

## RECENSIONI

CHIARA SOMENZI, *Egesippo Ambrogio: Formazione scolastica e cristiana a Roma alla metà del IV secolo*, VITA E PENSIERO, Milano 2009, pp. 236.

In the last two decades, there has been no shortage of scholarly work on Ambrose, Bishop of Milan (see, for example, D. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford 1995; B. Ramsey, *Ambrose*, London 1997; and A. Laughton, *Virginité Discourse and Ascetic Politics in the Writings of Ambrose of Milan*, PhD Dissertation, Duke University 2010). By contrast, there has been little research done on the fourth century writer known only as “Pseudo-Hegesippus,” author of a translation of the first century Jewish historian Flavius Josephus’ *Bellum Judaicum* now commonly referred to as the *De excidio hierosolymitano* (for what has been done recently on Pseudo-Hegesippus, see T. Leoni, *The Text of Josephus’s Works: An Overview*, in «Journal for the Study of Judaism» 40[2009], pp. 149-184 and *Translations and Adaptations of Josephus’s Writings in Antiquity and the Middle Ages*, in «Ostraka» XVI, 2[2007], pp. 481-492 along with O. Zwielerlein, *Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, de Gruyter, Berlin 2009, and A. Bell, *Josephus and Pseudo-Hegesippus*, in L. Feldman and G. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Wayne State, Detroit 1987, pp. 349-361 and *The Blending of Classical and Christian Traditions in the Work of Pseudo-Hegesippus*, in «Indiana Social Studies Quarterly» 33[1980], pp. 60-64). The relation between Ambrose and Hegesippus is simple: for many years, scholars thought that the two men may have been one and the same, but now the reverse is seen to be the case (see, for example, W.F. Dwyer, *The Vocabulary of Hegesippus: A Study in Latin Lexicography*, Catholic University Press, Washington 1931 and J.P. McCormick, *A Study of Nominal Syntax and of Indirect Discourse in Hegesippus*, Catholic University Press, Washington 1935). Now Chiara Somenzi seeks to revive the question of authorship and posit Ambrose as the true author of the work (XII).

The book consists of six chapters in addition to the conclusion, with the first chapter being the Introduction. In addition to a bibliography, the monograph comes with an index of biblical citations, an index of ancient authors, and an index of modern authors. Lacking is a general glossary, which is partially offset by each chapter having numerous sub-sections, making it easy to locate specific topical discussions.

In Chapter 1 (Introduction), Somenzi discusses (pp. 3-8) ancient literary references to a Latin translation of Josephus – those found in writers like Jerome, Cassiodorus, and Bede. She then explores the history of the authorship question, examining the attributions of the *De excidio* to Ambrose mentioned in ancient manuscripts (e.g., *Codex Ambrosianus C 105 infra*) and exploring some alternative authorial candidates, e.g., Isaac, a convert involved in the conflicts over the papacy of Damasus in the 370s and Nummius Aemilianus Dexter, a fourth century proconsul of Asia. Somenzi ends the chapter with a discussion of the date of *De excidio*, which most scholars agree was sometime around the year 370 (pp. 9-10) based on references at II.9.1 and v.15 to Theodosius’ expedition against the Britons (368) and to a lack of any reference to the Battle of Hadrianople (378) (see the discussion in A. Bell, *Josephus and Pseudo-Hegesippus*. Bell is the first to link the Emperor Julian’s intention to a rebuild the Temple in 363 to the *De excidio*. Somenzi mentions this connection on page 10).

In chapter 2 (*The Scholastic Culture of Hegesippus*), Somenzi argues, against the current consensus, for Ambrosian authorship. She provides detailed analysis of the

RSCr 10(1/2013) 227-292

language of Hegesippus, paying particular attention to his rhetorical and grammatical style. There is much evidence in the text of the *De excidio* to show that its author was familiar with Roman poets like Virgil and Horace and historians like Livy and Tacitus. He also availed himself of Roman compositional methods, namely, the use and selection of material from an array of commentaries, archives, and manuals (p. 13). Somenzi focuses on two Ambrosian epistles (57 and 62), composed in a consciously “historical” style and which used Josephus as a model for biblical paraphrase. They too, like the *De excidio*, evince the rhetorical employment of Ciceronian *narratio* as opposed to *fabula* or *argumentum* (pp. 17-18, 25-26).

From amongst numerous Virgilian reminiscences, Somenzi examines phrases that are taken *verbatim*, those that are modified, and those that are expanded upon. She explores the commentary tradition (e.g., Servius, Nonius) to show how both Ambrose and Hegesippus responded (positively or negatively) to current interpretations of Virgilian diction in much the same way. Her conclusion: the two authors partook of the same educational curriculum and they possessed the same uncanny ability to shape and implement Virgilian text seamlessly within their own compositions (p. 46).

Chapter 3 (*The Biblical Culture of Hegesippus*) investigates the way in which Ambrose and Hegesippus deployed biblical references in their texts. Much is made of the fact that the latter has more paraphrases of the Bible than it does citations and exegesis of Scriptural passages (pp. 61-62). This is the result of Hegesippus’ concern with historical narration; it is made possible by his rhetorical training. Among many examples, the writers’ use of narrative exempla from the *Books of Kings* is striking. Take, for example, the presentation of King Josiah in *2 Kings* 1-23 as a pious servant of God, linked by both Ambrose and Hegesippus to *Wisdom* 4:11 in an effort to depict the king as a just man who had died before his time (pp. 67-69). Somenzi also examines, in some detail, how both authors treated the *topos* «victory without arms»; they presented such figures as Hezekiah, Elisha, and the Maccabean martyrs as having accomplished feats without the need for physical violence. Somenzi cannot prove that both writers’ treatments came from one and the same hand, only that they both must have been taken directly from Josephus (p. 115). And yet it seems she has stumbled on to something – Ambrose and Hegesippus’ techniques are too similar to be thought of as coincidental.

In Chapter 4, (*The Arguments of Hegesippus against Suicide*) Somenzi discusses how our authors treated the topic of voluntary death. In Books II and III, Hegesippus comes to elaborate upon this theme, making allusions to passages from *Proverbs* 18, which he uses to argue that suicide is not only condemnable but womanly (p. 130). In this vein, Somenzi notes an affinity of Hegesippus for the Platonic notion of the body as a prison even though Hegesippus worked hard to counteract interpretations of this doctrine (especially in light of *Psalms* 141) that argued for suicide as a noble means of death. For him, a person choosing suicide was akin to a runaway slave or a soldier who leaves his post prematurely (pp. 133-135). A lot more could have been done here to place this polemical stance against suicide alongside Josephus’ various (and sometimes contradictory) treatments of the topic.

Chapter 5 (*The Relationship of Hegesippus with the Apocryphal Acts of Peter*) tackles an issue prominent in Hegesippus scholarship: the story of Peter’s interaction with Jesus, his confrontation with Simon Magus, and his crucifixion in Rome. Somenzi reviews studies that used this story to either confirm or deny Ambrosian authorship of the *De excidio* (p. 137). She concludes that Hegesippus must have depended for his revision and re-elaboration on a pre-existent Latin translation (Pseu-

do-Linus) of the *Apocryphal Acts of Peter*, and that Ambrose (e.g., *Sermo contra Auxentium* and *Expositio Psalmorum*) either adapted the *Quo Vadis* and overturned crucifixion stories from that source or adapted them from the *De excidio* itself (p. 148). Somenzi's philological analysis is highly detailed, particularly with respect to her mastery of the manuscript tradition. Noteworthy is how Somenzi explains a major (but rare) difference in the two accounts with respect to the cause of Peter's death as likely due to Ambrose's knowledge and use of another Latin translation of the *Acts* (p. 149). Unfortunately, Somenzi does not go on to explain how Ambrose's being the author of the *De excidio* would explain the evidence she has so thoroughly pulled together.

In Chapter 6 (*Anti-Jewish Polemic*), Somenzi places the *De excidio* in its immediate historical context. She argues that its purpose was to address contemporary Jewish theological challenges to the essence of Christianity (pp. 155-156). In short, Hegesippus' intense focus on kingship should be considered in light of Jewish attempts to rebuild the Temple in Jerusalem under the reign of Julian and the power that the Patriarchate had obtained vis-à-vis the Roman emperors. Pointing to passages in Origen, Rufinus, and Jerome, Somenzi argues for a concern among some Christian writers over potential Jewish polemic attacking the legitimacy of Christ as the true inheritor of Davidic royalty; if the Temple destruction could be undone and the cult revived, so could Christian claims to the fulfillment of certain biblical prophecies in 70 CE. Foremost among these prophecies was that of *Genesis* 49:10, which explains Hegesippus' focus on matters of kingship. Somenzi posits a "live" Jewish community in Rome at which Hegesippus' genealogical and historical arguments were targeted (p. 159). Important in this regard are such texts as Ambrosiaster's *Quaestiones* and the *Collatio legum Mosaicarum et Romanorum*, which demonstrate current theological debate between Jews, Pagans, and Christians in the city.

Somenzi reproduces the passages she discusses, a practice that some will find convenient. The particular words or phrases under discussion are conveniently highlighted for those not interested in reading the quoted passages in their entirety. One inconvenience is that Somenzi sometimes quotes the Latin and puts the Italian in a footnote (e.g., p. 55 and p. 64), and sometimes quotes the Italian and puts the Latin in a footnote (e.g., pp. 67, 112). In addition to this irregularity, 1 and 2 *Samuel* are cited as 3 and 4 *Kings* in adherence with Hegesippus' reckoning (*Prologue* 1-2), a choice that may confuse some readers. In a few places, Somenzi confuses the two (64, *The Song of David* attributed to 1 *Kings* 16:23 instead of 1 *Samuel* 16:23 = 3 *Kings* 16:23).

One wonders, at this point, whether Somenzi could have benefited from undertaking a stylometric analysis of the *De excidio* in an effort to see how statistical analysis might bear on the issue of authorship (for stylometry, see D.S. Williams, *Josephus and the Authorship of War 2.119-161 [On the Essenes]*, in «Journal for the Study of Judaism» xxv, 2[1994], pp. 207-221, and more generally, D.I. Holmes, *The Evolution of Stylometry in Humanities Scholarship*, in «Literary and Linguistic Computing» xiii, 3[1998], pp. 111-117). In any case, this book is highly recommended to students and scholars alike interested in the works of Flavius Josephus and/or Ambrose of Milan, as well as in the religious history of Italy or the nature of higher education in antiquity.

Michael Helfield

DANIÈLE IANCU-AGOU (ed.), *Les Juifs méditerranéens au Moyen Âge. Culture et prosopographie*. Séminaire de l'année universitaire 2005-2006, avec la collaboration d'Élie Nicolas, LES ÉDITIONS DU CERF, Paris 2010, pp. 248.

Tra il novembre 2005 e il giugno 2006 si sono tenuti, nella sede dell'*Institut Universitaire Maimonide* di Montpellier, i seminari previsti per il ciclo *Les Juifs méditerranéens au Moyen Âge: culture et prosopographie*, organizzato dalla *Équipe Nouvelle Gallia Judaica* di Montpellier. *Nouvelle Gallia Judaica* (<http://ngj.vjf.cnrs.fr>) è una unità di ricerca del *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS): avviata nel 1972 da Bernhard Blumenkranz, è stata diretta in seguito da Gérard Nahon, Gilbert Dahan e ora da Danièle Iancu-Agou.

Gran parte dei contributi presentati dai relatori durante i seminari sono stati pubblicati in un volume edito nel 2010 per i tipi delle Éditions du Cerf; il titolo è rimasto quello del ciclo di seminari, l'edizione è stata curata dalla professoressa Iancu-Agou con la collaborazione di Élie Nicolas, anch'egli membro dell'équipe.

Il sottotitolo, *Culture et prosopographie*, anticipa quali siano le due linee-guida che legano tra di loro i diversi interventi, e di fatto introduce anche una certa scansione tra le diverse sezioni del volume. I nove contributi, infatti, sono stati raccolti in quattro parti, ciascuna delle quali riunisce due o tre brevi saggi. Le prime due parti, *Culture juive en Europe méridionale* (contributi di Eduard Feliu, Tony Lévy e Renata Segre) e *Controverses et martyrologie* (contributi di Philippe Bobichon ed Élie Nicolas), si collocano più chiaramente sul versante della storia della cultura, mentre le ultime due parti, *Culture et prosopographie* (Judith Olszowy-Schlanger e Danièle Iancu-Agou) e *Prosopographie* (Claude Roux e Alain Serval), attengono piuttosto all'ambito della prosopografia e della ricerca sui documenti d'archivio. Il proposito di riunire, in un unico progetto editoriale, ricerche di storia culturale ed analisi di documenti di archivio volte alla ricostruzione delle vicende di personaggi e famiglie, è senza dubbio interessante: di fatto, però, al termine della lettura rimane l'impressione che l'eterogeneità dei contributi e delle ricerche ad essi sottese non abbia potuto evitare una certa mancanza di coesione all'interno di quest'opera collettiva.

Il primo posto nel volume è riservato al contributo di Eduard Feliu i Mabres (1938-2009), insigne ebraista catalano, recentemente scomparso. Nato durante la guerra civile, Feliu non ebbe la possibilità di intraprendere una carriera universitaria, ma, giovane operaio, si dedicò personalmente allo studio dell'ebraico e delle lingue classiche. Soltanto nel 1967 decise di trasferirsi in Israele, dove alternò la vita in un *kibbutz* e gli studi all'Università Ebraica di Gerusalemme. Rientrato in Catalogna, condusse una intensa attività di ricerca sul giudaismo catalano medievale, oltre che di traduzione di opere letterarie israeliane contemporanee. Pur avendo pubblicato un buon numero di articoli e curato l'edizione di diverse fonti, Feliu rimase sempre piuttosto ai margini del mondo universitario catalano e spagnolo, finché soltanto nel 2007 l'*Universitat de Barcelona* gli conferì un dottorato *honoris causa*. Alla sua scomparsa, soltanto due anni dopo il solenne riconoscimento da parte dell'accademia, Eduard Feliu ha lasciato in eredità, oltre ad una impressionante biblioteca privata, alcuni lavori e progetti di ricerca ancora da sviluppare, alcuni dei quali sono stati raccolti dalla *Societat Catalana d'Estudis Hebraics* (affiliata all'*Institut d'Estudis Catalans*), di cui egli stesso era stato uno dei promotori e fondatori.

Il contributo di Eduard Feliu in questo volume, *La culture en Catalogne médiévale*, si apre con una brevissima sintesi storica sulla presenza ebraica in Catalogna dal IV al XV secolo; dopo questa rapida sequenza di tappe storiche, Feliu entra *in medias res*

concentrandosi su una questione toponomastica ricca anche di implicazioni sul piano della storia dell'Ebraismo europeo: «Au Moyen Âge, la Catalogne n'appartenait pas à cette région géographique, aux contours assez vagues, appelée *Sefarad* dans la littérature hébraïque» (p. 18). Nei testi medievali, ad essere denominata *Sefarad* era innanzitutto la terra di *al-Andalus*, la parte della Penisola Iberica occupata dai musulmani; per Maimonide o Nachmanide, città come Barcellona e Girona non facevano parte di *Sefarad*, ma piuttosto di una generica «terra di Edom». Soltanto a partire dal XVI secolo gli Ebrei espulsi dai regni di Castiglia e Aragona cominciano ad utilizzare il termine *Sefarad* per riferirsi a tutta la penisola. Ma anche dal punto di vista della cultura ebraica, le comunità localizzabili all'interno del continuum occitano-catalano avevano caratteristiche peculiari, diverse da quelle di *Sefarad*, tanto che, ancora nel XII secolo, chi si trasferiva dall'Aragona musulmana alla città di Barcellona poteva scrivere di essere entrato in *Tsarfat* (il termine che oggi in ebraico designa la Francia e che, proprio per questo motivo, come il suo omologo *Sefarad* usato per la Spagna, può favorire qualche errore di valutazione nello storico poco accorto).

Dopo una descrizione dell'organizzazione interna delle comunità ebraiche catalane e una breve precisazione etimologica a proposito della parola *call* che ancora oggi in catalano indica il quartiere ebraico di una città (parola che non deriverebbe affatto dall'ebraico *qahal* come qualcuno ha ipotizzato, bensì dal latino *callis*), Feliu tratteggia tredici ritratti bio-bibliografici di altrettanti esponenti della cultura ebraico-catalana medievale. Tra questi Moshe ben Nachman (Nachmanide, Ramban) da Girona, autore di un monumentale commento alla Torah e protagonista della disputa di Barcellona del 1263; Shlomo ben Adret da Barcellona, autore di più di tremila responsi su questioni halachiche; e Profiat Duran, nato forse a Perpignan intorno al 1340 e autore, tra l'altro, di una importante grammatica ebraica. Una ricca appendice bibliografica chiude questo contributo.

Il saggio *Les sciences dans le monde juif provençal au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)* è opera di Tony Lévy, membro dell'*Institut des Sciences Humaines et Sociales* del CNRS e studioso della diffusione del sapere scientifico nel mondo ebraico medievale. L'autore passa in rassegna alcune figure di scrittori di scienza in lingua ebraica, attivi nell'area che oggi denominiamo Francia meridionale. Quattro sono i generi letterari che Lévy individua in questo ambito: le traduzioni dall'arabo di opere "classiche" di filosofia e scienza, le enciclopedie e altre opere didattiche, le opere originali composte in ebraico da sapienti ebrei arabofoni e, infine, le opere originali redatte da sapienti ebrei che non conoscevano l'arabo. Anche se questi quattro generi letterari non scandiscono di per sé stessi una periodizzazione, lungo i secoli si può riconoscere una sorta di successione cronologica in cui prevaleva ciascuno di questi generi. Lo studio delle scienze nel mondo ebraico provenzale, in effetti, affondava le proprie radici proprio nella importazione e traduzione di opere scientifiche provenienti soprattutto da *al-Andalus*. Dalla seconda metà del XII secolo fino agli inizi del XIV, fu soprattutto la dinastia dei Tibbonidi a dare un contributo fondamentale alla cultura ebraica nelle terre occitane, attraverso la traduzione di opere arabe di matematica, astronomia, filosofia, medicina.

Anche il saggio di Philippe Bobichon, *Juifs et convertis engagés dans les controverses médiévales*, come i due appena citati, si rivela utile in quanto offre una sintesi storica, in questo caso dedicata al vastissimo ambito delle controversie tra giudei e cristiani tra XII e XV secolo. A questa rapida sintesi fa seguito una presentazione particolareggiata di quattro grandi protagonisti della controversia in area castigliana e catalana: Pietro Alfonsi (1062-circa 1110), Profiat Duran (circa 1350-1414), Alfon-



so di Valladolid (circa 1270-1340), Shlomo ben Adret (circa 1233-1310: sfugge il criterio con cui questi autori siano stati ordinati). Al termine dell'articolo, Bobichon aggiunge un vasto repertorio di autori e testi (sia edizioni di fonti, sia bibliografia specializzata, limitata però quasi solo alle monografie). Bisogna subito dire che le tre parti del saggio (la sintesi sullo sviluppo della controversia, le quattro figure-chiave e il repertorio bio-bibliografico) sono apprezzabili soprattutto perché offrono una sorta di prontuario cui ricorrere in caso di incertezze o dubbi. Non brillano, però, né per ipotesi o chiavi di lettura particolarmente innovative, né per una bibliografia molto aggiornata. Manca, solo per fare un esempio, un rimando al volume miscelaneo O. Limor - G.G. Stroumsa (eds.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Mohr, Tübingen 1996, o soprattutto all'importante edizione di fonti O. Limor (ed.), *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286): zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua* («Monumenta Germaniae Historica»), München 1994, che avrebbe permesso di arricchire l'elenco di dispute avvenute nel contesto del Mediterraneo occidentale.

Ma soprattutto, a parere di chi scrive, sarebbe stato importante rinviare agli studi di Harvey J. Hames, soprattutto al suo *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the thirteenth Century*, Brill, Leiden 2000, o anche all'articolo «*Quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere per intelligere*»: Ramon Llull and his Jewish Contemporaries, in «*Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*» 5(2005). Se, infatti, nel suo contributo Bobichon parla del *Pugio fidei* di Raimondo Martini come di un «volumineux manuel de controverse à l'usage des missionnaires» (p. 89), la lettura dei saggi di Harvey Hames permette di sfumare molto questa affermazione per lo meno discutibile. In effetti lo scopo dell'opera di Martini è una esaltazione della verità dei dogmi cristiani, attuata «sfruttando» anche la *veritas iudaica*, molto più che una aperta polemica contro il giudaismo, e soprattutto molto più che l'allestimento di una raccolta di materiali utili alla predicazione dei missionari.

Il contributo di Élie Nicolas, *Martyr, martyre et martyrologe du juif médiéval* è forse quello che lascia più perplesso il lettore. Dopo una introduzione su che cosa sia un «martire» nel cristianesimo o nel giudaismo, l'autore presenta alcuni aneddoti tratti da una cronaca ebraica che, pur raccontando vicende anteriori alla sua stesura, non è affatto medievale: si tratta di un testo del XVI secolo, l'*Emek ha-bakha* (*La valle di lacrime*) di Joseph ha-Cohen (1496-1575). Bisogna ammettere che le imprecisioni in questo saggio sono veramente molte: la parola greca *μάρτυς* diventata *μάρτυρ*, il *Sefer ha-Mitzvot* di Maimonide e lo stesso *Talmud* citati senza riferimenti ad edizioni affidabili, affermazioni come «les parents [di Joseph ha-Cohen, nato nel 1496] sont espagnols» (p. 132: non esisteva una «Spagna» nel 1496) o «le jeûne de Ticha' be Av débute le mercredi soir» (p. 132: il 9 di Av cade in un giorno della settimana diverso di anno in anno) o ancora il ricorso alla parola *fondamentalistes* per parlare delle scuole chassidiche (p. 137).

Ugualmente non si comprende bene la finalità di alcuni passaggi, come una lunga citazione di Giovanni Calvino su come i cristiani si siano allontanati dalla purezza della loro fede venerando le reliquie (p. 135), o la sorprendente conclusione che nella *Legenda aurea* «les juifs ne sont pas là pour montrer une quelconque aptitude au martyre pour leur propre foi; ils sont tout simplement là pour mettre en exergue la grande qualité morale et spirituelle du saint chrétien» (p. 138), cosa abbastanza ovvia, visto che si sta parlando di una raccolta di miracoli di santi cristiani!

All'interno della prima sezione del volume è stato inserito anche un contributo di Renata Segre, *Juifs à Venise et Juifs en Crète: relations et vie au XIV<sup>e</sup> siècle*. Più

che un testo sulla cultura ebraica, si tratta di un panorama storico preciso e dettagliato (molte affermazioni sono supportate da citazioni di documenti d'archivio finora inediti) della presenza ebraica a Creta, isola che appartenne alla Repubblica di Venezia dal 1204 al 1669. Dopo alcune informazioni sull'economia degli Ebrei cretesi nel basso Medioevo, l'autrice presenta le diverse delegazioni inviate dalla comunità di Creta alla Serenissima per evitare l'inasprimento delle condizioni di vita degli Ebrei dell'isola, e poi descrive la formazione, negli anni Ottanta del XIV secolo, di una comunità ebraica nella città stessa di Venezia, comunità formata inizialmente da Ebrei ashkenaziti che proprio a Creta avevano soggiornato prima di passare nella capitale della Repubblica. Negli stessi anni 1380-1400, però, oltre al duro conflitto tra Genova e Venezia all'inizio di questo ventennio (la cosiddetta guerra di Chioggia), si vede anche un rafforzamento dell'influenza dell'Inquisizione a Venezia, e così se nel 1380 gli Ebrei si stabilivano a Venezia operando come prestatori di denaro, già nel 1396 il Senato imponeva la chiusura di tutti i banchi ebraici.

Attraverso le pagine di questo saggio, insomma, si può vedere chiaramente come il governo veneziano tenesse due atteggiamenti molto diversi nei confronti degli Ebrei che vivevano sul suo territorio: benevolenza e protezione verso la comunità di Creta, sospetto e distacco verso la fragile comunità veneziana, che per principio «devait rester faible et provisoire» (p. 80).

Le due sezioni seguenti (la terza parte, *Culture et propographie*, e la quarta, *Prosopographie*) raccolgono quattro contributi molto differenti dai precedenti. Dall'analisi di documenti di archivio, Judith Olszowy-Schlanger (*Deux ketubbot comtadines du Moyen Âge et leurs formules juridiques*) e Danièle Iancu-Agou (*Le chirurgien Bonjues Orgier, lettré juif marseillais: son testament en provençal*) traggono importanti informazioni sulla vita culturale degli Ebrei nel Contado Venassino e a Marsiglia nel XIV-XV secolo.

Le due *ketubbot* analizzate da Judith Olszowy-Schlanger confermano che, anche nella produzione di documenti legali-rituali (come le scritture di matrimonio), le consuetudini delle comunità ebraiche di Carpentras o Avignone erano molto più vicine a quelle degli Ebrei della Penisola Iberica, in particolare di Maiorca, piuttosto che a quelle dell'odierna Francia settentrionale.

Il testamento del medico e letterato Bonjues Orgier, trascritto e pubblicato da Danièle Iancu-Agou, risulta assai interessante per due ordini di motivi. Anzitutto, esso permette di ricostruire la discendenza degli eredi del medico marsigliese, offrendo quindi un contributo sul piano della prosopografia (lasciandoci intuire, per esempio, quali fossero i rapporti tra giudei e neo-convertiti al cristianesimo, o come la professione medica venisse "tramandata" all'interno della stessa famiglia). Ma l'edizione di questo testamento è altresì interessante in quanto ci offre preziose informazioni sui libri di *halacha*, filosofia morale, astrologia e astronomia, fisica, medicina, che formavano la biblioteca di uno di questi «médecins juifs de Provence, ouverts à la pensée grecque véhiculée par les penseurs arabes, [...] largement réceptifs aux sciences profanes» (p. 156). Il pensiero va subito ad un altro medico provenzale, Astruc de Sestier di Aix, la cui biblioteca, anch'essa studiata da Danièle Iancu-Agou (*L'inventaire de la bibliothèque et du mobilier d'un médecin juif d'Aix-en-Provence au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, in «Revue des Études Juives» 134[1975], pp. 47-80), era formata da almeno 179 volumi riconducibili ai generi e ai contenuti i più diversi.

Il contributo di Claude Roux, *Les juifs de Tarascon au XV<sup>e</sup> siècle: parentés et lignages*, applica il metodo di ricerca proprio della prosopografia ad una importante comunità ebraica dell'Occitania tardomedievale, quella appunto della città di Tara-

scona. L'analisi dei nomi presenti nei documenti redatti dai notai della città, soprattutto testamenti e contratti matrimoniali, permette di ricostruire – peraltro senza che si possa evitare qualche lacuna o dubbio di identificazione – gli alberi genealogici di alcune famiglie ebraiche di Tarascona: queste linee di discendenza sono riprodotte nelle tavole riprodotte alla fine dell'articolo. Lo stesso articolo si chiude, poi, con il richiamo ai fatti dell'ultima decade del XV secolo, quando la Provenza entrò definitivamente nel Regno di Francia: gli Ebrei furono costretti a scegliere tra l'esilio e la conversione, e anche la comunità di Tarascona, «l'une des plus importantes de Provence et certainement aussi l'une des plus érudites» (p. 191), comunità che annoverava al suo interno numerosi medici e letterati che utilizzavano l'ebraico per redigere i loro studi, il 22 maggio 1496 venne sciolta e i suoi membri furono espulsi.

L'ultimo contributo è opera di Alain Servel, *Les néophytes de Haute-Provence: réseaux de parenté, XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*. Si tratta di uno dei contributi più ambiziosi e probabilmente meglio riusciti di tutto il volume. L'autore intende suggerire alcune risposte alle domande che spesso vengono sollevate a proposito dei rapporti tra i giudei rimasti fedeli alla propria identità culturale e religiosa (spesso pagando con la perdita della libertà o del diritto a risiedere in un certo territorio) e coloro che si erano convertiti al cristianesimo (con motivazioni che potevano andare dall'intima e sincera convinzione fino al tentativo di salvare i propri beni o a volte la propria stessa vita). Chi erano questi neofiti? si può collocare cronologicamente la loro conversione? si può risalire all'identità ebraica dei neo-convertiti? come si integravano i neofiti nella società cristiana? quali erano i legami da essi mantenuti con gli antichi correligionari? a queste domande, Servel risponde non con una ricostruzione storica indefinita o persino generica, ma esaminando una concreta comunità ebraica, la piccola comunità della città di Apt, tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo. Con il metodo e gli strumenti propri della prosopografia, Servel risale ai nomi, e da qui alle professioni, agli intrecci famigliari e matrimoniali, alle storie personali, di alcuni ebrei che in quei decenni risiedevano nella città provenzale.

Una ricerca di questo tipo presenta alcuni punti di difficoltà, dichiarati dall'autore stesso del saggio. Un primo problema è conseguenza di una prassi legata alla conversione; ricevendo il battesimo, infatti, l'ebreo cambiava nome: ciò significa che lo studioso dovrebbe essere in grado di riconoscere nei diversi documenti la stessa persona dietro due nomi differenti, ed evidentemente questo non è sempre facile. Un altro problema è invece legato al fatto di studiare una comunità piccola, poco sviluppata (probabilmente non superò mai le trenta unità): può sembrare paradossale, ma ciò può complicare molto il lavoro di chi tenti di ricostruire i lignaggi, perché i membri di una comunità piccola sentivano il bisogno di stringere molte alleanze matrimoniali con famiglie di comunità vicine (Aix, Avignone, Sisteron, Manosque, Salon), e spesso ricorrevano anche ai servizi di notai di quelle città: ciò implica un ramificarsi della ricerca che può raggiungere anche una ampiezza considerevole. Al di là di queste e altre difficoltà, il lavoro di Servel giunge a conclusioni assai interessanti, per esempio quando lo studioso afferma – con il supporto delle informazioni ricavate da testamenti, quietanze e altri documenti – che «Pour ce qui est des de Provence, les conversions ne semblent pas entraîner la rupture avec les origines. [...] Les familles juives peuvent abriter en leur sein des néophytes: juifs et néophytes cohabitent parfois» (p. 215). Per quanto riguarda l'integrazione tra neofiti e «antichi cristiani», l'autore riconosce che ci sono differenze significative a seconda dei casi concreti: quelli che sembrano integrarsi meglio sono i mercanti ebrei che, dopo il battesimo, entravano a far parte di una famiglia di mercanti cristiani (normalmente



contraendo matrimonio con la figlia di un membro della borghesia cittadina). Sono proprio costoro che, pochi anni dopo la loro conversione, si trovano elencati tra gli *honorabiles viri* della città di Apt, e sono i loro discendenti che, nel giro di poche generazioni, arrivano alle magistrature cittadine più alte.

In conclusione, *Les Juifs méditerranéens au Moyen Âge* si presenta come una miscellanea piuttosto eterogenea, che riunisce contributi acuti e scientificamente molto attendibili ed altri che lasciano qualche perplessità. La prima parte riuscirà molto utile a studenti, ricercatori e appassionati che vogliono crearsi un quadro generale abbastanza esaustivo sulla cultura ebraica nel Mediterraneo occidentale negli ultimi tre secoli del Medioevo. La seconda parte richiede certamente più fatica nella lettura, ma si rivelerà preziosa per chi intende ricostruire non solo il panorama della cultura “alta”, elaborata da rabbini, cabalisti, traduttori di Aristotele dall’arabo o cantori delle sofferenze e della tenace fedeltà del loro popolo, ma anche le vicende concrete di medici appassionati di libri, di gente che sposandosi creava legami con altre famiglie o altre comunità, di anziani patriarchi che, prima di morire, destinavano con acume e generosità i propri beni ai loro discendenti pur senza dimenticare l’arredo liturgico della sinagoga, la scuola talmudica della comunità, o magari un nipote nato da una figlia fattasi cristiana, un nipote che l’anziano ebreo non aveva mai visto di persona e di cui ignorava anche il nome del padre, ma che non era dimenticato nel momento in cui veniva ricomposto tutto il quadro della famiglia.

Marco Pedretti

LOUIS-JACQUES BATAILLON † - NICOLE BÉRIOU - GILBERT DAHAN - RICCARDO QUINTO (eds.), *Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien. Études réunies*, BREPOLS, Turnhout 2010, pp. 694.

If one calls the role of the foremost contemporary scholars of Parisian thought around the year 1200 they are all here. To boot, a good number of impressive younger scholars are here as well. (There are twenty-one contributors.) Which is to say that this is indubitably a landmark volume on the career of Stephen Langton as «preacher, biblicist, and theologian».

Is Langton worth the effort? Nicholas Vincent, whose subject is Langton as Church politician rather than author, expresses skepticism. With refreshing forthrightness he states that «[t]he Langton manuscripts are never likely to command, and indeed, in all honesty hardly deserve, the sort of collective attention lavished upon those of such writers as Aquinas or Bonaventura» (p. 62). This volume tests Vincent’s pronouncement, for the great majority of contributors navigate through «Sorbonian bogs» (the learnedly witty coinage is Vincent’s: cfr. *Paradise Lost*, II,592) of daunting challenges regarding ascriptions and transmissions, lavishing just the sort of collective attention to Langton that Vincent doubts to be worthwhile. Given that no contributor wants to argue that Langton is an Aquinas or Bonaventura, the question of whether he is worth the effort remains. I believe the answer is positive on the grounds of unexpected riches in his vast oeuvre and his signal role in contributing to nascent Scholastic culture.

Let me support my demurrer to Vincent by referring first to articles in this collection that expose unexpected riches and/or point to Langton as pioneer. John Baldwin leads off with a characteristically original and clear-sighted piece on Langton’s political views and their relationship to Magna Carta (pp. 11-43). Baldwin’s account lends support to the thesis of Philippe Buc that an “anti-monarchical” strain of thought was

present in Paris just at the time of the formation of the monarchical state under Philip Augustus. By careful study of Langton's relevant unpublished exegesis, Baldwin demonstrates that the future archbishop of Canterbury developed a justification of disobedience to unjust orders of a legitimate prince and that he considered the absence of judicial process to be a fundamental rationale for political resistance. Such ideas link up with Magna Carta, but Baldwin's new documentation shows that even had Langton never left Paris he still would count as a noteworthy figure among medieval proponents of the rule of law.

Dedicating himself to an overview of Langton's enormous output as a biblical exegete, Gilbert Dahan displays several grounds for viewing Langton's work as an important step in the transition from the exegesis of the schools to the exegesis of the university (pp. 201-239). Langton was the first to make the principle of the four senses of scripture an exegetical norm, and he sought to strip literal meanings of possible ambiguity, as when insisting that "Intra ad me" (*Judges* 4,18) really meant «come into my house» rather than being a carnal invitation. Of course Langton also reveled in spiritual readings, some of which display a zestful imagination: a camel represents the preacher because «he is vigorous, is able to carry burdens, and can kneel easily» (One really does wonder how Langton knew so much about camels.)

Emmanuel Bain (whom I take to be one of the younger scholars in the volume) goes further than Dahan in portraying Langton as an innovator. In an extremely thorough and rewarding study, Bain concentrates on a single exegetical work, Langton's exegesis of the book of *Proverbs* (pp. 285-326). As he shows, part of its originality lies in the fact that it does not gloss the *Glossa Ordinaria* (glossing the Gloss was typical of the exegesis of the second half of the twelfth century), but grapples directly with the biblical text. In doing so Langton referred frequently to the Gloss but felt free to offer alternative exegetical choices. He innovated as well by adducing passages from other biblical books that ran parallel to those he was expositing. This practice was evidently meant to provide resources for preachers (he was writing for beginners, most of whom were not expected to advance to recondite theology), as were his references to exemplary saints and allusions to popular maxims. Langton preferred literal to allegorical readings and quite remarkably read *Proverbs* in its historical context as a work of the Old Law.

More than four hundred sermons by Stephen Langton have come down to us. In an overview of Langton's homiletics Nicole Bériou demonstrates that he was in the vanguard of preachers of penance and reform whose work would be carried on by the mendicant friars (pp. 397-425). The evidence shows that he was an active preacher in and around Paris (the manuscript copies are *reportationes*), reaching out to an urban populace in a call for "conversion" and the link between confession and communion that heralded Lateran IV. Moreover, he pioneered in the genre of the "modern sermon", as in his habitual use of prothemes (in contradistinction, for example, to Alan of Lille). A curious complement by Anne-Zoé Rillon, somewhat over this reviewer's head, treats the appearance of music in the context of Langton's sermons (pp. 467-84). Although the article is technical, one literally can see the startling appearance of musical notation in the margin of a sermon (the page is reproduced) at a point where the sermon text cites the anthem for Pentecost.

Claire Angotti opens a final section concerned with Langton's theological works with a consideration of Langton's commentary on the Sentences of Peter Lombard (pp. 487-523). Like Bain's, this is an extremely thorough and rewarding study by another apparent beginner. Here again we see Langton as an innovator. His commentary

on the Sentences did not proceed as a gloss but chose particular statements as points of departure for the exploration of theological issues. This appears to be the first clear example of such an approach and consequently should be seen as a rung in the ladder toward high Scholasticism. Angotti drives home the view of Langton as precursor in other ways. She points out that the commentary often uses the technique of the *questio*; she demonstrates that it was made for the purpose of magistral teaching; and she offers stunning evidence to show that Langton believed in the progress of theological understanding. In sum, the intellectual ferment that was brewing in Paris, even before the introduction of Aristotle's natural books, could not be clearer. A follow-up appears in an article by Christian Trotman on the treatment of "synderesis" and free will in a *questio* collection by Langton properly so called (pp. 601-22). According to Trotman, Langton was the first, save one minor and inferior figure, to treat synderesis (the capacity in all humans that allows intuitive recognition of the natural law) as a topic for theological analysis. Although Langton was no Aquinas, he still helped prepare for the High-Scholastic analysis of important issues in moral theology.

In addition to articles in the volume that treat Langton's methodologies and views (and I have been unable to mention all of them), others are equally worthy on their own terms. Nicholas Vincent stands apart in looking at Langton's ecclesiastical-political career in England; in so doing he presents a perfectly scintillating mini-monograph (pp. 51-123), loaded with new details and tough-minded judgments. Valeria De Fraja considers Langton's popularity among Cistercians, as witnessed by manuscript copies of Cistercian provenance (pp. 165-97). Her thoroughness in drawing up an inventory (she seems to have checked every last manuscript catalogue) leaves no doubt about the connection, and from there De Fraja argues persuasively for a congruence between Langton's "biblical-moral" calling and Innocent III's use of the Cistercian order as a preaching contingent. Although one would not necessarily have expected to find wit in this volume, it is present galore in Martin Morard's brilliantly argued piece that reviews attempts to locate Langton's missing Psalms commentary (pp. 241-84). These have been based on the assumptions that Langton commented on every biblical book and that he therefore surely must have commented on such an important book as the Psalms. Morard demolishes both assumptions with brio, concluding that «the phantom [of the Psalms commentary] more and more resembles a soap bubble» (With a touch of wickedness at one point he advises us to consult Matthew 15,14 for a description of how some scholars convince each other.) As Morard sees it, Langton may well have intended to comment on the Psalms, but as he mordantly observes «it was hardly likely that the pope would wait for Langton to finish commenting on 'all the Bible' before conferring on him the see of Canterbury».

Unfortunately a concerted treatment of whether Langton was responsible single-handedly for the modern division of biblical books is lacking. Nevertheless, one comes away from this volume amazed by everything else he surely accomplished, as well as awed by the high caliber of attendant scholarship.

Robert E. Lerner

HOLLY FLORA, *The Devout Belief of the Imagination: The Paris Meditations on the Life of Christ and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*, BREPOLS, Turnhout 2009, pp. 305, con 99 illustrazioni.

Dei duecentoventi codici attualmente noti delle *Meditationes Vitae Christi*, diciannove sono illustrati, cinque dei quali con cicli completi di immagini che accom-

pagnano il testo scritto. Il più celebre di essi è il ms. Paris, Bibl. Nat. 115, già oggetto di trascrizione, traduzione e commento da parte di I. Ragusa e R. Green (Princeton 1961), qui riconsiderato con specifica attenzione all'aspetto iconografico. Come Holly Flora argomenta in Appendice attraverso un'analisi stilistica delle immagini, delle filigrane delle carte e della lingua volgare del testo scritto, dovette essere prodotto all'incirca tra 1340 e 1350 a Pisa o nei dintorni.

La paternità delle *Meditationes* è stata oggetto di un dibattito plurisecolare; l'attribuzione a Giovanni "de Caulibus" è stata infine accolta da M. Stallings-Taney nella edizione critica del 1997. Nella prospettiva dell'Autrice, che per questo aspetto si richiama espressamente a M. Foucault e R. Barthes (cfr. p. 43 e nota 85), tale questione risulta di fatto superata. Dissoltasi nel postmoderno la nozione tradizionale di "autore", occorre pensare a un processo compositivo complesso, cui si deve ritenere che abbia in questo caso attivamente collaborato, oltre al frate minore che compilò lo scritto, il pubblico femminile cui era destinato. Per quanto riguarda propriamente il codice in volgare, alcuni indizi grafici (note apposte dal copista per l'illustratore) e iconografici spingono a pensare che sia stato allestito per le clarisse di S. Martino di Pisa. Le *Meditationes* vanno pertanto riconsiderate dal punto di vista di tali destinatarie, di cui permetterebbero di scorgere la spiritualità contrassegnata da memoria devota, partecipazione emotiva e vocazione al pellegrinaggio interiore, nel solco della povertà minoritica e della carità crismomimetica.

Contributo aggiornato e interessante per lo studio dell'iconografia, della miniatura e dei cicli pittorici dell'Italia centrale intorno alla metà del secolo XIV, il volume risulta assai meno convincente per quanto riguarda l'informazione storica di base, i cui limiti sono rivelati da affermazioni quali quelle secondo cui «Chiara di Assisi (...) fondò un ordine per corrispettivi femminili dei frati di Francesco, nella forma del Secondo Ordine di S. Francesco» (p. 20) e secondo cui per Chiara e le sorelle "la claustrazione" sarebbe avvenuta «nel 1215-1216 da parte di Innocenzo III» (p. 190).

Gian Luca Potestà

PETER BILLER - CATERINA BRUSCHI - SHELAGH SNEDDON (eds.), *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc: Edition and Translation of Toulouse Inquisition Depositions, 1273-1282*, BRILL, Leiden 2011, pp. 1088.

One can complain about the prices charged for books by the publishing firm of Brill, and I surely do. But it must be admitted that a volume such as this probably would never have seen the light of day without Brill, and that is a cause for gratitude. Biller and his collaborators not only present in the original Latin an extensive inquisitorial register concerning thirteenth-century heresy but accompany that with facing-page English translations: some four hundred pages of Latin; some four hundred pages in English; and some three hundred added pages of introduction, bibliography, and indices. The days of athletic scholarship have not passed. (The preface indicates that the major athlete in terms of the actual editorial and translation work was Sneddon.)

«Original Latin» is not quite right, for the team's documents are seventeenth-century copies of missing thirteenth-century originals. Specifically, they have drawn on the «Collection Doat», an enormous repository of materials copied from libraries and archives in Occitania by order of Jean-Baptiste Colbert between 1665 and 1670. Among the many virtues of the present volume is its recognition that the copyists were bound to have made mistakes; accordingly the likely instances are noted in the

apparatus to the edition. The missing original was a single manuscript containing 145 depositions of suspected heretics, or accomplices, taken by inquisitors in Toulouse in the years from 1273 until 1282. The editors are careful to note that it was a «selective register»; in other words, the depositions were copied selectively from preceding fuller registers, sometimes in disregard of the sequence in which they were taken, in order to allow for greater efficiency in reading and greater value for subsequent inquisitorial reference. The editors also emphasize that the inquisitors' questions were not directed primarily at inquiring into beliefs. The inquisitors were not heresiologists. Instead they sought information about people, places, and actions, toward the goal of locating as many heretics as possible. Nonetheless, the depositions often are very full, and beliefs do emerge.

Despite a recent pronouncement that «nothing remains of [standard] Cathar historiography except a few lingering myths», virtually everything set forth in standard works such as the magisterial synthesis, *Die Katharer*, by Arno Borst is confirmed by these depositions. Granted that the term «Cathar» itself does not occur (the «Waldensians» did not call themselves Waldensians; the «Quakers» did not call themselves Quakers, etc.), it is particularly striking that the inquisitors knew of two «heretical depravities»: that of «heresy», simply so-called, and that of «Valdeserie» («crimen heresis»; «crimen Valdesie»: p. 578). The former was a much greater threat than the latter and comprised belief in «two gods» («quod erant duo dii»: p. 633). In other words, the heresy so dominant in Occitania that its persecutors thought of it as «the heresy» was the Dualist heresy of received scholarship. Moreover, these heretics had a «Church». One witness actually used the phrase «Church of the heretics»; references to «bishops» appear frequently (pp. 179, 187, 471, 475). Believers «adored» the counter-clergy (called «Men»), «genueflecting according to their custom» (pp. 187, 199, 373, 377). Heretics refrained from eating meat, eggs, and cheese (pp. 473, 279), and believed that «all visible things were the work of the devil» (p. 191); one of them saw the human body as so corrupted that it could not possess any soul (p. 221). Particularly piquant was the remark of a Cathar who confessed to having said that those who believed in a God that made the wind and the rain believed «in an ass and a cunt» (p. 229).

The editors state with warrant that as the curtain rises in the early 1270s «the Church of the heretics (Good Men and Women) of Toulouse was in effect a Church in exile in Italy» (p. 114). We read repeatedly of heretics fleeing to Lombardy, sometimes on the pretext of going on pilgrimage. One of the most remarkable depositions (pp. 468-479) is that of a heretic who confessed to having fled around 1264 from a town near Carcassonne to Piacenza and then, after an interval in Apulia, where he saw a «bishop of the heretics of Toulouse», to Alessandria, where he stayed among many other refugees from Languedoc for about seven years. In Alessandria he was forced to move from residence to residence. When he finally decided to leave, he went to Pavia where he «underwent the abstinence which the heretics undergo in fasting and abstaining from the eating of meat, eggs, and cheeses». After three months in Pavia he went to a town near Verona, «where he was for a month with Bertrand Oliba, bishop of the heretics of Toulouse» and a cluster of refugees. Back again in Pavia, he surrendered himself to a Lombard inquisitor and became a turncoat, cooperating in the arrest of two of his co-religionaries. Afterwards the inquisitor required him to return home and confess to inquisitors in Toulouse. Doubtless the intention was that the turncoat deliver a host of Occitan names, which he certainly did. He was a major «catch» and the editors point out that his hearing must have been something of an event, for the noted Dominican theologian Bernard of Trilia was among the witnesses.



Although Waldensians appear only rarely, one pertinent deposition deserves fuller attention than it hitherto has received (pp. 578-591). A merchant citizen of Toulouse denied having been a Waldensian but admitted to having owned «a certain book in mixed Latin and Romance» containing «the Gospels, the Epistles, and the Apocalypse». At the time of his hearing he did not have it because someone else was making copies from it. Most interestingly, the merchant was familiar with an anti-curial *sirventes* in Occitan by the troubadour poet Guilhem Figuera, and he owned a copy of a long anti-curial satire by Guiot de Provins, translated from the langue d'oïl into the langue d'oc. These works were not heretical, but they evidently reinforced Waldensian animosity to the Roman Church. Specific beliefs, some expected, others unexpected, round out this testimony. Additionally the «selective register's» juxtaposition of two hearings of the merchant separated by about a month is one of numerous examples of the technique of prolonged incarceration to gain confessions, including the naming of names. Time for «reflection» in imprisonment usually yielded the desired results.

The reams of documentation allow many glimpses into aspects of thought and life. A Cathar was reported to have said that «the clergy do not hold to the way of the apostles because the apostles did not kill or put a man to death as they do», and also that «the rule of the French greatly displeased him, and that the clergy and the French were one and the same» (pp. 281, 285). Clandestinity prevailed: counter-clergy preached in the woods (p. 343). On the other hand, a witness recalled that the «heretics» lived openly when she was a little girl (p. 181). Philip III personally attended the burning of a heretic in Toulouse (p. 271). We learn rates of usury (pp. 259-261), the use of pepper in place of cash (p. 387), and the consumption of eels, implicitly because of the prohibition against meat (pp. 397-399). The diversity of items of interest makes it a pity that the volume lacks a subject index, and it is a still greater pity that it lacks even a single map. Yet its value for peering into the past remains inestimable.

Robert E. Lerner

KIMBERLY A. RIVERS, *Preaching the Memory of Virtue and Vice. Memory, Images and Preaching in the Late Middle Ages*, BREPOLs, Turnhout 2010, pp. 377.

Il suggestivo titolo, *Preaching the Memory of Virtue and Vice*, definisce sinteticamente la prospettiva in cui si colloca questo volume, punto d'arrivo della pluriennale ricerca che Kimberly Rivers ha condotto sul tema della memoria, a partire dalla tesi di dottorato (*Memory and the mendicants in the Later Middle Ages*), discussa a Toronto nel 1995 e mai pubblicata. Non si tratta infatti soltanto di indagare i rapporti tra memoria e predicazione, operazione peraltro che il libro affronta in tutta la sua ampiezza e nelle sue diverse articolazioni, fornendo un quadro complessivo sul ruolo che la memoria e la mnemotecnica svolgono nella predicazione medievale dal XIII al XV secolo. Ma l'obiettivo principale del volume è illustrare il nuovo approccio al problema della memoria che emerge dai testi medievali e li differenzia dai trattati mnemotecnici prodotti dall'antichità greco-latina; una «novità» che si manifesta soprattutto nei testi legati alla predicazione e che può essere espressa proprio dall'affermazione contenuta nel titolo: si tratta di predicare la memoria; è la memoria stessa cioè che diventa oggetto predicabile, nella misura in cui essa è, oltre che uno strumento del predicatore, il contenuto specifico del suo discorso. Tale significativo spostamento, nel momento in cui fa dei predicatori medievali, e in particolare dei

predicatori mendicanti, una sorta di professionisti delle tecniche memoriali, coglie all'interno della pratica omiletica l'attenzione costante all'esigenza di trasferirne i contenuti nella memoria degli ascoltatori. A differenza del retore o dell'oratore antico, il predicatore medievale non deve solo ricordare, ma anche e soprattutto far ricordare; il suo compito consiste nel far sì che, come afferma in termini molto chiari Tommaso di Chobham, una volta finito il sermone, l'ascoltatore conservi nella memoria quello che ha udito. Tale obiettivo determina evidentemente anche i contenuti della mnemotecnica medievale: se l'insegnamento dei predicatori consiste nel tentativo di regolamentare la vita degli ascoltatori, mettendo a punto un sistema di valori che indirizzi l'*homo viator* verso la salvezza ultraterrena, vizi e virtù rappresentano l'oggetto privilegiato della predicazione mendicante e il campo di applicazione specifico delle tecniche di memoria; come la Rivers ricorda più volte, si tratta di fatto di una doppia operazione, di cancellazione della memoria del peccato e di restaurazione della memoria della virtù.

A partire da questo retroterra teologico-pastorale, l'autrice dispiega un'analisi di amplissimo respiro che, pur differenziandosi dagli studi classici sul tema della memoria (Yates, Rossi, Carruthers, Bolzoni, Heimann-Seelbach), tiene conto delle acquisizioni da essi apportate e le fa dialogare con la peculiare impostazione del volume. La "novità" della memoria medievale rispetto alle fonti antiche si misura allora anche con l'utilizzazione delle tradizionali arti della memoria, e in particolare con la pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium*, considerata il testo di riferimento principale per il tardo Medioevo e per il Rinascimento. In questa direzione la Rivers, pur riconoscendo la vastità dell'informazione e la ricchezza dei risultati prodotti dalla ricerca di Sabine Heimann-Seelbach, fondata su un meticoloso catalogo di tutti i manoscritti del XV secolo contenenti trattati di mnemotecnica, prende le distanze dalle sue conclusioni riguardo alla sostanziale ininfluenza della *Rhetorica ad Herennium* sulla concezione medievale della memoria. Questo la conduce non solo a riaffermare il ruolo fondamentale, già segnalato dagli studi di Francis Yates e di Paolo Rossi, svolto dai teologi domenicani (Alberto e Tommaso innanzitutto) nella elaborazione di una nuova concezione della memoria che concili il tradizionale insegnamento ciceroniano con gli apporti della riscoperta psicologia aristotelica; ma le consente anche, riprendendo le più recenti osservazioni di Mary Carruthers sull'importanza della tradizione monastica e di Lina Bolzoni sulla 'rete' di immagini che supporta la costruzione della memoria, di individuare uno specifico filone francescano, finora abbastanza trascurato, che, a partire dall'esperienza di san Francesco, elabora un approccio originale ai temi della memoria. In autori come Gilberto di Tournai e Davide di Augusta, infatti, l'atteggiamento nei confronti della mnemotecnica ciceroniana appare più ambiguo che nei domenicani e mostra una più forte dipendenza dalla tradizione monastica; il riferimento alla dottrina agostiniana dell'illuminazione, riletto alla luce delle riflessioni bonaventuriane, sostiene nei testi dei due francescani un approccio alle arti della memoria assai prossimo alle tecniche di meditazione di ispirazione cistercense e vittorina.

Per padroneggiare la vastità dei materiali presi in considerazione e illustrare le molteplici direzioni della riflessione che si sviluppa attorno al tema della memoria, nonché le numerose interferenze tra le diverse fonti, il volume si articola in una duplice struttura: da una parte si avvale di un impianto cronologico che, a partire dalle fonti ciceroniane, passa in rassegna le riflessioni monastiche sulla memoria, soffermandosi in particolare sull'ambiente vittorino, per poi seguire il filone mendicante e specificamente francescano. D'altro canto la Rivers riconosce le specifiche peculiarità culturali

delle diverse regioni europee e nell'ultima parte del libro distingue le varie tradizioni secondo un criterio geografico, segnalandone peraltro incroci e interferenze.

All'interno di tale doppio percorso che struttura il volume, il ruolo del predicatore e teologo francescano Francesco Eiximenis appare per molti versi fondamentale; il suo trattato sulla memoria, al quale la Rivers aveva dedicato un ampio studio (*Memory and Medieval Preaching: Mnemonic Advice in the Ars praedicandi of Franciscus Eiximenis (c. 1327 - 1409)*), in «Viator» 30[1999], pp. 253-284), rappresenta non solo il punto di arrivo della riflessione francescana, ma anche il momento di intersezione delle diverse tradizioni che attraversano la cultura medievale: la sua *ars praedicandi*, composta alla fine del '300, è l'unica che comprende regole di memoria, che vengono presentate come indispensabili per il predicatore e utili anche per l'ascoltatore, regole che si avvalgono dell'uso di immagini, diagrammi e schemi provenienti da fonti diverse. La sua riflessione sull'uso delle immagini si ricollega alle tradizionali tecniche della memoria mutuata dall'antichità e rielaborate alla luce della tradizione vittoriana: alle immagini ciceroniane della strada o della casa utilizzabili come luoghi in cui disporre gli oggetti da ricordare, si affiancano le immagini 'nuove' del libro o del corpo umano; ma alla stessa stregua delle immagini può essere utilizzato qualunque strumento che sia in grado di fornire un principio di ordine: parole o elenchi di vocali che compendiano temi edificanti, diagrammi all'interno dei quali si dispongono i diversi sistemi morali (dieci comandamenti, dodici articoli della fede, sette doni dello Spirito Santo, otto beatitudini, cinque sensi, sette opere di misericordia, sette virtù, sette vizi), *exempla* o similitudini di carattere mnemotecnico.

I significativi spostamenti operati da Eiximenis rispetto alla mnemotecnica tradizionale possono essere compresi solo in relazione a questa commistione di elementi che rinviano a tradizioni diverse, che la Rivers analizza nel dettaglio, seguendone la genesi negli specifici contesti culturali. Se l'uso dei diagrammi riprende un modello inaugurato nel corso del XIII secolo dai predicatori inglesi, all'Inghilterra rimanda anche la tecnica di costruzione di *exempla* e similitudini specificamente mnemotecnici mutuata da quelli che la Rivers definisce i «frati classicheggianti» inglesi. Nei testi di Robert Holkot e di John Ridewall, come già nell'anonimo *Fasciculus morum*, il riferimento alle fonti classiche è funzionale alla costruzione di immagini pittoriche per lo più versificate, che assegnano alle caratteristiche somatiche delle *figurae* il compito di compendiare il discorso morale, secondo una tecnica che ricorda quella delle *distinctiones*. Destinato ad una durevole fortuna e largamente utilizzato dai predicatori, come hanno mostrato gli studi di Siegfried Wenzel, l'uso delle *picturae* rappresenta nell'Inghilterra del XIV secolo una *koiné* della retorica sacra, che fornisce un insostituibile supporto alla memoria del predicatore, ma che può essere fruibile anche da un pubblico mediamente colto o addirittura laico.

Dall'Inghilterra la tradizione delle immagini classicheggianti si diffonde in Francia e in Germania; per la Francia la Rivers sottolinea il ruolo svolto dall'*Ovidius moralizatus* di Pierre Bersuire e dai commenti biblici di Jean d'Hesdin, due autori fondamentali per comprendere la saldatura fra le immagini dell'antica mitologia e la tradizione morale cristiana; è grazie a tale operazione che le figure della mitologia classica possono diventare strumento per una rappresentazione efficace di vizi e virtù che attraverso i sermoni può raggiungere anche il più vasto pubblico degli illetterati.

L'esempio più significativo di questo uso delle immagini classiche in ambito sermocinale è rappresentato dalla popolarissima raccolta di sermoni *Dormi secure*, composta probabilmente dal francescano Johannes von Werden a Colonia intorno al 1400. Se in questi sermoni Werden può utilizzare ampiamente le *picturae* in funzione mnemotecnica per scopi morali o devozionali, è anche grazie ad un vasto e in parte

ancora inesplorato lavoro di compendi e raccolte di *exempla* realizzato dai frati mendicanti tra Inghilterra e Germania nel corso del XIV secolo; gli studi di Judison Allis e di Nigel Palmer ai quali la Rivers rimanda consentono un primo approccio a questo materiale sul quale ancora molto rimane da indagare.

L'ultimo capitolo del libro è dedicato all'ambiente italiano: in linea con i recenti studi di Lina Bolzoni, la Rivers individua un campo di ricerca privilegiato da una parte nell'ambiente della predicazione domenicana (Bartolomeo da San Concordio, Jacopo da Cessole), dall'altra nella pratica omiletica di Bernardino da Siena. Uno spazio particolare è dedicato ad un autore ancora poco studiato in questa prospettiva come Giovanni da San Gimignano, il cui *Liber de exemplis et similitudinibus rerum* si rivela nel suo stesso impianto costruito secondo un percorso di mnemotecnica fruibile a diversi livelli. L'ambiente italiano, particolarmente aperto nel corso del XIV secolo alle tecniche della memoria, rappresenta agli occhi della Rivers lo spazio privilegiato per valutare la effettiva diffusione della tradizione mnemotecnica antica nel corso del XV secolo, e dunque anche per verificare la tenuta dell'ipotesi avanzata dalla Heimann-Seelbach. Posta a conclusione del volume, questa sorta di 'sfida' rivolta a quanti studiano la cultura italiana dei secoli XIV e XV, compendia in qualche modo il senso complessivo del lavoro della Rivers, un libro estremamente ricco di informazioni e di analisi raffinate e suggestive, ma al tempo stesso pieno di aperture, di interrogativi, di piste da percorrere: da questo punto di vista l'enorme, documentato, appassionato e spesso pionieristico lavoro svolto dalla Rivers, non fa che ribadire la ricchezza e la fecondità della letteratura sermocinale e rappresenta per gli studiosi il punto di partenza per ulteriori possibili ricerche.

Silvana Vecchio

FRANCISCO DE VITORIA, *De legibus*, Estudio introductorio: Simona Langella, Transcripción y notas del texto latino: José Barrientos García y Simona Langella. Traducción al español: Pablo García Castillo. Traducción al italiano: Simona Langella, EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA-UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA, Salamanca-Genova 2010, pp. 291.

Il frate domenicano Francisco de Vitoria (†1546), dopo gli studi a Parigi ed aver aderito al rinnovamento di indirizzo tomista colà rappresentato, divenne professore di teologia prima a Valladolid ed in seguito a Salamanca. Qui tenne cattedra per venti anni, sia pure con molte interruzioni a motivo della sua cattiva salute. L'innovazione da lui introdotta nell'insegnamento teologico salmantino riguarda il manuale sul quale esso si basava. Per secoli i quattro libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo avevano costituito la guida dell'esposizione sistematica della teologia cristiana secondo quattro prospettive generali: la trinità, la creazione e la colpa, Cristo e la sua azione redentrice, la chiesa. Moltissimi docenti si erano cimentati nel commento all'opera presentata agli studenti e ne erano nati talvolta amplissimi volumi che crearono intere biblioteche. Basti ricordare quelli di Bonaventura e di Scoto per la tradizione francescana e quelli di Tommaso d'Aquino per la domenicana. Mentre i seguaci accademici di Francesco continuarono a sviluppare questa metodologia teologica fino al XVIII secolo, quelli di Domenico introdussero a partire dai primi decenni del XVI secolo la *Summa theologiae* di Tommaso.

Il domenicano spagnolo seguì la scelta operata dai suoi maestri parigini e sovente ebbe modo di presentare parti della raccolta di «quaestiones» del maestro medievale-

le, che stava diventando un solido argine di fronte alle agitazioni dei tempi moderni. Il suo interesse più vivo riguarda però l'aspetto etico e pratico della teologia cristiana ovvero la nozione analogica della legge che deve guidare le azioni umane. Essa si presenta nella sua dimensione più universale come legge eterna che è espressione del volere divino di giustizia e di grazia, origine e fine di ogni altra regola morale. Assume poi il volto della legge naturale, iscritta nella totalità della natura ed in particolare nella razionalità umana. Acquista un carattere storico nella rivelazione mosaica e raggiunge il suo apice con la legge evangelica proclamata da Cristo. Si determina ulteriormente nella legge ecclesiastica e nella sua evoluzione. Accanto ad essa si pone la legge civile come volontà del monarca per il bene pubblico delle comunità da lui governate. La coscienza e l'azione del singolo individuo si trovano pertanto circondate da un complicato sistema di regole, che vanno dalle più universali e trascendenti alle più determinate e particolari. Il teologo deve esaminarne ed esporne i caratteri sia in base alle capacità razionali che condivide con tutti gli esseri umani, sia ricorrendo alla rivelazione biblica accolta dai cristiani, sia esaminando le leggi ecclesiastiche e civili in rapporto ad una visione completa della vita umana.

A questo scopo il trattato *De legibus* contenuto nelle cosiddetta *Prima secundae* della *Summa* tomista si presta al docente per chiarire ai futuri ministri ecclesiastici una visione etica coerente dell'universo e della storia. La rivelazione e l'analisi razionale devono prepararli a guidare le anime verso la vera ed ultima giustizia pur nei meandri di un mondo che nei primi decenni del XVI secolo sembrava divenire sempre più difficile da dominarsi. Il docente segue lo sviluppo delle questioni proposte da Tommaso molto spesso rinviando al testo medievale. Altre volte discute le opinioni di altri teologi delle diverse scuole ed opta per l'una o l'altra soluzione più o meno probabile. La struttura di questo pensiero tipicamente domenicano è ripresa generalmente dall'insegnamento di Paolo. La *Lettera ai romani* aveva affrontato in modo originale il problema della giustizia e delle sue forme diverse, distribuite nei doni supremi della natura, della legge e della grazia, tutte espressioni di una ragione e di un volere divino trascendenti. Lo stesso Paolo ne aveva poi tratto le conseguenze per la comunità ecclesiastica e per quella civile. Una lunga storia giuridica ne era seguita nei diversi popoli cristiani aprendo una vasta serie di problemi che andavano affrontati. Nel commento del frate spagnolo ad esempio emergono diverse questioni di grande attualità teorica e pratica. Nell'esperienza morale contemporanea i rapporti tra ragione e rivelazione, tra autorità spirituale e politica, tra Scrittura e legislazione ecclesiastica ad esempio esigono analisi assai accurate. Tutto il sistema morale cristiano può essere considerato frutto di una suprema razionalità volta ad una visione organica dell'universo e degli esseri umani. Così preferivano spesso i domenicani, ma le scuole francescane accoglievano una prospettiva più dinamica ed affettiva, dove prevaleva il volere divino senza la possibilità di costruire un disegno razionale uniforme ed ordinato. La nuova teologia di Lutero inoltre aveva sottolineato in modo energico il primato del volere divino e la relatività delle disposizioni ecclesiastiche. Solo l'adesione incondizionata della fede era origine della vera giustizia oltre ogni calcolo razionale, giuridico e politico. Soprattutto l'invadente apparato delle leggi ecclesiastiche andava ridotto e subordinato all'autentica espressione della fiducia dei peccatori in una giustizia che solo Cristo possedeva nella sua pienezza e di cui gli esseri umano dovevano umilmente rivestirsi.

L'etica misurata ed organica di Francisco è ben lontana dagli apparenti paradossi di Lutero, ma non sembra neppure mettere in luce quelli dei grandi teologi medievali. Tommaso infatti, oltre ogni struttura obiettiva, vedeva nell'opera diretta dello Spiri-



to il canone più elevato dell'etica cristiana. Bonaventura, pur capace di immergersi nelle più sottili discussioni concettuali, presentava quale sommo esempio di giustizia l'amore sconfinato del Cristo crocifisso. Scotto pensava al primato dell'amore di Dio secondo il suo stesso volere fontale e capace di superare ogni misura logica, giuridica e storica. Del resto nella teologia spagnola del XVI secolo erano ben vive anche le tradizioni mistiche della «imitatio Christi». La linea sviluppata nel commento alla *Summa* sembra essere quella di una presentazione misurata, sicura e lineare dell'etica, soprattutto nelle sue esigenze pubbliche e nella sua capacità di dare un orientamento comunitario alle problematiche individuali.

Vengono presentati in questo volume i commenti alle questioni 90-108 della *Prima secundae* in base a manoscritti che raccolgono un corso tenuto nell'anno accademico 1533-1534 e steso da alcuni studenti. Simona Langella fornisce un articolato ed informatissimo studio introduttorio, frutto di un lungo lavoro svolto sui manoscritti. Il testo latino, ricostruito ed annotato dalla stessa studiosa e da J. Barrientos García, è accompagnato dalla traduzione spagnola, dovuta a Pablo García Castillo, e a quella italiana di Langella. L'accurato lavoro permette di conoscere in maniera diretta un testo che fa parte di una lunga catena didattica che percorre i secoli, raccoglie e discute un lungo passato e pone le premesse del lavoro dei tempi successivi. La cosiddetta teologia morale generale delle scuole cattoliche fino al XX secolo ne è stata una prosecuzione ed un continuo adattamento. Le famose *Relectiones* del domenicano costituiscono un approfondimento ed una attualizzazione delle prospettive più generiche del commento a Tommaso. Esse concernono problemi scottanti come i caratteri della struttura ecclesiastica, la liceità della guerra, il rapporto con altri popoli e civiltà.

Roberto Osculati

PASQUALE PALMIERI, *I taumaturghi della società. Santi e potere politico nel secolo dei Lumi*, VIELLA, Roma 2010, pp. 294.

Tra le molte difficoltà che agitano il mondo della ricerca in Italia, e, in particolare, la ricerca di giovani studiosi, per non parlare, poi, di quella umanistica, è encomiabile che si riesca a portare a compimento un'indagine impegnativa e di spessore, come quella dell'autore del volume di cui qui si discute. Lo diciamo fin da subito: per una prima prova di ricerca a Pasquale Palmieri non possiamo non fare i complimenti.

Uno degli elementi di pregio del libro di cui qui si discute è quello per cui storia religiosa e storia politica appaiono fortemente intrecciate. Storie diverse trovano uno snodo comune nella relazione tra santo, sacro e istituzioni politiche. Attraverso l'analisi della vita di alcuni personaggi del Mezzogiorno d'Italia «candidati alla santità», Palmieri legge le trasformazioni della società settecentesca, con particolare riferimento agli scontri tra autorità laiche ed ecclesiastiche.

La ricerca parte da un caso che ha per suo teatro la provincia: la Capua del XVIII secolo. Qui un gruppo di devote cresce intorno a un intraprendente padre spirituale, Salvatore Pagnani, e una terziaria carmelitana, Angela Marrapese, di cui si diffonde la fama di carismatica profetessa. Il progetto di fondare un monastero di clausura si scontra, però, con l'ostilità dell'ambiente locale, mentre le autorità ecclesiastiche si attivano per indagare sulla genuinità dell'ispirazione religiosa della Marrapese. Una serie di confessori scandagliano, quindi, l'autenticità della fede della terziaria, con esiti diversi, tra chi assicura che è una santa e chi non esita a definirla un personaggio da tenere sotto controllo. Fin qui la vicenda è simile alle tante che nell'età della

Controriforma hanno visto gruppi devoti guidati da carismatiche divenire oggetto di repressione da parte delle autorità ecclesiastiche. Ma Palmieri sottolinea il particolare contesto in cui la vicenda si snoda: siamo nel XVIII secolo, in un regno divenuto autonomo con l'avvento dei Borbone. La difficoltà a dar vita a una nuova fondazione monastica non è dovuta solo a fatti locali o al sospetto delle autorità ecclesiastiche, ma anche alla politica anticuriale regalista. Con l'ampliamento della sfera dell'intervento statale si delinea anche la «netta affermazione delle prerogative regie sulle materie che, fino a quell'epoca, erano state di competenza del Sant'Ufficio o dei tribunali diocesani» (p. 45), compreso il problema del discernimento tra vera e falsa santità. Il potere laico sta, dunque, sopravanzando il potere ecclesiastico anche negli spazi più specificamente religiosi e Pagnani intuisce che per il suo progetto devoto deve ricorrere all'appoggio del potere politico, che può addirittura permettergli di superare gli ostacoli posti dal mondo ecclesiastico. Intreccia, quindi, rapporti con personaggi di rilievo della corte, riuscendo a entrare in contatto con Zenobia Revertera, duchessa di Castropignano, la principale consigliera di Maria Amalia. La fortuna della duchessa a corte è dovuta proprio alla condivisione delle propensioni devozionali della regina, tutt'altro che ispirate dalla regolata devozione. Particolarmente interessante nella ricerca è, quindi, l'attenzione prestata ai circoli di corte che si evidenziano attivi nel dirigere e influenzare i sovrani. La Revertera riesce, infatti, a convincere Maria Amalia a visitare il ritiro capuano. L'incontro tra la sovrana e la carismatica di Capua, come viene descritto nel posteriore processo di canonizzazione del Pagnani, è un successo: la Marrapese conquista il cuore della regina e da allora le terziarie carmelitane possono vantare il consenso della famiglia reale. Coronamento di questo appoggio sarà, alcuni anni dopo, la notizia della volontà della regina di essere sepolta con l'abito della Marrapese.

Con l'età di Ferdinando si rinnovano, tuttavia, momenti di tensioni e di aspre contese intorno alle devote capuane. Morta Maria Amalia e tramontato l'astro della Castropignano, il Pagnani e la Marrapese individuano come loro referenti i confessori di corte, che all'epoca tessono trame politiche e controllano i rapporti tra corte, curia romana e diocesi. Si salda un nuovo legame con il Latilla, confessore del sovrano, che gioca un ruolo non secondario nel riconoscimento della clausura delle donne capuane.

Quali sono gli elementi che Palmieri trae da tale vicenda? A suo giudizio le vicende capuane assumono un valore esemplare di un progetto di riaffermazione di una società messa in discussione dalle politiche riformiste, contro le quali viene esaltata, invece, la necessità di un regime collaborativo tra istituzioni ecclesiastiche e laiche per il disciplinamento dei sudditi. Ciò è evidente soprattutto dal processo di canonizzazione del Pagnani, avviato, nel 1771, subito dopo la morte del religioso, e caratterizzato da un impianto ideologico ben definito, orientato a fronteggiare la crescente ostilità nei confronti della confessione cattolica. La valorizzazione negli atti processuali del sostegno di Maria Amalia per la creazione di un'oasi autenticamente religiosa, fornisce, negli anni di Ferdinando, una rappresentazione nostalgica dell'epoca di Carlo e della sua consorte, esaltando la casa reale schierata a favore della fede.

Sottolineo che sul sostegno che i sovrani avrebbero dato a questi nuovi "candidati alla santità" la cautela è d'obbligo. L'esperienza mi fa ritenere che, spesso e volentieri, da una fonte come un processo di canonizzazione oppure da una vita agiografica, una protezione del genere potrebbe essere stata più sbandierata da parte degli interessati alla canonizzazione, che reale. Ma merito di questa ricerca è la scelta metodologica di ricorrere a una pluralità di fonti non tutte di esclusiva produzione ec-

clesiastica. A garanzia della ricerca e a rendere immune il libro da forzature interpretative, c'è, infatti, da parte di Palmieri l'oculata consultazione della documentazione proveniente dalle Segreterie di stato e dell'ecclesiastico, dal Cappellano maggiore, dalla Real Camera di Santa Chiara, nonché la lettura di carteggi privati. È da questa variegata documentazione che si riscontra sia il sostegno offerto al ritiro capuano, sia l'esigenza di affermare le prerogative regie in materia di fede. Tutto ciò fa sottolineare all'autore, che l'universo dei magistrati laici e quello degli apologeti cattolici siano stati meno distanti di quanto si è fino a oggi ritenuto, mentre risultano rapporti di contiguità e complementarità tra il racconto agiografico, che poneva la monarchia al centro di una progetto salvifico, e l'istituzione monarchica volta all'affermazione dell'assolutismo regio.

Le vicende provinciali della Marrapese e del Pagnani hanno valore paradigmatico di un più ampio fenomeno storico? Gli altri capitoli del volume evidenziano che, nel farraginoso mondo della santità settecentesca, il caso capuano è tutt'altro che isolato. Il secondo capitolo «Veri e falsi santi di fronte ai monarchi» analizza alcuni casi di uomini e donne sottoposti a indagini per sospetto di affettata santità. Mentre il tribunale dell'Inquisizione perde terreno anche nella definizione della vera/falsa santità, dalle procedure emerge un'evidente rivendicazione del primato della monarchia nel dirimere cause di fede, promuovendo esempi edificanti e reprimendo casi dubbi. Viene confermato, ancora una volta, il ruolo della Castropignano, come intermediaria tra Maria Amalia e altre carismatiche. Per Palmieri questo mutamento, peraltro, incide anche sul comportamento stesso dei servi di Dio, che adottano strategie volte a ottenere un riconoscimento dal potere pubblico delle loro virtù. I casi analizzati sono, quindi, un esempio, di «costruzione di un profilo di santità fondato sulla celebrazione della famiglia reale borbonica, proprio in coincidenza con l'avanzamento delle prerogative regie sul controllo e sulla promozione di nuovi culti» (p. 118). Dalla valorizzazione di queste figure aspiranti alla santità emerge la formazione di un composito fronte capace di offrire una organica proposta di alleanza trono-altare, già nel corso del '700, finalizzata alla conservazione dell'ordine costituito.

Anche sant'Alfonso de Liguori ha, per Palmieri, un ruolo fondamentale in questa strategia. La strada del Pagnani sembra, infatti, aver fatto scuola, e trova un illustre seguace nel fondatore dei Redentoristi. Dibattuto tra mille difficoltà per l'approvazione della sua congregazione, il de Liguori decide di affidarsi proprio alla Marrapese, chiedendole l'intercessione divina e cercando anche lui di arrivare a trattare col sovrano. Secondo il racconto agiografico del Tannoia, le difficoltà dei Redentoristi sono superate grazie all'influenza della carismatica capuana su Maria Amalia. Sia da altre opere del santo, sia dalla successiva sua tradizione agiografia emergono modelli tradizionali di santità, ma anche elementi specifici del Settecento, come quello della lotta alla cultura filosofica del tempo. Del santo redentorista si evidenzia il ruolo nell'imporre una disciplina sociale che possa consentire una confluenza tra preoccupazioni ecclesiastiche e preoccupazioni politiche. Nella *La fedeltà dei vassalli*, opera scritta dal de Liguori nel 1777 e fino ad oggi poco nota, emerge un esplicito invito ai sovrani, veri e proprio ministri di Dio, a controllare i sudditi sottoponendoli alla piena ubbidienza a Dio, attraverso una intensa azione pastorale affidata alla Chiesa e sostenuta dai governi. Per Palmieri, quindi, il de Liguori si fa propugnatore, molto precocemente, di un'alleanza tra trono e altare, un'alleanza che è ripresa e propagandata nella successiva agiografia del Tannoia degli anni 90, dove l'opera del 77 viene richiamata come un'esortazione a restaurare un regime collaborativo tra stato e chiesa, in contrapposizione agli errori di quei regimi politici che hanno scelto la strada

della rottura con la chiesa. Di fronte alla rivoluzione francese, le forze tradizionaliste e legittimiste escono, dunque alla scoperto, sfruttando anche la letteratura agiografica. L'opera del Tannoia, riflette, infatti, i temi del dibattito politico degli anni 90 del secolo e, anche in questo caso, presenta con nostalgia il regno di Carlo di Borbone.

Ulteriori elementi analizzati nella ricerca sono le agiografie scritte al tempo della controrivoluzione, in anni in cui è forte la diffusione di scritti filo-monarchici che denunciano la precedente collaborazione tra intellettuali e potere. Dalla vita agiografica di Maria Francesca delle Cinque piaghe, risulta un modello di santità costruito su di una religione semplice, fatta di piccole devozioni che, a fine secolo, sono di grande attrattiva sulle masse popolari. Intorno a Maria Francesca, come già ho avuto modo di dire, Palmieri nota stringersi circoli intransigenti legittimisti e filoromani, che incolpano la politica riformatrice settecentesca di tutti i mali dell'epoca. Tra i sostenitori del processo della santa spiccano Carlo Emanuele IV e la moglie Maria Clotilde, sorella di Luigi XIV. Ma di particolare interesse è l'analisi di una raccolta di vita di servi di Dio, pubblicata nel 1803, nel corso della I restaurazione borbonica, dall'ex gesuita Pietro degli Onofri. Qui ci troviamo di fronte a un decisivo cambiamento, giustamente evidenziato dall'autore della ricerca: le azioni dei protagonisti sono calate negli eventi del loro tempo, rompendo, quindi, il carattere di atemporalità che, a mio giudizio, costituisce, invece, uno dei principali canoni della santità controriformista. Nei ritratti agiografici dell'opera ricorre, inoltre, un'eroicità riproducibile nella vita quotidiana. Nell'opera, peraltro, ritorna l'artificiosa mitizzazione del regno di Carlo e Amalia come epoca felice, quando il sovrano si faceva guidare dai consigli delle autorità ecclesiastiche e la regina dirigeva il marito nell'impegno devozionale. Tra gli episodi più edificanti dei sovrani è citato proprio il loro ruolo di protettori del ritiro capuano della Marrapese. Una considerevole parte del profilo biografico del noto predicatore Francesco Pepe è dedicata al suo legame con la monarchia e alla sua alleanza con la casa reale nella lotta alla decadenza dei costumi. Centrale nell'azione del Pepe è l'appoggio al sovrano nella lotta contro la Massoneria negli anni '40, avvenimento, che, però, evidenzia Palmieri, viene completamente deformato dal degli Onofri. Se i decreti anti-massonici borbonici erano finalizzati soprattutto a gestire le condanne sotto le competenze esclusive dello stato, l'agiografo presenta la vicenda come esempio della collaborazione tra stato e chiesa nella repressione di "perniciosissime" idee. Il profilo, poi, di un altro noto predicatore, Gregorio Rocco, è tutto in chiave di assoluta opposizione alla cultura laica del secolo. Anche in questo caso sono esaltati i rapporti con Maria Amalia, che sostiene le iniziative del domenicano per la fondazione di ritiri per fanciulle e dell'albergo dei poveri. Pietro degli Onofri attraverso la sua operazione agiografica raccoglie, quindi, la lezione del de Liguori, esaltando l'opportunità dell'alleanza tra trono e altare. L'opera, d'altra parte, come evidenzia Palmieri, è pubblicata in anni in cui il governo borbonico si è riavvicinato alla Chiesa sposando integralmente la posizione del cattolicesimo intransigente.

L'età napoleonica è inquadrata in un capitolo dal suggestivo titolo «diventare santi remando contro i tempi». Nel ricostruire il progetto ideologico dietro il quale c'è un processo di canonizzazione, Palmieri ricorre alla metodologia, che indicai alcuni anni fa, di una attenta lettura degli articoli processuali scritti dai procuratori della causa, senza farsi forviare dal "vissuto" di alcune testimonianze, che possono apparire suggestive, ma anche dare versioni che poco hanno a che fare il progetto complessivo di una canonizzazione. Personaggi come Francesco Maria Bianchi e Vincenzo Romano presentano la fisionomia di eroici sostenitori della fede cattolica, impegnati in un'intensa azione pastorale volta alla lotta contro il dilagare delle idee

illuministiche. Sono poi messi in luce i rapporti intrattenuti con la casa reale borbonica in esilio, della quale, peraltro, vengono valorizzate alcune figure proprio dal punto di vista della santità (Maria Clotilde e, più tardi, Maria Cristina di Savoia). Intorno a questi personaggi e a quelli dell'epoca precedente si vengono, quindi, e a coagulare «tutte le idee principali della cultura cattolica intransigente orientata a cancellare le novità del secolo». Negli articoli processuali per i nuovi eroi si esalta il ruolo non solo nella diffusione di forme di vita devota, ma soprattutto il loro impegno nella difesa delle strutture tradizionali della società.

Partendo, quindi, dal caso capuano e attraverso l'evoluzione dei modelli agiografici della seconda metà del Settecento, fino a giungere ai processi di canonizzazione del primo Ottocento, la ricerca di Palmieri evidenzia come la santità di tale epoca, dai contenuti fortemente ostili al movimento culturale dell'epoca, in realtà non sia espressione del solo fronte cattolico intransigente, ma riveli un rapporto dinamico con lo stesso potere monarchico. Una lezione che esce con forza dalla ricerca è quella di uscire fuori dalla contrapposizione bipolare tra cultura illuminista e cattolicesimo intransigente. I personaggi analizzati si inseriscono, invece, in un più ampio orizzonte strategico, capace di unire le diverse anime del fronte clericale ancora prima che i tempi del progetto politico dell'alleanza trono e altare maturassero. Emerge come le nuove devozioni siano state in grado non solo di rispondere agli attacchi dell'illuminismo, ma anche di difendere la struttura gerarchica dell'antico regime e rafforzare l'aura sociale dell'istituto monarchico. Rispetto alla collisione tra potere religioso e potere politico emergono, quindi, anche le loro collusioni ben prima dell'89. I nuovi eroi sono «taumaturghi della società» perché in grado di dare un apporto di rilievo al potere regio a dirigere rettamente i sudditi, mentre la stessa macchina amministrativa vede nella dimensione religiosa un importante fattore di rafforzamento del poter monarchico. Il giudizio di Palmieri, che sottende il volume, è che la politica anticurialista statale fu, quindi, tesa sola a scalfire le strutture dell'organizzazione ecclesiastica, ma non a mettere in discussione la natura profondamente confessionale dello stato napoletano.

Sul rapporto tra santità e politica devo, tuttavia, apportare alcune mie considerazioni, che nulla tolgono, sia ben chiaro, alla validità e originalità della ricerca. Come esempio precedente di questo rapporto nell'ambito della storia della santità Palmieri ricorda l'esperienza delle sante vive studiate da Gabriella Zarri, e pur ricordando la specificità di quell'esperienza e ripercorrendo il processo di centralizzazione della procedura della canonizzazione, indica sulla santità la possibilità di sviluppare discorsi storiografici per i quali, «nonostante i tentativi di centralizzazione attuati dalla Curia romana, i santi continuavano ad avere enormi specificità legate al loro luogo di provenienza e restavano inseriti in una fitta rete di protezioni terrene [...]». Promuovere un culto significava sostenere, rafforzare legittimare le funzioni di singoli personaggi o gruppi sociali ben identificabili» (p. 22). La mia perplessità non è sulla interpretazione delle vicende napoletane settecentesche, ma è sul rischio che essa possa assumere un valore paradigmatico per l'intera storia della santità canonizzata dell'età moderna, gettando un ponte senza soluzioni di continuità tra l'esperienza delle sante delle corti rinascimentali del primo Cinquecento e quanto studiato sui candidati alla santità del settecento napoletano. Ora, a mio giudizio, la realtà di buona parte del Cinquecento, di tutto il Seicento e di parte del Settecento è tutt'altra. L'intera procedura del processo di canonizzazione, come ho cercato di dimostrare in altra sede, si caratterizzava proprio per la sottrazione della produzione dei santi agli elementi locali, attraverso accurate procedure di selezione. Come



poi hanno evidenziato diversi studiosi, la fondazione della Sacra congregazione dei Riti e i decreti urbaniani realizzavano ulteriormente quello che era stato il progetto medievale messo in atto con la nascita della procedura della canonizzazione, cioè quella di porre un freno proprio alle pressioni politiche delle monarchie europee per la produzione di nuovi santi. Il potere politico e la pressione dei fedeli potevano, quindi, condizionare limitatamente la proclamazione dei santi, salvo eccezioni che ci sono sicuramente state. Tutto ciò non vuol dire che non sia esistito un protagonismo della politica e dei laici nell'ambito della produzione del sacro, solo che questo protagonismo va ricercato, a mio giudizio, altrove, tenendo fortemente distinti il piano della produzione dei nuovi santi da canonizzare, da quello dell'uso delle pratiche devozionali o del culto per i santi "antichi" e per la Vergine. È, infatti, attraverso l'affermazione di alcune devozioni che determinati settori della società aspirano a riscuotere prestigio. Non è un caso che proprio Palmieri citi una vicenda del genere, come quello dell'Immacolata Concezione, che a Napoli venne con forza sponsorizzata da diversi viceré spagnoli. Ma la mia esperienza mi fa ritenere che sia stato soprattutto con le elezioni dei santi patroni che si rivela la presenza attiva di fazioni politiche cittadine, come hanno evidenziato, per Napoli, i casi di san Tommaso studiato da Galasso e quelli di Francesco Saverio, Gaetano da Tienne e Francesco da Paola dal sottoscritto. Peraltro anche per questi episodi bisogna essere cauti e non farne un paradigma universalmente valido, poiché fioccano esempi di segno contrario, e cioè come devozioni dallo spiccato sapore cittadino siano state poi sottoposte a intensi processi di clericalizzazione volti a esautorare l'iniziativa delle autorità politiche cittadine, come insegna, sempre a Napoli, il caso del culto di san Gennaro analizzato da Maria Antonietta Visceglia. Insomma gli "eroi della fede" studiati da Palmieri hanno conservato «tratti specifici parzialmente immuni dall'azione omogeneizzante della chiesa di Roma» (p. 25), ma con quale esito? A parte alcuni personaggi di tutt'altra levatura, come sant'Alfonso, Vincenzo Romano e il Bianchi, i numerosi altri non conseguono alcun risultato, se non, forse, un breve ed effimero successo devozionale. Non c'è stato spazio per costoro, proprio perché furono troppo legati al territorio e troppo legati alla politica e, quindi, non furono adeguatamente sostenuti nella loro canonizzazione, rendendo, di fatto, impossibile l'affermazione del loro culto. Sarebbe interessante, a mio giudizio, analizzare le *animadversiones* ottocentesche che furono stese sia per i numerosi personaggi minori analizzati da Palmieri, sia per coloro che lasciarono una qualche più significativa traccia (il de Liguori, Romano, il Bianchi, Maria Francesca, le donne di casa Savoia, Mariano Arciero) proprio per capire come reagirono i promotori della fede tardo settecenteschi e del primo Ottocento, quali furono le loro obiezioni e dubbi, di fronte a caratteri così legati a specifiche congiunture storiche e locali.

Se ho delle riserve sull'estensione al passato dell'esperienza dei servi di Dio, tuttavia sono convinto che tali esperienze abbiano un valore di cesura e di svolta e preludano a quella affermazione, sottolineata nel volume, dell'alleanza trono-altare che caratterizza l'età della Restaurazione, ma anche a una trasformazione in senso più sociale della santità. Quanto mai felice è il titolo del volume *I taumaturghi della società*, poiché i candidati alla santità studiati da Palmieri si possono, a mio giudizio, effettivamente considerare la premessa a una stagione successiva, quella che, a partire dalla seconda metà dell'800, vede l'impegno sociale divenire una componente rilevantissima della santità, di fronte alle sfide che impone la trasformazione del mondo contemporaneo. Si può forse ritenere che proprio il crescente impegno nella società dei santi abbia avuto la conseguenza della pressione della società stessa (e della poli-

tica) nelle approvazioni canoniche. Come spiegarsi, altrimenti, oggi la rapidità della canonizzazione del fondatore di una potente congregazione o la beatificazione di un papa, dagli spiccati caratteri mediatici, richiesta a viva voce da una piazza?

Giulio Sodano

CAMILLA HERMANIN - LUISA SIMONUTTI (eds.), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, OLSCHKI, Firenze 2011, 2 voll., pp. 1009.

Non tutti i sogni, per fortuna, rimangono nel cassetto. Quando all'alba degli anni Novanta Antonio Rotondò e Richard Popkin si incontrarono a Firenze, non potevano certo prevedere cosa sarebbe stato delle loro conversazioni e dei loro progetti quasi vent'anni dopo. Ciò che invece è sicuro, è che a nessuno di quei due intellettuali di alto profilo l'idea di un affresco sulla lunga storia della tolleranza tra Umanesimo e Illuminismo sarebbe potuta risultare nuova. Anzi, il loro lavoro stava e sta a testimoniare che quello non poteva che essere l'esito naturale, l'epilogo naturale di una serie di ricerche che si dipanavano da diversi decenni. Quando dunque Popkin e Rotondò si ritrovarono insieme, elaborarono un progetto ambizioso che proprio recentemente ha trovato un suo esito significativo. Si deve infatti a Camilla Hermanin e Luisa Simonutti la curatela di un'importante raccolta di saggi che ha coinvolto diversi studiosi attorno al cantiere aperto a Firenze quasi vent'anni fa e ininterrottamente alimentato dallo stesso Rotondò (*La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, Firenze, Olschki, 2011, 2 voll.). Una raccolta capace, sin dal titolo, di riassumere ed evocare il cuore del lascito storiografico di un maestro che nella centralità del dubbio individuò il proprio «paradigma concettuale e di ricerca» (p. X).

Per comprendere appieno la natura del volume curato da Hermanin e Simonutti e coglierne il valore contenutistico e progettuale, è opportuno richiamare brevemente alcuni passaggi che lo hanno preceduto e che restituiscono in modo chiaro il solco tracciato da Rotondò. Alludo in particolare a due iniziative rientranti a diverso titolo nella fucina cui lo storico lavorò tutta la vita: da un lato i tre volumi de *La formazione storica della alterità*, dall'altro gli *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, ripubblicati postumi da Olschki dopo l'edizione Giappichelli del 1974 (*La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Olschki, Firenze 2001 e A. Rotondò, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2008). Più che semplici precedenti – per altro non unici –, le due opere appena richiamate rappresentano con *La centralità del dubbio* le pietre d'angolo di un edificio che racchiude un percorso storico, logico e – come si vedrà meglio in coda – umano da valutare nella sua interezza. Il cuore della problematica che dominò gli studi di Rotondò affonda le sue radici nelle grandi fratture religiose del Cinquecento, dove la tolleranza emerse e iniziò a strutturarsi e a definirsi nel confronto diretto e spesso cruento con le intolleranze delle chiese europee. L'Inquisizione cattolica e l'intransigenza di calvinisti e luterani, compendiata nel rogo di Serveto, spinsero negli angoli più remoti dell'Europa cinquecentesca quanti, non volendo porre un argine alla libertà di pensiero, gettarono le basi di un discorso giunto a una prima maturazione nel Settecento illuminato. Come lo stesso Rotondò riconobbe ripercorrendo la propria esperienza intellettuale, furono gli insegnamenti di Eugenio Garin e Delio Cantimori a porre sotto i suoi occhi l'importanza di quel momento e a corroborarlo nel convincimento di un «unitario processo storico che va dal Rinascimento

all'«Illuminismo» [A. Rotondò, *Contributo alla storia dei miei studi*, in *Studi di storia ereticale* cit., p. XXVII]. E se nel secolo della frattura confessionale stava la radice di quel lungo e accidentato cammino, era evidentemente da lì che bisognava partire. In questo senso, sembra quanto mai naturale che la prima tappa per la rilettura e la “meditazione” del magistero di Rotondò dovessero essere i suoi *Studi di storia ereticale*, usciti appena un anno dopo la sua morte. Basta scorrere per sommi capi alcuni dei saggi raccolti nel '74 e ripubblicati con alcune aggiunte nel 2008 per ritrovare la chiave di lettura e d'indagine precocemente adottata dallo storico nelle proprie ricerche. La gamma terminologica (con il suo strascico di conseguenze semantiche e storiografiche) con cui Rotondò segue i moti eversivi rispetto all'ordine costituito è tanto ampia quanto eloquente, così come i personaggi su cui la sua ricostruzione si concentra. Emergono categorie come quelle di nicodemismo, radicalismo, rivolta sociale, dissidenza e utopia, e personalità che vanno dai Sozzini, a Guillaume Postel, Sebastien Castellion, Francesco Pucci, Giorgio Biandrata e Agostino Doni (con il suo «uso non dogmatico della ragione», come recita il titolo del saggio a lui dedicato). In quegli studi vi era già molto di quanto sarebbe venuto in seguito, e quasi a esprimere il senso di un percorso che da lì partiva, ma lì certo non si arrestava, nello stesso anno in cui si ripensava Rotondò alla luce degli *Studi* ereticali cinquecenteschi, Miriam Michelini, sua compagna di vita, curava la pubblicazione di un volume che utilizzava, su altre cronologie, alcuni di quegli stessi termini (A. Rotondò, *Riforme e utopie nel pensiero politico toscano del Settecento*, Olschki, Firenze 2008). In quella ripresa era racchiuso lo spazio, il respiro storiografico di un maestro, e per celebrarne l'insegnamento era come se si fosse guardato alle sue origini e, a complemento, alle prospettive di sviluppo delle sue ricerche.

Nella medesima ottica, del resto, si era concepita diversi anni prima la raccolta di studi in onore di Rotondò (*La formazione storica della alterità*), articolata in tre volumi per altrettanti secoli, che delineavano un percorso unitario. E inevitabile – allora come oggi – fu cercare la cifra unificante del lavoro dello storico nell'accidentata affermazione della tolleranza, che, non va dimenticato, costituì l'insegna di una collana di studi particolarmente feconda («Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII»).

È appunto su queste basi, qui appena accennate, che Hermanin e Simonutti hanno voluto dare corpo a un progetto di Rotondò rimasto incompiuto.

I due volumi dedicati alla centralità del dubbio – *locus* di libertà in cui la ragione esercita le proprie prerogative – sono articolati in otto sezioni che, a differenza di quelli sulla formazione dell'alterità, scartano i paletti della cronologia per strutturarsi attorno a nuclei tematici, evidentemente interconnessi e in parte sovrapponibili. La prima sezione – che determina in qualche modo la tonalità dell'intera opera – è incentrata sul dubbio e sullo scetticismo (dalla riflessione protocinquecentesca sulla stregoneria a Bayle, Malebranche e Hume); ad essa seguono una sezione intitolata a *Religione, ragione e legge naturale*; un'altra relativa alla discussione intorno alle Scritture e alla possibilità filologica (con le sue ricadute teologiche e dogmatiche) di intervenire sulla Parola sacra con gli strumenti della moderna critica testuale. Di qui ci si inoltra verso i mai risolti problemi di convivenza tra cristianesimo ed ebraismo (*Ebrei cristianizzanti e cristiani ebraizzanti*, recita il sottotitolo della IV sezione), passando per la figura e l'insegnamento di Spinoza (sezione V: *Le dimensioni europee dello spinozismo*), l'esame delle strategie predisposte dal sacro per affermarsi nella società (sezione VI), concludendo con due temi caratteristici, come si diceva,

del magistero di Rotondò quali la sovranità della coscienza (sezione VII) e l'elaborazione del concetto di tolleranza (sezione VIII).

Questa architettura, nient'affatto semplice e piena di rivoli secondari, implicazioni dirette e indirette, suggerimenti e piste da seguire, vuole essere, come scrivono le curatrici, «ad un tempo specchio e sintesi del quadro intellettuale e delle ricerche storiche di Antonio Rotondò» (p. IX), che aveva pensato questo volume in memoria di Popkin (†2005), sotto il titolo di *Restauri storiografici*. La scelta di Hermanin e Simonutti di modificare il titolo originario per meglio esprimere le coordinate di fondo del pensiero del maestro, pare non solo giustificata, ma particolarmente centrata, in un'interpretazione sintetica ed essenziale delle istanze di cui lo storico fu sostenitore e indagatore.

Non vi è dubbio infatti che le ricerche di Rotondò fossero pervase da convincimenti umani e intellettuali profondi, tutti compresi nel saggio da lui scritto, ora incluso nella raccolta di Simonutti e Hermanin (*Periculum criticum. Textus receptus e ambivalenze intellettuali*; pp. 307-327). Il testo, dedicato al teologo Jean Le Clerc e alla sua *Ars critica*, era concepito come il primo capitolo di un'opera su un altro teologo e biblista, Johann Jakob Wetstein, cui Rotondò guardava negli ultimi tempi come al naturale approdo dei suoi studi. Così scriveva nel 2003: «Probabilmente io chiuderò – quando che sia – la mia esistenza studiando da storico moderno Johann Jacob Wetstein, un protagonista del primo capitolo della *Storia della tradizione e critica del testo*, cioè di un libro che lessi mezzo secolo fa come giovane aspirante filologo classico» [A. Rotondò, *Contributo alla storia dei miei studi* cit., p. XIX]. Quello che più colpisce leggendo le pagine dedicate a Le Clerc è il loro sapore fortemente autobiografico e la funzione di autocoscienza che paiono assumere. A essere ripercorsi sono il cammino di Le Clerc verso la piena affermazione di una moderna critica delle fonti, ma anche la costante «preoccupazione di preservare la ricerca storica dalle debolezze dello storico e dalle interferenze del potere» (p. 308). Le argomentazioni di Rotondò, al solito dottissime, non riescono tuttavia a nascondere l'aspirazione – personale e professionale – a una purezza della scienza storica che sotto questo aspetto lo accomuna in pieno a Le Clerc. Basta cogliere qua e là alcune frasi, per scorgere dei veri e propri manifesti di metodo: «Lo storico che dissimula mutila la realtà; ne amputa consapevolmente gli sviluppi [...] e quando dissimula per fragilità morale, allora compromette, insieme con la verità storica, l'onore della professione» (p. 311). O ancora: «Chi si assume la responsabilità di ricostruire il passato è chiamato in primo luogo a esercitare la pratica spregiudicata di una rettitudine intellettuale assolutamente inconciliabile con le manipolazioni e le mutilazioni suggerite dalla dissimulazione» (p. 321). Se queste considerazioni si riferiscono in primo luogo al pensiero e alle istanze di modernizzazione promosse da Le Clerc, non si può però ignorare quanto in esse si ritrovi dell'esperienza umana e intellettuale di uno storico vissuto quasi trecento anni dopo. All'opera dedicata a Wetstein, che mai vide la luce, Rotondò avrebbe voluto consegnare la messa a fuoco su un nodo centrale e fondamentale nella storia della tolleranza che passava appunto per la ridefinizione degli studi biblici, nel senso libero e spregiudicato di cui si è detto. Il dubbio, l'autonomia della ricerca, l'assenza di limitazioni intellettuali e la rettitudine dello storico erano tutte componenti essenziali della stessa professione (o mestiere, come preferiva Marc Bloch) che fu di Le Clerc come di Rotondò, che a quei valori – «fondamentale acquisizione morale» dell'umanità (p. IX) – dedicò la parte migliore dei suoi studi.

Matteo Al Kalak

HERMANN DEUSER, *Religionsphilosophie*, DE GRUYTER, Berlin-New York 2009, pp. 557.

Docente di teologia sistematica e filosofia della religione a Francoforte sul Meno, l'autore propone un manuale complessivo della seconda disciplina. Egli ritiene che nella cultura europea moderna il problema storico e teoretico della religione abbia acquisito una sua autonomia ed abbia goduto di ampie trattazioni da punti di vista diversi. A partire dall'inizio del XIX secolo esso si è progressivamente staccato dalle più evidenti elaborazioni confessionali per svilupparsi in base ad una grande varietà di esperienze e di metodi razionali. Sembra quasi che l'appannarsi dell'imponente nozione del divino ereditata dalla Bibbia ebraica e dal cristianesimo antico e medievale abbia messo in primo piano le problematiche mutevoli, teoriche e pratiche, degli esseri umani anche dal punto di vista della religione. La prospettiva storica e i più svariati tentativi teoretici hanno superato nella coscienza culturale più diffusa l'esperienza diretta o ecclesiastica del divino, mentre l'autocoscienza umana propone continuamente i suoi tentativi di chiarimento. Ci si può domandare se proprio quella nozione che aveva esercitato per tanto tempo una funzione iniziale e conclusiva non sia stata assorbita nella problematicità che l'essere umano moderno riconosce come il campo proprio delle esperienze spirituali. L'interesse dell'indagine si allargherebbe sempre più se le conoscenze si ampliassero oltre le dimensioni usuali della cultura europea e ci si ponesse il problema delle religioni caratteristiche di altri ambiti, soprattutto dell'Oriente.

Per dare un ordine alle sue analisi l'autore propone una prima parte di carattere storico dedicata alla tradizione biblica, antica e scolastica. La religione del Deuteronomio e della profezia biblica esige un ampliamento della religione israelitica verso l'universalità ed il primato della coscienza, mentre nel mondo greco Senofane propone il superamento delle divinità mitologiche ed il riconoscimento del Dio unico. Il carattere misterioso del divino è sottolineato dal libro di Giobbe, messo in parallelo con la filosofia platonica. La ricerca neoplatonica e cristiana della vera religione è esemplificata con testi di Plotino, Agostino, Boezio e del cosiddetto Areopagita. La filosofia medievale di indirizzo aristotelico è testimoniata dalle elaborazioni metafisiche di Tommaso, quella dialettica da Abelardo, quella nominalista da Ockam.

Una seconda parte è dedicata alla tradizione riformatrice e moderna. Lutero sottolinea il primato del divino e la ricettività dell'umano, ma ben presto si porrà il problema del rapporto tra religione e scienze razionali con Bacone e Kant fino alla eliminazione della metafisica con Feuerbach e Nietzsche ed al prevalere del problema pratico della coscienza e dell'agire, come in Descartes, Hume, Lessing, Hamman e Edwards. La terza parte illustra le forme di autocoscienza umana come percezione dell'incondizionato nel sentimento, nell'illuminazione istantanea e nella mistica. La filosofia della religione si presenta poi secondo canoni psicologici, come in James, oppure sociologici, come presso Weber e Luhmann, oppure storici come in Hegel e Troeltsch.

Nell'ultima parte l'autore propone la sua interpretazione del fenomeno religioso come forma di simbolizzazione personale, dotata di una capacità immaginativa e normativa, mentre propone infine una idea del divino come una ultima sfera dell'esperienza, capace di coordinarne tutto il complesso. Il testo, ricchissimo di informazioni sia storiche che teoretiche, può essere usato come una guida per addentrarsi nei difficili problemi trattati. Ai dogmatismi ecclesiastici e alle metafisiche dell'assoluto esso vuol sostituire una moderna coscienza critica, che rifugge da ogni irrigidimento,

ama il confronto e la discussione sincera, prepara ad un visione pragmatica, libera e personale della religione. I modi di viverla e di presentarla possono essere infiniti ed occorre sapersi orientare in questa lunga evoluzione storica, teoretica e pratica fino a proporsi una propria visione. Soprattutto le forme filosofiche di origine anglosassone guidano questa analisi, dove Whitehead, Wittgenstein e Peirce sono ampiamente citati. Il volume appare frutto di ricerche circostanziate: poste in schemi adatti al lavoro seminariale e alle esercitazioni accademiche manifestano un notevole utilità didattica. Esse insegnano a documentarsi con attenzione in base ai testi, ad esaminarli e a collegarli sia sul piano storico che su quello teoretico e a percepirne la natura esistenziale e pratica.

Roberto Osculati

ANNA BALDINETTI - ARMANDO PITASSIO (eds.), *Dopo l'Impero Ottomano. Stati-nazione e comunità religiose*, RUBBETTINO, Soveria Mannelli 2006, pp. 250.

Il volume curato da Anna Baldinetti e Armando Pitassio ha il pregio di affrontare, senza indulgere a semplificazioni a volte invalse anche nella stessa storiografia, un tema complesso, quale quello dell'intreccio di connessioni tra identità nazionali in formazione, confessioni religiose, eredità imperiale e nuovi Stati, tra XIX e XX secolo nello spazio geopolitico che agli inizi dell'Ottocento era dominato dall'Impero Ottomano. I contributi di studiosi italiani e stranieri mettono a fuoco alcuni casi che sono esemplificativi delle dinamiche che hanno coinvolto il mondo mediterraneo e balcanico in età contemporanea.

Due grandi universi religiosi, a loro volta composti da segmenti diversificati, costituiscono gli assi portanti dell'architettura del volume. Il mondo dell'ortodossia bizantina è al centro dei saggi di Francesco Guida (*Il Patriarcato di Costantinopoli, la Chiesa ortodossa greca e il Regno di Grecia*), Roland Schoenfeld (*Stato, ortodossia e identità serba nel XIX e XX secolo*), Emanuela Costantini (*Chiesa ortodossa romena come Chiesa "dominante", dal liberalismo laico all'ortodossismo*), Armando Pitassio (*Chiesa ortodossa, nazione e Stato nella Bulgaria moderna*) e Giacomo Brucciani (*I governi Stambolijski e la Chiesa ortodossa bulgara [1919-1923]*). È l'universo islamico ad essere invece il riferimento dei contributi di Daniela Bredi (*Islàm e Stato nei territori ottomani nel XIX e XX secolo*), Israel Gershoni (*Dallo Stato alla nazione e dalla nazione allo Stato in Egitto. Il ruolo dello Stato nella formazione del nazionalismo e quello del nazionalismo nella formazione dello Stato [1805-1952]*), Antonino Pellitteri (*"Ulama" siriani di fronte alla questione di nuove ricomposizioni unitarie nel Bilad al-Sham agli inizi del secolo XX*), Paul Dumont (*Lo status delle minoranze e la nozione di cittadinanza nella Turchia repubblicana*) e Anna Baldinetti (*Islàm e Stato dal secondo periodo ottomano alla Jamahriyya [1835-1969]*).

Una questione su tutte attraversa il volume, vale a dire quella della reazione delle varie componenti dell'universo ottomano al processo di affermazione dell'idea moderna di nazione, del nazionalismo e dello Stato-nazione, quali lemmi, categorie concettuali, movimenti politici e forme statuali, costituenti un campo semantico egemone nella grammatica e nella pratica della politica in età contemporanea. L'impatto di tale processo su uno spazio geopolitico di tipo imperiale e su un universo culturale, niente affatto monolitico ma estremamente plurale, segnato da orizzonti religiosi, sia cristiani che musulmani, di carattere universalista, ha provocato dinamiche diversificate di grande interesse, a cui la storiografia internazionale ha rivolto la sua attenzione negli ultimi decenni.



Il mondo ortodosso fu non solo attraversato, ma anche lacerato, dalla nuova corrente delle nazioni: l'unità ecclesiastica sotto l'autorità della sede costantinopolitana dovette subire il vulnus della nascita di nuove Chiese autocefale in Serbia, Grecia, Romania, Bulgaria. Il dibattito storiografico, ben illustrato nell'introduzione, ha visto confrontarsi due interpretazioni: una che ha attribuito l'affermazione della moderna idea di nazione e la costruzione di Stati nazionali alla sola influenza della cultura illuministica, e poi romantica, di provenienza occidentale, escludendo un contributo positivo delle comunità ortodosse (Leften Stavros Stavrianos, Paschalis M. Kitromilides); l'altra, invece, ha sottolineato la connessione dell'affermazione del nazionalismo moderno con il paradigma del rapporto tra Chiesa e nazione, che ha caratterizzato la vicenda storica dell'ortodossia, spesso identificatasi nel corso dei secoli con le comunità etniche in cui è radicata (Roberto Morozzo della Rocca). Se è vero che le rivolte dei popoli cristiani dell'impero sono storicamente connesse alla diffusione di idee occidentali e nordeuropee, di cultura laica, tuttavia il clero, i monaci, le Chiese ortodosse nei Balcani furono non solo solidali con i moti indipendentisti ma parte attiva e trainante sul terreno di lotta, con migliaia di caduti. Diverso fu il caso del patriarcato ecumenico che aveva tutto da perdere in termini di giurisdizione e potere dalla nascita dei nuovi Stati-nazione.

Opportunamente Pitassio ha colto come la questione ecclesiastica provocata dai processi di indipendenza nazionale fosse connessa alla concezione teologica dei rapporti tra Chiesa e Stato, tipica dell'universo bizantino, che viene ricondotta al quadro ideale della sinfonia tra potere politico e potere religioso. Si tratta di un archetipo concettuale, piuttosto che di un modello storico, ma esso ha informato di sé gli universi culturali e politici di matrice bizantina e ne ha segnato gli itinerari nella storia fino all'età contemporanea. Non è certo tramite la riduzione alla etichetta di cesaropapismo di questo complesso sistema di pensiero, combinatosi nel corso dei secoli con architetture politico-istituzionali diverse, che è possibile comprendere in profondità le vicende del mondo bizantino e anche le sue interazioni con la modernità politica, che sovente sorprendono gli osservatori occidentali per la loro atipicità. Su tale aspetto si evidenzia un tratto di originalità interpretativa e di interesse del nostro libro, nel quale è possibile cogliere la trama non ordinaria delle molteplici intersezioni che si sono stabilite tra tradizione bizantina, moderna concezione della nazione e nuove forme di rapporto tra Chiesa e Stato.

Tuttavia gli eventi che seguirono alle indipendenze degli Stati balcanici, come si evince dal libro, furono un po' ovunque, in Grecia, in Serbia, in Bulgaria, in Romania, caratterizzati dall'azione dei nuovi governi, e talora dei nuovi sovrani non ortodossi venuti dall'esterno come in Grecia o in Bulgaria, nel segno di una politica tesa a limitare gli spazi delle Chiese. Il modello sembra essere dato dalla politica ecclesiastica prevaricatrice di Pietro il Grande oppure dal giurisdizionalismo giuseppinista: insomma la Chiesa va assoggettata allo Stato, deve esserne dipendente e deve assecondarne i fini.

Cosa accadde allora? Una volta deposte le armi, liberi dal turco, quando occorreva costruire Stati nuovi, i modelli disponibili erano soltanto quelli dell'Occidente, che con la Rivoluzione francese aveva cessato d'essere *societas christiana* integrale, e a quelli ci si rifece. Le Chiese ortodosse si trovarono spiazzate. Il loro ruolo era finito. Avevano dato un'anima alle ribellioni, alle lotte durate a più riprese per decenni – si pensi solo alle ribellioni serbe re-iniziate nel 1804 –, avevano mobilitato i popoli. Ma ora si trattava di passare all'amministrazione delle cose temporali, a costruire apparati burocratici, a edificare gli Stati. Non era affare delle Chiese. Queste

si ritirarono dalla scena dapprima in buon ordine. Qualche gruppo di ecclesiastici qua e là aveva preso gusto alla politica. Per qualche anno alcuni vescovi e preti si fecero eleggere nelle assemblee rappresentative, finché le nuove classi dirigenti lo gradirono e lo permisero. Ma presto fu lo scontro con i nuovi governi laicisti, nazionalisti e modernizzatori intransigenti, insofferenti di corpi intermedi così influenti e radicati nelle società balcaniche come le Chiese ortodosse. Pitassio e Baldinetti hanno scritto a questo proposito di «volontà totalizzante dello Stato-nazione» (p. 15).

Per l'universo islamico, come osservano i curatori, «patria, patriottismo, nazione, nazionalismo e Stati nazione sono concetti estranei» alla sua storia (p. 12). I nuovi Stati sorti in seguito alla fine dell'Impero ottomano e all'abolizione del Califfato sono entità politiche inventate dai vincitori, come ha più volte sottolineato Bernard Lewis. Tuttavia le loro classi dirigenti si sono impegnate, così come quelle dei paesi europei nel XIX secolo, nella costruzione di identità nazionali, con esperienze diversificate di interrelazione tra i nuovi profili identitari e le tradizioni religiose presenti nei loro territori, dalla Turchia kemalista all'Egitto del nazionalismo neofaraonico territoriale, dal Libano pluriconfessionale alla Libia caratterizzata da regionalismo e tribalismo.

In questo contesto non è una presunta contrapposizione tra islām e “progresso” o “modernità” a fornire la chiave per la comprensione delle vicende del Medio Oriente ottomano. Nelle pagine del volume Daniela Bredi sostiene, al contrario, che l'islām abbia costituito «il meccanismo cultural-religioso che rese possibile il cambiamento e la modernizzazione in continuità con la tradizione e l'*ethos* islamico» (p. 39). Non c'è dubbio che un approccio semplificato, fondato sulla contrapposizione tra modernità e religione, applicato nei confronti sia dell'universo dell'ortodossia che di quello dell'islām, non dia ragione della complessità dei processi storici che hanno attraversato questi mondi tra Ottocento e Novecento. Tuttavia, occorre interrogarsi sui connotati che gli itinerari di modernizzazione, e nella fattispecie di modernizzazione politica, hanno acquisito nei diversi contesti religiosi e culturali. Il rapporto tra religione e politica, nei Balcani e in Medio Oriente, non corrisponde al modello che storicamente si è venuto configurando nelle regioni europee la cui tradizione religiosa è quella del cristianesimo occidentale e da cui sono derivati l'idea moderna di laicità e le architetture istituzionali degli Stati laici. Il concetto di separazione tra potere religioso e potere politico, che ha connotato il cristianesimo occidentale nel suo itinerario storico, non è infatti componente costitutiva del patrimonio culturale degli universi religiosi ortodosso-bizantino e islamico.

L'interrelazione tra i paradigmi concettuali di lunga durata del pensiero politico dei differenti universi religiosi e culturali, i processi storici e le dinamiche concrete delle relazioni tra le confessioni religiose e le istituzioni statali costituisce la cifra dell'impianto ermeneutico di questa raccolta di saggi. Gli itinerari tracciati dal nostro volume mostrano i tentativi che in universi religiosi e culturali non assimilabili a quello europeo occidentale furono condotti per avviare e guidare processi di modernizzazione politica, che, in modo più o meno evidente, più o meno esplicito, più o meno consapevole, hanno declinato i modelli provenienti dall'esperienza storica dei paesi dell'Occidente europeo secondo le peculiarità del proprio retaggio culturale, religioso, politico. È una conferma di un quadro storico dell'età contemporanea che viene sempre più profilandosi secondo il paradigma delle «modernità multiple», per dirla con Shmuel Eisenstadt.

Adriano Roccucci

CHRISTOPH-ALOIS MARTIN, 1848. *Lacordaire et l'opinion publique*, LES ÉDITIONS DU CERF, Paris 2010, pp. 601.

Da alcuni anni ormai la figura di Henri-Dominique Lacordaire conosce un momento di rinnovato interesse. L'iniziativa di questa meritevole opera di scavo documentario si deve in primo luogo all'ordine domenicano francese e alla sua volontà di ricostruire, sulla base di una documentazione il più possibile completa, la vita del suo rifondatore ottocentesco. I primi due volumi del repertorio della corrispondenza di Lacordaire sono stati editi dal p. Guy Bédouelle e da un suo collaboratore, Christoph-Alois Martin (H.-D. Lacordaire, *Correspondance, 1816-1839*, édition et répertoire établis par G. Bédouelle et Ch.-A. Martin, Éditions Universitaires de Fribourg et Édition du Cerf, Fribourg-Paris 2001, t. 1, pp. 1430; *1840-1846*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires de Fribourg et Édition du Cerf, 2007, t. 2, pp. 1429); alcuni convegni, in occasione di due anniversari lacorderiani, hanno esplorato diversi aspetti della vita e delle opere del vecchio compagno di Lamennais (G. Bédouelle [ed.], *Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux en France*, Actes du Colloque tenu à l'Institut de France, 1-2 décembre 1989, Éd. du Cerf, Paris 1991, pp. 443; *Lacordaire, écrivain*, suite du Colloque tenu à l'Institut de France, 9 novembre 2002, in «Mémoire dominicaine» 17 [2003], Éd. du Cerf, Paris 2003, pp. 7-138; M.-O. Munier [ed.], *Lacordaire et quelques autres. Religion et politique*, Actes du Colloque de Recey-sur-Ourse, 7 juillet 2002, Presses de l'Université de Toulouse, Toulouse 2003, pp. 240). Rientra pienamente in questo filone di studi la tesi di dottorato sostenuta da Martin presso la Facoltà di teologia dell'Université de Fribourg sotto la direzione del p. Bédouelle e pubblicata in un volume monografico della rivista «Mémoire dominicaine».

Non si tratta di una biografia completa di Lacordaire, bensì di un contributo allo studio di un unico anno, il 1848, scelto nella convinzione che esso illustri «mieux que beaucoup d'autres les dimensions politiques de la biographie lacordairienne» (p. 13). Un lavoro dunque propedeutico ad una futura biografia, e che si propone di mostrare «la part qui revient à Lacordaire dans l'histoire du catholicisme en 1848» (p. 14) attraverso il prisma dell'opinione pubblica parigina; anche se l'a. avanza a tratti una diversa ambizione, quella di fornire «une nouvelle approche, un nouveau point de vue sur la vie de Lacordaire. [...] notre travail apportera des éléments nouveaux, aptes à nous faire comprendre les décisions de Lacordaire et la révolution de février elle-même sous un autre angle» (p. 48). Di questa ambizione, e dei concreti risultati cui approda, bisognerà tenere conto.

Il volume si divide in quattro capitoli. Nel primo, di carattere introduttivo, vengono esposti sinteticamente le principali tappe biografiche della vita di Lacordaire e viene fornita una presentazione generale del rapporto tra il domenicano e l'«opinione pubblica» durante la rivoluzione del 1848. L'a. individua tre aspetti esemplari di questa fase della vita di Lacordaire: la sua candidatura e la sua attività all'Assemblea nazionale, e quella di giornalista e direttore dell'«Ère nouvelle». Attraverso le lettere, per lo più inedite, ad amici e collaboratori si cerca di mettere ordine nel processo che porterà il domenicano ad un impegno attivo nei primi mesi della Seconda repubblica, comune d'altra parte a buona parte del clero francese e da tempo evidenziato dalla storiografia. Su questo punto è necessario notare una prima contraddizione interpretativa da cui il volume sembra animato: proprio il punto di forza della ricerca, la disponibilità dell'epistolario lacorderiano per gli anni 1847-1848, viene costantemente depotenziato con altrettanto ripetute affermazioni sull'inattuabilità della sua vita

interiore («La vérité de l'individu est donc ailleurs que dans les affirmations épistolaires ou journalistiques», p.121). Come se la ricostruzione dei presupposti mentali delle azioni umane attraverso le tracce che ci sono rimaste – e non di una presunta “verità dell'anima”, per definizione non oggettivabile – fosse impossibile. Quando i documenti sembrano indicare una via più fondata all'interpretazione, quei risultati vengono diluiti in giudizi più vaghi, che sembrano guidati dalle letture sedimentate nelle classiche biografie del personaggio invece che da un rinnovato sguardo su una documentazione inedita. Più in generale, l'impegno di Lacordaire e la sua iniziale adesione alla Repubblica vengono in definitiva spiegati con lo «spirito del 48» e con l'ambiguità del «christianisme du 48», che a sua volta spiega l'attitudine della Chiesa nei confronti della rivoluzione di febbraio, complice l'«optimisme» delle prime settimane; un ottimismo poi fiaccato da un «manque de force» della Chiesa francese, unito all'incredulità aggressiva di alcuni rivoluzionari e ai timori contro l'anarchia (p. 69). Un quadro quantomeno incompleto e in cui le ragioni profonde di un coinvolgimento collettivo dei cattolici francesi vengono in definitiva eluse. Eppure, l'epistolario lacorderiano non è privo di punti di aggancio utili a dipanare questa matassa. L'a. cita ad esempio una lettera ad Alfred de Falloux del settembre 1847, in cui il domenicano sosteneva la candidatura alla camera dell'amico legittimista come tassello di un «noyau d'une phalange nouvelle, destinée à nous tirer du matérialisme politique [...]». Je suis persuadé que rien ne peut relever la France que le retour à la vie catholique» (cit., pp. 71-72).

Non che questi aspetti siano espunti dalla trattazione di Martin. L'ideale organicistico che sosteneva l'azione di Lacordaire come di molti altri cattolici dell'età romantica viene puntualmente ricordato. Ma, ancora una volta, si ha l'impressione che questo dato venga progressivamente messo da parte, rendendo più opaca, invece che più nitida, la comprensione. Un esempio sintomatico è quello della candidatura di Lacordaire dall'Assemblea costituente. Sulla base di alcune lettere a Brac de La Perrière, l'a. arriva a sostenere che «Lacordaire ne réagit qu'aux propositions qu'on lui fit; il ne prit pas l'initiative» (p. 73). Ma quegli stessi testi – che Martin peraltro cita a stralci – dimostrano che la candidatura, seppure soggetta a molteplici condizionamenti (non ultimi quelli dei superiori domenicani e dell'arcivescovo di Parigi), fu senz'altro cercata dallo stesso Lacordaire; tanto da spingerlo ad accettare di essere presentato in diversi dipartimenti, date le difficoltà di un successo nella capitale.

Il secondo capitolo è tutto dedicato all'impegno come direttore e redattore del giornale cattolico-democratico l'«Ère nouvelle». Un primo apparente paradosso strutturale dell'attitudine di Lacordaire nei confronti del giornalismo viene subito ricordato: pur dimostrando una continua insofferenza di principio per la libertà d'opinione, il domenicano non ha mai esitato a sfruttare la tribuna offerta dai giornali per le sue battaglie. Dopo una trattazione sostanzialmente derivativa sul problema della fondazione e gestione del giornale – cui si limita ad aggiungere qualche particolare non dirimente dall'epistolario – l'a. passa ad analizzare uno per uno i pochi articoli di cui è certa la paternità di Lacordaire, in tutto dieci. A ragione, Martin si concentra soprattutto sui quattro articoli dedicati al «budget des cultes». Confrontando le tesi del 1848 con quanto affermato dallo stesso Lacordaire nel 1830 sulle pagine de l'«Avenir», l'a. dimostra agevolmente l'importanza di questi testi per comprendere la sua concezione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa. E i risultati della comparazione sono fruttuosi. La grande differenza tra il marcato separatismo della giovinezza e l'argomentata difesa del bilancio preventivo dei culti diciotto anni dopo viene analizzata rilevando molteplici fattori: dalla sostanziale identità del tempo dell'ideale di unio-

ne dei poteri temporale e spirituale, alla contingente e necessaria presa di distanza dall'esperienza de l'«Avenir», a suo tempo condannata dalla Santa Sede (anche se non viene ricordato il breve di Pio IX al nunzio a Parigi, mons. Fornari, in cui il papa esprimendo soddisfazione per l'esito pacifico della rivoluzione insisteva esplicitamente sulla necessità di mantenere il budget: un elemento che contribuisce a spiegare i motivi che spingono Lacordaire a trattare di un tema che non sembra interessare a queste date l'opinione pubblica).

Il terzo capitolo, di gran lunga il più lungo del volume, è dedicato alla presenza di Lacordaire nella stampa parigina del 1848. È la parte più farragiosa e meno penetrante della tesi di Martin. Sebbene l'a. abbia impiegato un notevole sforzo nello spoglio di oltre 160 giornali parigini, i risultati di questa lunga schedatura non sembrano all'altezza della fatica profusa. I criteri adottati nella selezione e nella lettura dei giornali spiegano forse questo risultato. Nella immensa massa della stampa parigina quarantottesca l'a. sceglie forse il criterio meno operativo per catalogare le sue fonti, quello che lui stesso definisce «politico». Una prima classificazione viene operata tra i giornali che parlano di Lacordaire o dell'«Ère nouvelle» e quelli che non ne parlano. All'interno di questi due gruppi viene poi operata una distinzione tra giornali di «gauche», giornali di «droite» e giornali «inclassables». Per chiunque abbia un minimo di familiarità con i sincretismi e le ambiguità delle rivoluzioni quarantottesche e della fluidità degli schieramenti politici alla metà dell'Ottocento questo tipo di classificazione, per quanto la si voglia prendere con le molle, non può non apparire subito di scarsa utilità per capire le tendenze dell'opinione pubblica. E non si può davvero definire un risultato capitale ciò che per altre vie era già noto, cioè il fatto che il pubblico parigino parlava molto di Lacordaire (p. 409), incuriosito soprattutto da alcuni tratti contraddistintivi ben precisi come la sua collocazione alla sinistra dell'Assemblea e la presenza dell'abito domenicano nella stessa. Così come a sgombrare il campo dalle inesatte affermazioni di alcuni biografi (l'ostilità a oltranza della sinistra radicale per la candidatura di Lacordaire, una sua presunta appartenenza alla «destra») erano forse sufficienti molte meno pagine.

Il quarto e ultimo capitolo consiste invece in una rassegna delle biografie del domenicano e del loro modo di trattare l'esperienza quarantottesca di Lacordaire. Il materiale analizzato arriva fin quasi ai giorni nostri. Martin ha gioco facile nell'evidenziare quanto questi testi siano più lo specchio delle convinzioni degli autori che della vita di Lacordaire: dalla *Notice dictée sur son lit de mort* (1861) di Lacordaire stesso – su cui manca però una preliminare discussione filologico-critica – alle biografie degli amici (Montalembert, Théophile Foisset), fino alle biografie «classiche» della fine del XIX secolo, come quella dell'abbé Chocarne (1866) o il profilo dell'abbé Fesch, organico alla politica di *ralliement*. Altrettanto apprezzabile è l'individuazione di quello che Martin chiama la soluzione dell'«exil intérieur»: «le manque de compréhension pour la politique de Lacordaire est compensé par l'affection. [...] Là où d'un historien on attendrait une analyse des idées et des faits, a lieu un déplacement vers le registre personnel, vers une spéculation sur le caractère de l'homme» (p. 540). Esiste tuttavia una differenza – non solo ideologica – non sempre tenuta presente tra, ad esempio, il documentato Fesch (1897) e l'intransigente e polemico Jules Morel (1864 e 1876).

Questioni di dettaglio a parte, il lettore si trova francamente spaesato nel trovare, dopo oltre 500 pagine, al posto di conclusioni all'altezza dello sforzo profuso, la seguente frase: «Notre travail montre que jusqu'aujourd'hui bien des aspects de la vie de Lacordaire sont restés dans l'ombre, et appellent à la recherche des historiens. Il

faudrait reconstruire et analyser l'ensemble des faits de l'année 1848» (p. 542). Ripetutamente l'a. si pone domande, cui raramente però si preoccupa di fornire risposte convincenti. Come, ad esempio, quando pone il problema della presenza negli scritti del domenicano di un qualche riferimento agli autori classici del liberalismo come Montesquieu, Constant o Tocqueville («Un sujet de recherche à suivre!», esclama enfatico, a p. 555).

Si direbbero peccati di omissione, giustificati dall'esplicita e preventiva limitazione del soggetto di studio. Ma forse c'è dell'altro. Dopo aver presentato nelle pagine introduttive l'articolo che Lacordaire scrisse per l'«Ère nouvelle» nel giugno del 1848 (*L'ancien régime et l'ancien libéralisme*), l'a. conclude il volume con la strana affermazione che questo scritto «ne traite le sujet [della libertà] que sur le niveau politique et sociale» (p. 554). Ma basta una lettura attenta di quel testo per notare come, insieme a quella che oggi potremmo considerare una classica critica alle dottrine negative della libertà, il domenicano portava avanti un discorso che difficilmente presta adito a dubbi, distinguendo le «libertés politiques» – per l'appunto quelle negative e formali – dalle «libertés morales» (libertà d'associazione, d'educazione, d'insegnamento e di riposo religioso settimanale); dove in quest'ultima categoria era evidente il nesso che quelle “libertà”, precisamente identificate, avevano con la “verità”, di cui in definitiva solo la Chiesa era l'ultima e vera portatrice. Un elemento che, comunque lo si voglia interpretare, è decisivo per comprendere la nozione di libertà per come la intendeva e desiderava il domenicano. Così, l'insistenza dell'a. nel definire «ambigüe», «vague», la nozione di libertà di Lacordaire come di altri protagonisti di quel periodo storico non sembra essere il risultato di un reale silenzio delle fonti, quanto piuttosto della reticenza dello storico a porre le giuste domande. Si ha l'impressione che l'a., dopo aver per così dire messo le mani avanti, voglia ritornare a baloccarsi con le presunte ambiguità dell'epoca romantica, invece di analizzarne lo stile e la ragion d'essere. Davvero non possono essere risposte soddisfacenti i reiterati appelli alla «liberalité d'âme» e all'«optimisme» di Lacordaire per spiegare il suo «liberalismo». Se si considera che, per ripetuta ammissione dell'a., l'ideale di Lacordaire era e restava quello di una riconversione della società moderna alla fede cattolica, appare problematica una frase come la seguente: «L'attitude de Lacordaire en 1848 ouvre la perspective d'une relation nouvelle entre l'Eglise et l'Etat moderne, démocratique et pluraliste qui n'appartient plus à une seule classe» (p. 559). A tratti, sembra quasi che l'obiettivo dell'a. non sia quello dichiarato di analizzare la biografia intellettuale e politica di Lacordaire nel contesto del 1848, quanto piuttosto quello di “salvare” il restauratore dell'ordine domenicano dall'immagine di “rivoluzionario” che a lungo ha accompagnato il giudizio storico sul vecchio compagno di Lamennais. Come spiegare altrimenti le ripetute affermazioni della «fidélité à soi-même» di cui il libro è letteralmente disseminato? Le continue oscillazioni tra l'assenza di un «jugement réaliste de la situation concrète» (p. 549) che caratterizzerebbe l'azione di Lacordaire, e la sottolineatura del ruolo storico fondamentale che egli ebbe per il cattolicesimo francese? «Ce qui fut un échec pour Lacordaire, fut un succès pour l'Eglise» (p. 549) Giudizio che fa il paio con l'altra *petitio principis* più volte espressa nel testo, un vero *leit motiv*: cioè che il 48 è stato una «chance ratée», poiché «la révolution de 1848 est venue trop tôt» (p. 550): troppo presto, si intende, per la Chiesa non ancora pronta a cogliere le possibilità aperte dalla democrazia moderna. Lacordaire, come tutto il cattolicesimo francese, avrebbe mancato la grande occasione di rientrare nell'agone politico, rimandando provvidenzialisticamente a un futuro prossimo tale vera ricon-



ciliazione. Non si spiega altrimenti l'enfatica affermazione della mancata percezione di Lacordaire come «alternative politique réelle» da parte dell'opinione pubblica.

Tutto ciò è paradossale soprattutto perché la ricca bibliografia citata in nota e in bibliografia (dove però la letteratura secondaria viene mescolata alle opere a carattere di fonte, e un'intera sezione, la n. 3, salta forse per un errore di battitura: un particolare rivelatore, insieme ai numerosi refusi ed errori anche nelle citazioni) avrebbe dovuto fornire all'a. molti strumenti per interrogare in maniera più serrata il ricco dossier da lui preso in esame. Il fatto che tutto questo non venga compiuto fino in fondo, limitando fortemente i reali apporti conoscitivi di questo studio – che pure, come abbiamo visto, non mancano – è indizio quantomeno di una non del tutto coerente strategia analitica. Come se, accanto all'esigenza di capire cosa dicono i testi, se ne fosse sovrapposta un'altra, del tutto estranea agli interessi scientifici, volta cioè non a comprendere ciò che si vuole analizzare, ma a giustificare e preservare ciò che si teme di scoprire. È indicativo di questa tendenza l'utilizzo dei giudizi dei biografi di Lacordaire. Nelle pagine conclusive il lettore ritrova un giudizio scientificamente irreprensibile come il seguente: «Souvent les biographes s'intéressent plutôt à l'individu et aux images, derrière lesquelles ils peuvent cacher leurs propres enjeux idéologiques, au détriment des événements, des textes et des structures» (p. 562). Ma lo trova contraddetto proseguendo la lettura, e constatando che la necessaria distanza critica nei confronti di quelle che in definitiva sono fonti, non giudizi da assumere acriticamente, viene come azzerata quando si definisce la formula dell'«homme de son siècle» come «aussi vague qu'inspirante» (p. 566), e viene indicata come «plus essentiel et plus touchant [...] la situation de l'individu dans un temps de bouleversements sociaux et économiques» (p. 568); o quando si ripetono frasi perentorie di sapore agiografico come «Lacordaire fut un homme courageux [...] Etre l'homme de son siècle exige du courage» (p. 565). La stessa, prolissa, schedatura della stampa parigina veniva fatta muovere da una affermazione di Foisset (Lacordaire fu «combattu à outrance par les rouges»), trasformata come per magia in una domanda. Ma se le risposte dello storico devono venire sempre dalle fonti, è un puro paralogismo farle porre alle fonti stesse. Paradossale anche questo, se il risultato è in definitiva quello di sminuire una figura davvero emblematica della storia politica e religiosa del XIX secolo francese ed europeo, finendo lì dove invece bisognava iniziare, e cioè dal fatto che Lacordaire illustrava a suo modo «le dilemme [tra vecchio e nuovo] par sa contribution au ralliement du catholicisme à la démocratie, malgré le revers de mai 1848 et malgré la réserve de son Eglise et de son milieu» (p. 568). Ciò che è complesso o ambiguo, non è per questo inafferrabile.

Ignazio Veca

MARCO FERRINI, *Cultura, verità e storia. Francesco Lanzoni (1862-1929)*, IL MULINO, Bologna 2009, pp. 428.

*Cultura, verità e storia* non è un libro semplice; ha almeno tre livelli di lettura (documentario, bibliografico e storico), ciascuno dei quali deve essere trattato separatamente. Lo farò nei primi due paragrafi, concentrandomi poi sulla ricostruzione della storia di Francesco Lanzoni proposta da Marco Ferrini.

Ferrini ha messo in stretto rapporto la biografia di Lanzoni con le fonti utili a ricostruire la fisionomia dello studioso di Faenza. Poco prima di morire, nel 1928, Lanzoni preparò le sue *Memorie* (stampate due anni dopo, nel 1930) e diede conto

del proprio *Itinerario spirituale* (apparso solo nel 1958); investì i nipoti, Evangelista (curatore delle *Memorie*) e Francesco Valli, a custodi della sua memoria e la biblioteca civica di Faenza a luogo di conservazione di tutti i manoscritti «di indole scientifica» e dei lavori postillati (la citazione si legge nel testamento di Lanzoni, edito da Ferrini all'inizio dell'*Appendice documentaria*, pp. 379-393, seguita da una *Postfazione* di Francesca Valli, pp. 395-397, da un'utile *Bibliografia su Francesco Lanzoni*, pp. 399-410, e dall'indice dei nomi). Ferrini comincia dalla descrizione del fondo depositato presso la biblioteca cittadina (pp. XXXII-LV), censisce la documentazione raccolta a Bologna dagli eredi di Evangelista Valli (pp. LVI-LXXV) e dà notizia delle carte conservate a Urbino (pp. LXXVI-LXXXIII), al Seminario di Faenza (pp. LXXIV-XCI), presso la Società dei Bollandisti di Bruxelles (p. XCI) e nell'archivio faentino di Piero Zama (p. XCI).

Quanto di questo enorme spoglio documentario è entrato a far parte della biografia di Ferrini? Fino a che punto è stato possibile dominare la mole di documenti censiti e allargare la ricerca agli archivi delle Congregazioni romane? Nel ripercorrere la vita di Francesco Lanzoni, Ferrini ha privilegiato tre sussidi bibliografici: le *Memorie* (dal chiaro «intento apologetico» – p. 35) e l'*Itinerario spirituale* postumi dello stesso Lanzoni e un'inedita biografia del sacerdote faentino preparata da Evangelista Valli. La dimensione documentaria è stata riassorbita da quella autobiografica; come ha notato Francesca Valli in un passaggio della sua *Postfazione*, «il volto di Lanzoni è prima di tutto quello con cui lui stesso ha voluto congedarsi» (p. 397): la storia di Francesco Lanzoni scritta da Marco Ferrini è, prima di tutto, una memoria e un itinerario spirituale, in cui le nuove acquisizioni documentarie sono subordinate alla dimensione spirituale e memoriale.

Alla memoria appartiene *La formazione spirituale e intellettuale giovanile (1862-1890)* (pp. 49-97), raccontata fondandosi sugli scritti dello stesso Lanzoni. La sua formazione scontava «vistosissime lacune» (p. 64) che egli cercò di colmare studiando, tra i primi in Italia, le origini moderne dell'istituzione del Seminario. Fu inviato a Roma, al Seminario Pio, ma senza migliori risultati dal punto di vista della formazione (Ferrini lo sostiene, sulla base delle *Memorie*, a p. 96). In un crescendo di cautele rispetto all'insegnamento impartitogli, ecco un lampo: «Mi raccontano come un Tomista abbia parlato ieri con gli altri in gran spregio degli altri; come alcuni credono che alcuni si danno al tomismo solo per aver posti e quattrini, che il Papa, circondato da Tomisti marci non può avere conoscenza di quelli che egli propone nelle scuole» (p. 93 nota 104).

Una volta rientrato in diocesi (nel 1890: *Il rientro in diocesi: a servizio della chiesa locale*, pp. 99-120), come molti di coloro che avevano avuto la possibilità di completare la loro formazione a Roma, Lanzoni si divise tra la cura degli affari diocesani e gli studi. Rilevanti furono, per Lanzoni stesso, per i suoi discepoli e la cultura faentina, gli anni trascorsi ne *Il magistero educativo (1890-1917)* (pp. 121-160). Da rettore del Seminario di Faenza dal 1890 al 1917, Lanzoni introdusse molte novità rilevanti: i seminaristi cominciarono a studiare anche la storia «civile» (p. 125) e il Seminario dovette affrontare tre visite apostoliche, tra il 1905 e il 1911, con il rettore contemporaneamente impegnato in un intenso *Ministero pastorale (1890-1917)* (pp. 161-191). Era noto che Lanzoni avesse avuto un'intensa attività pubblicistica e che in questa veste egli si fosse prestato ad essere polemista e apologeta. Nel contesto di *Una coscienza nazionale: Lanzoni di fronte all'Italia unita e al fascismo* (pp. 193-218), la polemica e l'apologetica si unirono a una certa idea nazionale debitrice tanto del classicismo ottocentesco, quanto di una presa di coscienza della situazione

oggettiva nella quale l'Italia si trovava. Dopo Caporetto, Lanzoni predicò intorno alla «forza di resistenza della Nazione» (p. 211); dopo l'avvento del fascismo, scelse soprattutto il silenzio (p. 214), proseguendo lungo quella che Ferrini ha chiamato *La sfida del rinnovamento: la via della critica storica (1895-1927)* (pp. 219-258).

Secondo Ferrini, il rinnovamento attraverso la critica storica aveva uno scopo ben preciso: «cambiare tattica e aggiornare i metodi di difesa» (p. 222). Il lessico militare poteva fare di uno studioso di storia uno storico militante, impegnato ad affrontare la critica sul suo stesso terreno. Questo punto, prima della rete di letture e contatti nella quale Lanzoni fu avviluppato, è di importanza fondamentale per comprendere la via della critica storica imboccata dal sacerdote faentino. Come scrisse Lanzoni in una lettera al padre gesuita Fedele Savio: «Io son d'avviso che il lavoro indispensabile di distruzione di quanto fu male fabbricato sia meglio che lo facciamo noi, ecclesiastici e religiosi, perché noi lo sappiamo fare col dovuto rispetto a quanto si deve rispettare» (p. 231). La critica militante aveva i suoi vantaggi; militare significava discernere, per proteggere. Anche per questa ragione la rete delle conoscenze lanzoniane, che includeva vari direttori di rivista, tra i quali Ernesto Buonaiuti (nel 1905, dunque prima dell'inizio della bufera "modernista"), era così vasta: più essa si estendeva, più era possibile sviluppare quella che era l'idea di una critica storica in «funzione difensiva soprattutto nei confronti del razionalismo tedesco e protestante. La buona riuscita di questa difesa dipendeva, in gran parte, dall'onestà e dall'avvedutezza dei critici cattolici» (p. 254).

La difesa crollò davanti a *La questione giovannea e la «dolorosa vicenda» dell'antimodernismo (Pio X)* (pp. 259-299). Lanzoni ne parlò sempre in termini apologetici, ovvero autoassolutori, nei termini di un "incidente" (p. 263), ma le implicazioni trascinate dalla questione furono molto più ampie. Lanzoni ripeté la tesi dell'esegesi scientifica secondo la quale l'attribuzione del quarto vangelo non poteva essere ascritta all'apostolo Giovanni: così facendo, fu lui a perdere la pace. A fargliela riacquistare non servì un'udienza concessagli da papa Pio X, narrata molti anni dopo nelle *Memorie*; l'udienza giunse in un momento critico della lotta contro il fantasma del "modernismo" e il fatto di essere circoscritta non facilitò le cose. Ancora nel 1911, il terzo visitatore apostolico giunto a Faenza per ispezionare il Seminario inviò a Roma una relazione positiva, ma, a Roma, la relazione fu piegata dalla Concistoriale diretta dal cardinale Gaetano De Lai in un senso niente affatto favorevole a Lanzoni.

Questo piccolo episodio di trasmissione e manipolazione testuale dà la misura della distanza tra il Lanzoni "modernista" e il Lanzoni che, durante *I viaggi. Il pellegrinaggio in Terra Santa (1902)* (pp. 301-316), si divideva tra sentimenti devozionali e appelli *Per la liberazione di Gerusalemme* dal dominio turco (pp. 314-315), e che, dopo la morte di Pio X, ricevette attestati di stima da Benedetto XV (p. 319, nelle *Memorie*) e da Pio XI (pp. 326-328, in appunti manoscritti inediti; l'analisi della fortuna di Lanzoni comincia con *I risultati della ricerca, un bilancio (da Benedetto XV a Pio XI)*, pp. 317-341). La pubblicazione de *Le leggende storiche* (1925) e de *Le diocesi d'Italia* (1927) rafforza l'impressione di distanza. Le opere della maturità lanzoniana furono accolte nella collana della Biblioteca Vaticana con il beneplacito del vescovo della Chiesa di Roma: come era possibile che il suo autore fosse un "modernista"?

Per il sacerdote addentratosi *Nei «vestiboli della vecchiaia» (1917-1929)* (pp. 343-366), *Le leggende storiche* e *Le diocesi d'Italia* giunsero nello stesso momento in cui egli decise di mettere mano al suo *Itinerario spirituale*. Come ho già ricordato, l'*Itinerario* fu pubblicato molti anni dopo, ma la pubblicazione non modificò l'idea

– che era dello stesso Lanzoni, del nipote Evangelista Valli e di Marco Ferrini – che esso fosse un «saggio critico di agiografia», mosso da una «insopprimibile esigenza di razionalità e di concretezza» in base alla quale «anche gli episodi della vita interiore non si sottraggono del tutto alla necessità di una verificabilità storica» (p. 353). Ciò, mi pare, ha uno stretto legame con una certa idea di “verità storica” enunciata da Ferrini nella *Conclusion* (pp. 367-378). Secondo Ferrini, la “verità storica” si legherebbe strettamente a una esigenza di “purificazione” della fede dalle incrostazioni leggendarie: in ciò, sempre secondo Ferrini, consisterebbe il senso profondo della scelta compiuta da Lanzoni di dedicarsi agli studi di storia (p. 372).

È possibile che questa sia una delle chiavi per interpretare l’opera lanzoniana, ma ciò non toglie che il libro di Marco Ferrini apra molte altre piste. Provo, per concludere, a riassumerne alcune in forma di domande. Quale fu realmente la cultura di Francesco Lanzoni? Come essa si formò? Si trattò di una cultura del frontespizio e del frammento (pp. 65-66) o egli ebbe, oltre al suo professore al Seminario Pio, Giuseppe Tomassetti (p. 94), altri e indiretti maestri, come Umberto Fracassini per l’esegesi e Hippolyte Delehaye per l’agiografia? Le vicende di Lanzoni possono essere comprese nella categoria della *modernizzazione* cattolica (p. 21), in una sorta di «seminazione» che portò alla «primavera conciliare» (p. 24) e ad una «Chiesa adulta»? Fino a che punto la crisi “spirituale” di Francesco Lanzoni fu legata all’applicazione del metodo critico, posto che egli ne manifestò i primi sintomi già negli anni Novanta dell’Ottocento (quando le sue ricerche non erano iniziate: pp. 116, 120, 223)? In essa ebbe un ruolo il duro giudizio sul tomismo (l’ho ricordato sopra), il rapporto con Ernesto Buonaiuti e la decisione di contribuire alla collana di *Manuali di scienze religiose* promossa dallo stesso Buonaiuti (progetto che ebbe fine perché, dopo la *Pascendi*, la «Rivista storico-critica delle scienze teologiche» fu condannata)? Nel cantiere aperto da Marco Ferrini sarà forse possibile trovare i materiali per cominciare a rispondere.

Francesco Mores

ALESSANDRA MARANI, *Una nuova istituzione ecclesiastica contro la secolarizzazione. Le conferenze episcopali regionali (1889-1914)*, HERDER, Roma 2009, pp. 480.

Alla configurazione canonistica delle conferenze episcopali regionali Giorgio Feliciani ha dedicato numerosi saggi, oltre che comprenderle nell’antesignano volume del 1974 (*Le conferenze episcopali*, il Mulino, Bologna). Gli aspetti storici vengono ora presi in esame da questo volume di Alessandra Marani che dalla predisposizione e istituzione delle conferenze regionali, voluta nel 1889 da Leone XIII, giunge sino al termine del pontificato di Pio X. L’a. parte dalla constatazione, frutto dell’itinerario della sua ricerca, «che l’istituzione ecclesiastica mutava molti dei suoi strumenti di intervento nella società ma che d’altra parte vi era un nucleo di opzioni, che proveniva dalla cultura intransigente, che rimaneva intatto» (p. XIV). Da questo nucleo si snoda la sua riflessione scientifica e il suo ampio scavo archivistico sulla compresenza di mutamento e continuità e sulla individuazione di un orizzonte concettuale capace di fare dialogare proprio continuità e mutamento. Lo studio delle conferenze episcopali regionali in Italia costituisce un esempio di mutamento che ha alimentato la continuità. L’a. individua nella nascita di questa nuova istituzione ecclesiastica, che prevede l’attività di elaborazione comune di strategie pastorali da parte di gruppi di vescovi riuniti secondo criteri regionali, l’attivazione di mutamenti all’interno della struttura ecclesiastica. Ma contemporaneamente la stessa a. indivi-

dua come la Santa Sede, per evitare il rischio della creazione di un potere intermedio fra il centro e la periferia, agisce in modo da scongiurare tale eventualità privando le nuove istituzioni del potere legislativo. Percorre tutto il volume questa ricerca del rapporto dialogico fra mutamento e continuità. Nelle vicende della chiesa cattolica ottocento-novecentesca la lotta al mondo moderno comporta una continua interazione con i suoi prodotti e questo genera continui adattamenti, aggiustamenti ed evoluzioni all'ideologia del cattolicesimo intransigente, necessari alla sua stessa difesa e conservazione. Nel leggere il volume di Alessandra Marani ci sovengono le suggestioni interpretative che Émile Poulat ha adoperato per rappresentare il divenire del cattolicesimo contemporaneo (*Chiesa contro borghesia*, Marietti, Casale Monferrato 1984). Per superare la sterilità conoscitiva che può produrre la semplice giustapposizione fra continuità e mutamento, l'a. pone una particolare attenzione agli elementi che generano le modificazioni nell'ideologia intransigente attraverso lo studio del funzionamento dei gruppi episcopali sia nelle riflessioni e nelle concretizzazioni romane (pp. 1-72) che nelle analisi del funzionamento di tre conferenze episcopali, quelle della regione Lombardia (pp. 73-240), della regione Etruria (pp. 241-353) e della regione Flaminia ed Emiliana (pp. 355-462).

Di particolare interesse ed originalità scientifica il primo capitolo che parte dalla definizione del progetto di Leone XIII di mobilitazione del laicato e dell'episcopato per la ricostruzione della cristianità. In Italia l'azione di papa Pecci si indirizza verso l'utilizzazione dell'Opera dei Congressi e la valorizzazione dei tradizionali incontri episcopali collettivi al di fuori dei concili provinciali, peraltro già partiti col pontificato di Gregorio XVI e perfezionati con Pio IX. L'a. studia con perizia i camminamenti e le riflessioni romane maturate nella Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari sulle strutture di collegamento dei vescovi a partire dal 1881. A livello centrale emerge una prima consapevolezza, quella di accogliere la forma degli incontri regionali «come soluzione più utile per realizzare il coinvolgimento episcopale nello sviluppo del movimento cattolico per la ricostruzione del potere temporale» (p. 37). La spinta viene da alcuni ambienti vaticani che avevano la chiara cognizione che la frammentazione politica vissuta dall'Italia preunitaria aveva creato realtà locali significativamente differenziate delle quali occorreva tenere conto nell'applicazione delle linee centrali. L'istituzione delle conferenze episcopali regionali avviene nel 1889 dopo che Leone XIII, a seguito di una richiesta dell'episcopato pugliese, incarica i componenti della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari di discutere tale richiesta. Fu all'interno di questo organismo che viene elaborata la proposta di inviare una «Istruzione» che divida l'Italia in regioni ecclesiastiche e prescriva adunanze collettive annuali. Il compito viene concretamente affidato alla congregazione dei Vescovi e Regolari che inoltra una «Lettera circolare» il 24 agosto 1889. L'Italia viene suddivisa in diciassette regioni ecclesiastiche e viene prescritta la celebrazione annuale di adunanze episcopali regionali. L'a. dimostra come queste nuove istituzioni costituiscono una tappa del progetto politico-religioso di Leone XIII finalizzato alla ricristianizzazione della società e alla ricostruzione del potere temporale che prevedeva anche il rafforzamento dell'attività religioso-sociale del laicato e la promozione di una spiritualità ad essa funzionale (p. 49). Nel medesimo primo capitolo l'a. studia questa nuova istituzione anche negli anni del pontificato di Pio X, durante i quali è istituzione perfettamente operante e la cui attività è costantemente stimolata da Roma, ma che rimane priva di ogni forza giuridica (p. 69).

In tre densi capitoli l'a. ricostruisce altresì le vicende di tre conferenze episcopali del nord Italia. Nell'analisi di queste istituzioni compaiono le questioni e i passaggi principali che coinvolgono il mondo cattolico italiano tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento: il ruolo e l'attività del laicato nella chiesa, le questioni sociali e di inurbamento, il modernismo, l'educazione e la difesa del clero dalla modernità, la partecipazione alla vita politica del regno d'Italia. Le conferenze episcopali regionali leggono questi camminamenti storici attraverso le categorie dell'intransigentismo e dell'obbedienza alla sede apostolica, ma non mancano di vivere divergenze, conflittualità e attriti interni che costringono, però, per la prima volta i vescovi delle regioni italiane a discutere fra loro. In alcuni casi queste discussioni coincidono con la marginalizzazione di voci aperte ai cambiamenti. Paradigmatico in questo senso il discostamento della conferenza episcopale lombarda dalle posizioni di Geremia Bonomelli, oppure l'isolamento in cui si viene a trovare il cardinale Pietro Maffi rispetto all'episcopato toscano a causa del suo impegno nell'Unione popolare a fianco di Giuseppe Toniolo.

Il robusto studio di Alessandra Marani nelle conclusioni viene ricondotto all'interno degli orizzonti concettuali del dialogo fra continuità e mutamento, mettendo in rilievo come le obbligatorie riunioni collettive annuali costringono «vescovi che spesso neppure si conoscevano ad incontrarsi, discutere, prendere decisioni amministrative o pastorali comuni» (p. 464), e questo rappresenta una forte e benefica limitazione a quel particolarismo istituzionale tipico dell'organizzazione ecclesiastica diocesana italiana.

L'istituzione di una conferenza episcopale per l'intera nazione, avviata nel 1952, non svuota di significato le originarie conferenze regionali, ma ne valorizza l'importanza inquadrandole in un più ampio contesto di collaborazione e attribuendo alle stesse istituzioni regionali funzioni rilevanti all'interno della conferenza nazionale. L'esplicita menzione delle conferenze regionali nell'Accordo di revisione del Concordato lateranense del 18 febbraio 1984 costituisce un riconoscimento significativo dell'importanza che esse hanno ormai assunto nella Chiesa italiana come elementi integranti nella sua struttura istituzionale.

A questo stimolante volume di Alessandra Marani occorrerà spesso ritornare per piste di ricerche future e per consapevoli dibattiti storiografici.

*Francesco Sportelli*

PETER J. BERNARDI, *Maurice Blondel, Social Catholicism, & Action Française, The Clash over the Church's Role in Society during the Modernist Era*. Préface de Joseph Komonchak, THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA PRESS, Washington 2009, pp. 297.

Voici un ouvrage important. Fait peu courant: il allie l'étude historique à l'analyse théologique et philosophique. Le sujet porte sur la controverse qui a opposé dans l'Eglise partisans et adversaires de l'Action française au début du vingtième siècle. La crise moderniste pèse de tout son poids sur les options des différents protagonistes. L'auteur, jésuite et spécialiste de science religieuse, enseigne dans une prestigieuse université américaine, et associe à l'intérêt pour l'œuvre de Maurice Blondel qu'il maîtrise parfaitement une connaissance non moins maîtrisée de la tradition thomiste, celle de saint Thomas et celle des grands commentateurs, dont, notamment, l'œuvre de François Suarez (1548-1617), dont le père Pedro Descoqs (1877-1946) fut, au vingtième siècle, un illustre et passionné disciple. L'édition soignée, à l'anglo-saxonne, retient d'abord l'attention par la qualité et la sobriété d'une couverture où voisinent



les portraits de quatre acteurs majeurs: les deux papes: Pie X et Pie XI, qui ont traité, chacun à leur manière, de l'Action française, et deux laïcs, acteurs et adversaires, chacun sur un plan différent, Blondel et Maurras. Le portrait de jeunesse de ce dernier est moins connu que ceux habituellement retenus. La chronologie couverte par l'étude s'étend sur tout le XX<sup>e</sup> siècle et même au-delà, jusqu'aux débats théologiques très contemporains, la théologie de la libération, ou la «Radical Theology» anglo-saxonne dont le tenant principal est John Milbank. Le cœur de l'ouvrage analyse minutieusement et, comme le souligne l'auteur, non sans une pointe d'exagération, pour la première fois (Michael Sutton, *Nationalism Positivism and catholicism. The politics of Charles Maurras and French catholics, 1890-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 et la traduction française: *Charles Maurras et les catholiques français, 1890-1914. Nationalisme et positivisme*, Beauchesne, Paris 1994, dépasse de loin la seule science politique et demeure un ouvrage de référence), les textes de la controverse philosophico-théologique de haute tenue intellectuelle, qui définit les conditions de l'engagement des catholiques dans la société française du début du XX<sup>e</sup> siècle, en un temps de crises et de divisions, accentuées par la réaction antimoderniste consécutive à l'encyclique de Pie X, *Pascendi* (1907). Il n'est pas surprenant que les théologiens intransigeants, les Pères Bernard Gaudeau (1854-1925) et Julien Fontaine (1839-1917), y figurent au premier plan, au moins au début. Ils visent, entre autres, une des formes du modernisme: le *modernisme* social, c'est-à-dire la manière peu orthodoxe à leurs yeux dont est appliquée par les abbés démocrates les leçons de l'encyclique sociale de Léon XIII, *Rerum Novarum* (1891). Ce sont les tendances à l'égalitarisme, à la revendication de l'autonomie de l'organisation professionnelle, à la priorité accordée à la justice sur la charité, bref aux nouveautés, jugées périlleuses pour l'autorité et les fondements hiérarchiques de l'Eglise, introduites par les *Semaines sociales*, qui provoquent leurs dénonciations, relayées par plusieurs évêques et accueillies avec faveur par le cardinal Secrétaire d'Etat de Pie X, Raphael Merry del Val. La querelle autour de l'adhésion des catholiques à l'Action française est venue se greffer ensuite sur ce débat. Elle s'explique en partie par le mécontentement de catholiques sociaux démocrates hostiles aux attaques venues de catholiques conservateurs.

La documentation rassemblée par l'auteur est exhaustive, dans le cadre strict du thème retenu: sources de première main, – mais déjà travaillées par d'autres historiens – des archives de la province de France des jésuites (Vanves), ainsi que celles de la *Chronique sociale* (Lyon), et naturellement, l'important et riche fonds Blondel de Louvain-la-Neuve, ainsi que le fonds Laberthonnière de la Bibliothèque Nationale de France. La bibliographie (17 pages, 350 titres: ne pas confondre (p. 275) Jean Caron, auteur de l'article sur le P. Schwalm, avec Jeanne Caron, auteur du livre *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, Plon, Paris 1967. On se permet de suggérer deux corrections minimales: Boissard [au lieu de «Broissard», p. 15] et Mouvaux [au lieu de «Mouvoux», p. 18] et, peut-être, une vérification du nom de «A. Cisterney» qui nous semble plutôt s'orthographier: «Cisterne» (p. 217); 3 sites web) est accompagnée d'un index onomastique et thématique, précieux pour le chercheur et caractéristique de l'heureuse manière anglo-saxonne. L'ouvrage, divisé en huit chapitres, consacre les six premiers à l'étude de la controverse sous le pontificat de Pie X, au lendemain de l'encyclique *Pascendi* (1907), au plus fort de la crise moderniste, tandis que les deux derniers complètent utilement le tableau par l'analyse de la suite des débats, lors de la condamnation de l'Action française par Pie XI (7), et, surtout, par un riche bilan en forme d'appréciation générale, dans lequel l'auteur livre enfin son point de vue personnel et conclut l'ouvrage (8).

Sans revenir sur l'ensemble d'une question qui a déjà fait l'objet de multiples travaux parfaitement connus et assimilés par l'auteur, on limitera le propos à la question de l'Action française. Le fait que la revue jésuite les *Études* ait donné la parole à l'un des siens, le Père Pedro Descoqs, dès 1909, – l'année même où paraît l'ouvrage de l'abbé Fontaine hostile aux catholiques sociaux (*Le modernisme sociologique. Décadence ou Régénération?*, P. Lethielleux, Paris 1909), – pour justifier la licéité d'une alliance, strictement limitée aux seuls buts politiques, entre les catholiques de France et le maurrassisme de l'Action française, a eu pour conséquence de faire dévier le débat vers des questions philosophiques de fond. On ne s'en plaindra pas, tant cet aspect est et demeure essentiel pour l'analyse des enjeux majeurs. Déjà engagée dans la défense des méthodes et de la doctrine des catholiques sociaux, la revue *Annales de philosophie chrétienne* répond aux thèses exposées par les *Études*, non sans élargir les perspectives et adjoindre à sa vibrante défense des *Semaines sociales* un clair refus, aussi net qu'argumenté, d'une éventuelle alliance des catholiques avec l'Action française. Dès le début, les positions, de part et d'autre, sont nettes. Elles se situent sur le terrain théologico-politique.

L'auteur rappelle le climat «kantien» qui marque les élites pensantes du début du siècle, et donc – le fait est acquis aux yeux des thomistes – leur subjectivisme et leur inévitable relativisme, qui s'accompagne de la dévalorisation de la connaissance rationnelle, conceptuelle et logique. La crise moderniste marque, en effet, l'irruption dangereuse d'une série de tentatives pour réduire la défense de la foi à des aspects subjectifs et vagues. Le bergsonisme, comme le blondélisme, sont accusés de remettre en cause l'édifice rationnel de la foi et de ses dogmes. La doctrine de l'immanence développée par Blondel dans sa thèse de 1893, *L'Action*, et prolongée dans sa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896), suscitent la vive réaction de théologiens intégralistes, favorables à l'Action française, tels Joseph de Tonquédec (*Immanence, Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Beauchesne, Paris 1913), qui reprochent au philosophe une conception de la nature qui en nie l'autonomie, et dévalorise la raison humaine, pourtant capable de prouver par elle-même l'existence de Dieu – comme l'avait enseigné la Constitution *Dei Filius* du concile Vatican I – et qui, de surcroît, porte atteinte à la gratuité du surnaturel en discernant dans la nature humaine un désir de Dieu, comme si le don de la Révélation transcendante se trouvait abaissé au niveau du désir de l'homme. Ces critiques de fond nourrissent aussi l'argumentation du P. Descoqs. Elles reçoivent un écho d'autant plus net qu'elles coïncident avec la théologie dominante à Rome et dans l'enseignement des séminaires et Universités. Les rédacteurs des *Annales de philosophie chrétienne* sont suspects. Deux ouvrages de Laberthonnière sont mis à l'Index en 1906 et, en 1913, c'est l'ensemble des numéros des *Annales de philosophie chrétienne* de 1905 à 1913 qui sont condamnés. Blondel ne dévie pourtant pas d'une ligne des positions qu'il défend.

Dans sa vive réplique au P. Descoqs, qui constitue l'essentiel de son intervention (elle a été rééditée sous le titre *Une alliance contre nature: catholicisme et intégrisme, La semaine sociale de Bordeaux 1910*. Préface de Mgr Peter Henrici, introduction historique de Michael Sutton, Lessius, Bruxelles 2000, n. XLIV), Blondel insiste sur son refus d'une philosophie séparée et sur l'interdépendance de l'ensemble des phénomènes humains, ainsi que sur la profonde unité de la personne humaine, appelée, dès sa naissance, à un développement et à un dynamisme inscrits dans sa nature. Unité qui n'implique aucune confusion entre deux domaines qui demeurent fondamentalement distincts: la nature et le surnaturel. La polémique entre Descoqs et

Blondel se focalise sur cette question centrale des rapports entre naturel et surnaturel. Aux yeux de Blondel, une alliance politique avec les adeptes de la philosophie de Maurras implique nécessairement une alliance qui met en cause des valeurs de fond, qui touchent à l'ordre religieux, donc au surnaturel. Dire que l'alliance est limitée aux «résultats bruts» implique une conception limitée, étroite de la nature, une nature repliée sur elle-même, viciée dès l'origine, car négatrice de toute transcendance, de tout surnaturel. Dans la conception de Descoqs, inspiré par Suarez, la distinction entre nature et surnaturel est si forte qu'elle aboutit à une séparation; dans le domaine politique, si consistant par lui-même, le surnaturel est si lointain qu'il n'existe pratiquement plus; dans l'ordre qui en sera la conséquence, le pouvoir spirituel sera soumis au pouvoir de l'Etat, l'autorité religieuse demandera à ses fidèles une obéissance passive. Le dogme sera imposé de l'extérieur, sans participation ni appel à la subjectivité du croyant. Pour désigner cette caricature de la foi chrétienne, Blondel forge le vocable de «monophorisme extrinséciste», c'est à dire une foi imposée de l'extérieur par une autorité unique, qui rejette toute part de subjectivité dans l'acte de foi. Pour caractériser l'acte de foi du croyant et pour éviter le reproche de «subjectivisme», que lui opposent ses adversaires, Blondel défend la notion de *double afférence*, qui constitue l'acte de foi: l'*afférence externe*, c'est-à-dire le don gratuit de la Révélation qui vient du dehors, et l'*afférence interne*, l'accueil intérieur de ce don par le croyant, coïncidant avec une exigence intérieure qui l'habite.

En quoi ces débats ont-ils à voir avec la question d'Action Française? C'est que les questions et discussions touchent concrètement aux engagements politiques des croyants, et suscitent d'après controverses. Le Père Descoqs répond lui-même aux *Annales* dans trois interventions successives. C'est que la question soulevée par les *Annales* touche au cœur de la doctrine chrétienne. Le coup a porté. La direction des *Etudes* se ravise et prend ses distances: ainsi un poste de critique aux *Etudes* est refusé au Père Descoqs en 1914. En revanche, l'offensive de Blondel n'a pas eu d'échos auprès de la hiérarchie ecclésiastique. C'est que cette dernière est sensible, dans le climat de lutte – à la fois politique et doctrinal –, de l'époque, à l'apport positif pour l'Église que constitue la défense hardie et courageuse de l'institution, affichée bruyamment par les militants catholiques de l'Action française. Les protections dont jouit l'Action française à Rome lui évitent en 1914 la condamnation publique de quelques ouvrages de Maurras (dénoncés depuis 1909 par des catholiques démocrates) devant la Congrégation de l'Index.

Le vent tourne sous Pie XI, qui se heurte à une vive opposition de théologiens et d'évêques français, lorsqu'il condamne l'Action française en 1926, en raison de son paganisme et, tout autant, de sa rébellion contre les ordres de Rome. Les interventions de Blondel sont entendues et louées au Vatican, alors que les écrits de Descoqs sont critiqués et jugés regrettables par le pape. Les deux interventions que le jésuite adresse pour défendre l'Action française ne sont plus entendues. Sur le fond, la position de Descoqs (de même que celle de Tonquédec) en faveur du principe d'une alliance, limitée aux seuls aspects politiques, ne varie pas, malgré le changement d'attitude de Rome. La fidélité des deux jésuites à l'Action française demeure indéfectible.

L'auteur conclut en indiquant, qu'en définitive, aucun des adversaires n'est gagnant. Il est vrai que, au cours de la vive discussion qui les oppose, chacun a pu apporter ici ou là quelques nuances, sans pour autant infléchir les positions de fond. Blondel a souligné qu'il n'attaquait aucunement Descoqs personnellement. Descoqs a farouchement nié que le terme de «monophorisme» puisse désigner sa propre position. Il a senti le besoin de rectifier certaines de ses expressions: Maurras

est «agnostique», et non «athée» (Pie XI disait «païen»), il ne s'agit pas d'une «alliance» mais seulement de «rencontres». Sur le fond, il déclare se rallier à la doctrine soutenue par les frères Valensin, Albert et Auguste, dans leur article du *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, sur «Immanence, méthode et doctrine» (DAFC, Beauchesne, Paris 1911, II, pp. 569-612). Puisque Blondel fait sien cet accord, le désaccord n'existe plus, affirme Descoqs. C'est aller vite en besogne et gommer l'étendue du désaccord.

Il convient de souligner que le ton de Blondel, le souffle qui marque ses articles, et surtout sa thèse centrale de la profonde unité de l'homme et du croyant, a pu parfois heurter la sensibilité d'adversaires formés dans le moule d'une scolastique rigide, et qui se sont jugés caricaturés. Mais est-il pour autant légitime d'omettre de marquer très clairement que Blondel a posé la question de fond? et est-il possible de paraître conclure un débat d'une telle envergure par le verdict d'un match nul? C'est la question centrale qui demeure posée à l'historien après la lecture d'une conclusion qui ne tranche pas clairement le débat. Quand on mesure l'ampleur du conflit religieux créé par la crise de l'Action française, l'intensité des polémiques et des déchirements, la portée des interventions, n'est-il pas nécessaire d'éclairer le lecteur en lui indiquant vers quel choix l'auteur penche, et de dire, sinon qui a vaincu – telle n'est pas la question – mais plutôt quel débat de fond s'est ouvert sur le plan de la doctrine, et quelles valeurs théologiques centrales sont en cause? Force est de conclure que les avertissements de Blondel ont porté, que leur manière de poser la question spirituelle et de définir la nature humaine comme ouverte, et en recherche de son accomplissement dans une transcendance, ont eu des échos profonds, qui se sont prolongés tout au long du vingtième siècle. La résistance spirituelle au nazisme n'aurait-elle pas été menée en France par le combat de jésuites – Chaillet, Lubac, Fessard, Montcheuil – qui avaient été nourris, dès leur jeunesse, de la lecture de *L'Action*? L'accusation paradoxale «d'intégrisme» qui s'est portée contre ces derniers (Descoqs l'avait adressée à Blondel) a un sens: la prise de conscience précoce de l'extrême urgence d'agir, autrement dit de la nécessité d'un sursaut lucide de la foi chrétienne face à des pouvoirs établis, qui étouffent toute aspiration étrangère à leur propre vision de l'homme? C'est le drame du christianisme face au totalitarisme nazi qui est indirectement posé. Autre interrogation: le *politique d'abord* maurrassien, fondé sur la légitime autonomie de la nature, revendiquée par un certain thomisme, ne risque-t-il pas de conduire à une dévalorisation du politique? Dans ses polémiques avec le Père de Broglie au cours des années 1930, Joseph Vialatoux a pu donner l'impression d'accorder à la morale une place trop importante par rapport aux inévitables lourdeurs du politique, et de contribuer ainsi à une dévalorisation du politique. Ne faut-il pas plutôt relever combien sa critique, très blondélienne, de la conception maurrassienne d'une nature fermée et limitée, bornée à ses aspects physiques et matériels, a exalté la conception du rôle et du métier politique, au point de lui communiquer une portée durable, adaptée et ciselée pour les temps de crise? Il convient de rappeler, qu'au fort de la crise d'Action française, Jacques Maritain marqua son accord et son estime pour les conclusions pratiques de Vialatoux. Il est clair que le débat autour de la condamnation pontificale de 1926 déborde les seules années 1920.

On peut se demander – c'est une question – si la prudence de Peter Bernardi à se prononcer plus clairement n'est pas liée à d'autres facteurs, qui tiennent à une conjoncture propre au monde théologique anglo-saxon. C'est un fait que le succès de la théologie de John Milbank, dite de la «radical orthodoxy», en réaction contre la sécularisation galopante dans le monde occidental, s'est assez nettement réclamée

de l'œuvre de ce fidèle disciple de Blondel que fut, tout au long de sa vie, Henri de Lubac (John Milbank, *The suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, MI 2005; traduction française *Le Milieu suspendu, Henri de Lubac et le débat sur le surnaturel*, traduit de l'anglais et préfacé par Olivier-Thomas Venard, o.p., Ad Solem – Éditions du Cerf, Paris 2006). Dans ce débat autour de la «radical orthodoxy», on retrouve ce type de reproche d'une possible surnaturalisation de la nature dénoncée par le Père Descoqs à l'égard de Blondel. Mais cette interprétation est-elle conforme à l'authentique pensée du père de Lubac? (Voir la recension de Georges Chantraine, dans «Bulletin de l'Association internationale cardinal Henri de Lubac» VIII [2006], pp. 47-62). Ne méconnaît-elle pas le fil directeur d'une théologie qui a clairement distingué l'ordre de la nature et l'ordre de la surnature, sans les séparer pour autant. Le rejet de ces thèses attribuées, à tort, à Blondel et à son disciple, peuvent expliquer le retour en force de thèses étroitement scolastiques, dont témoignent un certain nombre d'ouvrages parus au cours des dix dernières années (entre autres, Lawrence Feingold, *The Natural desire to see God according to St Thomas Aquinas and his interpreters*, Sapientia Press of Ave Maria University, Naples, Florida, 2<sup>ème</sup> édition, 2010; Richard Peddicord, o.p., *The Sacred monster of Thomism: an introduction to the life and legacy of Reginald Garrigou-Lagrange*, South Bend Ind, St Augustine's Press, città 2004). Elles s'insurgent contre les thèses défendues par Henri de Lubac dans *Surnaturel*, et glorifient l'œuvre du dominicain Garrigou-Lagrange. Dans ce climat particulier, on peut comprendre que les thèses inspirées des commentateurs de saint Thomas, tels Cajétan ou Suarez, retrouvent une nouvelle jeunesse. Prendre ouvertement le parti de Blondel est s'exposer à la critique et, peut-être, à l'incompréhension (ce que ne redoute pas Peter Bernardi: voir sa recension de Oliva Blanchette, *Maurice Blondel, A philosophical life*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2010, dans «Notre Dame Philosophical Reviews, An electronic Journal», février 2011). Ces travaux récents, qui invoquent à leur manière l'autorité du Docteur Angélique, se situent dans un contexte historique différent de celui du début du vingtième siècle. C'est aussi le contexte dans lequel a travaillé Peter Bernardi. Les bouleversements qui affectent le christianisme d'aujourd'hui ne sont pas étrangers à ce retour de thèses intransigeantes marquées par un refus de l'historicité, voire une reconstruction de l'histoire. Ce n'est pas le cas de l'auteur de ce livre. Il est toutefois permis de se demander si ce savant ouvrage atteindrait pleinement son but s'il n'était pas relu à la lumière des débats et des questions qu'avait soulevés Blondel en 1910-1911 et que ses disciples jésuites avaient repris, à leur compte et à leur manière, dans les combats de la résistance spirituelle, au cours de la seconde guerre mondiale. Ainsi le lecteur cernera mieux l'écart, autant que la proximité, des questions d'aujourd'hui, avec celles que se posaient, au début du vingtième siècle, quelques-unes des élites philosophiques et théologiques françaises, plongées au cœur de la crise moderniste. Le lecteur d'aujourd'hui saisira mieux alors combien ces débats d'hier demeurent encore les nôtres.

Jacques Prévotat

JACQUES PRÉVOTAT (ed.), *Pie XI et la France. L'apport des archives du pontificat de Pie XI à la connaissance des rapports entre le Saint-Siège et la France*, ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME, Rome 2010, pp. 533.

Condanna dell'*Action Française*, firma dei patti lateranensi, emanazione della *Mit brennender Sorge* e della *Divini Redemptoris*, sostegno dell'attività missionaria,

introduzione della festa di Cristo Re ed altro ancora: gli spunti di ricerca che il regno di Pio XI offre agli storici sono davvero numerosi. Non è dunque un caso che al pontificato rattiano siano stati consacrati lavori di spessore. Nel 1989, in occasione del cinquantesimo anniversario della scomparsa del papa lombardo, l'*École Française de Rome* organizzò alcune giornate di studio su *Achille Ratti pape Pie XI*: coordinate da Philippe Levillain, esse videro la partecipazione di studiosi quali Yves-Marie Hilaire, Étienne Fouilloux e Marc Agostino, che illustrò il rapporto del papa con i media per pubblicare due anni dopo per i tipi dell'*École Française de Rome* un corposo volume su *Le pape Pie XI et l'opinion (1922-1939)*. Le persistenti polemiche sull'atteggiamento della Santa Sede davanti ai totalitarismi novecenteschi e soprattutto alla questione ebraica hanno fatto sì che, con l'apertura degli archivi del pontificato nel settembre 2006, le ricerche registrassero un significativo incremento. La nuova stagione è stata aperta dal libro di Emma Fattorini su *Pio XI, Hitler e Mussolini* (2007), breve e focalizzato sugli ultimi mesi di vita di Ratti, per trovare nel recente libro di Lucia Ceci sul rapporto tra chiesa cattolica e guerra d'Etiopia (*Il papa non deve parlare*, 2010) un contributo esemplare.

Ad arricchire questo filone di studi concorre uno degli ultimi titoli della *Collection de l'École Française de Rome*. *Pie XI et la France* raccoglie gli atti delle giornate di studio svoltesi sotto la direzione di Jacques Prévotat all'Istituto Sturzo di Roma nel dicembre 2008. La ventina di interventi che formano il volume sono divisi in sei sezioni tematiche. La prima è dedicata alle relazioni della Santa Sede con il governo francese, affrontate da tre contributi. Gianfranco Armando presenta uno dei fondi archivistici di maggiore rilievo per la questione: l'archivio della nunziatura apostolica in Parigi, ricco di oltre 250 buste e quasi 3000 fascicoli. François Jankowiak si basa su questo e sull'archivio della congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari per illustrare le negoziazioni relative alle associazioni diocesane e, attraverso questa lente, la perdurante ostilità romana al regime separatista, che non impedì tuttavia il raggiungimento di un accordo. Fabrice Robardey si sofferma su una figura di indubbio interesse come Louis Canet, allievo di Mgr Duchesne all'*École Française de Rome* e funzionario del ministero degli esteri a Strasburgo negli anni successivi alla Grande Guerra, erede della tradizione del cattolicesimo di stato transalpino.

La seconda sezione è riservata alla politica estera della Santa Sede e la Francia, tema sviluppato in quattro interventi. Agathe Mayeres tratta dell'influenza di Jean Massignon sulla politica della Santa Sede, con particolare riferimento alla situazione dei Luoghi Santi. Nota, almeno nelle linee generali, la vicenda di cui si occupa Laurence Deffayet: la condanna degli *Amis d'Israël* nel 1928. Alcuni documenti accessibili dal 2003 permettono di ricostruire il dibattito precedente alla soppressione dell'associazione e di comprendere che la preoccupazione prima dei responsabili non era condannare l'antisemitismo ma premunirsi contro le accuse di antisemitismo che potevano derivare dalla condanna del gruppo. Alla base di tale atteggiamento, la persistenza di una «teologia riparatrice» che individuava nella conversione alla vera religione l'unico modo attraverso cui il popolo ebreo sarebbe risorto a nuova vita. Laura Pettinaroli si concentra sul gesuita Michel d'Herbigny, conosciuto per i suoi viaggi in Unione Sovietica alla metà degli anni Venti, e i suoi rapporti con le autorità e i cattolici francesi. Marie Levant, infine, esplora una fonte di primaria importanza come i taccuini del segretario di stato Pacelli per concludere che negli anni Trenta «la France donne satisfaction à la papauté, redonnant force à son statut de Fille aînée de l'Église».

La terza sezione è consacrata a un argomento assai dibattuto: il rapporto tra Pio XI e l'*Action Française*. Basata in larga misura sulla fondamentale opera di Jac-



ques Prévotat su *Les catholiques et l'Action Française* (2001), questa parte ospita un intervento dello storico di Lille III sul ruolo dei nunzi – specialmente di mons. Maglione – nella condanna del movimento di Maurras. Il massimo esperto dell'episcopato transalpino nel Novecento, Frédéric Le Moigne, sottolinea poi l'abilità con cui l'ecclesiastico napoletano seppe selezionare una nuova generazione di vescovi ostili all'*Action Française* nel decennio successivo alla condanna. Chiude la sezione Magali Della Sudda, che si occupa dei conflitti generati in seno alla *Ligue patriotique des Françaises* dalla rottura tra il papa e Maurras.

La quarta sezione, *La mission de l'intellectuel*, conta solo due interventi. Il primo è siglato da Claude Troisfontaines e si concentra su Maurice Blondel, pronto a proclamare il carattere anticristiano dell'*Action Française* ma sempre osservato con sospetto da Roma a causa dell'influenza curiale esercitata da tanti tomisti filomaurrassiani. Il secondo, opera di François Trémolières, concerne invece i sospetti del Sant'Uffizio su Jean Baruzi, autore di un libro su San Giovanni della Croce.

La quinta e più consistente sezione riguarda *Doctrines de l'Église et formes de réception* ed è articolata in cinque interventi. Ad aprirla è Marie-Thérèse Desouche, che in un saggio di taglio teologico più che storico ritorna sulla genesi della *Quas Primas*, la grande enciclica con cui nel 1925 Ratti istituì la festa di Cristo Re. Jean-Baptiste Amadiou ripercorre le tappe fondamentali della vicenda che condusse alla promulgazione dell'istruzione del Sant'Uffizio sulla letteratura mistico-sensuale (1927). Dopo il brillante studio su *Le crépuscule du Purgatoire*, Guillaume Cuchet illustra alcuni aspetti della ricezione di un'altra enciclica maggiore di Pio XI, la *Casti connubii*, pietra miliare della dottrina cattolica su matrimonio e sessualità. Florian Michel presenta la difficile attuazione della riforma universitaria avviata dalla costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus* (1931), mentre Marie-Thérèse Duffau tratta dell'azione di Bruno De Solages, rettore dell'*Institut catholique de Toulouse*.

La sesta ed ultima sezione è formata da tre interventi. Il primo è di Damien Thiriet ed è incentrato sui pellegrinaggi degli operai cattolici a Roma. Antoinette Guise-Castelnuovo valorizza invece la corrispondenza tra la carmelitana Madeleine de Saint-Joseph e Charles Maurras, mostrando come l'*Action Française* cercasse attraverso questo canale di fare pressione sul Vaticano ed ottenere il ritiro della condanna del 1926. Agnès Desmazières chiude il volume con un intervento sulla tedesca Therese Neumann e la gestione ecclesiale dei fenomeni mistici nell'*entre-deux-guerres*.

Come si nota, l'ambizione del volume è quella di fornire un quadro il più possibile articolato delle relazioni tra il pontefice e la Francia, fondato sui ricchissimi fondi archivistici vaticani recentemente messi a disposizione. Con questo obiettivo si sono riuniti studiosi maturi e altri più giovani, cercando di coniugare prospettive diverse: storia politica, storia di genere, storia degli intellettuali e via dicendo. Come spesso in operazioni di questo genere, accade che il risultato non sempre sia soddisfacente. Il dato emerge con particolare evidenza nella quinta sezione, che richiama l'attenzione su due delle principali encicliche del pontificato. Nell'ottimo saggio sulla *Casti connubii*, Cuchet ammette che gli archivi Pio XI non permettono di ricostruire il processo redazionale, illustrando in compenso la ricezione negli Stati Uniti ed evidenziando – se mai ce ne fosse bisogno – la necessità di uno studio ampio e puntuale su un testo di cui è difficile sottovalutare la rilevanza. Leggendo però il contributo della Desouche sulla *Quas Primas*, ci si rende presto conto di essere davanti a uno studio profondamente differente, caratterizzato dalla prospettiva teologica e da evidenti intenti apologetici; la scelta di analizzare in maniera minuta il «testo A» (principale testo preparatorio dell'enciclica) senza pubblicarlo in appendice risulta

alquanto discutibile, privando il lettore di uno strumento utile a comprendere la genesi del documento pontificio. Se poi la scelta di affrontare in primo luogo il rapporto tra Santa Sede e governo francese risulta del tutto condivisibile, dispiace non vedere una sezione consacrata a un tema assolutamente centrale nei rapporti tra Roma e Parigi, che aiuta a illustrare la politica estera delle potenze nel periodo tra le due guerre: le missioni, alle quali il pontefice dedicò un'apposita enciclica, la *Rerum Ecclesiae* del 1926. D'altra parte è estremamente positivo il fatto di richiamare l'attenzione su una figura significativa ma per niente studiata come Therese Neumann e in generale sul problema dell'atteggiamento romano di fronte alla mistica, un fenomeno pieno di rischi perché, come è noto, tende a sovvertire il vincolo gerarchico. Insomma, il volume curato da Prévotat mette in luce tutta una serie di aspetti che l'apertura degli archivi del pontificato consente di approfondire. Altri anni dovranno passare per giungere ad acquisizioni significative sul piano storiografico, ma i contributi qui tratteggiati permettono già di apprezzare il carattere tormentato e per molti versi ambiguo del rapporto tra i vertici vaticani e quella modernità politica e culturale che proprio in Francia nacque e conobbe l'apogeo. Figlia primogenita della chiesa e patria del laicismo al tempo stesso, la nazione francese appare un osservatorio privilegiato per scrutare una questione che fin dalla Rivoluzione Francese ha ossessionato il magistero romano.

Giovanni Cavagnini

PHILIPPE CHENAUX, *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*, CAROCCI, Roma 2011, pp. 347 (ed. orig. Paris, Éditions du Cerf, 2011).

Nel settembre del 2006, l'apertura al pubblico degli studiosi della documentazione relativa al pontificato di Pio XI conservata presso l'Archivio segreto vaticano e le strutture di conservazione ad essa collegate ha generato una grande aspettativa nel mondo degli studi di storia ecclesiastica e tra i cultori della storia del XX secolo. Il periodo tra il 1922 e il 1939 può rappresentare in effetti un'epoca cruciale per comprendere come i vertici del cattolicesimo maturarono le loro posizioni nei confronti di alcuni fenomeni di portata capitale attraverso i quali la modernità politica e sociale giungeva al proprio apice, scoprendo però anche il proprio volto più disumano. I temi della guerra totale e del complesso rapporto intessuto dalla Chiesa con i movimenti e i regimi totalitari esercitavano naturalmente un fascino del tutto particolare, al punto che già da alcuni anni si erano impostati tra gli specialisti dibattiti e confronti preliminari per elaborare griglie interpretative adeguate (oltre al corposo volume di taglio generale *Achille Ratti. Pape Pie XI*, École Française de Rome, Rome 1996, e restando nell'area italiana, mi limito qui a ricordare raccolte di saggi e interventi come gli atti del convegno di Vincenzo Ferrone [ed.], *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*, Olschki, Firenze 2004, o *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali [Italia, Spagna, Francia]*, Morcelliana, Brescia 2004, oltre ad alcuni saggi contenuti in Mimmo Franzinelli - Riccardo Bottoni [eds.], *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla "Pacem in terris"*, il Mulino, Bologna 2005). Dall'innesto di nuovi, decisivi apporti documentari si attendeva una verifica affidabile di simili spunti critici "sul campo", oltretutto un pieno inserimento di questi problemi storiografici, già da tempo all'attenzione del pubblico per il loro impatto immediato, in una più profonda contestualizzazione dell'atteggiamento delle gerarchie verso pro-

blemi più generali e diffusi, come l'approfondimento del processo di secolarizzazione e la diffusione di dottrine sociali e comportamenti collettivi il cui impatto culturale travalicava in quegli anni i confini dei movimenti totalitari e rivoluzionari, dall'eugenetica ai mutamenti dell'atteggiamento verso il corpo e la sessualità.

I risultati degli studi sulle nuove carte, almeno per quanto riguarda questi temi "forti" del dibattito disciplinare relativo agli anni Venti e Trenta del Novecento, finora non hanno pienamente ripagato le attese. Se infatti si sono registrati notevoli contributi su alcuni temi specifici, generati dal paziente lavoro di spoglio e di rielaborazione delle nuove fonti alla luce di una solida consuetudine con il materiale già disponibile (mi riferisco ad esempio al lavoro presentato in forma definitiva da Lucia Ceci in *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia*, Laterza, Roma-Bari 2010), gran parte delle ricerche condotte sono state dominate dalla volontà di individuare e rendere pubblici immediatamente documenti abbastanza "scottanti" da produrre un repentino riorientamento delle prospettive di giudizio. Un atteggiamento del genere, oltre ad essere piuttosto lontano dalle più consolidate metodologie della ricerca storica, si è rivelato inadeguato ad affrontare un patrimonio archivistico vasto e complesso come quello della Santa sede, e i primi lavori presentati risultano sì ricchi di potenziali spunti di approfondimento, ma non sempre mantengono tutte le loro promesse: da questo punto di vista il caso editoriale più noto, pubblicato pochi mesi dopo l'apertura della nuova sezione documentaria, è senz'altro il volume di Emma Fattorini *Pio XII, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007 (per un primissimo bilancio può essere utile anche la raccolta di interventi curata da Alberto Guasco - Raffaella Perin, *Pius XII. Keywords*, LIT Verlag, Münster 2010).

La prima parte del volume *L'ultima eresia* di Philippe Chenaux, che appunto prende in considerazione i rapporti tra mondo cattolico e comunismo nel periodo tra la Rivoluzione d'ottobre e la Seconda guerra mondiale, appare a tutti gli effetti figlia di questa situazione storiografica. L'ossatura informativa della sintesi qui presentata è infatti costituita dal riferimento ai principali lavori sui rapporti tra la Roma cattolica e Mosca pubblicati nel corso dell'ultimo trentennio, dal volume di Antoine Wenger *Rome et Moscou. 1900-1950* (Desclée de Brouwer, Paris 1987), al testo pubblicato nel 1992 da Roberto Morozzo della Rocca (*Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa sede*, il Mulino, Bologna), alla raccolta *Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pio XI*, frutto del simposio organizzato a Roma nel 1998 dall'Accademia delle scienze vaticana e dall'Accademia delle scienze di Mosca, e pubblicata dalla Libreria Editrice Vaticana (Città del Vaticano) tra 2001 e 2006. Gli spunti documentari dotati di carattere almeno parzialmente inedito sono dovuti a sondaggi svolti dall'A. stesso a maglie piuttosto larghe, per sua stessa ammissione senza pretesa di assoluta completezza ricostruttiva, tra le carte delle principali nunziature coinvolte e della Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari. Il discorso vale anche per alcuni nodi fondamentali, come il processo di redazione dell'enciclica *Divini Redemptoris* del 1937, momento centrale per la strutturazione della risposta teologico-pastorale all'attacco comunista, che già da tempo sono oggetto di ricerche e scandagli archivistici puntuali evidentemente meno immediatamente fruttuosi di quanto ci si aspettava.

L'A., comunque, ha il merito di dimostrare che anche senza "rivoluzioni" nelle fonti disponibili si può realizzare un contributo di rilievo al dibattito storico. Egli, infatti, riesce a prendere in considerazione spunti critici e ricostruzioni di portata locale sulla vita ecclesiastica di quegli anni nell'ambito di una informata visione d'insieme, cogliendo in modo appropriato il tratto fondamentale dell'interpretazione cattolica

del totalitarismo comunista. «Il volume muove da un'idea che è quasi una provocazione: il comunismo come ultima eresia del cristianesimo»: così il libro è presentato in copertina per giustificare una parte del titolo, l'espressione *L'ultima eresia*, assente nell'originale francese ma presente comunque nel corpo del testo. Nella sua sintesi estrema, la frase rischia di rivelarsi incompleta e inesatta per chiarire la posizione dell'A., eppure non è del tutto errata. Da un lato, nel lungo processo di confronto che dopo lo shock del 1917 porta alle prese di posizione papali da fine anni Venti alla *Divini Redemptoris*, dal punto di vista cattolico il comunismo ha assunto sempre più i caratteri di una "anti-religione", con la sua applicazione sicura, senza sconti e totalizzante del materialismo ateo ad ogni aspetto della vita sociale e in ogni momento dell'interpretazione della realtà. Dall'altro, a questa interpretazione dottrinale di condanna senza appello del comunismo come alternativo al, e quindi incompatibile col, cristianesimo cattolico, si è giunti dopo che diverse frange del progressismo cattolico avevano iniziato un'opera di confronto con il movimento comunista laddove esso appariva più vitale culturalmente e socialmente e meno direttamente dipendente dalla Mosca stalinista (non a caso l'epicentro di questo tentativo di stemperamento delle ostilità fu la Francia di *Esprit* e del PCF di Thorez), fin quasi ad accettare un possibile dialogo su temi concreti che non impegnassero immediatamente il terreno della dottrina.

L'individuazione, all'interno del cattolicesimo quantomeno europeo, di alcuni campi di tensione e differenziazione tra una netta posizione di rifiuto da parte del vertice del magistero e di posizioni più articolate alla base dell'elaborazione culturale cristiana, rappresenta probabilmente l'acquisizione più interessante del lavoro di Chenu, che documenta l'intensità di questi contrasti sulla scorta di una solida conoscenza del dibattito intellettuale francese, orizzonte culturale all'interno del quale del resto l'A. si è formato. Tale approccio, inoltre, rappresenta il punto di partenza per costruire le parti successive del libro, in particolare l'indagine sul periodo che va dall'ascesa al trono di Pietro di Pio XII al Concilio ecumenico, epoca per la quale i riferimenti documentari si fanno ancora più frammentari. L'inasprimento delle prese di posizione papali contro il comunismo, simboleggiato dalla scomunica del 1949, così come l'avvicinamento (seppur temporaneo e sofferto) alle prospettive di politica internazionale statunitensi negli anni più tesi della guerra fredda, sono interpretati opportunamente in una linea di sostanziale continuità con gli orientamenti precedenti, pur nella necessità di dover affrontare un nemico uscito vincitore da uno scontro bellico epocale, giunto ormai a lambire con la sua sfera d'influenza l'Italia, impegnato nella recrudescenza di una persecuzione antireligiosa che vedeva il clero cattolico in prima fila tra le vittime, e infine dotato di un seguito e di una influenza sociale decisamente cresciuti a tutti i livelli, dopo il 1945, nei principali paesi cattolici europei. Ancora una volta, infatti, e in modo assai più preoccupante che in passato, uno dei fronti della lotta intrapresa dalle gerarchie fu squisitamente interno, visto il relativo successo incontrato nel cattolicesimo francese (e anche italiano) delle mobilitazioni filocomuniste per la pace e di iniziative radicali di avvicinamento del clero alla realtà socio-culturale operaia.

Un atteggiamento di maggiore apertura a queste esperienze di vita, oltre alla tendenza nella Chiesa d'oltre cortina a guardare il problema comunista sempre meno come una questione di conflitto di religione e sempre più in termini di negazione dei diritti umani e di acquisizione di spazi di espressione, avrebbero poi caratterizzato il sorgere della cosiddetta «*Östpolitik* vaticana» di Paolo VI e Casaroli, che con una intuizione meritevole di attenzione e di sviluppi sul fronte documentario l'A. con-

sidera premessa fondamentale all'elezione papale di Karol Wojtyła da parte della maggioranza "riformatrice" e aperta al dialogo che verosimilmente caratterizzava i conclavi del 1978. L'apertura di canali per l'instaurazione di rapporti in qualche modo regolari tra Chiesa e i paesi tradizionalmente cattolici d'oltre cortina, infatti, fu un passo necessario verso l'accesso al soglio di Pietro di un pontefice proveniente dalla "Chiesa del silenzio" e pronto, fin dalle primissime uscite pubbliche, a prestare ad essa la sua voce (p. 239). L'effetto dirimpente, quantomeno nel medio termine, di questa elezione, che contribuì a quell'apertura verso l'esterno del mondo stretto attorno all'URSS e quindi in ultima analisi alla sua implosione, ha rappresentato uno sviluppo sicuramente impreveduto a tutta prima, ma dopo il 1989 gestito dalle gerarchie romane per la propria ricollocazione da una posizione di particolare pregio tra gli attori del mondo non più bipolare.

Pur nel generale apprezzamento per un lavoro di sintesi che nel complesso riesce a dipanare nel lungo periodo un rapporto, quello con il comunismo, così importante nell'autorappresentazione della Chiesa cattolica nel Novecento e nella sua elaborazione di un atteggiamento verso le evoluzioni della politica europea, occorre sottolineare che il lavoro di Cheneaux presenta anche alcuni aspetti discutibili di cui il lettore deve tener conto. In primo luogo, soprattutto nella seconda metà del lavoro, gli accenti autobiografici finiscono per farsi un po' troppo invadenti. È comprensibile che uno studioso di sicuro orientamento cattolico formatosi tra la Francia e l'Italia, ovvero nei due paesi europei dove più forte fu la presenza comunista e dove più intenso, articolato e ricco di sfaccettature fu il confronto con essa del mondo cattolico, senta la ricostruzione di tale rapporto come un'indagine su una parte della sua vita intellettuale; tuttavia, l'insistenza con cui l'A. sembra voler ricordare di «appartenere a una generazione che non ha conosciuto la "seduzione del comunismo"» (p. 13) è spesso fuori luogo, e nulla aggiunge all'analisi storica.

Inoltre, in diversi punti Cheneaux mostra di condividere una posizione, se non apertamente apologetica, quantomeno attenta a smussare gli angoli e i toni dell'atteggiamento ecclesiastico. Già nel suo lavoro storico forse più noto, *Pio XII. Diplomatico e pastore* (Cinisello Balsamo, San Paolo 2004), l'A. aveva mostrato la tendenza a intervenire sulle frequenti polemiche che caratterizzano la ricostruzione biografica di Pacelli con un atteggiamento non necessariamente di condivisione, ma sicuramente di comprensione per le difficili scelte compiute dal personaggio biografato negli anni di nunziatura, di impegno alla Segreteria di Stato e al soglio pontificio. Anche con *L'ultima eresia* avrebbero potuto porsi problemi interpretativi di grande rilevanza, visto che analizzare l'atteggiamento della cultura cattolica verso il comunismo significa, sostanzialmente, prendere in considerazione il suo giudizio sulla modernità politica e la secolarizzazione della società occidentale, attraverso il comportamento tenuto nei confronti di quella che per molto tempo poté essere considerata come una delle punte estreme di tale processo di sviluppo. Dalla lettura del volume, però, potrebbe quasi sembrare che nel suo sforzo di evitare di mettere in discussione il cammino a volte contorto delle prese di posizione papali l'A. finisca per non cogliere alcuni nodi critici di grande importanza.

Ad esempio, è certo condivisibile affermare che nel testo della *Divini Redemptoris* «i posteri sembrano aver concentrato l'attenzione soprattutto sulla condanna senza appello», mentre «il documento, in realtà, voleva essere più "positivo" che "negativo": esso tracciava i contorni di un nuovo ordine sociale cristiano» (p. 75). Sarebbe però stato necessario, come a tratti ha sottolineato in alcuni suoi recenti lavori Daniele Menozzi (*La dottrina del Regno sociale di Cristo tra autoritarismo*

e totalitarismo, in Id. - Renato Moro [eds.], *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 17-55; *Regalità di Cristo e politica nell'età di Pio XI. I congressi internazionali di Cristo re*, in Lucia Ceci - Laura Demofonti (eds.), *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, Carocci, Roma 2005, pp. 153-172), mettere in evidenza che l'istanza di un "nuovo ordine sociale cristiano" rispondeva in pieno ai piani di restaurazione ierocratica su cui Pio XI aveva fondato la propria teologia politica e la collocazione ideale del proprio pontificato, fin da quando nella sua prima enciclica *Ubi Arcano Dei Consilio* aveva espresso la volontà di riportare al mondo «la pace di Cristo nel regno di Cristo» per poi istituire con la celebrazione del Cristo Re un caposaldo liturgico per questa decisa proposta politico-pastorale. Chenu, invece, tende a confermare in pieno e senza revisioni l'idea, propugnata con forza dalle gerarchie negli ultimi decenni e sostenuta a livello interpretativo anche da altri lavori, come Fabrice Bouthillon, *La naissance de la mardité. Une théologie politique à l'âge totalitaire: Pie XI (1922-1939)* (Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2001), per cui il cattolicesimo si sarebbe rivelato il più deciso avversario dei totalitarismi novecenteschi, e la sua dottrina avrebbe anche offerto una rinnovata base culturale ai diritti dell'uomo che le nuove dittature cercavano di conculcare.

Infine, l'attenta ricostruzione delle complesse relazioni tra vertici vaticani e paesi comunisti tra la fine del pontificato pacelliano e quelli dei suoi successori, dalla rigida chiusura alla nascita di alcuni spiragli di comunicazione e di reciproco riconoscimento, sarebbe risultata ancora più convincente se fosse stata letta in parallelo al formarsi nel discorso ecclesiastico della più generale condanna del "laicismo". Come ha messo in evidenza tra l'altro anche un intervento pubblicato recentemente su questa rivista da M. Al Kalak («*Questa eresia odierna che si chiama laicismo*»). *La lettera collettiva dell'episcopato italiano al clero 25 marzo 1960*, in «*Rivista di Storia del Cristianesimo*» VII, 2[2010], pp. 509-530), anche al pressante modello intellettuale derivato dalla condanna del comunismo si è dovuta una comprensione incompleta, esclusivamente volta alla condanna e alla riaffermazione delle verità dottrinali, di processi di secolarizzazione che nel corso del XX secolo hanno caratterizzato anche i paesi del mondo occidentale dove il cattolicesimo appariva più radicato.

Andrea Mariuzzo

ULRICH L. LEHNER - MICHAEL PRINTY, *A companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, BRILL, Leiden-Boston 2010, pp. 462.

As recently as 1981, the idea of a «Catholic Enlightenment» seemed to at least some scholars of the eighteenth century downright preposterous. TCW Blanning wrote of the German case: «the image persists of the Catholic principalities as highly ornamental baroque troughs, in which epicurean prelates happily if sleepily wallowed» (*The Enlightenment in Catholic Germany*, in Roy Porter - Mikuláš Teich [eds.], *The Enlightenment in National Context*, Cambridge 1981, p. 118). In other words, Voltaire's succinct dismissal of the contributions of monasteries to society («they sing, they eat, they digest») still prevailed two centuries later. This dismissive attitude was not accidental: it agreed with, and reinforced the modernization/secularization thesis that pervaded the scholarship, the notion that the Enlightenment was an exclusively secular or secularizing phenomenon that stood at the beginning of a teleological process that governed, and would inevitably attain unchallenged hegemony over, the industrialized world. Only as a result of the collapse of modernization theory and



a turn to social history, the latter in part stimulated by the very volume in which Blanning's essay appeared, did scholars begin to recognize the Enlightenment's diversity – national, regional and confessional – and thus the possibility of a broad ranging Catholic Enlightenment.

Ulrich Lehner and Michael Printy's *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe* is irrefutable testimony to the success of this new direction in Enlightenment scholarship, and the editors are to be complimented for producing a thoughtfully conceived volume. Here for the first time in English is a survey of the Catholic Enlightenment in the major European countries – France, the Habsburg lands, the Holy Roman Empire, Italy, Poland-Lithuania, Portugal, Spain and Malta – that aims to explain the nature of the Catholic Enlightenment in the language of historians. Scholars can now find convenient surveys that introduce the major issues, ideas and personalities as well as the larger configurations of politics and culture. In the future there is no longer any justification to ignore the existence of the Catholic Enlightenment – and to omit it from lectures and textbooks – by pleading ignorance due to a dearth of English-language scholarship.

For the very reason that between two hard covers this volume offers the best conspectus of the subject – though the editors explicitly chose the modest label of a «companion» rather than a «guide» – it is worth analyzing its strengths and weaknesses, and especially how it conceptualizes the Catholic Enlightenment's manifold complexities.

In the introduction, appropriately entitled, «the many faces of Catholic Enlightenment», Ulrich Lehner offers an eclectic definition which, in combining multiple approaches to the subject, sets the tone for the volume. He admits at the outset, and applauds the fact, that the various contributors utilize different methods (*The Many Faces of the Catholic Enlightenment*, p. 47). His introduction embraces this very latitudinarianism. He commands the mountain of recent scholarship in a number of languages – his notes and bibliography are a veritable guide to the latest work – that represent the most varied approaches to the subject: history of ideas and social history, theology and institutional history.

He first tackles the knotty problem of nomenclature. He defends the label «Catholic Enlightenment», which the German historian Sebastian Merkle introduced in his famous lecture to the German historical profession in 1908, as the only «umbrella term» that is «able to convey that the Catholicism under investigation was in discourse, not only with a modern understanding of the Tridentine reform and Jansenism, but also with a movement that tried to “renew” and “reform” the whole of society» (*ibi*, p. 3). He rejects alternatives such as «Reform Catholicism», «enlightened Catholicism», and «ecclesiastical Enlighteners», as too narrow and polemical in intent. He defines Catholic Enlightenment through both its positive and negative characteristics. Catholic Enlightenment valued clear ideas, autonomous judgment, progress and perfectibility. It was based on an anthropology that recognized “an ultimate goal in human life and belief in human reason”. As regards the Church as an institution, it promoted conciliarism/episcopalism or a national church (in France “Gallicanism”), as an alternative to papal monarchy. As regards other religions, it abandoned “denominational polemics” in the name of ecumenism. It criticized and opposed «superstition, enthusiasm, philosophical dogmatism and alleged Episcopal or papal despotism» (*ibi*, p. 16). While Lehner recognizes that anti-Jesuitism was common among Catholic Enlighteners, he does not consider it an essential characteristic of the movement. As to the sources of Catholic Enlightenment, he focuses on

Jansenism, ascetic theology and «Catholic Reform» e.g., Muratori, that emphasized practical Catholicism. An important thread that runs through his definition is that the Catholic Enlightenment was an effort to realize the Council of Trent's goals (*ibi*, pp. 18 e 26-27). Catholic Enlighteners understood themselves as “reformers” rather than “inventors”, who wished to restore forgotten, or purify corrupted aspects of the Church, including realizing Trent's still largely unfulfilled aspirations. He distinguishes two key institutional sources. The Benedictines played a critical role as a result of their “decentralized” organization, theological unity i.e., lack of divisive theological schools, and the potent influence of Maurist historical scholarship (*ibi*, p. 33). The social basis of Catholic Enlightenment remained relatively narrow, recruiting primarily élite churchmen – bishops, professors and government officials. Similarly, it developed innovative communication networks, including learned societies and monastic links (correspondence, library loan systems, travel), that also served an élite. It lacked broad support among the laity, and the Church hierarchy – at least the curia and its bureaucracy – mounted concerted opposition in consistently impeding reform (at least in the last third of the eighteenth century). In consequence, the Catholic Enlightenment increasingly relied on the state, a strategy that ironically tended to alienate the bulk of the faithful by tarring it with the brush of secular heresy.

Jeffrey Burson's account of France recognizes two competing versions of Catholic Enlightenment in the first half of the eighteenth century. The «Jesuit synthesis», a «Catholic apologetical *via media* between the philosophical extremes» of Descartes and Spinoza, used Malebranche's occasionalism to combine Locke's psychology and Newton's physics in support of Molinism and humanism. Its proponents favored papal authority and *Unigenitus* (*The Catholic Enlightenment in France, 1650-1789*, p. 79). This Jesuit version was «arguably the most socio-politically resonant discourse[s] of Catholic Enlightenment in France throughout the period [...] 1730 to 1750»; it dominated the Sorbonne through a «Jesuit and Sulpician hegemony» based on patronage, nepotism and obedience to *Unigenitus* (*ibi*, pp. 78 e 85). In opposition stood a «pro-Augustinian» and usually pro-Jansenist version that «stressed social reformism and individual moral improvement through discipline and self-examination, and promoted a conciliarist, republican ecclesiology, [and] fear of papal and monarchical innovations in Church and state ....» (*ibi*, p. 65). At mid-century the de Prades affair and the publication of the *Encyclopédie* radicalized these two versions as the full weight of France's conflicts came crashing down on the Sorbonne. The results were that the Jesuit synthesis collapsed, as evidenced in the Sorbonne's blanket condemnation (1759) of radical works, including many that were previously foundational to the Jesuit synthesis, and culminated in the Jesuits' expulsion in 1764; the Jansenist version was increasingly aligned with the *Parlements* against throne and altar with the Church now refusing sacraments to those unable to produce proof of confession; and the *philosophes*' more radical, secular, anti-clerical and reformist version of Enlightenment came to the fore with the publication of radical materialist works e.g., *Helvétius*, *Diderot*. «Thus between 1750 and 1765, the Catholic Enlightenment [...] fractured [...] and ceded the initiative [...] to more pro-Jansenist, Gallican Catholic Enlightenment writers on the one hand and more anticlerical Enlightenment writers on the other» (*ibi*, p. 106).

Burson's cursory account of the second half of the century is regrettably inadequate: he does not deal with developments during the reign of Louis XVI and does not even touch on the Revolution and especially the Civil Constitution of the Clergy. He asserts that the rise of the *philosophes* evoked the development of a counter-

Enlightenment apologetics that drew from the arsenal of the earlier Jesuit synthesis yet in general capitulated to the Enlightenment by accepting the criterion of social utility and not producing a general defense grounded in revelation. As the basis for a new apologetics, some Catholic writers turned to Rousseau's sentimentalism, despite his condemnation by the Church and *parlement*.

In his analysis of Austria and the Habsburg lands, Harm Klueting identifies three sources of Catholic Enlightenment: «the re-establishment of the Tridentine reform», Jansenism and the ideas of Muratori. He uses a theological litmus test, of which at least one of the editors explicitly disapproves, to insist that “Catholic Enlightenment” differed from “Reform Catholicism.”

«Catholic Enlightenment was anti-baroque and reform-orientated. Catholic Enlightenment sometimes overshot the mark but it was consistently Catholic. Therefore the Catholic Enlightenment was truly Catholic. Followers of radical anticlericalism and deniers of the dogmas of the church were not Catholic. They could not overshoot this mark because they had others. Therefore what some scholars call ‘Reform Catholicism’ was not Catholic. It was heretical» (*Austria or the Habsburg Lands*, p. 143. For Printy's disapproval see p. 166 n. 4).

In Austria Jansenism had considerable influence and «Catholic Enlightenment [...] culminated in the autocratic and state-run church reform of so-called Josephinism» (*ibi*, p. 130). Focusing on prelates in the metropolis rather than monastic developments in the provinces, Klueting distinguished three phases of Jansenism. Early Philo-Jansenism (pre-1740) derived its ideas from Paris and Leuven and included prominent Bishops (Joseph Maria Count Thun, Leopold Ernst Count Firmian, Herberstein of Laibach) and Cardinals (Trautson and the young Migazzi of Vienna). The “middle generation” included the circle around Ignaz Müller at St. Dorothee Convent in Vienna that served as an «intellectual laboratory for Jansenism in the metropolis» (*ibi*, p. 137). Late Jansenism e.g., Wittola, Rautenstrauch, was under the influence of Muratori and the Church of Utrecht (*ibi*, p. 132). Klueting emphasizes that Josephinist church policy predated Joseph, originating under Maria Theresa in the policies of Chancellor Kaunitz, and included the reduction of baroque piety, taxation of the clergy and the «reduction of monks». He recognizes in these reforms a combination of motives: Jansenist and Catholic Enlightenment commitments, economic advantage and «the spread of state sovereignty over the church and the integration of the church into the state» (*ibi*, p. 144). According to Klueting, Joseph II used Jansenist ideas without being a Jansenist. While his creation of new parishes did address the care of souls that was central both to Trent and Catholic Enlightenment, it also enhanced state authority: parish boundaries now coincided with administrative ones. State interests similarly prevailed in other spheres: for example, the Jansenist and Catholic Enlightenment ideal of prayer in the vernacular was not implemented because the Habsburg monarchy was multi-ethnic and multi-lingual. Klueting argues in general that Josephinism destroyed the Catholic Enlightenment by transforming its ideas into radical policies that aroused widespread opposition – witness the uprisings in the Austrian Netherlands and Hungary.

The decision to devote separate essays to the Habsburg lands and Holy Roman Empire is understandable; Porter and Teich made a similar decision three decades ago. To be sure, the material is vast and, as Michael Printy argues, the fact of «the peculiar relationship of the Habsburg Monarchy to the Empire, and of the nature of the Church in Habsburg territories, warrants separate treatment». Nonetheless, the separation leads to considerable repetition. It would have been beneficial to combine

or closely co-ordinate the two essays in order to highlight the difference between the overlapping developments of Catholic Enlightenment in a centralizing empire (Habsburg) and a politically diffuse one (HRE). The authors could have explored that distinction by tracing out its implications and ramifications over the course of the century. As Printy forcefully asserts, «ecclesiastical politics were an inherent part of the Holy Roman Empire. One could not alter the Church without also touching the basic structures of society» (*Catholic Enlightenment in the Holy Roman Empire*, p. 167). Even more, «the diffusion of political authority in the Empire [...] structured the nature of reform thinking» (*ibi*, p. 168).

Printy aims to refute the notion that the Catholic Enlightenment was preordained to fail because of the rising tide of secular culture and politics. Rather, he sees it as the «culmination of several generations of pious renewal and revival» that vied against «competing strains of reform» emanating from multiple sources (*ibi*, pp. 172-173). It emerged when the local and regional church, rather than Rome, took the initiative in rebuilding after the Thirty Years War's devastating destruction. Catholic Enlightenment was thus «a self-conscious elaboration of a distinct national Catholicism» (*ibi*, p. 175). In its early monastic phase, primarily Benedictine and Augustinian, it aimed at an «intellectual renewal» expressed in historical scholarship inspired by the Maurists and Mabillon as well as in «canon law and the quest for Gallican-style legal autonomy» that achieved its fullest articulation in Hontheim's famous book (*De Statu*) championing episcopalism, an endeavor that reached its apex with the conference of Ems (1786), but also in Johan Kaspar Barthel's efforts to reconcile canon law with the Empire's peculiarities. Printy uses Eusebius Amort and Anselm Desing to personify this first phase, which was characterized by a rejection of Baroque piety and antagonism to the Jesuits who had created it. In its later phase, in relationship to an ever more powerful state, it turned to the reading public, creating a «Catholic subculture of the public sphere» in the vernacular, in which it articulated a «comprehensive reform program» (*ibi*, p. 196). In journals, pamphlets and books, Catholic Enlighteners offered a new version of spirituality and education attuned to the needs of an urban élite as well as sustained discussion of political issues e.g., monasticism, the ecclesiastical states. Printy argues that although the Catholic Enlightenment failed to realize its vision, many of its programs e.g. professionalization of the clergy, succeeded in the very different political climate of the nineteenth century.

Mario Rosa takes issues with the editors choice of terminology in preferring «Catholic *Aufklärung*» (the equivalent of Italian's *rischiaramento*) to what he sees as the ambiguities of Catholic Enlightenment. He aims for a new understanding, no longer limited to «the premises of opposition to the Roman Curia, or to the state deciding between State and Church disputes, or to the urgings of Jansenism», by examining the «two-fold tension» between «cultural dynamism», and especially the effort to reform Church practice in conformity with the ideal of the primitive church, and «apologetic commitment», the need to counter «philosophic incredulity» with the image of a tolerant and reasonable faith in conversation with the world (*The Catholic Aufklärung in Italy*, p. 217).

Rosa names the movement's first phase «enlightened Catholicism» and identifies it with Ludovico Muratori, the moderate who championed «historical criticism, logic and the new scientific discoveries», while also offering a vision of the Christian life grounded in interior discipline and personal responsibility (*ibi*, p. 219). Other thinkers in this period e.g., Antonio Genovesi, devoted themselves to the new science (Newton) and philosophy (Locke). Lambertini, later Pope Benedict XIV, exemplified

the «Tridentine revival» that aimed to energize the Church by adapting elements of Jansenism, Muratori's reforms and Enlightenment ideas. In Rosa's estimation he tried to create an atmosphere in the Church conducive to new internal and external impulses yet, despite the claims of many admirers, was not a «philosopher». This phase ended in 1759 with the condemnation of Helvétius' *Esprit* and the *Encyclopédie*, although in the next decades a number of bishops (Saporiti, Incontri, Sabbatini) kept alive Muratori's proposed reforms. In the 1770s a new phase opened when numerous writers e.g., Lombardo Bianchi, Giuseppe Ippoliti, in addressing social and economic issues from a religious and ethical perspective, tried to fashion a «general ethical vision» informed by natural law and inspired by the idea of «happiness». Giovanni Amaduzzi and Nicola Spedalieri represented two contrasting versions of Catholic *Aufklärung*, with the former developing distinct democratic sympathies and the latter learning merely to accommodate them, especially in the form of Napoleon's occupation. The 1780s saw reforms in Habsburg Lombardy and Tuscany and Bourbon Naples and Sicily that now turned on «the reorganization of the structure of parishes, the teaching of the catechism, the transmission of the Christian message at a popular level, and accentuating more and more the themes of the usefulness and social benefit of religion» (*ibi*, p. 242). The Italian Catholic *Aufklärung* left an enduring legacy of engaging with the secular world's challenges.

Richard Butterwick argues that in the «confessional noble republic» that was the Polish-Lithuanian commonwealth it is more accurate to write about «enlightened Catholicism» than «Catholic Enlightenment», although he clearly understands the former as a spectrum of positions (*Catholicism and Enlightenment in Poland-Lithuania*, pp. 299 e 307). He discerns three periods, slightly belated in comparison to Central Europe. The «early Enlightenment» (1740-1773) saw the first reformed Piarist school and the suppression of the Jesuits. Stanislaw Konarski reformed the Piarist schools (1753-54) using the pedagogical theories of John Locke. The Jesuits began an intellectual renewal in the 1750s. Bishops such as Michal Poniatowski directed missions to educate the peasants in the basics of Catholic faith. Reforming bishops in general tried to alter baroque piety by stressing sober conduct and emphasizing the Eucharist.

The «High Enlightenment» (1773-1794), began with the Commission for National Education convened to determine how to reassign the Jesuits' former estates i.e., to which educational institutions, and to introduce educational reforms. These were reforms conceived and implemented by clerics; religious instruction was integral to the curriculum (*ibi*, pp. 330-331). Hugo Kołłątaj reformed Cracow University based on his experience at the University of Vienna. The University of Wilno was similarly reshaped. In these reforms patriotism and Catholicism converged: «The reformed schools' patriotic ethos does seem to have taken root. It was grounded in republican virtues, which were in turn explicitly founded on religion» (*ibi*, p. 334). Two major initiatives failed: Primate Podoski's proposal for a «national church» did not gain Russian support, and in the Sejm the szlachta blocked the «Zamoyski» (1776-1780) codification of law. The four-year Sejm (1788-92), facing the challenge of funding the army, raised taxes on the clergy and discussed expropriation of Church lands or of a proportion of income from them. Whereas the Church successfully defended itself against expropriation, the partitions put an end to all major reforms.

During the post-partition traumas of the «Late Enlightenment» (1795-1820), «the middle ground» of enlightened Catholicism «fell away» as the Catholic Church defended itself against reform and the anti-clericals advocated expropriation of the Church's property and authority (*ibi*, p. 348). Butterwick suggests that the partitions,

as with so much else, sabotaged enlightened Catholicism's creative momentum of the 1770s and 1780s.

Everton Sales Souza argues that Catholic Enlightenment in Portugal had antecedents in the first half of the century, beginning with the initiatives of the Royal Academy of History. It continued with two additional developments. Verney's proposals for the reform of education, that stressed methods more than doctrine, represented a sort of Catholic "third way" independent of the Jansenist and zealot extremes (*The Catholic Enlightenment in Portugal*, p. 361). Using church history and criticism to assail scholastic theology, he offered a «modern theology». The Jacobea movement, though it had mystical roots, eventually tried to reform the clergy and to bring visible signs of austerity and piety. Catholic Enlightenment coalesced in the second half of the century, reaching its apex under King José I and the Marquis of Pombal. It succeeded to the extent it did because there was a «genuine convergence of thinking, rendering a large portion of the Portuguese bishops co-authors of the reforms implemented in the Portuguese church during the Pombaline era» (*ibi*, p. 389).

There were multiple strands of Catholic Enlightenment thinking; it was always a «plurality» (*ibi*, p. 397). Its foundations lay in a revival of critical study, especially of church history and texts. It included an effort to purify devotion of practices either «without solid historical foundations» or that were incontrovertibly superstitious. In ecclesiology it was largely regalist, though many adherents were not anti-curialist. It was easily characterized by its antagonisms: it embraced «anti-Jesuitism, anti-ultramontanism, anti-scholasticism and anti-probablism» (*ibidem*). In Portugal Catholic Enlightenment was perhaps even more elitist than elsewhere. Many reforming bishops, some from Jacobeu backgrounds, faced considerable popular opposition in their sees e.g., Inácio de Santa Tereza, Miguel da Anunciação. Moreover, the Pombaline government persecuted some members of the Jacobea movement (*ibi*, p. 387).

In Spain, according to Andrea Smidt, Catholic Enlightenment reached a high point under Charles III (1759-88) as regalism and Jansenism combined in a «mutually beneficial relationship» that also showed the «problems inherent in depending so greatly on regalism to realize Catholic Enlightenment», that is, «Enlightened Catholicism was only as successful as its ability to accommodate the growing success of the state's Enlightened Absolutism» (*Catholic Enlightenment in 18<sup>th</sup>-Century Spain*, pp. 404, 446 e 413).

At the turn of the eighteenth century a Baroque piety focused on the senses that was especially prevalent among the wealthy, was allied with a dominant Aristotelian theology whose proponents rejected the new science. In the first half of the 18<sup>th</sup> century a Catholic Enlightenment emerged that included, «all of the distinctly religiously-motivated and uniquely Spanish attempts at bringing science, reason, progress and greater social utility to Catholicism» (*ibi*, p. 411). In particular, Benito Feijoo forcefully advocated the «opening of the Spanish Catholic mind»; his works forged a unity in the Catholic Enlightenment. He saw «two dangerous extremes»: «blind belief and obstinate unbelief» (*ibi*, p. 418). Other figures in the first half of the 18<sup>th</sup> century, many of whom drew on Spain's own Erasmian humanist tradition, also promoted the study of history and science.

At mid-century two competing versions of Catholic Enlightenment emerged. The Jesuit version combined an optimistic version of human nature combined with ultramontanism. The Jansenist version combined an ideal of internal piety through study of Scripture in the vernacular with episcopalism. A number of events split the two. The Spanish Inquisition's publication (1747) of its index of prohibited books



included Augustinian and Jansenist works that the Pope had approved, deliberately provoking a conflict (*ibi*, p. 425). Between 1753 and 1767 the crown and the Jansenist clergy aligned against papal control of benefices. Under Charles III (1759-88) the crown allied with Jansenist and especially Gallican versions of Catholic Enlightenment. Using the Concordat of 1753, the monarchy now initiated Church reforms. The monarchy favored Dominicans and Augustinians (Thomism) as being in harmony with «regalist rights» at the same time that it turned against the Jesuits as an impediment to its own power, a policy that consummated with their expulsion in 1767. The Monarchy utilized Gallicanism as means to exercise its own power over the Church. Government ministers went so far as to remove from office a bishop (Lancaster of Cuenca) who criticized the monarchy's expulsion of the Jesuits. The Monarchy now supported the Catholic Enlightenment agenda as its own. Through patronage and appointments, Charles III made the Church hierarchy a «spokesmen for the royal program of Enlightenment» (*ibi*, p. 435). The state «alienated» other forms of Catholic Enlightenment. For example, the monarchy forced from office Josep Avinent, Bishop of Barcelona (1766-75), who wanted more popular reforms, greater episcopal power and a priority on Church matters. After the expulsion of the Jesuits, the two main partners in the Jansenist version of Catholic Enlightenment, the Augustinians and Dominicans, began to compete with each other and thereby lost their former common ground. Nonetheless, with state sponsorship the Catholic Enlightenment continued to exert considerable influence. The Inquisitor General approved the reading of Scripture in the vernacular in 1782. The Synod of Pistoia (1786) had an influential following in Spain with its vision of the ideal early Church that was poor and did not divide clergy from laity.

With the Revolution in France, the bull *Auctorem Fidei* (1794), and the increasingly emboldened Jesuit/curial reaction, the Jansenist – regalist alliance found itself subject to attack. The alliance held its ground until at least the turn of the century. It collapsed with the Napoleonic invasion of 1808 and died with the restoration of the Spanish monarchy in the person of a conservative Ferdinand VII in 1814.

Frans Ciappara argues that in Malta baroque piety (processions, music, rote learning of the catechism) and absolute fealty to the Pope held sway since the Knights Hospitallers (who were in sole possession since 1530) were a religious order «directly subject to the pope» (*The Maltese Catholic Enlightenment*, p. 258). Nevertheless, in asserting power over the Church, the secular authorities in Malta e.g., Pinto, Rohan and Muscat, implemented a restricted program. They limited feast days and the number of clergy as well as tapping into the Jesuits' wealth. They founded a new university whose curriculum was grounded in Newton, Copernicus and the experimental method; theology divested of scholasticism that emphasized Augustine and Aquinas; and canon law tempered by ecclesiastical history. There was also a strong strain of «richerism»: parish priests campaigned to «participate in the administration of the diocese» and also built better dwellings for themselves (*ibi*, p. 271). The Grand Masters did engage in a campaign of «limiting of ecclesiastical jurisdiction» or stopping «Rome's direct interference in Maltese affairs». In 1760 they reached a Concordat with the Inquisitors about the numbers of patentees and dependents under the Inquisition's aegis and jurisdiction (*ibi*, p. 283). They expelled the Jesuits in 1768. In general the Grand Masters tried to reduce the ecclesiastical courts' role. Malta's Catholic Enlightenment was limited to an élite in the government who were primarily concerned with enhancing state power by diminishing the Church's.

A scholarly study is only as good as the questions it poses. This volume raises a number of burning issues in the study of Catholic Enlightenment of which historians must take note. There is a continuing necessity of distinguishing between Catholic Enlightenment and the states that sponsored or adopted it, or portions of it, at various times. Catholic Enlightenment should not be equated with, or reduced to, Josephism in the Habsburg lands, Charles III's policies in Spain or Pombal's regalism in Portugal. Catholic Enlightenment was an independent phenomenon that transcended national borders even as it developed distinct national variations and allied with, or found itself in alliance with, various governments. Second, the Jesuits should no longer simply be assumed to be the enemies of, or rallying cry for, Catholic Enlightenment. Rather, at times the Jesuits were the Catholic Enlightenment's major proponents: France in the first half of the 18<sup>th</sup> century, Spain at mid-century. Their role at any one time or place must be ascertained through close analysis and detailed study. Finally, although the Catholic Enlightenment is concerned with religion and theology, theological criteria should not inform let alone determine the historian's analysis. Historians should analyze events and developments according to historical criteria rather than employing any yardstick of theological fidelity. The Catholic Church has always consisted of an ongoing conversation between competing traditions and multiple constituencies. The historian's task is to identify and analyze those elements rather than identifying with any one of them.

*David Sorkin*

DIETZ LANGE, *Nathan Söderblom und seine Zeit*, VANDENHOECK UND RUPRECHT, Göttingen 2011, pp. 480.

Qualche anno fa D. Lange, docente di teologia sistematica a Göttingen aveva pubblicato una vasta scelta dell'epistolario del famoso storico delle religioni ed in seguito arcivescovo della chiesa luterana di Svezia (cfr. «Rivista di storia del cristianesimo» 5[2008], pp. 322-325). Ora gli dedica una solida ed informata biografia che inizia con una descrizione generale del paese nordico, della sua cultura nella seconda metà del XIX secolo e dell'organizzazione ecclesiastica dell'epoca. Sette capitoli sono poi dedicati alle origini familiari e alla formazione intellettuale del protagonista, alla sua attività di ministro ecclesiastico della comunità svedese ed evangelica di Parigi, all'insegnamento della storia delle religioni a Uppsala, alla docenza nei due ultimi anni contemporanea a Lipsia, alla nomina a primate di Svezia, alla lunga attività internazionale a favore di una riconciliazione tra le chiese cristiane ed i popoli europei usciti da una guerra feroce, all'attività culturale svolta anche negli anni dell'episcopato. Il volume si conclude con la descrizione degli ultimi giorni di vita del protagonista e con un tentativo di bilancio riguardante la sua eredità scientifica e spirituale. La presentazione del personaggio, un tempo molto noto e stimato sul piano mondiale, ha un carattere soprattutto intellettuale. Si basa soprattutto sulle sue pubblicazioni ed è messa continuamente in rapporto con quelle figure di eminenti studiosi che ne hanno risvegliato gli interessi, si sono poste in dialogo con lui, hanno cercato di svilupparne le idee oppure vi si sono opposti. Buona parte della teologia protestante svedese, tedesca e francese dalla metà del secolo XIX fino alla seconda guerra mondiale è accuratamente esposta e vagliata in relazione all'itinerario intellettuale dello storico delle religioni ed arcivescovo.

La figura dominante di questa galleria teologica e storico-religiosa sembra tuttavia essere quella di Schleiermacher. Buona parte delle prospettive dottrinali e pra-

tiche di Söderblom possono essere considerate una prosecuzione ed un allargamento della interpretazione dell'evangelo cristiano professata dall'antico maestro berlinese. Si pensi alla centralità dell'esperienza religiosa individuale e comunitaria considerata nel suo aspetto più intimo e personale. Essa prevale su ogni struttura predeterminata o addirittura fossilizzata, è espressione di una vitalità interiore e spirituale, porta sempre i segni di un cammino di conversione e di approfondimento. Le Scritture neotestamentarie ne sono la guida, in esse occorre continuamente identificarsi per essere rinnovati e farsene testimoni originali. Accanto all'esperienza personale si pongono le tradizioni ed espressioni comunitarie che sostengono il cammino del singolo. Si capisce sotto questo aspetto il profondo legame dello studioso e docente universitario con il ministero ecclesiastico fino a quello di primate della chiesa evangelica svedese. La predicazione e l'organizzazione ecclesiastica accompagnarono sempre l'attività di ricerca e di insegnamento. La figura di Gesù ha un ruolo dominante sia nella devozione personale sia nell'esercizio ministeriale. La fede è adesione intima al suo messaggio e soprattutto alla sua passione redentrice. Il sacramento è partecipazione spirituale alla sua vita. Il compito etico esprime la coerenza della fede nei confronti dell'essere umano nelle sue condizioni e nei suoi bisogni elementari. La famiglia del docente e ministro ecclesiastico, con moglie e dodici figli, costituisce il primo terreno fecondo della sua esperienza umana e religiosa.

Soprattutto dietro a tutte queste esperienze tradizionali del protestantesimo nordico di indirizzo devoto, si potrebbe dire pietista, sta una viva coscienza del divino, manifestatosi in modo supremo nella figura di Cristo. L'esperienza personale e comunitaria della trascendenza rivela negli eventi evangelici costituisce quella prospettiva che va al di là non solo di ogni particolare struttura ecclesiastica o formulazione dogmatica, ma insieme di ogni razionalità scientifica od organizzativa. L'esperienza religiosa attinge ad una fonte interiore che sfugge ad ogni catalogazione, monopolio, asservimento o contrasto. Essa esige la più ampia libertà, perché è la scelta che dà la forma ultima alla propria esistenza. Söderblom considera centrale per comprendere il carattere proprio della religione l'esperienza viva e diretta, che è irriducibile a qualsiasi altra forma di vita umana.

Uno dei meriti più rilevanti della biografia consiste nell'aver indicato il carattere profondamente religioso del suo protagonista, originale interprete della teologia protestante di fronte al mondo moderno. Nella coscienza che egli ebbe di se stesso, nella sua attività scientifica e ministeriale, nelle sue vaste relazioni amicali è sempre presente una radice interiore e personale di tradizione evangelica. Il suo continuo riferimento alla fede di Lutero è però spogliato di molti aspetti teologici ed ecclesiastici che gli appaiono troppo legati a tempi ormai esauriti. Risalta così la sua vicinanza alla figura di Kierkegaard e all'esigenza di una fede vissuta nell'intimo della coscienza e nella coerenza delle opere. Il teologo e lo storico non ama le formule, non si avvolge in schemi e strutture predeterminate. Piuttosto segue con grande vivacità ed attenzione concreta un'ispirazione che ha sempre bisogno di ampliarsi, di purificarsi, di rinnovarsi, senza che si possa catalogarla e concluderla, come spesso piace a molti uomini di scienza e di chiesa.

Proprio per questo motivo il fervente ministro e professore evangelico ha dedicato per tutta la sua vicenda umana una grande attenzione alle religioni ed ai loro caratteri più propri nelle diverse forme in cui si presentano. Il cristianesimo nella sua variante nordica e protestante non solo trova accanto a sé altre tradizioni storiche che hanno una origine analoga alla sua, ma deve pure considerare la presenza di infinite forme in cui il sacro si esprime. L'interesse storico e dottrinale del docente

si allarga ad una dimensione mondiale e alla propria esperienza interiore va aggiunta la conoscenza di altre espressioni del sacro. Occorre studiarne le caratteristiche con simpatia ed intelligenza per comprenderne la vita che vi pulsa e vi si afferma, senza restringersi nelle proprie abitudini ed assolutizzandole. Il teologo cristiano e il ministro ecclesiastico si fa così storico delle religioni e a tale compito dedicherà la sua carriera accademica e molta parte delle sue pubblicazioni.

Un ulteriore campo in cui l'esperienza individuale e comunitaria della religione deve trovare espressione è la vita associata sia all'interno delle singole nazioni sia nei rapporti tra i popoli. Il primo problema riguarda la trasformazione dei rapporti economici e politici nella distribuzione della ricchezza e nell'esercizio dei diritti e dei doveri civili. È un tema che tutto il cristianesimo europeo stava affrontando negli ultimi decenni del secolo XIX e all'inizio del XX. L'adesione interiore all'evangelo esige una coerenza anche sociale ed organizzativa di cui occorre dare testimonianza nelle strutture dello stato. Di fronte poi al grande scontro di popoli, nominalmente cristiani, iniziato nel 1914, l'arcivescovo svedese si sforzò per anni di rappresentare un'umanità che andasse al di sopra dei nazionalismi, della prepotenza bellica, delle giustificazioni egoiste, dei desideri di sopraffazione o di rivincita.

Attraverso la biografia e l'attività del suo protagonista è presentato in modo assai ricco un generale ripensamento teorico e pratico del cristianesimo europeo in un'epoca di grandi trasformazioni. La religione del cuore di tradizione pietista deve imparare a diventare pure quella dell'intelligenza morale, storica e sociale, del dialogo tra le culture, dell'incontro tra le religioni, di un ideale, sempre desiderato a parole e negato nei fatti, di un'umanità pacifica ed operosa. Questa importante opera, assieme ad altre recentemente dedicate a grandi teologi evangelici, indica con amplissima documentazione un itinerario appassionato, colto e fattivo di uno specifico indirizzo religioso nei meandri della storia contemporanea. Se si vuole riflettere sulla presenza delle tradizioni cristiane nell'Europa contemporanea da un punto di vista accuratamente selezionato e ampiamente documentato, si tratta di una testimonianza di grande levatura intellettuale e morale. Essa può dare ampio respiro la problema del rapporto tra l'antico evangelo cristiano e le novità del mondo contemporaneo.

*Roberto Osculati*

ÉTIENNE FOUILLOUX, *Eugène, cardinal Tisserant (1884-1972). Une biographie*, DESCLÉE DE BROUWER, Paris 2011, pp. 718.

Diversi e contraddittori ritratti si confondono e si sovrappongono nell'immagine tradizionale del cardinal Eugène Tisserant. È da questa considerazione che prende avvio la biografia storica sull'intera e complessa parabola umana ed ecclesiale di una delle figure chiave della curia vaticana del secolo scorso. Un'opera – premiata nel 2012 dall'Académie française – la cui necessità era sottolineata da tempo, in particolare nella storiografia che si occupa delle vicende contemporanee dei cristiani orientali di cui Tisserant è stato protagonista come segretario del dicastero per la Chiesa d'Oriente dal 1936 al 1959. Una storia sulle cui fonti si è giocata una partita con la Santa Sede iniziata già durante la vita del cardinale francese e di cui Tisserant, anch'egli storico avvertito e consapevole dei timori con cui Roma avrebbe potuto guardare alle sue carte, si è preoccupato fino alla morte. Étienne Fouilloux ha lavorato nei fondi privati conservati nella residenza del cardinale a Montferrer, nei Pirenei

orientali, analizzando inoltre la documentazione accessibile negli archivi della Santa Sede, del Ministero degli affari esteri francese e negli archivi di stato italiani.

La biografia si struttura in tre parti. La prima tratteggia quella che viene definita «un'improbabile carriera romana» e inquadra la vita di Tisserant dalla formazione nel seminario di Nancy all'arrivo al dicastero per la Chiesa d'Oriente. In questa sezione, Fouilloux dà ampio spazio alla trattazione su quella che è a suo avviso la triplice eredità personale che Tisserant porterà con sé in tutta la sua carriera successiva: un legame con la propria famiglia unito a un attaccamento alla Lorena, un patriottismo francese e infine un profondo sentimento religioso. In seminario inizia lo studio delle lingue orientali: inizialmente l'ebraico biblico per leggere le Scritture in lingua originale e successivamente anche il siriano e l'arabo. Proprio le sue doti linguistiche spingono i superiori a indirizzare il giovane verso la carriera di docente di esegesi dell'Antico Testamento, inviandolo nel 1904 a trascorrere un anno presso l'École biblique di Gerusalemme, in un primo contatto con quell'Oriente che segnerà la sua vita. Nella scuola domenicana e nell'Institut Catholique parigino dove soggiognerà dopo l'anno gerosolimitano, Tisserant incontra Marie-Joseph Lagrange e altri esponenti degli studi esegetici su cui negli stessi anni si abbatte la condanna antimodernista da parte di papa Sarto. Pur sostenendo tesi condannate, il giovane Tisserant si mantiene su posizioni mediane, scampando alla scure antimodernista grazie al suo lavoro che, più che sulla filosofia e la teologia, si concentra sulla specializzazione linguistica. Al tempo stesso, Tisserant non smette però di difendere Lagrange e la «Revue biblique», risparmiando nelle sue critiche Pio X ma non il suo *entourage*.

Dopo Gerusalemme e Parigi, Tisserant è chiamato a Roma. Qui, nel 1908, inizia il lavoro nella Biblioteca vaticana lavorando su manoscritti orientali. Qui, inoltre, diviene amico dell'allora mons. Achille Ratti, vice-prefetto e dal 1914 prefetto della Vaticana. Lo scoppio del conflitto mondiale costringe Tisserant a un nuovo spostamento, questa volta all'interno dell'esercito francese: la sua conoscenza delle lingue lo porta al lavoro presso l'ufficio d'Oriente dello Stato maggiore dell'esercito, acquistando in seguito un ruolo di primo piano nel distacco francese di Palestina e Siria. Come sottolinea Fouilloux, in questo periodo Tisserant assume e affina un gusto per la strategia politica e militare che in seguito utilizzerà per decifrare gli avvenimenti della seconda guerra mondiale e della guerra fredda. Questa fase, tuttavia, è segnata anche da una crisi personale che rasenta la depressione, superata da Tisserant con l'ingresso nella famiglia religiosa di san Francesco di Sales.

Il ritorno a Roma apre una fase di forte crescita dell'influenza del cardinale francese all'interno della Biblioteca vaticana, che trasforma in un centro di lavoro di alto livello. In questi stessi anni, il giudizio negativo di Tisserant sul fascismo e l'accoglienza all'interno della Vaticana di studiosi di origine ebraica (Giorgio Levi della Vida, Umberto Cassuto) fanno di Tisserant uno dei personaggi della Santa Sede più controllati dal regime.

La promozione a cardinale e la nomina alla testa della Congregazione per la Chiesa orientale nel giugno 1936 aprono la seconda parte dell'opera. Il deciso impegno – non senza tensioni con Propaganda Fide e altri esponenti di curia e delle Chiese che ora dirige – per il rafforzamento delle gerarchie e del clero orientale, la ricerca di un avvicinamento con i «cristiani separati d'Oriente», l'attenzione verso lo sviluppo di liturgie in lingua locale e il contrasto alla campagna di latinizzazione che era stata intrapresa nei secoli dalla Chiesa in queste aree sono alcune delle linee-guida della sua azione. Tuttavia, di fronte alla possibilità di vedere nella figura di Tisserant un esponente del nascente movimento ecumenico, Fouilloux ravvede in questo un abuso

storiografico: il segretario persegue infatti una strategia volta alla difesa e la crescita delle Chiese orientali, allineandosi alla visione che Pio XI elabora su questi temi.

Il lavoro e il potere di Tisserant si estendono negli stessi anni anche alla testa della Commissione biblica. Proprio in questo contesto e per precisa volontà di Pio XI, Tisserant realizza alcune trasformazioni che Fouilloux ascrive tra i suoi maggiori successi: rinnova il personale di quello che era il principale bastione antimodernista, sostiene il lavoro di esegesi biblica e contribuisce alla stesura dei documenti che contribuiscono a «liberare» gli studi biblici.

Il rapporto di amicizia intessuto con Pio XI non si ripeterà con nessuno dei pontefici successivi, a partire da papa Pacelli. All'inizio del pontificato di Pio XII, l'azione di Tisserant negli anni del secondo conflitto mondiale costituisce un ulteriore nodo storiografico. Sostenitore degli alleati e avversario di Pétain, Tisserant – nota acutamente Fouilloux – condivide però con il regime di Vichy il giudizio sull'origine della guerra, individuata nella «corruption et [...] veulerie», «immoralité», «refus de participation aux responsabilités sociales» (p. 307). L'aspetto più interessante è l'assenza in Tisserant di riferimenti alla persecuzione antisemita operata dal regime di Pétain, così come l'utilizzo del termine *Vernichtung* (distruzione) è da lui riferito al destino della Francia sconfitta dalle potenze dell'Asse, non alla Shoah. Al tempo stesso, dal 1942 il cardinale si impegna in un'attività clandestina per aiutare e nascondere profughi di origine ebraica (e non solo), fuggiti dalla Francia in Italia.

Tisserant è però inoltre un cardinale «da guerra fredda», anche a causa del suo impegno per le Chiese orientali minacciate nel blocco sovietico: da sempre ostile al comunismo, vede nella sua affermazione i segni di una rovina definitiva della «civiltà cristiana». Il cardinale francese aderisce dunque alla tesi che vede nel cristianesimo un pilastro della civiltà occidentale che funge da avamposto contro la diffusione del «materialismo ateo». Questi elementi mostrano quanto l'immagine di Tisserant come capofila dei «progressisti del Sacro Collegio» non si adatti alla sua lettura politica degli avvenimenti in atto. Il suo anticomunismo non gli impedirà però, negli anni del Concilio, di scorgere le evoluzioni del regime sovietico. Negli anni sessanta, infatti, intravede una distensione da parte della dirigenza sovietica verso le Chiese dell'Europa orientale. Anche in nome di questo nuovo clima, Tisserant si opporrà all'inclusione della condanna del comunismo nel testo della costituzione *Gaudium et spes* (il ruolo di intermediario svolto dal cardinale nell'incontro di Metz e le voci di un accordo con il metropolita Nikodim contribuiranno fortemente alla formazione di una «leggenda nera» intorno a Tisserant, specie negli ambiti tradizionalisti).

L'emergere dei paesi non allineati e l'accresciuto peso della religione musulmana nella politica del mondo arabo inquietano Tisserant, che nel 1956 prefigura una guerra vicina a causa dello scontro tra mondo occidentale e quelli che lui chiama i due «totalitarismi», il comunismo e l'islam. Verso quest'ultimo Tisserant manterrà sempre un'ambiguità di fondo, considerando l'alleanza dei tre monoteismi alla base della sua azione per la Chiesa orientale, identificando poi nel mondo musulmano un ambito di apostolato, ma leggendovi al tempo stesso tratti affini ai grandi totalitarismi, fino a comparare Hitler a Maometto e a esprimere sentimenti sempre più marcatamente anti-islamici durante e dopo la guerra d'Algeria.

Di diverso segno – pur non restando priva di contraddittorietà – è la sua visione dell'ebraismo. Al suo filosemitismo nutrito dallo studio dell'ebraico e dall'esegesi veterotestamentaria, si aggiunge poi il sostegno allo stato d'Israele e alla ricerca di una mediazione tra la dirigenza politica israeliana, la segreteria di stato e Pio XII. Significativo è anche l'appoggio che Tisserant offre alla nascente comunità cattolica



di origine ebraica all'interno del neonato stato, come pure a una liturgia in lingua ebraica. Eppure, oltre all'assenza di denuncia della *Shoah* negli anni della guerra, Fouilloux sottolinea come dietro l'immagine dello studioso d'Israele si celi sempre l'ombra del missionario che si propone di convertire ebrei e musulmani.

Fouilloux insegue l'immagine di Tisserant sacerdote e pastore anche nel suo incarico ventennale di vescovo di Porto-Santa Rufina dal 1946 al 1966 in cui il cardinale svolge un intenso lavoro che porterà la diocesi a una moltiplicazione delle parrocchie, dei sacerdoti, dei religiosi e dei fedeli.

Se Tisserant giunge alla conclusione del pontificato pacelliano riunendo nella propria persona una moltitudine di incarichi, responsabilità e successi, è proprio in questa fase che Fouilloux rintraccia l'inizio del suo declino nella Curia romana. L'ultima sezione del volume, intitolata significativamente «De l'apogée au déclin», indaga più serratamente la personalità del cardinale francese nei decenni roncalliani e montiniani, in cui la sua figura perde progressivamente peso nella curia vaticana.

Se l'inizio del pontificato di Giovanni XXIII – che con il «principe della Chiesa» aveva in comune la conoscenza e il lavoro nell'Oriente cristiano – aveva alimentato le attese di Tisserant di riforma del governo della Chiesa in una direzione che spodestasse l'*entourage* papale che così tanto peso aveva avuto negli ultimi anni del governo di Pio XII, le successive azioni di Roncalli tradivano le speranze del cardinale. Nella riorganizzazione di curia, Tisserant non trova posto: costretto a dimettersi dalla segreteria della Congregazione per la Chiesa orientale nel novembre 1959, i suoi rapporti personali con il segretario di Stato Tardini – che non condivideva l'attenzione agli interessi francesi in Oriente e il sostegno allo stato d'Israele – e con lo stesso Giovanni XXIII saranno negli anni molto difficili. Nonostante l'alto incarico a capo del Consiglio di presidenza al Vaticano II, anche il suo ruolo al Concilio, specie dopo la nomina di Paolo VI, non rende ragione dell'importanza che la figura di Tisserant ha avuto nei decenni precedenti.

Dopo le dimissioni obbligate dalla Congregazione per la Chiesa orientale, il secondo momento che segna la fine della carriera ecclesiale del card. Tisserant è costituito dal ritiro dalla diocesi di Porto e Santa Rufina, imposto in conseguenza del *motu proprio Ecclesiae Sanctae* del 6 agosto 1966. Il dolore causato dalle dimissioni forzate e l'atteggiamento freddo dimostrato in questa vicenda da parte di Paolo VI rappresentano per Tisserant uno strappo da cui non si riprenderà più.

Secondo Fouilloux, tre sono dunque gli ambiti di maggiore interesse nella biografia del cardinale francese: il triplice prisma di studioso, segretario di dicastero a difesa dei cattolici orientali e traghettatore della Chiesa fuori dalla reazione antimodernista. Questi tre elementi costituiscono altrettante piste di ricerca aperte per studi futuri. Non trascurando, infine, il volto di Tisserant sacerdote: «prince de l'Église» dal temperamento duro, ma anche pastore attento, capace di una carità discreta e costante.

Maria Chiara Rioli