

RECENSIONI

GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, prima traduzione in lingua moderna, testo latino a fronte, saggio introduttivo, traduzione, note, apparati di Alessandro Salerno, BOMPIANI, Milano 2015, pp. 2020.

Nella vasta e utile collana di classici edita da Bompiani sotto la direzione di Giovanni Reale (1931-2014) esce la prima parte del *Dialogo* del francescano Guglielmo di Ockham (1285ca.-1347). Alessandro Salerno vi antepone un accurato e informatissimo *Saggio introduttivo* (pp. IX-CLXXXVII): una monografia sul pensiero teologico ed ecclesiastico dell'autore di un'opera frutto di un lungo lavoro rimasto incompiuto. Segue il testo latino con la traduzione italiana (pp. 1-1897). Sono note le vicende che hanno condotto il frate inglese ad esaminare sotto tutti gli aspetti l'ipotesi di un papa eretico ai vertici della chiesa romana. Il papato avignonese e in particolare la figura di Giovanni XXII (1316-1334) avevano posto la cristianità occidentale a confronto con un pontificato che a molti sembrava lontano da ogni ideale evangelico. Era volto piuttosto a sviluppare un grande organismo giuridico e finanziario che espandeva le sue spire dalla cittadina francese a tutta l'Europa cattolica. Le cariche ecclesiastiche più elevate apparivano strumenti di un benessere materiale che gareggiava con quello delle massime autorità civili. L'evangelo della povertà, della persecuzione, della croce poteva essere considerato come un mito antiquato dell'età primitiva e non più confacente al grande organismo internazionale della chiesa moderna. Bonifacio VIII, negli anni precedenti, era stato autore di una svolta mondana delle strutture gerarchiche romane. Dante l'aveva sferzata nella *Commedia* e i discepoli più rigorosi di Francesco d'Assisi ritenevano il papato persecutore come una mostruosità apocalittica: essa prendeva le sue forme più abnormi nella figura di Giovanni XXII.

Il *Dialogo*, con i suoi sette libri della prima parte condotti a conclusione, è un accurato esame della condizione ecclesiastica del tempo, sfidata dalle decisioni di un papa considerato nemico dell'evangelo delle origini e della tradizione ecclesiastica più solida. Si doveva pertanto considerare sotto tutti gli aspetti la possibilità che l'eresia si fosse annidata nel centro stesso della chiesa. Il primo libro indica le fondamenta della verità cattolica. Esse vanno oltre quanto è contenuto nelle Scritture, ma non devono essere trattate come una pura questione giuridica, esaminata secondo canoni estranei agli esempi evangelici. La verità fa parte della vita storica della chiesa, che ne reinterpreta sempre di nuovo le origini, lo sviluppo, le scelte dottrinali e morali di gruppi e di individui ferventi. L'eresia, come si chiarisce nei libri successivi, è la negazione esplicita, responsabile e pertinace della fede vissuta. Essa può manifestarsi in tutti gli aspetti della vita ecclesiale. Può raggiungere anche l'esercizio del papato con i suoi seguaci e complici. L'insegnamento erroneo e la vita corrotta di qualunque individuo o gruppo può entrare in contrasto con la tradizione ecclesiastica, le sue origini, le sue manifestazioni coerenti. Di fronte a questa orribile eventualità ogni singolo cristiano o gruppo ecclesiale è obbligato a dare la sua testimonianza. La fedeltà della chiesa all'evangelo può, in casi estremi, ridursi a quella di una minima parte dei cristiani o addirittura di singoli credenti. La rivelazione divina e l'ordinamento della salvezza non si identificano necessariamente con la gerarchia ufficiale di un determinato momento storico o di una specifica organizzazione pratica. Benché usualmente la tutela della verità spetti all'erede romano di Pietro e al concilio generale, può accadere che anche queste funzioni vengano meno al loro dovere, cadano nell'eresia dottrinale e nell'errore morale. Spetta pertanto alla provvidenza e all'elezione divina suscitare il compito di una testimonianza libera, personale e dav-

vero ecclesiale. Il grande organismo dottrinale, morale e giuridico ereditato dai secoli passati è ormai ridotto, proprio per la sua grandezza mondana, ad una larva priva di vita e incapace di esercitare le sue funzioni. Ma la corruzione delle strutture ufficiali dei tempi moderni mette in luce la responsabilità di tutti sia nella fedeltà all'evangelo sia nel suo tradimento.

Salerno analizza nella sua introduzione alcuni caratteri di quest'opera inquisitrice e drammatica. Si tratta di un dialogo tra un discepolo e un maestro che si dipana attraverso quasi duecento interrogativi. Al discepolo è affidato il compito di difendere le opinioni favorevoli all'autorità costituita. Al maestro spetta suggerire i dubbi e avanzare nuove ipotesi ecclesiologiche rispetto a quelle che sembrano essersi affermate, con la complicità di molti, nella nuova città papale, che ha sostituito la Roma di Pietro e di Paolo. Il carattere dialogico dell'opera si articola in un procedimento progressivo, problematico, prudente, ma rivolto ad un chiarimento dottrinale e morale estremo. Si vuole procedere in modo ponderato per raccogliere e discutere tutte le opinioni e presentare la diversità delle scelte possibili. È evidente la critica sempre più penetrante di un sistema ecclesiastico che, ai suoi oppositori evangelico-francescani, appare gravato da pesi insopportabili. Si potrebbe dire che quest'opera immensa voglia mettere fine ad un millennio in cui le strutture pubbliche della cristianità occidentale hanno trionfato sulla romanità imperiale e sulla barbarie germanica. Tale vittoria è stata pagata, secondo i suoi critici, con l'assunzione di procedure molto simili a quelle dei poteri soggiogati. Le mire giuridiche ed economiche dei vertici, con le loro infinite ramificazioni nella vita dei popoli cristiani, hanno messo da parte la fede paradossale degli apostoli e dei martiri. Ma ormai le strutture recenti sembrano alla fine della loro apparente efficacia: la fede ha bisogno degli individui, della loro vita coerente, delle loro scelte personali. Il criterio della verità religiosa è un dono fatto alla coscienza e alla coerenza dei singoli. Non è frutto di una struttura impersonale e obiettiva che invece sacralizza interessi mondani, oscura il divino evangelico e si pone al suo posto come un antico idolo. L'apocalisse contemporanea esige un nuovo martirio, ovvero una testimonianza della fede contro le autorità che l'hanno stravolta. Il curatore aggiunge alla sua traduzione un apparato bibliografico amplissimo (pp. 1901-1948), uno schema delle centonovanta *quaestiones* discusse (pp. 1949-1985), una struttura complessiva della difficile opera (1987-2007), un indice generale (pp. 2009-2020).

Per quanto riguarda la storia del cristianesimo occidentale l'attualità del testo è resa evidente dalle tensioni dottrinali, ecclesiastiche e politiche che percorrono tutto il secolo XIV fino allo scisma. Già si avvia quel processo che due secoli dopo portò alla divisione delle chiese, per le quali il ruolo del papato romano è ancora il punto di maggiore frizione e diffidenza. Dal punto di vista civile il problema che Ockham mette in risalto è la preminenza dell'individuo storico e morale nei confronti di ogni struttura autoritaria e la partecipazione a cui tutti sono chiamati nelle scelte della vita comune. L'empirismo esistenziale si oppone alla maestà obiettiva, sacrale e mondannizzata del potere. Il conflitto tra le diverse forme di intelligenza e di prassi del cristianesimo europeo sta per aprirsi con tutte le conseguenze che seguiranno nei secoli successivi. Come alle origini dell'evangelo, tra fede personale o di piccoli gruppi e gerarchia universale le tensioni possono diventare inconciliabili sia sul piano ecclesiastico che su quello civile.

Roberto Osculati

MARIA PIA DONATO - LUC BERLIVET - SARA CABIBBO - RAIMONDO MICHETTI - MARILYN NICLOUD (eds.), *Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XII^e-XX^e siècles)*, ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME, Roma 2013, pp. 400.

La complessità e il carattere sfaccettato della «économie des relations» tra medicina e religione sono immediatamente annunciati dai curatori del volume, che riunisce – non a caso – contributi di studiosi il cui interesse non può dirsi delimitabile in alcuno dei due ambiti specialistici. Ammesso che i due ambiti possano considerarsi delimitabili, e, ancor prima, precisamente identificabili. C'è infatti, a monte, una questione definitoria: cosa si intende, e in un arco di tempo così esteso (XII-XX secolo), per medicina? Cosa si intende per religione? Si parla di malattia e salute, di professioni, istituti di cura, saperi, pratiche, vissuti? Di esperienze di fede, dottrine, istituzioni e, ancora, saperi, pratiche e vissuti? Sia per la medicina che per la religione il dolore è esperienza cruciale, motore generativo di operazioni volte a spiegarlo, eliminarlo o almeno controllarlo. L'oggetto e soggetto di entrambe è un essere umano dato come fragile, del cui ristabilimento la prima si occupa sul piano naturale, la seconda soprannaturale (significativo il passo del trecentesco commento alle *Sententiae* di Nicola di Ockham, che per rendere il carattere curativo della teologia definisce quest'ultima una «supernaturalis medicina», p. 37). Medicina e religione hanno prodotto un'igiene della vita che passa per il corpo, e per un corpo a lungo dato come inscindibile da un'anima suo principio vitale. Entrambe, infine, hanno elaborato una disciplina della morte, teatro tanto di collaborazioni quanto di conflitti. È proprio da quest'ultima dinamica, quella del conflitto, a lungo chiave di lettura primaria, se non esclusiva, in storiografia, che il volume intende emanciparsi. Lo scopo è allargare lo sguardo a forme variegata di relazione che possono risultare paradossali a un senso comune che weberianamente tende a vedere la modernità come dinamica progressiva di disincantamento, complice una scienza portatrice di istanze finalmente razionali e capaci di fornire spiegazioni convincenti della realtà. In questo, il lavoro curato da Maria Pia Donato et al. è in sintonia con una generale tendenza della storiografia relativa ai rapporti tra religione e scienza sensibile agli intrecci, alle comunanze, agli sconfinamenti e alle ambiguità (rappresentativa, a partire dagli anni Settanta, la cosiddetta “complexity thesis” che fa capo allo storico della scienza John Hedley Brooke). Addirittura, come accade nel recente volume di Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (uscito due anni dopo *Médecine et religion* per Chicago University Press) è messa in discussione l'esistenza per un lungo arco di tempo dei due ambiti intesi come circoscritti: non si potrebbe parlare né di scienza né di religione fino alla seconda metà del XIX secolo, quando, insieme alla definizione delle due *per se*, avrebbe preso forma anche la narrazione della loro guerra reciproca. Una volta definite, scienza e religione non si sarebbero necessariamente combattute. Mentre Harrison produce una storia intellettuale attenta alle configurazioni e riconfigurazioni semantiche, muovendosi nell'ambito della *Begriffsgeschichte* (quali le sorti delle parole *religio* e *scientia*, di *religion* e *science* dalla Patristica al positivismo, e le tensioni sottese?) il volume *Médecine et religion* mette a sua volta in discussione la tesi del conflitto, ma con altra metodologia ed altri presupposti storiografici. Come spiega Donato nel sostanziale capitolo introduttivo *Medicina e religione: percorsi di lettura*, si tratta di indagare i rapporti tra medicina e religione non solo in un medioevo e in un Antico Regime in cui le imbricazioni tra i due universi erano rese possibili da un comune substrato logico, fisico e metafisico di matrice aristotelica, ma anche nella fase della “divergenza graduale”, successiva alla nascita della cosiddetta

medicina scientifica nella seconda metà del XIX secolo, che arriva ad oggi. Questa indagine collettiva fa leva sulla dimensione della trasversalità e della relazione: non solo nel concepire i suoi oggetti di studio, ma anche nei *modus* storiografici impiegati, debitori della tendenza all'uscita dallo specialismo che ha attraversato storia medica e storia religiosa nell'ultimo ventennio. Una storia della medicina che non è più solo storia di medici e delle loro scoperte, ma delle pratiche e dei luoghi di cura, in cui si incrociano attori medici e religiosi, e soprattutto una storia della malattia e del malato, nel cui vissuto di dolore si generano immaginari e si radicano credenze. Un *turn* storiografico al contempo sociale, culturale e antropologico che ha investito anche la storia religiosa. Molto ha contribuito l'avvicinamento, da parte degli storici di varie provenienze, alle fonti teologiche (come, nella storia medica, l'ingresso in scena di studiosi non addetti ai lavori). A lungo rimaste riservate al circuito dei teologi di professione, tali fonti sono state sottratte a una lettura puramente dogmatica, necessariamente interna al discorso, per essere osservate nelle loro implicazioni politiche e culturali in senso lato e negli incroci con altri ambiti discorsivi, fra cui quello delle scienze. Uno degli effetti di questo *désenclavement* è stato quello di svelare un ruolo degli ordini religiosi attivo in quest'ultimo ambito. Lo confermano i saggi contenuti nel volume, in particolare quello di Laurence Moulinier-Brogi, dedicato all'alto medioevo e al rapporto fra ordini mendicanti e medicina, un rapporto che implicò anche un interesse per l'astrologia medica, non scevra da sospetti dottrinali, e di Elisa Andretta, che studia il caso di gesuiti ed oratoriani nella Roma della seconda metà del Cinquecento, l'organizzazione dei ruoli deputati alla cura all'interno delle case e i rapporti con i medici degli ordini, figure di raccordo con l'ambiente cittadino. La più parte dei saggi tematici sono dedicati all'Europa e alla religione cattolica, ad eccezione di quello di Joseph Ziegler, non a caso posto in apertura al volume, e quello di Manfredi Merluzzi. Di tutti i tredici contributi, divisi in due sezioni (la prima: casi di competizione, collaborazione e conflitto; la seconda: incroci disciplinari) non è possibile dare interamente conto, ma si tenterà di evidenziare almeno alcune questioni da essi sollevate. Il saggio di Ziegler (dedicato ai secoli XII-XIV) illustra come la medicina (i suoi attori, i suoi luoghi, i suoi saperi e le sue pratiche) abbia favorito dinamiche di circolazione, incontro e prestito reciproco fra i monoteismi mediterranei proprio in contesti di conflitto religioso. Quattro sono le situazioni esemplari: i campi di battaglia delle guerre crociate, dove non era infrequente l'eviscerazione di cadaveri di combattenti, tanto presso i cristiani quanto presso i musulmani, a scopo di studio anatomico e di produzione di sostanze reputate curative e rinvigorenti a prescindere dall'alterità confessionale della vittima; l'ospedale di San Giovanni di Gerusalemme, in cui venivano accolti anche non cristiani, soggetti a una cura dell'anima, a scopo di conversione, preliminare a quella del corpo (soggetti o assoggettati? qui è evidente la funzione di dispositivo di potere della cura); le multietniche società della penisola iberica, dove cristiani ed ebrei si prestavano cure a vicenda; infine, medici delle minoranze religiose (come l'ebreo alla corte di Saladino e il cristiano medico del califfo d'Egitto) che svolsero una funzione di raccordo fra culture fra loro in conflitto. Il saggio di Merluzzi conduce invece il lettore nel Nuovo Mondo e nella prima età moderna attraverso lo sguardo dei coevi (un'ampia rassegna di fonti in massima parte necessariamente missionarie) e degli antropologi novecenteschi, entrambi condizionati da una perdurante "miopia" che avrebbe impedito per secoli di cogliere il legame profondo tra dimensione fisica e dimensione spirituale, e tra pratiche di cura della prima e della seconda nelle culture native. Il dualismo radicato nella mente degli osservatori avrebbe così connotato

come superstizione l'olismo degli amerindi (un olismo che connetteva l'individuo alla totalità di un cosmo sociale, naturale e soprannaturale) e impedito di cogliere la specificità degli attori in campo, stretti tra le griglie definitorie della cultura occidentale e qualificati come superstiziosi. Il «paradigma della modernità della medicina e della religione come nettamente divisi» (p. 314) si sarebbe configurato già in questi discorsi (europei, sul Nuovo Mondo) dei secoli XV-XVII, mirati alla legittimazione dell'assoggettamento delle popolazioni native. A ben guardare, come mostra bene il saggio di Vincenzo Lavenia dedicato al rapporto fra medicina e stregoneria nel coevo dibattito italiano (ma con incursioni extrapeninsulari), la chiamata in causa del soprannaturale e relativa invocazione di cure altre, appunto, non naturali come l'esorcismo, appare tutt'altro che esclusa da una corrente medico-filosofica vicina al platonismo e ostile alle *auctoritates* tanto di Aristotele (che non riconosceva l'azione degli spiriti) quanto di Galeno, che aveva assunto posizioni scettiche nel commentare Ippocrate, disposto invece ad includere "qualcosa di divino" nelle malattie alle quali il medico non è capace di porre rimedio. Tali posizioni avrebbero fatto comodo sia a una medicina che doveva fronteggiare da secoli l'insuccesso terapeutico, giustificabile così alla luce di forze altre in azione non debellabili coi rimedi naturali, sia ad autorità ecclesiastiche interessate alla drammatizzazione della pericolosità del maleficio e dell'urgenza di combatterlo, per appoggiare la lotta alla stregoneria. Se, all'alba del XVII secolo, vi fu poi un «declino del magico», che vide un recupero delle *auctoritates* mediche scettiche e un attenuarsi delle azioni ecclesiastiche contro le streghe, non fu per un fenomeno di disincantamento, ma per un cambio delle politiche inquisitoriali, più interessate ora alla lotta contro la superstizione (simulata santità, abuso delle professioni di cura, indisciplina delle religiose, carismi sospetti). E in tali cause ora i medici, in qualità di medici legali, avrebbero messo a disposizione il loro sapere per il discernimento del naturale e dal soprannaturale e l'assegnazione dei casi a distinte autorità competenti. Il saggio di Lavenia solleva una questione cruciale, che attraversa il volume e, in primis, la storia delle relazioni fra medicina e religione: la concezione dell'umano fra materiale e immateriale, fra psiche e soma, fra naturale e soprannaturale e relativi saperi-poteri di cura. Che nome dare a quel *quid* che può muovere la persona a prescindere dalla sua volontà, provocarne l'inesorabile declino, rendere vano ogni tentativo di curarla (la dimensione della patologia rende più potente la domanda sulla natura umana)? Dove collocarne la fonte e a chi assegnarne la gestione? Il grande irrisolto si ripropone nei secoli e – senza cercare teleologie, che il volume vuole esattamente smontare – le risposte assumono svariate fisionomie, che il saggio di David Armando, dedicato alle posizioni del Sant'Uffizio sul magnetismo animale nell'Ottocento, coglie nella forma del fluido magnetico universale teorizzato dal medico Franz Anton Mesmer nell'ultimo quarto del XVIII secolo. Niente di soprannaturale, ascrivibile alla sfera del sacro muove la persona, ma tuttavia nemmeno qualificabile come integralmente naturale e biologico, scervo da elementi spiritualistici. Proprio per questa ambiguità le posizioni della Chiesa cattolica, emerse dalle carte inquisitoriali, non furono di immediata condanna: se, da un lato, l'immaterialità del fluido fu vista come potenzialmente incoraggiante una visione spiritualista dell'umano che il pensiero medico-filosofico settecentesco (fortemente osteggiato dalle congregazioni) aveva ridotto a pura materia, dall'altro si temeva l'infiltrazione di elementi satanisti, di difficile controllo. La posta in gioco nel dilemma materialità/immaterialità del nucleo vitale dell'umano resta alta anche nel caso novecentesco di Agostino Gemelli studiato da Agnès Desmazières. Il sacerdote, medico e psicologo, figura di raccordo esemplare fra medicina e religione, passò da

una visione psicocentrica dell'etiologia delle malattie mentali, in contrapposizione a una medicina troppo materialista, a una valorizzazione della loro causalità organica, in risposta alla diffusione della psicanalisi dal potenziale percepito come moralmente pericoloso. Altri, e altrettanto cruciali, sono i nodi toccati dal volume: il rapporto fra medicina e religione nella determinazione canonica della santità (affrontato da Brad Bouley), nell'accertamento del miracolo (oggetto del saggio di Alessandro di Marco e Jacalyn Duffin), nella produzione di sapere e gestione di potere sulla vita (studiati da Chiara Crisciani, Emmanuel Betta, Isacco Turina). Nessuno di questi nodi è facile da sciogliere, o meglio, non sempre è possibile isolare attori e forze in campo nei fenomeni in oggetto, estraendoli dalla fitta rete di relazioni nella quale agiscono e dalla quale, insieme, si sostanziano. E il volume ha, fra i molti pregi, quello di non cercare di ridurre la complessità, ma di mostrare la ricchezza insita nelle sfumature, nelle ambiguità, e negli intrecci inattesi.

Fernanda Alfieri

ISABELLA PERA, «*Camminare col proprio tempo*». *Il femminismo cristiano di primo Novecento*, VIELLA, Roma 2016, pp. 214.

Gli inizi del Novecento sancirono inequivocabilmente l'affermazione della figura della militante cattolica, animata da salda fede e attiva sulla scena pubblica con fini a un tempo religiosi e politici. In quest'ambito, fra i casi nazionali di maggiore interesse spiccano senz'altro la Francia e l'Italia, dove si radicarono gruppi importanti, capaci di mobilitare numerose donne di estrazione sociale e culturale differente e di attirare l'attenzione degli storici. Penso, ad esempio, all'esperienza macroscopica delle *Ligues* – coordinamenti forti e autorevoli della militanza cattolica e controrivoluzionaria nella *République anticléricale* – sulle quali in anni recenti si sono soffermati Anne Cova («*Au service de l'Église, de la patrie et de la famille*». *Femmes catholiques et maternité sous la III^e République*, 2000), Bruno Dumons (*Les Dames de la ligue des Femmes françaises, 1901-1914*, 2006) e Magali della Sudda (*La politique malgré elles. Mobilisation féminines catholiques en France et en Italie, 1900-1914*, 2010). Non meno significative le associazioni italiane: Cecilia Dau Novelli si è occupata dell'*Unione fra le donne cattoliche d'Italia*, fondata da Maria Cristina Giustiniani Bandini (*Società, Chiesa e associazionismo femminile. [...] 1988*), mentre Liviana Gazzetta ha scritto pagine importanti sull'Azione Cattolica femminile negli anni Venti e Trenta (*Cattoliche durante il fascismo: ordine sociale e organizzazioni femminili nelle Venezie*, 2011).

La ricerca di Isabella Pera si inserisce in questo filone storiografico, concentrandosi su un gruppo meno ampio di quelli menzionati ma non privo d'interesse: il Fascio femminile democratico cristiano, attivo a Milano fra il 1901 e il 1908 ed esperienza tra le più significative del «femminismo cristiano», sul quale si sono soffermati vari lavori. Basti pensare al volume classico di Paola Gaiotti de Biase (*Le origini del movimento cattolico femminile*, 1963), all'antologia curata da Fausto M. Cecchini che discusse e definì la categoria (*Il femminismo cristiano. La questione femminile nella prima democrazia cristiana (1898-1912)*, 1979) e ai profili di alcune protagoniste pubblicati da Anna Scattigno (*L'educazione della donna nella cultura modernista: Antonietta Giacomelli*, 1989) e dalla già citata Gazzetta (*Elena da Persico*, 2005).

All'interno di questa produzione, Pera si propone di gettare una luce nuova sull'evoluzione delle prospettive politiche e sulla rete di relazioni del gruppo, inda-

gando sia il mondo cattolico (i riformisti, la diocesi ambrosiana, la curia romana) sia quello laico, con particolare attenzione all'emancipazionismo milanese. In tal modo, l'autrice ha la possibilità di valorizzare figure di militanti e aspetti poco noti, come il coinvolgimento nella vicenda modernista.

Nella prima parte del volume si delinea rapidamente il contesto religioso e sociale in cui maturò l'esperienza (pp. 17-36); si ricostruisce l'itinerario politico del gruppo e il convinto sostegno che offrì alle rivendicazioni del diritto di voto per le donne – in contrasto con le posizioni di non pochi cattolici moderati o progressisti (pp. 37-64); infine, tramite un'analisi sistematica del periodico «Pensiero e Azione», ci si sofferma sulle tematiche attorno alle quali il Fascio si mobilitò più intensamente, come l'istruzione femminile (pp. 65-98).

Nella seconda sezione, l'autrice si concentra su alcuni personaggi di rilievo nella vita del Fascio, come Pierina Corbetta – giovane e attivissima militante, la cui scomparsa prematura segnò profondamente il gruppo (pp. 99-120) – o Carlo Grugni, che fu assistente ecclesiastico delle milanesi e ne condivise l'impegno e gli scopi (pp. 121-148). Il capitolo finale è poi dedicato alle accuse di modernismo che portarono alla chiusura di «Pensiero e Azione» e alla fine dell'esperienza (pp. 149-190).

Pur apprezzabile nel complesso, lo studio offre il fianco ad alcuni rilievi critici. Sul piano formale, il testo avrebbe meritato maggiore cura nella redazione delle note bibliografiche – che risultano talvolta incomplete, o con indicazioni inesatte, e in cui si incontrano alcuni refusi (ad esempio, la nota 45 a p. 28 è priva di riferimenti bibliografici; la nota 23 a p. 23 riporta in modo scorretto il titolo del volume di Fiorella Imprenti, *Alle origini dell'Unione Femminile*; nella nota 61 a p. 137, non si indica il nome dell'autore). Inoltre, una più forte attenzione avrebbero meritato le scelte linguistiche che, in alcuni casi, appaiono desuete o controverse – come tradurre il nome dei personaggi stranieri (per esempio: «Luisa Michel» a p. 12 o «Giuseppina Butler» a p. 164) o anteporre l'articolo ai cognomi femminili («la Büchner» a p. 81 o «sulla Butler» a p. 78).

Dal punto di vista metodologico, credo che uno sguardo più critico avrebbe contribuito a mettere in luce la natura rilevante dell'intera esperienza e le avrebbe restituito appieno la complessità e l'ambiguità che la caratterizzarono. Le milanesi, infatti, non esitarono a intrecciare rapporti con gruppi molto diversi. Con le emancipazioniste italiane condivisero la battaglia per la ricerca della paternità, la lotta contro la «tratta delle bianche» e, in parte, l'interpretazione sociale della maternità; al tempo stesso, esse seguirono con attenzione le vicende delle cattoliche francesi e specialmente della *Ligue Patriotique des Françaises*, di orientamento decisamente reazionario. Tale «doppiezza» ritorna anche nei riferimenti culturali e nei simboli del Fascio, che assunse a modelli la Maria del *Magnificat* – della quale si sottolinearono le doti di fermezza e coraggio – ma anche Louise Michel – la «vergine rossa» della quale Corbetta, piena di ammirazione, giunse a chiedersi: «se ella fosse stata cristiana, quale apostolo fervente non sarebbe stata nella rigenerazione sociale?» (p. 100). Lungi dall'esprimere una mera contraddizione, queste posizioni testimoniano come la volontà di rompere l'isolamento e la difficile ricerca di un modello di femminilità innovativo e al tempo stesso compatibile con l'ortodossia cattolica fossero divenuti obiettivi prioritari e totalizzanti per il gruppo e conferissero un carattere profondamente ambiguo alla sua proposta politica.

Accanto a queste considerazioni è necessario sottolineare come nel volume meritino una particolare attenzione le fonti, a stampa e archivistiche, che testimoniano l'accurato lavoro di scavo svolto dall'autrice. Oltre ai numerosi articoli di «Pensiero

ed Azione», del quale si fornisce per la prima volta un'analisi sistematica, spiccano per interesse le belle lettere di Corbetta a Carlo Grugni e gli appunti personali di quest'ultimo – provenienti dal Fondo Coari della Fondazione per le scienze religiose di Bologna. Non trascurabili inoltre, sono i due documenti pubblicati in appendice, provenienti dall'Archivio Segreto Vaticano: i memoriali che nel 1907 Alfonso Maria Casoli e Tommaso de Töth inviarono a Pio X, esempi notevoli della strategia delatoria adottata dal fronte anti-modernista.

La tematica e l'interessante documentazione fanno del volume di Pera un lavoro utile, capace di portare all'attenzione degli specialisti le vicende di un gruppo piccolo ma importante per comprendere appieno il complesso rapporto fra Chiesa e società all'inizio del Novecento.

Azzurra Tafuro

EMIEL LAMBERTS, *La lotta con il Leviatano. Percorsi di un ordine politico conservatore in Europa (1815-1965)*, RUBBETTINO, Soveria Mannelli 2016, pp. 498.

Uscito nel 2011 in olandese (*Het gevecht met Leviathan. Een verhaal over de politieke ordening in Europa [1815-1965]*, Amsterdam), il libro ha avuto nel 2016 una traduzione in italiano, che qui si presenta, e una in inglese, curata dall'autore stesso (*The Struggle with Leviathan. Social Responses to the Omnipotence of the State, 1815-1965*, Leuven). Emiel Lamberts, professore emerito di storia contemporanea alla *Katholieke Universiteit* di Lovanio, si occupa da decenni di cattolicesimo politico, con particolare riguardo al rapporto tra Chiesa e modernità e ai movimenti cristiano-democratici. Dopo aver dedicato i suoi primi lavori al cattolicesimo ultramontano belga del XIX secolo (curando in particolare il volume *De kruistocht tegen het liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw*, Leuven 1984), Lamberts ha infatti allargato il suo campo d'indagine, conducendo e coordinando ricerche sulla democrazia cristiana novecentesca (*Christian Democracy in the European Union, 1945-1995*, Leuven 1997) e sulla rete tardo-ottocentesca di cattolici intransigenti nota come Internazionale nera (*The Black International, 1870-1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe*, Leuven 2002; una panoramica sugli interessi di studio di Lamberts è fornita nel recente volume a lui dedicato, J. De Maeyer - V. Viaene (eds.), *World Views and Worldly Wisdom. Religion, Ideology and Politics, 1750-2000*, Leuven 2016, in part. pp. 9-11). *La lotta con il Leviatano* costituisce dunque la prosecuzione e l'incrocio di questi filoni, proponendosi di rintracciare le radici di certi aspetti del moderno cattolicesimo democratico nel variegato bagaglio ideologico di quei cattolici ottocenteschi che si opposero alla modernità liberale e "statolatrica".

In effetti, il Leviatano hobbesiano evocato fin dal titolo del libro identifica quell'idea di Stato-nazione onnipotente e centralizzatore che divenne nell'Ottocento «l'espressione più comune dello statalismo liberale, che prendeva ispirazione in larga misura da Rousseau» (p. 17), idea contro la quale si battevano i fautori di un ordine tradizionale e autoritario, fondato sulle monarchie legittime, l'alleanza Trono-Altare, l'equilibrio tra le potenze europee. Questa lotta contro il Leviatano è analizzata da Lamberts soprattutto nella sua dimensione concretamente operativa, relazionale e prosopografica, venendo presentata attraverso «un racconto sugli uomini» (p. 18), o meglio, sull'uomo: il politico e diplomatico tedesco Gustav von Blome (1829-1906), la cui biografia costituisce la principale ossatura narrativa del libro.

Esso si compone di un prologo, cinque capitoli piuttosto corposi, un epilogo, un elenco delle fonti archivistiche utilizzate (provenienti da una trentina di archivi pubblici e privati, in otto paesi europei) e la bibliografia. Bisogna invece constatare con rammarico l'assenza di un indice dei nomi, presente invece nell'edizione inglese, che avrebbe agevolato la fruizione di un'opera così largamente basata sugli uomini e le vicende interpersonali.

Il cap. I (pp. 19-107) è incentrato sul percorso di formazione di Blome, sulle sue molteplici relazioni famigliari e in particolare sul suo rapporto con l'eredità politica di Metternich, di cui egli era nipote naturale (essendo sua madre figlia illegittima del cancelliere). Rampollo di una famiglia aristocratica luterana dello Holstein, Blome si formò a Lubeca, Heidelberg, Berlino e Parigi, intraprendendo nel 1851 la carriera diplomatica al servizio dell'Austria. Questa scelta non era casuale ma rifletteva l'evoluzione politica intrapresa da Blome dopo gli sconvolgimenti del 1848, che lo spinsero a rigettare gli entusiasmi giovanili per gli ideali liberal-nazionali e lo fecero approdare su posizioni di rigido conservatorismo. Fu in questo quadro che egli si convertì nel 1856 al cattolicesimo, approcciando «la problematica religiosa a partire da un angolo visuale prevalentemente politico» (pp. 85-86): egli entrò a far parte della Chiesa di Roma poiché gli pareva incarnare meglio di ogni altra i principî di ordine e autorità che egli perseguiva.

Se Metternich era per Blome l'emblema di un sistema di valori in grado di mantenere ordine ed equilibrio tra le potenze, Bismarck e lo Stato tedesco erano invece la rappresentazione più estrema dello statalismo moderno, accentratore all'interno, aggressivo all'esterno. Il cap. II (pp. 109-181) descrive quindi gli sforzi che Blome intraprese invano nel 1864-66, come diplomatico e plenipotenziario austriaco, per cercare di scongiurare l'ascesa della potenza prussiana e impedire lo scontro tra essa e l'Impero asburgico. La guerra del 1866 segnò così un momento di svolta nella sua vita: la sconfitta militare e la successiva riforma costituzionale dell'Impero asburgico (1867) allontanarono Blome da Vienna e lo convinsero a congedarsi dal servizio diplomatico. Lui che si era fatto austriaco «per motivi ideologici» (p. 166), decise allora, per quegli stessi motivi, di mettersi al servizio di un'altra causa, aderendo alla rete di forze conservatrici che, a partire dagli anni 1860, si battevano in difesa della Chiesa e del potere temporale pontificio.

Nel cap. III (pp. 183-252) Lamberts ricostruisce le molteplici iniziative che quelle forze (che andavano dai legittimisti francesi, ai carlisti spagnoli, agli ultramontani intransigenti belgi, tedeschi, austriaci, italiani) misero in opera a difesa del papato, dal reclutamento di volontari papalini alla raccolta di fondi per sostenere lo Stato pontificio. Questo impegno aveva un preciso intento politico, giacché la Chiesa di Roma era per quei conservatori l'unico «contropotere» (p. 166) in grado di opporsi alla marea montante dello statalismo liberale e costituiva l'«alleato ideale di tutti coloro che volevano ordine e stabilità» (p. 173). Dopo le delusioni del 1866-67, anche Blome si identificò sempre più nella causa papale, divenendo «un cattolico intransigente, un cattolico papista appassionato» (p. 168), tanto più che le sue idee avevano trovato autorevole conferma nelle condanne sancite dal *Sillabo* di Pio IX (1864) contro l'onnipotenza dello Stato moderno e la sua pretesa di essere la fonte unica e suprema della legge e del diritto. Così, nel 1868 Blome si trasferì con la famiglia a Roma, dove poté assistere da vicino al Concilio Vaticano I, attestandosi su posizioni rigidamente infallibiliste e intransigenti.

La conquista di Roma, nel settembre 1870, costituì un altro momento di svolta: privata del potere temporale e abbandonata dalle potenze cattoliche, la Chiesa poteva

ormai contare solo sulla forza dell'opinione pubblica cattolica per rivendicare i suoi diritti. Di ciò si rese subito conto il network internazionale dei conservatori cattolici, che negli ultimi decenni del XIX secolo organizzò una serie di iniziative e associazioni volte a mobilitare i fedeli in difesa degli interessi religiosi. A quelle iniziative sono dedicati gli ultimi due capitoli del libro. Il cap. IV (pp. 253-360) si concentra sulla prima fase di quella mobilitazione, pervasa da preoccupazioni politiche e incentrata sull'azione della cosiddetta Internazionale nera (un comitato cattolico segreto, con sede a Ginevra, formato da rappresentanti di vari paesi europei) e sul suo organo di stampa, la «Correspondance de Genève» (1871-73). Se la ricostruzione di Lamberts non modifica nella sostanza quella già fornita nel 2002, viene però messo in maggior rilievo il ruolo svolto da Blome nell'Internazionale e soprattutto nella «Correspondance» durante i loro primi anni di vita. La sua partecipazione a quelle iniziative s'interruppe bruscamente nel 1872 quando capì che Roma non condivideva i suoi piani politici. Egli sperava infatti di spingere la Chiesa a prendere la guida di quei movimenti che si battevano, soprattutto in Francia e in Spagna, per la restaurazione delle monarchie legittime e cristiane, ma la S. Sede non intendeva subordinare gli interessi religiosi a quelli politici, né comprometersi con alleanze troppo vincolanti. Emergeva così un'incomprensione di fondo tra il pragmatismo vaticano e l'intransigente linea politica di conservatori come Blome, per i quali erano «le idee sociopolitiche [a determinare] in larga misura la posizione religiosa», e non viceversa (p. 304).

Per uscire dall'impasse fu necessario spostare il fulcro della questione dal piano politico a quello socio-economico, passando dalla lotta contro il liberalismo politico e lo statalismo militarista a quella contro il liberismo capitalista. Su questa seconda fase della mobilitazione cattolico-conservatrice si concentra il cap. V (pp. 361-446), dove Lamberts ricostruisce minutamente le molteplici iniziative intraprese sul finire del secolo, sempre con il cruciale apporto di Blome (come l'Unione di Friburgo, 1885-91), allo scopo di fondare una società più solidale e più giusta e di organizzare un sistema corporativo. Le idee elaborate in quei contesti contribuirono a influenzare la futura dottrina sociale cattolica e furono largamente recepite nell'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII (1891). La valorizzazione del piano sociale ed economico, però, ebbe importanti ripercussioni sulle idee di molti conservatori cattolici, tra i quali lo stesso Blome, comportando, ad esempio, una certa rivalutazione dell'azione dello Stato, da cui non si poteva prescindere per impiantare il corporativismo, ma anche una certa convergenza, in linea peraltro con le direttive vaticane, verso i nascenti movimenti popolari e cristiano-democratici. Alla luce di questi elementi ci si può chiedere fino a che punto fosse realmente conservatore il programma di uomini come Blome o i membri dell'Unione di Friburgo, i quali, almeno a fine secolo, auspicavano non il ripristino della società pre-rivoluzionaria, ma una riforma della società sulla base dei principi cristiani. Lamberts pare cogliere questa contraddizione (cfr. pp. 400-401), ma non ne sviluppa le implicazioni, né si sofferma sull'evidente cesura che separa conservatorismo politico e riformismo sociale (si noti comunque che solo nel titolo dell'edizione italiana si allude apertamente a un «ordine politico conservatore», mentre in quelle olandese e inglese si preferisce giustamente ricorrere a formule più sfumate). Al tempo stesso, lo sforzo di Lamberts di riunire e accomunare una grande varietà di gruppi, idee, percorsi individuali, se da un lato ha il pregio di trovare connessioni e affinità tra ambienti e contesti anche lontani, dall'altro tende a sottostimare le divergenze che attraversavano il mondo conservatore: ad esempio, non tutti i membri dell'Unione di Friburgo vollero accettare gli strumenti politici offerti dalla democrazia, rimanendo legati a una visione

monarchico-legittimistica, come nel caso di René de La Tour du Pin, che finì per aderire all'*Action française*; o ancora, sarebbe interessante saperne di più dei contrasti, solo accennati da Lamberts (cfr. pp. 405, 421), tra l'Unione di Friburgo e la cosiddetta *Ecole d'Angers*, animata da personalità cattoliche non meno conservatrici e ultramontane di Blome, ma più favorevoli al liberismo economico e, in questo, più coerenti alle loro posizioni anti-stataliste.

L'insistenza di Lamberts sulle affinità piuttosto che sulle divergenze tra i conservatori si spiega anche alla luce della tesi che percorre tutto il libro e che trova compiuta formulazione nell'epilogo, intitolato *Adenauer a Cadenabbia* (pp. 447-461). L'autore vi sostiene infatti che, nonostante certe differenze, gli «obiettivi e le conquiste» dei partiti cristiani novecenteschi «si collocavano, sotto molti punti di vista, nel solco della continuazione delle aspirazioni e delle ambizioni di Blome» e condividevano in sostanza il suo «sogno di una società europea nella quale principi etici determinassero sia la politica internazionale, sia quella nazionale, in cui il potere dello Stato venisse contenuto» (p. 459). La tesi di Lamberts, insomma, è che la dottrina sociale e anti-statalista dei conservatori cattolici ottocenteschi abbia formato, insieme ai principi del costituzionalismo liberale, uno dei pilastri ideologici del cattolicesimo politico post-bellico e ne abbia influenzato, con i suoi ideali di sussidiarietà e collaborazione internazionale, l'apporto al processo di integrazione europea. Questa tesi non è priva di elementi suggestivi, ma non pare pienamente dimostrata, almeno alla luce degli argomenti esposti. Molti punti, in effetti, sono ancora oscuri e meriterebbero di essere approfonditi, dai legami ambigui tra la tradizione conservatrice descritta da Lamberts e i movimenti fascisti novecenteschi (i quali, seppur in un'ottica iper-statalista, ne condividevano gli stessi valori comunitari, anti-individualistici e anti-liberali), alle effettive modalità mediante le quali poté realizzarsi la sintesi tra due tradizioni così antagoniste come quella liberale (erede della trasformazione rivoluzionaria) e quella social-conservatrice (che vi si opponeva). Nel complesso, dunque, il libro di Lamberts ha il merito di richiamare l'attenzione degli studiosi sull'interessante figura di Blome, finora pressoché sconosciuta, utilizzandola come chiave di lettura per fornire un'ampia rappresentazione d'insieme del cattolicesimo conservatore e anti-liberale tardo-ottocentesco, e di avanzare un'ipotesi di lavoro sui rapporti genealogici tra quest'ultimo e la moderna cultura politica cattolica che sarà comunque opportuno indagare e verificare ulteriormente.

Non ci si può esimere, prima di concludere, dal constatare l'evidente inadeguatezza della veste stilistica e formale dell'edizione italiana, che risulta nettamente al di sotto degli standard di chiarezza e precisione che si richiedono a una pubblicazione scientifica di questo livello. Oltre a un ampio campionario di soluzioni linguisticamente infelici e improprie, la versione italiana presenta vistosi errori di traduzione (ad es. p. 27: «esercito dei *migranti*», per indicare l'esercito degli *émigrés* all'epoca della rivoluzione francese; p. 31: «i loro rivali *roialisti*»; p. 159: «Lotaringia» per Lorena; p. 414: «statismo» per statalismo), i quali hanno talvolta esiti deformanti sul senso del discorso (come avviene a p. 245, dove si legge che gli anti-infallibilisti rimproveravano a Pio IX «un *illuminismo* malato», traduzione fuorviante dell'olandese «*Illuminisme*», che designa la pretesa misticheggiante di seguire un'illuminazione interiore). È auspicabile che questi errori e imprecisioni possano trovare adeguata correzione in un'eventuale ristampa del volume.

Luca Sandoni

GIOVENALE DOTTA, *Leonardo Murialdo*, II. *L'apostolato educativo e sociale (1866-1900)*, LIBRERIA EDITRICE VATICANA, Città del Vaticano 2015, pp. 486.

Per lo studioso del mondo cattolico piemontese del secondo Ottocento, il riferimento alla figura di Leonardo Murialdo è imprescindibile. La vita del teologo torinese, proclamato santo nel 1970, si interseca infatti con diverse storie – dallo sviluppo delle attività educative e assistenziali della Chiesa alla nascita delle prime società operaie cristiane – naturalmente iscritte in quella, più generale, del movimento cattolico. Da qui deriva la necessità di un suo profilo biografico, filologicamente fondato, che ricostruisca l'effettivo dispiegamento della sua attività, senza incorrere in tentazioni agiografiche o nella sopravvalutazione del suo ruolo di «pioniere» dell'azione sociale cristiana.

È anche da questi presupposti che muove l'opera di Giovenale Dotta, inaugurata dallo studio sulla formazione del sacerdote torinese (*Leonardo Murialdo. Infanzia, giovinezza e primi ministeri sacerdotali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011). L'autore, membro della Congregazione di San Giuseppe, fondata da Murialdo nel 1873, è esplicitamente impegnato in un dialogo critico con le precedenti biografie, in particolare quella di un altro giuseppino, Armando Castellani. Dal lavoro di quest'ultimo, pubblicato tra il 1966 e il 1967 e rimasto incompiuto, Dotta si distanzia grazie al riesame delle fonti e al confronto con documenti inediti.

Il secondo volume della biografia affronta il periodo compreso tra il 1866, l'anno della nomina del Murialdo a rettore del Collegio Artigianelli – centro della sua attività pedagogica e assistenziale e, in seguito, della Congregazione di San Giuseppe – e la morte, avvenuta nel 1900. Non sono però trattate la fondazione e le vicende della congregazione, demandate al terzo volume per ragioni di sintesi. Questa scelta consente all'autore di arricchire l'esame dell'«apostolato» educativo e sociale del sacerdote torinese con diverse «narrazioni», che si fondono con quella prettamente biografica (p. 9). I tre capitoli iniziali costituiscono dunque la necessaria premessa all'ingresso di Leonardo Murialdo nel mondo dell'associazionismo cattolico torinese, animato da sacerdoti impegnati «negli oratori, nelle carceri, nella promozione del catechismo, nelle missioni popolari» (p. 13). A uno di questi, don Giovanni Cocchi, fondatore del primo oratorio a Torino, si deve la nascita di quell'Associazione di Carità a cui avrebbe fatto capo, nonostante le perenni difficoltà finanziarie, l'insieme inizialmente eterogeneo di iniziative educative rivolte ai giovani delle fasce sociali più deboli.

Del minuzioso resoconto dei primi passi dell'Associazione, compiuti tra il 1849, l'anno della fondazione, e il 1866, alcuni elementi meritano particolare rilievo: primo tra tutti, il fatto che tra i primi aderenti «non è difficile notare la presenza di vari esponenti del cattolicesimo sociale subalpino» (p. 23). L'importanza del *milieu* culturale rosminiano è particolarmente evidente nel periodo in cui a presiedere l'Associazione è il pedagogista Giovanni Antonio Rayneri. In quegli anni, alle tradizionali attività artigianali riservate agli allievi del Collegio è affiancato un *curriculum* di studi informato dai principi dello spiritualismo cristiano, nell'ottica di un progetto educativo segnato dal rifiuto del macchinismo industriale e dalla volontà di formare «operai gagliardi, intelligenti, morali» (p. 31). A questa declinazione dell'etica del lavoro risponde anche l'affiancamento al Collegio della colonia agricola di Moncuoco, un esperimento direttamente ispirato alle istituzioni educative fondate dallo svizzero von Fellenberg. Va sottolineato che gran parte delle iniziative dell'Associazione, fino all'acuirsi del problema dei rapporti tra Stato e Chiesa negli anni settanta, interagisce

in maniera ambivalente con i poteri politici e giudiziari, anch'essi convinti dell'assunto paternalistico che l'intento di «educazione e correzione» sia perseguibile attraverso forme di disciplinamento del lavoro, ma sempre meno disposti a concedere margini di autonomia agli istituti ecclesiastici. Lo esemplifica la difficoltosa vicenda del riformatorio di Bosco Marengo, di cui si tratta nel quinto capitolo (pp. 123-149).

A partire da questi nuclei embrionali di un nuovo attivismo cristiano, la cui evoluzione è segnata dal confronto con i problemi della modernità sociale e politica, qual è dunque l'apporto originale del Murialdo? Una caratteristica, che emerge fin dai primi anni di direzione del Collegio, è la capacità di subordinare l'irrigidimento ideologico intransigente – rappresentato, a Torino, dall'«Unità cattolica» di don Giacomo Margotti – alle necessità dell'azione sociale e del consenso presso i «veri moderati» (p. 154). Esempio, al riguardo, è la difesa che Murialdo fa nel 1872 delle attività tipografiche del Collegio, accusate di concorrenza sleale da alcuni imprenditori torinesi: egli «non teme – come evidenzia Dotta – di attingere ad un bagaglio argomentativo che si potrebbe definire alternativamente “classista” e “liberista” a seconda delle obiezioni dalle quali si deve difendere», arrivando a invocare, contro i suoi accusatori, «quella libertà che è un prezioso portato dei tempi moderni» (p. 118).

In secondo luogo, la figura del Murialdo offre un interessante punto prospettico per lo studio della circolazione delle idee in Europa, in particolare nella ricostruzione di un asse, quello tra Francia e Italia, fondamentale per comprendere lo sviluppo e le innovazioni del cattolicesimo sociale. Tra il 1872 e il 1881, il sacerdote torinese si reca più volte in Francia, dove assiste ai congressi promossi dall'Union des Oeuvres Ouvrières Catholiques, che aveva preso avvio nel 1871 «in seguito alla consapevolezza della pericolosità della questione sociale, così come in Italia il movimento cattolico nasceva, nei medesimi anni, come risposta alla laicizzazione operata dallo Stato sabaudo prima e italiano poi» (p. 171). Lì Murialdo entra in contatto con le idee di esponenti di spicco del cattolicesimo sociale francese, tra cui Maurice Maigren, il conte Albert de Mun e l'industriale Léon Harmel. Quest'ultimo, per il ruolo di primo piano acquisito a partire dal congresso di Nantes del 1873, può essere considerato il principale animatore dell'associazionismo operaio cristiano, la cui eco nelle idee del Murialdo è ben testimoniata dalla sua visita alla fabbrica di Val-des-Bois nell'agosto del 1875 (p. 196). Dalla Francia, però, il sacerdote torinese non mutua soltanto spunti per l'incipiente organizzazione dei circoli operai cattolici, ma approfondisce anche l'impegno sul fronte pedagogico. In particolare, nell'organizzazione del Collegio Artigianelli, Murialdo guarda spesso all'esempio virtuoso – soprattutto «per la grande attenzione prestata alla formazione religiosa» – dell'Oeuvre de la Jeunesse, diretta a Marsiglia da Joseph-Marie Timon David e visitata più volte tra il 1874 e il 1881. Sempre Timon David è fondatore della Congregazione del Sacro Cuore di Gesù, «con la quale i Giuseppini di Torino presentano alcuni punti in comune» (p. 189).

L'attenzione rivolta ai problemi della nascente società industriale rende dunque Murialdo «in qualche modo un anticipatore di quei “preti del movimento” di fine Ottocento e degli inizi del Novecento» (p. 320). L'undicesimo capitolo descrive appunto l'allargamento della sua sfera d'azione, dal Collegio Artigianelli al mondo operaio e al movimento cattolico piemontese. L'impegno del Murialdo nell'Unione Operaia Cattolica di Torino, fondata nel 1871 dall'avvocato e giornalista Stefano Scala insieme a un gruppo di sacerdoti e laici, è stato spesso trattato dalla storiografia sul movimento cattolico. Nel suo precedente studio sul legame tra Chiesa e mondo del lavoro a Torino, Dotta aveva messo in guardia da una sopravvalutazione del ruolo effettivamente svolto dal Murialdo all'interno dell'associazione. Egli sarebbe

si fautore e attento osservatore degli sviluppi dell'Unione Operaia Cattolica, come dimostra la sua nomina ad assistente ecclesiastico del Comitato promotore, ma – sembra suggerire l'autore – per sondare il suo reale apporto alle diverse branche del cattolicesimo sociale organizzato, non bisogna andare oltre la documentazione disponibile. In questo capitolo sul «prete del movimento» viene perciò posta l'enfasi solo su quelle iniziative di cui Murialdo sarebbe stato iniziatore o principale animatore: l'intervento sulla legislazione minorile nel 1879, la fondazione dell'Associazione per la buona stampa, nell'ambito dell'Opera dei Congressi, nel 1883 e la trasformazione, nello stesso anno, del «Bollettino delle Associazioni Cattoliche Operaie» nel periodico «La Voce dell'Operaio», «uno dei primi o forse il primo giornale operaio cattolico che fosse tale non solo nel titolo» (p. 326).

Per la scelta di trattare in questo modo l'attività del Murialdo, all'autore va riconosciuto il merito di aver superato alcuni vizi tipici della storiografia sul movimento cattolico, di cui risentiva la biografia di Castellani, la più completa finora disponibile. Dalla pur necessaria considerazione di quei limiti, però, non deriva che i problemi posti fossero meno validi, o almeno obbliga a un confronto esplicito con una tradizione che considerava Leonardo Murialdo nientemeno che «l'iniziatore del movimento operaio cristiano in Italia». Quella che l'autore definisce la «situazione davvero singolare» del sacerdote torinese (p. 341), pioniere dell'azione sociale e critico dell'intransigentismo più acceso, ma al contempo esponente di primo piano dell'Opera dei congressi, meriterebbe un'indagine più estesa. È forse vero che «il Murialdo non è un teorico, ma un sacerdote sensibile ai problemi sociali» (p. 328), eppure la sua declinazione della questione sociale, le sue osservazioni sull'attività dell'Opera dei congressi, la sua valutazione del sempre crescente «pericolo socialista» conservano tutta l'importanza che gli studi sul movimento cattolico piemontese vi hanno riconosciuto. Su una valutazione complessiva del libro, che pure offre interessanti spunti sulla storia dei modelli pedagogici e della circolazione delle idee, nonché sulla «microstoria» degli istituti educativi e assistenziali, ricostruita dall'autore con acribia filologica, influisce necessariamente la carenza di una cornice interpretativa, che consenta di leggere efficacemente uno dei problemi più rilevanti per la vita del Murialdo, ovvero il confronto dell'azione della Chiesa con la modernità politica e con la società industriale.

Alessandro Brizzi