

documentario, la prima sezione del volume, oltre a contestualizzare il problema, evita ogni semplificazione, ma anzi ne preannuncia la complessità, che emerge poi in tutta evidenza dalle analisi su specifici aspetti, rese dai contributi successivi.

Così, la seconda sezione, significativamente intitolata «Biblioteche e bibliografia», analizza il problema dall'interno: facendo interagire le indicazioni dell'*Index* con quelle dei codici Vaticani, tenta di ricostruire i contenuti di biblioteche religiose e laiche alla fine del cinquecento. L'elemento di fondo, che emerge in particolare dall'intervento di Danilo Zardin, è che il sapere biblico era nel mondo cattolico cinque- e seicentesco un codice condiviso, un 'sostrato' recepito da tutta la letteratura, religiosa e no. Certo, non si esprimeva in conoscenze raffinate capillari e totalizzanti, ma in brandelli e segmenti, in episodi e *sententiae*, che però costituivano il comune denominatore di qualsiasi tipo di testo. Solo con il XVII secolo si sarebbe delineato, infatti, quel «bilinguismo anfibio», che sarebbe poi sfociato in una specializzazione estrema ed elitaria, latinocentrica, del sapere scritturale nella sua più alta accezione, in contrapposizione a un livello vulgato e volgare, intellettualmente più modesto, ma per questo anche più diffuso. Smontando lo stereotipo di un clero tardo-cinquecentesco incolto, dagli inventari delle biblioteche religiose affiorano numerose indicazioni di repertori e di testi classici, che dovevano essere oggetto di studio e strumenti di uso. Il settore su cui la censura ecclesiastica si appuntò tenacemente non fu però questo, ma quello dei «travasi volgari» della letteratura parabolica, ampiamente frequentati, per la loro versatilità formale e contenutistica, anche nelle comunità claustrali femminili, cui il latino spesso era ignoto, e presso insegnanti e predicatori.

Considerando la questione da un punto di vista opposto, Angela Nuovo offre invece una serie di puntualizzazioni sulla consistenza delle biblioteche laiche private, la cui massima estensione si registrò proprio alla fine del XVI secolo. Spesso divenute base di biblioteche storiche tuttora esistenti, esse nacquero come collezioni enciclopediche, non solo di libri ma anche di oggetti curiosi o preziosi. Erano integrate in un circuito di condivisione reale e paritetica del sapere, anche attraverso lo scambio di oggetti materiali, soprattutto libri, come attestano l'uso e la diffusione della formula di possesso *et amicorum*, presente in molte comunità di letterati fra XV e XVI secolo. Questo flusso pare si perpetuò all'interno della Repubblica delle Lettere fino alla comparsa della stampa: allora si assistette alla «privatizzazione del libro», che cominciò a connettersi agli spazi dell'individuo. Allora si fece sporadico l'uso della formula *et amicorum* e, come dimostra l'analisi del catalogo della biblioteca Pinelli, presa a modello, si passò dalla condivisione del singolo esemplare a quella, scientifica, di intere collezioni, librerie e museali.

Oltre all'analisi delle biblioteche dei singoli ordini religiosi, come quella condotta da Giovanna Granata a proposito dei francescani osservanti, che sottolinea la convergenza verso una tipologia tendenzialmente uniforme del posseduto librario, emergono anche isolate ma preziose attestazioni sulla effettiva collocazione spaziale dei volumi nell'area della biblioteca comune. È il caso del convento di S. Lucchese di Poggibonsi, di cui parla Monica Bocchetta. In maniera anomala e, per noi, fortuita, l'elenco dei libri redatto per la Congregazione dell'Indice non segue, come solitamente accadeva, un ordine alfabetico, ma una partizione tematica, che probabilmente tiene conto della distribuzione dei volumi, per argomento e soggetto, in dieci scaffali e un cassone, forse un collettore centrale, adibito ai testi ormai obsoleti o accantonati perché rovinati. Il contenuto di questa biblioteca, non a caso privo di volumi di materie scientifiche, sembra esito di un processo di accumulo, protrattosi nel tempo, sotto la spinta delle necessità di approfondimenti personali, in vista della predicazione e della cura d'anime, più che di uno studio fine a sé.

Gli articoli di Alfredo Serrai, Ugo Rozzo e Rosaria Maria Servello affrontano invece l'argomento da una prospettiva più generale e di più ampio respiro, sollevando interrogativi sul grado di attendibilità del materiale documentario, alla luce di quello che Rozzo definisce il «principio di verifica», e valorizzando l'apporto dei più sofisticati strumenti operativi. L'apertura

alle nuove tecnologie vi trova, in particolare, spazio, grazie all'intervento della Servello, che illustra i meccanismi di accesso e di funzionamento di EDIT16. Avviato fin dagli anni ottanta del novecento come progetto di censimento nazionale dei testi a stampa editi in Italia nel XVI secolo, esso è stato completato nel 1997, divenendo una ricca e articolata banca dati, consultabile in Web dal 2000.

La terza sezione del volume riguarda l'aspetto normativo. Silvia Alessandrini Calisti si sofferma sul caso dei camaldolesi di Montecorona, Roberto Biondi sulle famiglie francescane e, da ultimo, Giovanni Grosso sui carmelitani. In questo modo, la riforma di Clemente VIII viene vista, analiticamente, attraverso le peculiare ricezione che ne ebbero i diversi ordini religiosi, secondo le attestazioni dei loro provvedimenti ufficiali.

La quarta sezione riguarda le conseguenze più specifiche dell'*Index* clementino, cioè la segnalazione dei libri *suspecti* ed *expurgandi*. Rosa Marisa Borraccini si sofferma, in particolare, sul caso della fiera di Recanati del 1600. Le norme di confisca vennero applicate, nonostante insistiti richiami, anche formali, di alte autorità ecclesiastiche, in una maniera restrittiva, con gravi ripercussioni sul mercato librario veneziano, che a Recanati trovava un prezioso sbocco. Altrettanto clamoroso è l'episodio che emerge dalle pagine di Flavia Bruni, che si è occupata dell'*inquisitio* a carico di frate Lorenzo del convento dell'Annunziata dei servi di Maria nel medesimo 1600. La discussa personalità del religioso ne esce in gran parte riabilitata: le accuse a suo carico sono in realtà ricondotte a rancori personali di un confratello, proprio a causa dell'opera inquisitoriale svolta in precedenza da Lorenzo. La presenza dell'indice dei libri proibiti nella sua cella e le copie di volumi *suspecti* vengono quindi reinterpretati non come prova di colpevolezza, ma come strumenti di lavoro al servizio della causa dell'ortodossia.

L'ultima sezione riguarda le biblioteche dei laici, viste come riflesso di quelle dei religiosi di cui erano clienti e servitori, in un mondo in cui il codice da tutti riconosciuto e condiviso era quello della cultura cristiano cattolica. Un promettente varco in direzione della «storia di genere» è aperto dal saggio di Carmela Compare sulle letture femminili dell'ultimo cinquecento. Più copiosi sono invece gli approfondimenti sui libri dei notai, a proposito dei quali si dispone di attestazioni documentarie che danno chiara evidenza alla loro oggettiva funzionalità anche in termini professionali. Per lo più prive di testi «accademici», dal momento che la loro formazione dipendeva solitamente da un apprendistato e non da uno studio universitario, le liste librerie dei notai sono spesso l'indizio di pratiche di lettura analoghe a quelle dei vicini enti ecclesiastici, dimostrandosi anch'essi partecipi di un circuito culturale, sebbene più ristretto per estensione spaziale e di più modesta levatura intellettuale, organico a quello frequentato dai fini eruditi di ben più elevata specializzazione in campo teologico-dottrinale e umanistico-filologico.

Elena Maria Gagliardi

X
GIUSEPPE MARIA VISCARDI, *Tra Europa e «Indie di quaggiù». Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. XV-456.

Il corposo volume di Giuseppe Maria Viscardi raccoglie, riviste e aggiornati, tredici studi apparsi in riviste e miscellanee di arti di convegni di storia religiosa, culturale e sociale, in un arco di tempo che va dal 1985 al 2000, spingendosi con l'unico saggio inedito su S. Andrea Avellino, santo teatino di Basilicata (1521-1608) al 2003. Il filo rosso, come sottolinea l'autore nell'introduzione, è «costituito dall'oggetto - religiosità e cultura popolare - e dalle fonti - le costituzioni sinodali» del Mezzogiorno, a partire dal XIV secolo fino al XX. I sinodi maggiormente citati sono quelli campani e lucani, ovvero gli ambienti a cui l'autore è legato per nascita, vita familiare e professionale. Capitoli specifici sono dedicati ai sinodi della Basilicata nel seicento, a quelli della diocesi di

"Annali SMC", XIII, 2007

Policastro nei secoli XV-XX e dell'archidiocesi di Salerno nei secoli XIV-XIX, alla Badia di Cava nell'età moderna. Due saggi trattano il rapporto tra chiesa ed etnie: zingari e albanesi - nella Basilicata moderna e, più in generale, nel Mezzogiorno dal secolo XIV - quando dall'India giunsero i primi gruppi di zingari e, nei due secoli successivi, si stabilirono nel regno di Napoli colonie di albanesi sfuggiti al dominio dei turchi - fino all'ottocento. Due capitoli di più ampio respiro storiografico sono riservati uno alla questione generale delle costituzioni sinodali nella storia del Mezzogiorno dal Concilio di Trento, che aveva prescritto un sinodo diocesano all'anno e uno provinciale ogni tre anni, fino al XIX secolo, l'altro al confronto tra la legislazione di san Carlo Borromeo, il vescovo modello della Riforma cattolica i cui *Acta Ecclesiae Mediolanensis* ebbero una vasta influenza nell'orbe cattolico post-tridentino, e i contemporanei sinodi meridionali.

I diversi saggi formano, nell'intenzione dell'autore, i tasselli di un grande mosaico sulla cultura popolare meridionale che appare con chiarezza in uno dei capitoli finali dal titolo *Aspetti e temi della religiosità popolare nel Mezzogiorno nell'età delle Riforme e del Tridentino*. In quest'ultimo saggio, Viscardi parte dalla distinzione delle due riforme, protestante e cattolica, in molti punti contrapposte, ma unite dalla necessità di purificare il cristianesimo medievale da una serie di credenze, rituali, liturgie, consuetudini, gesti considerati, nel migliore dei casi, superstizioni e, nel peggiore, espressione di una religiosità precristiana, pagana, se non diabolica. Viscardi sposa la posizione di Jedin che distingue tra Riforma cattolica e Controriforma, la prima, sorta prima del protestantesimo, definita come proposta di rinnovamento interno, e la seconda come risposta della chiesa alla scissione della cristianità. Il programma della Riforma cattolica si compendia nella formula «*tollatur abusus, non substantia*» e principalmente di abusi si occupano le costituzioni sinodali, in particolare delle pratiche poco ortodosse di chierici e laici, molto prossimi culturalmente per la scarsa formazione dei primi.

La definizione di religiosità popolare viene sottoposta ad attenta disamina, perché, come già rilevava Carlo Ginzburg, si tratta di «una delle più ambigue e oscure del lessico storiografico internazionale». La materia è oggetto di interesse non solo di storici, ma anche di antropologi, etnologi, sociologi, perfino psicologi e psichiatri. Semplificando il complesso dibattito sulla religiosità popolare (con nessun guadagno se si sostituisce, come è stato proposto, il termine religiosità con cultura e popolare con folklorico), Viscardi individua due accorpamenti sostanziali tra gli studiosi di scienze sociali. Il primo gruppo tende a dare al termine popolare una connotazione sociologica e di classe, per cui per cultura popolare si intende una cultura subalterna e «bassa» che si contrappone alla cultura dominante, elitaria, aristocratica, dotta. Lottica di fondo è l'analisi marxista per cui è la struttura economica che determina la sovrastruttura culturale. In altri termini la cultura magico-religiosa delle classi subalterne è indice di sottosviluppo innanzitutto economico e quindi culturale. Il fatto che le credenze magiche e le pratiche superstiziose degli strati inferiori della popolazione fossero condivise nel Medioevo, ma anche dopo, dalle classi egemoni, lascia perplessi sull'adozione di una lettura così schematica della religiosità popolare. Per questi e altri motivi, Viscardi opta per il secondo gruppo di studiosi che prendono le distanze da pregiudiziali ideologiche e preferiscono altre definizioni, come quella dell'insigne studioso Gabriele De Rosa che «vede il termine *popolare* non come l'antitesi di elitario o egemone, ma dialetticamente connesso col termine *prescritto*, per cui esso diventa sinonimo di *vissuto*». In altri termini la religione popolare è la religione «ufficiale», prescritta, così come viene creduca e praticata dal maggior numero di fedeli.

L'obiettivo del Concilio di Trento, in questa prospettiva, fu quello di inventare, riformandola, una nuova religiosità popolare. Lo studio delle fonti sinodali risulta di fondamentale importanza sia per capire lo sforzo dei vescovi di far passare lo spirito del Concilio nella vita quotidiana dei fedeli, sia per conoscere l'antica religiosità popolare attraverso le numerose «informazioni su usi, consuetudini, costumi, tradizioni popolari e realtà geantropologiche», segnalati nelle costituzioni sinodali e destinati altrimenti all'oblio.

Un obiettivo storico-culturale ben più urgente di quello storico-religioso attraversa tutta l'opera di Viscardi ed è enunciato polemicamente subito nel primo capitolo intitolato *Mezzogiorno tra identità e pregiudizio*. Lo spunto polemico - il pregiudizio - è fornito dalla celebre opera di Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, che ha contribuito non poco, anche se involontariamente, a diffondere l'idea di un Sud pagano, impregnato di magia, immobilizzato da superstizioni e usi atavici. L'immagine di una terra dove Cristo non è mai arrivato ha origini più antiche. La fortunata espressione «Indie di quaggiù» venne coniata nel cinquecento da un padre gesuita, che riscontrava nell'entroterra meridionale un'incredibile arretratezza religiosa e culturale, tale da richiedere un'opera di evangelizzazione analoga a quella riservata alle popolazioni pagane delle «Indie di lassù».

La documentazione che emerge dalle costituzioni sinodali del Meridione sembra avvalorare l'identificazione del Sud con il paese della magia. Emerge infatti un quadro preoccupante di fenomeni magico-religiosi, di pratiche divinatorie, di formule magiche, di «legature» e fatture, insomma di atti propiziatori per la salute, il benessere, l'amore o la fortuna di molti fedeli o, viceversa, di pratiche di stregoneria, per arrecare danni - ad esempio colpendo i raccolti, il matrimonio, i figli, la salute - a rivali e nemici. Accanto alle pratiche di stregoneria, abbondavano le superstizioni popolari e gli abusi devozionali, come la raccolta di erbe medicinali la vigilia della festa di s. Giovanni Battista, la preghiera a santa Susanna per accrescere l'amore tra fidanzati, i comportamenti da prefiche pagane delle donne che si strappavano i capelli, si graffiavano il viso, emettevano urla spaventose ai funerali; l'accompagnamento orgiastico delle spose alla casa del marito dopo la benedizione nuziale; la devozione alla cintura della Vergine per impetrare o la pioggia o il bel tempo; la ricerca di comparì e comari benestanti per il battesimo o la cresima per avere ricchi doni, ecc. Non era tanto l'ignoranza o l'incultura religiosa a determinare la diffusione di pratiche magiche e superstiziose quanto l'esigenza di contrastare, anche solo psicologicamente, condizioni di vita durissime in una società contadina, minacciata da malattie, carestie, disastri naturali, epidemie, terremoti.

Gli ampi riferimenti bibliografici all'antropologia storica europea permettono tuttavia a Viscardi di dimostrare come «la magia» e l'arretratezza religiosa non costituissero una caratteristica specifica del Meridione, ma fossero la peste religiosa nel cinque-seicento di molte terre d'Europa, non solo mediterranea, ma anche settentrionale, non solo cattolica, ma anche protestante. La giusta conclusione di Viscardi è che la condivisione europea di credenze e pratiche magico-religiose fa del Sud non l'unica India «di qui», ma, caso mai, un'India tra le Indie. Non solo. Il confronto tra l'Europa settentrionale, in cui avrebbe trionfato, secondo molti, il vero cristianesimo «riformato» o purificato dai sedimenti e dalle incrostazioni pagane e dalle superstizioni, mette in evidenza la singolarità del Sud, immune o quasi dalla delirante caccia alle streghe, macchia indelebile, anche se omessa e censurata, del Nord Europa. Viscardi insomma chiede di leggere con occhi nuovi e con meno pregiudizi la storia culturale e religiosa del Sud.

Per molti intellettuali e studiosi, ma anche per l'immaginario collettivo, il Sud è stato ed è il paradigma dell'Altra Europa, secondo la felice definizione di Giuseppe Galasso. In tal modo si contrappone un'Europa meridionale «africana», primitiva, emblema di una società statica, immobile, senza storia, immersa nell'irrazionale e nella magia, ad una Europa centro-settentrionale della civiltà moderna, emblema della razionalità e dunque cardine e motore del progresso economico, culturale, civile del mondo. È, questo, non solo il grande pregiudizio verso il Mezzogiorno, ma anche il cuore della questione meridionale ovvero la questione del divario tra Nord e Sud Italia, che a partire dall'unità italiana periodicamente solleva polemiche e questioni. Proprio alla questione meridionale Viscardi dedica alcune delle sue più acute riflessioni nel capitolo introduttivo.

Viscardi dimostra come l'approccio errato alla questione meridionale sia proprio il continuo confronto tra Nord e Sud Italia, tra Nord e Sud Europa, che ha comportato non la ricer-

ca di una differenza o diversità, ma, anche sul piano pratico, la conformazione di una storia considerata minore, se non una non-storia, ad una storia e realtà considerate maggiori, con l'effetto paradossale di non aver diminuito il divario economico, civile, culturale e sociale, ma di averlo aumentato. L'esempio più clamoroso in proposito è quello relativo allo sviluppo industriale del Mezzogiorno per il cui obiettivo fiumi di soldi sono stati spesi dal dopoguerra ad oggi. Come osservava già alla metà degli anni settanta l'economista americano Charles Kindleberger, «il Sud era diventato il rifugio delle grandi industrie "sporche" come le acciaierie, le raffinerie e la chimica di base, le quali sono per giunta ad alta intensità di capitale in una regione che è invece ad alta intensità di manodopera; inoltre esse lavorano per l'esportazione, non innescano una imprenditorialità locale». Queste industrie hanno avuto infine un impatto negativo sull'industria dell'ambiente e del turismo.

Sterminata è la bibliografia dedicata alla questione meridionale, soprattutto alle cause che hanno prodotto l'inevitabile e crescente divario tra Nord e Sud Italia. Le origini del sorpasso e distacco dell'area settentrionale su quella meridionale, sede di quella civiltà suprema che fu la Magna Grecia, vengono fatte risalire ad epoche diverse, che vanno dalla seconda guerra punica o, più tardi, alla guerra «sociale» di Roma con gli Italici al processo di unificazione nazionale nell'ottocento, quando il Sud perse la sua capitale, Napoli, e la politica agraria, amministrativa e industriale dei piemontesi favorì il Settentrione. Viscardi sembra condividere l'opinione di Gabriele De Rosa, che individua la crisi del Meridione più che nell'espansione islamica del VII secolo, che ruppe l'unità del Mediterraneo, nell'arrivo dei Longobardi al Sud nel VI secolo. I barbari non seminarono solo terrore, ma distrussero e disarticolavano in modo profondo e irreversibile comunità, città, popolazioni, commerci fiorenti, strutture amministrative e religiose. I Longobardi trascinarono il Meridione in una crisi profonda dalla quale non seppe più risollevarsi. Per lo storico inglese David Abulafia, la svolta, invece, avvenne intorno al 1200 con la penetrazione del commercio settentrionale nel mercato meridionale unificato dalla monarchia normanna. Personalmente sarei d'accordo con coloro che sostengono che al Mezzogiorno mancò l'esperienza comunale o, meglio ancora, lo sviluppo della rivoluzione laicale, «democratica» e «repubblicana» che fu all'origine dell'incredibile vicenda non solo economica, ma anche artistica e religiosa dell'Italia centro-settentrionale dei secc. XII-XV.

A determinare la differenza, comunque, sembra proprio aver contribuito la diversa vicenda storico-religiosa in particolare nel periodo medievale e post-tridentino. Viscardi non lo afferma esplicitamente, ma lo si deduce leggendo le pagine che riguardano da una parte l'apporto dato dal Sud alla storia cristiana sia attraverso la ricca fioritura di santi e la proliferazione di luoghi sacri in cui si è sviluppata ampiamente una forte pietà popolare, sia attraverso la grandiosa vicenda della chiesa e del monachesimo italo-greco fino almeno alla conquista normanna. Con evidenza non appare una storia della carità e meglio una storia dello sviluppo dell'associazionismo laicale, indipendente o almeno concorrente con il potere politico e religioso così come povera appare la «divergenza» clericale nel campo politico e dunque etico. Sono proprio due bilanci critici di Viscardi, uno del passato, relativo al successo o meno dell'opera dei vescovi riformatori meridionali dopo Trento, l'altro rivolto al presente, che riporta la questione meridionale alla questione morale o ancora peggio alla questione della criminalità, che spiegano bene quale Cristo si è fermato o non è arrivato ad Eboli.

Nel caso delle costituzioni sinodali e quindi, più in generale, sull'opera di riforma della chiesa meridionale, Viscardi rileva «tutta una serie di resistenze mentali e politiche, manifestate di volta in volta o congiuntamente dalle autorità civili, dal popolo e dallo stesso clero che, nella legislazione sinodale, vedevano una limitazione del proprio potere e/o una minaccia ai propri privilegi, garantiti da usi e consuetudini locali di vecchia data». Viscardi sottoscrive il giudizio di Gabriele De Rosa secondo cui «sinodi, visite pastorali, relazioni *ad limina*, sono documenti di una lotta disperata e molte volte sfortunata, per condurre il Sud ad una coscienza istituzio-

nale e romana della fede, anche in aperta opposizione a un clero passionale e carnale [...] che nel compromesso con la magia trovava il più comodo e facile legame con la plebe misera e affamata, fantastica e crudele del Sud». I vescovi non potevano di fatto contare su un clero preparato, sia dal punto di vista teologico, che spirituale e pastorale. Molti infatti diventavano sacerdoti non per vocazione, ma per salire di grado nella scala sociale e per godere delle prebende del clero *ricettizio*, piaga religiosa del Sud. Pochi e malmessi furono i seminari. I preti si comportavano nella pratica come i loro fedeli, in modo immorale, partecipando a banchetti, feste, danze, talvolta tenendo come mogli le perpetue e spesso diventando padri di numerosi figli.

La questione meridionale ecclesiale e il problema del ruolo della chiesa nella storia del Mezzogiorno sono stati posti con estrema lucidità e coraggio da don Giuseppe De Luca. Sia per le diocesi che per il clero, per i fedeli, per le istituzioni religiose e per la vita cattolica in generale De Luca denunciava il grave stato di abbandono. «L'assenza di centri di studio, di vita spirituale, di opere di assistenza è grave ma è già gravemente sentita. Il clero giovane riesce a concludere poco perché è privo di un appoggio continuo e corale, e brilla comunque per iniziative individuali, lodevoli, ma che finiscono per incidere poco sulla struttura e sulla comunità ecclesiale e, di riflesso, sulla società civile. La povertà, economica ed ecclesiale, del clero «genera inerzia peggiore e una immedicabile disperazione». Per Nicola Monterisi, vescovo di Salerno nel primo novecento, «il clero, per la lunga abitudine di ricevere comandi e favori da Napoli, aveva perduto di vista Roma». Il clero meridionale se venne rovinato spiritualmente dai Borboni per la stretta subordinazione al potere politico, venne rovinato economicamente poi con le leggi piemontesi sulla proprietà ecclesiastica che privilegiavano le parrocchie e sopprimevano invece capitoli e conventi. «Il clero meridionale fu rovinato, perché mentre al Nord la ricchezza ecclesiastica, essendo in gran parte di natura parrocchiale, restò intatta, al Sud invece, essendo in gran parte d'origine conventuale e capitolare, fu soppressa. Nel Regno di Napoli era, infatti, prevalente l'organizzazione della chiesa *ricettizia*, la cui proprietà aveva carattere laicale e privato. D'altra parte, la pietà dei fedeli aveva privilegiato il clero regolare, i monasteri e i santuari, anziché il clero secolare e le parrocchie, come, invece, era avvenuto al Nord».

Quanto rilevante sia la questione ecclesiale meridionale non solo per il Mezzogiorno cristiano, ma per tutta l'Italia e l'Europa, lo capiamo dalla nuova questione meridionale che non è più certamente la questione di un Sud magico e arretrato, ma è la «questione criminale» ossia «la presenza violenta della mafia e della camorra, a cui si è aggiunta, a partire dagli anni settanta, la "ndrangheta" in Calabria, e, più recentemente, la "sacra corona unita" in Puglia». In realtà è molto riduttivo parlare di «questione criminale», perché si tratta in realtà di una gravissima «questione morale» in quanto la penetrazione non solo delle cosche criminali nel sistema politico ed economico italiano, ma anche la diffusione della loro mentalità clientelare e privatistica danno luogo ad un processo di degenerazione della vita sociale e delle stesse strutture dello Stato che si definisce come «meridionalizzazione» globale dello Stato. I santi che prima stavano in cielo ora stanno in terra e senza la loro protezione non si può avere alcun beneficio: il lavoro, la casa, la sicurezza, la ricchezza, i servizi efficienti, i beni migliori...

Tracciando un consuntivo della funzione svolta dalla chiesa nel Mezzogiorno nel secondo dopoguerra, Viscardi ritiene che «con le sue incertezze, esitazioni ed improvvisazioni, la chiesa meridionale ha spesso dato l'impressione [...] di subire passivamente non solo gli avvenimenti, ma anche le trasformazioni culturali, non riuscendo a "pilotarle": ha mostrato di adattarsi ad una mentalità clientelare ed assistenzialistica, rinunciando a predicare e promuovere la pedagogia del coraggio e l'etica della responsabilità». La chiesa è, in altre parole, rimasta impigliata nella ragnatela di rapporti politici, venendo meno alla sua missione profetica di denuncia non tanto dei fenomeni criminali e mafiosi, per i quali sono anzi sempre più frequenti le nette prese di posizione di vescovi, sacerdoti e comunità, quanto dei gruppi di potere locali che «si presentano verso il centro come garanti di consenso, e verso la base come imprescindibili trasmet-

utori di risorse, più o meno clientelari, più o meno soggette all'arbitrio, all'illegalità, al controllo violento».

Esiste una via d'uscita? Viscardi ricorda, con i vescovi, che il Sud non può essere identificato con la criminalità organizzata e che non esiste solo una cultura di morte, di odio, sopraffazione e violenza, ma che prosperano «forme di volontariato, di aggregazione culturale, di cooperazione, di condivisione radicale della sorte dei più poveri, degli emarginati, degli handicappati», degli ultimi. Il mezzogiorno possiede risorse culturali, economiche, morali e religiose, come la pietà popolare, per rinascere, senza pretendere di colmare il divario con il Nord, assumendo modelli estranei alla sua storia, ma cercando un proprio modello di pietà ed etica cristiana, di cultura e civiltà.

Claudio Bernardi

PETER CLAUS HARTMANN (a cura di), *Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts*, unter Mitarb. von Annette Reese (= Mainzer Studien zur Neueren Geschichte, 12), Frankfurt am Main (Peter Lang), 2006, pp. 538, s.i.p.

Rispetto al processo di integrazione europea e all'allargamento dell'Unione medesima – osserva nella sua relazione introduttiva il curatore, prof. Peter Claus Hartmann – è essenziale riflettere sulle identità culturali, spirituali e religiose che la costituiscono onde evitare che l'Unione medesima si riduca a un semplice accordo monetario e commerciale.

Il volume, che trae origine da un convegno di studi tenuto presso l'Università di Magonza nell'anno 2003, intende collocarsi proprio in questa prospettiva. L'Europa, infatti, come ricorda Hartmann, si fonda non solo sulla civiltà classica, sull'Umanesimo e sull'Illuminismo, ma anche e sostanzialmente sulla religione, in particolare sul Cristianesimo, da cui essa ha derivato, tra l'altro, alcuni suoi valori fondamentali, come il riconoscimento della dignità dell'uomo e la solidarietà umana. A partire dalla prima modernità anche il cristianesimo occidentale è diviso in confessioni diverse, che sono all'origine di modelli culturali differenti. A ciò si aggiungono la specificità della chiesa orientale e quella ebraica, oltre che quella islamica nell'Europa sudorientale.

Oggetto di analisi è, dunque, in particolare il gioco di alternanza tra religione e cultura, in prospettiva non solo europea ed internazionale, ma anche interdisciplinare. Intervengono, quindi, accanto agli storici dell'età moderna, teologi, antropologi, esperti di storia del diritto e delle istituzioni, storici della letteratura e dell'arte, musicologi, orientalisti ed esperti di ebraismo. Apre il volume la relazione introduttiva di Hartmann su cultura cattolica, protestante, ortodossa, ebraica e musulmana nell'Europa del secolo XVII e XVIII, cui seguono gli interventi più "settoriali" (per ambiti geopolitici e per aree linguistiche) di Anton Schindling, Louis Châtellier, William O'Reilly, Hammerschmidt-Hummel, Frijoff, Peer Schmidt, Hersche, Maltek, Pánek, Suttner, Rohrbacher, Kandler, Hochstein, Kummel, Haramowicz, Heim, Neugebauer, Amann, Schnabel-Schule, Michael Müller, Hartinger, Köhle-Hezinger, Jean Meyer.

Dal momento che il volume dà veste editoriale a quello che all'origine è stato un "Kolloquium", vale a dire un convegno di studi accompagnato da un serrato e ampio dibattito, la raccolta di saggi si limita alla parte più propriamente accademica, vale a dire alle ventiquattro relazioni fondamentali, cogliendo solo marginalmente la presenza degli interventi a latere, in particolare dei dibattiti, che pure hanno visto testimoni di livello, come quelli indicati in appendice al volume nell'elenco dei partecipanti.

Di fronte al pluralismo religioso dell'Europa contemporanea e alla crisi oggettiva del model-

lo tradizionale della religione cristiana, nella sua relazione introduttiva Hartmann si chiede se sia ancora possibile rintracciare e fondare un'identità culturale europea. La scelta dei secoli XVII e XVIII risulta così particolarmente utile per meglio comprendere la genesi culturale dell'Europa moderna partendo da un modello difficile, ma reale, di coesistenza e convivenza di identità culturali e religiose assai differenti e, a tratti, finanche divergenti. L'esempio dei secoli XVII e XVIII mostra che la pace interna e la convivenza pacifica tra culture e religioni differenti (ivi compresi gli agnostici) sono possibili solo se tutti si dimostrano reciprocamente tolleranti. Ora, tale tolleranza implica anche la conoscenza reciproca e la comprensione o, almeno, l'accettazione della diversità dell'altro, ma anche la cura e l'approfondimento delle culture di maggioranza che costituiscono le grandi identità locali.

Tanto nella relazione introduttiva di Hartmann quanto in quelle seguenti colpisce lo stretto nesso tra paradigma culturale e identità religiosa, quasi una nuova veste data al vecchio paradigma della confessionalizzazione, allargato, tra l'altro, a tutta l'Europa e non più concentrato sulla sola Europa occidentale (come nella sua versione più classica sulla scia degli studi di Reinhard e Schilling).

In questo senso appaiono decisamente interessanti le relazioni dedicate alle relazioni tra cultura cattolica maggioritaria e cultura delle minoranze nella Polonia del secolo XVII (Maltek), o alla situazione della Boemia nei secoli XVII e XVIII (Pánek), o alla cultura ortodossa nell'Europa orientale e meridionale (Suttner), o alle minoranze giudaiche (Rohrbacher) e all'Europa "osmanica" (Kandler). Molto interessante sul piano storico-culturale (anche per i suoi significativi riflessi letterari) è il contributo di Hildegard Hammerschmidt-Hummel sulla cultura cattolica di minoranza in Inghilterra e sul criptocattolicesimo di William Shakespeare.

In generale, fatte salve le differenze a volte tutt'altro che esigue tra le differenti prospettive metodologiche dei numerosi relatori, il paradigma della confessionalizzazione appare sì presente come una sorta di denominatore comune, ma risulta ampiamente relativizzato sia nel metodo (critica della *Konfessionalisierung von Oben*) che nel merito, anche attraverso contributi che vanno decisamente in direzione della tanto vituperata "microstoria", come quelli, per citare solo due esempi, che l'ex allieva di Schilling Helga Schnabel-Schüle dedica al tema dell'educazione delle fanciulle nei secoli XVII e XVIII o che Christel Köhle-Henzinger dedica alla cultura popolare di matrice protestante (verso una storia delle forme protestanti di devozione popolare?). Anche i contributi dedicati alle grandi aree geografiche mostrano un'Europa moderna che appare piuttosto distante dall'uniformazione del disciplinamento sociale mediante la confessionalizzazione. Si veda, esemplarmente, il contributo di Peer Schmidt sulla Spagna tra Barocco e Illuminismo.

Giuseppe Reguzzoni

RUDJ GORIAN, *Le gazzette sul conclave (1724-1779). Analisi di una tipologia di periodici veneziani*, Venezia, Marcianum Press, 2007 («Anecdota Veneta. Studi di storia culturale e religiosa veneziana», 1), pp. 187, ill., euro 22,00.

Un libro agile, sicuro, originale. Prende in esame una manciata di fogli di notizie che, con cadenza tendenzialmente settimanale, uscirono a Venezia tra la terza e l'ottava decade del settecento, e furono destinati a divulgare informazioni intorno alla morte di vari pontefici, ai loro funebri, ai lavori per l'elezione del rispettivo successore, alle cerimonie d'insediamento di quest'ultimo, e così via. Si tratta di un'analisi svolta prevalentemente secondo un'ottica contenutistica, volta cioè a definire il novero dei temi, lo stile di comunicazione, insomma il profilo edi-