

LA CHIESA ROMANA, LE MODERNITÀ E LA PAURA DELLA STORIA TRA MEDIOEVO E NUOVI TEMPI*

Raimondo Michetti

A distanza di piú d'un decennio dalla pubblicazione del libro che Marina Caffiero ha dedicato al culto di Benedetto Labre nell'età dei Lumi, la sua traduzione per un pubblico di lingua francese consente una riflessione che certo non può riguardare i contenuti innovativi del libro in relazione al «caso Labre», già oggetto nel decennio precedente al 1996 di una discreta attenzione proprio in area francese; né deve verificarne la «tenuta storiografica» durante quest'ultimo decennio, caratterizzato da un rinnovato dibattito sul rapporto tra religione e modernità, all'interno del quale i recenti contributi della studiosa, molti dei quali erano già *in nuce* proprio nel «libro-manifesto» sul Labre, stanno offrendo un contributo circostanziato e storiograficamente decisivo.

L'interrogativo che, per onestà intellettuale, dobbiamo porci è se la nuova proposta di questo testo ad un pubblico internazionale in un periodo nel quale anche gli studi storici sono soggetti ad un consumismo culturale che non risparmia alcun settore della conoscenza (si produce troppo e troppo in fretta, si riflette in modo altrettanto incalzante secondo ritmi in cui non sempre è facile distinguere la pluralità dei livelli secondo i quali dovrebbe essere interpretato e «manducato» un libro di storia), sia solo un giusto e doveroso omaggio della piú avvertita modernistica d'oltralpe ad una studiosa italiana che ha riflettuto su un culto romano di un santo francese – per di piú su un «culto contro-illuminista» –, oppure la sua rilettura consenta di rallentare la riflessione, di sedimentare alcune questioni e di porsi alcuni interrogativi come mi sembra possa avvenire grazie all'originale impianto del libro, mediante uno sguardo volutamente retrospettivo.

* Questo contributo è una libera riflessione svolta per la presentazione della traduzione in lingua francese del libro di Marina Caffiero, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1996, con il titolo: *La fabrique d'un saint à l'époque de Lumières*, traduit de l'italien par V. Granata et V. Jolivet, Paris, Éditions des hautes études en sciences sociales, 2006, ora con un'aggiornata bibliografia. Le citazioni delle pagine all'interno del contributo fanno riferimento, tuttavia, all'edizione italiana. La presentazione, promossa da Sara Cabibbo e organizzata dal Centro di studi italo-francesi, si è svolta a Roma il 28 febbraio 2007: tra i relatori, anche Bernard Dompnier e Letizia Norci Cagiano. Al-

La monografia di Marina Caffiero, a distanza di dieci anni, sembra a me, innanzitutto, ancora «un libro utile», non solo per la conoscenza degli effetti politici e culturali della dimensione religiosa ma anche per una finalità assai più vasta, che non dovrebbe mai essere del tutto assente quando si scrive, si legge o si riflette su di un libro di storia: la decifrazione di alcune inquietudini dei nostri tempi, persino di questi recenti ultimi mesi, attraversati da febbrili discussioni che intrecciano in modo assai caotico interrogativi fondamentali sul ruolo delle grandi religioni monoteiste nel mondo contemporaneo e discussioni sull'uso pubblico della storia.

Vorrei sottolineare in modo anche un po' *tranchant* l'utilità del libro sul culto del Labre, perché mai come in questi anni si ha l'impressione di una nuova difficoltà ad esprimere con semplicità a cosa serve la storia e, persino, se serve la storia, la quale ora è nuovamente brandita come clava per affermare vecchie e nuove costruzioni identitarie o ideologiche, ora ridimensionata a museo delle meraviglie e degli orrori di un prima senza tempo, in cui si aggira un pubblico giustamente assetato di conoscenza ma diseducato a ogni periodizzazione, contestualizzazione e interpretazione storica dei fenomeni. In fondo, si tratta dell'incredibile lunga durata, nonostante la scolarizzazione di massa del XX secolo, di una generica seppur preziosa curiosità «per i tempi antichi» che il mercato culturale delle mostre, delle edicole, dei grandi eventi sembra intercettare in modo più efficace rispetto alle istituzioni tradizionalmente deputate all'elaborazione e alla trasmissione dei saperi: scuole, appunto, e università.

L'angolo prospettico attraverso il quale ho riletto il libro considera ormai acquisito il cuore della proposta dell'autrice, ovvero la costruzione ecclesiastica di un culto con evidenti funzioni contro-illuministiche dalla valenza fortemente politica ancor più che religiosa, e si concentra, invece, su una tensione che attraversa l'intero contributo e che emerge in modo esplicito in numerose sue pagine: ovvero il continuo suo interrogarsi su una santità costruita attorno al Labre secondo una prospettiva diacronica che, oscillando tra Medioevo ed età moderna può consentire osservazioni più generali sul rapporto tra la Chiesa romana e le modernità, in relazione alla sua millenaria identità. La studiosa, infatti, non manca occasione di sottolineare i «caratteri medievaleggianti» e antiborghesi della santità attribuita al Labre e si pone fin dal-

l'interno della ricca produzione scientifica della studiosa in relazione ai fenomeni della modernizzazione religiosa, si devono almeno ricordare, tra gli ultimi contributi, M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia, secoli XVII-XIX*, Pisa-Roma, 2000, e Id., *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004. Per quel che concerne la riflessione precedente sul Labre in area francese ricordo almeno il volume *Benoit Labre. Errance et sainteté. Histoire d'un culte, 1783-1983*, sous la direction de Y.-M. Hilaire, Paris, Cerf, 1984. Ringrazio Giovanni Miccoli, al cui magistero queste riflessioni certamente s'ispirano, per avermi invitato a pubblicarle.

l'introduzione la questione: fino a che punto è già riconoscibile negli anni Ottanta del XVIII secolo quel progetto di recupero di un mitico passato di purezza originaria espresso dal modello della cristianità medievale? (p. 8). Overo fino a che punto già si annuncia quel rilancio del Medioevo cristiano – adopero io provocatoriamente il fortunato titolo del libro novecentesco di Rafaello Morghen – che avrebbe caratterizzato durante il XIX secolo la risposta della Chiesa alle nuove questioni aperte dalla modernità post-rivoluzionaria? Anticipo subito che la risposta di Marina Caffiero è sostanzialmente positiva, perché mediante la «metafora Labre» – così è definita con acume la storia di questo peculiare culto – già s'avvertirebbe l'impiego strumentale di una nostalgia medievale, ovvero di una supremazia della Chiesa e del papato sulla società tutta intera, che deve essere nuovamente restaurata.

Nella vita di Benedetto Giuseppe Labre, così come fu ricostruita dai suoi agiografi, ha, innanzitutto, un sapore medievale l'esplosione improvvisa della fama pubblica per l'intera città di Roma, oltre il rione Monti e le prossimità del Colosseo, dove sovente il pellegrino romano si rifugiava, la quale si diffuse d'improvviso in tutta l'Urbe quel mercoledì santo del 1783 in cui fu trovato morto: fama tanto più clamorosa istantanea e capillare da essere essa stessa, secondo gli schemi agiografici medievali, un vero e proprio miracolo (pp. 13-41). Tanto più nel caso di un uomo dall'aspetto repellente e che non predica, la cui santità era nascosta ai più e conosciuta dai pochi (almeno in apparenza). Si ritrova inoltre un'eco della santità medievale, opportunamente valorizzata dal Marconi e dagli altri agiografi romani, anche nel carattere sordido di quella povertà che l'eremita cittadino interpretava per le strade e le chiese della città, anche mediante il suo visibile e ripugnante *habitus* religioso, ovvero mediante quell'accurata sporcizia, come si potrebbe quasi definire, sottolineata anche dalla presenza di orridi animaletti che animavano il corpo del solitario: quasi a coniugare nella povertà i modelli estremi e antichi degli anacoreti orientali con l'esperienza laicale dei predicatori e gli eremiti dei movimenti religiosi e mendicanti del XII e XIII secolo. In effetti, non solo gli agiografi ma persino i testimoni del processo non mancano di fare esplicativi riferimenti all'estrema povertà francescana e al più radicale cristocentrismo, a quel culto romano di sant'Alessio molto avvertito nella Roma Settecentesca e che riguardava un'altra santità nascosta rivelata solo in punto di morte, e, a scendere nei secoli, alla celebre *Vita di Ilarione* scritta da Girolamo, anch'egli anacoreta, anch'egli contrassegnato dall'aspra vita penitenziale e dal lodore del corpo, nella solitudine, anche fisica, del deserto (p. 104). Peraltro, sembrava evocare la vita dei predicatori itineranti del XII secolo, da Robert d'Arbrissel a Stefano Muret, per restare in terra di Francia, ma anche gli esordi di Francesco d'Assisi, per tornare in Italia, l'irrequietezza spirituale dei suoi esordi religiosi: quando Labre ragazzo aveva tentato invano in più occasioni di essere accolto negli ordini monastici tradizionali, certosini e trappisti, sem-

pre rifiutato e respinto per una sostanziale irriducibilità della sua vocazione nei vincoli delle «religiones» esistenti: ordini e famiglie religiose – qui sta una significativa differenza rispetto alle esperienze appena enunciate – che Labre non tenterà neppure di riformare, rinnovare o sostituire con nuove aggregazioni confraternali o clericali, limitando la sua esperienza religiosa soprattutto ad una peregrinazione individuale. L'ultima ma decisiva attitudine «medievaleggiante» che è necessario sottolineare, riguarda, infatti, il forte rapporto del Labre con i luoghi sacri: il giovane francese non solo aveva raggiunto e visitato per ben sette anni, prima del suo arrivo a Roma, alcuni tra i principali santuari europei – Assisi, Loreto, Coblenza, Compostela – ma una volta stabilitosi in pianta stabile nella città del papa, aveva praticato una sorta di pellegrinaggio interno alla nuova cintura devozionale della città sacra, dalla quale si allontanava soprattutto per recarsi presso Loreto: forse non casualmente, non solo per la fama europea del santuario piceno nel corso del XVIII secolo ma anche per il determinante ruolo svolto a favore del suo successo cultuale anche dall'ordine francescano dei Cappuccini.

Si pone a questo punto un quesito specifico, relativo al culto del Labre e alla memoria di questo suo peregrinare che, tuttavia, può consentire un ragionamento più generale per chi si interroga sul rapporto tra biografia vissuta e costruzione simbolica e cultuale di quelle «santità contese», tra differenti e, talvolta, opposte interpretazioni di un percorso religioso, proprio per l'impossibilità di un comodo loro inquadramento all'interno di consolidati canoni della tradizione: nel caso specifico, tra il permanere di tensioni rigoriste di ambito giansenista e la proposta di nuove devozioni pubbliche ed esteriori nell'ambito del cattolicesimo tradizionalista settecentesco, recuperata poi anche dal cattolicesimo intransigente del XIX secolo. Era davvero «una santità nascosta» quella del Labre – l'unico aspetto sul quale concordarono cattolici romani e giansenisti in contesa tra loro – oppure questo suo girovagare prima per i santuari dell'Europa moderna e poi, se si esclude Loreto, tra quegli spazi risacralizzati della città eterna (sui quali ci ha insegnato a riflettere in modo nuovo Stefania Nanni), non corrispondeva ad una proposta riconoscibile e ricercata di santità? Ancor più, la santità nascosta non è forse uno dei tanti modi, sia pure assai raffinato, di affermare e diffondere una proposta di santità individuale che si intende, proprio mediante un consapevole e apparente occultamento, affermare con forza? Esemplare l'affermazione che si ritrova all'interno degli atti del processo: «...mendici habitu ac forma vilis, abjectus, vulgaris, sestertiarius homo apud homines esse studuit et haberit». Benedetto Labre, se si accetta questa ipotesi, non è solo un pio *clochard* della Roma del Settecento, ma un eremita di città che si espone nei nuovi e vecchi spazi sacri della città, un religioso solitario ma non silenzioso, che predica proprio mediante il silenzio e propone una santità che non si imita ma si osserva, affidata alla dimensione scandalosa del corpo sporco e a una povertà

così estrema da poter essere distinta da quella dei poveri non religiosi e, soprattutto, ricordata: nella chiesa della Madonna dei Monti «venivano [...] una quantità di poveri che disturbavano la divozione con l'andare questuando: – racconta padre Biagio Piccilli – ora io per levare questo abuso, proibito da Bolla dei papi non solamente declamavo dal pulpito ma inoltre comandai al Sogrestano, che invigilasse, a ciò che nella Chiesa non girassero poveri...»: quanto al Labre, non aveva mai avuto «occasione di doverlo sgridare per tal motivo, giacché non mai il medesimo ha domandato limosina a veruno» (p. 84). Eremita di città, *pauper* certamente ma non «mendicante», Labre sembra, soprattutto, il santo degli spazi sacri, che tende a indicare e proporre con la sua presenza, come attestano proprio i testimoni, la devozione per i nuovi e antichi luoghi sacri che si vanno configurando nella Roma settecentesca, compreso quel Colosseo prima ritualizzato in santuario cristiano dalla predicazione del minore osservante riformato Leonardo di Porto Maurizio e poi dichiarato nel 1756 chiesa pubblica da Benedetto XIV a memoria della passione cristiana e dei primi martiri: storia antica e nuova Chiesa, secondo la sintetica e geniale definizione di Benedetto XIV.

Si potrebbe continuare a riflettere su numerosi altri caratteri di una santità anche medievale che la studiosa segnala, di volta in volta, al lettore: perché non c'è solo il Labre eremita, pellegrino e *pauper religiosus*, ma anche il Labre profeta e visionario, che avrebbe previsto terribili cataclismi, evicatori della rivoluzione imminente nel Regno di Francia (pp. 221-240); e, ovviamente, anche il Labre taumaturgo, che dopo la morte compie numerosissimi miracoli in Italia e in Francia, certo attraverso le sue reliquie ma soprattutto, come è sottolineato con vigore nella monografia, attraverso le immagini, *transfert* devozionale certamente già presente nel Medioevo ma che assume grazie alla stampa caratteri quantitativi e valenze qualitative nuove ed eccezionali. Per il culto di Benedetto Labre, sintetizza giustamente Marina Caffiero, si può affermare davvero che «il santo è la sua immagine» (pp. 165-181).

Certamente, tutti questi aspetti di una santità medievaleggiate non sono stati solamente evocati dalla studiosa ma storizzati in modo attivo e dinamico all'interno della religiosità del Settecento, come è possibile constatare da due tra le molteplici situazioni esemplificative di tale adattamento. Il primo riguarda il ricorso alle vite dei santi medievali da parte degli agiografi: non si tratta solo di richiamare genericamente l'*auctoritas* dei santi antichi, ma di giustificare attraverso l'inquadramento all'interno di una tradizione religiosa aspetti ripugnanti della vita del Labre che si prestano ad essere contestati proprio per la nuova ideologia del lavoro, per il rifiuto della mendicità, per la differente concezione della cura del corpo che si afferma nel XVIII secolo (pp. 113-126). Il secondo aspetto riguarda, inoltre, il dibattito che si sviluppa tra gli ecclesiastici attorno ai presunti miracoli del Labre, che l'autrice racchiude in uno dei capitoli più belli del libro, piccola e mirabile storia critica del mi-

racoloso, ponendo in evidenza non solo le perplessità che pure si manifestarono durante il processo ma anche le convinte diffidenze e derisioni sulla presunta santità del «pellegrino romano». La relazione tra Medioevo e modernità si fa qui più complessa proprio perché la riflessione sul miracoloso rappresenta un decisivo spartiacque per la nascita della scienza storica odierna: non è mai fuori luogo rammentare che lo studio di Marc Bloch sui re taumaturghi – tra i libri fondativi della storiografia contemporanea – non solo aveva un carattere eminentemente diacronico che arrivava, appunto, fino al XVIII secolo, ma poneva tra le sue premesse, da Hume a Voltaire, proprio il razionalismo critico sulla certificazione storica dell'evento miracoloso. Nel caso del Labre è certamente rappresentativo dell'atmosfera culturale del XVIII, più che di una mentalità medievale, l'atteggiamento dell'abate Amaduzzi, eruditissimo illuminato che non solo inveisce contro il culto ma compie una vera e propria *inquisitio in partibus* dalla valenza individuale, quasi un'azione di controinformazione, come sarebbe stata definita nel linguaggio politico degli anni Settanta italiani del XX secolo, a dimostrazione della reale impotenza, come egli stesso la definisce, del supposto taumaturgo: «Qui abbiamo una truppa di imbecilli fanatici che a forza di spacciare false profezie, e falsi miracoli vorrebbero canonizzare un ozioso divoto ed un pio mendico nella persona di un tal Benedetto Labré della Piccardia». E ancora: «Gli uomini saggi accorsi co' sciocchi non ricevettero verun miracolo [...] Io ho tenuto dietro a tutti pretesi miracoli ed ho cercato di appurarli parlando coi medici, e tutt'ora sono senza il piacere d'aver potuto verificarne alcuno» (p. 34). Sul fronte opposto, quello della difesa della santità del Labre, sono, d'altro canto, impensabili nell'età di mezzo le affermazioni del Marconi che così motiva l'improvvisa fama di santità dell'eremita-cittadino dopo la sua morte: «Non può darsi certamente che quest'opinione sì grande sì comune sì stabile, sia nata da impegno di partito, non essendo egli addetto a verun ceto di persone, famiglia, corpo comunità, essendo anzi straniero, e stato sempre qui in Roma, in qualità di povero mendico, e per di più solitario» (p. 17). Osservazione interessante, perché presuppone un esplicito riferimento alla necessaria pressione presso la curia di una comunità organizzata, alle risorse organizzative, politiche e, ovviamente, finanziarie che erano, e tuttora sono, indispensabili per sostenere ogni canonizzazione: consapevolezza dichiarata che difficilmente sarebbe stata esplicitata in questo modo dagli agiografi dei secoli dell'età di mezzo. Tuttavia, per non accontentarci dell'idea di un Medioevo credulone, oltre che credente, non si potrebbe neppure affermare che la critica al miracoloso sia di per sé un portato dei lumi o di una regolata devozione: perché la ricerca della falsa santità e dell'impostura, l'interrogativo su quali siano i criteri di accertamento di una vera santità sono in fondo, per motivazioni molto complesse che non è possibile contestualizzare in questa sede, una costante dell'intera storia della cristianesimo, compreso l'arco di secoli che collociamo

sotto l'etichetta di Medioevo, come ha ampiamente dimostrato André Vauchez nella sua tesi sui processi di canonizzazione d'età medievale. Sarebbe sufficiente citare, per rammentare la diffidenza, o quanto meno il dibattito, che ha sempre circondato anche nel Medioevo la credenza nei falsi miracoli o nelle false reliquie, a partire dall'elaborazione teologica di Agostino di Ippona, il celebre trattato *de sanctis et pignoribus sanctorum* di Guibert de Nogent nel XII secolo, due secoli prima di quando Giovanni Boccaccio avrebbe sorriso nella novella di Martellino sul culto di un altro santo straniero morto in Italia, Arrigo di Bolzano, anch'egli subito circondato da un'improvvisa fama di santità, nutrita da poco credibili miracoli, subito messi in burla dallo sguardo religioso ma disincantato del novelliere toscano.

In realtà, pur essendo quasi sempre identificabile nella storia del cristianesimo una dialettica anche aspra, e talvolta devastante, tra il sentimento religioso dei laici devoti e il controllo e, persino, la repressione, da parte dell'*ordo clericorum*, sarebbe riduttivo irrigidire tale processo solo all'interno di un'irriducibile contrapposizione dualistica, perché l'inquadramento della pluralità di interpretazioni del messaggio evangelico e delle diverse relazioni possibili tra l'umano e il divino, all'interno di un razionalismo giuridico, riconoscibile nell'elaborazione canonistica del papato romano proprio in materia di santità, si rivela talvolta, almeno nell'arco di quei cinque secoli che intercorrono tra Innocenzo III e, appunto, Benedetto XIV (riforme, concili e decreti urbaniani compresi), quasi una complementarietà tra sponde apparentemente opposte. Si pensi, a titolo esemplificativo, all'impiego dei notai già a partire dal XIII secolo, per la certificazione del miracoloso sia per quanto riguarda i culti civici promossi dalle autorità laiche sia nello svolgimento dei processi di canonizzazione centralizzati dalla curia romana: quel notariato che, come ha osservato Girolamo Arnaldi, è tra le invenzioni giuridiche per eccellenza del Medioevo comunale italiano.

L'angolo prospettico dal quale ho letto il libro, ovvero la prospettiva diacronica, non si limita, tuttavia, solo al Medioevo, perché la storica è attenta a sottolineare tutte le volte che è possibile, oltre il Medioevo, il richiamo ad un'altra età d'oro, che deve essere riscoperta e rivitalizzata negli ultimi decenni del Settecento, se si vuole forgiare una risposta adeguata alle false e diaboliche teorie che vengono d'oltralpe: ovvero la formidabile risposta che la Chiesa seppe formulare con il Concilio di Trento e la Controriforma, vero e proprio serbatorio di culti e pratiche devozionali, vissuti in modo pubblico negli spazi urbani e nelle campagne, incentrati sempre su nuove pratiche penitenziali, fiera opposizione alla frattura protestante che, come è sottolineato in questo studio, comincia già da ora a costituire quel nesso tra Riforma protestante e rivoluzione francese e, analogicamente, tra Controriforma e risposta controrivoluzionaria, che si affermerà in seguito. L'osservazione diacronica consente alla storica non solo di recuperare quegli aspetti della religiosità contro-

riformistica che tornano in auge nel XVIII secolo ma, soprattutto, di precisare in che modo finiscono per confluire, e quasi per formalizzarsi ritualmente, nelle nuove devozioni settecentesche, dalle Quarantore alla nuova *Via Crucis*, in nome di una rinnovato culto per la Passione di Cristo come metafora di quella della Chiesa sofferente e crocifissa, proprio a causa delle minacce dei tempi moderni.

Si potrebbe a lungo intrattenersi sull'accurata descrizione che Marina Caffiero offre, attraverso l'esame del culto del Labre, delle nuove forme della devozione settecentesca e della loro capacità di preparare il terreno all'offensiva ecclesiastica che si realizzerà nel XIX secolo. Quel che preme sottolineare, tuttavia, è che in realtà la circolarità che si viene a creare tra devozione medievale, controriformistica e settecentesca non dimostra soltanto quel recupero di un'ideologia della *Christianitas* medievale che, da Novalis a Chabriand, costituirà la risposta alla secolarizzazione rivoluzionaria, o almeno non è questo l'aspetto più interessante che si evince dalla rilettura odierna del libro. Su questo punto mi permetto di interloquire con l'autrice non perché non sia possibile intravedere i primi segnali del recupero ottocentesco del Medioevo ma perché il dato più importante che emerge dalla sua indagine è soprattutto un altro: ovvero un'ideologia della continuità perenne dall'annuncio evangelico fino al tempo presente – qualunque tempo passato può essere utile per qualunque tempo presente – capace di vincere ogni frattura nella Cristianità e contro la Cristianità, ogni avversità culturale, ogni novità fuori controllo affiori nel mare in cui naviga la navicella di Pietro. Non è tanto la riscoperta del Medioevo, costruzione periodizzante artificiale che solo dopo la Riforma luterana comincerà ad essere rivisitata nell'ambito dell'erudizione cattolica, dal Baronio al Muratori, in termini non solo negativi, ma la persistenza nei millenni di una verità sempre uguale, di una santità sicuramente rintracciabile nei secoli antichi, di devozioni che altro non sono che una rinnovata ripresa, che trova alimento da qualunque passato, compreso quell'arco di secoli che comprendiamo dentro la definizione di Medioevo. E che rappresenta, proprio perché formalmente impermeabile a qualunque cambiamento moderno, la garanzia della funzione salvifica della Chiesa stessa, stabilita una volta per sempre nell'annuncio evangelico affidato al primato di Pietro e da preservare pressoché identica fino alla fine dei tempi. Si rammentino, per rimanere nel XX secolo, le controverse affermazioni della *Lumen gentium*, dunque all'interno di un oggettivo tentativo di apertura quale fu il Concilio Vaticano II, in cui la sussistenza è data dalla perenne continuità storica e la permanenza di tutti gli elementi istituiti da Cristo solo nella medesima Chiesa cattolica.

Oltre la continuità che Marina Caffiero ben identifica tra Medioevo, Contro-riforma e reazione settecentesca all'epoca dei lumi, si potrebbe persino affermare che non si tratta solamente di una «ideologia della continuità», di una

resistenza al mutamento della storia, persino di un dissidio con la storia, che lo storico ha il compito, appunto, di stanare, per ristabilire mutamenti effettivi, crisi e rotture reali che si annidano dietro l'aparente *fil doré* che la storiografia ecclesiastica tende sempre a riannodare, specie quando avverte che il filo rischia davvero di spezzarsi. Tale continuità, oltre la sua proclamazione nelle scritture ecclesiastiche, appare infatti sovente come una costruzione culturale ricercata, e persino realmente interpretata all'interno del vissuto religioso. Dunque, secondo un'analisi della realtà del passato secondo il metodo storico odierno, storicamente reale.

In altre parole, per quanto sia giusto e necessario saper collocare la controversia polemica contro il paganesimo nella riflessione teologica dei Padri in un contesto di affermazione della Chiesa romana, i Flagellanti del XIII secolo nel loro contesto politico e religioso, tra tensioni escatologiche e affermazione degli ordini mendicanti nell'Italia comunale, le processioni seicentesche contro il carnevale dentro un contesto di disciplinamento della festa e, in generale della vita sociale, le vie crucis di Leonardo di Porto Maurizio nella risacralizzazione degli spazi urbani del Settecento; per quanto le Madonne che piangono dopo la restaurazione napoleonica non esprimano lo stesso dolore e non suscitino lo stesso apocalittico fervore delle apparizioni mariane successive alla rivoluzione del 1917, e non piangano per gli stessi motivi, seppure è comune l'opposizione all'ideologia comunista, per i quali lacrimavano statue e immagini mariane nell'Italia democristiana del 1948, è difficile non riscontrare uno sperimentato sistema di reazioni al mutamento sostanzialmente coerente e riconoscibile: che si aggiorna, si modifica si rinnova, ma sempre all'interno di una consolidata, e ormai quasi automatica, strategia. La Chiesa romana tende ad intercettare e interpretare la paura del nuovo, del moderno, del cambiamento che s'affaccia nel progredire della storia – specie nel caso di una religione dell'incarnazione – e ad elaborare, tra rifiuto e accoglienza, una riconoscibile risposta.

Marina Caffiero giustamente sottolinea il linguaggio della paura quando s'intattiene sul recupero della religiosità barocca per il culto del Labre, sottolineando la drammaticità dei toni e delle espressioni, del rinnovato simbolismo cultuale, di proposte devozionali fortemente penitenziali e liturgiche connotate in senso penitenziale ed emotivo, ogni volta ci si trovi davanti ad una *crisi di rottura*, vale a dire a profonde tensioni e conflittualità sociali (p. 150). La riflessione che lo sguardo diacronico di questo studio sembra evidenziare attraverso un caso concreto dell'età dei lumi è che, in realtà, queste «crisi di rottura», non nascano solo dall'improvviso manifestarsi di minacce esterne che devono essere demonizzate, anticristi che affiorano sulla superficie della storia a turbare una pace garantita dalla Chiesa ma siano parte costitutiva della costruzione teologica e dottrinaria di una Chiesa che non è tale senza gli anticristi e l'identificazione diabolica del male. In fondo, tali fibrillazioni di fron-

te al mutamento, a qualunque mutamento moderno – e che dunque non possono essere considerate solamente rispetto alla frattura, pure radicale e fondamentale, della Riforma protestante –, sono costitutive in un certo senso dagli esordi della sua storia della sua costruzione identitaria, ovvero della necessità garantita/affidata ad un *corpus* di specialisti del sacro di preservare una salvezza sempre in bilico. Tuttavia, mentre la Chiesa dei primi secoli, Chiesa peregrinante nella storia come preannuncio della gloriosa città di Dio, volgeva lo sguardo all'indietro *contra paganos*, per misurarsi e superare un passato che tenacemente resisteva, la Chiesa finalmente vittoriosa dei secoli successivi si guarderà dalle minacce del futuro, si misurerà sempre più preoccupata con le modernità che sembrerebbero minacciarne la sopravvivenza, dall'esterno e verso l'interno, sarà caratterizzata, secondo un processo di reazione sistematica riscontrabile nella lunga durata fino ai nostri giorni, dalla paura del nuovo.

La dialettica Chiesa/società, quindi, come motore della sua storia, più che come resistenza al mutamento, che giustifica, sorregge, rende necessaria la funzione salvifica: «in hiis adversis Ecclesiae temporibus», «in horum temporum tenebris» (p. 48), espressioni presenti nel libro in relazione alla costruzione del culto del Labre contro i lumi della ragione, ma di cui, chiunque abbia dimistichezza con il linguaggio ecclesiastico, avverte l'eco millenaria, ben prima dell'età moderna. Sarebbe interessante rintracciarle, in modo comparativo e diacronico, proprio nelle arenghe delle lettere dei pontefici.

Naturalmente non si intende neppure accennare, nel corso di questa breve riflessione, ai tratti peculiari della risposta cattolico-romana alla paura del mutamento storico (da sempre oggetto, peraltro, per i singoli tornanti storici di numerose riflessioni storiografiche), rispetto ad analoghe situazioni che riguardano, com'è noto, tutte le grandi religioni, seppure con un rapporto del tutto differente con la storia: specie se si considera il ruolo tendenzialmente conservatore che anche le altre religioni del libro tendono a ricoprire, proprio in questi ultimi anni, difendendo interpretazioni assolute e tradizionali, almeno nella rappresentazione che intendono suggerire le gerarchie religiose, delle civiltà e dei valori che si percepiscono minacciati.

Neppure, d'altro canto, s'intende affermare che la risposta della Chiesa romana sia sempre e comunque di resistenza o addirittura di rifiuto: perché proprio l'esperienza storica millenaria di questo rapporto con le modernità e con le cose nuove ci insegna che la capacità di adattamento della Chiesa sta proprio nella compresenza al suo interno di spinte e interpretazioni del suo ruolo salvifico vissute come contrapposte, sovente con assoluta passione, radicale ricerca di autenticità e lacerante drammaticità, ma che, osservate alla distanza, appaiono sostanzialmente complementari e funzionali per la sopravvivenza dell'organismo sociale della Chiesa, in modo che un rifiuto assoluto non comporti, da una parte, un isolamento dalla storia, e dall'altra, un'identifica-

zione così totale da dissolversi e sciogliersi, in definitiva, all'interno della medesima storia. Nell'oscillazione quasi regolare tra la paura e il rifiuto del nuovo e la sua successiva rielaborazione all'interno di schemi teologici e dottrinali compatibili, nessuna frattura risulta, in fondo, mai ufficialmente avvenuta e l'ideologia della continuità immutabile è sostanzialmente preservata. Per questo la strategia del perdono e della purificazione della memoria che ha caratterizzato il pontificato di Giovanni Paolo II, da una parte, può essere considerata come un coraggioso atto di responsabilità verso gli errori commessi dai predecessori – e dunque comportare l'ammissione di errori, di fratture e di cesure nel millenenario arco di tempo in cui si è esercitato il magistero ecclesiastico –, ma, dall'altra, può essere interpretata, al contrario, proprio come un ulteriore tentativo di cancellazione dell'errore, una sorta di riconciliazione della memoria che ristabilisce, come nel sacramento della confessione, proprio la dottrina della perenne immutabilità di una Chiesa che, liberata dal peccato può proseguire in modo più spedito il suo cammino e realizzare senza tentennamenti la sua missione salvifica.

Se si accoglie questa osservazione diacronica del problema lo storico che si accosta al fenomeno religioso cercando di decifrare anche alcune inquietudini e posizioni di questi ultimi nostri tempi, può ragionare e comprendere, appunto, la conservazione modernizzatrice del pontificato di Giovanni Paolo II, capace di coniugare Padre Pio, altro santo medievaleggiante come il Labre, con il protagonismo mediatico della nuova globalizzazione (si pensi anche alla proliferazione delle canonizzazioni dei nuovi santi per tutti e quattro i continenti) come anche le recenti esternazioni del nuovo pontefice e l'interventismo politico recente dell'episcopato italiano e spagnolo (ovvero dei due paesi europei maggiormente permeati dalla religione e dalla cultura cattolica), mentre i parlamenti laici s'interrogano, e tentano di legiferare sulle radicali e velocissime trasformazioni in corso. Si può comprendere persino la proposta di una rinnovata centralità della famiglia come comunità naturale, culturale e ideale insieme, nel momento in cui proprio tale istituto culturale è sottoposto ad una radicale verifica e sfibrato da oggettive inquietudini, che la Chiesa sapientemente intercetta e a cui presta, in termini ovviamente tutt'altro che neutrali, la propria voce. Non vi è alcun dubbio che la velocizzazione del tempo e la dilatazione dello spazio, il continuo slittamento, dalla nascita alla morte, dei confini della vita, le modificazioni degli obiettivi e dei modi delle relazioni affettive, lo svincolamento della sessualità dalla procreazione a causa degli eccezionali progressi della biogenetica, la stessa ridefinizione dei caratteri relazionali e simbolici della sessualità e, ancor più, l'identificazione dei limiti biofisici del pianeta che probabilmente in parte motivano il verificarsi di tali radicali trasformazioni costringono tutti, credenti e non credenti, a interrogarsi sui limiti e le frontiere della nostra esperienza di specie. Di fronte a tanti cambiamenti, che avvengono sotto i nostri occhi in tempi incredibilmente

rapidi, non stupisce che, anche in questo caso, la Chiesa romana ritrovi i suoi anticristi e i suoi demoni, si misuri con la difficoltà di controllare, stenti nuovamente a formulare risposte adeguate, riattivando i consueti, millenari riflessi ad un nuovo che non riesce – non ancora, s'intende – a interpretare e a cattolicizzare; né stupisce che eserciti la sua forza attrattiva nel dibattito politico e culturale anche su *élites* intellettuali e rappresentanze politiche tradizionalmente lontane da una concezione provvidenzialistica dell'esistenza, o comunque abituate a distinguere tra una dimensione religiosa che s'imprime alla propria esistenza e i valori laici che accomunano concezioni differenti del vivere civile. Proprio recentemente l'attuale pontefice ha nuovamente fatto ricorso al linguaggio demoniaco per definire i rischi dei nuovi tempi, tra eutanasia e regolarizzazione delle unioni affettive non finalizzate alla procreazione. Se osserviamo queste reazioni nella lunghissima durata, appaiono, in fondo, come un inevitabile riflesso di una millenaria tradizione culturale: più che una crisi di rottura o la riproposizione di un Medioevo che non passa mai, una condizione normale di sopravvivenza, quasi fisiologica. E lo storico del nostro tempo può considerarle, ben oltre l'osservazione di una millenaria dialettica tra Chiesa e società che, in fondo, altro non è che una trasposizione storiografica di una costruzione teologica, come il sensibile termometro di uno stato d'incertezza per il futuro, di angoscia per il presente, di paura del nuovo, che attanaglia la parte più fortunata del nostro pianeta, quella occidentale che ha la possibilità di riflettere, e persino di cercare di decidere, quale direzione sia possibile imprimere agli eccezionali e velocissimi cambiamenti attualmente in corso.

Spetta ai cittadini, compresi gli storici quando sono chiamati come tutti ad assumere posizioni politiche sulle questioni cruciali del proprio tempo, selezionare cosa conservare e cosa innovare, quali nuovi cambiamenti e quali tutele del passato è necessario operare. L'utilità della storia come metodo di osservazione del reale e, forse, nonostante tutto, persino l'utilità degli storici, rimane, a mio avviso, ancora quella di sostenere il desiderio, la fatica e la determinazione di chi intende decifrare e indirizzare il mondo nuovo che comunque avanza, in modo che le scelte possano essere, anche grazie al pacato e appassionato ragionare di storia, consapevoli e, appunto, razionali. Nel nostro presente non è forse questa, contro le nuove tentazioni di adoperare la storia come un'arma impropria, l'unica possibile militanza intellettuale?