

12/ DICEMBRE 2022

RIFORMA e MOVIMENTI RELIGIOSI

RIVISTA
della SOCIETÀ
di STUDI
VALDESI

ISSN 2532-5000



CLAUDIANA

INDICE

MONOGRAFICO

*Insediamenti dell'Ordine dei Predicatori e presenza ereticale
nell'Italia settentrionale del Duecento*
a cura di Riccardo Parmeggiani

RICCARDO PARMEGGIANI, <i>Introduzione</i>	9
RICCARDO PARMEGGIANI, <i>Frati Predicatori, Università, Papato. L'insediamento domenicano di Bologna e la diffusione dell'Ordine in Lombardia</i>	17
ANGELITA RONCELLI, FRANCESCA TASCA, <i>Tra Oprando de Bonate e fra Migliorato. Attività antiereticale e nuove forme di vita cristiana nella Bergamo del Duecento</i>	45
MARIA PIA ALBERZONI, <i>La presenza dei Predicatori a Milano: tempi, motivi, protagonisti (fino al 1233)</i>	83
MARIA CLARA ROSSI, <i>Insediamento dei frati Predicatori a Verona</i>	121
ISABELLA GAGLIARDI, <i>Firenze, gli eretici e i frati Predicatori nella prima metà del Duecento</i>	143

NOTE E DOCUMENTI

- DANIELE TRON, *Le varie lezioni della “Capitolazione” di Cavour (1561)* 167

- OTTAVIA NICCOLI, *I convegni della Società di Studi Valdesi: persistenze e innovazione. Una riflessione* 213

RASSEGNE E DISCUSSIONI

- FEDERICO ZULIANI, Please, Mr Calvin, your time is over: *nuovi studi sulla Riforma francofona* 231

PERCORSI STORICI

- ANDREA GIRAUDO, *Luciana Borghi Cedrini, ossia i manoscritti valdesi medievali* 251

LAVORI IN CORSO

- LAURA POPA, *Maestre elementari valdesi nell’Italia dell’Ottocento (1860-1915), ovvero come un gruppo di donne delle minoranze mirarono a costruire la nazione* 261

RECENSIONI

Marina Montesano, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell’alterità* (F. Tasca); Lyndal Roper, *Living I Was Your Plague: Martin Luther’s World and Legacy* (M. Valente); Enrico Maria Dal Pozzolo, *Lorenzo Lotto. Catalogo generale dei dipinti* (E. Villata); *L’Inquisizione romana a Imola*, voll. I-II: (1551-1592) (L. Biasiori); Guido Dall’Olio, *Nella valle di Giosafat. Giustizia di Dio e giustizia degli uomini nella prima età moderna* (V. Lavenia); *Italian Reformation and Religious Dissent of the Sixteenth Century: a Bibliography (1998-2020)* (A. Overell); Tommaso Scaramella,

Un doge infame. Sodomia e nonconformismo sessuale a Venezia nel Settecento
(F.P. de Ceglia); A. Dollfus, P.-T. Kirschleger, *L'église réformée de France*
(1938-2013). *Une présence au monde* (P. Zanini) 273

VITA DELLA SOCIETÀ

- Kurt-Victor Selge (Brema, 1933-Berlino, 2022)* 303
Relazione del Seggio della Società di Studi Valdesi - Anno 2021-2022 305
Verbale Assemblea ordinaria della Società di Studi Valdesi (3 settembre 2022) 319

NORME REDAZIONALI

MONOGRAFICO

INSEDIAMENTI DELL'ORDINE
DEI PREDICATORI E PRESENZA
ERETICALE NELL'ITALIA
SETTENTRIONALE
DEL DUECENTO

A CURA DI RICCARDO PARMEGGIANI





MARINA MONTESANO, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Le frecce 323, Firenze, Carocci, 2021, pp. 271.

Secondo Bronisław Geremek «la marginalità suppone l'esistenza di un'organizzazione sociale che stabilisca certe regole di partecipazione e certe norme di comportamento la cui trasgressione è considerata come atto ostile all'interesse collettivo» (voce «Marginalità», in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1979, VIII, p. 756). È questo un noto, ma senza dubbio non esclusivo né esaustivo, tentativo di descrizione della *marginalità*: un concetto che, già elaborato originariamente in ambito sociologico con diverse accezioni e varianti, è poi migrato a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso negli studi storici, dove pure è stato applicato conservando tutta la propria pluralità e ambiguità semantica.

Oltre ai lavori dello stesso Geremek – in particolare *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i milosierdzia w Europie* del 1989 (trad. it. *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, di cui si segnala una recentissima nuova edizione, pubblicata nel 2021 da Laterza) –, su individui o gruppi marginali all'interno del perimetro cronologico medievale è inevitabile pensare anche all'indagine di Andrew Mc Call su quell'*Underworld* fatto di criminalità e delinquenza, variamente declinato in fuorilegge, briganti, omosessuali, eretici, streghe, prostitute, ladri, mendicanti e vagabondi (Andrew Mc Call, *The Medieval Underworld*, London, H. Hamilton, 1979). Imprescindibile è poi, senza dubbio, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250* di Robert I. Moore in cui lo storico britannico ripercorre l'emergere della vocazione persecutoria propria della società europea occidentale: una disposizione che si radicherebbe nella necessità dei poteri di reprimere devianze in realtà da essi stessi generate ed esasperate,

per trarre così dalla loro violenta oppressione linfa, nutrimento e giustificazione d'essere. Pubblicata nel 1987, la nodale opera ha alimentato molteplici studi e piste di ricerca: qui ci si limita a ricordare almeno la riflessione a più voci sviluppata in *Heresy and the persecuting society in the Middle Ages: essays on the work of R.I. Moore* (Leiden, Brill, 2006); o, ancora, a trent'anni dalla prima edizione del fondamentale testo di Moore, il volume *Aux marges de l'hérésie. Inventions, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Age* (Rennes, PUR, 2017) in cui, assumendo un approccio decostruzionista più radicale, imperniato sul controverso concetto dell'*invenzione*, si intendevano delineare i meccanismi della narrazione antiereticale e gli usi strumentali dell'accusa di eresia. Ma la feconda nozione di *marginalità* ha visto nel corso dei decenni anche altre, plurali e diversificate applicazioni negli studi storici. Recentemente si è intersecata, ad esempio, con la *Global History*, come nel volume miscellaneo a cura di Meg Lota Brown *Marginal Figures in the Global Middle Ages and the Renaissance* (Turnhout, Brepols, 2021) in cui marginalità sociali e marginalità geografiche si intrecciano fruttuosamente. Risulta, insomma, un dato significativo quanto incontrovertibile: nella ricerca si è assistito all'emergere e all'affermarsi di una, per così dire, ossimorica "marginalità centrale", ossia una notevole centralità negli interessi storici (medievistici, ma non solo) di individui e gruppi marginali, nonché dei meccanismi di marginalizzazione.

Ecco, dunque, che, soprattutto per chi volesse avvicinarsi al tema, stratificato e mai lineare, della marginalità, il volume di Marina Montesano *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità* si può proporre come utile strumento introduttivo. Facendo il punto, in forma agile, quasi manualistica, sugli studi degli ultimi decenni, dà, infatti, una visione insieme generale e, nel contempo, aggiornata delle acquisizioni sulle plurali marginalità medievali nelle diverse loro declinazioni. La stessa studiosa, che ha all'attivo numerosi e significativi contributi di storia culturale medievale, soprattutto su magia, stregoneria, pellegrinaggi, rapporti tra *Christianitas* occidentale e altre culture, così spiega la genesi del volume, abbastanza discostato dai territori d'indagine per lei tradizionalmente più consueti: «La causa occasionale [...] è stata offerta da una conferenza, svolta nel 2017, su un tema analizzato per quella circostanza e fino allora per me poco noto: l'arrivo dei cosiddetti "zingari" [...] preferisco chiamarli *romani*) nell'Europa occidentale del Quattrocento e la reazione indotta negli osservatori, più complessa e sfumata di quanto ci si potrebbe attendere alla luce degli sviluppi successivi della loro storia» (p. 14). I *romani* vengono affrontati nel settimo, e ultimo, capitolo del volume, intitolato, per l'appunto, *Gli ultimi* (pp. 193-216) «perché cronologicamente tali sono rispetto al discorso complessivo, ma anche perché così sono stati considerati: gli ultimi della società, quasi l'essenza stessa della marginalità» (p. 14).

Il primo capitolo, con cui invece si apre il volume, è dedicato ai *pauperes*: non i poveri, bensì gli indifesi, opposti ai *potentiores*. Un focus più puntuale è poi rivolto allo stigma che colpiva i lebbrosi e al marchio di infamia addossato ad attività e mestieri considerati degradanti (“Intorno ai margini della società”, pp. 25-52). Nel secondo capitolo si tratteggia la progressiva e sempre più stretta sinergia che si innescò tra potere politico e autorità religiosa nel passaggio dall’età antica alla *Christianitas* medievale (“Ecclesia e Airesis”, pp. 53-74). Cancellata, dunque, la pluralità primitiva delle origini cristiane, si elaborò un’accusa ereticale sempre più precisa, stringente e oppressiva, con l’intento di perseguire un’unificante omogeneità religiosa, come messo in rilievo nel terzo capitolo (“Dissidenze”, pp. 75-104). Nei due capitoli successivi si spiega, quindi, come l’accusa ereticale sia divenuta parte di lotte più ampie, contribuendo alla costruzione e al perfezionamento di strumenti persecutori e repressivi – tanto più specifici ed efficaci quanto più deleteri, come l’Inquisizione e le Crociate, veri e propri “dispositivi” in senso foucaultiano (“Controllare e reprimere”, pp. 105-131) –, e come, in seguito, tale accusa ereticale sia mutata e sia stata riformulata, sino ad approdare all’imputazione di stregoneria e all’invenzione del *sabba*, immaginario immancabilmente intriso di infanticidi e rituali cannibalici, perpetrati in concomitanza di ritrovi notturni orgiastici secondo un consueto, pluriscolare *topos* (“Nuove sette”, pp. 133-157). Nei capitoli conclusivi si rivolge, infine, l’attenzione alle relazioni della *Christianitas* con culture altre, come ebrei e musulmani – soffermandosi in particolare sul caso emblematicamente problematico dell’area iberica (“Liminalità religiose”, pp. 159-192) – oltre i già citati *romanì* (“Gli ultimi”, pp. 193-216).

All’interno del volume inevitabilmente trovano spazio anche le vicende dei valdesi medievali. Al proposito è necessario, tuttavia, sollevare due rilievi. Innanzi tutto, e con un certo stupore, si nota come Marina Montesano accolga in pieno e senza mezze tinte il quanto meno discutibile (e ampiamente discussa) teorema di Michel Rubellin circa la supposta collaborazione laicale di Valdo con l’arcivescovo di Lione Guichard nel tentativo di riformare il locale capitolo cattedrale (p. 103). Si tratta, in verità, di una pura ipotesi ricostruttiva, priva, seppur seduttiva e accattivante, di ogni solido riscontro documentario di supporto, come già evidenziato in altre sedi. Inoltre, ripercorrendo le origini dell’immaginario del *sabba* e dell’accusa di stregoneria nelle sue innegabili intersezioni con il nome valdese, si riporta che «è attestato nei secoli precedenti, sebbene non frequentemente, il nome di “sabatati” attribuito con spiegazioni differenti, proprio ai poveri di Lione» (p. 153). Tale affermazione non viene, però, ulteriormente sviluppata. Nemmeno la relativa nota 58 (p. 156) chiarisce apertamente il significato del termine, schiudendo al rischio concreto che il lettore poco preparato crei una facile, pressoché automatica, quanto

indebita connessione tra “sabba” e “sabatati”. Quest’ultimo termine, lo si vuole invece qui ricordare e ben ribadire, non ha nulla a che fare non solo con il *sabba* ma nemmeno con il sabato: indica, invece, un tipo particolare di calzature (*sabots*) su cui sarebbe stata praticata un’incisione a forma di croce nella parte superiore, come segno di riconoscimento dei predicatori itineranti valdesi.

Una questione terminologica di non poco momento attraversa poi il volume lungo il suo snodarsi: in alcune pagine in modo carsico, in altre in modo più esplicito. Da un lato, la studiosa opportunamente rileva e sottolinea apparenti continuità terminologiche che nascondono, in realtà, profonde discontinuità di contenuto, come per il mutevole significato di *pauperes* o di eresia. Dall’altro lato, nel presentare quanto si contrappose alla costruzione/imposizione dell’uniformità identitaria, si riscontrano oscillazioni lessicali non del tutto chiarite e risolte, dai contorni poco definiti: marginalità, dissidenze, liminalità, dissensi, alterità, nonconformismo...

La complessità definitoria è certo innegabile. Ampio è, senza dubbio, lo spettro di destini che coinvolsero (e coinvolgono) individui e gruppi considerati minacciosi o antagonisti rispetto al sistema dominante di potere e di cultura e al suo *ethos*: esclusione, reclusione, segregazione, repressione, devianza, criminalità, contestazione, insubordinazione, ribellione... E, del resto, diverse sono state (e sono) le marginalità in relazione ad altrettanto diversi sistemi socioeconomici e valoriali che, mutando nel tempo e nello spazio, vanno, dunque, inquadrati storicamente. Eppure, «come e più della poesia, la storia ha a che fare con l’universale» (Carlo Ginzburg, *Rapporti di forza: storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 84): le ragioni della marginalità devono, dunque, essere cercate e rintracciate nelle ragioni stesse del potere: nelle sue gerarchie, nelle sue relazioni di dominio, nelle sue dinamiche di oppressione e subordinazione. Margini, marginali, emarginati si definiscono, infatti, rispetto al potere: alla possibilità di esercitarlo, di detenerlo, di parteciparvi. O di subirlo. Ne consegue con evidenza che le marginalità cesseranno di esistere quando cesseranno di esistere epicentri di potere: senza più centri, non vi saranno più né margini né periferie. Meccanismi forse evidenti, questi, ma che, come accenna Marina Montesano nell’introduzione, l’indagine storica offre «il vantaggio di» poter «osservare con la giusta distanza, come purtroppo non riusciamo sempre a fare con la nostra contemporaneità» (p. 21).

FRANCESCA TASCA
francesca.tasca@hotmail.it

LYNDAL ROPER, *Living I Was Your Plague: Martin Luther's World and Legacy*, Princeton, Princeton University Press, 2021, pp. 296.

Dopo le numerose, talvolta importanti monografie e iniziative scaturite dall'anniversario del 2017, potrebbe sembrare che ormai di Lutero e del movimento che innescò si conosca tutto. Eppure, come è ovvio, non è così. Il lavoro di analisi e di ricostruzione *ex post* deve fare i conti con la volontà ferrea di Lutero di forgiare una memoria di sé: è proprio questo progetto che Lyndal Roper, Regius Professor of History a Oxford, dopo *Martin Luther: Renegade and Prophet* (2016), mette sotto esame. L'idea di costruire un'immagine da consegnare al mondo incombe e traspare nel corso della vita di Lutero, persino alla fine. Così, sentendo approssimarsi l'*exitus*, Lutero volle lasciare un epitaffio, che suona come un monito, rivolto al papa: «Da vivo sono stato la tua peste, da morto sarò la tua morte». Una sorta di testamento profetico che viene riproposto incessantemente per rafforzare e aizzare i proseliti a non deporre mai le armi.

Al di là dell'analisi degli eventi storici scaturiti dalla Riforma e l'attenta considerazione del versante teologico, una potente sollecitazione ad avviare la riflessione sul mondo e sull'eredità di Lutero, una riflessione che esce dai binari scientifici, storici e teologici, è arrivata dalla gran messe di iniziative per l'anniversario del 1517. Le commemorazioni rappresentano, infatti, sempre un momento di definizione della propria identità in quel complesso gioco di riconoscimenti e di esclusioni di aspetti e caratteristiche, tra rimozioni, reticenze ed enfasi; in questo percorso, Roper, come tutti coloro che hanno preso parte a discussioni e presentazioni in contesti non solo accademici, è venuta prepotentemente a contatto con la rappresentazione di Lutero, in parte da lui costruita, e con la percezione che di lui si ha, valutando tutte le ricadute di interesse sociologico e psicologico, oltre che storico. Per la studiosa questa esperienza, in cui studio, ricerca e vita si sono uniti, ha raggiunto il suo culmine con l'invito a parlare dal pulpito di Lutero a Wittenberg, come ricorda nella premessa. Ha così preso origine e forma una ricerca curiosa, ma rigorosa, che potrebbe essere letta come provocatoria intellettualmente per il suo carattere di demitizzazione. Tuttavia, in questo caso, la provocazione a confrontarsi con un protagonista della storia è sempre rispettosa e non diventa mai faziosa e non travalica mai i limiti: Roper non usa mai toni o accenti offensivi o parziali e si muove con sensibilità e cautela, qualità indispensabili nel trattare una materia così delicata. E anche questa caratteristica di sobria, ma non indifferente, analisi è una perla di Roper.

Come già nella sua biografia di Lutero, la studiosa tiene conto degli eccessi che ne caratterizzarono la figura, quella «Luther's anarchic attractiveness», frutto di «his refusal to be a plaster saint» (p. 3). La concezione di virilità con cui schiaccia l'avversario, ma non solo: Melantone è deriso per quello che viene considerato scarso coraggio nelle trattative per la *Confessio Augustana*, mentre Katharina von Bora, sua moglie, per la sua incapacità di comprendere le leggi della retorica. Ma su tutto, Roper considera centrale il controverso rapporto con il padre già indagato da Erik Erikson (1958): pur attenuando la chiave di lettura psicanalitica, soprattutto evidenziandone i limiti per la comprensione dell'evento storico, intravede, però, nella critica alla Chiesa di Roma, una ribellione all'autorità così come esplorando la questione dei sogni, si insinua il rapporto con la madre.

In sette capitoli, Roper sceglie alcuni aspetti per decifrare il mondo e l'eredità di Lutero ("The Luther Cranach Made", "Luther and Dreams", "Manhood and Pugilism", "Names", "Living I Was Your Plague", "Luther the Anti-Semite", "Luther Kitsch"). Prende avvio da un primo rilevante aspetto della sua fortuna, quello della sua fisicità. A distanza di cinquecento anni, quella di Lutero è una delle immagini più facilmente riconoscibili. Un primato dovuto all'alleanza con i Cranach, i quali, con la loro maestria, hanno contribuito in maniera sostanziale a delinearne il successo e la visibilità non solo nell'immediato ma anche come passaggio di testimone ai secoli successivi. I Cranach misero la loro officina al servizio dell'iconografia luterana con un sodalizio davvero indissolubile, riuscendo a fondere parola e immagine in un connubio virtuoso e vincente. Altrettanto significativa fu la decisione di cambiare il nome da Luder in Luther, rivendicando l'etimologia da Eleutherios, il libero: il riformatore dischiude un mondo allo sguardo dei suoi seguaci (anche al nome da attribuirsi Roper dedica belle pagine), e in questo, prepotentemente si ritagliano un posto i sogni, cui si affidano messaggi avvolti in una patina mistica sia nelle Scritture, sia nella letteratura. In particolar modo, Lutero presta attenzione ai sogni che gli manda il diavolo e al frequente racconto che di questi resta nei *Tischreden*, dove le tentazioni sono interpretate come prove da affrontare e superare.

Inoltre, Roper legge la veemenza come spia rivelatrice della concezione di virilità di Lutero, facendo sì che, insieme al pensiero binario, vituperio e odio siano tratti distintivi fino a diventare una parte del mito fondativo della Chiesa di Wittenberg. L'invettiva contro il papato come istituzione e contro il papa come persona è costruita, osserva la studiosa, con insulti talmente pittoreschi e ricercati da creare immagini in grado di coinvolgere olfatto, vista e udito, e da imprimersi nella memoria (p. 96). Si mette in campo una precisa strategia comunicativa che intende affiancare al testo raffigurazioni con tutte le implicazioni immediate, senza allusio-

ni, ma con esplicite prove di volgarità e immediatezza: ancora una volta si tratta di immagini così potenti da sprigionare la loro potenza evocativa e schiacciare, nello specifico, Paolo III.

L'analisi di Roper persuade per la capacità di passare dalle questioni generali alla valutazione di come queste si traducessero in episodi e fatti: Lutero non brilla per coerenza e le sue contraddizioni, i suoi passi indietro, le sue tortuosità ne costellano la vita, come nello scandalo della bigamia di Filippo d'Assia. Il langravio prudentemente si era fatto rilasciare un documento di autorizzazione firmato pure da Lutero: una sorta di certificato che, una volta reso pubblico, ne evidenziava le incoerenze. Tuttavia, nemmeno questo ne offuscò la stella, poiché «Luther had become a religious authority and a secular property rolled into one» (p. 80).

A mio avviso, il capitolo sull'antisemitismo di Lutero potrebbe essere preso a modello per la capacità di andare a fondo su questioni estremamente delicate che hanno notevoli implicazioni politiche. È noto come le posizioni di Lutero nei confronti dell'ebraismo e degli ebrei siano ampiamente state oggetto di manipolazione tra Otto e Novecento. Due domande hanno guidato Roper in questo labirinto di testi, contesti e interpretazioni, oramai stratificati e confusi, ma ineludibile banco di prova per gli studiosi: «how Luther's unusually virulent anti-Semitism might be connected to other currents within his thought, and how integral, therefore, anti-Semitism might be to Lutheranism» (p. 138). Roper ha il merito di dar conto delle varie interpretazioni che sono state date delle posizioni di Lutero nei confronti degli ebrei, sia quelle che hanno preferito adottare la categoria di antigiudaismo, sia quelle più critiche, senza schierarsi. Riesce così a immergersi nella violenza del discorso luterano, mantenendo il giusto distacco, senza condannare e senza assolvere. Soprattutto non stravolge il senso di quelle affermazioni che certo non avrebbero mai potuto in alcun modo legittimare il criminale progetto di sterminio poi intrapreso. Eppure, per inscrivere nella giusta cornice quel pensiero, Roper ricorda la condanna della Chiesa di Zurigo di quelle espressioni violente a testimoniare che non erano frutto di un'epoca perché c'era chi se ne era distaccato. Interrogandosi anche sulle cause, Roper ritiene che una chiave di lettura del rapporto di Lutero con l'ebraismo sia da cercare nel progetto di traduzione del Vecchio Testamento con cui «Luther deliberately sought to create German Bible that was definitely Lutheran and not Jewish» (p. 165).

Il lettore entusiasta e grato per il bel libro, che tante ombre ha rischiarato e molte domande ha posto, non scopre però quando e perché, o grazie a chi e a cosa, Lutero acquisì consapevolezza del processo storico che stava guidando. Coloro che gli furono più vicini tentarono di governare un temperamento impulsivo come il suo pazientemente e non sempre con successo. Inoltre, l'assenza di fonti impedisce

di valutare attentamente il ruolo di altri comprimari della fortuna di Lutero, che, come una valanga, seppellisce le altre voci. Come sotto un'eruzione vulcanica, tutto ciò che è prossimo, è travolto o distrutto. Infine, non si può non osservare come il nemico di Lutero, i pontefici che si avvicendarono sul soglio pontificio fossero molto meno ossessionati dal riformatore di quanto non lo fosse lui da loro, dal momento che le loro attenzioni erano rivolte a quello che stava succedendo tra Carlo V e Francesco I e nella penisola italiana. Leggendo le pagine di Lutero, questa diversa attenzione non emerge, vista la campagna violenta intrapresa in più riprese dal riformatore. Dal canto loro, i pontefici in parte accantonarono Lutero per pragmatismo e per altre considerazioni politiche sebbene questo atteggiamento sia difficile da valutare a pieno per l'assenza di raccolte sistematiche dei documenti romani.

Estremamente interessanti sono due considerazioni conclusive di questo lavoro: la prima riguarda il fatto che meno della metà dei luterani vive ora in Europa, constatazione che costringe a rivedere l'immagine stessa di Lutero, perché non può essere confinata all'eroe tedesco e deve uscire dall'eurocentrismo; la seconda tocca il ruolo di guida della Germania nell'Unione europea, dopo l'uscita della Gran Bretagna, un ruolo che richiede una visione più europea e meno nazionalistica, in cui considerare a fondo le tensioni ancora non risolte dell'unità tedesca. Per questo, provocatoriamente, ma acutamente, Roper ritiene che il *Playmobil* di Lutero rappresenti il miglior prodotto di quell'eredità, perché ironico e tascabile, oltre che popolare. Un mondo e un'eredità capaci di prestarsi alle forme di un giocattolo, a una semplificazione che però può anche essere corretta (emblematico il doveroso ritiro, reclamato a gran voce per i rischi di antisemitismo per una frase ripresa acriticamente da una statua del XIX secolo, della prima uscita del pupazzetto) e non un imponente e ingestibile monumento che potrebbe poi essere abbattuto.

MICHAELA VALENTE
michaela.valente@uniroma1.it

ENRICO MARIA DAL POZZOLO, *Lorenzo Lotto. Catalogo generale dei dipinti*, con la collaborazione di R. Poltronieri, V. Castegnaro e M. Paraventi, Milano, Skira, 2022, pp. 623.

Il veneziano Lorenzo Lotto (Venezia?, 1480 o 1481-Loreto, 1556) gode ormai di una solida posizione all'interno dell'industria e dell'intrattenimento culturale, come dimostrano le molte mostre e i molti libri a lui dedicati negli ultimi anni. Eppure è pittore difficile, sottile, pieno di scarti, in possesso di una cultura figurativa prodigiosa, colto (e talvolta cerebrale) fino all'intellettualismo e al concettismo. Lotto è anche, insieme a Pontormo, il pittore italiano più spesso evocato a proposito di possibili contatti con correnti religiose eterodosse e filoprotestanti (di riferimento, in quest'ottica, gli studi di Massimo Firpo).

Tuttavia, per quanto possa parere strano, chi avesse cercato un vero *catalogue raisonné* su Lotto non aveva finora che due vere possibilità: la classica monografia di Bernard Berenson, uscita la prima volta nel 1895 e più volte rimaneggiata, di edizione in edizione, fino alla versione definitiva italiana del 1955 (riedita poi un paio di volte), o il volume dei "Classici dell'arte Rizzoli" curato con grande impegno da Giordana Mariani Canova nel 1975 ma ormai inadeguato a reggere l'urto della grande mole di studi e pubblicazioni comparsi in quasi mezzo secolo.

L'atteso libro di Enrico Maria Dal Pozzolo, frutto di anni di lavoro e fedeltà al pittore, colma quindi, in modo egregio, tale lacuna, ponendosi come nuovo *standard work* per chiunque (e inevitabilmente saranno molti) vorrà ancora misurarsi con uno dei più inquieti protagonisti del Rinascimento italiano. Bisogna però intendersi su che tipo di strumento il lettore si trova per le mani: questo monumentale volume, riccamente e splendidamente illustrato, non è un saggio interpretativo, anche se naturalmente non può esimersi dal prendere in considerazione le problematiche culturali, iconografiche (e talvolta, con apprezzabile parsimonia, iconologiche) che le opere di Lotto hanno via via suscitato. Si tratta di un'altra cosa, chiarita dal titolo, che non recita, alquanto genericamente, "catalogo completo" (dicitura che lascia campo libero alle decisioni dell'autore su cosa inserire o no), ma, in modo più impegnativo, "catalogo generale dei dipinti". Si tratta quindi di un repertorio ragionato, in cui ad ampie schede sulle opere ritenute autografe, seguono una parte altrettanto dettagliata di opere dubbie, e una terza, più stringata ma non meno importante, di lavori qui espunti dal canone, ma che in una trattazione sistematica non possono mancare (anche perché, come vedremo, in qualche caso sono qui comprese opere tuttora al centro del dibattito critico).

Dal Pozzolo si deve confrontare, nel denso saggio introduttivo e nelle schede, con problemi aperti che richiedono allo studioso di prendere posizione, e, pur mantenendo sempre un fondamentale equilibrio (anche nel tono pacato e disteso che contraddistingue il suo dettato, capace di tanto in tanto di incresparsi in un moto di umana simpatia verso l'oggetto dei propri studi, ma mai o quasi mai di irridirsi in frecciate polemiche); e non si tira indietro. Così è ad esempio per la formazione di Lotto, da lui confermata, sulla scorta dell'intuizione berensoniana, accanto ad Alvise Vivarini (di contro a chi lo vede quale allievo diretto di Giovanni Bellini), e sia pure caratterizzata da una curiosa apertura verso altre proposte stilistiche. Così è, anche più, per quanto riguarda il ruolo del giovane Lotto a Treviso, all'ombra del vescovo Bernardo de Rossi (effigiato in un famoso ritratto oggi a Capodimonte, datato 1505), teatro dei suoi primi successi.

Proprio grazie a Lotto, che si dimostra pittore più scopertamente e virtuosisticamente prospettico di qualunque altro veneziano contemporaneo (in parallelo con Giovanni Bonconsiglio, altro pittore caro a Dal Pozzolo, ma più di lui), Treviso diventa, sia pure per breve tempo, un autentico laboratorio capace di risucchiare altri importanti artisti come Pier Maria Pennacchi, e addirittura di dare il via alla impetuosa crescita di un'altra persona prima del Rinascimento padano come il Pordenone. In tale contesto cambia molto la lettura di quei fatti se, con Bernardi Berenson e Alessandro Ballarin, si vede in Lotto una forte influenza dei "prospettici" milanesi, primo fra tutti Bramantino, e gli si attribuisce il potente affresco della Tomba Onigo in San Nicolò a Treviso, o se, con Federico Zeri e con lo stesso Dal Pozzolo, che qui ribadisce le proprie convinzioni, lo si riferisce al Bonconsiglio.

In questo come in altri casi, l'Autore evita il pirronismo e si assume la responsabilità di prendere posizione; ma, a differenza di un'altra più limitata categoria di storici dell'arte, in modo civilmente dialettico, senza ritenere le proprie opinioni, per solide e motivate che siano, come le uniche funzionali alla corretta spiegazione dei fatti figurativi presi in esame.

Fin da questo periodo trevigiano, come dimostra la coperta di ritratto del vescovo de Rossi (oggi alla National Gallery di Washington), Lotto è attratto da simbologie raffinate ed esclusive. Proprio Dal Pozzolo aveva in passato ipotizzato che anche un'altra *Allegoria* ora a Washington fosse legata a un ritratto dell'umanista Giovanni Aurelio Augurello, stimato interprete di Petrarca, di stanza a Treviso negli stessi anni: allo stesso studioso si deve anzi l'ipotesi di identificare Augurello nell'uomo effigiato nel ritratto maschile oggi a Vienna, databile proprio ai primi anni del Cinquecento. La cosa non appare peraltro episodica, sia perché questo umanesimo rarefatto e forse esoterico (a cui ha dedicato un importante studio Francesca Cortesi Bosco nel 2016) accomuna il letterato e il pittore, sia perché esso

sarà considerato ancora attuale nel 1546, quando Giovanni Lippomano commissionò a Lotto una copia del ritratto dell'Augurello (pagandola peraltro 2 scudi contro i 12 pattuiti). Va notato che a quelle date Lotto non poteva certo considerarsi, a Venezia, un pittore di successo o alla moda: ciò che importava a Lippomano, con ogni probabilità, non era avere un dipinto di mano del Lotto, ma una effigie di Augurello, ed era logico richiederla a chi lo aveva conosciuto di persona e ritratto, sia pure molti anni prima.

Questo aspetto umbratile dell'arte di Lotto, che va dal *calembour*, come nei casi dei ritratti di Lucina e Leonino Brembati alle allegorie polisense e talvolta esoteriche delle tarsie lignee nella Chiesa di Sant'Alessandro a Bergamo, si unisce a una religiosità tra le più inquiete e sofferte, non priva di elementi contraddittori. Da una parte sappiamo che Lotto era particolarmente legato ai domenicani, specie quelli del Convento dei Santi Giovanni e Paolo a Venezia, al punto di chiedere nel proprio testamento di venir sepolto vestito con il loro abito; dall'altra la peculiare impostazione narrativa degli affreschi nell'Oratorio Suardi di Trescore Balneario, circa 1523-1524, ha fatto spesso sospettare un contatto con il cantiere francescano osservante del Sacro Monte di Varallo, la cui prima fase, dominata da Gaudenzio Ferrari, può considerarsi chiusa nei primi anni del terzo decennio. Aggiungo che anche la *Natività* di Lotto oggi anch'essa a Washington, datata 1523, intrattiene forti legami con le sculture gaudenziane della Grotta della Natività a Varallo. Il fatto che la tavola lottesca sia stata ampiamente rimaneggiata dal suo autore, che la trasformò da scena narrativa a immagine adatta a una più profonda meditazione personale, e che esista almeno una copia antica della versione inizialmente impostata dal pittore veneziano (o di una perduta versione di cui l'esemplare statunitense sarebbe una replica d'autore) spinge l'invenzione più indietro del 1523 iscritto nel dipinto della National Gallery, e più a ridosso del gruppo fittile varallese.

Potrebbero invece interpretarsi in senso "riformato" (nel senso di un Jacopo Sadoleto o di un Reginald Pole), alcuni intensi ritratti di ecclesiastici, in cui la tensione spirituale diventa più importante dell'esibizione di alte cariche, quali il *Tomaso Negri* oggi a Spalato, del 1527 o il presunto *Giovanni Maria Pizoni* della Collezione Koelliker, forse del 1538; fino ad arrivare, ormai in clima postridentino, al potente *Ritratto di fra' Gregorio Belo* del Metropolitan Museum, risalente al 1547. Sullo sfondo Lotto raffigura una Crocifissione il cui san Giovanni sembra derivare (ma per quali vie?) dall'omologo nella sconvolgente *Crocifissione* dipinta da Mathis Grünewald intorno al 1524 (oggi alla Staatliche Kunsthalle di Karlsruhe). Il riferimento al sommo pittore tedesco fa capolino nella letteratura lottesca anche a proposito di altre opere (la *Trinità* ora al Museo Bernareggi di Bergamo, circa 1519-1520, o la *Madonna e il San Giovanni dolenti* della Fondazione Longhi a Firenze).

L'attenzione verso la Germania è del resto di lunga data, almeno dalla presenza di Albrecht Dürer a Venezia nel 1505, subito registrata dal giovane Lotto. E tale attenzione – del resto uno degli elementi caratterizzanti la cultura europea cinquecentesca –, unita alla sua eccezionale sensibilità religiosa, non poteva che portare a un ascolto tutt'altro che passivo o ostile della proposta teologica di Lutero che, direttamente o attraverso varie mediations, trovò numerosi canali di penetrazione in Italia. Fa quasi scalpore che nel 1540 Lotto abbia eseguito per il nipote Mario Armano, in seguito finito sotto processo da parte dell'inquisizione, un ritratto di Lutero e della moglie Katharina von Bora (verosimilmente basati su qualcuna delle innumerevoli derivazioni dai prototipi di Lucas Cranach), purtroppo andati perduti o non ancora riemersi. Richiamerà l'attenzione dell'inquisizione veneziana un altro importante interlocutore di Lotto, l'orefice Bartolomeo Carpan: suo padrone di casa a Treviso, suo procuratore in alcune circostanze, dal quale riceve prestiti e assistenza, e per il quale anche dipinge nel 1542 una non identificata *Madonna con cinque angeli*. Si tratta di una figura e di un ambiente professionale, quello degli orefici (a cui appartiene anche l'uomo effigiato nel geniale *Triplex ritratto di orefice* di Vienna) che aveva attirato l'attenzione di Firpo in un saggio famoso del 2001, nel quale anche altre opere di Lotto (per esempio il *Crocifisso circondato dai simboli della Passione* di Villa I Tatti) venivano lette attraverso la lente dei cosiddetti rifor-matori italiani, a partire dal *Beneficio di Cristo*.

Certo che a Lotto siano attribuite (a partire da Francesca Cortesi Bosco e Giovanni Romano nel 1976) le bellissime vignette con soggetti neotestamentari che ornano il frontespizio della Bibbia tradotta da Antonio Brucioli, pubblicata nel 1532, rappresenta un indizio forte in questo senso, anche se gli ultimi anni di vita di Lotto, quietamente e (almeno così parrebbe) serenamente spesi quale oblato al Santuario di Loreto, farebbero pensare a una conclusione della vita di Lotto all'insegna di una riguadagnata pace interiore; non sono mancate però interpretazioni diverse.

Dal Pozzolo non si soffrona troppo su questi aspetti, pur segnalandoli e rimandando con molta puntualità alla relativa bibliografia (forse l'unico appunto che si può muovere in questo senso al libro è di non presentare una riproduzione proprio della Bibbia Brucioli, comunque molto nota), in quanto diversi sono assunto di partenza e finalità del suo libro che, lo ripeto, vuole offrire un "catalogo generale" – arricchito peraltro anche da un completo regesto dei documenti a cura di Rafaella Poltronieri e da un altrettanto utile elenco dei dipinti perduti, redatto da Marta Paraventi –, solida base di partenza per gli studi futuri. Che gli aspetti dominanti siano l'analisi stilistica, l'attenzione alla tecnica e alle vicende collezionisti-

che, significa semplicemente che quest'opera, molto preziosa da ogni punto di vista, è il lavoro di un vero storico dell'arte, che fa lo storico dell'arte e non altre cose.

EDOARDO VILLATA
luoentian@mail.neu.edu.cn

L'Inquisizione romana a Imola, voll. I-II: (1551-1592), a cura di G. Mariani, prefazione di A. Prosperi, Imola, Edizioni il Nuovo Diario Messaggero, 2021, pp. 652.

La recente ripubblicazione di classici della microstoria fondati sull'analisi ravvicinata di fonti di provenienza giuridica, come *Il formaggio e i vermi*, *L'eredità immateriale* o *Il ritorno di Martin Guerre*, o – su diverso versante – la buona accoglienza che ha avuto un esperimento tra lo storiografico e il letterario, ma anch'esso fondato sul testo di un processo, come *Veronica e il diavolo* di Fernanda Alfieri, mostrano che la documentazione prodotta dagli archivi della repressione non ha smesso di parlare a chi vi si rivolge con curiosità e pazienza. Andrà allora accolto con favore questo libro, in cui Giacomo Mariani ricostruisce l'attività della sede inquisitoriale di Imola. Attiva tra Cinque e Ottocento, la sede imolese era in realtà un semplice vicariato, parte di un'unica circoscrizione romagnola che arrivava fino a Cesena e aveva la sede principale a Faenza. Il fondo conservato presso l'Archivio diocesano di Imola è però di gran lunga il più consistente di tutta la regione. Mentre infatti la documentazione prodotta dagli inquisitori faentini è pressoché interamente scomparsa, i fascicoli processuali archiviati dai loro vicari imolesi, seppure anch'essi certamente non completi, coprono con buona continuità un arco cronologico di quasi centocinquanta anni, dalla sua istituzione verso metà del Cinquecento fino alla fine del secolo successivo.

Come ogni tribunale, anche quello dell'Inquisizione romana a Imola ha naturalmente i suoi ritmi: i primi due decenni dell'attività, testimoniati dai documenti rilegati all'inizio del Settecento nel primo volume, si possono dividere in tre fasi. La prima, che coincide con la fondazione del tribunale stesso all'inizio degli anni Cinquanta del XVI secolo, mira a colpire la diffusione di idee eterodosse, le quali, pur non raggiungendo l'intensità che ebbero in centri vicini come Faenza o Ferrara, avevano comunque trovato ascolto sia nel patriziato, sia nei ceti popolari. Il caso

più celebre è quello di Alessandro Ressa, la cui bottega di orologiaio e libraio era diventata un centro di discussione religiosa aperta e libera, con propaggini anche fuori città. Nella seconda metà degli anni Cinquanta, il tribunale rallenta e si risveglia solo nel 1558 con lo spettacolare processo a Sebastiano Flaminio, un cugino di quel Marcantonio co-autore del *Beneficio di Cristo*, il libro più letto dagli eterodossi italiani cinquecenteschi. La parentela non deve trarci in inganno: mentre Marcantonio era un raffinato umanista accarezzato da nobili uomini ed ecclesiastici, Sebastiano era sì medico all’Ospedale di Santa Maria della Scaletta, membro del consiglio cittadino e gonfaloniere della città, ma per molti versi era anche un personaggio poco integrato tanto dal punto di vista religioso («el più gran luterano che sia al mondo»), quanto da quello sociale (aveva, ad esempio, impedito il battesimo di un bambino ebreo sottratto alla sua famiglia) e soprattutto sessuale: «Io guardo questo huomo» – dichiarò la moglie – «tiene questi garzoni belli in casa et loro sono più patroni di me». Per Imola faceva più scandalo la sua frequentazione di questi garzoni, «uno che ha la barba et uno sbarbato, grassi et belli tutti due», ma Sebastiano aveva approfittato della sua posizione eminente di medico per abusare di un’orfana dell’ospedale in cui lavorava. Prima se l’era portata in casa come domestica e poco tempo dopo l’aveva riportata a Santa Maria della Scaletta in condizioni spaventose, tanto che morì per gli abusi e le percosse subite da lui e dai suoi famigli. Per questa vicenda il medico se la cavò pagando una somma di denaro e insabbiando il tutto e avrebbe superato senza problemi anche il processo inquisitoriale, se non lo avesse colto la morte nel 1560.

Dopo questo biennio di rinnovata attività, che tocca anche il caso della presunta strega Lucrezia Geminiani, già ben studiato da Giuliana Zanelli, le carte taccono nuovamente per un periodo di quasi dieci anni. L’attività inquisitoriale a Imola riparte intorno al 1567, coinvolgendo personaggi su cui si vorrebbe sapere di più ma che intanto, già dal quadro restituito da Mariani, illuminano la società di una periferia dello Stato della Chiesa del tempo e la connettono non solo con il centro ma anche con scenari più vasti. È ad esempio il caso di Giacometto Mosca, detto anche il Vola per la sua capacità di viaggiare nei luoghi più diversi dell’Italia e dell’Europa di allora con incarichi politici, a sentir lui, anche di una certa importanza. Originario di Bologna, diceva di essere stato a Roma in compagnia di un nobiluomo orvietano e in Francia con un cavaliere fiorentino, per tre anni a servizio sulle galee del priore di Capua Leone Strozzi fino in Turchia e poi al seguito del condottiero Sforza Pallavicino in Ungheria. Il trasferimento a Imola lo aveva un po’ rallentato, ma anche mentre era vissuto, lì dalle rive del Santerno si era recato in Germania, a Costanza, per consegnare delle lettere al cardinale Altemps e ultimamente si guadagnava da vivere svolgendo lo stesso mestiere per conto dei notabili

imolesi. Anche se avesse fatto metà delle peregrinazioni di cui si vanta, una vita mobile come quella del Vola, vissuta attraverso la frontiera religiosa con l'islam e quella confessionale con il protestantesimo (era stato anche a Ginevra), non poteva non imprimere qualche scossone alle sue idee religiose. Non dobbiamo credergli troppo quando, all'inizio del processo, tenta di mostrare la propria ortodossia ostentando devozione nei confronti della Madonna del Fuoco di Faenza e della Santa Casa di Loreto. Ancor meno dobbiamo prestargli fede quando, sotto tortura, dichiarò: «Io so' luterano marzo, non credo in negotta!», come se i luterani non credessero in niente, ma Giacometto tentava così di far presa sullo stereotipo dell'inquisitore, che equiparava luteranesimo e ateismo, per porre fine prima ai suoi tormenti. Più probabilmente Giacometto era uno dei tanti che, nel Cinquecento, i casi della vita avevano spinto a valicare varie frontiere religiose, col risultato di dover trovare una qualche forma di accomodamento con la religione della maggioranza, in un'Europa – parzialmente diverso è il caso dell'Impero ottomano – che da ambo le parti mal sopportava il pluralismo religioso. Del resto, è Giacometto stesso a dire che, quando era fuori da paesi cattolici, era rimasto senza confessarsi per due o tre anni e che durante i suoi viaggi oltralpe aveva assorbito diverse opinioni protestanti o comunque anticlericali: che non si debbano confessare i peccati ai religiosi o chiedere grazie ai santi, che non sia obbligatoria l'osservanza dei digiuni dalla carne, che frati e preti non siano degni di maneggiare il corpo di Cristo. Ora, tutto ciò era noto solo in parte e in modo incompleto.

L'attività del tribunale era già stata indagata da studiose e studiosi come Silvana Menchi e Adriano Prosperi, partendo da una tesi di laurea degli anni Settanta del Novecento, discussa sotto la guida di Carlo Ginzburg da Raffaella Rotelli, che aveva trascritto i processi fino agli anni Settanta. Il lavoro di Mariani da un lato completa, perfeziona e rende pubbliche le trascrizioni dei processi imolesi fino al 1592, anno in cui si conclude la seconda unità archivistica che compone il fondo cinquecentesco. Quest'ultima si apre il primo giugno 1581, oltre dieci anni dopo la fine dell'ultimo fascicolo processuale raccolto nel primo volume, con un'attività a intensità piuttosto bassa per l'intero decennio, salvo il caso abbastanza straordinario di Cesare Mingotti, massaro della pieve di Sant'Andrea e vittima di una montatura costruita dai suoi nemici che gli attribuirono ad arte una serie di proposizioni teologiche estremamente ardite, ma pensate appositamente per attirare l'attenzione degli inquisitori su una figura evidentemente ingombrante. Del resto, probabilmente anche gli inquisitori erano in quegli anni a Imola in tutt'altre faccende affaccendati: colpita duramente dalla carestia, la città era poi soprattutto attanagliata tra il monte e la bassa dalle lotte tra le fazioni cittadine e i loro fuorusciti. Nel 1591 Federico Sassatelli occupava la rocca e, una volta scacciato, i suoi beni vennero con-

fiscati e il suo palazzo raso al suolo. Anche se dunque per queste ragioni i processi degli ultimi anni del secolo sono meno frequenti e oggettivamente meno interessanti, anche qui il lavoro di Mariani riporta a galla delle pagliuzze d'oro: francesi di passaggio trovati in possesso degli *Adagia* di Erasmo, l'ebrea Zoila da Castelfranco che invita donne cristiane in casa sua per la festa di Sukkot, il birro delle carceri Benigno Benigni che sottobanco allunga ai condannati dei foglietti con incantesimi per resistere alle torture; e poi altri campioni di varia umanità, costretti a gesti eroici e a volte anche ridicoli solo per il parossismo persecutorio del Sant'Uffizio.

Sarebbe tuttavia riduttivo affermare che il lavoro di Giacomo Mariani si limita a perfezionare, completare e pubblicare il precedente e meritorio lavoro di Rafaella Rotelli. In questo libro si compie un'opera *qualitativamente* diversa da ciò che avevamo finora. La trascrizione accurata di ogni processo si incrocia infatti con una disamina approfondita degli altri archivi imolesi che ci permette di conoscere meglio qualcuno di questi sudditi dello Stato della Chiesa, che di volta in volta finirono per incrociare il volto meno rassicurante del regime che governava le loro vite, quello rappresentato dal Sant'Uffizio. Si può, in tal modo, non dico evitare, ma certamente ridurre anche il limite fondamentale di questo tipo di fonte. Un processo getta sulle vite di queste persone altrimenti sconosciute un fascio di luce così improvviso che le «sorprende in quella eternità d'istante» – come direbbe Montale, un poeta citato ad altro proposito anche da Adriano Prosperi nella sua appassionata e partecipe prefazione al volume. Con la completezza e la precisione della sua trascrizione e con la profondità della sua interpretazione, Mariani contribuisce infatti ad allargare quello strappo che il processo inquisitoriale fa aprire tra le maglie del passato. Così, riusciamo a immergervi in un frammento di passato, fino a toccare quei temi di antropologia storica (la mentalità, la sessualità, la mobilità ecc.) che stanno pian piano riguadagnando parte di quell'interesse che sembravano aver irrimediabilmente perduto.

LUCIO BIASIORI
lucio.biasiori@unipd.it

GUIDO DALL'OLIO, *Nella valle di Giosafat. Giustizia di Dio e giustizia degli uomini nella prima metà età moderna*, Roma, Carocci, 2021, pp. 256.

Un dossier cinquecentesco di processetti conservato all'Archivio storico diocesano di Bergamo, già segnalato da Massimo Firpo, permette all'autore di compiere una raffinata incursione nella storia di una credenza plurisecolare che apre uno squarcio sul modo in cui i cristiani hanno inteso il rapporto tra la giustizia di Dio e la giustizia degli uomini. Si tratta dell'invocazione minacciosa a presentarsi in un luogo mitico, la valle di Giosafat, a cui fecero ricorso, contro i loro nemici, coloro che ritenevano di avere subito un'ingiustizia che i tribunali ecclesiastici o civili non erano stati in grado di sanare. Dio avrebbe punito chi aveva commesso un torto senza pentirsi, ristabilendo così la verità dei fatti a vantaggio di chi ne aveva domandato l'intervento. L'atto di lamentare un sopruso, vero o presunto, poteva ovviamente risolversi in una semplice maledizione orale contro chi lo aveva compiuto, fossero i veri colpevoli o i giudici incapaci di discernere bene; ma poteva anche assumere una veste scritta ricalcando probabili formulari che fornivano un modello per stilare un'elaborata citazione recepita con terrore. Fu quanto accadde nel territorio di Bergamo, dove la campagna per sradicare le "superstizioni", avviata dal vescovo riformatore Vittore Soranzo e proseguita in epoca tridentina, ha fatto sì che si siano conservate delle scritture di tipo ibrido (un po' invettive, un po' atti giudiziari) che venivano vergate in latino o in volgare, in prima o in terza persona, e recapitate ai presunti perpetratori di un'ingiustizia per volontà delle vittime che non avevano ottenuto riparazione o sentivano di avere subito un abuso. La ricerca di Dall'Olio, pertanto, verte sulla percezione cristiana della giustizia, prima ancora che sulla storia della giustizia, e inquadra in una cornice molto ampia una serie documentaria nata dalla volontà di reprimere una pratica stigmatizzata dalle autorità ecclesiastiche, senza schiacciare la storia della *provocatio* – che avrebbe attirato gli studiosi del folklore tra l'Otto e il Novecento – nell'ambito della cultura popolare.

La valle in cui Dio avrebbe pronunciato il suo giudizio, superiore a quello degli uomini, è un luogo reale e si trova a Gerusalemme (cap. II, pp. 78-87). Spazio sacro che ospita tombe di particolare importanza per la tradizione ebraica, esso prese il nome da un personaggio biblico che sarebbe stato re di Giuda e fu indicato come sede terrena per la pronuncia delle sentenze del tribunale divino dal profeta Gioele. Per ragioni che nel testo sono bene illustrate, con l'avvento del cristianesimo la valle fu ritenuta il luogo in cui sarebbe avvenuto il giudizio finale, e come tale comparve in numerosi testi, compresi *I viaggi di Mandeville* e la *Leggenda aurea* di Jacopo da Varagine. Le citazioni di cui parla questa ricerca non rinviavano affat-

to alla fine dei tempi, ma, al contrario, domandavano a Dio una risposta più urgente, chiamandolo a castigare le colpe di chi non aveva ancora lasciato la vita terrena.

Come si legge nel cap. I, il tribunale vescovile di Bergamo intercettò ben 131 *provocationes in vallem Iosaphat* (denunciate da chi se l'era viste recapitare) in un arco di tempo compreso tra il 1514 e il 1591. Tuttavia solo in 26 fascicoli gli atti del processo contro coloro che aveva richiesto il soccorso di Dio per colpire i nemici furono accompagnati dai libelli di citazione (sono i testi che l'autore pubblica in appendice, pp. 165-220). Perché di questo si trattava a Bergamo: non di semplici parole, ma di veri e propri documenti giudiziari, quasi sempre vergati da notai specializzati in tale prassi, che sapevano attingere a un serbatoio di versetti biblici utili a corredare la *provocatio* con uno linguaggio religioso persuasivo e assai pertinente: quello dei Salmi e di altri libri della Scrittura in cui Dio è chiamato a vendicare i torti, anche personali, e ad annientare i malvagi. Dall'Olio è autore di una pregevole biografia di Lutero in cui aveva già dedicato alcune pagine assai efficaci al nodo della giustizia di Dio nella crisi della Riforma (un tema su cui ha scritto, tra gli altri, Alister McGrath). Ma anche in questo lavoro le riflessioni sul Vecchio e il Nuovo Testamento – dove Dio appare non solo come artefice della giustificazione, ma anche come suprema istanza di giustizia nel senso in cui gli uomini la intendono di solito – innervano alcuni dei passaggi più riusciti del libro (pp. 65-78). Infatti, è all'idea di un Dio arbitro delle contese, o vendicatore e riparatore dei torti, a conoscenza persino delle colpe più occulte delle sue creature, che si sono appellati gli uomini e le donne che hanno chiamato i loro nemici a comparire davanti a una corte suprema e inflessibile, nel caso in cui i magistrati di questo mondo non avessero sentenziato secondo giustizia per insipienza o per corruzione. *Extrema ratio* per coloro che non avevano più un santo a cui votarsi, o semplicemente il denaro sufficiente a coprire i costi e affrontare le lungaggini della giustizia, la citazione nella valle di Giosafat dava ai nemici un tempo per rimediare, al termine del quale Dio avrebbe provveduto a fulminare il malvagio impenitente. In qualche caso i conflitti che diedero origine a questi documenti furono di una certa gravità (la deflorazione di una donna, per esempio); ma più spesso si trattò di banali contese, familiari o di vicinato, riguardanti il possesso di beni. Il libello costituiva una protesta, o se si vuole un ricatto, e si configurava come un'arma vendicativa per costringere la controparte, agitata dal timore di Dio, a ravvedersi o, meglio, a risarcire il danno prodotto. Quanto alle autorità della Chiesa, esse videro nella *provocatio* una procedura superstiziosa che faceva abuso del sacro, attentava al suo esercizio esclusivo da parte del clero, metteva in dubbio la giustizia umana e, in qualche modo, evocava l'ordalia: pratica che dal XIII secolo, per il fatto che si tentava l'onnipotenza di Dio, fu considerata un modo di fare giustizia da sradicare.

Le citazioni nella valle di Giosafat, spiega l'autore (cap. II, pp. 91-108), avevano un'aria di famiglia non solo con i giuramenti purgatori e con l'ordalia (il "giudizio di Dio"), ma anche con le maledizioni monastiche e, soprattutto, con l'anatema, perché come l'arma della scomunica prevedevano un tempo di grazia affinché il colpevole si ravvedesse (residuo della *correctio fraterna* evangelica), prima che il monitorio, in caso di pertinacia, facesse il suo terribile effetto. E tuttavia, come osserva incidentalmente Dall'Olio, per i libelli di *provocatio* si può parlare anche di una prassi che si richiamava al dovere di restituzione dei beni posseduti a ingiusto titolo (p. 57), fondato sull'episodio evangelico del pubblico Zacheo pentito delle proprie malversazioni (secondo Agostino, «non remittitur peccatum nisi restituatur male ablatum»); e per certi aspetti persino di «una sorta di "indulgenza in negativo" ideata da persone con un'infarinatura di teologia e diritto canonico, innestata [...] su formule e rituali di origine più antica» (p. 46). Tanto più che, come le indulgenze, le citazioni trapassavano dalla giustizia del mondo a quella dell'aldilà, meritando per questo una condanna più severa da parte dei teologi e dei giuristi protestanti, che consideravano la *provocatio* un residuo di papismo (cap. III, pp. 133-146). Del resto, se la giustizia di Dio era imperscrutabile, come tollerare che il singolo fedele la invocasse per regolare i propri conti con gli avversari, magari in polemica con le magistrature istituite da Dio per arginare il male dilagante nella città dei vivi?

I giuristi e i teologi che tra il XVI e il XVIII secolo scrissero per stigmatizzare questa pratica testimoniano che le invocazioni a comparire davanti al tribunale di Dio hanno una geografia precisa (l'Impero, le terre svizzere, il Nord Italia). Inoltre i loro trattati furono anche i primi a catalogare le citazioni *in vallem Josaphat*, o più semplicemente gli appelli al tribunale di Dio, perché il torto fosse vendicato. Più tardi, nel XIX e nel XX secolo, sarebbero arrivati gli studiosi del diritto e quelli del folklore, che avrebbero attinto non a una serie documentaria con atti formali come quella conservata a Bergamo – un *unicum*, a quanto sappiamo –, ma a un serbatoio di racconti orali e di storie esemplari che si sarebbero riversate anche nelle fiabe dei fratelli Grimm. È questa la parte più intrigante del libro (cap. III, pp. 109-132): quella in cui Dall'Olio, riprendendo dalla trattatistica del Sei e del Settecento (che annovera un testo del bergamasco Giovanni Battista Terzi) e dagli studi pionieristici di Siegfried Hardung e di altri interpreti del Novecento, ci mette a parte di una selva di casi che trasfiguravano episodi reali o di veri e propri miti senza tempo in cui l'invocazione al tribunale di Dio finiva per ottenere il suo effetto, vendicando, con l'atroce fine del colpevole, le ingiurie inflitte agli innocenti. E in proposito, forte della lezione di Peter Brown, Dall'Olio insiste giustamente su un punto (p. 114): se la persona citata doveva comparire davanti al tribunale di Dio in spirito (almeno

così negli atti bergamaschi); se era sottoposta a un giudizio individuale prima di quello universale, che comunque l'avrebbe atteso alla fine dei tempi; se la pratica della *provocatio* conobbe il picco tra il XII e il XVII secolo, per poi declinare con l'avanzata della secolarizzazione (p. 121), allora questa storia, in apparenza peregrina, ha molto da dirci sul modo in cui la geografia punitiva dell'aldilà che si strutturò nel medioevo e sarebbe stata scossa dalla Riforma (il purgatorio, il limbo, il giudizio particolare) ha influito a lungo sulla percezione e la prassi della giustizia nelle comunità cristiane di antico regime. Del resto, come sottolinea l'epilogo del libro (pp. 147-164), spesso in queste narrazioni erano i defunti (e specialmente gli innocenti condannati a morte, o derisi prima di salire al patibolo) a presentarsi come spettri ai loro nemici e a invocare il tribunale di Dio contro l'ingiustizia dei vivi.

Quando Dall'Olio (p. 11) evoca le ricerche dell'ultimo secolo sulle credenze “erronee” (la guarigione regale degli scrofosi, il mito del sabba), dichiara non troppo sibilinamente a quali modelli storiografici si è ispirato: Marc Bloch, senza dubbio, ma anche il Carlo Ginzburg de *I benandanti* e di *Storia notturna*, che ha insegnato come tenere insieme morfologia e storia, antropologia e ricostruzione minuziosa del passato. Tuttavia un libro come il suo, che non concede molto alle mode storiografiche e si presenta come un piccolo classico, non potrebbe esistere senza il radicale rinnovamento che la storia della giustizia ha conosciuto grazie alle indagini sull’“infragiudiziario”, sulla giustizia negoziale (Mario Sbriccoli, curiosamente non citato), sulle pratiche di rinuncia e di perdono (John Bossy, Ottavia Niccoli) e sulle implicazioni religiose della pena capitale in antico regime (Adriano Proserpi). Soprattutto, la ricerca di Dall'Olio, esposta con rara delicatezza e forte attenzione alle parole, propone un'altra via per ripercorrere la lunga storia della tensione tra i fori della giustizia che ha caratterizzato l'Europa cristiana prima della piena modernità: una questione cara a Paolo Prodi che qui viene declinata con tutt'altra sensibilità. Perché l'autore ci ricorda che la giustizia celeste poté essere invocata anche al di fuori del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa, e che a gridare vendetta al cospetto di Dio non furono solo i vivi offesi dai malvagi, ma anche i defunti che abitavano negli spazi incerti dell'aldilà e, talvolta, inquietanti, visitavano la città terrena dei cristiani, dove l'ingiustizia era il pane quotidiano.

VINCENZO LAVENIA
vincenzo.lavenia@unibo.it

Italian Reformation and Religious Dissent of the Sixteenth Century: a Bibliography (1998-2020), ed. by M. Albertoni, with an historiographical introduction by V. Lavenia, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2021, pp. 560.

The joy of this book is that it makes one want to read – and read again. Despite great learning and lively enthusiasm neither Marco Albertoni nor Vincenzo Lavenia, who writes an illuminating preface, makes exalted claims. This is a bibliography, inspired by *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture*, compiled by John Tedeschi and James Lattis (2000). Many scholars turn to the older volume and the same will be true of this successor. This is, however, authentic, up to date, with its own categories and not intended as ‘an official sequel’. Clearly it is the fruit of sympathy for religion that was Italian, but not catholic, but also for dissent, doubt, dissimulation and atheism. Italians learned from Europeans, perhaps especially from Erasmus, but rarely became deep-dyed ‘Lutherans’ or ‘Calvinists’. They had their own thoughts. This huge range of scholarship banishes for good, those dusty, outdated assumptions that all Italian religious ideas came from somewhere else.

It’s a book suffused with a spirit of scholarly cooperation and a rare academic humility. Albertoni and Lavenia know their volume depends on Tedeschi’s and say so appropriately, but stress that in the intervening years scholarship has moved on and has altered radically. The title alone reveals the changes: we have ‘Italian Reformation’ (no definite article and by implication more inclusive) and also ‘religious dissent’- an area of scholarship that has seen revolution. There’s also a cheering spirit of modernity. This work is packed with new approaches, with effortless movement between printed and online works and it is refreshingly polylingual. There are no outdated priorities, no wringing of hands about dramatic change: Albertoni really makes the most of the internet - introducing several rarely cited online articles. He also highlights the work of younger scholars wherever possible and defends inclusion of dictionary entries (‘some considerably more innovative than certain monographs’ – oh yes, quite!).

Albertoni’s new categories differ in significant ways from those of the Tedeschi and Lattis volume: ‘Special Topics’ have ‘counter-reformation’ within the now booming Inquisition studies and alongside the toleration controversy ... room for reflection there. He notes how assembling the greatly expanded section on ‘Men and Women’ has highlighted bias in the scholarship – 22 women and 570 men. This is charitably ascribed either to a lack of contemporary sources, or to ‘less interest on the part of researchers’. I think many of us would stress the latter –

sometimes shamefacedly. There are, however, wide ranging entries for the few, that intrepid 22, who may become forerunners for change. Doubters and Dissemblers, too, find recognition in these categories as do those who had unclear or purposely ambiguous religious convictions – all allowed in this panorama. Albertoni notes ‘how misleading it can be to apply rigid confessional categories to the faithful of the sixteenth century’ – once again, complete agreement – and respect for the sensitivity which allows them all to remain ‘faithful’. Studies of Radicalism have burgeoned in the two decades between this and the earlier bibliography. The topic now finds its place as a section of Theological and Intellectual Currents: perhaps we should add that for much modern research it was also, a state of mind, psychological as much as cerebral.

I did a few litmus tests, following through topics in different sections, such as Cardinal Reginald Pole in ‘Men and Women’. Here there are two arrestingly long lists representing outstanding modern contributions, the first of Massimo Firpo and his collaborators and second of the American researcher Thomas Mayer, who died prematurely whilst this work was in preparation. Pole, ‘the missing pope’, was a most Italianate Englishman, but it is encouraging to find work in languages other than Italian and English, which helps set him in a European world. That greater Europe was also Olimpia Morata’s world, as she moved as a refugee from the Ferrara court to Bavaria, and then to Heidelberg. She was one of the women early on the reform scene and we have works by famous scholars as well as younger ones and a wealth of excellent studies in article form. These reveal Albertoni’s immense range.

On the *Beneficio di Cristo*, the editor is wise in not setting studies of that contested ‘libriccino’ in special lonely eminence (as did the earlier volume). By contrast, *il Beneficio* appears in a section called ‘Evangelism, Valdesianism’. Thus, it is properly contextualised, just as dependent and as derivative as most other works of the period. Reading this section made me realise how many historians of sixteenth century texts have, perforce, become competent theologians; never an easy task.

It is right to conclude on Lavenia’s superb historiographical introduction, which sets the scene perfectly: his own sympathies are clear, but so is his deep and rare understanding as he probes the kaleidoscopic debates in the last 22 years about Italian reform, recurring religious crises and the post-Cantimori shift. His words are memorable on the complex effects of ‘the global turn’ (p. 37) and the importance of the recent chance for scholars to study inquisitors as critically as so-called ‘heretics’.

So, this is no run-of-the-mill bibliography, instead a volume to harvest in the long term. Perhaps at times more definition and reserve about terminology were

needed, especially the ‘isms’ – Evangelism, Valdesianism, Radicalism, Waldensianism, Nicodemism. All these words are likely to worry Anglo-Saxons used to a turn in scholarship which dissects even basic terms. But these are small matters, largely cultural and linguistic; they count for very little beside the scholarship, wisdom and diligence that created a volume certain to become fundamental to our work.

ANNE OVERELL
m.a.overell@durham.ac.uk

TOMMASO SCARAMELLA, *Un doge infame. Sodomia e nonconformismo sessuale a Venezia nel Settecento*, Venezia, Marsilio, 2021, pp. 224.

Un doge infame. Sodomia e nonconformismo sessuale nella Venezia del Settecento, di Tommaso Scaramella, è un libro a cui guardare con interesse. E ciò, per un doppio ordine di ragioni. Innanzitutto, perché, sulla base di fonti d’archivio, esso ricostruisce vicende finora solo tangenzialmente trattate in altre pubblicazioni. Colma, cioè, come si dice in casi del genere, una lacuna editoriale. Onestamente, non è però questo quel che rende così peculiare il volume. A meritargli la curiosità del lettore è invece il fatto che – e siamo qui al secondo ordine di ragioni – esso dia evidenza di come ricerche storiche su, per parafrasare il titolo, “nonconformismo sessuale” – nella fattispecie, maschile – stiano negli ultimi anni finalmente attecchendo nel mondo accademico italiano e creando una nuova generazione di studiosi disposti ad affrontare con rigore metodologico e serenità questioni che nella nostra università erano fino a poco tempo fa considerate sufficientemente pruriginose per non dedicarvi più di qualche articolo “di colore”. Tanto che in Italia le monografie sull’argomento sono a lungo rimaste appannaggio di giornalisti, talvolta pure assai informati, e storici stranieri.

Detto questo, Tommaso Scaramella ricostruisce con perizia le vicende di Alvise V Sebastiano Mocenigo, esponente di spicco dell’aristocrazia veneziana, il quale, alla morte del doge Paolo Renier, avvenuta il 13 febbraio 1789, si candidò alla successione ducale. Tra l’altro, l’ultima in assoluto. Una scelta discutibile, quella di “Bastian”. E soprattutto discussa, in particolare dai suoi avversari politici, i quali non si fecero scrupoli ad attaccarlo e a distruggerne l’immagine. Ben sapevano infatti che egli, per la libertà dei costumi di cui aveva goduto, si era già guadagnato due processi, la detenzione nel castello di Brescia e una infinità di dileggi. I quali si

sarebbero così moltiplicati e, in ragione di quel suo ambire alla massima carica, avrebbero addirittura tratto forma “poetica”. In senso lato, almeno. «In ’sta Repubblica nostra santa e pura, / se vederà un dose che va contro natura» (p. 92).

Quanto, al contrario, poco “santa e pura” fosse Venezia, Scaramella lo dimostra in uno specifico capitolo, nel quale, pur sceverando il mito storiografico dalle evidenze documentali, elenca le “deroghe al buon costume” che notoriamente vi erano consentite. «Un Semo a Venetia – siamo in un luogo di libertà – è spesso la risposta che si riceve sulla disonestà di alcuni e sull’insolenza di altri», già nel 1680 osservava in *La Ville et la République* l’alchimista e diplomatico francese Limojon de Saint-Didier (p. 34). Il problema è, comunque, che Mocenigo aveva praticato il proprio “nonconformismo sessuale” non soltanto nei territori della Serenissima, ma anche a Madrid e a Parigi, dove egli era stato ambasciatore. Tanto che poi, destinato a ricoprire la medesima carica a Vienna, Maria Teresa aveva fatto sapere di non desiderare la sua presenza a corte. E di là, già una buona dose di guai.

Certo, anche a Venezia a essere punito era il pubblico scandalo. Il quale diventava inevitabile se qualcuno, come Mocenigo, ambendo così in alto, trasformava in pubblico il proprio privato. Donde il fallimento di Bastian. Il cui reato di sodomia era nella Repubblica contrastato, sin dal Rinascimento, dalla suprema magistratura del Consiglio di Dieci. In un interessantissimo capitolo Scaramella offre infatti i risultati di una ricerca d’archivio la quale evidenzia, nella *longue durée*, una significativa flessione nella repressione del reato: dai cinque-sei casi l’anno della prima metà del Cinquecento, a un caso l’anno della seconda metà del Settecento. Un andamento, questo, a cui si sarebbe accompagnata una erogazione di pene vieppiù miti e un atteggiamento col tempo sempre più attento a colpire la violenza, più che l’atto in sé: nel Settecento, ad esempio, l’attività giudiziaria fu tesa prevalentemente a condannare gli abusi sessuali denunciati da parte di vittime, piuttosto che a reprimere i congiungimenti consensuali.

V’è da dire che Scaramella, servendosi anche di una ormai nutritissima letteratura internazionale sull’argomento, perlustra come il desiderio sessuale fosse discusso dalle autorità teologiche, mediche e giuridiche di età moderna. E come, all’interno di questa cospicua tradizione testuale, fosse affrontata quella che a partire dalla seconda metà dell’Ottocento si sarebbe chiamata “omosessualità” maschile, tanto più nella declinazione “passiva”. La quale, atto “contro natura” per la teologia, dai tempi dello Pseudo-Aristotele avrebbe a lungo continuato a essere un vero e proprio *rebus fisiologico* (su cui forse ci si sarebbe aspettati dall’autore un atteggiamento epistemologicamente più deciso).

In sintesi, il libro, che è il frutto di una ricerca rigorosa, è ben scritto. In esso manca tuttavia qualcosa. O qualcuno. E quel qualcuno è, paradossalmente, lo stes-

so Mocenigo, il quale, per il tipo di fonti che sono state reperite e che verosimilmente sono le sole esistenti – informative di spie, interrogatori, epitaffi satirici ecc. – emerge dal volume come qualcuno che venga raccontato da conoscenti che abbiano con lui qualche conto da regolare. Conoscenti come Giacomo Casanova, ad esempio, che nelle sue memorie informa che Mocenigo «a Madrid era amato, benché si dicesse che era *de la manchette* e che lo si vedesse girare spesso per le strade di Madrid in carrozza con il suo *mignon*. Risi di un grande di Spagna che al ballo mi disse come fosse noto che Manucci facesse da moglie all'ambasciatore: non sapeva che la moglie era l'ambasciatore, di cui Manucci era il marito» (p. 45). L'enfasi qui probabilmente si sarebbe potuta con maggior forza mettere sulla prima frase «a Madrid era amato». E perlustrare le pratiche di tolleranza nelle corti europee. Visto che, anche in Francia, «un giorno, – ricordava uno dei camerieri, – il re medesimo, scherzando, disse e fece certe espressioni significanti questa sua inclinazione, e la confidenza che aveva di tale azione». E tuttavia, continuava, di lui «si diceva anzi che fosse molto stimato dai ministri; [...] tutti scherzavano sopra il di lui vizio, ma senza però allontanare la stima che essiggeva in ogni occasione» (p. 57).

Non è una critica a Scaramella, che è chiaro nei propri intenti e prende spunto dall'episodio di Mocenigo, solo per affrontare un discorso ben più ampio. Quello che si vuole esprimere è invece un dubbio, per così dire, “metodico”, che assale quando si legge (e si scrive) di personaggi i cui comportamenti sono ricostruiti sulla base di fonti giudiziarie e di frecciatine lanciate qua e là da qualche ex sodale. È vero, ciò avviene praticamente sempre nella ricerca storica, perché nella maggior parte delle circostanze sono le sole fonti giudiziarie a conservarsi. Ma nel caso in questione lo scarto è reso tanto più evidente dal fatto che, nonostante la «comune visione materialistica in tema di passioni» (p. 52), Mocenigo ci appaia come un patetico inseguitore di stallieri, mentre Casanova, pur nelle sue mille contraddizioni, come il seduttore per eccellenza. Insomma, che immagine ci saremmo fatti di quest'ultimo avventuriero se non avessimo posseduto le sue memorie autobiografiche? Che cosa dunque potremmo comprendere del “nonconformismo sessuale” di Mocenigo senza sentirne la voce? O senza che, come nel celebre caso di Caterina Vizzani-Giovanni Bordoni, qualcuno ne abbia, con una buona dose di empatia, raccolto la versione dei fatti?

Ecco, manca un po’ la storia “secondo Bastian”. Che tuttavia si può forse recuperare, come in conclusione fa Scaramella, nelle parole dell’*Alcibiade fanciullo a scola*, di padre Antonio Rocco, scritto nel 1630 e pubblicato nel 1652. Un “libretto da Carnevale”, è stato minimizzato da qualcuno, il quale tuttavia affronta la questione in maniera così “moderna”, da far pensare ai lavori di Karl Heinrich Ulrichs o di Aldo Mieli. «L'amore, Alcibiade mio, non è in nostro potere, e molto meno il

desistere d'amare l'oggetto amabile, che all'occhio e indi alla mente si rappresenta, attrae con incomparabile violenza l'anima de' chi lo mira. [...] Amore, saettando i cori, non discerne né condizione, né età, né sesso» (p. 177). Chissà, forse Mocenigo avrebbe sottoscritto una dichiarazione del genere, visto che a ventinove anni aveva avvicinato un quasi coetaneo dichiarandogli di provare quell'«amore che suol sentirsì per le donne» (p. 108). D'altronde, chi può esser certo di usare la parola “amore” nell'accezione più propria? Ve n'è una? Il termine “desiderio”, però, senz'altro Bastian lo avrebbe usato. «Il desiderio – ci piace pensare abbia detto – non discerne né condizione, né età, né sesso». E la storia del desiderio, più che della sua repressione, pone sfide ancora tutte da raccogliere.

FRANCESCO PAOLO DE CEGLIA
francescopaolo.deceglia@uniba.it

A. DOLLFUS, P.-T. KIRSCHLEGER, *L'Église réformée de France (1938-2013). Une présence au monde*, Paris, Garnier, 2021, pp. 448.

La costituzione, nel 1938, dell'*Église réformée de France* rappresentò una tappa importante nello sforzo di coordinamento con cui le Chiese francesi di tradizione calvinista si riorganizzarono nel corso del Novecento, per far fronte ai mutamenti sociali, giuridici e religiosi verificatisi nella prima metà del secolo e, soprattutto, all'incipiente processo di secolarizzazione, già allora evidente. Allo stesso modo, il suo disciogliersi, nel 2013, nella più ampia *Église Protestante unie de France. Communion luthérienne et réformée* può essere visto come un'ulteriore tappa nel processo di riaggregazione delle Chiese protestanti storiche francesi, ma anche come una manifestazione di debolezza delle denominazioni di tradizione calvinista e luterana nel Paese, di fronte a una secolarizzazione sempre più marcata, ai mutamenti socio-religiosi determinati dalle migrazioni, interne e internazionali, e dall'emergere di una concorrenza in precedenza inimmaginabile, rappresentata dalle Chiese evangeliche e pentecostali, ormai numericamente maggioritarie all'interno dello stesso piccolo protestantesimo transalpino.

Il volume di Anne Dolfuss e di Pierre-Yves Kirschleger insiste principalmente su questo arco cronologico, ricostruendo in modo dettagliato le vicende ecclesiali, le trasformazioni organizzative del corpo pastorale, le modificazioni della teologia

in esso prevalente, nonché le costanti interazioni tra la storia della *Église réformée de France* e la più generale storia francese ed europea. Tale ricostruzione è preceduta da un ampio preambolo, nel quale i due autori danno conto della particolare formazione della tradizione riformata francese: una storia antica che, pur affondando le proprie radici nella Riforma del XVI secolo e nella forte presenza ugonotta al tempo delle “guerre di religione”, conobbe, dopo il secolo di persecuzioni successive alla revoca dell’editto di Nantes, una completa riorganizzazione tra la fine del Settecento e l’inizio dell’Ottocento, a causa degli sconvolgimenti rivoluzionari e dell’approccio concordatario imposto da Napoleone.

Il XIX secolo vide così un considerevole rafforzamento della presenza protestante in Francia, a causa della rinnovata vitalità della tradizione riformata, della presenza luterana, rilevante in Alsazia, e dell’affacciarsi delle denominazioni e società d’evangelizzazione anglosassoni. Al tempo stesso, lungo l’arco del secolo si evidenziarono anche profonde fratture all’interno del mondo protestante, e della stessa tradizione riformata, presto divisa tra una componente più istituzionale, favorevole ai legami concordatari, e una “libera”, e tra un’impostazione teologica liberale e le crescenti spinte “evangeliche”, più direttamente connesse al *réveil* d’inizio Ottocento. Paradossalmente furono le leggi di separazione del 1905, pensate dal governo francese in funzione anticattolica, a liberare i riformati francesi dal soffocante abbraccio concordatario, e a porre fine alla fase più dura della contrapposizione tra componenti “libere” e concordatarie.

Come si evince da queste poche notazioni, la costituzione nel 1938 della *Église réformée de France* si inserì all’interno di una storia lunga e complessa, rappresentandovi un importante punto di svolta, che diede il via a un processo di riaggregazione in grado di coinvolgere le principali denominazioni francesi d’origine riformata, con la significativa eccezione della Chiesa alsaziana, rimasta concordataria in virtù del fatto che la regione, riunificata alla Francia dopo la prima guerra mondiale, non era stata toccata dalla legge del 1905.

L’unificazione del 1938 permise alla *Église réformée de France* di giocare un ruolo importante nel mezzo secolo successivo, politicamente e socialmente ancor prima che religiosamente, grazie a un protagonismo pubblico che iniziò a segnare il passo solo negli anni Ottanta del Novecento. La disfatta del 1940 e la successiva costituzione dello Stato di Vichy scossero profondamente il protestantesimo francese, così come l’intera società transalpina. Inizialmente, anche negli ambiti riformati, specie tra i vertici della chiesa, non pochi furono gli estimatori del maresciallo Pétain e della sua “rivoluzione nazionale”, affascinati dalle parole d’ordine conservatrici e dalla particolare attenzione dedicata all’istituzione familiare. Ben presto, tuttavia, di fronte al dispiegarsi della sempre più feroce persecuzione antiebraica e

all'evoluzione apertamente filonazista del regime, la maggioranza del protestantesimo francese si orientò in un senso fortemente ostile a Vichy. Giocarono un ruolo importante, in questa transizione, il ricordo delle persecuzioni anti-ugonotte del XVII e XVIII secolo, cui venivano equiparate le persecuzioni razziali, così come la memoria della rivolta dei *camisards* nelle Cévennes d'inizio Settecento, con la quale veniva istintivamente identificata la Resistenza antinazista.

Questo atteggiamento, complessivamente abbastanza risoluto nei confronti di Vichy dopo gli iniziali tentennamenti, e il significativo apporto anche quantitativo dato al *Maquis* permisero al protestantesimo francese di godere di una particolare visibilità pubblica nel secondo dopoguerra, resa evidente anche dal rilevante ruolo di tanti politici e intellettuali d'origine e cultura protestante. I fedeli della Chiesa riformata, pur non esprimendo preferenze politiche univoche, erano allora prevalentemente orientati verso le forze della sinistra moderata, socialista e radicale, mentre un più deciso orientamento a sinistra si verificò solo nel corso della seconda metà degli anni Sessanta e durante il decennio successivo. Anche per la chiesa, nel primo ventennio di dopoguerra fu centrale la questione della decolonizzazione, con i casi, particolarmente dolorosi per l'opinione pubblica francese, dell'Indocina e dell'Algeria. Pur non assumendo posizioni politiche ufficiali, giacché non erano assenti fra i suoi fedeli i sostenitori dell'"Algeria francese", mentre lo stesso Jacques Soustelle era d'origine riformata, l'*Église réformée de France* si rese protagonista di un crescente coinvolgimento politico-sociale, denunciando con forza il sistematico ricorso alla tortura da parte dell'esercito francese. Tali posizioni prevalenti, d'altra parte, contribuirono a mettere i riformati francesi in contatto con le parti più aperte del cattolicesimo, impegnate a favore di istanze non dissimili. E proprio il dialogo ecumenico, in primo luogo con i cattolici, rappresentò lo sviluppo forse più interessante e innovativo per la Chiesa riformata di Francia tra la fine degli anni Cinquanta e la metà degli anni Settanta, accanto al crescente *engagement* sociale e politico. Una prospettiva resa possibile dalle aperture verificatesi, grazie al pontificato di Giovanni XXIII e al Concilio Vaticano II, nei ranghi di una Chiesa cattolica fino ad allora tetragona nel rivendicare il proprio approccio unionistico, che fu però facilitata anche dal comune sentire politico e sociale prevalente tra i credenti delle diverse confessioni cristiane.

Da un punto di vista teologico, all'interno della Chiesa riformata di Francia, al lungo prevalere delle correnti liberali fece da contrappeso una decisa affermazione dell'approccio barthiano, divenuto egemone negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale. In Francia, infatti, l'insegnamento del teologo e pastore svizzero Karl Barth esercitò fin dagli anni Trenta una decisa influenza, rafforzata dopo la guerra e destinata a perdurare per tutti gli anni Cinquanta, secon-

do dinamiche simili a quelle che sarebbero emerse, pochi anni più tardi, in altri paesi europei, a cominciare dall'Italia. Proprio dalle interazioni tra la teologia barthiana e la tradizione di impegno sociale, molto forte nell'ambito riformato francese, prese avvio la stagione di attivismo socio-politico, e di orientamento progressista, che caratterizzò la Chiesa riformata tra anni Sessanta e Settanta, dando luogo a una grande effervescenza di iniziative e sperimentazioni, nonché al ripensamento complessivo del ruolo della donna nella comunità ecclesiale. Rispetto a quest'ultimo tema l'*Église réformée de France* si mosse con convinzione, sia pure con grande prudenza, arrivando ad autorizzare le prime ordinazioni pastorali femminili già nel 1965, al termine di un lungo e serrato dibattito.

A partire dagli anni Ottanta, come accennato, anche la Chiesa riformata dovette assistere a un crescente fenomeno di ripiegamento nel privato dei propri fedeli, mentre le dinamiche di mobilità interna e il fenomeno dei matrimoni misti contribuirono a mettere in crisi la tradizionale struttura sociale delle aree geografiche d'insediamento del protestantesimo francese. Le antiche zone a forte presenza protestante, come le Cévennes e l'Alsazia, persero progressivamente di peso all'interno delle chiese, mentre aumentava il numero dei fedeli distribuiti sull'intero territorio nazionale, in particolare nelle zone urbane e periurbane, ormai separati e distanti dalla realtà ecclesiastica e dalla sua organizzazione parrocchiale. Allo stesso modo, i movimenti giovanili e culturali, dopo la grande effervescenza del periodo precedente, tesero a ridurre le proprie iniziative e, soprattutto, a limitare i legami diretti con la chiesa, fino quasi a presentarsi come movimenti aconfessionali, sia pure continuando a rivendicare l'ispirazione cristiana che ne era alla base. Queste trasformazioni divennero evidenti nel corso degli anni Novanta, rafforzandosi ulteriormente all'inizio del nuovo secolo, ponendo in crisi i presupposti su cui si era fino ad allora basata la presenza riformata in Francia. Come i due autori ben sottolineano, non vi è dubbio che tali trasformazioni contribuirono non marginalmente a determinare l'ulteriore unificazione che, nel 2013, portò alla creazione della Chiesa protestante unita di Francia, luterana e riformata, come si è detto all'inizio di questa disamina.

Nel complesso il presente volume, pur essendo una storia prevalentemente istituzionale, attenta a ricostruire gli aspetti organizzativi ed ecclesiali della principale chiesa protestante francese del XX secolo e il suo inserimento negli assetti giuridici e religiosi del Paese, riesce a dare pienamente conto del costante intreccio tra le vicende interne alla chiesa e l'evoluzione del quadro politico, sociale e culturale della società francese nel suo insieme.

PAOLO ZANINI
paolo.zanini@unimi.it