

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Erminia Ardissino, Donne interpreti della Bibbia nell'Italia della prima età moderna. Comunità ermeneutiche e riscritture, Turnhout, Brepols, 2020 (Études Renaissance, s.n.), 383 p.

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1971350> since 2024-04-15T10:29:15Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

RECENSIONI

PIETRO MESSA, *Francesco profeta. La costruzione di un carisma, Prefazione* di ANDRÉ VAUCHEZ, Roma, Viella, 2020 (Sacro/Santo, n.s. 26), 221 p.*

La storia dell'Ordine dei frati Minori – che è anche, in misura maggiore rispetto ad altre istituzioni, storia dell'autocoscienza dell'Ordine – è segnata da alcune questioni decisive: la povertà, con le sue prerogative e i suoi limiti, la legittimità o meno degli studi, la gestione del potere, la proiezione profetica ed escatologica della propria origine e della propria missione. Su quest'ultimo aspetto si è concentrato Pietro Messa in un libro agile, che in dieci brevi capitoli affronta la «costruzione» del carisma profetico di Francesco. L'autore comincia con una sintetica rassegna delle fonti del primo secolo di storia francescana, dagli scritti di Francesco stesso ad Angelo Clareno, con alcuni affondi in epoche successive (in particolare il *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa e lo *Specchio dell'Ordine Minore*, o *Franceschina*, di Iacopo Oddi). Alle molteplici accezioni del termine profezia è dedicato il cap. 2, in cui si richiama la distinzione di Gioacchino da Fiore tra evangelizzare, ovvero «predicare verba Evangelii secundum hystorie veritatem», e profetizzare, vale a dire «annunciare futura seu per occultam inspirationem gratie seu per intelligentiam spiritualem» (p. 41). L'autore sottolinea giustamente come la predizione del futuro, nel pensiero medievale, rappresenti solo una delle diverse componenti della profezia in quanto visione (e comunicazione) di cose nascoste. Ferma restando la necessità di distinguere volta per volta, l'impressione è che si tratti però di una componente difficile da minimizzare. Lo mostra anche il passo del *Memoriale* di Tommaso da Celano sullo spirito profetico di Francesco, in cui previsione e predizione rivestono un ruolo non secondario («non solum agenda divina revelatione sciebat, sed praedicebat multa spiritu prophetiae, occulta cordium rimabatur, noscebat absentia, praevidebat et praenarrabat futura», citazione a p. 46). Difficile, allo stesso modo, distinguere tra un'idea di profezia come annuncio del futuro coltivata negli eremi, e una concezione della profezia come predicazione propria dei frati vissuti nei conventi (p. 48): il collegamento tra eremi e città resta forte tra tardo medioevo e prima età moderna, e sono numerosi gli esempi di frati che alternano la vita eremitica alla predicazione cittadina.

* This paper has been realized throughout the Marie Skłodowska-Curie Fellowship of the author at the Ca' Foscari University of Venice - Department of Humanities, as part of the Project PROPEL. This Project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program under the MSCA grant agreement N. 887605.

Entrando nel vivo della materia, il cap. 3 si concentra sui due soli riferimenti di Francesco stesso a una rivelazione diretta ricevuta da Dio («Dominus revelavit mihi»), che riguardano l'invito a «vivere secundum formam sancti Evangelii» e il saluto di pace («Dominus det tibi pacem»). A ragione Messa sottolinea come i due passi del *Testamentum* non implicino alcuna rivendicazione, da parte di Francesco, di una particolare autorità profetica. Questo ruolo profetico fu riconosciuto al santo solo in seguito: prima dai suoi agiografi, poi dai cosiddetti “spirituali”, al centro delle polemiche che divisero l'Ordine tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo. I capitoli 4 e 5 spiegano dunque come il carisma profetico riconosciuto a Francesco da Tommaso da Celano e soprattutto da Bonaventura si riferisca per lo più alla vita personale del santo o di altri personaggi, senza alcun dissenso nei confronti delle autorità dell'Ordine e della Chiesa. Diverso, e meno rassicurante, è il tenore delle profezie pronunciate da Francesco nei *Verba* attribuiti a Corrado da Offida e nel commento alla Regola di Angelo Clareno. Corrado e Angelo, al pari delle cosiddette fonti francescane post-bonaventuriane come la *Compilatio Assisiensis* (1310-1312) e lo *Speculum perfectionis* (1317), proposero una lettura alternativa tanto al provvidenzialismo di Bonaventura, quanto alla reticenza di Tommaso da Celano rispetto alle critiche rivolte da Francesco ai suoi frati. Tommaso aveva ommesso del resto diversi passaggi che, sulla base della cosiddetta *Compilatio Assisiensis*, possiamo ritenere parte dei ricordi dei *socii*, e presentò altri episodi sotto una luce diversa da quella che avrebbero assunto in seguito. Un chiaro esempio di tale differenza si trova nella visione, da parte di Francesco, della statua di Nabucodonosor (sul modello di Daniele 2,31-35): mentre Tommaso da Celano rifiuta di interpretarla come un riferimento alla decadenza dell'Ordine, la visione è letta da Angelo Clareno proprio in questa prospettiva. Prima di affrontare Angelo Clareno e la sua ricorrente interpretazione profetica degli scritti o gesti di Francesco (cap. 6), sarebbe stato utile, tuttavia, chiarire i rapporti tra l'opera del frate marchigiano, i *Verba Conradi* e le fonti post-bonaventuriane, nonché i diversi modi con cui attinsero alla tradizione dei *socii*. Anziché nel cap. 8, in altre parole, sarebbe stato forse opportuno discutere qui la «successione carismatica» da Francesco ai compagni agli spirituali, e i suoi caratteri di tradizione o memoria in parte alternativa a quella istituzionale dell'Ordine.

Il cap. 7 è dedicato ai segreti rivelati dal serafino a Francesco, sulla Verna, al momento di ricevere le stigmate. Di notevole interesse è il motivo della discesa di Francesco in purgatorio per portare in paradiso le anime dei suoi devoti: un motivo destinato a una certa fortuna, tra i tanti scelti per illustrare le *conformitates* di Francesco con Cristo, e le cui prime attestazioni si trovano nel *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa e nelle *Considerazioni sulle stimmate*. La trasmissione delle profezie è invece al centro del cap. 9, che si fonda tuttavia su un esame incompleto del materiale a noi giunto¹. Tra

¹ La bibliografia si può inoltre integrare con D. LASIČ, *Excursus II. De prophetia S. Francisci circa suum Ordinem*, in GIACOMO DELLA MARCA, *Dialogus contra fratricellos. Addita versione itala saeculi XV*, ed. D. LASIČ, Falconara Marittima 1975, 295-326; e, sul rapporto tra gioachimismo e mondo francescano, G. L. POTESTÀ, *Forme di una retorica profetica e apocalittica: i frati minori e il gioachimismo (secoli XIII-XIV)*, in *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización*, ed. E. CALLADO ESTELA, Valencia 2007, 233-56; «Ioachim posuit verba

i codici che riportano profezie attribuite a Francesco è citato solo Napoli, Biblioteca Nazionale, V.H.274, insieme a opere (come l'*Apocalypsis nova*) o raccolte manoscritte in cui non si trovano profezie attribuite a san Francesco, ma piuttosto profezie nate in ambienti francescani (come la profezia di frate Antonio da Rieti). I testimoni manoscritti delle profezie attribuite a Francesco, e in particolare delle tre profezie riportate da Clareno sul papa non canonicamente eletto, sulla corruzione dell'Ordine e sulle persecuzioni subite dai giusti sono più numerosi: mi limito a segnalare Oxford, Bodleian Library, cod. *lat. Theol.* d.23, f. 77v-78v (il cosiddetto "ms. Little"); Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 1444, f. 153v-154r; Roma, Biblioteca della Pontificia Università Antonianum, ms. 1²; e il volgarizzamento che si legge in quattro codici fiorentini: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. *Palat.* 144 (in coda al testimone più antico dei *Fioretti*, completato da Amaretto Mannelli nel 1396), e mss. *Magliab.* XXXV.116 e *Magliab.* XXXV.205; Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 2965. La diffusione di queste profezie è ancora in buona parte da esplorare. Affermare che circolarono «se non esclusivamente, prevalentemente nell'Ordine francescano» (169) è vero solo in parte: lo mostrano i volgarizzamenti sopra citati, copiati da laici o (nel caso dei due Magliabechiani) in ambienti domenicani, legati alla memoria di Girolamo Savonarola. Sempre tra i laici circolava inoltre una profezia relativa a Perugia e riferita al 1460, attribuita a Francesco dal forlivese Giovanni di M.^o Pedrino, *Cronica del suo tempo*, con note storiche di A. PASINI, Roma 1934, II, 357, n. 1849.

L'ultimo capitolo è dedicato alla resurrezione di Francesco: interpretata da alcuni, come Pietro di Giovanni Olivi e forse Ubertino da Casale, in senso letterale e fisico; per altri, tra cui Clareno e dopo di lui gli storici cappuccini del Cinquecento, da intendere in senso mistico, come una rinascita dell'Ordine.

Per concludere, il volume mostra in modo convincente la parzialità delle fonti e la dubbia natura dei riferimenti di questo tipo di profezie al Francesco storico, ma è meno interessato a ricostruire le motivazioni delle fonti stesse, la loro attualità, l'urgenza che potevano avere quando furono scritte. Francesco non intendeva presentarsi come un profeta, e, secondo il celebre frammento sulla "vera letizia", subordinava la capacità di «prophetare et revelare non solum futura sed etiam conscientias aliorum» all'abnegazione nel seguire le *vestigia Christi* e la via della croce. Le successive amplificazioni del carisma profetico di Francesco meritano tuttavia di essere comprese per quello che sono: testimonianze spesso inattendibili o scivolose rispetto a Francesco, ma importanti per comprendere il significato che la rappresentazione del fondatore e la coscienza della sua difficile eredità aveva per i loro autori. Una rappresentazione chiaramente diversa dalla nostra, ma che lo storico può e deve ricostruire nei termini suoi propri.

MICHELE LODONE
Ca' Foscari Università di Venezia
michele.lodone@unive.it

ista». *Gli pseudoepigrafi di Gioacchino da Fiore dei secoli XIII e XIV*, a cura di G. L. POTESTÀ - M. RAININI, Roma 2016.

² Si veda L. OLIGER, *Descriptio codicis S. Antonii de Urbe, una cum appendice textuum de s. Francisco*, «Archivum franciscanum historicum» 12 (1919), 321-401, in particolare p. 335, 358-39.

FRANCESCA GALLI, *Il De luce di Bartolomeo da Bologna. Studio e edizione*, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2021 (Micrologus Library, 104), LI-381 p.

Il trattato di cui viene data l'edizione in questo volume fu scritto «negli anni in cui l'ottica, lontana dall'essere semplicemente “a narrow scientific speciality” era ritenuta da molti “the key that would unlock nature's door”» (p. 149). La doppia citazione, che l'autrice riprende da un volume di David C. Lindberg (*Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago 1976, IX), inquadra efficacemente il *De luce* del frate Minore Bartolomeo da Bologna all'interno di una corrente intellettuale che caratterizzò il suo Ordine – così come in parte anche quello dei frati Predicatori, nei medesimi anni –, e permette soprattutto di cogliere il significato di questo scritto e della sua recezione, che va ben al di là, appunto, di quelli di una speculazione di *philosophia naturalis*.

L'edizione critica occupa circa un quarto del volume, che ne fornisce così anche un inquadramento accurato. Ciò vale innanzitutto per la figura del suo autore. A partire dalle tracce messe in luce dalla storiografia precedente l'autrice delinea il profilo di un personaggio di rilevanza notevole nelle vicende degli ultimi decenni del XIII secolo. Bartolomeo fu allievo probabilmente del confratello Giovanni Peckham, e forse maestro di Pietro di Limoges – con entrambi condivise l'interesse per le questioni legate alla luce e all'ottica. La sua attività non si risolse tuttavia all'interno degli *studia*: fu anche Ministro provinciale (a Bologna, fra il 1285 e il 1289), e collaborò alla stesura della lettera *Exiit qui seminat* di Nicolò III (14 agosto 1279), in cui si tentò una definizione dello spinoso problema della proprietà presso i frati Minori. Anche la presenza in questi anni presso la curia, e a Viterbo in particolare, tuttavia, ci presenta Bartolomeo in uno dei centri di scambio e trasmissione dei testi e più in generale delle speculazioni sull'ottica.

Il *De luce* si presenta infatti come un «manuale di 'ottica spirituale'» (p. 32), che, a partire dall'affermazione di Gesù in Gv 8,12 («Io sono la luce del mondo») si propone di esplorare la realtà della luce, e di mostrarne in particolare le implicazioni teologiche e spirituali. Il trattato ha così una «duplice valenza», poiché «guarda a un tempo all'insegnamento e alla predicazione, alla scienza naturale e a quella divina» (*ibidem*). Si pone dunque sulla linea di altri autori che – in modo diverso, e tuttavia mostrando una tensione comune – non intendono solo «rispondere a curiosità intellettualistiche o formulare ipotesi in merito a un dato fenomeno (p. 50, per Roberto Grossatesta), ma rivolgono «lo sguardo alla dimensione sovrasensibile», insistendo «innanzitutto sulla necessità di partire dal creato per giungere all'increato» (p. 65, per Giovanni Peckham). Si tratta di elementi di importanza notevole. Il riferimento frequente ai Vittorini, in questi autori, e in particolare in Bartolomeo, evidenzia le radici di questo metodo: la conoscenza della realtà creata è ricercata in maniera approfondita e rigorosa, al fine di coglierne i significati profondi, che rinviano – secondo una lettura in genere indicata come “simbolica”, proprio a partire dai commenti di Ugo di San Vittore allo pseudo-Dionigi – alle realtà invisibili o comunque ritenute più dense di significato, e al Creatore innanzitutto. Ciò, del resto, trova il suo vertice nella considerazione delle Sacre Scritture proposta dallo stesso Ugo, e praticata in diverso modo da Andrea e Riccardo di San Vittore, che postula la necessità di un ap-

profondimento dell'interpretazione secondo la *littera*, per cogliere poi nel modo più pieno i successivi livelli del significato spirituale.

Un passaggio evidenziato nel volume costituisce un esempio significativo, e apre la prospettiva verso un ulteriore elemento, che si legge in controluce e che è tuttavia caratterizzante del trattato di Bartolomeo. Riporto direttamente l'efficace descrizione dell'autrice: «Un primo esempio significativo è quello delle corrispondenze fra la propagazione sferica della luce, suono e odori e la diffusione della Parola e delle illuminazioni divine. In I.3, dopo aver spiegato scientificamente che le *species* muovono dalla sorgente verso tutte le direzioni, Bartolomeo chiarisce che allo stesso modo gli insegnamenti e le irradiazioni di Cristo possono raggiungere ogni uomo» (p. 94). Questa lettura, che all'osservazione serrata del fenomeno associa in trasparenza il significato spirituale, viene poi riportata su coordinate di spazio e di tempo, nei luoghi usuali della geografia sacra (Gerusalemme, i luoghi dell'aldilà) e nei diversi tempi della storia della Salvezza. In questo modo viene però proposto di fatto anche uno schema mentale, di cui l'autrice fornisce anche una realizzazione grafica. Tutto ciò rimanda ancora una volta alla cultura vittorina – a partire dal *De archa Noe*, di nuovo di Ugo di San Vittore – e agli esiti più o meno riferibili ad essa del secolo precedente. Di fatto, la dimensione diagrammatica pare sottesa, e in qualche modo implicata, nella trattazione di Bartolomeo: un riscontro si ha nella presenza di schemi e diagrammi nelle opere a proposito dell'ottica di un altro autore dello stesso gruppo dei «perspectivi», ossia Roberto Grossatesta.

Una sezione dello studio è dedicata all'«eredità vanescente» del trattato di Bartolomeo. In particolare, viene ripresa e verificata l'ipotesi che Dante abbia potuto leggere il *De luce* e trarne ispirazione, più precisamente per la struttura del Paradiso. Dopo aver riconsiderato le diverse posizioni espresse dalla storiografia, e confrontato i testi, l'autrice ritiene di poter «dichiarare ancora aperti gli interrogativi sui possibili contatti, diretti o mediati, fra l'opera di Dante e quella di Bartolomeo da Bologna» (p. 166), di fatto rilanciando la questione, pur senza esprimersi nettamente per una soluzione.

L'edizione è condotta sulla base dei due testimoni (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Plut.* 17 sin. 8, e Oxford, Bodleian Library, Canon. *Pat. Lat.* 52, nessuno dei quali appare un originale dell'autore), che riproducono due distinte redazioni – quella del manoscritto fiorentino è con ogni probabilità successiva: in ogni caso, il testo si presenta più completo e coerente. L'edizione è dunque organizzata in modo da riportare entrambe le versioni, privilegiando però quella di quest'ultimo. L'introduzione è estremamente circostanziata nel chiarire le scelte editoriali, così come la descrizione dei manoscritti appare molto accurata. Vengono premessi al testo anche una presentazione e un riassunto articolato delle diverse parti dell'opera, e un glossario dei termini più significativi e caratteristici impiegati dall'autore. In apertura si trova un'ampia prefazione di Corrado Bologna, che delinea efficacemente il contesto storico ma anche storiografico del tema. A chiusura del volume, oltre all'indice dei nomi, si trova anche quello dei manoscritti.

MARCO RAININI
Università Cattolica del sacro Cuore
marcogiuseppe.rainini@unicatt.it

ERMINIA ARDISSINO, *Donne interpreti della Bibbia nell'Italia della prima età moderna. Comunità ermeneutiche e riscritture*, Turnhout, Brepols, 2020 (Études Renaissance, s.n.), 383 p.

Lo studio più recente di Erminia Ardisino si articola in tre parti alle quali si aggiunge una preziosa *Introduzione* in cui è proposta e motivata, nel contesto della storia della letteratura italiana, la nozione critica delle *comunità ermeneutiche* che ha origine fuori d'Italia, in uno spazio in cui la ricerca di genere incontra gli studi archivistici, le indagini su lettura e ricezione dei testi e la storiografia. Il libro è costruito a partire da interessi di ricerca precedenti di Erminia Ardisino; l'idea delle comunità ermeneutiche, ossia le reti di lettrici all'insegna di un dialogo che può essere reale (tra persone che si conoscono) o ideale (attuato, cioè, attraverso affinità e ascendenze tra autrici lontane nel tempo e nello spazio) è di grande interesse per chi vuole cercare le genealogie intellettuali, spirituali e testuali. Con i casi studio presentati nei capitoli che seguono Ardisino dimostra la tesi iniziale, cioè che lo studio e spesso anche i rifacimenti della Bibbia per le donne passano attraverso una dimensione comunitaria. Il periodo di riferimento va dalla seconda metà del Quattrocento al Seicento: premettendo che era il libro stampato a dare un accesso ampio e continuativo alla lettura (e anche alle riscritture bibliche femminili), Ardisino apre raccogliendo e commentando i dati riguardanti i volgarizzamenti della Bibbia e i compendi destinati a un uso quotidiano ed ecclesiastico. La studiosa sottolinea che nello stesso periodo le donne leggevano anche la Bibbia latina. Dopo un breve riassunto degli albori della lettura e dell'elaborazione femminile della Bibbia (Chiara d'Assisi e Caterina da Siena) Ardisino postula una linea femminile nell'esegesi delle Sacre Scritture e individua i primi passi compiuti dalle donne in Italia nella scrittura concernente i temi biblici.

La prima parte, intitolata *Firenze biblica*, si apre con i dati sulle traduzioni della Bibbia in toscano e prosegue con una riflessione concernente la diffusione di commenti e compendi biblici. Ardisino commenta l'alta incidenza, a Firenze, della letteratura a tema biblico: tra i generi più popolari e anche più tipicamente toscani sono ricordate le sacre rappresentazioni e i cantari sacri. Riconoscendo alla Bibbia una funzione importante all'interno del sistema culturale fiorentino, Ardisino evidenzia l'impegno dei Medici sul versante della scrittura religiosa e la sensibilità a interpretazioni e riscritture bibliche. Nell'analisi presentata è considerata la relazione tra il mercato editoriale, fiorente con l'Umanesimo (in crisi poi alla fine del Cinquecento), la produzione artistica, le condizioni politiche e culturali tra la fine del Quattrocento e il Concilio di Trento. Seguono alcuni casi studio: la corte medicea è il centro più proficuo per la rielaborazione della Bibbia, a partire da Lucrezia Tornabuoni. La sua scrittura è collocata in un contesto politico e culturale attraverso la lente d'ingrandimento delle Sacre Scritture. Ardisino presenta alcune riflessioni sulla circolazione e le edizioni dei poemetti di Lucrezia Tornabuoni esaminati nel loro essere riscritture bibliche (*Vita di Sancto Giovanni Baptista*, *Istoria di Iudith*, *Istoria della casta Susanna*, *Istoria di Ester*, *Vita di Tubia*). Sono indagate le fonti e i libri di cui Tornabuoni era in possesso; Ardisino sottolinea l'esilità dei rapporti con i volgarizzamenti

che sono pervenuti fino ai nostri tempi. Tra le fonti ipotizzate, abbiamo anche compilazioni dei Vangeli, di cui non sono rimaste tracce. Ardissino indaga infine i valori (sociali e familiari, in rapporto al divino), la funzione e il pubblico dei poemetti della Tornabuoni, che si suppone prevalentemente femminile: si rileva un legame con una serie di messaggi ai contemporanei. Nel quadro globale non è trascurato il momento savonaroliano, che si rivela importante nella ricezione dei poemetti della Tornabuoni. Vi è una parte dedicata anche alle laudi scritte dalla donna.

Passando al caso studio successivo, Ardissino dedica pagine interessanti al linguaggio dei *Sermoni* di Domenica da Paradiso, una predicatrice analfabeta e visionaria, una “sposa di Cristo” che fondò una comunità femminile vicina al Savonarola e, in seguito, un monastero. La donna fu inoltre in contatto con esponenti importanti della corte medicea. Ardissino rileva in maniera interessante il modo in cui Domenica da Paradiso eluse il problema del difficile accesso delle donne alla cultura attribuendo le sue parole all’ispirazione divina: infatti, i suoi sermoni furono trascritti dal direttore spirituale, Francesco Onesti da Castiglione. Al contrario, nell’ordine da lei fondato era previsto l’insegnamento di lettura e scrittura. L’analisi dei *Sermoni* permette di constatare che, accanto alle influenze bibliche e alla cultura contadina della predicatrice, un elemento rilevante sono le narrazioni popolari fruite in forma orale, come ad es. l’*Esopo toscano*.

Il capitolo continua con l’analisi di una sacra rappresentazione di Antonia Pulci (*La rappresentazione del figliuol prodigo*): si evidenzia il carattere libero nell’interpretare una storia biblica notissima. L’opera è messa a confronto con l’adattamento, coevo, di Castellano Castellani: Ardissino sottolinea il carattere forte della critica dei costumi, evidente nelle due rappresentazioni.

Nell’ambito teatrale, Ardissino ricorda la figura (cinquecentesca) di Raffaella Sernigi, con *Rappresentazione di Mosé*. È oggetto d’analisi anche *Giacob patriarca, azione drammatica*, scritta nel Seicento da Maria Clemente Ruoti. L’occhio attento di Ardissino porta a ricordare un’opera coeva rimasta inedita, ossia *Rappresentazione dell’evangelica parabola delle dieci vergini tolta da San Matteo al XXV* di suor Maria Costanza degli Ubaldini.

Un capitolo consistente è dedicato a Laura Battiferri. A partire dalle *Rime*, attraverso la *Lamentazione di Geremia* – si nota la familiarità del testo con la traduzione savonaroliana – e i salmi penitenziali, si percorre la ricerca stilistica di un’autrice inizialmente petrarchesca, che nella sua maturità raggiunge uno stile più umile, legato al tipo del messaggio che veicolano le sue composizioni. Per Ardissino la versione dei salmi è pensata per il canto e si presenta dunque come frutto di una ricerca metrica che porta il marchio della tensione tra la fedeltà al testo di partenza e la necessità di arricchirlo con inserimenti lessicali che aiutano ad attenersi ai requisiti della versificazione.

Tra le autrici note soltanto a un pubblico altamente specializzato vi è Maddalena Salvetti Acciaiuoli che, ipotizza Ardissino, poteva conoscere Laura Battiferri: una congettura basata sull’analisi comparativa delle due poetiche e le storie delle vite permette di costruire un ponte tra le due scritture. Ciò che accomuna più in generale le autrici del circolo culturale fiorentino è un’alta fedeltà ai racconti biblici. Per loro Ardissino cerca anche le impronte lessicali riconducibili, di solito,

ai volgarizzamenti, ma ciò che è messo bene in rilievo è la funzione e il messaggio civico, sociale, politico; un riferimento, costante, delle riscritture bibliche all'attualità storico-culturale.

La seconda parte, *Venezia scritturale*, si apre con considerazioni sul ruolo determinante della tipografia veneziana e sulla vocazione poliglotta della città. È nota l'apertura della Serenissima alle religioni e i testi sacri, come il Corano, le Bibbie in aramaico, quelle ebraiche e rabbiniche. Per Ardissino sono rilevanti la circolazione editoriale dei volgarizzamenti della Bibbia e i cenacoli di lettura biblica, come quello dei camaldolesi di Murano. Venezia è ricordata come il centro di stampa dei testi luterani – anche tradotti –, quelli di Juan de Valdés, e più in genere filoriformati. In un clima di proiezione internazionale sono menzionate *Le vite delle donne illustri della Scrittura Sacra* di Tommaso Garzoni e l'avvio del lavoro epico del Tasso sulla *Gerusalemme*. Tra le scrittrici ricordate da Ardissino vi è Sara Copio, una poetessa ed erudita ebrea, autrice di un poema eroico sulla figura di Ester. La ricostruzione del clima culturale prosegue con osservazioni sull'*Indice* tridentino, che segnò la fine dell'umanesimo cristiano veneto con le sue istanze di rinnovamento e conciliazione e della tolleranza per gli ideali della Riforma. L'editoria veneziana è delineata attraverso la ricchezza di interpretazioni bibliche di mano femminile dedicate, fin dal Cinquecento, al tema della posizione della donna. Ardissino cita e/o analizza dialoghi, trattati, poemetti biblici e agiografici a tema "femminile", molto popolari tra le scrittrici legate alla cultura veneziana. Nei loro scritti contro il misoginismo Moderata Fonte, Isotta Nogarola, e Arcangela Tarabotti dedicano spazio alla difesa di Eva: in *Donne interpreti della Bibbia* sono indagate le interpretazioni della storia biblica legate all'obiettivo che si poneva quella scrittura e alla cultura letteraria delle autrici. Quanto al poema biblico Ardissino ricorda ad esempio *La Colomba sacra... e Vita di Maria* di Lucrezia Marinella.

Per completare il panorama è ripresa la storia di alcuni romanzi biblici scritti da uomini verso la metà del Seicento e la polemica antifemminile promossa dai membri della libertina Accademia degli Incogniti: lo sfondo del dibattito è offerto attraverso una breve lettura de *L'Adamo* di Giovan Francesco Loredan e de *L'Adamo* di Francesco Pona. Tra le scrittrici, celebri e meno note, sono oggetto di analisi Moderata Fonte, con i suoi poemi biblici *La Passione* e *La Resurrezione* oltre che il dialogo *Il merito delle donne*, analizzati dal punto di vista delle fonti, in un contesto più ampio di riscritture del sacro e come parte in un dialogo con il lavoro (precedente) di Isotta Nogarola, scrittrice veronese e autrice del *Dialogo* in difesa di Eva. I romanzi biblici dedicati al primo uomo e i dialoghi di cui sopra presentano visioni della creazione da cui viene dedotto lo *status* (inferiore o superiore) della donna. Sono perciò fondati su una conoscenza e una capacità di interpretare i testi sacri in riferimento alla contemporaneità delle scrittrici. Il dialogo di Moderata Fonte è ripreso da Arcangela Tarabotti, l'autrice di *Semplicità ingannata, contro la tirannia dei genitori e degli uomini sulle donne*. Con un'attenzione alle fonti bibliche e allo scambio femminile, Ardissino propone inoltre una lettura di *Antisatira*, la risposta della Tarabotti allo scritto misogino di Francesco Buoninsegni (*Satira*): l'uomo è accusato di diffondere un'interpretazione sviata delle Sacre Scritture. Infine, si analizzano altre opere di Ar-

cangela Tarabotti (ad es. *Paradiso monacale*, per il quale si mettono in luce i riferimenti frequenti al *Cantico dei Cantici*; *Inferno monacale*; le lettere) nel rapporto con la citazione e l'esempio biblico. Proseguendo, Ardissino dimostra come il trattato di Lucrezia Marinella (*Le nobiltà e l'eccellenze delle donne et i difetti, e mancamenti de gl'huomini*) unisca una profonda conoscenza delle figure bibliche a una solida cultura filosofica concernente aristotelismo e platonismo. In quest'autrice la difesa delle donne ha una controparte: la polemica contro vizi, peccati e difetti degli uomini. Il trattato è indagato nelle due edizioni di cui fu oggetto: nella "ritrattazione" e nella ristampa, che fu quasi immediata, scompaiono i riferimenti alle figure bibliche femminili e alle sante. Nella nuova posizione di Marinella, Ardissino vede un atto di autocensura legato al clima oppressivo che si andava diffondendo nell'Italia post-tridentina. Della stessa autrice è presa in esame anche *La vita di Maria Vergine imperatrice dell'universo, poema heroico...* che si rivela ispirata solo lontanamente alle fonti bibliche, mentre risulta strettamente collegata a opere di Pietro Aretino e di Silvano Razzi. Ardissino indica nel primo l'esempio di stile alto da imitare e menziona altre tradizioni (petrarchesca e amorosa) cui sono legate le narrazioni poetiche di Marinella. Sono contemplate altre opere di quest'autrice, come poemi in versi, prosa, sonetti. La seconda parte di *Donne interpreti della Bibbia* attraversa due secoli di storia. In questo lasso di tempo la genealogia intellettuale femminile si fa forte ed è sentita dalle scrittrici. Il dialogo, che spesso si realizza a distanza, è rintracciabile attraverso le citazioni dirette e la ripresa di alcune linee tematiche: ciò sia per i riferimenti biblici che i rimandi tra le opere proposte nel corso dell'analisi.

Centro Italia spirituale è l'ultima parte del libro, in cui la comunità che si ipotizza è disseminata su un territorio più grande di una città o di uno Stato con i suoi confini e un'identità culturale forte. Lo studio apre con considerazioni dedicate agli Spirituali, un gruppo che si ispirava alle idee di Juan de Valdés, alla predicazione di Bernardino Ochino e al lavoro di divulgazione delle idee valdesiane di Pietro Martire Vermigli. Questo tipo di spiritualità contagiò direttamente le protagoniste della terza parte del libro, Vittoria Colonna e Chiara Matraini. Come fattori principali di coesione di questa comunità ermeneutica sono citate la stampa, la predicazione itinerante e la corrispondenza. Un elemento considerato in tutto il volume, ma di grande importanza per questo capitolo, sono pubblicazioni collettive quali antologie e repertori di traduzioni (di salmi, ad es.) che aiutarono la diffusione delle idee degli spirituali. Napoli è menzionata come la sede del cenacolo dedicato all'interpretazione biblica fondato da Valdés: come ricorda Ardissino i suoi manoscritti furono pubblicati postumi proprio nella città partenopea. Nell'opera di Vittoria Colonna, sostiene Ardissino, i testi sacri sono onnipresenti sia per quanto riguarda il lessico sia come modello di umiltà stilistica e personale: non si parla perciò di riscritture bibliche vere e proprie. Soffermandosi su alcuni sonetti – dedicati a Noè, figura di rilievo per la spiritualità valdesiana, e al sacrificio di Cristo – si rilevano le modalità discorsive e semantiche che rinviano al *Beneficio di Cristo*, un testo fondamentale per gli Spirituali. Anche le rappresentazioni mariane colonniane non rifletterebero la mariologia corrente o quella popolare, ma le idee dell'evangelismo che insiste sulla funzione salvifica della Vergine. Da qui il carattere gioioso

del sacrificio che accomuna la storia di Maria e il *Pianto sopra la Passione di Cristo* colonniani, come rileva la studiosa.

L'ultima autrice proposta nel libro è Chiara Matraini, con il dialogo visionario intitolato *Meditazioni spirituali*, di cui si rilevano le fonti bibliche, letterarie e filosofiche. I commenti ai salmi penitenziali presentano invece traduzioni di ampi frammenti del salterio e le considerazioni riguardanti il David biblico, il Vecchio Testamento, i Vangeli, le lettere apostoliche, l'Apocalisse. *Breve discorso sopra la vita et laude della Beatissima Vergine Madre di Dio*, scritto a partire da un miracolo che era avvenuto a Lucca nel 1588, e le lettere sull'argomento mariano permettono di affermare che la mariologia matrainiana, a differenza di quella di Vittoria Colonna, è in linea con la devozione e la teologia della Chiesa di Roma. L'ultimo scritto ricordato da Ardissino sono i *Dialoghi spirituali*, un misto di prose e brevi testi poetici. In questo ambito ci si sofferma in particolare sui tre sermoni finali che raccontano, in visioni, tre luoghi, probabilmente inferno, purgatorio e paradiso: tra le reminiscenze letterarie e quelle bibliche affiora un legame con la spiritualità valdesiana.

Erminia Ardissino identifica un momento comune, da cui si dipana una linea femminile a tema biblico che abbraccia diversi generi di discorso, poetici e prosastici. Quel momento è una necessità interpretativa ed espressiva che nasce dall'atto della lettura della Bibbia. Alle soglie della modernità – da cui prende le mosse *Donne interpreti della Bibbia nell'Italia della prima età moderna. Comunità ermeneutiche e riscritture* – nonostante un livello di istruzione religiosa generale più basso rispetto agli uomini, le donne erano già interpreti competenti, anzi eccellenti delle Sacre Scritture. Sia l'*Introduzione* che le altre parti del libro presentano una bibliografia ricca, aggiornata e internazionale (in italiano, inglese, francese). Il pregio del libro è la consapevolezza di collocarsi in un ambito internazionale degli studi culturali e di italianistica. Il libro di Ardissino riempie una lacuna negli studi sistematici sulla scrittura femminile in Italia. Alla ricerca delle tracce di una comunità letteraria consistente che fin qua era passata quasi inosservata, Erminia Ardissino trova affinità e ascendenze, spirituali e letterarie. L'analisi di un sistema letterario che deriva dall'ermeneutica biblica femminile rappresenta uno sguardo nuovo nel panorama storiografico della letteratura italiana.

MAGDALENA MARIA KUBAS

Università di Torino

magdalenamaria.kubas@unito.it

MATTEO CAPONI, *Una Chiesa in guerra, Sacrificio e mobilitazione nella diocesi di Firenze, 1911-1928*, Roma, Viella, 2018 (I libri di Viella, 276), 332 p., ill.

Dopo decenni di scarsa attenzione per le posizioni espresse dalla Chiesa e dai cattolici nella grande guerra, l'anniversario centenario di quegli eventi consente – anche alla luce delle ultime acquisizioni archivistiche – di poter leggere una serie di interventi, che presentano il tema da prospettive fino ad ora poco considerate.

Sebbene sia prematuro formulare una valutazione storiografica, possiamo già

scorgere qualche tratto di fondo. Ciò si verifica, soprattutto, ove si prendano in esame gli scritti, che sono ormai parecchi, che abbiano ad oggetto il problema della liceità della guerra. Qui nello scorrere del tempo le interpretazioni si sono rovesciate e il magistero della Chiesa presenta un ventaglio di posizioni. Se nel passato il conflitto fu considerato uno strumento praticabile in sostituzione della diplomazia, questa tesi risulta respinta, sia in relazione alla guerra come pure con riferimento alla partecipazione dell'Italia al primo conflitto mondiale. Quello che si combatté tra il 1914 e il 1918 fu uno scontro tra cristiani a cui non fu possibile applicare gli schemi medioevali e le sottigliezze della teologia morale, abituata a identificare come giusta e talvolta anche santa la guerra contro gli infedeli, volta all'affermazione del bene sul male.

Sempre richiamando le recenti ricerche, vediamo come, in riferimento al mondo cattolico, risultino frequenti le connessioni tra religione, mobilitazione bellica e nazionalismo. Sono prevalentemente le indagini dal taglio circoscritto – come nel caso del volume in recensione - che consentono di verificare localmente la complessità del fenomeno bellico, perché quella che definiamo grande fu uno scontro nel contempo mondiale e nazionale e, seppure certamente grande, non fu unico, ma risulta frantumato in una serie di conflitti che le Potenze come gli Stati più piccoli combatterono con motivazioni diverse, palesi od occulte.

Dal punto di vista religioso la posizione della Chiesa cattolica apparve subito difficile, perché tutti gli schieramenti in lotta pregavano lo stesso Dio per la vittoria delle loro armi. Questo tema interessò, pur in misura diversa, tutti gli Stati della vecchia Europa, laddove i cattolici intesero la guerra come una battaglia per la affermazione della società cristiana dopo gli esiti della Rivoluzione di Francia e poi del laicismo liberale del XIX secolo. Opposto fu l'intento della nostra classe di governo che, dopo aver abbattuto il potere temporale dei papi, si proponeva di coronare il Risorgimento e unire alla Madre-patria le Terre irredente. Quindi, quella che per gli italiani iniziò il 24 maggio 1915, avrebbe dovuto essere la guerra vittoriosa della Terza Italia, ottenuta nel segno della continuità degli ideali risorgimentali, lasciando estranei da questa impresa i cattolici, mentre tutto il peso dell'impegno bellico sarebbe stato sopportato dall'Italia laica. Non a caso troveremo schierati per l'intervento quasi tutti gli uomini più noti dell'anticlericalismo, mentre anche l'irredentismo fu un movimento connotato da espressioni contrarie alla Chiesa e al papato.

Seguendo questa linea interpretativa fu facile per la propaganda di guerra presentare lo scontro bellico come la necessità di combattere in nome dell'idea nazionale, per poi conseguire la pacificazione mondiale: una guerra alla guerra come allora si disse.

Tra le riflessioni che ci vengono proposte dalla lettura di questo volume, vediamo come il tema relativo alla posizione della Chiesa e dei cattolici di fronte alla guerra possa essere affrontato da più piani di indagine, che a loro volta evidenziano un terreno articolato che rivela la presenza di una serie di snodi essenziali per la comprensione dell'argomento in oggetto.

Tuttavia per rinsaldare il fronte interno e rispondere all'enorme sforzo compiuto dai combattenti, i governanti italiani, già all'inizio del conflitto, sentirono la necessità di ricercare il sostegno della gerarchia ecclesiastica. In tal modo, pur senza volerlo

esplicitamente, fu offerta al mondo cattolico la possibilità di uscire dall'isolamento politico nel quale erano stati posti dai governi liberali dell'Ottocento. Il fatto stesso che si parli di ruolo della Chiesa e dei cattolici in relazione alla Prima guerra mondiale diventa rilevante, perché se facciamo riferimento al clima culturale e politico dell'intervento, questi temi non avrebbero neppure dovuto essere presi in considerazione. Furono le posizioni assunte dalla Chiesa italiana, dal clero e dagli esponenti laici che evidenziarono il superamento della estraneità del mondo cattolico al processo dell'unità nazionale. In particolare occorre sfatare il pregiudizio della incompatibilità tra patriottismo e cattolicesimo e, quindi, innestare il Risorgimento nelle radici culturali della nazione, radici che non potevano prescindere dalla tradizione cattolica. In tal modo prese corpo un diverso atteggiarsi degli uomini di governo come dell'opinione pubblica nei confronti della Chiesa e lo stato di guerra rappresentò sia la prova del fuoco come pure il compimento dell'unità nazionale.

Dunque, se «la guerra costituì un laboratorio fondamentale dell'incontro tra cattolicesimo e culto nazionale, che avrebbe dipanato la propria trama nei totalitarismi di destra, appare d'indubbio interesse chiarire l'apporto specifico della Chiesa a tale processo» (pp. 9-10), anche perché tra gli esiti della guerra ci fu la sconfitta del clericalismo, considerato come un atteggiamento capace di rendere il mondo cattolico ostile alla causa nazionale.

Individuare le componenti di questo processo è ciò che l'Autore si è proposto di perseguire con una indagine particolarmente estesa, che prende avvio dal 1911 – in quanto «la conquista di Tripoli rappresentò un decisivo passo in avanti verso la riagggregazione tra il laicato fiorentino e le forze monarchico-liberali» (p. 209) – e andando oltre, forse anche troppo oltre il 1918, non senza alimentarsi a decine di fonti (come possiamo leggere alle pp. 25-26, dove troviamo l'elenco degli archivi e delle biblioteche consultate).

Il volume, il cui sottotitolo *Sacrificio e mobilitazione nella diocesi di Firenze, 1911-1928*, è certamente indicativo degli intenti del Caponi, si compone di una introduzione che ha per titolo: *La Grande Guerra dei cattolici* (p. 9-24), cui seguono cinque capitoli, nell'ordine: *La pastorale di guerra* (p. 29-86); *Il clero in uniforme: etica del sacrificio e culture di guerra* (p. 87-140); *Mobilitazione ecclesiastica e fronte interno* (p. 141-203); *La guerra dei fedeli* (p. 205-60); *Il culto dei caduti nella Chiesa fiorentina* (p. 261-313). Troviamo poi le conclusioni che si estendono da p. 315 a p. 320, mentre l'opera è completata con un puntuale indice di nomi da p. 321 a p. 332.

Cercando di inquadrare le principali posizioni presenti nella Chiesa fiorentina durante la guerra, incontriamo diversi soggetti, espressione delle differenti realtà sociali che si muovono all'interno di un unico contesto. Possiamo così leggere che nella diocesi di Firenze, ma l'osservazione può essere estesa anche ad altre realtà territoriali, «la cultura religiosa in tempo di guerra ebbe ovviamente una ricezione variegata a seconda dei contesti territoriali e della estrazione sociale» (p. 205).

In primo luogo l'attenzione è indirizzata sull'azione pastorale dell'arcivescovo cardinale Alfonso Maria Mistrangelo. Egli fu consapevole che dal punto di vista religioso la posizione della Chiesa risultava assai difficile e, dopo un iniziale allineamento a quanto sostenuto dai gruppi intransigenti – che leggevano la guerra come

castigo divino per l'apostasia dei popoli – assunse una linea moderata e «guidò il suo popolo nella tempesta bellica cercando di tenerlo a distanza sia dalla sponda dell'intransigentismo più rigido, sia da quella abitata dal "più italiano dei vescovi", il cardinale di Pisa Pietro Maffi. Ciò rende la diocesi fiorentina un osservatorio particolarmente congeniale non per la sua eccezionalità, quanto per l'esatto opposto: una *medietas* ricca di sfumature contraddizioni e compromessi, e soprattutto in linea con le tendenze maggioritarie di un cattolicesimo riluttante ma non oppositivo verso lo Stato nazionale» (p. 11-12).

In linea con questo orientamento, nel 1917, nel «mese dedicato al Sacro Cuore, l'arcivescovo convocò i cattolici fiorentini per un corso di esercizi spirituali in cattedrale, predicato da padre Felice da Porretta, che terminò con una grande processione di penitenza e l'atto di consacrazione dell'arcidiocesi in forma collettiva, la domenica del 10 giugno» (p. 78). Pochi mesi più tardi, «dopo la disfatta di Caporetto si verificò un'ulteriore correzione di rotta, facilitata dal fatto che, per la prima volta dal 1915, la guerra italiana era diventata davvero una guerra "difensiva" e quindi, come tale, assai più convincente agli occhi degli uomini di Chiesa» (p. 80).

Considerando ora il clero fiorentino c'è da osservare che esso si mantenne sostanzialmente estraneo al nazionalismo fondato sull'odio, esito di una modernità con cui il cattolicesimo non aveva niente da spartire e, seguendo le direttive pastorali dell'arcivescovo, la «partecipazione del clero allo sforzo bellico, fu principalmente riconducibile a finalità spirituali di apostolato e di servizio al "mondo". Modernità scristianizzatrice con cui il cattolicesimo non aveva niente da spartire. Nonostante alcune "deviazioni", il vissuto maggioritario dei cattolici non fu quello del "Dio con noi", bensì quello del "noi con Dio". Commemorare la Grande Guerra sotto questa luce fornirebbe alla Chiesa uno strumento per "evangelizzare il suo tempo" e rimediare a quella scissione tra guerra e morale cristiana che fu all'origine del 1914-18» (p. 15).

A questo c'è da aggiungere che la prima conseguenza di rilievo che accompagnò l'ingresso dell'Italia nel conflitto fu l'istituzione dei cappellani militari nell'Esercito italiano. Il prete con i soldati in guerra – pur rispondendo secondo le strategie dello Stato maggiore italiano ad un diverso intento – rappresentò (in un contesto che restava separatista) un segno di avvicinamento dello Stato alla Chiesa, ma anche una presenza religiosa in una realtà sociale dominata dall'anticlericalismo. I sacerdoti designati ad operare come cappellani considerarono il loro ufficio anche come un compito patriottico e nazionale e i soldati, oltre ad essere confortati e benedetti, si sentirono strumenti di Dio e della Patria, allontanando così il timore di combattere per una guerra che non fosse lecita.

Diversa fu la condizione riservata ai seminaristi e ai preti-soldato che dovettero rispondere alla chiamata alle armi, perché nella Prima guerra mondiale sacerdoti e religiosi vennero mobilitati come gli altri giovani di leva e alcuni di questi preti-soldato andarono in trincea, anche se un poco alla volta furono quasi tutti assegnati ai servizi di sanità.

Considerando l'operato del laicato, anche a Firenze, superate le polemiche dell'intervento e della vigilia, i cattolici parteciparono con poche esitazioni allo svolgimento delle vicende belliche, e coloro i quali erano vicini al fronte moderato, che cercavano una via di avvicinamento allo Stato liberale, nelle loro opzioni si trovarono

no a seguire tutte le incertezze e i mutamenti del governo, cominciando con il neutralismo e finendo con l'interventismo. Prendendo in esame le principali figure sia dei combattenti che della popolazione in guerra, sono in primo luogo da identificare le caratteristiche che il popolo in armi assunse nella realtà locale, una realtà che nasconde le differenze di fede religiosa.

Con questa impostazione l'analisi si sofferma non soltanto sul più facile tema dell'azione del vescovo e del clero. Piuttosto cerca di presentare i combattenti come persone individuali, anche se ormai si tratta di nomi dimenticati. Decisa fu la linea scelta da molti giovani provenienti dalle fila del movimento cattolico che aderirono in modo convinto alla guerra, facendo così venire meno ogni pregiudiziale contraria all'unità d'Italia. Nel campo del laicato divenne dominante la figura di Giosuè Borsi, un letterato destinato con la morte a diventare assai noto, che nel luglio 1914, dopo anni di agnosticismo e di laicismo politico, ritornò alla pratica religiosa. Con lo scoppio della guerra si arruolò come soldato volontario e, presto promosso ufficiale, trovò la morte mentre guidava all'attacco il suo plotone nel novembre 1915. Nel 1916 furono pubblicate le sue *Lettere dal fronte*, in cui intensa fede religiosa e amore di patria spinto fino alla ricerca del sacrificio sono i temi cardine. In questi testi troviamo certamente delle espressioni datate e influenzate dalla propaganda di guerra, ma talora sono presentati dei valori positivi validi in ogni tempo, come l'affermazione che: «Amore e libertà per tutti, ecco l'ideale per cui è bello offrire la vita» e ancora: «Combatto in questa guerra santa, per la libertà e per la giustizia». Un convincimento, quest'ultimo, che faceva ritenere che la guerra in corso sarebbe stata l'ultima perché in grado di assicurare all'Italia i confini nazionali e completare, quindi, il processo risorgimentale.

«Il poeta "santo" divenne l'emblema – manipolatorio, ma vincente sul piano delle rappresentazioni – di un soldato cristiano la cui grandezza non risiedeva nella pulsione di uccidere, bensì nel saper morire in comunione con Dio e con il prossimo» (p. 134) e lo stesso Mistrangelo indicò in «Borsi l'esempio per eccellenza dell'eroismo cristiano. I temi evocati dal poeta-soldato – la morte per la patria come coronamento di una condotta religiosa di vita, la "santità" della guerra italiana, il sacrificio per i valori supremi della civiltà – furono ricorrenti nei racconti degli ufficiali cattolici fiorentini» (p. 230).

Rilevante fu anche la portata dei messaggi trasmessi dalla stampa cattolica. In questo contesto ricordiamo la figura di Ernesto Callegari, noto anche a livello nazionale come *Mikròs*. In ordine alla guerra egli fu espressione di un giornalismo allineato alle direttive della Santa Sede. Nel 1917, mentre era alla direzione del quotidiano cattolico di Genova «Il Cittadino», fu indicato da Benedetto XV per la direzione de *L'Unità cattolica* e in breve tempo l'importante testata fiorentina cambiò linea editoriale. «In un momento drammatico per le sorti del conflitto e preoccupante per la tenuta dell'ordine pubblico, nel quale aleggiava lo spettro della rivoluzione...il quotidiano archiviava l'integralismo, assestandosi su una posizione moderata» (p. 81).

Rispetto a questi auspici di estraneità le pagine della storia furono scritte in modo differente, perché il conflitto modificò ogni precedente rapporto e cambiò la società civile oltre che politica, non facendo eccezione per quelle relazioni di ordine religioso, che ora intendiamo prendere in esame.

Una specifica attenzione merita di essere riservata a quella parte del volume relativa al culto dei caduti nella Chiesa fiorentina, un capitolo di storia che si estende fino al 1928, giustificando quel sottotitolo 1911-1928 che altrimenti potrebbe sembrare basato su scarsi elementi. È questa una di quelle circostanze in cui le retoriche belliche hanno bisogno del sostegno delle pratiche pastorali e «dopo il 1922 l'espressione monumentale, in sintonia col fascismo al potere, enfatizzò progressivamente la semantica e la morfologia nazionaliste» (p. 291). «Un altro ambito in cui si materializzò la memoria cattolica della Grande Guerra fu quello delle cappelle, cripte e oratori destinati al ricordo e al suffragio dei caduti» (p. 302).

C'è da osservare che anche in questa circostanza, come spesso si verifica nella storia degli uomini, «la ricerca di un senso da dare ad un'ecatombe senza precedenti si affidò al linguaggio convenzionale dell'orgoglio patriottico, d'impronta eroicizzante, ma non si esaurì in esso» (p. 261). Altre citazioni sono emblematiche:

«Le parrocchie e i luoghi della fede rappresentarono tipicamente uno dei tre "cerchi del dolore" attraverso i quali si propagò il lutto di massa: il primo era tracciato dal cordoglio del congiunto, della persona amata e della famiglia; il secondo dalla comunità che costituiva lo spazio abituale delle conoscenze e della sociabilità – nel nostro caso religiosa – del caduto; il terzo dal ricordo pubblico, solenne e perpetuo nel tempo» (p. 261-62); «Semplificando, da una parte la posta in gioco era l'immortalità ultraterrena, dall'altra un'eternità civica intramondana» (p. 262); «La decisione di realizzare lapidi o monumenti votivi costituì talora un modo efficace per ottenere dal governo finanziamenti per effettuare lavori di restauro o provvedere all'ampliamento o alla manutenzione dei luoghi di culto, operazioni rese talvolta necessarie dalle nuove esigenze pastorali legati all'incremento demografico e abitativo» (p. 301).

Infine non si deve trascurare il fatto che ogni guerra manovra una enorme macchina della propaganda e basta pensare ai caduti per i quali si utilizza l'espressione cristiana di martiri, in questo caso per la Patria. «Il culto funebre placava l'ira divina per i peccati dell'umanità e creava le condizioni non soltanto per accedere alla felicità dell'aldilà, ma anche per restaurare un ordine cristiano nell'aldiquà» (p. 263-64).

Dalla lettura di questo volume emerge come prodotto finale dell'indagine – compiuta in un contesto significativo come quello fiorentino – una storia culturale e politica del cristianesimo in tempo di guerra che «manifesta elementi specifici di interesse» (p. 11). E questo non solo a livello particolare, ma anche con la lettura di eventi – come la Prima guerra mondiale – che si collocano in una dimensione più ampia e di cui vengono in evidenza i risvolti di ordine locale. Dunque non un conflitto, di odio e di barbarie ma di giustizia e per affrettare la pace; il tutto in una più ampia prospettiva di concordia nazionale. «Forte, insomma, fu la percezione che la Grande Guerra fosse e fosse stata, ancor più che una sventura, una preziosa opportunità per rovesciare un ordine scristianizzato e cambiare il corso della storia, italiana e non solo. Il 1915-18 aveva dato più di un segnale in tale direzione; il biennio rosso aveva materializzato l'incubo di un'occasione perduta; l'ascesa del fascismo richiamò in vita le speranze temporaneamente smarrite» (p. 318).

Come conseguenza di questo diverso clima politico-religioso, anche quell'anticlericalismo, che tanto aveva condizionato i rapporti tra Stato e Chiesa, iniziò ad

essere circoscritto e la guerra determinò, in Italia come nella Francia laica, la rinascita del sentimento religioso sia tra i combattenti come tra la popolazione civile, tanto che ci fu chi giunse a leggere nel conflitto un evento provvidenziale in ordine agli sviluppi che andranno a considerarsi.

In conclusione le valutazioni dell'Autore appaiono sostenute da validi elementi: tutti i cattolici, che seguirono le direttive del pontefice, si trovarono in una posizione delicata e a Firenze l'arcivescovo cercò di mantenersi in equilibrio, mentre «dagli ambienti nazionalisti continuarono a provenire richieste per proclamare in modo esplicito la “guerra santa” contro gli austro-tedeschi» (p. 71). Di qui la distinzione tra *Pregare per la vittoria* o *pregare per la pace nella vittoria*, giacché mentre il conflitto è in corso la sola pace che si può invocare non può essere che la pace nella vittoria.

Il conflitto fece maturare quello che era già in embrione e pose fine alla rappresentazione dei “clericali”, dipinti come ostili all'unificazione nazionale, superando così la contrapposizione tra Paese reale (cattolico) e Paese legale (laico), inserendo i cattolici italiani nella partecipazione al completamento dell'unità nazionale aprendo così la strada alla Conciliazione del 1929. Inoltre, l'analisi storica degli eventi conferma, a distanza di un secolo, che tutte le guerre sono fondate sulla menzogna e soltanto chi vince trasforma la menzogna in verità. Si aggiunga infine che l'operato della Chiesa e del mondo cattolico nella diocesi di Firenze conferma come, con la partecipazione a quel conflitto che Benedetto XV definì un'inutile strage, ancora una volta i cattolici italiani contribuirono al bene dell'Italia, spinti in questo dal fatto di adempiere al dovere di cittadini oltre a quello di fedeli.

Nel nuovo clima scaturito proprio dalla guerra i combattenti di fede cattolica non rimasero estranei e, obbedienti ai loro governanti, presero parte con onore alla lotta. L'Italia fece il miracolo di reggere quarantuno mesi e di vincere. Istituzioni come la monarchia risultarono più forti, ma il Paese fu stremato da un eccidio condotto senza pietà e con l'obiettivo dell'annientamento del nemico. Un quadro tragico, i cui esiti non furono colti subito, ma segnarono in profondità la posizione della Chiesa di fronte alla guerra.

GIOVANNI B. VARNIER
Università di Genova
gb.varnier@gmail.com