
Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa

Classe di Lettere e Filosofia



serie 5
2018, 10/2



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa Classe di Lettere e Filosofia

serie 5
2018, 10/2



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Pubblicazione semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 7 del 1964
Direttore responsabile: Massimo Ferretti

ISSN 0392-095x

Indice

STUDI E RICERCHE

- What laws applied to guarantors? Epigraphic evidence for legal procedure affecting personal security in Athens and beyond
DONATELLA ERDAS 333
- Variations on a theme by Avicenna in al-Ġazālī's *Maqāṣid al-falāsifa*
MARCO SIGNORI 359
- La firma ritrovata: Bonanno e la Torre di Pisa
GIULIA AMMANNATI 383
- When did clerics start investing? Abbot Uberto and the economics of the monastery of S. Michele di Passignano (c. 1190-c. 1210)
LORENZO TABARRINI 399
- Sulle ultime ricerche in merito alla santità femminile d'età medievale e della prima età moderna. Studi storico-letterari e linguistici
MATTIA ZANGARI 435
- La *divisio entis* fra Cusano e Pico. Note sulla traduzione del concetto di *ens*
LUCA BURZELLI 467
- Per una nuova edizione dell'*Epistolario* di Leonardo Bruni
ILARIA MORRESI 495
- Fra Tiziano, Simone Bianco e Pietro Aretino. Intorno a tre sonetti di Girolamo Molin
MARCELLO CALOGERO, MARTINA DAL CENGIO 519
- Sul metodo analitico. Jacopo Aconcio e René Descartes: un possibile confronto
PAOLA GIACOMONI 559

Note sull'abisso di Leopardi
VINCENZO ALLEGRINI 593

Il più grande evento dopo la Conciliazione. Scenari e
retroscena della fedeltà dell'episcopato italiano al fascismo
TAKASHI ARAYA 611

NOTE E DISCUSSIONI

In margine a un'indagine sul *De vulgari eloquentia*
NICOLÒ MAGNANI 647

Teorie e pratiche della secolarizzazione. A proposito di un
libro recente
LUCIO BIASIORI 657

Su una recente edizione goldoniana
ANDREA MENOZZI 667

Una famiglia di ebrei-italiani tra esilio e persecuzione
FRANCESCO TORCHIANI 675

English summaries 681

Autrici e autori 687

Hanno collaborato a questo volume 693

Notizie degli allievi della Classe di Lettere e Filosofia 695

ILLUSTRAZIONI 703

Teorie e pratiche della secolarizzazione. A proposito di un libro recente*

Lucio Biasiori

Il libro composto a quattro mani da Irene Gaddo ed Edoardo Tortarolo delinea il tortuoso cammino della secolarizzazione in un «lungo Illuminismo» che va all'incirca dal 1750 fino alla vigilia delle rivoluzioni liberali che attraversarono l'Europa nel triennio 1820-23. Alla ricchezza di dati propria di un inquadramento quasi manualistico del fenomeno della secolarizzazione, il volume unisce una linea interpretativa ben precisa e definita. Fin dall'introduzione gli autori dichiarano infatti la loro distanza da tesi troppo nette, affermando come «quanto si presenta come secolarizzato lo è da un certo punto di vista, non da altri», mentre «quanto si presenta come non secolarizzato, anzi pienamente inserito nella logica confessionale, rivela sorprendenti elementi di conflitto tra religioni tradizionali, equilibri sociali mutati, istituzioni rappresentative da rinnovare» (p. 7). L'esempio dell'Inghilterra è da questo punto di vista eloquente: in un paese storicamente segnato dalla «riduzione della presenza pubblica della confessione prevalente», le riunioni della camera dei Lord sono aperte dall'intervento di un *Lord spiritual*.

La secolarizzazione intesa come fenomeno di cambiamento globale della società è dunque un concetto la cui complessità è talmente grande da renderne estremamente delicato l'uso come categoria storiografica. È per questo motivo che risulta particolarmente efficace l'approccio adottato nel volume, attento da un lato a ricostruire l'evoluzione del termine secolarizzazione, nato dal lessico amministrativo e volto inizialmente a indicare il passaggio di un bene dalla chiesa allo stato o di una persona dall'ordine sacro appunto al «secolo»¹.

D'altro canto, gli autori sono altrettanto abili a non farsi ingabbiare dal-

* I. GADDO, E. TORTAROLO, *Secolarizzazione e modernità. Un quadro storico*, Roma, Carocci, 2017, 220 pp.

¹ Alla completa e aggiornatissima letteratura secondaria usata dagli autori merita forse

la terminologia e anzi a farsi tentare dalla sfida che è alla radice di ogni studio storico veramente tale, quella cioè di tradurre le parole che noi usiamo nel linguaggio degli uomini e delle donne che vivevano nella società oggetto di analisi. La chiarezza e la coerenza con cui questo assunto viene portato avanti nel libro meritano di essere citate, anche perché forniscono una prima definizione del fenomeno identificato come secolarizzazione: «il processo che si può definire ‘secolarizzazione’ nel Settecento non era colto con questo termine in nessuna lingua europea, ma in gradi diversi nei diversi paesi si presentava sotto forma di una riduzione [...] della ricchezza, dei privilegi, del controllo oppressivo e illegittimo esercitato dalle istituzioni religiose sulla popolazione» (p. 14).

Su come il termine sia uscito dalla sfera giurisdizionale per investire più largamente i rapporti sociali le tesi sono contrapposte. Secondo Ian Hunter è alla Germania post-hegeliana – e in particolare agli scritti di Richard Rothe (1837) – che bisogna rivolgersi per vedere per la prima volta il termine *Säkularisierung* avvicinarsi al significato moderno di riduzione del peso della religione nella società. Gaddo e Tortarolo tendono piuttosto a porre l’accento sulla tradizione inglese. Se anche in questo caso si vuole fare un nome, si può menzionare George Holyake, seguace di Robert Owen, che organizzò il *secularist movement*, volto a elaborare «una visione morale anticlericale, scienziata, riformista ed eudemonista [...] con obiettivi pratici, antagonisti verso le Chiese cristiane e quella anglicana in particolare» (p. 17).

L’accenno al *secularist movement* risulta molto interessante per cercare di trovare una risposta al problema appena accennato, cioè quello dell’utilità euristica – non di quella esplicativa, sulla quale non è lecito nutrire dubbi – del concetto di secolarizzazione. A esso si può infatti applicare la stessa dicotomia che E.H. Gombrich applicò al Rinascimento nel saggio *The Renaissance: Period or Movement?*². Lì Gombrich notava come la parola «Rinascimento» (anch’essa, come secolarizzazione, per larga parte estranea ai contemporanei) fosse passata dal designare un movimento di artisti e teorici dell’arte votati alla riscoperta dell’antico nell’arte e nella letteratura a indicare, dopo Michelet e Burckhardt, un’intera epoca.

di essere aggiunto il saggio di J.N. BREMMER, *Secularization: Notes Toward a Genealogy*, in *Religion: Beyond a Concept*, ed. by H. de Vries, New York 2012, pp. 432-7.

² E.H. GOMBRICH, *The Renaissance: Period or Movement?*, in *Background to the English Renaissance: Introductory Lectures*, ed. by J.B. Trapp, London 1974, pp. 9-30.

Gombrich metteva in guardia da questo eccessivo allargamento della categoria, che aveva come prezzo quello di allontanare troppo l'osservatore dall'ottica dei protagonisti di quella storia con il pericolo di non comprenderne più i caratteri originali. Da questa prospettiva qualcosa di simile può essere detto a proposito della secolarizzazione, concetto sviluppatosi anch'esso a partire da un movimento e poi allargatosi tanto da definire un'intera epoca.

Questa può essere la ragione per cui tale concetto (ancor più di quello di Rinascimento) risulta così ambiguo, proprio perché, partendo da premesse che erano quelle di un movimento, è stato poi allargato fino a coprire un'intera epoca. Forse è stata in parte proprio questa tendenza a comprendere un'intera epoca della storia e, parallelamente, a estendere un fenomeno sviluppatosi sul continente europeo ad altre società a portare in primo piano la necessità di correggere continuamente il tiro, creando, come vedremo, sempre nuove specificazioni del concetto di secolarizzazione. Si è parlato infatti di «postsecolarizzazione» (Habermas), così come di «desecolarizzazione» (Berger).

Di fronte a questo proliferare di definizioni e categorie la prima tentazione è quella di fornire spiegazioni più piccole (e più sicure) per problemi più piccoli. Questa prospettiva è ben presente nel volume, che, all'interno del quadro più generale di analisi, offre una serie di ricerche concrete svolte dagli autori in prima persona e l'indicazione di nuove piste da seguire partendo dalla rilettura originale delle ricerche altrui. Il rischio di indagini più analitiche è però quello di farsi apprezzare solo da chi ha una sensibilità particolare per le sfumature della storia, mentre la realtà pone continuamente sotto gli occhi dello storico una quantità di questioni legate alla secolarizzazione (o comunque la si voglia chiamare) che investono la vita quotidiana e rendono vano il rifugiarsi in una dimensione rassicurantemente erudita. Per questo è particolarmente degno di nota un tentativo, come questo, di affrontare di petto e da una prospettiva ampia il problema del peso della religione nelle nostre società, partendo non da traiettorie ideali slegate dal divenire storico, ma da concrete linee di tendenza presenti nella società europea tra Sette e Ottocento; per dirla con le parole degli autori, dalla «presenza – empiricamente documentabile – sia di un gruppo sociale di dimensioni crescenti al passaggio dal Settecento all'Ottocento che è secolarizzato, con la piena consapevolezza di non seguire gli insegnamenti ecclesiastici, sia di regole che mutano ripetutamente e spesso contraddittoriamente per ridefinire i rapporti tra poteri civili ed ecclesiastici» (p. 17).

Si tratta di un approccio solo apparentemente più modesto rispetto alle grandi sintesi ideali, dal momento che ammette la possibilità che ci possano essere stati dei legami tra la secolarizzazione e gli altri movimenti che attraversavano le società europee in quegli anni, come le rivoluzioni politiche e industriali. Tale possibile connessione viene posta con giusta prudenza e senza pretendere di risolverla una volta per tutte, accennando al tentativo più ambizioso – ma anche talvolta forzato – di leggere fenomeni simultanei come parte di un'unica linea di tendenza che attraversa un'epoca. Si tratta del concetto di *Sattelzeit* (alla lettera «epoca-soglia»), elaborato dallo storico tedesco Reinhard Koselleck per definire i cambiamenti avvenuti in Europa nell'epoca oggetto del volume, cioè tra 1750 e 1850. Durante la *Sattelzeit* sarebbe avvenuta una profonda crisi dei concetti politici e sociali tradizionali, che cambiarono di significato e assunsero un valore proiettivo, cioè valido meno per l'interpretazione del passato che per la direzione del futuro. La *Sattelzeit* a sua volta rimonta al concetto di *Achsenzeit* (età assiale) formulato dal filosofo Karl Jaspers per indicare tra l'800 e il 200 a.C. la nascita del pensiero filosofico e morale in molte parti del mondo, senza che ci fossero dei contatti documentabili tra loro: in Cina con Confucio, in India con le *Upanishad*, in Iran con Zoroastro, in Palestina e in Grecia con i profeti e i filosofi. La tesi della *Sattelzeit* mantiene molto del fascino e dei limiti di astrattezza di quella della *Achsenzeit*, essendo entrambe due versioni storicamente più scaltrite dello spirito del tempo di Hegel, cioè la dottrina per la quale ogni epoca sarebbe contraddistinta da tendenze culturali proprie solo a essa e tra loro legate da legami di necessità. Più che spirito del tempo, verrebbe da parlare di spirito del luogo, visto che sempre in Germania, in tempi più recenti, sono state proposte delle versioni più aggiornate (secolarizzate, se si vuole) di teorie come queste.

Come il volume ricorda, due storici globali di origine tedesca, Jürgen Osterhammel e Sebastian Conrad, hanno entrambi fortemente (forse troppo fortemente) depotenziato la specificità del nesso tra illuminismo europeo e secolarizzazione, sostenendo rispettivamente che «in quanto la secolarizzazione significa il ritiro dei simboli religiosi dallo spazio pubblico, la distanza tra Europa e Asia era modesta» e che «l'illuminismo non può essere semplicemente identificato con la secolarizzazione ma, al contrario, era profondamente integrato in prospettive religiose sul mondo» (cit. a pp. 69-70). Il volume ha il merito di confrontarsi in maniera seria anche con queste proposte, separando le domande (giuste) che esse si pongono dalle risposte (spesso mascheratamente apologetiche) che

danno. Ad esempio, è corretto e auspicabile continuare a porsi il problema delle interconnessioni che a livello culturale esistevano nel mondo durante il XVIII e il XIX secolo, mentre la risposta risulta viziata da un pregiudizio di fondo: chi infatti ha mai sostenuto che l'Illuminismo possa essere «semplicemente identificato con la secolarizzazione»? Chiaramente un ragionamento di questo tipo presuppone uno *straw man argument*, per cui si mette in bocca all'avversario una versione estremizzata della sua posizione per averne facilmente ragione. D'altro lato, sostenere che l'Illuminismo «era profondamente integrato in prospettive religiose sul mondo» significa affermare qualcosa che ci dice poco sulle caratteristiche del movimento. Come Tortarolo stesso ricorda altrove nel volume (p. 49), Voltaire aveva studiato dai gesuiti, così come Beccaria, mentre Diderot aveva ricevuto un'educazione religiosa ed era destinato alla carriera ecclesiastica. Questo dato però ci può dire qualcosa su quanto fosse traumatica la loro rottura con la religione e quindi urgente la loro necessità di ridurne il peso nella vita pubblica (come afferma subito dopo, a p. 50, lo stesso Tortarolo), mentre difficilmente può essere utilizzato, come fa Conrad rifacendosi al *Religious Enlightenment* di David Sorkin, per mostrare che l'Illuminismo fu un movimento nella sua essenza fortemente impregnato di valori religiosi³.

Come si diceva, uno dei meriti del volume è far dialogare questa dimensione teorica con un tipo di ricerca attento all'analisi minuta di fenomeni ed eventi. Questo intreccio di prospettive è presente fin dal primo capitolo, che pure analizza le teorie della secolarizzazione e lo fa prendendo spunto dai due modelli teorici più influenti: quello della differenziazione elaborato da Emile Durkheim e quello del disincanto formulato da Max Weber. La differenziazione partiva da una critica alle teorie evoluzioniste del sociologo inglese Herbert Spencer, che aveva messo in luce il cammino progressivo dell'individuo il quale, seguendo la molla del proprio interesse, si era via via distinto da un'originaria dinamica di gruppo che annullava la sua individualità. Contro Spencer, Durkheim sosteneva che la crescente differenziazione della società in attività e istituzioni sempre più complesse dotasse in realtà il singolo di un'individualità sempre più autonoma dalle logiche condivise. Tale crescente differenziazione – secondo Durkheim – minava il monopolio di quelle norme, come quelle religiose,

³ S. CONRAD, *Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique*, «The American Historical Review», 117/4, 2012, pp. 999-1027.

che miravano alla generalità degli individui e, in quanto tale, era dunque alle origini del processo di secolarizzazione. Diverso era l'approccio di Weber, che andava oltre Durkheim nella critica all'evoluzionismo per mantenere perennemente aperta la tensione tra le varie sfere della società. Ne è un esempio il suo concetto di *Entzauberung der Welt* (disincanto del mondo) che era preparato dalla trascendenza cristiana, la quale aveva separato Dio e mondo, ma allo stesso tempo portato a un atteggiamento più razionale e quindi volto a criticare lo stesso cristianesimo (discorso simile potrebbe essere fatto per il saggio su *Etica protestante e spirito del capitalismo*, analogo esempio di eterogenesi dei fini di una confessione religiosa la quale prepara un sistema economico che a sua volta tende sempre più a svincolare la società da legami religiosi). Come mostra efficacemente Irene Gaddo – è lei l'autrice del primo capitolo – questi furono i capisaldi della discussione novecentesca sulla secolarizzazione portata avanti da Luckmann e Berger, i quali posero l'accento sulla privatizzazione della sfera religiosa, o da Habermas, che parlando di postsecolarizzazione ha portato l'attenzione degli studiosi sul fatto che il percorso di secolarizzazione si era in qualche modo interrotto e ha perciò sollecitato nuovi tentativi di risolvere il problema del rapporto tra religione e società.

Apprezzabile risulta anche il tentativo di incrociare il piano della storia delle idee con quello delle pratiche. La prima prospettiva è seguita nel secondo capitolo (che pure dedica un intero paragrafo, il settimo, all'«esperienza del quotidiano semisecolarizzato», relativa alla gestione di spazi comuni come i cimiteri). Oggetto del secondo capitolo sono appunto le idee e le istituzioni di fronte alla secolarizzazione. Il capitolo, che si muove su un arco cronologico relativo alla prima metà del XVIII secolo, supera certe rigidità del libro di Keith Thomas *Religion and the Decline of Magic*, per mostrare come certamente il cristianesimo abbia collaborato alla razionalizzazione del mondo, ma nel Settecento era la religione stessa che attraversava un'epoca in cui alcuni settori della società cominciavano a metterne in dubbio la capacità di spiegare tutti gli aspetti della vita degli individui. Tale processo viene analizzato da Tortarolo in chiave comparata. Il punto di partenza è il Regno Unito, dove il secolo XVIII conosce un allargamento della tolleranza nei confronti di gruppi religiosi minoritari rispetto ai tempi dell'*Epistola sulla tolleranza* di Locke (1685) o del *Tolerance Act* (1689), che escludevano i cattolici. In coerenza con il titolo del capitolo, di tale processo si mostrano tanto gli aspetti istituzionali (mossi anche da eventi bellici, come la Guerra dei sette anni che portò a far parte del *Commonwealth* molti abitanti cattolici del Québec) quanto ideali,

espressi al meglio dall'*Alleanza della Chiesa e dello Stato* di William Warburton, opera influentissima in tutta Europa. Il modello per la convivenza tra Stato e Chiesa in Inghilterra era quello sancito in Olanda che, prima dell'arrivo delle armate rivoluzionarie francesi e di una concezione separatista dei rapporti tra potere religioso e politico, prevedeva la presenza di diverse chiese in cui i laici avevano un ruolo amministrativo importante e in cui il potere civile tentava di controllare la nomina delle cariche ecclesiastiche. Diversi erano i casi dei territori dell'Europa centrale e di una monarchia assoluta come quella francese. Mentre in Francia dopo l'editto di Fontainebleau (1685) si rinsaldò il nesso tra uniformità religiosa e unità nazionale, nei domini asburgici si adottò una politica forzatamente pluralista nei confronti del mosaico religioso imperiale. Il carattere tattico – e non strategico – di questa politica religiosa diede luogo a una strutturale ambiguità, che portò a tarde recrudescenze delle guerre di religione, come quando nel 1731 vennero espulsi da Salisburgo ventimila protestanti. Ampio spazio è poi dedicato a una rilettura dei classici settecenteschi sui rapporti tra potere politico e religioso, secondo un *climax* che va dall'utilitarismo di Montesquieu, per il quale una religione è valida nella misura in cui induce gli uomini a comportarsi secondo giustizia, alle battaglie di Voltaire contro l'interferenza delle Chiese nella società, fino ai progetti di radicale secolarizzazione di ogni aspetto della vita propugnati da D'Holbach.

Nel terzo capitolo (*Uomini e donne delle religioni*), Irene Gaddo si concentra sul lato pratico delle politiche di secolarizzazione, che toccavano la vita di uomini e donne attivi all'interno di istituzioni e ordini religiosi. Alla prospettiva comparata già seguita nel capitolo precedente si aggiunge dunque una prospettiva di genere, e l'analisi viene portata avanti anche alla luce di utili dati quantitativi che permettono di misurare l'incidenza della secolarizzazione nei vari paesi europei: dalla Spagna (in cui tra 1768 e 1797 il personale ecclesiastico crebbe in maniera proporzionale alla crescita della popolazione) alla Francia, che nel 1789 aveva un personale ecclesiastico che si aggirava sulle 170 mila unità su una popolazione di 25 milioni di persone, ridottosi a 36 mila nel 1814.

Nella sua rilettura dei classici del pensiero illuminista alla luce delle politiche secolarizzatrici messe in atto dagli stati e dalle sperimentazioni sociali volte a contenere il peso della religione nella vita dei cittadini, il libro unisce due linee di tendenza che sono invece corse separate negli studi su un fenomeno vicino a quello studiato qui, cioè quello della tolleranza. La tolleranza è stata studiata, soprattutto in passato, soprattutto come il cammino di un'idea, sostenuta a parole e spesso negata nei fatti dai prote-

stanti, professata da piccoli gruppi minoritari di seguaci di Erasmo o dalla diaspora dei fautori di Fausto Sozzini, e finalmente trionfante nell'Europa dell'Illuminismo. Esempio da questo punto di vista è un libro come *The Rise of Toleration* di Henry Kamen⁴, tuttora una lettura da cui s'impara non solo come si trasmettono le idee da una società all'altra, ma anche come gli storici possono renderne conto al lettore in una maniera vivace ed esatta. Più recentemente si è posto invece l'accento, accanto alle discussioni teoriche sulla liceità di sostenere opinioni diverse in materia di religione, sull'importanza delle soluzioni adottate a livello pratico, soprattutto nelle realtà pluriconfessionali come la Francia, l'Inghilterra o le Province Unite⁵. Come si sarà notato, le prospettive da cui si guarda allo stesso fenomeno sono molto diverse: un cammino di origine e progresso nel primo caso, una emersione dal conflitto nel secondo.

Per la secolarizzazione vale qualcosa di simile, nel senso che a dinamiche sociali diffuse si sovrappongono grosse accelerazioni segnate dai grandi eventi della storia, che dalle prime vengono influenzate ma che allo stesso tempo contribuiscono a imprimere loro un ritmo storico qualitativamente diverso e a far galoppare anche le elaborazioni teoriche.

È il caso della Rivoluzione francese che, pur inserita in una dinamica di più lungo periodo, mantiene nel volume un valore periodizzante, contrassegnato dalla costituzione civile del clero, che imponeva ai chierici il giuramento di fedeltà alla costituzione, dalla nazionalizzazione dei beni ecclesiastici e infine dalla secolarizzazione degli ordini religiosi (misure oggetto dell'attenzione di Edoardo Tortarolo nel quarto capitolo). Un ruolo di primo piano assume, nella prospettiva di una storia della secolarizzazione, l'art. 10 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, secondo cui «nessuno dev'essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, purché la loro manifestazione non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla Legge». Visto dalla prospettiva di quanto era successo in Europa nei secoli precedenti, tale articolo appare a prima vista come una vittoria postuma di quei gruppi minoritari che, durante le guerre di religione, avevano contribuito a porre in primo piano, almeno a livello teorico, il tema della tolleranza. In particolare colpisce l'aderenza tra la

⁴ Immediatamente tradotto in italiano: H. KAMEN, *Nascita della tolleranza*, Milano 1967.

⁵ Così fa B. KAPLAN, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.) 2010.

formulazione dell'articolo e un parere che l'eretico e umanista piemontese Celio Secondo Curione aveva inizialmente affidato a un'opera ecclesiologica sul finire degli anni Quaranta del Cinquecento (il *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate*) e poi rispolverato quando Calvino aveva giustiziato il medico spagnolo Michele Serveto, accusato di sostenere posizioni erranee in materia di Trinità. In quell'occasione Curione aveva elaborato con l'amico Castellione un'antologia di pareri teologici (tra cui quello di Calvino stesso!) per mostrare che nessuno deve essere perseguitato per le sue opinioni religiose (*De haereticis an sint persequendi*, era il titolo). Facendo riferimento alle posizioni degli anabattisti, Curione aveva allora affermato che essi non dovevano essere perseguiti per le loro opinioni in fatto di religione, ma se e solo se tali posizioni avessero avuto delle conseguenze negative per l'ordine pubblico («illi coercendi non propter religionem, si quam inclusam in animo haberent, sed propter seditionem»)⁶. Come per l'articolo 10 della *Dichiarazione*, la convinzione religiosa che ognuno ha nel proprio animo non può essere oggetto di coercizione di alcun tipo, a patto che essa non si converta in posizioni eversive dal punto di vista socio-politico.

Sarebbe però errato vedere una semplice continuità teleologica, o magari un percorso carsico ma ininterrotto, tra la presa di posizione dell'individuo Curione e quella dello Stato francese. Come altrove afferma sempre Tortarolo, «la tensione tra l'indipendenza del singolo e l'appartenenza alla comunità nazionale si dimostra insormontabile e viene risolta sbilanciando l'equilibrio [...] nettamente a favore dell'onnipotenza e irresistibilità della legge che esprime la volontà generale» (p. 146). Questo mancato equilibrio tra volontà generale e volontà particolari si è risolto, secondo Tortarolo, in un'ambiguità di fondo delle politiche secolarizzatrici perseguite in Francia durante la Rivoluzione: «se c'è stato uno sviluppo secolarizzatore nella vicenda rivoluzionaria, questo è avvenuto nel senso di riformare la struttura ecclesiastica e riferirla alla predominante istituzione civile, non nel senso di separare e rendere reciprocamente indipendenti le due sfere».

Il sistema napoleonico avrebbe poi ereditato questa ambiguità, che sarebbe diventata costitutiva del modello francese di laicità e sarebbe stata resa ancora più acuta dalla necessità di avere a che fare (allora come oggi)

⁶ Sugli effetti della disputa sul caso di Serveto si veda la sintesi di M. BIAGIONI, L. FELICI, *La riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari 2012, soprattutto cap. IV.

con culti religiosi con i quali i francesi non erano mai stati abituati a venire a patti, come l'Islam. Esemplari da questo punto di vista sono le indicazioni date da Bonaparte all'armata d'Egitto: «I popoli con i quali vivremo sono maomettani; il loro primo articolo di fede è questo: “non c'è altro Dio che Dio, e Maometto è il suo profeta”. Non contradditeli; agite con loro come abbiamo agito con gli ebrei, con gli italiani; abbiate gli stessi riguardi per i loro mufti e i loro imam che avete avuto per i rabbini e i vescovi». Il pragmatismo si tingeva di tinte paternalistiche, che avrebbero celebrato i propri fasti anche in patria con il concordato del 1801-02, dopo il quale il cattolicesimo smetteva di essere la religione di stato, ma diventava la base della morale pubblica (significativo a questo proposito è il fatto che l'istruzione secondaria maschile diveniva monopolio dello Stato, mentre quella femminile veniva affidata alle istituzioni cattoliche).

Molto opportunamente viene infine dedicato spazio ai tentativi di resistenza a questo processo di secolarizzazione della società, come quelli seguiti al tentativo di riforma del libro di preghiere (*Gesangbuch*) in uso nella Prussia luterana. Vista la netta opposizione dei territori all'introduzione del nuovo libro di preghiere modificato in senso razionalista, Federico il Grande, con la concretezza di chi considerava la religione essenzialmente una faccenda di ordine pubblico, abbandonò il progetto di estenderlo a tutto lo stato.

La diffusione della Rivoluzione francese in Europa rese queste resistenze ancora più forti e coordinate: dall'impero asburgico, dove già la politica secolarizzatrice di Giuseppe II aveva destato allarme nel papa stesso, che recandosi a Vienna rinfocolò sentimenti di devozione nella sua persona che presto avrebbero preso una piega antigovernativa; alla Toscana dei Lorena, dove i tentativi di riforma guidati dal vescovo di Pistoia Scipione de' Ricci suscitavano aspre polemiche e vere e proprie sommosse popolari; fino ai movimenti vandeani e sanfedisti, con i quali si arrivava ormai alle soglie dell'età della Restaurazione.

Lì il libro si conclude, lasciando in eredità al lettore una bussola per orientarsi in uno dei problemi più complessi del nostro tempo. Forse il titolo promette qualcosa di diverso rispetto a quello che il lettore trova nel volume. Qualcosa in meno, dato che la trattazione rimane ancorata al problema della secolarizzazione senza inoltrarsi troppo nell'altro corno del titolo, la modernità. Ma, a conti fatti, qualcosa di più, date le tante dispute, spesso sterili, che in questi anni si sono avute sul significato di quell'oggetto misterioso che chiamiamo modernità.



Finito di stampare nel mese di dicembre 2018
presso CSR S.r.l.
Via di Salone, 131/c - 00131 Roma
Tel. +39 06 4182113