

Intervista ad André Vauchez

a cura di
Umberto Longo e Gian Maria Varanini

Reti Medievali Rivista, 15, 1 (2014)

<<http://rivista.retimedievali.it>>



Firenze University Press

Intervista ad André Vauchez*

a cura di
Umberto Longo e Gian Maria Varanini

1. *Gli anni della formazione tra Strasburgo e Parigi*

1.1 *Vorremmo partire da qualche Suo ricordo relativo ai primi anni di vita e agli anni della guerra.*

Nato nel 1938 in una famiglia originaria della Franca Contea, tra Borgogna e Svizzera – durante gli anni della seconda Guerra Mondiale ho vissuto a Parigi. Ma non ho ricordi precisi prima dell'estate 1944. Passavamo le vacanze nella casa di mia nonna materna, nei pressi di Besançon, e per giorni e giorni l'esercito tedesco che si ritirava dalle sponde del Mediterraneo passò per il nostro paese, incalzato dalla Resistenza. Questi avvenimenti, che avrebbero anche potuto finire in tragedia (un ufficiale tedesco ucciso dai partigiani a due passi dalla casa di mia nonna), furono per me l'occasione della prima esperienza della morte... e della scoperta del *chewing-gum* regalatomi da un soldato americano...

Subito dopo mio padre, che era un funzionario della Dogana, prese servizio a Strasburgo, dove ho vissuto senza interruzione dalla fine del 1945 al 1958 e ho fatto gran parte dei miei studi, dalla scuola elementare ai primi anni dell'Università. Nei primi anni del dopoguerra la città era quasi esclusivamente tedescofona – lingua che ignoravo completamente –; ma col passare degli anni

* André Vauchez ha insegnato storia medievale alle Università di Paris IV- Sorbonne e Paris X-Nanterre; ha svolto una gran parte delle sue ricerche in Italia, ed è stato Directeur dell'École française di Roma. La sua bibliografia completa si può leggere all'url <www.biblioteca.retimedievali.it>. Grazie alla sua disponibilità, i curatori hanno pensato questa intervista in lingua italiana; per la traduzione delle domande in lingua francese, ha collaborato la dott. Valérie Durand (Università Cattolica di Milano).

l'uso del francese prevalse sempre di più. Questa situazione di bilinguismo non fece certo di me un grande "germanista" (non ho imparato il tedesco a scuola e non sono capace di parlarlo bene): ma mi consentì di scoprire, una volta venuti meno i brutti ricordi della guerra, la ricchezza culturale e artistica di quel mondo renano che fu una delle culle della civiltà medievale, come testimoniano ancor oggi la cattedrale di Strasburgo e il chiostro di Unterlinden a Colmar.

1.2 *Come è nato nel corso dei Suoi studi liceali l'interesse per il medioevo?*

Ho studiato in un liceo statale (pur essendo cattolico, non ho mai frequentato le scuole private), intitolato al grande antichista di fine Ottocento Fustel de Coulanges. L'edificio è vicinissimo alla cattedrale, e nelle belle giornate passavo delle ore a guardare il sole illuminare l'arenaria rosa della famosa guglia. Non saprei dire se la mia vocazione di storico del Medioevo è stata determinata da questo quotidiano spettacolo, ma è ben possibile che esso vi abbia inconsapevolmente contribuito. In ogni caso, la vocazione fu alimentata dalla lettura di *L'Église de la cathédrale et de la croisade*¹, un testo dello storico cattolico Daniel-Rops, che ebbi in regalo quando avevo tredici o quattordici anni.

1.3 *A proposito di Strasburgo, luogo della Sua formazione negli anni Cinquanta, Lei ha parlato in alcune occasioni di «clima europeo», nel senso della presenza di un pluralismo linguistico e culturale che ha contribuito a formare in Lei una «conviction européenne» che si è in seguito andata accrescendo². Ci può illustrare questo "clima"? E in che rapporto stava con quella «laïcité ouverte», nel contesto della quale cattolici ebrei e protestanti, e non credenti, potevano ricevere «dans les locaux scolaires l'enseignement religieux ou simplement moral de leur choix» alla quale pure Lei allude?*

Gli anni del liceo furono importanti, per me, anche perché mi fecero entrare in contatto con la diversità delle tradizioni religiose. In Alsazia-Lorena infatti era allora in vigore, e lo è tuttora, il concordato napoleonico del 1801 che prevede tra l'altro un insegnamento religioso nel curriculum scolastico; nella mia classe c'erano parecchi ebrei e protestanti e ci dividevamo, al momento dell'ora di religione, per seguire le lezioni del prete cattolico, del pastore e del rabbino, mentre un quarto gruppo – i pochi non credenti – andava a fare i compiti in un'aula di soggiorno... Sono stato profondamente segnato da questa esperienza di laicità e di apertura, nella quale lo Stato, pur rispettando la libertà di coscienza e rimanendo neutrale sul piano religioso, garantiva non soltanto il libero esercizio del culto, ma anche la manifestazione pubblica della fede. Così, in una città nella quale la presenza delle religioni era rilevante anche dal punto di vista

¹ Daniel-Rops (Henri Petiot), *L'Église de la cathédrale et de la croisade*, Paris 1952 (*Histoire de l'Église du Christ*, III).

² *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval, études offertes à André Vauchez par ses élèves*, a cura di D. Rigaux, D. Russo, C. Vincent, Paris 2012, p. 35.

culturale, scoprii il pluralismo religioso, e imparai sin da giovane a rispettare le credenze e i comportamenti altrui. Al sabato, i miei compagni ebrei a scuola non scrivevano (prendevo noi gli appunti per loro), e mi parlavano dello Stato di Israele appena nato; e nel contempo, cercavo di capire – ma ci sono riuscito solo molto più tardi – perché i protestanti, che mi sembravano così vicini, si erano separati della Chiesa cattolica.

A partire degli ultimi anni del liceo, fu chiaro a me e ai miei genitori che la storia era la materia che mi piaceva di più e nella quale riuscivo meglio (mentre non brillavo affatto nelle discipline scientifiche). Mio padre era appassionato di storia e, se la guerra del 1914-1918 non avesse interrotto i suoi studi, sicuramente avrebbe proseguito su quella strada. Senza saperlo, mi accingevo a realizzare il suo sogno – e credo che ne sia stato davvero felice. Dopo la maturità, trascorsi ancora due anni (1955-1957) nel liceo di Strasburgo per preparare il concorso dell'École Normale Supérieure di Parigi, seguendo contemporaneamente alcuni corsi all'università. Ebbi allora occasione di frequentare le lezioni di Paul Ricoeur e di Julien Freund, il traduttore in francese di Max Weber e di Carl Schmitt; ma devo confessare di non avere mai avuto la “testa filosofica” e non posso dire che il loro insegnamento mi abbia influenzato molto. Ma feci allora dei progressi notevoli in latino e greco, e fui affascinato dal professore di Letteratura francese, Jean Baudry, che mi rivelò un mondo sconosciuto, da Pascal a Stendhal a Baudelaire, mentre il cappellano degli studenti di Lettere di Strasburgo, padre Pierre Bockel, mi fece scoprire Bernanos e soprattutto Malraux, al quale era molto legato personalmente, avendo combattuto con lui contro i nazisti negli anni 1944-1945. Dopo essere stato bocciato una prima volta al concorso, presi la decisione di trasferirmi a Parigi dove la preparazione era più intensa e, dopo un anno di lavoro accanito, fui ammesso all'École Normale nel luglio 1958.

1.4 Veniamo ora alla Sua formazione universitaria, a Parigi (1958-1963). In occasione del Colloque del 2009 Expériences religieuses et chemins de perfection, Lei ha citato come Suoi maestri Michel Mollat, Jacques Le Goff, Henri-Irénée Marrou, Gabriel Le Bras, Michel de Certeau, Alphonse Dupront: li incontrò, per la maggior parte, negli anni universitari vissuti in rue d'Ulm. Come si armonizzavano, o come contrastavano, queste diverse sollecitazioni nella sua riflessione di quegli anni parigini?

Dopo l'iscrizione, dichiarai subito la mia intenzione di specializzarmi in storia, ma non avevo ancora scelto a quale periodo storico dedicarmi. La mia “vocazione” di medievista non era ovvia. Per vincere il concorso, avevo studiato molto l'Antichità ed ero allora propenso a interessarmi di archeologia; ma una *stage* che feci in uno scavo archeologico in Provenza, nel 1959, mi convinse che la realtà vissuta sul terreno era molto diversa da come l'avevo immaginata, e che non avevo né le abilità manuali né la pazienza necessarie per intraprendere quella strada. A partire dall'anno successivo, invece, ebbi degli incontri che mi convinsero a orientarmi verso la storia religiosa. Tra il 1960 e il 1962 ebbi in-

fatti occasione di seguire le lezioni di alcuni grandi maestri della Sorbona e dell'École pratique des Hautes Études, e fui colpito dalla qualità del loro insegnamento. Tra loro i più importanti furono appunto Henri-Irénée Marrou, Michel Mollat e Jacques Le Goff a Parigi; e a Strasburgo – dove tornavo spesso a trovare la fidanzata e dove in seguito ho fatto il militare nel 1963-1965 – il padre Yves-Marie Congar che viveva nel convento dei Domenicani, dopo essere stato “esiliato” in Inghilterra alla fine del pontificato di Pio XII in seguito a una decisione del Sant’Uffizio.

Ognuno di questi personaggi aveva i suoi tratti particolari. Marrou, col quale feci una tesina su *I primi cristiani e la guerra*, dominava in modo straordinario le fonti patristiche e dava l'impressione di conoscere a memoria tutta l'opera di sant'Agostino... Mi piacque molto, inoltre, il suo *humour* che gli consentiva di trattare argomenti molto seri e complessi senza che i suoi ascoltatori si annoiassero minimamente. Il suo seminario sulle eresie cristiane dei secoli III e IV è rimasto per me un ricordo indimenticabile.

Ma ormai mi ero allontanato dall'Antichità, e il medioevo mi sembrava un campo più innovativo e stimolante. Michel Mollat era un uomo molto aperto e assai cortese; alla Sorbona teneva un corso su *La città nel Medioevo*, ma s'interessava anche di storia sociale, economica e religiosa. Ai miei occhi, era uno storico completo, perfettamente a suo agio in tutti i campi di studio, e questa impressione si rafforzò quando cominciai a seguire il suo seminario su *I poveri e la povertà nel medioevo*. Sinceramente non saprei più dire oggi se è stato lui o Le Goff, che frequentavo all'École Normale, a consigliarmi di lavorare sulla santità nel medioevo, o se quest'idea – che allora sembrò a molti un po' folle – mi venne invece a seguito di una conversazione con Charles de la Roncière, che era allora assistente alla Sorbona. Come che sia, Mollat accettò il tema e mi laureai nel 1961 con un *mémoire de maîtrise* su *La sainteté en Occident au Moyen Âge*. Il mio lavoro gli piacque; egli ebbe subito fiducia in me, e mi mandò anche, nel 1967, a Todi a presentare – in sua sostituzione – un intervento su *Les pauvres et la pauvreté aux XI^e et XII^e siècles* all'VIII convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale³.

1.5 Solo a proposito di uno degli studiosi che abbiamo prima citato Lei ha scritto, in termini forti, di uno «choc intellettuale»: quello provocato dal corso tenuto da Jacques Le Goff sul lavoro nel medioevo, all'École di rue d'Ulm. Ce ne può parlare?

Per tornare all'inizio degli anni Sessanta, fui anche molto influenzato dai lavori e dalla personalità di Jacques Le Goff di cui seguivo le lezioni. Ricordo in particolare un corso stupendo alla Normale, dedicato a *Il lavoro nel Medioevo*, nel 1961-1962; e nel 1962-1963, dopo che vinsi il concorso per la *Agrégation*

³ A. Vauchez, *Les pauvres et la pauvreté aux XI^e et XII^e siècles*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, Todi, 15-18 ottobre 1967, Todi 1969 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 8), pp. 227-244.

d'histoire, il seminario dedicato alle eresie medievali, che si svolgeva in un'aula buia e sempre piena zeppa in rue des Feuillantines. Attraverso il suo insegnamento scoprii la storiografia delle «Annales», allora in piena fioritura, e l'importanza che può avere per lo storico del medioevo l'approccio etnologico.

1.6 *Al convegno in Suo onore del dicembre 2009, Daniel Russo ha presentato una relazione storiografica dal titolo André Vauchez lecteur d'Alphonse Dupront. A commento, Lei ha dichiarato di esser stato inizialmente affascinato dal personaggio più che dal suo discorso; poi, attraverso la lettura di Du sacré è arrivato a intuire e comprendere meglio «la dimensione storica della "mentalità religiosa" (pellegrinaggi, santuari crociate, religione popolare, escatologia), cose delle quali pochi allora si interessavano in Francia». Quando è accaduto questo, ai tempi in cui frequentava come studente Rue d'Ulm?*

Sì, seguivo le lezioni di Alphonse Dupront che, pur se molto riservato e freddo, era anch'egli un maestro che colpiva e impressionava. Dupront mi iniziò all'antropologia religiosa, e mi fece capire il ruolo dell'inconscio nei grandi movimenti religiosi, come le crociate e i pellegrinaggi che egli definiva «panici». Ma onestamente devo riconoscere che allora sono stato influenzato più dai suoi libri che dal suo insegnamento, impartito in un linguaggio abbastanza oscuro e talvolta persino esoterico, visto che – cosa rarissima! – egli parlava come scriveva... Sempre nello stesso anno 1962-1963, seguii il seminario di Gabriel Le Bras, una personalità affascinante, che mi rivelò l'utilità di un approccio sociologico dei fatti e dei dati religiosi, e mi fece capire il ruolo del diritto canonico nella vita della Chiesa occidentale.

1.7 *Lei ha accennato di aver conosciuto a Strasburgo Yves-Marie Congar, che ebbe un ruolo significativo per Lei, e che partecipò al Vaticano II. Lei lo ha voluto celebrare negli anni Novanta curando un volume in suo onore, e ha ricordato i frequenti contatti anche personali con lui. Attraverso quali canali un giovane cattolico francese, negli anni Cinquanta, entrava in contatto con il pensiero di quei teologi, che stavano rinnovando l'ecclesiologia cattolica?*

In effetti, i miei orientamenti furono influenzati dai lavori di Yves Congar sulla storia della Chiesa e dai colloqui e dalle discussioni con lui, specialmente quando lo portai in auto, alla fine dell'agosto 1965, da Strasburgo al passo della Mendola, nelle Dolomiti, dove l'Università Cattolica di Milano organizzava delle "settimane" dedicate a vari aspetti della vita religiosa medievale. Congar tenne una bellissima relazione su *Les laïcs e l'ecclésiologie des ordines*, rafforzando la mia convinzione che il ruolo e la spiritualità dei laici erano stati sottovalutati dalla storiografia cattolica, e mi incitò più tardi a sviluppare le ricerche sulle confraternite, i pellegrinaggi e i movimenti religiosi popolari. Anche se Giovanni Paolo II lo nominò cardinale poco prima che morisse, ho sempre conservato l'opinione che la Chiesa non avesse percepito a sufficienza l'importanza della sua opera di storico, non meno rilevante di quella svolta in ambito teologico.

Perciò nel 1996, un anno dopo la sua scomparsa, organizzai all'École française di Roma un convegno in suo onore; in tale occasione, alcuni tra i più grandi storici italiani – Giuseppe Alberigo, Ovidio Capitani, Girolamo Arnaldi – insieme con storici francesi e belgi gli resero l'omaggio che gli era dovuto⁴. A Congar devo anche il fatto di essere andato abbastanza rapidamente oltre lo “spontaneismo” degli anni attorno al 1968, e d'aver scoperto l'importanza dell'ecclesiologia, cioè della coscienza che ogni Chiesa o comunità religiosa ha di sé stessa e del proprio ruolo nella prospettiva della salvezza. Ostile per principio, per lungo tempo, alle istituzioni ecclesiastiche, grazie a Congar e a Le Bras ho potuto capire meglio la loro funzione: certo, spesso esse hanno costituito un ostacolo al rinnovamento della Chiesa, per la loro “pesantezza” e il loro conservatorismo, ma in momenti decisivi hanno favorito tale rinnovamento, come all'inizio del Duecento e durante il pontificato di Giovanni XXIII che ha reso possibile il Vaticano II. In aggiunta, bisogna ammettere che in molte occasioni l'istituzione ecclesiastica ha permesso di evitare che iniziative spirituali miranti a riformare la Chiesa non finissero per accrescere in essa la confusione, suscitando smarrimento e tensioni troppo forti tra i fedeli.

A questo riguardo, può colpire l'influsso considerevole che alcuni religiosi – soprattutto domenicani e gesuiti – hanno potuto esercitare sugli ambienti universitari francesi, conosciuti per il loro anticlericalismo, nell'ultimo trentennio del Novecento. Ma il mio caso non è unico: anche uno storico lontano da ogni fede come Jacques Le Goff ha riconosciuto il suo debito nei confronti di Marie-Dominique Chenu, nell'elogio che ne fece a Nôtre-Dame in occasione dei suoi funerali. *Mutatis mutandis*, si può dire lo stesso di Louis-Jacques Bataillon, anch'egli domenicano, che grazie alla sua competenza scientifica e alla sua generosità si guadagnò la simpatia e l'ammirazione di tutti quelli che si sono occupati di predicazione medievale, nel mondo intero; e anche di alcuni grandi gesuiti, come Henri de Lubac e Michel de Certeau. Al giorno d'oggi gli ecclesiastici hanno abbandonato il campo della storia, che per taluni tra di essi è una mera *ancilla theologiae*: mentre per Chenu e Congar la teologia doveva riconoscere d'esser legata nelle sue formulazioni a dei contesti storici ben precisi; e ben sapeva che i suoi enunciati non sono l'espressione immutabile di una teoria estranea alle vicissitudini della società e degli ambienti culturali.

1.8 È sull'itinerario che La porta a questo interesse per il “sacro” nel senso più ampio del termine, che si colloca il Suo lavoro nel gruppo interdisciplinare di storia religiosa di La Bussière⁵, «rassemblant des historiens de l'Antiquité jusqu'à la période contemporaine pour des rencontres annuelles aussi sympathiques qu'instructives»? È da questo sodalizio che nascono i dodici volumi dell'Historie du christianisme, da Lei co-diretta con Charles Pietri, Jean-Marie Mayeur, Marc Venard?

⁴ Cardinal Yves Congar (1904-1995), a cura di A. Vauchez, Paris 1999.

⁵ Cfr. *Expériences religieuses et chemins de perfection*, p. 41.

La cronologia m'impone di menzionare ora l'importanza che ha avuto nella mia formazione di storico il "groupe de La Bussière" nel quale sono stato ammesso nel 1961 e che esiste tuttora, anche se non esercita più, per la storiografia francese, il ruolo di un tempo. Ho cominciato a frequentarne gli incontri a partire da quell'anno. Si trattava di un gruppo informale creato alla fine degli anni Cinquanta da alcuni giovani ricercatori operanti nel campo della storia religiosa (Charles de la Roncière, Jean Chelini, Marc Venard, e altri). Il nome è dovuto al fatto che dagli inizi e per molti anni il gruppo teneva un incontro estivo nell'ex-abbazia di La Bussière, in Borgogna, divenuta casa di ritiro e riposo. La particolarità di questo gruppo stava nel fatto che accoglieva storici che lavoravano su tutti i periodi della storia del cristianesimo, dall'antichità all'epoca contemporanea, e che non si teneva alcun conto delle gerarchie accademiche né delle appartenenze confessionali o ideologiche: un giovane agli inizi della carriera, quale ero negli anni Sessanta, era sullo stesso piano di un docente illustre e poteva discutere liberamente con lui. Agli inizi, s'invitava una *vedette* prestigiosa per svolgere due o tre lezioni sul tema dell'incontro, che durava 4-5 giorni. In tal modo, ebbi l'occasione di incontrare in un ambiente molto informale figure di primo piano come Jean Hadot, grande esperto della letteratura apocalittica ebraica e cristiana, il canonico Étienne Delaruelle che fu uno dei primi a interessarsi della pietà dei laici nel medioevo, oppure Jean Delumeau e Michel de Certeau, che ben presto divenne uno degli animatori del gruppo. Il tema dell'incontro cambiava ogni anno e tutti coloro che avevano qualcosa da dire sull'argomento potevano partecipare, sia presentando un intervento, sia semplicemente prendendo parte alla discussione. Ma non si trattava di un convegno: di solito non c'erano atti (l'unica eccezione fu un volume sulla confessione⁶) e ogni comunicazione era ripresa e discussa dai partecipanti anche non specialisti del periodo trattato. Fui introdotto nel gruppo da Charles de la Roncière, che lavorava sulla Toscana medievale, e anche da mio cognato Jean-Marie Mayeur († 2013) che faceva allora la tesi di dottorato sulle origini della *Démocratie chrétienne* in Francia alla fine dell'Ottocento.

Il gruppo della Bussière era nato dalla presa di coscienza da parte di una nuova generazione di ricercatori del fatto che la situazione della storia religiosa in Francia non era molto soddisfacente. Negli ambienti ecclesiastici prevaleva allora una visione istituzionale e clericale della storia: si privilegiava come materia di studio l'azione delle gerarchie ecclesiastiche e degli ordini religiosi, ma si trascurava il ruolo dei laici nonché i legami esistiti nel passato tra il "vissuto" religioso dei cristiani e l'ambiente sociale e culturale nel quale erano immersi. Nel mondo accademico e nell'insegnamento universitario, la storia religiosa occupava allora un posto ridotto a causa della sua impostazione molto tradizionale o talvolta apologetica: uno studente di storia medievale alla Sorbona, come ero io allora, poteva arrivare alla fine del suo percorso accademico-

⁶ *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*, a cura del Groupe de la Bussière, Paris 1983.

co senza aver mai sentito parlare della vita religiosa, fatta eccezione per alcuni accenni generici al conflitto tra impero e papato e alle crociate!

1.9 *In qual modo è nato il grande progetto della Histoire du christianisme dal “groupe de La Bussière”? In che cosa innovava rispetto alla storia tradizionale, apologetica, delle istituzioni ecclesiastiche alla luce anche delle suggestioni provenienti dal clima conciliare?*

Di questo disagio che provavamo allora di fronte a una storiografia così deludente, si può trovare una testimonianza nel mio primo articolo, che scrissi con tre dei miei compagni di rue d’Ulm – Dominique Julia, Philippe Levillain e Daniel Nordman –, intitolato *Réflexions sur l’historiographie française contemporaine* e pubblicato nel 1964 su «Recherches et débats» del Centre catholique des intellectuels français⁷. Rileggendolo oggi, non ne sono particolarmente fiero e lo trovo abbastanza ingiusto nei confronti di alcuni autori che avevano già contribuito a un rilancio della storia religiosa su basi nuove. Ma quel saggio, per eccessivo che fosse, aveva il merito di mettere in rilievo le debolezze di una «histoire néo-guelfe, triomphaliste et sommitale» (cioè che privilegiava i vertici della Chiesa), e di sottolineare i «vuoti» della storiografia francese di quel tempo. Vi scrivevo infatti (p. 94):

Il reste encore à introduire dans l’histoire religieuse le progrès qui a été fait dans l’histoire profane pour surmonter la coupure entre « l’histoire-bataille » et la vraie vie des peuples... Pour qu’une authentique histoire de l’Église devienne possible, il faudrait à la fois réviser ses centres d’intérêt – c’est-à-dire étudier en priorité les manifestations de la piété, de la liturgie et de la sainteté – et ses méthodes, c’est-à-dire ne pas hésiter à faire appel à la psychologie, à l’iconographie et surtout à la sociologie, puisque l’Église est avant tout peuple et société.

Oggi un manifesto del genere può sembrare – a buon diritto – banale e ingenuo. Ma non lo era tanto quando fu scritto e mi valse alcuni guai all’inizio della mia carriera accademica, perché avevo urtato delle suscettibilità... Ma vent’anni dopo, sfogliando per caso un libro sulle personalità che avevano reso possibile il Concilio Vaticano II con il loro impegno in favore di una riforma della Chiesa cattolica, ebbi la sorpresa di trovarvi il mio nome (con quello degli altri co-autori) perché, secondo l’autore, il suddetto articolo avrebbe segnato un tornante nella storiografia religiosa ! L’elogio mi sembra alquanto esagerato, ma possiamo dire che quel saggio rifletteva nello stesso tempo la delusione della mia generazione di storici di fronte allo stato della produzione storiografica che avevamo ereditata e le nostre aspettative per il futuro.

Uno degli scopi del “groupe de La Bussière” fu infatti di introdurre nel campo della storia religiosa le esigenze critiche che prevalevano negli altri campi

⁷ D. Julia, P. Levillain, D. Nordman, A. Vauchez, *Réflexions sur l’historiographie française contemporaine*, in *L’histoire et l’historien* = «Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français», 47 (1964), pp. 79-94.

della ricerca storica, e di aprirla alle scienze sociali, particolarmente alla sociologia e all'antropologia. Non eravamo un gruppo di pressione né una *lobby* influente. Ma è vero che nel giro di trent'anni, tra il 1960 e il 1990 circa, parecchi studi importanti realizzati dai membri del gruppo hanno contribuito a cambiare la fisionomia della storiografia francese nel campo religioso e a riportarla a un alto livello scientifico, al punto che certe sue ricerche sono diventate un modello per gli studiosi di altri paesi europei e americani, o per lo meno un punto di riferimento obbligato.

Fu comunque in questo ambiente cronologicamente “trasversale”, che superava le periodizzazioni classiche e le chiusure conseguenti, che nacque negli anni Ottanta l'idea di realizzare una nuova storia della Chiesa. Nel frattempo, alcuni dei giovani assistenti e ricercatori che si incontravano nell'ambito del “groupe de La Bussière” erano diventati professori universitari, a capo di centri di ricerca, e direttori di tesi di dottorato: il che li rendeva meno marginali. Per quanto con gradazioni diverse, condividevamo tutti l'insoddisfazione rispetto alla vecchia *Histoire de l'Église* diretta da Augustin Fliche et Victor Martin, iniziata negli anni Trenta e completata nel 1963. C'erano ancora molti vuoti da colmare in quella collana, ma l'impresa sembrava aver esaurito la sua spinta propulsiva, malgrado l'alto livello del tomo XIV dedicato al basso medioevo, a opera di Étienne Delaruelle, Paul Ourliac e Edmond-René Labande⁸. Tra di noi ci furono lunghe discussioni al riguardo: alcuni pensavano che bastava completare il “Fliche et Martin”, e aggiornare i volumi più invecchiati; altri ritenevano che fosse miglior partito tradurre in francese la *Kirchengeschichte* di Jedin che rappresentava già un progresso sostanziale⁹. Alla fine prevalse l'idea – che personalmente avevo sostenuto, con altri, sin dall'inizio – di creare *ex novo* una nuova serie intitolata *Histoire du Christianisme*, divisa in 14 volumi: tre per l'Antichità, tre per il Medioevo, tre per l'età moderna, quattro per l'epoca contemporanea (1789-1989 ca.), e un volume finale intitolato *Anamnesis* comprendente studi tematici, trasversali e diacronici, oltre a una *mise au point* bibliografica. La casa editrice Desclée – di matrice cattolica – accettò di pubblicare la collana, i cui volumi uscirono tra il 1990 e il 2001¹⁰. L'impresa ebbe un certo successo e l'*Histoire du christianisme* fu rapidamente tradotta in tedesco presso la casa editrice Herder¹¹ (ne fummo molto fieri, perché la storia della Chiesa era stata sino ad allora un punto di forza della scienza storica tedesca) e in italiano grazie all'interessamento di Giuseppe Alberigo e alle edizioni Borla¹². I re-

⁸ *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire, 1378-1449*, a cura di É. Delaruelle, E.-R. Labande, P. Ourliac, in *Histoire de l'Église : depuis les origines jusqu'à nos jours*, fondée par Augustin Fliche et Victor Martin, t. XIV, 1-2, Paris 1962-1964.

⁹ *Handbuch der Kirchengeschichte*, a cura di H. Jedin, Freiburg im Breisgau 1962-1979.

¹⁰ *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, a cura di J.M. Mayeur, Ch. e L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris 1990-2001.

¹¹ *Die Geschichte des Christentums*, a cura di N. Brox, O. Engels, G. Kretschmar, K. Meier, H. Smolinski, Freiburg im Breisgau 1991-2001.

¹² *Storia del Cristianesimo*, ed. it. a cura di G. Alberigo, Roma 1997-2005.

sponsabili delle singole sezioni furono Charles Pietri, allora direttore dell'École française di Roma e, dopo la sua morte, la moglie Luce Pietri per l'antichità, io stesso per il medioevo, Marc Venard (mio collega a Paris X-Nanterre) per l'età moderna e Jean-Marie Mayeur (Sorbona) per il periodo contemporaneo.

La cerchia dei collaboratori andò ben al di là del "groupe de La Bussière", ma lo spirito dell'opera era in sostanza fedele al concilio Vaticano II che intendevamo far prevalere nel campo storico, come risulta dal manifesto programmatico pubblicato all'inizio del primo volume: rifiuto dell'apologetica e del ricorso a una concezione "facile" del sovrannaturale; concezione della Chiesa come «popolo di Dio» in cammino verso la città di Dio; largo spazio accordato ai laici, ma senza esclusione delle strutture istituzionali e gerarchiche; approccio ecumenico e pluralistico, ciò che implicava un'apertura a tutte le Chiese che si richiamano al Cristo, comprese quelle dichiarate eretiche da Roma nel corso dei secoli; larga apertura all'Oriente cristiano (bizantino, armeno, siriano, copto, ecc.) che era sostanzialmente assente dalle precedenti storie collettive, come pure alle missioni e alle chiese extra-europee dell'epoca coloniale, ecc. In questo senso e malgrado le numerose difficoltà che segnarono la sua pubblicazione, *l'Histoire du christianisme* può essere giudicata, a mio parere, il punto di arrivo e la realizzazione più notevole della generazione di storici cristiani – in maggioranza cattolici, ma c'erano anche alcuni protestanti tra di noi – alla quale appartengo.

2. Roma e la scoperta dell'Italia (1965-1979)

2.1 *Molto precocemente, nel 1964¹³, Lei propose (e si propose) di studiare la storia religiosa dell'Occidente secondo una serie di prospettive ciascuna delle quali ha poi avuto una grande fortuna e anche una grande, e forse eccelsiva, autonomia: la storia della predicazione, la storia della santità, la storia delle pratiche religiose dei laici, l'iconografia. Ma fu la storia della santità a costituire il suo primo campo di interesse e l'Italia da questo punto di vista fu un terreno privilegiato di "specializzazione".*

L'autunno del 1965 segnò una svolta nella mia vita e nella mia carriera di storico: in quel momento lasciai Strasburgo per Roma, per diventare membro dell'École française, e proseguire per tre anni le mie ricerche nel contesto meraviglioso di palazzo Farnese. Dovevo questa designazione al fatto di essere un *normalien* – all'epoca, venivano reclutati in effetti quasi soltanto gli ex allievi dell'École Normale Supérieure e dell'École des chartes – e al sostegno dato alla mia candidatura da Michel Mollat e Jacques Le Goff.

Ero già venuto a Roma da turista nel 1958, e poi per un breve lasso di tempo nel 1960-1961 per le ricerche della tesi di *maîtrise*; ed ero rimasto affasci-

¹³ Nell'articolo programmatico scritto con Julia, Levillain e Nordman, citato sopra, testo corrispondente a nota 7.

nato dalla Biblioteca Vaticana e dalle sue ricchezze. Il mio progetto di ricerca all'École era imperniato sui processi di canonizzazione nel medio evo, e i miei "protettori" non fecero fatica a convincere il direttore, il latinista Pierre Boyancé, che il tema non poteva essere trattato in modo soddisfacente senza un soggiorno prolungato a Roma (anche se Boyancé non mi nascose, in tempi successivi, la sua scarsa considerazione per il «cattivo latino» delle mie fonti medievali...). Ma la formazione che avevo ricevuto aveva molte lacune: non parlavo l'italiano, e dovetti apprenderlo rapidamente *in loco*, per poter interloquire con gli storici e i bibliotecari italiani, nella loro lingua. Non ero particolarmente ferrato neppure in paleografia, materia che avevo studiato alla Sorbona al terzo anno su testi in francese antico: mentre la mia documentazione consisteva in gran parte in documenti d'archivio o in manoscritti in latino. Ma, dopo un primo anno un po' difficile, riuscii ad acquisire una padronanza sufficiente della lingua italiana e delle scritture due e trecentesche (grazie all'insegnamento di Giulio Battelli, che seguì alla Scuola di paleografia vaticana); ciò facilitò in seguito le mie ricerche e i miei contatti con gli utenti – italiani, ma anche tedeschi o inglesi – negli archivi e nella biblioteca Vaticana. In un piccolo saggio, ricco di *humour*¹⁴, Nicolas Weill-Parot ha dato conto in modo efficace delle angosce, e a un tempo delle speranze un po' folli, dei giovani ricercatori che frequentavano quelle istituzioni, e si facevano redarguire dai cerberi preposti alla consegna delle chiavi dell'armadietto, che permetteva di accedere al *Sancta sanctorum*.

Le cose andavano meglio, e in modo più disteso, al secondo piano di palazzo Farnese, nella biblioteca dell'École ove Noëlle de La Blanchardière creava un ambiente accogliente. Questa donna straordinaria non si occupava solo dei libri, ma anche dei lettori; e si metteva d'impegno per presentare i membri dell'École ai professori e ai ricercatori italiani che frequentavano la biblioteca. Entrai in relazione, grazie a lei, con persone che potevano utilmente consigliarmi nelle mie ricerche; e un bel giorno mi fece incontrare una certa Sofia Boesch Gajano, gli interessi scientifici della quale – l'agiografia altomedievale – erano vicinissimi ai miei. Ne nacque una lunga amicizia e una feconda collaborazione.

Ma la scoperta più importante che feci in questo primo periodo romano fu quella della storiografia italiana, specialmente nel campo della storia religiosa del medioevo. In quegli anni infatti videro la luce molte opere importanti in questo campo, e ne fui tanto più impressionato, in quanto in Francia, alla stessa altezza cronologica, il rinnovamento degli studi nel campo era appena abbozzato. Mi dedicai allora con passione alla lettura dei libri e dei saggi di Arsenio Frugoni, Raoul Manselli, Cinzio Violante, Giovanni Miccoli e altri ancora. Le loro ricerche rispondevano pienamente alle mie attese nella misura in cui facevano un largo posto alla vita religiosa, inserendola nel quadro della storia politica e sociale del tempo. In Francia, invece, questi due poli continuavano a ignorarsi reciprocamente: la storia della Chiesa si presentava spesso come una spe-

¹⁴ N. Weill-Parot, *La magie des grimoires. Petite flânerie dans le secret des bibliothèques*, Paris 2009.

cie di fondale o di scenario, davanti al quale i protagonisti si muovevano perseguendo scopi meramente spirituali; e d'altra parte la "grande storia" universitaria, fortemente segnata dal marxismo e ben presto dallo strutturalismo, trattava in modo sprezzante le circostanze e gli eventi religiosi, considerati insignificanti e marginali. Inoltre ebbi presto l'occasione di incontrare alcuni di questi grandi maestri, che m'impressionavano molto, e in taluni casi di conoscerli di persona. In effetti, in Italia – a differenza di quanto accadeva in Francia – si svolgevano già numerosi convegni storici nei campi che m'interessavano; e così ebbi l'occasione di frequentare le "settimane" della Mendola, di Todi, di Assisi e talvolta di Spoleto, dove dovevo tornare tante volte successivamente, come ascoltatore e più spesso come relatore. Ebbi così l'occasione di incontrare alcune delle maggiori figure della storiografia europea dell'epoca: dom Jean Leclercq e dom Jean Becquet, due monaci benedettini e storici francesi ricchi di scienza e di umanità; il padre Pierre-Marie Gy; il padre Gilles-Gérard Meersseman; Gerd Tellenbach, Jean-François Lemarignier, Christopher Brooke, Giles Constable, Jerzy Kloczowski, Cosimo Damiano Fonseca, Ovidio Capitani, Giovanni Tabacco e anche altri che conoscevo solo attraverso i loro libri e che più tardi mi onorarono delle loro stima e in alcuni casi anche della loro amicizia.

2.2 In questa Sua sensibilità, quando è intervenuto il rapporto con l'antropologia "religiosa" italiana, e in particolare con le ricerche di Ernesto De Martino? Nella Premessa alla traduzione italiana della Santità nel medioevo, stesa nel 1989, Lei ricorda di aver avuto «l'impressione che il suo ruolo non fosse affatto quello di chi vorrebbe resuscitare sic et simpliciter un passato ormai concluso», perché la venerazione per i santi «non è mai venuta meno», in Italia. Come ha percepito, sotto questo profilo, la differenza tra il Sud e il Centro-Nord dell'Italia?

Negli stessi anni e ancora di più durante il mio secondo soggiorno romano (1972-1979), cominciai a viaggiare attraverso l'Italia, da solo o con la famiglia, e mi resi presto conto che in molte regioni le forme "tradizionali" della vita religiosa erano ancora vitali. Bastava andare a 80 km da Roma verso il nord, l'ovest o il sud, per trovarsi immersi in un mondo certamente in via di trasformazione, ma che conservava ancora alcuni tratti fondamentali della civiltà contadina tradizionale, risalenti al medioevo. Fui colpito dalla persistenza di certe forme di religiosità popolare, soprattutto le processioni e le feste in onore dei santi, ancora molto vive in Sabina, negli Abruzzi, in Ciociaria. Mentre in Francia questa religiosità era scomparsa, o era in via di rapida estinzione o di mera folklorizzazione turistica, in Italia essa sembrava profondamente radicata, e incontrava una larga adesione. In tal modo, ebbi la possibilità di potere stabilire un legame tra la mia materia di studio – la santità e il culto dei santi nel medioevo – e le manifestazioni della devozione verso di essi e in particolare verso la Madonna: il che mi portò a interessarmi al tema della "religione popolare", sulla scia del canonico Étienne Delaruelle, e in particolare del ruolo dei san-

tuari. Così, per riannodare insieme questi ricordi che, nel tempo, sono divenuti un po' labili, dirò che l'Italia degli anni Settanta mi apparve come una specie di ricettacolo delle forme di vita e di pratica religiosa ormai scomparse in Francia, ma che non lontano da Roma era ancora possibile studiare. Non pretendo certo con questo di aver accostato quelle manifestazioni devozionali con competenza di etnologo; ma fu allora che scoprii, grazie ai libri di Ernesto De Martino e grazie all'osservazione diretta, quel che l'approccio etnologico può apportare di utile allo storico.

2.3 *Il Suo rientro in Francia segnò una cesura nei suoi rapporti scientifici accademici con l'Italia?*

Al mio ritorno in Francia nell'estate del 1968, fui chiamato dal mio maestro Michel Mollat alla Sorbona (che era ancora una sola Università) come *assistant* di storia medievale. Questo primo contatto con l'insegnamento superiore fu un po' traumatico, perché arrivai a Parigi immediatamente dopo i "fatti" del maggio 1968 che avevano lasciato tracce nell'animo, e ferite nei cuori, dei miei colleghi, giovani o meno giovani. Per giunta, fui immediatamente incaricato di fare esami, per tutto il mese di ottobre, su argomenti che non avevo insegnato, e sui quali non sapevo molto di più degli studenti che interrogavo... Ma passata questa agitata *rentrée*, le acque si calmarono e potei ben presto rimettermi al lavoro. Insegnare mi piaceva molto, e feci molti sforzi per convincere gli studenti che il medioevo non era meno importante della storia contemporanea...

Oltre a Michel Mollat di cui seguivo il seminario su *Poveri e povertà*, ritrovai alla Sorbona Jean-François Lemarignier, storico del diritto medievale, che avevo conosciuto alla Mendola. Era molto amico di Cinzio Violante che gli chiese di scrivere la prefazione a una raccolta di suoi saggi, uscita nel 1971 a Milano, col titolo *Studi sulla cristianità medioevale*¹⁵; ma questa richiesta lo mise in imbarazzo in quanto non sapeva l'italiano e, pur ammirandola, non conosceva bene l'opera storica del suo collega. Mi chiese allora di scrivere la suddetta prefazione a quattro mani; e così mi guadagnai la simpatia del Violante e della sua cerchia, anche se alcuni anni dopo il maestro pisano mi apostrofò come "sessantottino" per via di un mio articolo che gli era dispiaciuto... Questa prefazione mi valse comunque in Italia la fama – largamente immeritata – di essere un buon conoscitore della storiografia italiana, mentre ero semplicemente un ricercatore principiante che aveva avuto la fortuna di frequentare presto il cortile dei grandi...

¹⁵ C. Violante, *Studi sulla cristianità medievale. Società, istituzioni, spiritualità*, Milano 1972.

3. La spiritualité du Moyen Âge occidental (in Francia, in Italia)

3.1 Scorrendo la Sua vastissima bibliografia, è facile fare la constatazione banale che per la grandissima parte i Suoi studi riguardano il pieno e il tardo medioevo, a valle della rivoluzione teologica del secolo XII, che Chenu mise al centro delle sue riflessioni. È sbagliato ritenere che l'ancor giovane André Vauchez con *La spiritualité du Moyen Âge occidental* (VIII^e- XII^e siècle), edito nel 1975 ma ben presto tradotto con successo in Italia, abbia voluto in qualche modo “chiudere i conti”, o almeno fare dei conti importanti, con l'alto medioevo? Quale spiritualità fu quella dei laici dell'VIII-XII secolo? Una spiritualità senza “coscienza” individuale¹⁶? E in ogni caso, qual è il significato di quel volume nel Suo percorso? È una conseguenza del lavoro della thèse sulla santità medievale? Nasce con esso?

I primi anni parigini furono soprattutto segnati dalla preparazione e dalla redazione del mio primo libro, *La spiritualité du Moyen Âge occidental* (VIII^e- XII^e siècles), uscito in francese nel 1975, e poi in italiano nel 1978 presso Vita e Pensiero, in un'ottima traduzione (ristampata nel 2006 con una importante introduzione di Giorgio Cracco, che analizzò il testo con grande entusiasmo e finezza)¹⁷. L'opera ebbe una larga diffusione: fu ripubblicata nel 1996 con l'aggiunta di un capitolo supplementare (*L'évangile dans le monde*), dedicato al secolo XIII. In questa veste, il libro ebbe una seconda vita ed è utilizzato ancor oggi dagli studenti.

In effetti, questo successo è merito loro, in larga misura, perché il libro è essenzialmente il frutto del mio insegnamento universitario degli anni 1968-1972 alla Sorbona e delle letture che feci allora. Avendo a che fare con giovani che per la maggior parte non avevano la minima cultura religiosa, fui obbligato a esporre con precisione il senso delle nozioni teologiche, dottrinali e liturgiche che usavo, per render conto di esse in termini intelligibili dall'“uomo della strada”; e questo fu in seguito apprezzato dai lettori. Ma stando alle recensioni dell'epoca, la novità di questa piccola sintesi risiedeva soprattutto nell'aver introdotto il concetto di “spiritualità” nel campo della storia.

La parola non era certo nuova: lo testimonia il fatto che già dagli anni Trenta esisteva un *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* pubblicato dai gesuiti francesi (portato a compimento nel 1994)¹⁸. Esisteva pure una rivista, legata anch'essa ai gesuiti e al loro *Dictionnaire*: la «*Revue d'ascétique et mystique*», nella quale si pubblicavano testi inediti e saggi storici o letterari relativi alle varie forme di vita spirituale. Nel 1970, il direttore della rivista – p. Jean-Claude Guy, un ottimo conoscitore dei Padri del deserto – m'invitò a parteci-

¹⁶ «Incapaci di accedere all'astrazione, i laici hanno manifestato la tendenza a trasporre su un registro emotivo i misteri fondamentali della fede»: così a p. 6 dell'edizione italiana.

¹⁷ G. Cracco, *Introduzione*, in A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, Milano 2006², pp. IX-XXII.

¹⁸ *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris 1932-1995.

pare al comitato editoriale di questa rivista, che cambiò nome e divenne «Revue d'histoire de la spiritualité», per indicare che l'accento sarebbe stato ormai messo sulla dimensione storica del fenomeno. Feci presto amicizia con i “pilastri” di quella redazione: Émile Goichot, docente di Letteratura francese all'università di Strasburgo e amico di Gabriele De Rosa, che lavorava sull'abbé Brémond e su Giuseppe De Luca e il modernismo; e Michel de Certeau, storico della mistica seicentesca, di cui scoprii allora l'immensa cultura e la stupefacente capacità di dialogare con tutte le culture e con le persone più diverse. Per noi, la spiritualità non era una nozione teologica, né un modo di evocare le grandi figure o i vertici della storia spirituale dell'umanità, saltando da sant'Anselmo a san Bernardo e da questo a san Francesco d'Assisi e a Tommaso d'Aquino, come aveva fatto il grande medievista belga Leopold Génicot in un libro del 1951, *Les lignes de faite du Moyen Âge*¹⁹, ove mostrava i frutti perfetti che poteva generare una «civilisation catholique et européenne fondée sur le bien et le vrai», secondo i suoi obiettivi. Per me invece, come scrissi allora nell'introduzione al volume del 1975, la spiritualità era piuttosto «l'unité dynamique d'une foi et de la façon dont elle est vécue par des hommes historiquement déterminés», il che giustificava l'allargamento della nozione ai laici, mentre pareva sino ad allora che dovesse essere riservata ai chierici e soprattutto ai religiosi. Nell'*Introduzione* parlavo anche della «spiritualité populaire» che, ai miei occhi, non era un insieme incoerente di pratiche e di devozioni, come si tendeva a immaginarla, ma una concezione di Dio e del rapporto fra l'uomo e il sacro che integrava agli elementi fondamentali del cristianesimo altri elementi, suggeriti ai fedeli dalla mentalità e dalla cultura del loro ambiente. La spiritualità dei laici si distingueva da quella dei chierici per una marcata tendenza a trasporre su un registro visuale e dimostrativo i misteri della fede.

Col distacco che il tempo trascorso consente, mi sembra che alcuni degli aspetti di questo libro, che negli anni Settanta potevano apparire innovativi, siano ormai ampiamente accettati. Ad esempio l'affermazione secondo la quale era esistita (almeno a partire dal secolo XII) una spiritualità dei laici a fianco di quella dei monaci – un'affermazione che poteva apparire allora come una rivendicazione polemica – è diventata nozione comune e condivisa presso gli storici. Lo testimoniano i tanti studi consacrati, da allora, ai «laici religiosi» e alle beghine, alle confraternite di carità e alle confraternite di devozione, alle istituzioni assistenziali create e gestite dalla borghesia delle città; e anche gli studi consacrati – *last but not least* – alla *religion civique*.

Dopo il Vaticano II, la Chiesa cattolica si trovava in effetti di fronte al problema di quella che allora si chiamava la “religione popolare”: nozione che fu al centro di dibattiti polemici in Francia, ma che finì per imporsi, alla fine del Novecento. È un concetto valido nella misura in cui le forme di devozione e di pietà ricomprese in tale categoria non sono considerate né la sopravvivenza o il camuffamento di una “cultura folklorica” estranea al cristianesimo, né un riflesso impoverito della vita e della cultura religiosa dei chierici: ma invece come

¹⁹ L. Génicot, *Les lignes de faite du Moyen Âge*, Tournai 1951.

una via d'accesso autentica al sovrannaturale per la grande maggioranza dei fedeli, che ignoravano il latino e non sapevano né leggere né scrivere. Dopo la pubblicazione della *Spiritualité du Moyen Âge occidental*, in questo campo si sono fatti progressi notevoli. Oggi, grazie alle ricerche di Jérôme Baschet, Chiara Frugoni, Jeffrey Hamburger, Michele Bacci, Dominique Rigaux e molti altri, le ricerche basate sulle fonti iconografiche si sono rivelate molto feconde; e grazie alla digitalizzazione che ha favorito la creazione di estesi *corpora* di immagini ciò ha comportato un aumento considerevole della documentazione disponibile.

3.2 La spiritualità dell'Occidente medievale *ebbe in Italia una accoglienza positiva e una veloce, quasi immediata, traduzione*²⁰. *Perché, a Suo avviso?*

La favorevole accoglienza che il mio libretto di sintesi ha avuto, soprattutto in Italia, è dovuto senza dubbio al fatto che esso faceva uscire la religiosità delle "classi subalterne", come le definivano allora gli autori marxisti, da visioni semplicistiche che la riducevano a una forma di protesta sociale o a una manifestazione di arretratezza culturale. Con ciò non intendo affatto negare gli apporti del pensiero di Gramsci e degli ammirevoli studi di De Martino sul Mezzogiorno d'Italia. Ma, dato che non potevo accettare le loro letture riduzionistiche della religione popolare, mi allineavo piuttosto sotto la bandiera di Gabriele De Rosa che, nelle sue ricerche su Sud e magia²¹, era stato in grado di tenere in pugno i due aspetti del problema, di conciliare i due opposti, e di fare storia sociale senza sacrificare la dimensione religiosa dei fenomeni oggetto di studio.

3.3 *Nella stagione in cui Lei ha diretto la sezione medievale dell'École Française de Rome, è nato nel 1974 il Circolo medievistico romano, cui Lei ha contribuito in maniera determinante lanciandone l'idea insieme a Gilmo Arnaldi e al direttore dell'Istituto storico germanico di Roma, Reinhard Elze*²². *Un incontro tra "istituzioni", o piuttosto un incontro attorno a "temi di ricerca" (la città comunale, gli ordini mendicanti...)?*

Alla fine del 1972, ritornai a Roma, come «directeur des études médiévales» all'École française. Si trattava di una nuova figura: il direttore dell'epoca, Georges Vallet, aveva deciso di creare all'École tre sezioni, consacrate rispettivamente allo studio dell'antichità, del medioevo e dell'epoca moderna e contemporanea. Gli anni che seguirono questo insperato ritorno a Roma (1972-1979) furono tra i più importanti della mia carriera: da un lato, dovevo occuparmi dei

²⁰ Promossa da P. Zerbi, presso la casa editrice Vita e pensiero.

²¹ G. De Rosa, *Vescovi popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli 1971.

²² *Circolo medievistico romano*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 103,1 (1991), pp. 448-451.

membri medievisti e dei borsisti dell'École, creare una nuova serie dei «Mélanges» – i *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge (MEFRM)* – dedicati agli studi medievali, e sviluppare dei programmi di ricerche storiche e archeologiche in collegamento con le università e le soprintendenze italiane (ad esempio per gli scavi medievali che si moltiplicarono allora nel Lazio e nell'Italia meridionale); dall'altro lato volevo concludere la *thèse de doctorat d'État* che mi avrebbe consentito di ottenere un posto di professore di ruolo in una università francese, al mio ritorno in patria.

Non fu facile portare avanti insieme le due esigenze e questo periodo della mia vita fu certamente uno dei più tesi e impegnativi. Ma nello stesso tempo, fu senza dubbio il periodo più produttivo, che mi diede la possibilità di sviluppare sino in fondo le mie intuizioni e il mio progetto di ricerca sulla santità medievale. Prima di sviluppare quest'ultimo punto, tengo tuttavia a sottolineare la fecondità dell'iniziativa che presi nel 1973 con Gilmo Arnaldi, professore di storia medievale alla Sapienza e direttore dell'Istituto storico italiano per il medioevo, e con Reinhard Elze, direttore dell'Istituto storico tedesco: la creazione del Circolo medievistico romano. L'idea era di far sì che i medievisti italiani e stranieri residenti a Roma si riunissero periodicamente, e di portarli a discutere insieme a proposito di una esposizione presentata da uno di loro, su questo o quell'aspetto delle sue ricerche. Si strinsero grandi amicizie; molte idee e molte informazioni furono scambiate. Il fatto che il Circolo esista ancor oggi basta, mi sembra, a illustrare la sua utilità sul piano culturale e "sociale".

4. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge

4.1 *E arriviamo a La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. Come ha già ricordato si trattava di un progetto che partiva da lontano e giunse a maturazione negli anni Settanta.*

L'essenziale dei miei sforzi in effetti fu dedicato, negli anni Settanta, alla redazione della mia tesi su «La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge»: la tesi fu discussa nel luglio 1978 davanti a una commissione composta di Michel Mollat, Jacques Le Goff, Georges Duby, Pierre Toubert et Robert Foltz. La *soutenance* alla Sorbona durò non meno di sei ore, e ne uscii sposato ma soddisfatto. Il libro che ne ricavai fu pubblicato dall'École nel 1981, e in versione abbreviata in traduzione italiana (presso il Mulino, Bologna 1989) e inglese (Cambridge 1997)²³.

²³ *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241), 1988², 1994³; trad. it. *La santità nel Medio Evo*, Bologna 1989; trad. ingl. *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997.

Per capire la genesi di questa opera, che fu al centro delle mie preoccupazioni per più di dieci anni, bisogna risalire agli anni Sessanta. Mi sembra – ma si tratta solo di un vago ricordo – che la scelta dell'argomento risalga a una conversazione con Charles de la Roncière, che mi fece notare come esistesse, nella storia dei modelli di santità in Italia, un grande vuoto per i secoli XIII e XIV; e dunque una lacuna da colmare. La scelta di questo tema fu approvata da Mollat e Le Goff che mi incoraggiarono a imboccare questa strada, allora poco frequentata.

Non era facile, però, trovare spazio nel campo degli studi agiografici, che sembrava riservato ai Bollandisti e ai filologi. Quando mi recai a Roma per la prima volta, nel 1960-1961, per fare delle ricerche sui processi di canonizzazione che costituivano la base documentaria sulla quale intendevo lavorare, andai a trovare su consiglio di Le Goff un grande erudito domenicano, il p. Marie-Hyacinthe Laurent, editore del processo di canonizzazione di santa Caterina da Siena, per esporgli il mio progetto e chiedergli consigli. Mi rispose gelidamente, dicendo che nei processi di canonizzazione non avrei trovato nulla che non si ritrovasse nella vita dei santi o delle sante; e aggiunse che, non essendo né teologo né canonista, non sarei mai riuscito a conoscere e a capire sino in fondo l'idea che gli uomini del tempo avevano dalla santità. Deluso da queste osservazioni, non mi lasciai tuttavia scoraggiare; e cominciai a leggere i processi di canonizzazione già editi, prima di passare – negli anni 1965-1968 – a quelli inediti, che erano la maggior parte.

Avevo scelto di studiare questi documenti, finora trascurati dai storici, perché mi sembrava che costituissero un punto d'incontro tra la mentalità dei chierici che avevano redatto gli *articuli interrogatorii* e conducevano l'interrogatorio, e quella dei testimoni tra i quali figuravano molti laici per lo più *illitterati* (nel senso medievale della parola). Quest'incrocio di sguardi non sempre concordi sul fenomeno della santità mi sembrava interessante sotto un duplice punto di vista: da giovane intellettuale cristiano impegnato nel movimento di riforma promosso dal concilio Vaticano II, ero convinto che uno dei problemi capitali della Chiesa era la sua clericalizzazione e la marginalizzazione dell'elemento laicale, accentuatasi con il concilio di Trento ma originatasi nel medioevo. In questa prospettiva, il "dialogo" medievale tra chierici e laici a proposito della santità era tanto più significativo, in quanto essa non poteva essere ratificata dalla gerarchia ecclesiastica se non aveva un certo radicamento "popolare", attestata dai miracoli. In quanto storico affascinato dalla storia delle mentalità – che si stava allora pienamente sviluppando nel solco delle «Annales», e alla quale m'aveva iniziato l'insegnamento di Le Goff –, cercavo nei processi di canonizzazione le tracce di un contrasto, se non di uno scontro, tra diversi tipi di mentalità, che venivano alla luce in occasione del riconoscimento della *fama sanctitatis* di un uomo o di una donna morti da un lasso di tempo relativamente breve. Come ultimo aspetto, la mia intenzione era anche di misurare la consistenza e l'estensione geografica e cronologica di questa fama nella prospettiva sociologica che avevo appresa da Le Bras e dai suoi allievi nel quadro delle «Archives de sociologie religieuse» (oggi «Archives de sciences sociales des religions»), una rivista alla quale ho collaborato per anni

scrivendo recensioni e allargando notevolmente il mio orizzonte culturale. Per riassumere, potrei riprendere una frase dell'introduzione alla *Santità nel Medioevo*, ove parlo della mia ambizione, condivisa allora da alcuni altri studiosi, «de faire entrer dans le territoire de l'historien cette *terra incognita* qu'a longtemps constitué l'histoire de la sainteté»²⁴.

4.2 Nella Introduzione alla *Santità nel medioevo*, *Lei infatti tributa un omaggio agli studi di Frantisek Graus, di Karl Bosl, di Friedrich Prinz, ecc., che «hanno consentito di far rientrare nel 'territorio dello storico' quella terra incognita quale era stata per tanto tempo la storia della santità», grazie all'illustrazione dei rapporti tra i modelli ideali proposti, la mentalità e le strutture sociali e politiche. Negli stessi anni anche altri eminenti studiosi maturavano interessi per l'agiografia: Sofia Boesch Gajano, che con l'antologia *Agiografia altomedievale fa circolare nuove sensibilità, Evelyn Patlagean e Peter Brown...**

In effetti, è giusto specificare che in quegli anni non ero il solo che s'interessava delle fonti agiografiche e del culto dei santi. Frantisek Graus aveva appena pubblicato il suo bel libro *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*²⁵, che scoprii nel 1965, quando venne a presentarlo a un seminario di Le Goff; nello stesso anno Karl Bosl pubblicò un articolo importante (*Der Adelsheilige. Idealtypus und Wirklichkeit*²⁶) e nel 1968 uscì sulle «Annales» il saggio di Evelyne Patlagean (*À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale*)²⁷. Nel 1975 uscì il libro del medievista canadese Joseph-Claude Poulin su *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne*²⁸, e nel 1976 l'antologia di Sofia Boesch Gajano *Agiografia medioevale*²⁹. Quest'ultimo testo, al di là delle ricche messe a punto storiografiche e bibliografiche, costituì una specie di manifesto della *nouvelle histoire* nel campo degli studi storici basati sulle fonti agiografiche. Più tardi, nel 1981, una prima messe dei risultati di questi lavori pionieristici fu raccolta in occasione degli atti del convegno organizzato a Nanterre da Evelyn Patlagean e Pierre Riché sull'agiografia altomedioevale³⁰; contemporaneamente usciva il testo fondamentale di Peter Brown sul culto dei santi nella tarda Antichità³¹ e finalmente la mia *thèse* sulla santità in Occidente.

²⁴ Vauchez, *La sainteté en Occident*, p. 1.

²⁵ F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965.

²⁶ K. Bosl, *Der "Adelsheilige". Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts*, in *Speculum historiale. Festschrift J. Spörl*, Freiburg im Breisgau 1965, p. 167-187..

²⁷ E. Patlagean, *À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», 23 (1968), pp. 106-126.

²⁸ J.-Cl. Poulin, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec 1975.

²⁹ *Agiografia altomedioevale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna 1976.

³⁰ *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècle)*, a cura di E. Patlagean, P. Riché, Paris 1981.

³¹ P. Brown, *The Cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (tr.

Questa ricca fioritura di studi non era sbocciata per caso, ma aveva corrisposto a un duplice cambiamento. Per un verso, sul piano religioso un certo discorso ecclesiastico agiografico e apologetico – che doveva più al romanticismo cattolico ottocentesco che non al medioevo, in quanto prendeva alla lettera i più favolosi racconti col pretesto che «a Dio niente è impossibile» – era diventato insostenibile dopo il concilio Vaticano II. Per un altro verso, la storiografia “laica” aveva superato – grazie a figure eminenti come Marc Bloch coi suoi *Rois thaumaturges*, Robert Foltz, Jacques Le Goff – la diffidenza che aveva indotto gli storici positivisti a trascurare le fonti agiografiche. Lo storico non poteva più permettersi di arricciare il naso di fronte all’enorme giacimento documentario costituito dalle vite dei santi e dai racconti di miracoli che il medioevo ha lasciato in così grande quantità. E il problema ormai non era più di sapere se il santo di cui si parlava fosse esistito o meno, o se i suoi miracoli fossero stati inventati dai chierici che ne avevano raccolto le testimonianze: ma di sapere invece quale concezione o idea della santità fosse veicolata da quei testi, e in che misura la rappresentazione della santità che quei testi fornivano fosse recepita, condivisa e fatta propria dagli ambienti sociali e culturali ai quali essi si rivolgevano.

4.3 *Negli anni successivi all’uscita della Sua Santità nel medioevo, gli studi agiografici sono profondamente cambiati. Potremmo dire che sono tornati al testo, al testo studiato iuxta propria principia, guardando alle “strutture” dello strutturalismo letterario piuttosto che alle strutture socio-politiche? Anche quando Lei si è occupato di questa prospettiva, La ha ricondotta alle fonti “concrete”, cioè ai processi di canonizzazione³².*

Le ricerche che ho citato sopra si riferiscono alla tarda antichità o all’alto medioevo. Ma io, rivolgendomi alla stessa problematica e adattandola a una epoca diversa, avevo scelto di interessarmi agli ultimi secoli del medioevo. A partire soprattutto da Innocenzo III, gli sforzi del papato per stabilire nuove norme nel campo del culto dei santi attraverso la procedura di canonizzazione, e per canalizzare le acque talvolta un po’ torbide della religiosità popolare, permettevano di cogliere un processo di sdoppiamento della santità tra due settori: quello della santità ufficiale – la «sainteté moderne» –, che promuoveva figure di santi imitabili e per lo più recenti, e quello della santità tradizionale (dicevo allora “popolare”, ma a torto!) che restava affezionata alle vecchie tipologie e lasciava largo spazio ai poteri miracolosi dei servi e delle serve di Dio. Mi sforzai parimenti di mostrare che, al di là di questa divaricazione, c’erano tratti di mentalità comuni a tutti gli ambiti socio-culturali: ambiti che, in assenza di criteri scientifici oggettivi, lasciavano un largo spazio agli interventi sovranatu-

it. a cura di L. Repici Cambiano, *Il culto dei santi. L’origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983; tr. fr. par Aline Rousselle, *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris 1984).

³² *L’influence des modèles hagiographiques sur les représentations de la sainteté dans les procès de canonisation*, in *Hagiographie, cultures et sociétés*, pp. 585-596.

rali nella vita degli uomini, e associavano quasi sempre l'“immaginario” all'“esemplare”, il “meraviglioso” a ciò che è morale e spirituale. Dimostra bene tutto ciò il successo delle rappresentazioni delle stimmate di san Francesco nell'iconografia occidentale. In questa prospettiva, i processi di canonizzazione devono essere considerati non tanto come dei tentativi di razionalizzazione della santità, anche se questa dimensione è ben presente; ma piuttosto come espressioni del desiderio del papato di indebolire il potere dei vescovi nel campo dei culti e di estendere il controllo della Chiesa a tutti gli aspetti della vita religiosa dei fedeli, ivi compresa la scelta dei loro protettori celesti, attraverso la proposta di nuovi modelli di santità.

Se dovessi oggi riscrivere *ex novo* questo libro, metterei l'accento più di quanto feci allora sugli aspetti giuridici della procedura – non aveva torto il padre Laurent a dirmi che non avevo sufficiente formazione in diritto canonico! –, nonché sul ruolo dei notai e dei traduttori nella registrazione delle testimonianze, e su altri aspetti culturali che nel testo ho appena sfiorato. Inoltre, svilupperei il paragone – nel libro, appena abbozzato – tra i processi di canonizzazione e le inchieste promosse dai sovrani francesi e inglesi a partire della metà del Duecento nei loro regni: in ambedue i casi l'*inquisitio in partibus* non mirava tanto a ricostruire un quadro esatto e preciso dell'opinione pubblica in tutte le sue componenti, quanto a far approvare da essa il “discorso” del potere, laico o ecclesiastico che fosse. In compenso, ridurrei la seconda parte del volume intitolata *Tipologia della santità ufficiale: aspetti quantitativi*, che risente troppo dell'influenza della sociologia religiosa di Le Bras (il cui metodo fondato sul calcolo statistico dei cattolici praticanti era valido per il secolo XX, ma non per il Medioevo) e della «storia quantitativa» diffusa dalla scuola delle «Annales» proprio negli anni nei quali scrivevo. In quella sezione del libro vi sono troppe cifre, percentuali e tabelle: non molto significative, anche perché basate su dati statistici piuttosto scarsi. Oggi mi rendo conto che la voglia di quantificare a ogni costo la storia della santità mi portava in un vicolo cieco e che la nozione di santità era troppo sottile e complessa per essere trattata secondo un approccio globalizzante analogo a quello degli storici americani Donald Weinstein e Rudolph Bell in *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, pubblicato nel 1982.

4.4 *Quale fu la ricezione della sua thèse in Italia e nei paesi anglosassoni? Come si venne definendo la sua posizione storiografica nel clima culturale francese degli anni Ottanta?*

Il mio libro ebbe una certa eco, specialmente in Italia, perché si occupava di un gran numero di santi, dai più oscuri ai più famosi, fino ad allora mai studiati in questa prospettiva, e perché metteva in luce il ruolo giocato dagli ordini mendicanti nella formazione e diffusione di un nuovo “santorale” adatto alle attese della società urbana. Suscitò curiosità anche negli Stati Uniti, dove fu apprezzato soprattutto per lo spazio accordato alle nuove forme della santità femminile che interessarono molto gli esponenti della *gender history*; me

ne accorsi in occasione di un intervento che feci nel 1982 o 1983 all'Università di Columbia, di fronte a un pubblico per lo più femminile. Anche gli specialisti di storia politica mostrarono interesse a quel che la mia *thèse* rivelava di nuovo a proposito della santità regia e della fortuna del concetto di *beata stirps* degli Angioini di Napoli e di Ungheria a partire del Trecento. In seguito ebbi l'occasione di sviluppare alcuni di questi punti nel quadro di alcuni convegni organizzati dall'École française e dall'Università di Paris X-Nanterre su *Faire croire* (1981), *La religion civique* (1995), *Ermîtes de France et d'Italie* (2003), ecc.³³.

4.5 Qual era, allora, la Sua posizione nei confronti delle diverse correnti della storiografia francese?

Negli anni successivi, fui indotto ad allontanarmi progressivamente (e senza inutili polemiche) dalle «Annales», dove avevo pubblicato alcuni dei miei primi articoli sulla povertà medievale e sul rinnovamento della storia religiosa tra il 1970 e il 1973. Ai miei occhi, questa corrente storiografica che arrivava allora al colmo della sua influenza in Francia e sul piano internazionale, tendeva ad abusarne e a trattare dall'alto in basso i docenti universitari “tradizionali”, come si diceva all'epoca all'École des hautes études en sciences sociales... Inoltre, la stragrande maggioranza degli esponenti di questa corrente storiografica, molto segnata dal marxismo e dallo strutturalismo, si rifiutava di riconoscere un ruolo adeguato ai fatti e ai fattori religiosi e a riconoscere la loro importanza in ambito storico. Per esempio Jacques Le Goff, al quale sono stato sempre legato da un solida amicizia nonché da un'affettuosa gratitudine per tutto quello che mi ha insegnato, utilizzava la documentazione relativa agli ordini mendicanti solo per arrivare a una definizione precisa del concetto di città nella Francia medievale, e per valutare l'importanza dei centri urbani in funzione del numero di conventi mendicanti presenti. Allo stesso modo, Jean-Claude Schmitt e i suoi allievi hanno studiato per decenni gli *exempla* medievali e le loro raccolte al fine di cogliere in questi racconti edificanti utilizzati da certi predicatori nei sermoni le tracce della presenza e dell'influenza di una «culture folklorique» estranea al cristianesimo. Lungi da me l'idea di mettere in questione l'interesse e l'utilità di queste ricerche, fondate essenzialmente sulla documentazione dei mendicanti; ma trovavo un po' disinvolto questo approccio alle fonti e alle credenze religiose, come se queste fossero una “copertura” ideologica sotto la quale un mondo diverso avrebbe continuato a vivere sotterraneamente. Da questo punto di vista, mi sono sempre sentito più vicino alla storiografia italiana, rispetto a quella francese, nella misura in cui essa prendeva sul serio e trattava con rispetto la dimensione religiosa dell'uomo, senza discriminanti pregiudiziali. Mi sembra che le trasformazioni degli ultimi vent'anni

³³ *Faire croire. Modalité de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIII^e au XV^e siècle*, Rome 1981; *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, sous la direction d'A. Vauchez, Rome 1995; *Ermîtes de France et d'Italie (XI^e-XV^e siècles)*, Rome 2003.

mi abbiano dato ragione, visto che l'importanza dei fattori religiosi nella vita politica, sociale e culturale dell'Europa e del mondo, ben lungi dal diminuire, non ha fatto che crescere, mentre la cecità degli intellettuali francesi, caratterizzati per lo più da un laicismo intollerante, non ha permesso loro di analizzare correttamente l'evoluzione in corso e di fronteggiarla in modo efficace.

Quando si pensa che il grande Michel Foucault pubblicò su «Le monde», dopo la rivoluzione che portò al potere l'ayatollah Khomeini nel 1979, un lungo articolo nel quale spiegava con entusiasmo che quanto accaduto di recente in Iran costituiva la «*première révolution purement spirituelle*» nella storia dell'umanità, non si può che restare esterrefatti di fronte alla scarsa pertinenza di questa diagnosi... Più di recente, va sottolineato il modo con il quale molti politici e intellettuali francesi hanno reagito e reagiscono ancora, di fronte ai musulmani che vivono in Francia, proibendo in pubblico i «*segni religiosi ostentati*» – per ciò che concerne l'abbigliamento e l'alimentazione – che secondo loro contraddicono il carattere laico dello stato: queste prese di posizione rigide attestano un'ignoranza fondamentale della natura dell'islam che è nello stesso tempo religione, cultura e modello sociale, come fu anche il cristianesimo, sino a non molto tempo fa. E si arriva sino a rimproverare ai paesi musulmani del Mediterraneo interessati dalla “*primavera araba*” di non essere riusciti a passare in due o tre anni dalla tirannia dispotica alla democrazia moderna, mentre l'Occidente ha impiegato più o meno due secoli per riuscirci, e non senza violenza – in particolare in Francia!

5. *Grandi temi: la spatialisisation du christianisme*

5.1 *Come nasce la sua attenzione nei confronti del rapporto tra spazio e sacro?*

Sono stato sempre sensibile all'importanza delle peculiarità dei luoghi nel campo della religiosità: forse perché in Francia l'insegnamento della storia è stato a lungo abbinato con quello della geografia, il che mi ha permesso di studiare abbastanza approfonditamente questa disciplina all'università. Ma forse devo la mia particolare sensibilità in questo campo, al fatto che – durante la giovinezza, ma anche da adulto – trascorrevi buona parte delle vacanze nelle montagne del Giura; e potei assistere, negli anni tra il 1960 e il 1990, allo sviluppo del culto tributato a un contadino che attorno al 1830 insieme con la moglie si era trasformato in eremita, vivendo – in una montagna consacrata a san Saturnino (localmente, Saint-Sorlin) – vicino a una chiesa andata in rovina dopo la rivoluzione francese. Egli consacrò tutte le sue forze a ricostruirla, e s'inseguì là in una casetta, ove visse lavorando e pregando, prima di trasferirsi in un altro eremo dopo la morte della moglie, per poi diventare finalmente converso presso i padri dello Spirito Santo. Quando le ossa di quest'uomo furono casualmente ritrovate in Alvernia (ov'era morto), e furono trasportate nella sua terra d'origine all'inizio degli anni Sessanta, il pellegrinaggio che ogni anno ai

primi di agosto conduceva a Mont Saint-Sorlin i fedeli della regione divenne via via più importante; ne fui testimone io stesso. Il vescovo di Saint-Claude venne lui stesso a traslare le reliquie nella chiesa che l'eremita aveva ricostruito con le sue mani. Tutto si fermò lì, e non si parlò certo di canonizzazione, anche se taluni localmente lo desideravano.

5.2 *Ci può parlare dell'evoluzione del Suo pensiero rispetto al rapporto tra spazio e religione che si è concretizzato con i grandi progetti di ricerca collettiva da Lei animati come ad esempio L'espace, l'homme et le sacré dans le monde méditerranéen? Com'è da interpretare in questo contesto il ruolo dei santuari? Si può notare che in un saggio recente, la "spazializzazione del sacro"³⁴ è assunta come chiave di lettura decisiva della storia religiosa dell'Occidente; ma ci sembra che sia stato lo "spazio" italiano, ancora una volta, a fungere da "laboratorio".*

A fianco di questa esperienza personale, devo dare il posto che spetta loro agli scritti di Alphonse Dupront, e in particolare al suo grande libro *Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages* (1987)³⁵. Questo filone della mia ricerca si sviluppò soprattutto a partire dalla fine degli anni Ottanta, in coincidenza con le letture che svolsi per il mio contributo al primo volume della *Storia religiosa d'Italia*, uscito nel 1993³⁶: volume del quale Gabriele De Rosa e Tullio Gregory, dandomi un segnale di grande stima e amicizia, mi affidarono la direzione. Nel frattempo avevo conosciuto un prete umbro, don Mario Sensi, parroco in una parrocchia di montagna a nord-est di Foligno, che si era occupato, da storico, dei numerosi santuari di quella zona, appoggiandosi a una documentazione archivistica alquanto abbondante. Le sue indagini e i suoi studi mi furono molto utili, e mi convinsero del carattere paradossale della situazione italiana in questo ambito: un paese pieno di santuari, grandi e piccoli, spesso ancora vitali e attivi, ma che finora non erano stati oggetto di ricerca, salvo qualche eccezione come il santuario della Trinità di Vallepietra (diocesi di Anagni-Alatri), caro agli etnologi perché vi si perpetuavano pratiche religiose l'origine delle quali sembrava risalire all'antichità.

Così, quando tornai a Roma per il mio terzo e certamente ultimo soggiorno (1995-2003), mi preoccupai di varare un programma di ricerche su "L'homme et le sacré dans les pays méditerranéens". L'esito più appariscente fu un *Inventaire des sanctuaires chrétiens d'Italie*, promosso dall'École française (in particolare, da me e da Cécile Caby), in collaborazione con diciannove università e centri di ricerca italiani, e animato da Sofia Boesch, Giorgio Cracco, Giorgio Otran-

³⁴ *Lieux saints et pèlerinages : la spatialisation du sacré dans l'Occident chrétien (IXe-XIIe siècles)*, in *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del Censimento e proposte interpretative*, a cura di A. Vauchez, Rome 2007, pp. 3-15.

³⁵ A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris 1987.

³⁶ *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez, 1, *L'Antichità e il Medio Evo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 1993.

to, Gabriele De Rosa, Roberto Rusconi e tanti altri che non posso qui citare, ma senza il concorso dei quali l'impresa non avrebbe potuto svilupparsi. Il programma di ricerca iniziò nel 1997 con un convegno su *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*³⁷ che ebbe un certo successo e che ci diede occasione di mettere a punto le basi metodologiche della ricerca. Non fu facile, in effetti, giungere a una definizione univoca della parola "santuario" in riferimento al cristianesimo. Si convenne alla fine su questa: una chiesa nella quale si trovano le reliquie di un santo, o le tracce di una apparizione (di un angelo o della Vergine), o una immagine particolarmente prestigiosa ai quali si attribuiscono miracoli; e dove si verifica almeno una volta all'anno un pellegrinaggio. Tra il 2000-2004 fu realizzata una banca dati informatizzata, accessibile *on line*, nella quale sono state riversate le schede realizzate dai collaboratori, area per area.

Non è questa la sede per descrivere tutte le tappe di una impresa che ha generato diversi convegni di grande interesse³⁸, e che, negli ultimi anni ha portato alla pubblicazione di cinque volumi regionali (Lazio, Umbria, Puglia, Trentino Alto Adige, Roma e Romagna³⁹) su quindici circa necessari per coprire l'intero territorio italiano. Ma è da sottolineare il fatto che negli stessi anni un in-

³⁷ *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, a cura di A. Vauchez, Rome, 2000.

³⁸ *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. Vauchez, Rome 2000 (Collection de l'École française de Rome, 273); *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di G. Cracco, Bologna 2002 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 58); *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à L'Archange*, a cura di. Bouet, G. Otranto et A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l'École française de Rome, 316); *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, a cura di M. Tosti, Rome 2003 (Collection de l'École française de Rome, 317); *La geografia dei santuari tra medioevo e età moderna*, a cura di G. Cracco, sezione monografica degli «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 29 (2003), pp. 211-383; *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, a cura di G. Dammacco, G. Otranto, Bari 2004 (Quaderni di «Vetera Christianorum», 29); *Sanctuaires français et italiens dans le monde contemporain*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 117 (2005), 2, pp. 456-900; *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella penisola iberica tra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di M.G. Meloni, O. Schena, Genova 2006; *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, a cura di A. Vauchez, Rome 2007 (Collection de l'École française de Rome, 387); *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, a cura di S. Boesch Gajano, F. Scorza Barcellona, Roma 2008 (Chiese d'Italia, 3); *Santuari di confine. Una tipologia?* Atti del convegno di studi (Gorizia-Nova Gorica, 7-8 ottobre 2004), a cura di A. Tilatti. Gorizia 2008; *Del visibile credere. Pellegrinaggi, santuari, miracoli, reliquie*, a cura di D. Scotto, Firenze 2011 (Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Studi, 24) [testi già editi, con il titolo: *Pellegrinaggi santuari miracoli nel mondo cristiano tra storia e letteratura*, nella «Rivista di storia e letteratura religiosa», 42 (2006), pp. 414-649].

³⁹ *Santuari d'Italia. Lazio*, a cura di S. Boesch Gajano, M.T. Caciorgna, V. Fiocchi Nicolai, F. Scorza Barcellona, Roma 2010; *Santuari d'Italia. Puglia*, a cura di G. Otranto, I. Aulisa, Roma 2012; *Santuari d'Italia. Trentino - Alto Adige/Süd Tirol*, a cura di E. Curzel, G.M. Varanini, Roma 2012; *Santuari d'Italia. Roma*, a cura di S. Boesch Gajano, T. Calì, F. Scorza Barcellona, L. Spera, Roma 2012; *Santuari d'Italia. Umbria*, a cura di C. Coletti, M. Tosti, Roma 2013; *Santuari d'Italia. Romagna*, a cura di M. Caroli, A. M. Orselli, R. Savigni, Roma 2013.

ventario analogo sia stato realizzato per i Paesi Bassi⁴⁰, e che in Francia Dominique Iogna-Prat e i suoi collaboratori, tra i quali Michel Lauwers, abbiano dato inizio a un programma di ricerche sulla spazializzazione del sacro nella Francia medievale, con interessi e obiettivi abbastanza simili⁴¹; e inoltre, che la Settimana di studi di Spoleto nel 2002 sia stata dedicata allo spazio nell'Alto Medioevo⁴². Ciò significa che l'idea era "nell'aria", in diversi contesti, e che i medievisti hanno preso coscienza del fatto che ai loro studi mancava una dimensione. Sono convinto, in effetti, che questo approccio "spaziale" e territoriale dei fenomeni religiosi possa essere molto fecondo, e permetta di rinnovare una storiografia che si è a lungo concentrata sulle strutture di inquadramento ecclesiastico (pievi e parrocchie): come se l'uomo medievale fosse stato del tutto sedentario, e non avesse sentito il bisogno di uscire dal proprio villaggio o dal proprio quartiere, per partire alla ricerca della salute o della salvezza. Che si tratti delle crociate, dei giubilei o dei pellegrinaggi locali, siamo sempre nella stessa prospettiva – Dupront l'aveva visto benissimo – dello spostamento individuale o collettivo che permette all'uomo di impegnarsi sulla *via salutis*.

6. Tra profetismo e francescanesimo

6.1 *Recentemente Lei ha finito di curare un volume sulla storia del profetismo. Più o meno contemporaneamente è giunto a maturazione il suo lungo interesse per Francesco e il francescanesimo. C'è un nesso tra le due tematiche? La sua attenzione costante alle tematiche della storia della profezia e dell'apocalittica si lega agli interessi per la spiritualità dei laici e al rapporto tra le masse e la religiosità?*

In effetti gli anni che hanno seguito il mio ritorno definitivo in Francia e la mia collocazione in pensione alla fine del 2003, sono stati caratterizzati, per quel che riguarda i miei studi più significativi, sotto il duplice segno del profetismo e del francescanesimo. Sono stati infatti pubblicati nel 2005 sotto la mia direzione il *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, del francescano Giovanni di Rupescissa († 1366), vera e propria antologia del profetismo latino alla metà del XIV secolo, nel 2007 una raccolta di studi su Francesco d'Assisi e il francescanesimo pubblicata ad Assisi, nel 2009 il mio *François d'Assise entre histoire et mémoire* e, nel 2012, il volume collettaneo su *Prophètes et prophétisme* pubblicato a Parigi sotto la mia direzione.

⁴⁰ P.J. Margry, Ch. Caspers, *Bedeveartplaatsen in Nederland*, 4 voll. Amsterdam-Hilversum, 1997-2004; cfr. anche <<http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol>> (sito consultato il 28 maggio 2014).

⁴¹ *La spatialisation du sacré dans l'Occident latin médiéval*, progetto di ricerca promosso dal «Centre d'études médiévales d'Auxerre» sotto la direzione di Dominique Iogna-Prat.

⁴² *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spoleto 2003 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, L).

A dire il vero non si trattava di tematiche nuove per me, e l'incrocio tra le due è stato dovuto in parte al caso: dalla fine degli anni Ottanta, infatti, avevo cominciato l'edizione del *Liber ostensor* con una valorosa *équipe* di collaboratori senza i quali questa pubblicazione non avrebbe visto la luce, tanto si era rivelata complicata. La mia partenza per Roma nel 1995 e il carico pesante di incombenze legate alla mia funzione di direttore dell'École française mi avevano costretto a lasciare da parte questo lavoro di edizione al quale non mi sono potuto dedicare nuovamente che dal 2000. Si tratta dunque della realizzazione tardiva di un progetto più antico.

Quanto a Francesco d'Assisi, si tratta di una figura che mi aveva sempre affascinato e avevo consacrato uno dei miei primi articoli, nel 1968, alle reazioni che le sue stigmate avevano provocato nella cristianità dei secoli XIII e XIV⁴³. Per prudenza, però, mi ero astenuto dal riservargli uno spazio troppo importante nel mio libro su *La sainteté au Moyen Âge*, dove avevo osservato che gli atti del suo processo di canonizzazione – molto sbrigativo – non ci sono pervenuti e avevo ritenuto di mettere l'accento piuttosto sui santi e le sante del XIII e XIV secolo che erano stati influenzati a diversi gradi dal francescanesimo. Mi ero infatti ben presto reso conto che il problema delle fonti francescane era ancora talmente complesso e complicato, a causa di interpretazioni e datazioni discordanti, che avrei avuto bisogno di molto tempo per dominarlo. In effetti è stato necessario che per una trentina d'anni frequentassi assiduamente i convegni organizzati ogni anno dalla Società internazionale di studi francescani, e che potessi usufruire dei lavori fondamentali di Raoul Manselli, Giovanni Miccoli, Luigi Pellegrini, Attilio Bartoli Langeli, Roberto Rusconi e Jacques Dalarn, così come delle nuove edizioni delle fonti francescane che ci hanno offerto Enrico Menestò e Stefano Brufani e molti altri ancora, perché mi sentissi a mio agio in questa giungla senza prendere abbagli enormi. Tuttavia l'incontro nella mia esperienza di ricerca della tematica profetica e di un interesse specifico per Francesco d'Assisi non è stato completamente fortuito. Mi ero infatti interessato sin dagli inizi della mia attività alla componente profetica della santità, così importante nei secoli XIII e XIV e alle "rivelazioni" che numerosi personaggi di quest'epoca affermavano di aver avuto. Già dagli anni Ottanta, e in particolare dal 1988, in occasione di un convegno che avevo organizzato a Erice insieme a Agostino Paravicini Bagliani⁴⁴, avevo richiamato l'attenzione sull'importanza dei «poteri carismatici e informali» nella cristianità della fine del medioevo mettendo l'accento in particolare sulle loro relazioni con i poteri istituzionali (papato, regalità) che si davano da fare ora per avvantaggiarsene ora per combatterli, a seconda delle circostanze. Sotto l'etichetta di «poteri informali» avevo ricondotto tipologie di personaggi molto diverse, dagli eremiti ispirati e dalle donne visionarie fino ai predicatori di successo del XV secolo – Vin-

⁴³ A. Vauchez, *Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 80 (1968), 2, pp. 595-625.

⁴⁴ Gli atti uscirono nel 1992: *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, a cura di A. Paravicini Bagliani, A. Vauchez, Palermo 1992.

cenzo Ferrer, Bernardino da Siena o Savonarola per esempio – che possono essere definiti come personaggi carismatici nella misura in cui la diffusione e l’influenza spirituale che essi esercitavano sui loro contemporanei travalicavano largamente la funzione che svolgevano nella Chiesa o nella società. In questa riflessione sul ruolo del carisma nella storia non potevo non imbattermi in Francesco d’Assisi, che nel suo testamento rivendica una rivelazione divina che gli avrebbe indicato la via che doveva seguire e che fu considerato dai frati minori come «le premier prophète de son ordre», per riprendere una felice espressione di Nicole Bériou⁴⁵.

6.2 *Alla figura di Giovanni da Rupescissa Lei ha dedicato un’attenzione particolare. Ci può spiegare i motivi di questo interesse?*

Un lavoro seminariale svolto a Parigi con i miei laureandi, unitamente agli studi di Robert Lerner e a quelli della mia collega di Paris X-Nanterre, Colette Beaune, sul messianismo regale in Francia tra XIV e XV secolo⁴⁶, finirono per convincermi, se ce ne fosse stato bisogno, che ci si trovava di fronte a un cantiere di lavoro nel quale bisognava ancora fare quasi tutto, a cominciare dall’edizione di numerosi testi che non avevano ancora incontrato la giusta considerazione da parte degli storici. In questa prospettiva organizzai un convegno a Chantilly nel 1988 su *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident* (1990)⁴⁷, in occasione del quale si poté fare il punto su tali questioni ponendo l’accento su un personaggio chiave di questa corrente profetica, il francescano Giovanni da Rupescissa (de Roquetaillade). Per lungo tempo considerato uno “spirituale”, costui in realtà era un discepolo di Pietro di Giovanni Olivi, e annunciò a partire dal 1340 la prossima venuta dell’Anticristo. Egli fu inoltre il primo “millenarista” riconosciuto, poiché osò contestare l’interpretazione dominante di sant’Agostino secondo la quale il *millennium* di cui parla l’Apocalisse designa semplicemente il tempo della Chiesa e non si riferisce a nessuna realtà storica precisa. L’importanza di questo personaggio e del suo *Liber ostensor quod adesse festinant tempora* – di cui non rimane che un solo manoscritto arrivato tardivamente alla Biblioteca Apostolica Vaticana – aveva già attirato negli anni 1925-30 l’attenzione di quella grande studiosa che fu Jeanne Bignami-Odier, che pubblicò importanti messe a punto sul da Rupescissa e la sua opera ma non riuscì a pubblicare l’edizione critica del trattato. Divenuta pratica-

⁴⁵ N. Bériou, *François d’Assise premier prophète de son ordre dans les sermons du XIII^e siècle*, in «Mélanges de l’École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes», 102 (1990), 2, pp. 535-556.

⁴⁶ R.E. Lerner, *The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*, Berkeley etc. 1983; C. Beaune, *La légende de Jean Tristan fils de saint Louis*, in «Mélanges de l’École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes», 98 (1986), 1, pp. 143-160.

⁴⁷ *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e-XVI^e siècle)*, a cura di A. Vauchez, Rome 1990.

mente cieca alla fine della sua vita, la studiosa ebbe la generosità di affidarmi i suoi appunti e la preziosa trascrizione che aveva fatto e ci mettemmo al lavoro. L'interesse peculiare che presenta il testo consiste soprattutto nel fatto che esso costituisce un vero e proprio compendio della letteratura profetica medievale della prima metà del XIV secolo, in quanto frate Giovanni non si considerava come un profeta ma cercava piuttosto nei profeti esistenti la conferma delle sue intuizioni fondamentali e delle sue predizioni.

Questa edizione è stata un'avventura che si è protratta per una ventina d'anni e ha assorbito molte energie; ma mi sembra che il risultato conseguito sia importante nella misura in cui un testo fondamentale per la storia della letteratura profetica medievale è stato messo a disposizione degli studiosi con introduzioni e commenti estremamente puntuali. Nella stessa prospettiva mi è sembrato utile riflettere nella lunga durata sul tema del profetismo che è presente, sotto forme e gradi differenti, nelle tre religioni del Libro (ebraismo, cristianesimo, islam). Questo fatto mi ha spinto a prendere l'iniziativa per un'opera collettiva, pubblicata nel 2012 con il titolo di *Prophètes et prophétisme*, di cui ho scritto l'introduzione (metodologica e storiografica), e la parte relativa al medioevo occidentale⁴⁸. Nel volume sono presenti anche testi di altri autori sul profetismo biblico e su quello dell'epoca moderna e contemporanea e inoltre vi sono dei capitoli originali sul messianismo profetico nelle Americhe del Nord e del Sud e nell'Africa nera. Non sono state prese in considerazione, invece, le religioni asiatiche che non hanno conosciuto questo tipo di fenomeno: esse non riconoscono un valore positivo al tempo e alla storia privilegiando piuttosto la meditazione e la ricerca della interiorità.

6.3 Veniamo adesso a Francesco d'Assisi, che è stato al centro dei suoi pensieri e del suo lavoro tra 2004 e 2008. Come si è posto rispetto alle grandi tradizioni della francescanistica, francese e forse soprattutto italiana, così vivace negli ultimi decenni, e così attenta a storicizzare le "fonti francescane".

Lo studio che gli ho dedicato nel 2009 è stato il frutto di una riflessione approfondita e di una frequentazione di quasi quaranta anni con le fonti e la letteratura francescana. Il mio assunto è stato quello di scrivere un libro che fosse accessibile al grande pubblico colto, integrando le acquisizioni dei progressi considerevoli della ricerca in questo campo, in particolare grazie ai contributi degli storici italiani. Nell'introduzione del volume ho reso loro un omaggio che non ha nulla di formale: è soprattutto grazie a loro che ho appreso quel che so sul tema, e le loro ricerche mi hanno permesso spesso di poter meglio contestualizzare le fonti e contestualizzarle nella prospettiva storica della loro epoca.

Ma da tempo avevo l'impressione che ci fosse un *gap* sempre più imbarazzante tra i discorsi dei "francescanisti" – che divenivano sempre più sofisticati e tal-

⁴⁸ *Prophètes et prophétisme*, a cura di A. Vauchez, Paris 2012.

volta un po' esoterici per coloro che non appartenevano a questa "confraternita" intellettuale –, e quello che gli autori di innumerevoli biografie e saggi consacrati al santo d'Assisi in tutte le lingue continuavano imperturbabilmente a scrivere come se tutto questo lavoro scientifico non avesse apportato alcuna novità. Questa scelta ha complicato il mio compito, e spiega certamente perché ho impiegato più di tre anni per scrivere questo libro, tanto più che avevo accumulato una tale massa di documentazione sull'argomento che diverse volte ho avuto l'impressione che non sarei riuscito a dominarlo... Non spetta a me giudicare i risultati, ma il successo che ha conosciuto questo libro – subito tradotto in italiano (eccellentemente da Grado Merlo), in inglese (altrettanto bene dal mio "antico" laureando e anch'egli eccellente francescanista, Michael Cusato ofm), e in portoghese⁴⁹ – mi fa pensare che almeno sia stato scritto in un momento opportuno.

Alcuni si sono stupiti del fatto che non abbia messo l'appellativo di "santo" nel titolo del mio libro, ma l'ho fatto con piena consapevolezza per evitare di dare l'impressione che si trattasse di una delle innumerevoli biografie che si susseguono instancabilmente con lo scopo di edificare il loro lettore più che di informarlo sulla vicenda del Poverello. Visto che non mi si può sospettare di non avere interesse per la santità, ho preferito cercare di mostrare come l'esperienza religiosa di Francesco, che ha fatto di lui una delle grandi figure spirituali dell'umanità, si innestasse su una personalità storicamente ben determinata, che ha agito in una società concreta e ha pienamente risposto all'idea che i suoi contemporanei avevano della santità.

6.4 Così come ha fatto qualche anno fa il Suo amico Jacques Le Goff con il suo San Luigi anche Lei ha scelto il genere biografico, in modo aperto e anticonvenzionale e sicuramente funzionale all'evidenziazione delle sue tesi: la parte dedicata alla ricostruzione biografica non si esaurisce, infatti, con la morte del personaggio. Perché ha scelto, a proposito di Francesco d'Assisi di adottare il genere biografico?

Credo che la maggiore novità della mia proposta risieda nel fatto che non ho voluto solamente scrivere una biografia nel senso tradizionale del termine – dalla nascita alla morte del personaggio protagonista –, ma che ho inteso dare altrettanta importanza al suo *Nachleben*, analizzando l'immagine di Francesco e le sue trasformazioni dal XIII secolo fino ai nostri giorni. Da questo punto di vista mi sono allontanato dal *San Luigi* del mio maestro e amico Jacques Le Goff. Egli, in effetti, nel suo libro magistrale su Luigi IX non ha preso in considerazione che le fonti contemporanee del santo re di Francia e non si è interessato alla storiografia, peraltro abbondante, che si è sviluppata sul suo eroe nel corso dei secoli successivi e alle immagini che ne sono derivate.

⁴⁹ A. Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino (trad. G.G. Merlo); *Francis of Assisi: The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, New Haven 2012 (trans. M. Cusato); *Francisco de Assis. Entre história e memória*, Lisboa 2013 (trad. J. D. Antunes, N. Lopes).

6.5 *Motivando, nel libro su Francesco d'Assisi, l'ampio spazio dedicato alle immagini, Lei afferma che quello che è stato prodotto dopo come processo storico di interpretazione e contestazione riguarda altrettanto la figura di Francesco: «Forse oggi possiamo capire meglio Francesco che i suoi contemporanei». Francesco, dunque, come personaggio mai finito: «la sua figura è attualizzante». Perché queste affermazioni, questi “cedimenti” da parte di chi, ne La santità medievale, aveva severamente richiamato alla storicizzazione delle fonti agiografiche?*

Per quanto mi riguarda penso che, nel caso di Francesco, non sia meno interessante e importante sapere quale idea si avesse di lui all'epoca della riforma protestante o del romanticismo rispetto a quello che hanno scritto di lui Tommaso da Celano o Bonaventura di Bagnoregio. L'inizio non determina tutto; la verità non è separabile dalla trasmissione della verità medesima. E lo storico deve tener conto dei giudizi, anche malevoli o erronei, che la posterità ha potuto esprimere su un certo fenomeno. Certo il più delle volte queste valutazioni posteriori ci informano più su coloro che le hanno formulate che non su colui o colei che ne sono stati oggetto, ma alla fin fine questo vale per tutte le fonti, anche per quelle contemporanee degli avvenimenti o delle personalità di cui parlano. Oggi non crediamo più che Francesco sia stato il precursore dell'umanesimo e del rinascimento, o un novello Orfeo, ma il solo fatto che sia stato possibile formulare simili opinioni su di lui nel XIX secolo da parte di autori autorevoli mette in evidenza certi aspetti della sua figura. Anche se sono stati mal interpretati o esagerati, questi aspetti hanno avuto senza dubbio un qualche fondamento nella realtà o almeno in quello che le fonti medievali riportavano di Francesco, e per questo motivo meritano comunque di essere oggetto della nostra attenzione. Lo storico non ha certo ricevuto particolari illuminazioni sovranaturali che gli permettono di affermare che egli conosce “il vero san Francesco”, ma se compie correttamente il proprio lavoro, stabilendo una gerarchia tra le fonti secondo la loro data e il loro grado di affidabilità, è in grado di segnalare letture erranee o addirittura aberranti del personaggio e può a sua volta proporre di proprie giustificandole.

Uno dei problemi più delicati che pone la biografia di Francesco d'Assisi consiste nella difficoltà che abbiamo a comprendere come il suo spirito innovatore e la sua ispirazione assolutamente evangelica, abbiano potuto conciliarsi con la sua sottomissione alla Chiesa, che è fuori di discussione, anche se gli fu dolorosa in diversi momenti della sua esistenza. Paul Sabatier, i cui meriti sono immensi poiché è stato lui a far conoscere Francesco al mondo intero attraverso la sua biografia del 1893-1894, aveva risolto il problema – da buon protestante liberale quale egli era – opponendo l'evangelismo del Poverello alla volontà di potenza della Chiesa romana incarnata dal cardinal Ugolino, il futuro Gregorio IX, e al “realismo” accomodante di frate Elia, di cui Tommaso da Celano sarebbe stato il portavoce. Questa prospettiva l'aveva portato a immaginare che lo *Speculum perfectionis* – che data in realtà al 1317 – corrispondesse al testo di una *Vita* censurata dalla gerarchia ecclesiastica, di cui frate Leone,

il fedele segretario e compagno di Francesco, sarebbe stato l'autore o l'ispiratore poco dopo la morte del Poverello.

Oggi di questa costruzione azzardata non resta più niente, ma l'idea che Francesco abbia potuto essere sinceramente devoto alla Chiesa non è quasi mai ammessa peraltro neppure ai nostri giorni: tanto è dominante l'idea che l'istituzione non possa, per la sua stessa natura, aprirsi alle esigenze del Vangelo, se non per neutralizzarle. Si tratta di un anacronismo evidente poiché, per riprendere una risposta di Giovanna d'Arco ai suoi giudici che Francesco avrebbe certamente sottoscritto, per i cristiani del medioevo «il papa e la Chiesa sono un tutt'uno». Si può anche andare più lontano e sostenere che Francesco è un puro prodotto della riforma "gregoriana": non ha forse scritto al futuro papa Gregorio IX qualificandolo, in maniera premonitrice come «episcopus totius mundi» (*I Cel.*, 100), cosa che all'epoca non era certo una formulazione innocente? Se pure ha rispettato le prerogative dei vescovi e del clero secolare, il santo d'Assisi ha giocato in pieno la carta della *plenitudo potestatis* papale, consapevole che la sopravvivenza e la diffusione della sua *religio* dipendeva dalla buona volontà della Santa Sede e dal suo sostegno che aveva permesso all'*ordo fratrum minorum* di conoscere una diffusione estremamente rapida in tutta la cristianità. Il peggior nemico dello storico è l'anacronismo: storicizzare il dibattito intorno a Francesco d'Assisi consiste innanzitutto nel prendere atto del fatto che delle nozioni che oggi sembrano a molti inconciliabili non erano nel passato necessariamente antagoniste.

In generale, per delle ragioni ben comprensibili che riguardano il peso della Chiesa nella vita del loro paese e dei legami complessi che essa vi intrattiene con il mondo politico ed economico gli storici italiani – con la notevole eccezione di Cinzio Violante – hanno avuto per lungo tempo la tendenza ad avere su di essa un giudizio negativo, come se fosse intrinsecamente votata a svolgere un ruolo negativo nella sfera della vita religiosa. Ma questa visione pessimista – perfettamente giustificata per certe epoche – non lo è necessariamente per tutte: quali che siano state le sue motivazioni, Innocenzo III ha avuto il coraggio di canonizzare nel 1199 un santo laico non nobile – e che in più era artigiano e mercante – nella persona di sant'Omobono; e il suo successore, Onorio III, ha saputo riconoscere e accogliere in seno alla Chiesa il carisma di Francesco. Più che l'opposizione sistematica tra le due nozioni postulate da Max Weber, io credo che il carisma e l'istituzione siano i due poli della vita della Chiesa: l'istituzione senza il carisma diviene ben presto una macchina amministrativa e giudiziaria senz'anima; il carisma senza l'istituzione rischia di non sopravvivere al suo detentore o di perdersi nella marginalità. È da una tensione senza rotture tra questi due poli che sono potuti nascere, in certi momenti della sua storia, un dinamismo nuovo e movimenti di riforma in seno alla Chiesa. Certo il carisma non è mai recepito nella sua interezza nell'istituzione e ho molto insistito alla fine del mio libro sul fatto che una buona parte del messaggio di Francesco d'Assisi non ha avuto eco ai suoi tempi ed è stato rapidamente dimenticato, anche se questo non ha impedito che riemergesse in seguito. Ma non è però meno vero che quel che la cristianità medievale ha recepito di lui è sta-

to sufficiente a infondere uno spirito nuovo e a favorire nel suo seno la diffusione di fermenti evangelici.

6.6 Il Suo libro su Francesco d'Assisi (ovviamente, non su san Francesco d'Assisi), nonostante l'understatement divulgativo che Lei propone, ci è sembrato un'operazione storiografica meditata e di forte autoconsapevolezza, per certi versi ricapitolativo di diversi fili della Sua riflessione, oltre a sancire una volta di più il Suo ruolo di storico ponte tra storiografia francese e italiana e soprattutto il suo essere storico e cattolico.

Giunti a questo punto è sicuramente utile che io precisi il modo in cui concepisco i rapporti tra il mio credo religioso – non ho mai dissimulato il fatto di essere cristiano, o meglio, che cerco di esserlo – e il mio lavoro di storico. Un collega francese un giorno mi ha domandato se non trovassi sconveniente che in un articolo che stava preparando egli mi definisse storico cattolico. Io gli ho risposto che trovavo l'espressione strana, in quanto dal canto mio non avrei mai pensato di qualificarlo come storico razionalista o massone. Diciamo che mi considero tutt'al più come un cattolico che esercita il mestiere di storico; ma se si intende per storico cattolico il fatto di essere riconosciuto dalla Chiesa come un "intellettuale organico", come si diceva ai bei tempi del partito comunista, io rifiuto questa etichetta, che non corrisponde alla realtà. Mi sono sforzato lungo tutto il corso della mia carriera di docente e di studioso di non fare della storia uno strumento apologetico, e mi è stato anche rimproverato talvolta di aver messo piuttosto l'accento sulle debolezze e gli errori della Chiesa che sui suoi successi. Credo anche che il fatto di avere una certa cultura religiosa e una sensibilità ai fenomeni spirituali possa essere utile nel mio campo di studi, ma tengo assolutamente alla laicità e non ho mai ritenuto che solamente un cristiano potesse fare in maniera corretta la storia del cristianesimo. Se pure avessi un dubbio a questo riguardo, basterebbe che io considerassi la diversità di opinioni dei miei allievi per convincermene.

In fin dei conti sono un indipendente: senza fare la parte del martire o della vittima, posso dire che sono stato spesso ignorato o guardato con sospetto dalle autorità ecclesiastiche del mio paese, perché la storia che scrivevo pareva loro troppo "universitaria" cioè critica. Durante il mio ultimo soggiorno romano, il compianto monsignor Victor Saxer, un grande specialista di archeologia cristiana verso il quale nutrivo profonda stima, mi propose cortesemente di entrare nel Comitato pontificio delle scienze storiche e io accettai la sua offerta, che mi poteva fornire l'occasione di collaborare con lui e con altri simpatici colleghi. Purtroppo monsignor Saxer a causa dei limiti di età fu ben presto sostituito da un uomo greve e di mentalità ristretta, amico del futuro Benedetto XVI che avrebbe fatto di lui un cardinale. Nel corso di un Congresso internazionale di Scienze storiche che si tenne a Oslo nel 2000, costui criticò in un intervento pubblico, in mia presenza, la *Histoire du christianisme* di cui ero uno dei curatori e rinfacciò ai responsabili e agli autori la loro «indifferenza per le realtà spirituali». Quando qualche mese più tardi, il medesimo presidente

ci ricordò, in occasione di una riunione del Comitato, che la storia era *ancilla theologiae* e ci invitò a ricorrere il più possibile al latino nelle nostre pubblicazioni, io inviai le mie dimissioni alla Segreteria di stato, fatto che non mancò di fare un certo effetto in quegli ambienti poiché fino ad allora non si era mai dimesso qualcuno da quel Comitato...

Ho invece avuto sempre i migliori rapporti con i gesuiti e i domenicani in Francia e, in Italia, con i francescani dell'*Antonianum*, dove ho tenuto un corso condividendo per un mese la vita della loro comunità in un clima molto amicale. Per concludere su questo punto dirò che ho avuto recentemente (2013) la piacevole sorpresa di apprendere che l'Università di Ginevra aveva deciso di accordarmi un dottorato *honoris causa* su proposta della sua Facoltà di teologia, evidentemente protestante. Per uno storico che ha consacrato l'essenziale della sua opera al culto dei santi, a Roma e al papato, mi è sembrato che questo onore sia stato allo stesso tempo un riconoscimento e un segno dei tempi.

7. Dalle "immagini viventi" alla storia della santità femminile

7.1 *Nel convegno parigino del dicembre del 2009 in Suo onore Lei ha detto di "credere molto" nell'iconografia. Certi suoi studi lo dimostrano⁵⁰; lo conferma il Suo libro recente su Francesco d'Assisi; inoltre, alcuni Suoi allievi sono specialisti di studi iconografici (Daniel Russo, Dominique Rigaux). Come si poneva, alle origini delle Sue ricerche agiografiche, il problema del rapporto tra immagini e culto dei santi? In che modo questa sensibilità è stata influenzata dall'evoluzione complessiva della società occidentale negli ultimi decenni, e dall'attenzione complessiva delle scienze umane per il fatto iconico?*

Mi è stato talvolta attribuito il merito di aver sensibilizzato i medievisti sull'importanza delle immagini come fonti, altrettanto valide e importanti che i documenti e le narrazioni. In tal modo mi si attribuisce un onore eccessivo poiché questa scoperta dell'importanza dell'iconografia, soprattutto per un'epoca in cui la stragrande maggioranza della popolazione non sapeva né leggere né scrivere, è stato un fenomeno generazionale. E devo anche riconoscere onestamente che le immagini che ci ho tenuto a far figurare in buon numero nel mio libro su la *Sainteté en Occident* sono delle semplici illustrazioni miranti a completare quello che il mio discorso poteva avere di astratto o incompleto.

Ma è vero però che ho acquisito presto una certa sensibilità sul ruolo dell'immagine, cosa che spiega senza dubbio che i miei primi due allievi – che poi sono divenuti dei maestri –, Dominique Rigaux e Daniel Russo, siano degli specialisti dell'iconografia e che io abbia potuto scrivere un libro con una storica dell'arte, Joanna Cannon, su santa Margherita di Cortona, il cui punto di par-

⁵⁰ A. Vauchez, J. Cannon, *Margherita of Cortona and the Lorenzetti. Sienese Art and the Cult of a Holy Woman in Medieval Tuscany*, University Park (Pa), 1998; poi tradotto in italiano: *Margherita da Cortona e i Lorenzetti*, Roma 2000 (trad. A. D'Alessandro, G. Freni, F. Iozzelli).

tenza erano una serie di disegni del XVII secolo in cui erano copiati gli affreschi che ornavano la chiesa dedicata alla santa a Cortona prima che andasse distrutta. Ma spetta a Joanna Cannon il merito di aver studiato questo ciclo in tutti i suoi dettagli e di aver dimostrato che si trattava di un'opera dei Lorenzetti, mentre io mi sono occupato di ricostruire la storia del culto di questa santa donna e del ruolo che essa aveva nella religione civica della sua città. Direi invece di appartenere alla coorte di storici medievisti che – da Jean-Claude Schmitt a Jean-Marie Sansterre – hanno attirato l'attenzione sul ruolo delle “immagini viventi” (le Vergini che piangono, i Crocifissi che sanguinano ecc.) come tramiti della sacralità e sostituti delle reliquie nel quadro del culto dei santi. In questo campo ho appreso molto da Chiara Frugoni, il cui bel libro su *Francesco e l'invenzione delle stimmate*⁵¹ mi ha convinto in misura minore per la tesi che la studiosa sviluppa riguardo alla realtà o meno delle stimmate di Francesco d'Assisi che per l'uso che fa degli affreschi e delle pitture medievali come fonti con lo stesso statuto dei testi che pure conosce altrettanto bene, e per la maestria con cui mette a confronto le due tipologie di testimonianze.

Per quanto mi riguarda, io ho cercato di dimostrare, seguendo Rosalind Brooke⁵², che la scelta delle scene della vita di san Francesco dipinte da Giotto nella basilica superiore di Assisi dipendeva da opzioni probabilmente imposte dai suoi committenti, che escludevano certi episodi o aspetti principali della sua esistenza terrena e mettevano al contrario l'accento su certi altri, come le sue relazioni con il papato e i suoi miracoli più eccezionali: il che tradiva il senso complessivo del messaggio francescano. In generale credo che il ricorso alle fonti iconografiche possa rinnovare e arricchire la nostra maniera di “fare storia”, a condizione che dei *corpora* di immagini più esaustivi possibile siano elaborati e utilizzati in una prospettiva scientifica che non sia quella della storia dell'arte tradizionale. Con le possibilità quasi illimitate che offre l'informatica in tale campo, questo dovrebbe essere possibile senza eccessive difficoltà, ma devo constatare con rammarico che i progressi in questa direzione sono ancora limitati e che troppo spesso oggi la costituzione di banche dati prende così tanto gli studiosi che essi non hanno in seguito l'energia o la capacità di metterle a frutto.

7.2 *Oltre alla Sua lunghissima frequentazione con la francescanistica, un tema da Lei coltivato con continuità e predilezione è quello relativo alla santità femminile e alle esperienze religiose femminili (evidenziato particolarmente dalle raccolte di saggi Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo e anche Esperienze religiose nel Medioevo, dove una sezione specifica è dedicata a “La santità al femminile”)⁵³. Può approfondire questo aspetto, che rinvia a temi oggi definitivamente affermati nella ricerca storica?*

⁵¹ C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 1993.

⁵² R. Brooke, *The Image of St Francis: Responses to Sainthood in the Thirteenth Century*, Cambridge-New York 2006.

⁵³ Proprio a Vauchez è stata affidata dall'editore Marietti la prefazione del recente libro di Bene-

Per quel che concerne il mio personale contributo alla storia della santità femminile, deve essere messo in relazione con la *gender history*, la corrente di studi consacrata alla storia delle donne nata in America del Nord e che ha avuto un impatto in Europa a partire dagli anni Ottanta del XX secolo.

Sono stato sensibilizzato presto a tali tematiche, avendo avuto l'occasione di seguire per anni il seminario di Georges Duby al Collège de France dedicato al ruolo delle donne nella società medievale; e ricordo anche d'aver parlato in quella sede della *Vita* di Maria d'Oignies (†1213) composta da Giacomo di Vitry. Le ricerche che avevo condotto per la mia tesi su *La sainteté in Occident* mi avevano permesso di prendere coscienza della comparsa, a partire dal XIII secolo, di nuovi modelli di santità proposti alle donne laiche. Tali modelli erano imperniati da una parte sulla dimensione caritativa della vita cristiana, come nel caso di sant'Elisabetta di Ungheria, sia in un senso più spirituale con figure come Chiara d'Assisi, Chiara di Montefalco e Margherita di Cortona che sono all'origine di quel che ho avuto occasione di definire «l'invasione mistica» riprendendo un'espressione utilizzata dall'abbé Bremond per definire l'ascesa del misticismo, soprattutto femminile, nella Francia del XVII secolo.

Agli inizi degli anni Ottanta ho tenuto un ciclo di conferenze negli Stati Uniti e sono stato invitato a parlare dei miei studi sulla santità femminile alla Columbia University di New York. Mi aspettavo che il mio seminario attirasse un piccolo numero di specialisti, ma, con mia grande sorpresa, ho dovuto parlare in una grande sala di fronte a alcune centinaia di persone, in maggioranza donne. Il mio discorso incontrò il loro favore e in seguito sono stato considerato come uno dei degli esponenti di spicco della *gender history*... Ciò è sicuramente eccessivo, anche se ritengo che questa problematica abbia apportato un rinnovamento benefico negli studi storici. In ogni caso quello che ho cercato di fare, in diversi studi, è dimostrare che la donna è stata a partire dal secolo XIII oggetto di ogni attenzione da parte delle sfere dirigenti della Chiesa: che avevano compreso che se avessero perduto il sostegno del sesso detto debole – che in certe regioni si mostrava sensibile al proselitismo degli eretici – le conseguenze sarebbero state pesanti. In tale contesto di concorrenza gli ecclesiastici arrivarono a mettere in causa la gerarchia tradizionale degli stati di perfezione e a ammettere, a partire dagli anni Trenta/Cinquanta del Duecento, che il legame tra santità e verginità non aveva niente di assoluto e che era possibile per una donna sposata accedere alla santità senza dover rinunciare al proprio stato. Nel XIV secolo si assiste anche a un rovesciamento della relazione tra le sante e i loro confessori a vantaggio delle donne, come dimostrano chiaramente i casi di santa Brigida e di santa Caterina da Siena. Insieme a questi grandi nomi mi sono interessato anche a figure molto meno note ma non meno interessanti come quella della beata Panacea, una pia pastorella della Val-

detto XVI *Donne nel medioevo. Il genio femminile nella storia del popolo di Dio*, Genova 2011; nella prefazione Vauchez fa presente al «collega illustrissimo» che nel medioevo alcune donne (p. 10) avevano superato le fratture tradizionali riguardanti la specializzazione dei ruoli tra uomini e donne.

sesia uccisa dalla sua matrigna agli inizi del XIV secolo, la cui storia è conosciuta solo attraverso degli affreschi che sussistono solo in qualche chiesa della regione e che sono andato ad analizzare sul luogo.

In questo modo si può misurare tutta la distanza tra l'ideale di santità proposto dagli ecclesiastici alle donne di ambiente sociale urbano e aristocratico e, dall'altra parte, una concezione popolare che resta attaccata al modello tradizionale del martirio e identifica senz'altro la santità con l'innocenza oltragiata.

8. Roma tra la storia e il mito

8.1. *Oltre ad avervi soggiornato per buona parte della Sua vita Lei ha dedicato numerose pubblicazioni alla storia di Roma, a cominciare dal Mito di Roma curato insieme ad Andrea Giardina per passare a Roma medievale⁵⁴. Che cosa ha rappresentato Roma per André Vauchez?*

Durante il mio ultimo soggiorno romano sono stato sollecitato da un editore parigino a scrivere un libro su Roma e così, dopo essermi assicurato la collaborazione di un eminente antichista nella persona di Andrea Giardina, ho dato la mia disponibilità nonostante la novità, per me, del soggetto. Ma la mia esperienza della città eterna, che cominciava a essere lunga, e il mio interesse per la Roma medievale, ormai meglio conosciuta grazie ai progressi recenti dell'archeologia e all'apertura del museo della *Crypta Balbi*, mi avrebbero permesso – così mi sembrava – di cimentarmi senza correre troppi rischi in questa impresa in cui ben altri, più competenti di me, mi avevano preceduto, da Arturo Graf al mio caro collega Arnold Esch. In questo libro, che è apparso prima in francese ma ha avuto molto più successo nella sua traduzione italiana⁵⁵, io mi sono occupato dell'epoca medievale e *Early Modern*, mentre Giardina ha approfondito il tema dal secolo dei lumi ai nostri giorni. È stato per un me un vero piacere scrivere questo libro che mi ha offerto l'occasione di studiare da vicino i miti di Roma e le loro sovrapposizioni: la versione cristiana, ripresa e amplificata dal papato a partire da Gregorio VII, la versione imperiale che si è affermata dal IX secolo, ma ha conosciuto la sua formulazione definitiva ai tempi di Federico Barbarossa e di Federico II, e infine la versione comunale, illustrata dal XIV secolo da Cola di Rienzo ma la cui origine era ben anteriore. Di tutte queste letture, più o meno mitiche, di Roma e della sua storia, alla fine è stata quella della Chiesa che l'ha spuntata, nel Rinascimento. Ciò, grazie al ruolo di spicco che la Roma dei papi mantenne da quest'epoca sul piano artistico e culturale; ma al prezzo della rottura dell'unità religiosa della cristianità che ha minato alla base il progetto universalista "romano" di cui essa si voleva fare portatrice.

⁵⁴ A. Giardina, A. Vauchez, *Rome, l'idée et le mythe: du Moyen Âge à nos jours*, Paris 2000.

⁵⁵ A. Giardina, A. Vauchez, *Il mito di Roma da Carlomagno a Mussolini*, Roma- Bari 2001.

Poco dopo questa esperienza, lo stesso editore, Giuseppe Laterza, mi ha chiesto se volessi assumere la direzione di un volume su *Roma medievale* nel quadro di una storia di Roma in sei volumi. Ho accettato volentieri questa proposta lusinghiera: per me si trattava soprattutto di rivolgermi ai migliori specialisti, e di svolgere un ruolo di coordinatore *super partes*. In seguito mi sono adoperato perché questo libro, che non aveva equivalenti in Francia e registrava i progressi considerevoli realizzati dalla storia di Roma nel medioevo nel corso dei trent'anni precedenti, fosse tradotto e pubblicato in francese⁵⁶. Ho raggiunto questo obiettivo nel 2010, non senza difficoltà poiché gli editori parigini dubitavano che un simile soggetto potesse trovare pubblico, tenendo conto che i turisti che visitano Roma non si interessano che ai capolavori che hanno lasciato l'antichità, il rinascimento e l'epoca barocca. Mi auguro di aver contribuito con questa pubblicazione a mettere in discussione simili pregiudizi e, in ogni caso, sono felice di aver trovato così un modo di riconoscere tutto quello che devo a Roma dove ho passato un totale di diciotto anni, intensi, della mia vita.

9. *Tra la Francia e l'Italia. L'insegnamento universitario, l'organizzazione della ricerca, il "sistema culturale"*

9.1 *Lei ha avuto un dialogo ricco e fecondo con la storiografia medievistica italiana, iniziato con le Sue prime presenze alle Settimane della Mendola e consolidato sostanzialmente nel corso del periodo in cui Lei ha tenuto la direzione della sezione medievale all'École Française di Roma; il contatto prolungato con una storiografia e una religiosità come quella italiana ha in qualche misura influenzato il suo modo di concepire la storia religiosa?*

Di fatto, uno degli aspetti più originali della mia carriera e della mia vita è stato il fatto che da una cinquantina d'anni sono stato continuamente in movimento tra la Francia e l'Italia, che considero come la mia seconda patria. Ho già detto in precedenza tutto quello che ho ricevuto dalla storiografia italiana e non vorrei ripetermi. È però innegabile che i miei soggiorni prolungati e reiterati in questo paese hanno costituito per me un'esperienza fondamentale. Ho trovato in effetti a Roma e in Italia tanto una documentazione eccezionalmente copiosa quanto soprattutto un interesse per il medioevo senza equivalenti in alcun paese del resto d'Europa, dove i medievisti devono sempre giustificarsi di consacrare il loro tempo a un periodo caratterizzato, per la maggior parte dei nostri contemporanei, dall'oscurantismo e dall'intolleranza. È vero che l'epoca medievale è stata senza dubbio la più grande epoca della storia italiana e che le tracce che ne rimangono sono infinitamente più numerose che in qualunque altro luogo, non foss'altro per il fatto che l'Italia non ha conosciuto né lo choc

⁵⁶ *Storia di Roma dall'antichità a oggi. Roma medievale*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 2001; *Rome au Moyen Âge*, a cura di A. Vauchez, Paris 2010.

della riforma protestante, né quello della rivoluzione francese nella sua fase più radicale. Ma soprattutto, quando si lavora in Italia, si è colpiti dal numero di persone che senza possedere necessariamente titoli accademici rilevanti si appassionano, a livello locale, alla storia e alla cultura del medioevo. Ho avuto l'occasione, qualche tempo fa, di fare parte della giuria che decideva i vincitori delle feste e delle giostre "medievali" del Calendimaggio ad Assisi. Ho dovuto constatare che non si trattava assolutamente d'uno spettacolo fatto per attirare l'attenzione dei turisti, ma di una lotta accanita tra le due parti della città – la "parte di sotto" e la "parte di sopra" – per ottenere il riconoscimento della superiorità dell'una sull'altra a prezzo di un investimento pesante di tempo e di denaro. La qualità delle prestazioni delle due fazioni fu in quell'occasione davvero eccellente e ciascuna delle due mise tanta cura nel cercare di far rivivere lo spirito e il decoro del medioevo che fu davvero difficile alla fine decidere chi fosse la migliore. Si può dire lo stesso per il Palio di Siena, con le rivalità accese tra "contrade", e per altrettante feste locali, che sono prima di tutto uno spettacolo che la città offre a se stessa dispiegando tutte le sue risorse umane e culturali.

9.2 Lei rappresenta una testimonianza in carne e ossa del clima di condivisione culturale tra i paesi europei avendo trascorso in Italia un periodo davvero rilevante della sua carriera di studioso. Oltre al primo periodo romano, infatti, Lei ha poi assunto la direzione dell'École française de Rome dal 1995 fino al 2003. Anche la sua direzione è stata sotto la cifra che abbiamo evocato a proposito del primo periodo romano; e in questo senso sicuramente il progetto della ricerca collettiva sui santuari cristiani, che ha riunito ben 19 università italiane con l'École, costituisce una chiara testimonianza. Qual è il bilancio che trae da questa esperienza?

Tra la Francia e l'Italia esiste evidentemente una grande contiguità che riguarda le nostre comuni origini latine, ma c'erano anche, negli anni Sessanta, molte ignoranze reciproche e incomprensioni. La mia situazione privilegiata all'École française di Roma ha fatto di me un "traghettatore" tra i due paesi: dal 1981 organizzai con mons. Maccarrone un convegno franco-italiano di storia religiosa che si tenne a Chambéry, in Savoia, e, qualche anno più tardi, cominciai ad accogliere a Paris X-Nanterre studenti venuti dall'Università di Roma La Sapienza, nel quadro del programma di scambi Erasmus. Fu l'occasione per me di conoscere giovani e simpatici studiosi, alcuni dei quali hanno in seguito fatto carriera nel loro paese e sono divenuti degli amici. In seguito, la collaborazione tra l'École française di Roma e diciannove università e centri di ricerca italiani nell'ambito del «Censimento dei santuari italiani» mi ha dato l'occasione di approfondire la conoscenza della realtà universitaria e umana del paese nella sua diversità, dalla Val d'Aosta alla Puglia e alla Sicilia. Non soltanto sono stato sempre ben accolto dai colleghi italiani, ma ho incontrato da parte loro una grande disponibilità a lavorare con noi e con le équipes francesi – come nel campo dell'archeologia medievale – a cui aveva fatto appello l'École. Da tutto ciò sono nate amicizie e collaborazioni spesso molto feconde che hanno permesso di superare le divisioni nazionali.

Il solo motivo di rinascimento che posso esprimere riguardo alla storiografia italiana sta nel fatto che essa non si interessa ancora a quello che è successo negli altri paesi: numerosi studiosi francesi o tedeschi lavorano sull'Italia medievale, ma non conosco che uno o due tra i loro omologhi italiani che si interessano alla storia di Francia. Questo squilibrio può comprendersi nella misura in cui non sono mai esistite da parte italiana strutture di ricerca all'estero comparabili all'École française di Roma o agli istituti storici e archeologici tedeschi in Italia; inoltre, la documentazione archivistica di epoca medievale è così abbondante in questo paese che non si vede perché i dottorandi italiani dovrebbero andare a cercare altrove quello che possono trovare dalle loro parti. Ma questa situazione presenta tuttavia alcuni inconvenienti nella misura in cui la ricerca italiana conserva spesso un carattere regionale, se non locale, e si rinchiude talvolta in un campanilismo o un provincialismo un po' ristretto.

Da qualche anno le cose stanno cambiando in meglio, e ne riscontro la prova nel fatto che alcuni medievisti italiani insegnano attualmente in università francesi, in particolare nelle regioni alpine e ad Avignone. La crisi però che attraversa ora il sistema universitario europeo rischia di frenare questa evoluzione e di provocare un ripiegamento sulle risorse locali. In generale e malgrado le difficoltà recenti, l'Italia resta un paradiso per i medievisti nella misura in cui la ricerca – contrariamente alla Francia – non dipende essenzialmente dallo Stato, ma è sostenuta dalle collettività territoriali (regioni, province), dai comuni e anche da certe istituzioni ecclesiastiche. In effetti la Chiesa nelle sue diverse forme (diocesi, e soprattutto ordini religiosi) non ha rinunciato a svolgere un ruolo sul piano culturale e organizza e favorisce incontri scientifici e pubblicazioni di qualità nel campo della storia religiosa del medioevo. È vero che i finanziamenti pubblici si vanno rarefacendo, come accade attualmente; ma spesso altre istituzioni prendono l'iniziativa, e questo conferisce al sistema una certa elasticità. Inoltre non è spiacevole per un francese constatare che il titolo di "Professore" ampiamente svalutato nel suo paese, conserva ancora un certo prestigio nella società italiana dove, malgrado i danni provocati da Berlusconi e dai suoi emuli, la cultura storica è ancora considerata come un valore e un patrimonio da coltivare...

9.3 Persino nell'Introduzione alla Sua opera maggiore, la Santità medievale, Lei sottolinea che una storia complessiva e pluridimensionale di quel fenomeno nel tardo medioevo «dovrebbe essere opera di un'équipe apposita». E nella sua bibliografia abbiamo contato (sino al 2009) non meno di una quindicina di Conclusions di congressi, seminari, ricerche collettive; e altrettanti Pré-faces, Introductions, Avant-propos di ricerche a più mani, così come di monografie di allievi. C'è dietro un'idea della ricerca come relazione, scambio, dialogo, e organizzazione, e una fiducia nel lavoro in équipe, che Lei ha ampiamente dimostrato con molte iniziative (per un piacere e per una vocazione, crediamo, oltre che per un obbligo indotto dalle funzioni dirigenziali svolte). Ma in qual misura l'ipotesi interpretativa di un fenomeno storico è realmente condivisibile, definibile attraverso aggiustamenti e compromessi?

Non vorrei andare più lontano in questo tipo di considerazioni, poiché sono ben consapevole di non essere più al corrente della situazione: da quando sono andato in pensione ormai da una decina d'anni la situazione universitaria è cambiata molto nei due paesi ed esito oggi a pronunciare giudizi che rischiano di essere obsoleti poiché si riferiscono a realtà che ho conosciuto quando ero ancora in attività. Vorrei semplicemente concludere questa intervista evocando la mia posizione di fronte al lavoro d'équipe che gli organismi pubblici incaricati di promuovere e di gestire la ricerca non smettono di raccomandarci, quando non ce lo impongono. Per quanto mi riguarda sono a questo riguardo estremamente favorevole e l'ho molto praticato come attesta il numero elevato di convegni che ho organizzato o dei quali ho tenuto le conclusioni. Alcuni dei volumi che ne sono scaturiti hanno ai miei occhi una grandissima importanza: è il caso di *Faire croire*, de *La religion civique*, di *Ermites de France et d'Italie*, de *I santuari cristiani d'Italia*. *Bilancio e proposte interpretative*, e di molti altri ancora ai quali ho partecipato senza esserne il promotore.

10. Problemi e prospettive della ricerca storica

10.1 Anche nel Suo caso, questa intervista si conclude con una domanda che attiene alle "politiche" della ricerca: temi molto dibattuti oggi in Italia, con particolare riferimento alla valutazione della produzione degli storici incardinati nell'Università. Qual è la situazione, sotto questo riguardo, in Francia, e qual è il Suo personale giudizio sull'attuale congiuntura della ricerca storica?

Non posso dissimulare la mia inquietudine di fronte alla tendenza, che non cessa di accentuarsi presso i medievisti europei, a non pubblicare che nel quadro di convegni il cui numero si accresce di anno in anno, mentre il numero di monografie davvero significative diviene sempre più raro. Non ignoro che questo fenomeno è dovuto in larga misura alla situazione degli autori che oggi sono spesso sovraccaricati di compiti di insegnamento e di carichi e amministrativi nelle loro università e non hanno quasi più tempo da consacrare alla redazione di libri, che è necessariamente un esercizio di lungo respiro. Ma temo che ci sia in questo una deriva pericolosa poiché quello che c'è di più importante nell'opera di uno storico sono i suoi libri: se non avessi letto nella mia giovinezza *Les intellectuels au Moyen Âge* di Jacques Le Goff e *Le Mâconnais* di Georges Duby, non sarei probabilmente divenuto un medievista...

E se io stesso ho potuto influenzare un minimo la storiografia della fine del XX secolo nel mio campo è perché ho consacrato dodici anni della mia esistenza alla preparazione e alla redazione de *La sainteté en Occident*. Il lavoro collettivo è perfettamente giustificato quando concerne un'edizione di testi: io non sarei mai riuscito a portare a termine quella del *Liber ostensor* di Giovanni da Rupescissa se non fossi stato sostenuto – e talvolta spinto o trascinato – dai miei collaboratori; e non avrei realizzato la pubblicazione del *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, senza l'aiuto di Catherine Vincent e la collaborazione di un

gran numero di autori. Lo stesso vale per la costituzione di *corpora* documentari informatizzati, come i tre CD-Rom contenenti l'insieme delle lettere edite e delle suppliche dei papi di Avignone di cui ho supervisionato con altri la realizzazione tra gli anni 1972 e 2003. Ma mi inquieta vedere oggi come la realizzazione di questi strumenti di lavoro, peraltro estremamente utili, possa assorbire l'essenziale delle energie di numerosi giovani ricercatori senza che ne consegua un arricchimento sostanziale della produzione storica propriamente detta. Spero che si tratti semplicemente di una fase di transizione e che gli sforzi umani e finanziari per la messa *on line* della documentazione e degli strumenti di lavoro indispensabili ai medievisti non facciano loro perdere di vista il carattere fondamentale e individuale di quello che Marc Bloch chiamava "il mestiere di storico".

Ho anche un'altra inquietudine: in Francia oggi – ma si tratta, credo, di un fenomeno che si verifica su scala europea – gli organismi incaricati di promuovere la ricerca tendono sempre di più a stabilire priorità scientifiche, definite da misteriosi comitati che riflettono le idee che sono nello "spirito dei tempi" e a sovvenzionare solo i candidati che propongono progetti coincidenti con i temi stabiliti da loro. In Francia, il CNRS recluta essenzialmente i nuovi ricercatori su «postes fléchés» che corrispondono a obiettivi precisi che le istanze di questo organismo considerano prioritarie, fatto che non lascia alcuna chance di essere reclutati a coloro che lavorano in altri campi o direzioni. A livello europeo, organismi come la Fondazione europea della scienza fanno lo stesso e riservano i loro finanziamenti a coloro che presentano ricerche su soggetti "politicamente corretti", che non sono necessariamente i più interessanti o i più validi per il periodo in questione.

Questo è estremamente pericoloso per la ricerca, poiché la selezione che deve necessariamente effettuarsi non si fonda sulla qualità scientifica intrinseca dei progetti, ma sulla loro conformità a una certa idea – il più delle volte non formulata – di ciò che è importante in Storia e di ciò che non lo è. Da questo consegue che ampi settori di questa disciplina, a cominciare dalla storia religiosa o da quella della mentalità, rischiano di finire nel dimenticatoio in un prossimo futuro e la libertà di scelta da parte dei ricercatori delle scienze umane rischia di non essere altro che una finzione. E questo sarebbe tanto più ingiusto e pericoloso, in quanto constato che nella nuova generazione ci sono molti giovani storici di gran talento, che rischiano di non poter realizzare la loro vocazione, proprio perché i progetti che presentano sono originali e innovativi.

Umberto Longo
Università di Roma La Sapienza
umberto.longo@uniroma1.it

Gian Maria Varanini
Università di Verona
gianmaria.varanini@univr.it

André Vauchez
Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, Paris
avauchez@wanadoo.fr