

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

– 1 –

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA
SANGALLI INSTITUTE AWARD IN RELIGIOUS HISTORY

Studi di storia religiosa e culturale / Studies in religious and cultural history

Direttore

Maurizio Sangalli, *Università per Stranieri di Siena*

Co-direttore

Massimo Carlo Giannini, *Università degli Studi di Teramo*

Comitato scientifico

Paolo Branca, *Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*

Lucia Ceci, *Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

Roberto Di Stefano, *Universidad Nacional de La Pampa, Argentina*

Carlo Fantappiè, *Università degli Studi Roma Tre*

Myriam Greilsammer, *Bar Ilan University, Ramat-Gan, Israele*

Gert Melville, *Technische Universitaet Dresden, Germania*

Ferial Mouhanna, *Damascus University, Siria*

Paolo Naso, *"Sapienza" - Università di Roma*

Olivier Poncet, *Ecole nationale des chartes, Paris, Francia*

Myriam Silvera, *Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

Lorenzo Tanzini, *Università degli Studi di Cagliari*

Commissione giudicatrice, anno 2015

Lucia Ceci, *Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

Carlo Fantappiè, *Università degli Studi Roma Tre*

Massimo Carlo Giannini, *Università degli Studi di Teramo, vicepresidente Istituto Sangalli*

Maurizio Sangalli, *Università per Stranieri di Siena, presidente Istituto Sangalli*

Kristjan Toomaspoeg, *Università del Salento*

Alessandro Di Marco

Lourdes: storie di miracoli

Genesi e sviluppo di una devozione planetaria

Firenze University Press
2016

Lourdes: storie di miracoli : genesi e sviluppo di una devozione planetaria / Alessandro Di Marco. – Firenze: Firenze University Press, 2016.
(Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa; 1)

<http://digital.casalini.it/9788864533858>

ISBN 978-88-6453-384-1 (print)

ISBN 978-88-6453-385-8 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M.C. Torricelli, M. Verga, A. Zorzi.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

CC 2016 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com
Printed in Italy

Alla mia famiglia

Sommario

Introduzione	9
Capitolo 1	
Testimoni tra cielo e terra	13
1.1 Le mariofanie francesi del XIX secolo: Maria scudo della cristianità	13
1.2 Le 18 apparizioni di Lourdes (1858)	17
1.3 La devozione mariana nel XIX secolo: alcune considerazioni	24
Capitolo 2	
Una testimone, diverse versioni: la genesi della “leggenda di fondazione” di Lourdes	31
2.1 Finisce Bernadette, inizia suor Marie Bernarde: alcune questioni	31
2.2 Versione ufficiale o popolare? Le due narrazioni antagoniste	39
2.3 Il papa e il romanzo. La vera storia delle apparizioni secondo Pio IX	47
2.4 L’apice dello scontro: la “protestation” di Bernadette	51
2.5 Quando la stampa fa miracoli: le cause di un successo	56
2.6 La sfida del metodo storico	62
2.7 Un libro sostenuto dal papa ma censurato dai gesuiti	68
2.8 Miracoli di carta. Il processo redazionale dei primi prodigi	73
2.9 Dal racconto alla leggenda. Liturgia, narrazione e critica storica	79
Capitolo 3	
«Que soy era Imaculada Concepciou»: i miracoli di Lourdes tra dogma, fede e scienza (1858-1970)	87
3.1 <i>Scientia ancilla Fidei?</i> La “novità” di Lourdes	87
3.2 Le guarigioni tra clamore e prudenza: la nascita del Bureau des Constatations medicales	94
3.3 Le guarigioni come evento mediatico: la querelle Zola/Boissarie	99
3.4 Dalla certificazione medica al riconoscimento ecclesiastico	104
3.5 Prove o segni? Il dibattito teologico sui miracoli	109
3.6 Il Bureau Médical e i miracoli nel Novecento	116
3.7 Commissioni, medici, teologi: chi decide cos’è un miracolo? Due casi italiani a confronto	126

Capitolo 4

Miracoli, propaganda e devozione popolare: la “Madonna francese” conquista l’Italia

	131
4.1 Devozione mariana, <i>la Civiltà Cattolica</i> e l’Opera dei congressi	131
4.2 Una devozione urbana, aristocratica e popolare	138
4.3 La propaganda delle guarigioni in Italia: stampa periodica, certificazioni e... passaparola	152
4.4 La “pellegrinofobia” italiana e il pellegrinaggio nazionale	156
4.5 Tra turismo e devozione: le prime guide per pellegrini	162
Conclusioni	167
Fonti	171
Bibliografia	179
Indice dei nomi	187
Ringraziamenti	189

Introduzione

Fra tutti i santuari mariani probabilmente Lourdes è quello ad aver attirato maggiormente l'interesse del pubblico, devoto e non, come attestano le oltre quattromila opere fra saggi, studi, opuscoli, pamphlet di vario genere. Vista l'abbondante bibliografia, ci si potrebbe dunque chiedere perché un altro libro sull'argomento: non è ormai stato detto tutto? In effetti, la trama degli avvenimenti è piuttosto nota e il lettore bene informato conosce già la storia delle 18 apparizioni avvenute fra l'11 febbraio e il 16 luglio 1858 e della loro protagonista terrena: dalle sue origini umilissime alla sua malattia cronica, nonché dell'iniziale scetticismo che la circondò e della sua tenace ostinazione nel riferire puntualmente quanto visto anche di fronte alle pressioni delle autorità. Non è più un mistero neppure il primo grande "miracolo" di Lourdes, causa prima di tutti gli altri: cioè come non solo un piccolo borgo, ma la Cristianità intera abbiano dato piena e incondizionata fiducia alla più improbabile delle testimonianze, tanto da elevarla agli onori della canonizzazione nel giro di pochi decenni. Sterminata è poi la letteratura sui miracoli di Lourdes che ha generato un dibattito simile ad un campo di battaglia dove si sono confrontati decine di autori per sancire l'assoluta verità di due tesi diametralmente opposte: una disputa tanto vibrante quanto inconcludente nello spostare gli equilibri da una parte o dall'altra.

Tuttavia, nonostante la grande attenzione suscitata presso il grande pubblico, raramente Lourdes è stata oggetto dell'interesse accademico: fra gli studi scientifici le opere di Ruth Harris e Suzanne Kaufman, unitamente al monumentale lavoro compiuto da René Laurentin sulla ricostruzione di quei fatidici mesi del 1858, costituiscono degli importanti punti di partenza per questa indagine¹. Questa non è quindi una sto-

¹ R. Laurentin, *Lourdes. Documents authentiques*, (d'ora in poi LDA), 7 voll., Lethielleux, Paris, 1957-1966; R. Laurentin, *Lourdes. Histoire authentique*, (d'ora in poi LHA), 6 voll., Lethielleux, Lourdes-Paris, 1961-1964; R. Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Penguin, London, 1999 (tr. fr. *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, J.C. Lattès, Paris, 2001; a questa versione in francese si farà riferimento nel testo); id., *Lourdes. Les femmes et la spiritualité*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», 117, 2005, pp. 621-634; S. K. Kaufman, *Selling Lourdes. Pilgrimage, Tourism, and the Mass-Marketing of the Sacred in Nineteenth-Century France*, in S. Baranowski et al. (a cura di) *Being elsewhere: tourism, consumer culture, and identity in modern Europe and North America*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001, pp. 63-88; S. K. Kaufman, *Consuming visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Cornell University Press, Ithaca, 2005; J. Szabo, *Seeing Is Believing? The Form and Substance of French Medical Debates over Lourdes*, «Bulletin of the History of Medicine», 76, n. 2, (2002), pp. 199-230; T. Taylor, "So Many Extraordinary Things to Tell": *Letters from Lourdes 1858*, «Journal of Ecclesiastical History», 46, n. 3, (1995), pp. 457-481; per l'ambito scientifico italiano, si veda C. Gallini, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Liguori, Napoli, 1998. Si vedano poi tra gli altri C. W. Atkinson et al. (a cura di), *Immaculate and Powerful: the female in Sacred Image and Social Reality*, Beacon Press, Boston, 1983; S. Barrows, *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, Yale University Press, New

ria delle apparizioni, argomento su cui già altri autori hanno scritto opere imponenti cui ben poco si potrebbe aggiungere, e neanche l'ennesima biografia su s. Bernadette: certo, la storia - meglio: *le storie* - delle apparizioni sono parte integrante di questo libro così come lo è la secolare controversia sui miracoli. Ma in tutto questo scenario ci sono in effetti dei coni d'ombra, delle questioni rimaste in sospeso, delle vicende ancora da raccontare i cui protagonisti aspettano di uscire alla ribalta: ad esempio, la storia del santuario è molto meno nota al grande pubblico, eppure... Se oggi tutti sappiamo chi è Bernadette e cosa vide, è perché qualcuno ce lo ha raccontato: e si vedrà come le prime, discrepanti narrazioni delle apparizioni sono racconti che si intersecano fra loro non solo per fondare una serie di avvenimenti, ma lo stesso santuario e la sua fama, e proprio da questa è forse il caso di partire.

Forse non tutti sanno che a Nouillan, a pochi km da Lourdes, dal 23 giugno 1848 al 24 giugno 1849 (neanche nove anni prima di Bernadette) diverse persone furono testimoni di quattro apparizioni mariane che causarono un discreto risveglio spirituale nella zona e parecchie dichiarazioni di guarigione: in seguito il vescovo locale Laurence si pronunciò a favore di queste mariofanie e ne autorizzò il culto locale². Siamo nella stessa diocesi, sotto la guida dello stesso presule e in entrambi i casi le richieste formulate dall'apparizione sembrano piuttosto simili, con un invito alla preghiera e alla costruzione di una cappella³: infine anche a Lourdes più di una donna affermò di aver visto la Madonna, anche se poi la locale commissione d'inchiesta circoscrisse alla sola Bernadette l'attendibilità delle dichiarazioni.

Quali elementi hanno portato due eventi così simili, verificatisi in contesti accomunati da così tanti fattori, verso due destini così diversi per non dire opposti? In effetti, anche tra gli stessi specialisti di storia religiosa, probabilmente pochi conoscono gli eventi di Nouillan, mentre Lourdes è riuscita a giungere ad un risultato affatto scontato, quello di divenire un santuario di fama mondiale. Le opposte fortune di queste due mariofanie, seppure accomunate da così tante caratteristiche, costituiscono il primo elemento di criticità: non è tanto l'anonimato pressoché totale in cui è caduta Nouillan, comune a migliaia di luoghi consimili ad attirare l'attenzione. Quello che suscita interesse è il successo mondiale di Lourdes, visto che in linea di

Haven, 1981; E. Berenson, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France 1830-1852*, Princeton University Press, Princeton, 1984; M.P. Carroll, *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*, Princeton University Press, Princeton, 1986; B. Caulier, *L'Eau et le Sacré: les Cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Age à nos jours*, Beauchesne, Paris, 1990; E. Claverie, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Gallimard, Paris, 2003; E. Fattorini, *Il culto mariano tra ottocento e novecento, simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Franco Angeli, Milano, 1999; T. A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-century France*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1993; H.W. Paul, *The Edge of Contingency: French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*, Florida University Press, Gainesville, 1979; P. Seeley, *O Sainte Mère: Liberalism and the Socialization of Catholic Men in Nineteenth-Century France*, «Journal of Modern History», 70, n. 3, (1998), pp. 862-891; S.L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary-Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*, Avon, New York, 1992.

² Su Nouillan, J. Etcheto, *Nouillan, sanctuaire précurseur de Lourdes*, Lacour-Ollé, Nîmes, 2008.

³ Sul contesto folklorico e religioso locale, si vedano tra gli altri H. Charbonneau, *Chapelles et saints guérisseurs basques et béarnais*, Harriet, Hélette, 1995; N. Rosapelly, *Traditions and coutumes des Hautes-Pyrénées*, Société Académique des Hautes-Pyrénées, Tarbes, 1990; J. - F. Soulet, *Les Pyrénées au XIX siècle*, Eché, Toulouse, 1987, 2 voll.; I. Gratacos, *Fées et gestes - femmes pyrénéennes: Un statut social exceptionnel en Europe*, Privat, Toulouse, 1987; J.-B. Laffon, *Histoire du diocèse de Tarbes et Lourdes*, Letouzey & Ané, Paris, 1972.

massima non può essere ascrivibile a guarigioni e conversioni, fenomeni inizialmente dichiarati in maniera copiosa in entrambi i luoghi e che ancora oggi continuano, ma solo da una parte.

Pur non potendo ascrivere ad un solo elemento la spiegazione del perché Lourdes sia diventata Lourdes, si tenterà in questa sede di andare oltre la genericità di una risposta prudente e, tramite una analisi approfondita delle fonti a disposizione, si cercherà prima di individuare, quindi di esaminare e ordinare gerarchicamente quali elementi abbiano contribuito a costruire la notorietà di questo santuario. Inoltre dietro questo successo, punto d'arrivo di un complesso reticolo di avvenimenti, ci sono questioni di grande interesse, perché le vicende di Lourdes si intrecciano a più livelli con i più potenti processi culturali, religiosi e politici che animarono il XIX secolo, e possono essere considerate un importante osservatorio per i rapporti fra fede e scienza.

Infatti, le prime versioni delle apparizioni vennero scritte in un contesto che imponeva nuovi canoni di redazione, che non erano più quelli che avevano imperato nella agiografia precedente: bisognava reggere l'urto della critica scientifica, che proprio all'epoca cominciava a imporsi all'attenzione con l'avvio del metodo storico critico nell'interpretazione delle Scritture e con il successo di Renan e del suo *Vie de Jésus*, biografia gesuana in cui l'aspetto soprannaturale dei Vangeli veniva bollato come frutto dell'immaginazione della comunità primitiva. Lo stesso Renan, poggiandosi sul modello positivista allora imperante, veniva a ipotizzare che nessun miracolo del passato e del presente fosse mai stato accertato, e chiedeva la costituzione di una commissione scientifica in grado di valutare la veridicità di eventi di questo genere⁴. Si intuisce così perché tra le migliaia di libri dedicati a Lourdes domini - specie a partire dagli anni settanta dell'Ottocento - la disputa tra medici credenti e non sulle guarigioni, che ha sostenuto a lungo il mercato librario francese⁵ in un paese dove andava progressivamente inasprendosi il conflitto tra Stato e Chiesa che avrebbe portato inesorabilmente alla legge di separazione del 1905⁶.

Storia e medicina sono al centro anche delle prime due fasi dell'iter volto al riconoscimento canonico di un miracolo, cioè la procedura che la Chiesa predispone per verificare che una guarigione sia effettivamente avvenuta e che essa sia davvero inspiegabile alla luce delle conoscenze scientifiche⁷: la terza fase, quella decisiva, è in-

⁴ E. Renan, *Vie de Jésus*, Michel Levy Frères, Paris, 1863, *Introduction*, pp. L-LIII.

⁵ O. Uzanne, *Le Livre français*, 1891, p. 60, citato in E. Parinet, *L'édition littéraire, 1890-1914*, in H.J. Martin et al. (a cura di), *Histoire de l'édition française*, (4 voll.), IV: *le livre concurrencé 1900-1950*, Promodis, Paris, 1986, p. 69.

⁶ J.-P. Lapiere, P. Levillan, *Laïcisation, union sacrée et apaisement (1895-1926)*, pp. 21-23, in J. Le Goff e R. Rémond (a cura di), *Histoire de la France religieuse*, IV, Seuil, Paris, 1992; O. Fatio, (a cura di), *Les Églises face aux sciences, du Moyen-Age au XXe siècle*, Droz, Paris, 1991; J. Lalouette, *La Libre pensée en France (1848-1940)*, Albin Michel, Paris, 1997; P. Boutry, *L'Église et la civilisation moderne de Pie IX à Pie X*, in *Le Deuxième concile de Vatican (1859-1965)*, Ecole française de Rome, Roma, 1989; É. Fouilloux, *Intransigence catholique et monde moderne, XIXe-XXe siècles*, in «*Revue d'Histoire ecclésiastique*», 96, 2001, pp. 71-86; R. Ladous, *Le Magistère catholique au défi de la modernité ou l'impossible distinction des sciences (1870-1920)*, «*Revue d'Histoire ecclésiastique*», 95, n. 3, 2000; M. Lagrée, *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Fayard, Paris, 1999.

⁷ R. Latourelle, *Miracolo*, in R. Latourelle e R. Fisichella (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi, 1990, pp. 748-771, qui 769. Da un punto di vista medico, le indicazioni per valutare il carattere miracoloso di una guarigione sono state formulate nel periodo 1734-1738 dal card. Prospero Lambertini, poi papa col nome di Benedetto XIV. Esse stabilivano sette requisiti fondamentali: 1) in primis, che la malattia sia grave, incurabile, o difficoltosa a trattarsi. 2) In secondo luogo la malattia vinta deve essere all'ultimo stadio o al punto da poter guarire spontaneamente. 3) Occorre poi che nessun farmaco sia stato

vece di stretta competenza dell'autorità ecclesiastica che è chiamata, una volta fugato ogni dubbio, a pronunciarsi sull'effettivo carattere miracoloso dello stesso. Proprio l'autorità ecclesiastica costituisce uno dei soggetti chiave di questa ricerca, volta ad appurare se e in che misura i vari esponenti del clero, a partire dai vari pontefici succedutisi nel corso del tempo fino ai custodi del santuario, contribuirono allo sviluppo di Lourdes.

Anche se non costituisce direttamente oggetto d'indagine del presente studio, va ribadito che queste apparizioni ebbero anche una indiscussa protagonista, Bernadette Soubirous. Si tratta di un dato confermato anche dalla corposa bibliografia dedicata alla santa, che abbraccia opere appartenenti a generi piuttosto differenti, spaziando dagli opuscoli devozionali a saggi critici: fra gli agiografi spicca un personaggio di cui qui si dirà molto, il giornalista Henri Lasserre, le cui opere furono le uniche ad essere usate nel processo di beatificazione e che ispirarono indirettamente, a distanza di oltre settanta anni, persino la cinematografia con un film di successo degli anni '40, *The Song of Bernadette*⁸.

Povera, malata, illetterata: molti gli aggettivi usati per descrivere la santa protagonista degli eventi, certo è che per lei si avverarono le parole che udì dalla misteriosa figura della grotta: «Non prometto di farvi felice in questa vita, ma nell'altra».

impiegato, o, se impiegato, che ne sia stata accertata la mancanza di effetti. 4) In quarto luogo bisogna che la guarigione avvenga all'improvviso ed istantaneamente (questo è l'aspetto forse più importante di tutta la procedura). 5) È necessario che la guarigione sia perfetta, e non difettosa o parziale. 6) Ogni escrescenza o crisi degne di nota devono essere avvenute a tempo debito, ragionevolmente in dipendenza di una causa accertata, precedentemente alla guarigione; in tale eventualità la guarigione non sarebbe da considerarsi prodigiosa, ma piuttosto, totalmente o parzialmente naturale. 7) Per ultimo bisogna che la malattia debellata non si riproduca. Benedicti Papæ XIV, *Doctrina de Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, Typis Societatis belgicæ de propagandis bonis libris Bruxellis, 1811, liber IV, caput VIII, *De divina mirabili sanatione a morbis, et infirmitatibus*, pp. 223-226.

⁸ Si tratta di un film tratto dal romanzo di uno scrittore ebreo, Franz Werfel, che rifugiatosi a Lourdes dalla persecuzione nazista fece voto che, se sopravvissuto, avrebbe scritto una storia su Bernadette. Il romanzo è del 1941 e, come evidenzia l'artificiosa contrapposizione tra la veggente e le autorità pubbliche e religiose, sembra fortemente ispirato al romanzo di Lasserre che, come si vedrà, di questa contrapposizione fece un elemento base della sua opera. Il film, diretto da Henry King, ottenne nel 1944 12 nomination ai premi Oscar aggiudicandosene 4 (migliore attrice protagonista, Jennifer Jones, miglior fotografia in bianco e nero, miglior scenografia in bianco e nero, migliore colonna sonora), nonché 3 Golden Globe.

Capitolo 1

Testimoni tra cielo e terra

1.1 Le mariofanie francesi del XIX secolo: Maria scudo della cristianità⁹

Le apparizioni di Lourdes (1858), insieme a quelle di La Salette (1846) e Pontmain (1871), presentano delle particolarità che le differenziano rispetto alle precedenti, tanto da essere catalogate dagli storici all'interno di un gruppo che presenta caratteristiche omogenee¹⁰: tutte sono "attestate", "certificate" da un documento ufficiale emanato dal vescovo locale al termine di una indagine complessa che si protrasse generalmente per anni.

La particolarità di queste apparizioni si evidenzia meglio se si raffrontano con una serie precedente, avvenuta a rue du Bac a Parigi nel 1830 che ebbe come protagonista Catherine Labouré, all'epoca postulante dell'ordine delle Figlie della Carità e in seguito dichiarata santa¹¹.

Le apparizioni di rue du Bac si contraddistinguono per essere avvenute tutte all'interno di una struttura religiosa. Nel corso della prima mariofania, risalente alla notte fra il 18 e il 19 luglio del 1830, vennero attribuite alla Madonna una serie di rivelazioni, portatrici di profezie politiche sconvolgenti, come la fine violenta della monarchia, la morte dell'arcivescovo di Parigi e la persecuzione della Chiesa¹².

In effetti, questo evento si colloca storicamente una settimana prima della rivoluzione del 27-29 luglio che portò al rovesciamento dal trono di Carlo X a beneficio del "re borghese" Luigi Filippo d'Orléans¹³: nelle parole della Vergine venne letta a poste-

⁹ Per "apparizione" si intende una *manifestazione sensibile attestata pubblicamente*. Con "manifestazione sensibile", si intende evidenziare il fondamento sensoriale e il carattere di evidenza che l'apparizione ha nei racconti che l'attestano; l'"attestazione pubblica" va intesa nel senso in cui la rappresentazione dell'apparizione, la figura, i gesti, le parole attribuiti alla Vergine, nonché le circostanze di tempo e di luogo della mariofania si fondano su una testimonianza, individuale o collettiva, che si costituisce progressivamente in racconto, in testo, in immagine. Si veda P. Boutry, *Le "modèle tridentin" dans les mariophanies en France à l'époque moderne*, in B. Dompnier, *La circulation des dévotions*, Université Blaise pascal, Clermont Ferrand, 2000, pp.118-119.

¹⁰ Si tratta del cosiddetto "modello dell'apparizione attestataria". J. Boufflet e P. Boutry, *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*, Grasset, Paris, 1997, trad.it. *Un segno nel cielo: le apparizioni della Vergine*, Marietti, Genova, 1999; pp. 145-185. La definizione è a p. 145.

¹¹ Sulle mariofanie di rue du Bac, si veda J. Guitton, *Rue du Bac ou la superstition dépasse*, Ed. de Paris, Paris, 1973, trad. it *La Vergine a Rue du Bac la medaglia miracolosa al di là della superstizione*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1976 ; R. Laurentin, P. Roche, *Catherine Labouré et la médaille miraculeuse*, 2 voll., Lethiellieux, Paris, 1976.

¹² R. Laurentin, P. Roche, *Catherine Labouré*, cit., pp. 353-357.

¹³ Sulla fine della monarchia dei Borboni, si veda tra l'altro G. Duby, *Histoire de la France*, Larousse, Paris, 1970, trad.it. *Storia della Francia*, 2 voll., I: *nascita di una nazione dinastie e rivoluzioni dalle origini al 1852*, Bompiani, Milano, 2001, pp. 803-807.

riori anche l'esperienza della Comune di Parigi, nel corso della quale, quaranta anni dopo (marzo-maggio 1871), l'arcivescovo di Parigi Darboy venne poi fucilato assieme ad altri 62 ostaggi sacerdoti e laici. A considerazioni di tipo politico, si aggiungevano comunicazioni di carattere più semplice, come alcuni rimproveri ai superiori della religiosa nella gestione della vita comunitaria: il tutto consolidato da un momento "forte": il contatto fisico tra la veggente e la Vergine¹⁴.

«La sfera che vedete è il mondo, in particolare la Francia»¹⁵. Questa la frase che sarebbe stata pronunciata dalla Madre di Dio nel corso della seconda apparizione, risalente al 27 novembre 1830, in cui domina la dimensione simbolico - iconografica¹⁶: Catherine vede la Madonna con in mano una sfera, ed è la stessa Vergine a svelarle il significato simbolico¹⁷. L'immagine della Donna che con i piedi sormonta un globo, e il fatto che questo sia parzialmente coperto da un "serpente verdastro", rimanda alla simbologia biblica, con evidente riferimento sia a Gn 3,15 sia ad Ap 12,1. Questa mariofania, racchiusa in una cornice ovale e contornata dall'invocazione scritta (all'epoca inusuale) "O Maria concepita senza peccato, pregate per noi che ricorriamo a voi", venne in seguito immortalata da un punto di vista iconico: trasfigurata in oggetto di culto su esplicito ordine della Vergine, divenne la celeberrima "medaglia miracolosa" diffusa in appena due anni in diversi milioni di esemplari e che sarebbe stata responsabile di numerose quanto inspiegabili guarigioni e conversioni all'epoca della pestilenza di Parigi del 1832¹⁸.

A rue du Bac è mancata a lungo ogni coordinata spazio-temporale e di identità per definire l'accaduto: nel resoconto realizzato e pubblicato in forma anonima dal suo confessore, Jean Marie Aladel, il 20 agosto 1834, non è specificato nulla né sull'identità della veggente, né sul luogo o sul momento storico dove queste apparizioni sarebbero avvenute¹⁹. Nessun rapporto pubblico su questi eventi venne stilato fino alla morte della veggente (31 dicembre 1876)²⁰. Da questo momento avvenne un lento e parziale recupero della dimensione "storica" di rue du Bac, probabilmente causato da una diversa sensibilità, per la quale era necessario fornire di una maggiore credibilità gli avvenimenti oggetto già all'epoca di numerose perplessità in primis proprio in ambito cattolico²¹.

¹⁴ R. Laurentin, P. Roche, *Catherine Labouré*, cit., p. 86, 354-355.

¹⁵ Ivi, p. 76.

¹⁶ Sulle mariofanie in età rivoluzionaria, si veda fra gli altri in ambito italiano M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla rivoluzione: "miracoli" a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Istituto nazionale di studi romani, Roma, 1995.

¹⁷ R. Laurentin, P. Roche, *Catherine Labouré* cit., pp. 292-293.

¹⁸ Ivi, pp. 292-298; J. Boufflet – P. Boutry, *Un segno nel cielo*, cit. p. 125.

¹⁹ *Notice historique sur l'origine et les effets d'une nouvelle médaille en l'honneur de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge Marie généralement connue sous le nom de la Médaille miraculeuse* [Notizia storica sull'origine e gli effetti di una nuova medaglia in onore dell'Immacolata Concezione della Santissima Vergine Maria generalmente conosciuta con il nome di Medaglia miracolosa]. Nel corso dell'indagine ecclesiastica, avvenuta nel 1836, sarà interdetta persino all'arcivescovo di Parigi la possibilità di incontrare personalmente la religiosa: si veda J. Boufflet – P. Boutry, *Un segno nel cielo*, cit., p. 125.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ivi, p. 126. Si veda anche R. Laurentin, *Catherine Labouré*, cit., pp. 9-17. In effetti, l'eliminazione di ogni coordinata spazio-temporale delle apparizioni, la riduzione di ogni resoconto scritto a "leggenda", la chiusura totale cui è soggetta la veggente, rimandano al cosiddetto "modello tridentino", che comporterebbe anche una gestione ecclesiastica, gerarchizzata, dello slancio religioso in una ritualità e liturgia concentrate nel santuario. È in questo senso che le apparizioni di rue du Bac non possono essere collocate

Lontano da Parigi, anzi vicino alla frontiera con l'allora Regno di Sardegna, due giovani pastori di 11 e 14 anni, Maximin Giraud e Mélanie Calvat il 19 settembre 1846 presso un alpeggio a La Salette, dichiararono di aver visto un globo luminoso: questo, schiudendosi, avrebbe svelato una donna seduta, in lacrime, che annunciava una imminente, terribile carestia e la morte di molti bambini sotto i sette anni²². Secondo il racconto dei due ragazzi, a un certo punto quella che si sarebbe poi mostrata come la Vergine, di fronte all'incapacità dei due di seguire il suo discorso in lingua francese avrebbe modificato il proprio linguaggio proseguendo nel dialetto locale²³: Maria poneva l'umanità di fronte a un aut-aut: o proseguire lungo la strada dell'apostasia e subire la conseguente punizione divina, o convertirsi e cancellare ogni castigo causando anzi l'abbondanza dei raccolti²⁴.

A La Salette venne inaugurata la prassi dei riconoscimenti episcopali delle apparizioni a seguito di un processo canonico, esempio seguito poi da tutte le diocesi francesi sedi di avvenimenti simili. Tuttavia, l'intervento decisivo del vescovo di Grenoble, de Brouillard, fu provocato non tanto da richieste e istanze intraecclesiali, quanto dalla pressione che, anche su avvenimenti di questo tipo, si cominciava ad esercitare dalla nuova opinione pubblica e dalla diffusione sempre più ampia degli organi di stampa. Il presule fu indotto a pronunciarsi in merito per sedare le polemiche suscitate in seguito alla pubblicazione, sul prestigioso *le Constitutionnel*, di un articolo in cui si denunciava la vendita di un opuscolo contenente il minaccioso messaggio della Madonna di La Salette che, secondo l'autore, andava distribuito con urgenza ai deputati affinché si rendessero conto di «Cosa aspettarsi da uomini che cercano così ardentemente la libertà d'insegnamento»²⁵.

tout court in questo modello: infatti il convento di rue du Bac divenne mèta di pellegrinaggi solo dopo la morte di Caterina Labouré. Si veda P. Boutry, *Le "modèle tridentin" dans les mariophanies en France à l'époque moderne*, cit., pp. 125-130.

²² «L'estate alla messa la domenica non va che qualche donna un po' vecchia e le altre lavorano, e l'inverno i ragazzi quando non sanno cosa fare vanno alla messa ma solo per burlarsi della religione. La gente non fa assolutamente quaresima, va alla macelleria come i cani» in J. Stern, *La Salette: documents authentiques – dossier chronologique intégral*, 3 voll., Paris – Corps, 1980-1991, I [septembre 1846-début mars 1847], pp. 47-48 doc. 1. Maximin Giraud aveva 11 anni all'epoca delle apparizioni. Lasciò presto il seminario per dedicarsi ad una vita errabonda, morendo a quaranta anni in completa miseria dopo aver tentato, con esiti fallimentari, diversi tipi di impiego; non molto diverso l'itinerario esistenziale di Mélanie Calvat, quattordicenne all'epoca dell'apparizione che in seguito svelò integralmente, facendoli pubblicare, i segreti pronunciati dalla Vergine. Un approfondimento sui due personaggi è in J. Stern, *La Salette*, cit., I, pp. 109-137; Si veda anche J. Boufflet – P. Boutry, *Un segno nel cielo*, cit. pp. 168-171; L. Scaraffia, *La Salette, un santuario reinventato da intellettuali e occultisti*, in A. Vauchez (a cura di), «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», 117, 2005, pp. 677-693; H. Multon, *Le tombeau de Mélanie Calvat, bergère de La Salette à Altamura (Pouilles), entre reconnaissance officielle et groupes de pression mélanistes*, in A. Vauchez (a cura di), «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», 117, 2005, pp. 695-711.

²³ In J. Stern, *La Salette*, cit., I, p. 290.

²⁴ «Se [gli uomini] si convertissero, le pietre e le rocce diventeranno ammassi di frumento e le patate saranno seminate [per l'anno che viene]». Ivi, p. 291.

²⁵ Sulla vicenda, si veda J. Stern, *La Salette*, cit., II, pp. 7-8; 26. L'articolo venne pubblicato il 9 aprile 1847, a distanza di sette mesi dagli avvenimenti, conferendogli così un'inattesa notorietà e pubblicità. In effetti però, il riconoscimento solenne dell'autenticità dell'apparizione, effettuato dal vescovo locale mons. de Bruillard, dopo regolare processo canonico scatenò una polemica anche all'interno della comunità ecclesiale: basti considerare che se da un lato Pio IX era favorevole all'autenticità dei fatti, mons. De Bonald, cardinale arcivescovo di Lione, si pronunciò invece chiaramente contro. Sulla vicenda si veda J. Stern, *La Salette*, cit., III, cit., pp. 25-108.

Ecco dunque come, volendo contrastare quella che riteneva un'indebita ingerenza nella libertà decisionale del Parlamento, la stampa anticlericale finì per conferire una indesiderata pubblicità ad avvenimenti che altrimenti avrebbero avuto ben altro, anonimo, decorso. Solo un anticipo di quanto avverrà, su scala planetaria, a Lourdes.

Con l'esercito prussiano alle porte di Parigi, e un paese stremato da un conflitto tanto breve quanto devastante, a Pontmain, un piccolo villaggio bretone, il 17 gennaio 1871 cinque ragazzi di età compresa tra i sei e i dodici anni riferirono di vedere prima una «Bella signora con una veste azzurra» sul tetto della casa posta di fronte al loro fienile, circondata da una specie di “mandorla mistica”; successivamente sarebbe lentamente apparsa, lettera dopo lettera, la scritta «*Mais priez mes enfants. Dieu vous exaucera en peu de temps. Mon fils se laisse toucher*»²⁶.

Mentre l'unicità dell'apparizione, della durata di circa tre ore, rimanda a La Salette, l'ovale e la scritta pongono dei collegamenti, almeno da un punto di vista iconografico, con rue du Bac. La stessa notte del 17 gennaio fu ordinato dal comando prussiano l'arresto dell'avanzata verso ovest, il 19 vennero avviati i negoziati di resa a Parigi e il 28 si firmò l'armistizio: la correlazione posta dai fedeli e molti religiosi tra l'apparizione e la fine del conflitto è alla base del successo di questa mariofania²⁷. Anche Pontmain divenne rapidamente meta di un crescente movimento di pellegrinaggio e già nel solo 1871 vi giunsero circa centomila fedeli²⁸.

Già da questa sommaria panoramica risultano alcune caratteristiche di quello che è stato definito il “modello della apparizione attestataria”: fino a rue du Bac, tranne rare eccezioni, la *conditio sine qua non* per lo sviluppo della devozione in un santuario sorto da un racconto di apparizione era la “cancellazione dei testimoni”, reintegrati alla loro condizione di vita precedente o all'interno di una struttura religiosa. Invece le mariofanie del “modello attestatario” si distinguono perché si tratta di eventi dotati di coordinate spazio temporali precise, note pubblicamente, e in cui i testimoni assumono un ruolo determinante²⁹.

Inoltre, le tre mariofanie di cui Catherine Labouré è testimone si svolgono tutte all'interno di una struttura di vita consacrata, appunto il seminario di rue du Bac, a Parigi, mentre in tutti i casi successivi le mariofanie avvengono in spazi aperti, in regioni di confine, e i messaggi sono affidati a ragazzi poveri ed illetterati. Un altro aspetto è dato poi dal fatto che le dichiarazioni dei veggenti, messe per iscritto *sin da subito*, non sono delle versioni sintetiche dell'accaduto, ma tendono sempre a ripetere in modo preciso e dettagliato l'avvenimento³⁰.

Ad esempio, nel caso di La Salette il racconto dei due testimoni venne messo immediatamente per iscritto dal datore di lavoro di Mélanie, Baptiste Pra, «in un francese

²⁶ «Ma pregate figli miei. Mio figlio vi esaudirà entro breve. Mio figlio si lascia commuovere». J. Boufflet e P. Boutry, *Un segno nel cielo*, cit., pp. 180-181. Sulla apparizione di Pontmain, si veda R. Laurentin e A. Durand, *Pontmain: Histoire authentique*, 3 voll., Lethielleux, Paris, 1970.

²⁷ R. Laurentin – A. Durand, *Pontmain*, I, cit, pp. 53-55.

²⁸ Ivi, p. 55. Da notare come il santuario bretone raggiunse in pochi mesi un successo di pubblico che Lourdes ottenne solo dopo diversi decenni.

²⁹ J. Boufflet – P. Boutry, *Un segno nel cielo*, cit., p. 168.

³⁰ Ivi, p. 152.

maldestro che ritrascrive il parlare dialettale dei bambini»³¹. Si tratta della cosiddetta “relazione Pra”, documento la cui rilevanza è stata nascosta per lungo tempo a beneficio delle “versioni ufficiali” di origine ecclesiastica: il celebre bollandista Hyppolite Delehaye lo considerò «Una miserabile rapsodia», un «Apocrifo senza rilievo e senza stile», ricalcato grossolanamente sul genere letterario delle lettere cadute dal cielo³².

Oggi la relazione Pra viene considerata dalla critica storica un documento di eccezionale importanza perché rappresenta lo spartiacque tra due epoche, due tipologie e modalità di rappresentazione delle apparizioni, dove la personalità dei veggenti assume un ruolo centrale del tutto inedito³³.

Fondamentale è poi il *riconoscimento ufficiale* dell'autenticità dell'apparizione da parte della autorità episcopale locale, a seguito di un processo condotto secondo le disposizioni emanate in merito durante il Concilio di Trento³⁴. Le commissioni episcopali misero in opera un iter processuale standard, con interrogatori ripetuti dei testimoni e dei loro familiari e conoscenti, realizzati sia dalle autorità religiose che civili, a cui si venne ad abbinare l'ispezione meticolosa dei luoghi delle apparizioni; in seguito, si esaminarono gli *effetti* delle apparizioni, misurati in termini di risveglio religioso delle popolazioni locali, conversioni, pellegrinaggi, guarigioni. Integrità dei testimoni, fermento religioso presso le folle, guarigioni inspiegabili furono perciò i fattori cardine su cui le sedi episcopali fondarono il loro pronunciamento, un giudizio ufficiale e definitivo che si tradusse in uno *sbilanciamento* senza precedenti delle autorità religiose a favore di eventi di questo genere.

A posteriori è facile constatare come i criteri adottati fossero piuttosto fragili e che le commissioni non furono esenti da errori, visto il tormentato itinerario esistenziale dei veggenti di La Salette. Inoltre, uno dei veggenti di Pontmain in seguito ammise di aver mentito e di aver ripetuto sempre quanto detto dai testimoni più grandi: quello che qui ci interessa è che, gradualmente, i veggenti divennero sempre più i protagonisti, imponendosi su ogni resistenza, ecclesiastica e non.

1.2 Le 18 apparizioni di Lourdes (1858)

Le diciotto apparizioni che dall'11 febbraio al 16 luglio 1858 videro protagonista la giovane Bernadette Soubirous, affiancano ad elementi tradizionali delle mariofanie (un luogo impervio lontano dai centri abitati, una sorgente d'acqua taumaturgica che sgorga *ex novo*) ad altri nuovi, tipicamente moderni, come il protagonismo della veggente. A Lourdes, una località di circa 4000 abitanti ai piedi dei Pirenei in Francia, una giovane adolescente malata ed analfabeta, Marie Bernarde (Bernadette) Soubirous dichiara di vedere per diciotto volte dall'11 febbraio al 16 luglio 1858 una giovane vestita di bianco in una grotta poco fuori il centro cittadino. Senza ripetere quanto già

³¹ Ivi., p. 147.

³² Hyppolite Delehaye riprese il tema delle “lettere cadute dal cielo” nel 1928, circa trenta anni dopo aver già dedicato uno studio allo stesso argomento. H. Delehaye, *Un exemplaire de la lettre tombée du ciel*, «Recherches de Science Religieuse», 18, (1928), pp. 164-169, cit. in J. Stern, *La Salette*, cit., I, pp. 377.

³³ Per ulteriori approfondimenti in merito si veda J. Boufflet e P. Boutry, *Un segno nel cielo*, cit., pp. 148-152 e l'appendice in J. Stern, *La Salette*, I, pp. 375-392.

³⁴ Concilium Tridentinum, sessio xxv, *De invocatione, veneratione, et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus*, in *Conciliorum Oeconomicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et al., edizione bilingue, EDB, Bologna, 1991, p. 776.

ripetuto nelle migliaia di testi a lei dedicati, vale la pena ricordare qualcosa sul contesto che fa da sfondo alle apparizioni, in particolare sui Soubirous: Bernadette era la primogenita di sette figli, cresciuta in una famiglia che vide precipitare in pochi anni il proprio status sociale, a causa anche della crisi generale di quegli anni ma non solo. Infatti il padre era riuscito ad ottenere la gestione di un mulino ma, per varie ragioni dovette chiudere la sua attività e cominciare a vivere alla giornata con lavori saltuari, per essere poi arrestato per furto nel 1857 (un anno prima delle apparizioni); sulla madre di Bernadette neppure le meticolose ricerche di Laurentin (in cui è evidente qui l'intento apologetico) riescono a fugare i dubbi relativi alle numerose voci circa una sua propensione all'ubriachezza. In ogni caso, la mancanza di un alloggio li obbligò a ripiegare a soggiornare nell'angusto "cachot", stanzione di circa 30 mq già adibito a carcere comunale. Le infime condizioni igieniche in cui viveva in questo tugurio contribuirono alla cronicizzazione dell'asma e in genere Bernadette fu sempre piuttosto cagionevole, tanto che nella stagione estiva si recava in un centro vicino, Bartrès, a prestare servizio presso una famiglia in cui si occupava della casa, del pascolo delle greggi e di servire all'osteria familiare. Complice il contesto familiare, non aveva alcuna forma di istruzione, nemmeno religiosa, tanto che aveva frequentato il catechismo in maniera sporadica e senza terminarlo.

È in questo scenario che la futura santa ebbe le diciotto visioni. Il luogo dove queste avvennero era una grotta naturale posta sulla riva sinistra del fiume Gave, all'epoca distante poco più di un km dal centro cittadino; un sito dalla fama sinistra dove si portavano a pascolare i maiali e, secondo le testimonianze dell'epoca, dove a volte avvenivano anche proibiti incontri notturni. Secondo quanto affermato da Bernadette, la misteriosa figura femminile, da lei chiamata inizialmente *Aquerò* (che nel dialetto locale significa "Quella", "Quella là") di solito recitava con lei il rosario e al termine della preghiera spariva. Solo dal terzo incontro (18 febbraio) iniziò a comunicare con la ragazza quando, finito il rosario, sorridendo prima respinse con un "non è necessario" al maldestro tentativo di Bernadette di farle scrivere il suo nome su un foglio di carta, poi - dandole del voi, e non doveva essere capitato molte volte alla giovane che qualcuno le mostrasse tanto riguardo - prima le promise «*Nous prouméti pas dép hé uruoso en este moundé, mes en aoûté*» quindi le chiese «*Boulet me hé ra grazio de bié pendén quinzé dios?*»³⁵.

«*Anat béoué en a houn et bi laoûa*»³⁶: questa la richiesta della misteriosa Signora nel corso della 9ª apparizione, il 25 febbraio 1858. Bernadette cominciò così a scavare per terra, facendo affiorare dell'acqua sorgiva e - assecondando *Aquero* - ingerendo la terra inzuppata d'acqua: una volta indicato, il *locus sacer* venne confermato dalla richiesta di far costruire una cappella in quel luogo (13ª apparizione, 2 marzo). Il primo contatto tra Bernadette e un religioso risale al 13 febbraio, quando, nel corso di una confessione, la giovane rivelò all'abbé Pomian l'oggetto della sua prima visione. Se il parroco di Lourdes ebbe inizialmente nei suoi confronti un atteggiamento scettico e sprezzante, proprio Pomian sembra essere più aperto inco-

³⁵ «Non vi prometto di farvi felice in questo mondo, ma nell'altro», in LDA, VII, p. 464; «Volete farmi la cortesia di venire qui per quindici giorni?». In LDA, VII, p. 464.

³⁶ «Andate a bere alla fonte e a lavarvi in essa». Il 24 ottobre 1865 Bernadette Soubirous redasse, nel dialetto originale, alcune delle parole udite dalla Vergine nel corso delle 18 apparizioni. Questo avvenne a seguito di una specifica richiesta fattale dal più autorevole storiografo di Lourdes dell'epoca, il gesuita Leonard Cros. In LDA, VII, p. 464.

raggiandola a parlarne con Peyramale, che la incontrò prima il 2 marzo poi la sera del 4. Alle istanze riportate dalla ragazza il parroco rispose chiedendole di svelare l'identità della figura. Da notare che proprio il 4 marzo, prima dell'incontro con Peyramale, Bernadette ebbe l'ultima visione precedente quella in cui *Aquerò* avrebbe poi rivelato il suo nome. Risale invece al 9 marzo il primo documento (una lettera al fratello) in cui il parroco di Lourdes sembra essere passato dall'iniziale scetticismo ad un certo interesse per gli eventi della grotta³⁷. Questo interesse è confermato in una lettera al vescovo del 15 marzo³⁸. Nel frattempo nel paese era diffusa la voce che la ragazza si sarebbe recata alla grotta per una nuova visione il 25 marzo e, nell'allestimento dei preparativi, era stata posta nella nicchia una statua dell'Immacolata Concezione della Vergine³⁹.

Il *climax* venne dunque raggiunto in occasione della festa dell'Annunciazione, in cui la misteriosa figura femminile svelò la sua identità⁴⁰: con tutta probabilità questo rappresenta il momento della svolta, il primo, indispensabile passaggio che avrebbe portato il culto ai successivi sviluppi.

Gliel'ho chiesto... per tre volte di seguito. Lei sorrideva sempre. Infine, ho osato per la quarta volta... quindi tenendo entrambe le braccia sospese, alzò gli occhi a guardare il cielo, e poi, giungendo le mani all'altezza del petto disse che era l'*Immacolata Concezione*⁴¹.

Questa testimonianza, messa per iscritto diversi anni dopo, (1861 e 1866), risente della progressiva alfabetizzazione anche religiosa ricevuta dalla giovane negli anni successivi le visioni. Infatti le parole udite, e queste furono le ultime in assoluto, come tutte le altre vennero pronunciate nel *dialetto locale*, e Bernadette lì per lì non ne comprese affatto il significato tanto da doverle ripeterle continuamente lungo la strada verso Lourdes per non dimenticarle⁴².

Il fatto che Colei che Bernadette aveva fino a quel momento chiamato *Aquerò* si presentasse come l'Immacolata Concezione ebbe per le apparizioni un ruolo fondamentale, stabilendo un primo, e per nulla prevedibile, collegamento con la curia di Roma⁴³: infatti, l'inserirsi di un riferimento così evidente all'omonimo dogma, proclamato nemmeno quattro anni prima da Pio IX (8 dicembre 1854) e posto come baluardo ai mali contemporanei, favorì l'esplicito appoggio del parroco locale Peyramale che, scettico fino a quel momento verso Bernadette ma colpito dal risveglio spirituale

³⁷ LDA, I, p. 242.

³⁸ Ivi, p. 250.

³⁹ Ivi, p. 275 e LHA, VI, p. 36 nota 93.

⁴⁰ In LDA, VII, p. 464.

⁴¹ LDA, I, p. 282.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Sulla valenza storico culturale del dogma dell'Immacolata Concezione, si vedano tra gli altri C. M. Boff, *Mariologia social. O significado da Virgem para a Sociedade*, Paulinas, São Paulo, 2006, trad. it. *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Queriniana, Brescia, 2007, p. 483-489; G. Filoramo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 160-162; E. Fattorini, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento*, cit. p. 47-65; S. De Fiores, *Il culto di Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale nei secoli XIX-XX*, in *De cultu mariano saeculis XIX-XX. Acta congressus mariologici-mariani, Kevelaer anno 1987 celebrati*, I, Pontificia Academia Mariana Internationalis Roma, 1991, p. 9-72.

della popolazione sciolse ogni riserva approvando personalmente le apparizioni anche di fronte al vescovo⁴⁴.

Da notare che dopo il 25 marzo Bernadette fu sottoposta a esami medici ma non più agli insidiosi interrogatori del commissario Jacomet⁴⁵.

Il risveglio spirituale della zona, il progressivo coinvolgimento delle autorità religiose locali, il verificarsi di numerosi episodi di guarigioni inesplicabili indussero il vescovo Laurence a nominare il 28 luglio di quell'anno, appena undici giorni dopo l'ultima apparizione, una commissione di inchiesta per valutare la veridicità delle dichiarazioni della giovane nonché l'eventuale carattere soprannaturale delle apparizioni⁴⁶.

Nel caso di Lourdes le frasi udite dalla visione erano molto brevi e semplici, mostrando una netta differenza con La Salette e rue du Bac, dove invece i discorsi tendevano a dilungarsi su più temi complessi e strutturati. Come a La Salette però, anche le apparizioni di Lourdes vennero diffuse velocemente a mezzo stampa. La prima notizia delle apparizioni sui giornali venne pubblicata da un periodico locale, il *Lavedan*, il 22 febbraio 1858, con un articolo fortemente scettico e dove Bernadette veniva definita "affetta da catalessia"⁴⁷. A questi primi trafiletti fecero seguito una serie di articoli dai medesimi toni pubblicati da altri periodici locali come *l'Echo des Vallées*, giornale diffuso nei Pirenei, *L'Intérêt Public*, *L'Ere Impérial*, quest'ultimo emanazione diretta del prefetto degli Alti Pirenei⁴⁸. Il 7 marzo la notizia delle apparizioni usciva dal dipartimento per essere riferita da un giornale di Bordeaux, il *Courrier de Gironde*, che riproduceva integralmente il testo del primo articolo del *Lavedan*, poi dal *Journal des Débats*, e infine dal monarchico *L'Union*⁴⁹.

⁴⁴ Sull'iniziale contegno prudente del parroco di Lourdes si vedano le lettere inviate al vescovo in LDA, I, p. 248 e LDA, II, p. 54; è in quest'ultima lettera Peyramale fa anche riferimento a delle presunte guarigioni inspiegabili che sarebbero accadute, ed è interessante l'accenno all'obbligo a rispondere ogni giorno a lettere di curiosi provenienti da molte città francesi, a dimostrazione di come la stampa abbia favorito immediatamente una rapida diffusione delle notizie. Su come le sue posizioni siano cambiate a partire dal 25 marzo si veda LDA, I, p. 282.

⁴⁵ In che misura le parole di Bernadette furono più o meno inconsapevolmente "suggerite" dal cerchio di persone, religiose e non, che circondava la ragazza? Nel periodo di "stasi" tra il 5 e il 24 marzo Bernadette ricevette delle "ripetizioni" di catechismo da una bambina più piccola, Julie Garros, ed è probabile che vi fossero riferimenti al dogma recentemente formulato da Pio IX. È sempre in questo periodo che Peyramale si rende conto definitivamente che la devozione alla grotta non è "competitiva" con le tradizionali forme di pietà, anzi tende a rafforzarle. D'altro canto, lo stesso parroco prima di acconsentire alle richieste di Bernadette pose come *conditio sine qua non* la richiesta di informazioni sull'identità di *Aquerò*. Questi aspetti potrebbero portare a ritenere – unitamente alle confessioni e ai colloqui della veggente con l'abbé Pène - ad una serie di condizionamenti che avrebbero potuto influire sui comportamenti e le dichiarazioni della giovane. Tuttavia, il modo in cui l'avvenimento si svolge non fa pensare a questo. Bernadette ripeté ossessivamente le parole "io sono l'Immacolata Concezione", per non dimenticarle lungo tutto il percorso dalla grotta alla chiesa parrocchiale. È come se la ragazza volesse ricordare qualcosa che però faceva fatica a memorizzare perché del tutto incomprensibile. La stessa formula utilizzata è poi quantomeno insolita, singolare: "io sono l'Immacolata Concezione...". Sarebbe stato allora più semplice suggerire a Bernadette (una ragazza la cui estrema semplicità intellettuale era ben nota in paese) un nome più facile da ricordare. Non va infine dimenticata la strenua opposizione della ragazza nel corso dei ripetuti interrogatori ad accogliere versioni diverse da quella da lei riportata.

⁴⁶ Le numerose dichiarazioni vennero riportate anche dal locale commissario di polizia Jacomet al prefetto Massy. LDA, II, p. 196

⁴⁷ LDA, I, pp. 168-169.

⁴⁸ LDA, I, p. 210. Un altro esempio di queste contrapposizioni è in LDA, II, pp. 43-44.

⁴⁹ LDA, I, pp. 223-224.

Il giorno seguente, 8 marzo 1858, neanche un mese è passato dalla prima apparizione e anche il *Courrier de Gers* e il quotidiano parigino *La Patrie*, riportarono i fatti della grotta. Il contributo fornito dai mass media anticlericali alla notorietà delle apparizioni è un aspetto importante, del tutto nuovo rispetto al passato e già in essere solo nel caso di La Salette. Non stupisce perciò che per un episodio in apparenza così insignificante il ministro dei Culti Rouland pretese dal prefetto degli Alti Pirenei Massy di tenerlo costantemente aggiornato⁵⁰.

Se la stampa anticlericale contribuì a dare una prima, embrionale forma di notorietà a queste apparizioni fu la replica della stampa cattolica a scatenare un primo dibattito che diede ulteriore pubblicità a un luogo sconosciuto ai più. In particolare, è importante l'editoriale apparso il 28 agosto 1858 sulla prima pagina dell'importante giornale cattolico *L'Univers* e firmato dallo stesso direttore, Louis Veuillot, personaggio di spicco del movimento ultramontanista che si era recato a Lourdes l'estate di quell'anno⁵¹: nell'articolo fra l'altro l'autore si sbilanciava nettamente a favore della veridicità delle dichiarazioni della giovane, basandosi sul gran numero di guarigioni che sarebbero state attestate da medici e «Altre persone degne di fede»⁵². Il pubblicista passava poi ad attaccare le autorità locali, colpevoli secondo lui di aver chiuso l'accesso alla grotta senza una motivazione plausibile⁵³. L'articolo di Veuillot, caratterizzato dalle serrate critiche all'operato dell'autorità amministrativa locale, sollecitò un nuovo dibattito mediatico attorno ai fatti di Lourdes che in Francia raggiunse il picco nella prima decade del settembre 1858, con un massimo di sette articoli dedicati in data 4 settembre alla questione delle apparizioni, proponendo così di nuovo l'argomento al grande pubblico⁵⁴. Dall'esame di questi articoli e dalla verifica della loro successione cronologica, si può effettivamente considerare come il vivace dibattito mediatico sorto attorno alle apparizioni e soprattutto sulle guarigioni contribuì alla loro rapida pubblicizzazione in maniera determinante⁵⁵. L'eco di queste contrapposizioni mediatiche fu tale da obbligare il Nunzio a Parigi di rendere noto il dibattito in corso al Segretario di Stato card. Antonelli, comunicandogli in una lettera del 2 settembre 1858 come giornali come il *Siècle* o il *Débat* usassero «di scrivere degli articoli contro i miracoli, e la religione»⁵⁶.

Proprio come a La Salette la stampa (paradossalmente e di nuovo, quella anticlericale) recitò quindi un ruolo di primo piano nel sollecitare l'autorità religiosa locale a prendere in seria considerazione una adolescente poverissima, analfabeta e malata, tanto che nell'estate 1858 venne istituita una commissione d'inchiesta per un più accurato esame delle sue dichiarazioni: in questa i suoi membri, tutti religiosi di spicco

⁵⁰ Ivi, p. 231. Per una sintesi schematica degli articoli dedicati alle apparizioni pubblicati fino all'aprile 1858, si veda LDA, I, p. 67.

⁵¹ L'articolo è contenuto in LDA, IV, pp. 8-9. Louis Veuillot (1813-1883) direttore dell'importante quotidiano cattolico *L'Univers* e leader dell'intransigentismo e dell'ultramontanismo cattolico francese. Su di lui si veda G. Martina, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai giorni nostri. 3 l'età del liberalismo*, Morcelliana, Brescia, 1995, pp. 173-174. Si veda anche P. Pierrard, *Louis Veuillot*, Beauchesne, Paris, 1998.

⁵² LDA, IV, pp. 8-9.

⁵³ L. Veuillot, *La grotte de Lourdes*, in *L'Univers*, 28 agosto 1858, riportato in LDA, IV, pp. 8-9.

⁵⁴ LDA, IV, p. 10.

⁵⁵ La raccolta pressoché completa degli articoli dedicati dalla stampa francese all'argomento, suddivisa per periodi, è contenuta nei vari volumi di LDA.

⁵⁶ Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), Indice Segreteria di Stato, anno 1858, rubrica 248, fasc. 3, foglio 207.

della diocesi, cercarono di attualizzare le indicazioni di Benedetto XIV al caso concreto, tenendo conto di tre elementi essenziali per valutare la veridicità delle affermazioni della giovane.

Il primo, imprescindibile punto di partenza per valutare l'attendibilità del tutto, fu l'esame della personalità della veggente: decisivi per il pronunciamento definitivo furono il suo disinteresse e diniego verso le numerose offerte di denaro che le vennero proposte nonostante l'indigenza assoluta in cui viveva la famiglia, la ferrea coerenza delle dichiarazioni su ciò che aveva visto e sentito nella grotta, nonostante i numerosi interrogatori subiti non senza tranelli per indurla in contraddizione come quelli condotti dal locale ispettore di polizia Jacomet; infine e forse però ancor più rilevante fu la sua estrema semplicità e sobrietà nelle quali nulla faceva lontanamente sospettare un'esaltazione, un disordine mentale o altre bizzarrie in una personalità controllata, abituata a affrontare ben altre questioni che parlare con la Madre di Dio in persona⁵⁷.

Dopo averne considerato l'attendibilità di testimone e la personalità, si passò ad evidenziare il comportamento tenuto durante le apparizioni, nel corso delle quali i testimoni affermano all'unisono di aver sempre notato una trasformazione nella fisionomia della veggente, un'espressione nuova, uno sguardo che tutto a un tratto si accendeva, come inebriato da una bellezza indefinibile, smisurata. Inoltre, quella *Aquero* che Bernadette non aveva mai visto prima e non avrebbe mai più rivisto in vita sua le disse parole per lei nuove, di cui la giovane, pur ignorandone a volte il significato, ne mantenne il ricordo; questi sono gli elementi che fecero propendere i commissari ad escludere le allucinazioni, e ad avallare la tesi che la giovane aveva realmente visto qualcosa che affermava di essere l'Immacolata Concezione⁵⁸.

Si noti come il primo criterio per valutare l'autenticità della mariofania sia incentrato solo ed esclusivamente sulla veggente: la sua personalità è scavata a fondo, il comportamento e persino la postura e gli atteggiamenti del corpo prima, durante e dopo le apparizioni diventano un aspetto ineludibile per valutare l'attendibilità delle dichiarazioni e vennero analizzati nei minimi dettagli per escludere ogni influenza "altra" e sgombrare il campo da ogni dubbio. La centralità del ruolo dei testimoni oculari nelle apparizioni della seconda metà dell'Ottocento, già evidenziato in precedenza, emerge qui in tutta evidenza.

Il secondo criterio considerato dal vescovo fu il comportamento delle folle, considerato come uno dei frutti positivi delle mariofanie. In effetti, le apparizioni di Lourdes provocarono un risveglio religioso nelle popolazioni della zona, e sempre più persone, di tutti i gruppi sociali, si recarono alla grotta o nelle chiese della diocesi per pregare. Venne persino registrata una più attiva partecipazione ai sacramenti⁵⁹: questa era per i commissari una prova importante, in grado di eliminare ogni influenza "demoniaca". Tuttavia, l'atteggiamento di Bernadette Soubirous, ritenuto impeccabile, nonché il risveglio religioso dei cittadini non potevano bastare per ratificare l'origine divina delle apparizioni. Serviva una prova ulteriore, un segno più netto in grado di provare ancor più chiaramente il transito di Dio a Lourdes, qualcosa di inspiegabile o meglio di dimostrabile solo facendo ricorso alla potenza divina: ecco che le numerose

⁵⁷ *Mandement de Mgr l'évêque de Tarbes portant jugement sur l'Apparition qui a eu lieu à la Grotte de Lourdes, 18 janvier 1862*, in LDA, VI, 1961, p. p. 241.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Mandement de Mgr l'évêque de Tarbes*, cit., p. 241. Si vedano anche le lettere riportate in nota 336.

guarigioni, dichiarate copiosamente dalla popolazione ma raramente supportate dalle necessarie attestazioni mediche, ebbero da subito un ruolo centrale nel riconoscimento delle affermazioni di Bernadette «Qual è la potenza che le ha prodotte? È l'energia dell'organismo? La scienza, consultata in proposito, ha risposto negativamente. Queste guarigioni sono dunque opera di Dio»⁶⁰.

Una testimone attendibile oltre ogni dubbio, una popolazione più partecipe che mai alla propria fede, guarigioni inspiegabili: a tutto questo venne aggiunto l'aspetto dogmatico, come una sorta di sigillo definitivo, un *fil rouge* in grado di collegare queste visioni direttamente a Roma. Qui la rivelazione del 25 marzo permetteva di sopravanzare ogni ragionevole dubbio: veramente la Madonna era apparsa a Lourdes se con le sue parole confermava l'operato pontificio! Il vescovo indicava nel documento la volontà della Vergine di innalzare un nuovo santuario in suo onore, in luoghi già meta all'epoca di un fiorente turismo termale: «Non sembra che Ella voglia consacrare con un monumento l'oracolo infallibile del successore di San Pietro?»⁶¹.

Venne così posto per la prima volta nella storia un legame forte tra Roma e Lourdes. Le parole udite da Bernadette “Io sono l'Immacolata Concezione” vennero lette dal vescovo Laurence come una ratifica diretta, sovranaturale del dogma:

Riteniamo che Maria Immacolata, Madre di Dio, in realtà apparve a Bernadette Soubirous, l'11 febbraio 1858 e nei giorni seguenti, in numero di diciotto volte nella grotta di Massabielle, vicino alla città di Lourdes; che questa apparizione riveste tutti i caratteri della verità e che i fedeli sono giustificati a crederla certa⁶².

Il vescovo di Tarbes tuttavia sottoponeva il suo verdetto al giudizio definitivo del pontefice⁶³. Il dogma dell'Immacolata Concezione, che costituisce per la Chiesa cattolica non solo il simbolo della vittoria della Grazia sul peccato, ma anche la condizione di elezione originaria di ogni essere umano e di tutta la creazione, nel contesto culturale e politico di metà Ottocento assunse anche una connotazione simbolica forte, di contrapposizione netta alla modernità e alle sue sollecitazioni⁶⁴. Infatti nella formulazione di questo dogma Pio IX, partendo dal richiamo biblico (Gn 3,15), faceva riferimento alla lotta tra l'Immacolata e Satana che in quel preciso contesto storico venivano a simboleggiare proprio la Chiesa e la modernità: il pontefice perciò voleva ricordare all'umanità la sua finitudine e fragilità, il suo essere segnata ineluttabilmente dal peccato originale, rimarcando che nessun autentico progresso sarebbe mai stato possibile senza il magistero di Cristo e quindi senza la Chiesa, sua mistica sposa. Se-

⁶⁰ Ivi, p. 242.

⁶¹ *Ibid.* Inoltre, il vescovo anticipava implicitamente un altro dogma, quello dell'infallibilità pontificia, che sarà poi dichiarato nel 1870.

⁶² *Mandement de Mgr l'évêque de Tarbes*, cit., p. 244.

⁶³ Un bilancio complessivo dell'inchiesta condotta dalla Commissione diocesana è contenuto in LDA, V, pp. 28-48, con i rimandi ai rispettivi dossier medici contenuti all'interno del volume.

⁶⁴ C.M. Boff, *Mariologia sociale*, cit., p. 491. Si rimanda ad altri studi per un approfondimento di tipo storico e teologico del dogma mariano: in particolare, il recente E. Tonello (a cura di), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria: problemi attuali e tentativi di ricomprensione. Atti del XIV simposio internazionale mariologico. Roma 7-10 ottobre 2003*, Marianum, Roma, 2004, e relativa bibliografia. Per una accurata analisi del processo redazionale della bolla *Ineffabilis Deus*, si veda G. Martina, *Pio IX*, Editrice pontificia università Gregoriana, Roma, 1990, pp. 261-282. Il testo della bolla è in *Acta Sanctae Sedis* (d'ora in poi ASS), 3, (1867-1868), pp. 160-186.

condo Pio IX senza gli insegnamenti della Chiesa ogni tentativo di promuovere una nuova società avrebbe, proprio in forza di quel peccato originale da cui solo la Vergine era stata preservata, condotto l'umanità verso catastrofi peggiori⁶⁵.

1.3 La devozione mariana nel XIX secolo: alcune considerazioni

Con una felice espressione, il mariologo Stefano De Fiores così ha sintetizzato la situazione della devozione mariana dell'Ottocento:

Se la spinta [...] del 700 illuminista tende alla regolazione del *presente*, la corrente restauratrice dell'800 muove verso il passato da recuperare e valorizzare. Questa risalita all'indietro dei *laudatores temporis acti* si verifica anche nel culto mariano⁶⁶.

Il Settecento è in effetti il periodo del tentativo di limitare gli eccessi del culto alla Vergine: rappresentativo di questo sforzo è – fra gli altri – Ludovico Antonio Muratori, che pubblica nel 1747 il noto *Della regolata divozione de' cristiani*, che dedica tutto il XXII capitolo della sua opera alla *Divozione a Maria Vergine santissima*⁶⁷. Nel testo l'autore ritiene “lodevolissimo” promuovere il culto e l'onore di Maria anche al di sopra degli altri santi, ma condanna quelli che secondo lui sono gli eccessi fuorvianti della pietà popolare: fra l'altro, biasima l'usanza “pagana” delle processioni, la credenza diffusa della presenza dello spirito di Maria in oggetti come immagini o medaglie, nonché il numero eccessivo di festività religiose⁶⁸. All'influenza muratoriana si accompagnavano le spinte gianseniste⁶⁹: queste erano caratterizzate da una morale rigorista che univa alla freddezza verso la Madonna una severità morale di base che finiva per restringere l'accesso ai sacramenti, specie l'Eucarestia. E a questo non sfuggiva in effetti neanche il sacramento della penitenza, accompagnato da un clima di diffidenza e pessimismo, che sfociava in pratiche desuete almeno fino alla metà del XVII secolo, vale a dire la negazione o il rinvio dell'assoluzione⁷⁰.

⁶⁵ Si veda anche G. Filoramo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, cit., pp. 160-162. C.M. Boff, *Mariologia sociale*, cit., pp. 483-489 e G. Martina, *Pio IX*, cit., pp. 266-267.

⁶⁶ S. De Fiores, *Il culto di Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale nei secoli XIX e XX*, in *De Cultu mariano saeculis XIX-XX*, cit., p. 16.

⁶⁷ Su Ludovico Antonio Muratori, si vedano tra l'altro le indicazioni bibliografiche contenute in <<http://www.centrostudimuratoriani.it/strumenti/bibliografia/>> (06/2016).

⁶⁸ S. De Fiores, *L'immagine di Maria dal concilio di Trento al Vaticano II*, in E. M. Toniolo et al. (a cura di), *La Vergine Maria dal Rinascimento ad oggi*, Roma, Centro di cultura mariana, 1999, p. 24. «L'influenza del Muratori sulle cose attinenti la religione che investivano direttamente problemi non solo del superamento di antiche consuetudini e mentalità del clero, ma anche problemi sociali ed economici, legati, in maniera particolare, alle attività commerciali, come il prestito o il mutuo a interesse, fu indubbia». G. De Rosa, *La figura e l'opera di s. Alfonso nell'evoluzione storica*, «Spicilegium Historicum», 45, 2, 1997, p. 214.

⁶⁹ Sull'argomento la produzione bibliografica è estremamente vasta: sul giansenismo italiano si veda il recente M. Rosa, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Carocci, Roma, 2014, alla cui bibliografia si rimanda per eventuali approfondimenti. Sulle difficoltà di inquadrare dottrinalmente il giansenismo si vedano anche G. Martina, *Appendice I*, in R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, Storia della Chiesa, XXI/2, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1990, p. 780; D. Ambrasi, *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà del Settecento. Ricerche sul giansenismo napoletano*, Regina, Napoli, 1979, pp. 321-322.

⁷⁰ G. Orlandi, *La recezione della dottrina morale di S. Alfonso in Italia durante la Restaurazione*, «Spicilegium Historicum», 45, 2, 1997, p. 358.

Si tratta di tentativi che, nel rinnovato contesto culturale del secolo dei Lumi portano a risultati contraddittori. Infatti,

A esserne toccato particolarmente fu il clero in cura d'anime, formato ormai più metodicamente nei seminari riorganizzati da vescovi riformatori. Nella seconda metà del Settecento, e ancor più nel corso dell'Ottocento, diminuiscono e poi scompaiono nei libretti devozionali dedicati a Maria SS. le assicurazioni generiche di salvezza dell'anima e di grazie portentose in favore di chi invoca la Vergine. Anche tramite i processi di alfabetizzazione l'Ave Maria, cioè la preghiera mariana più sacra e diffusa, perde via via il ruolo di formula magica da recitare secondo regole fisse quando si chiedono interventi soprannaturali a santi taumaturghi e terapeuti; l'Ave Maria diventa più nettamente l'invocazione che si rivolge alla Madonna nelle preghiere del mattino e della sera, nella recita quotidiana dell'Angelus o in quella del rosario⁷¹.

Tuttavia, le innovazioni legate alla critica dei giansenisti e del Muratori dovevano andare incontro a ben altri esiti se imposte localmente in maniera più decisa e diretta. L'esempio più noto è quello del sinodo diocesano di Pistoia (1786), le cui direttive provocarono per reazione un tumulto di popolo⁷². Non va infine dimenticato un aspetto: dall'epoca delle rivoluzioni il rigorismo giansenista venne spesso percepito come uno dei responsabili della scristianizzazione della società, colpevole dell'abbandono della pratica religiosa di chi «nel curato non trovava l'immagine benigna di Cristo misericordioso, ma una durezza scostante»⁷³.

Due opere scritte nel Settecento ebbero nel secolo successivo una grande influenza sia sulla teologia sia sulla devozione mariana dell'epoca, riuscendo ad amalgamarle a livello pastorale: il *Trattato della vera devozione a Maria* di Luigi Maria Grignon di Montfort e *Le glorie di Maria* di Alfonso Maria de' Liguori.

Il *Trattato alla vera devozione alla Santa Vergine* fu scritto nel 1712 e rimase manoscritto per oltre un secolo:

ritrovato nel 1842, inizia il cammino di uno strepitoso successo con oltre 300 edizioni in una trentina di lingue, divenendo punto di riferimento costante per teologi, pastori e fedeli, in quanto traduce pastoralmente, alla luce del mistero di Cristo, il rapporto del credente con Maria⁷⁴.

Nel testo, di grande accessibilità, la maternità di Maria è finalizzata alla salvezza dell'uomo: Ella «genera il Figlio di Dio nella natura umana e genera gli uomini alla vita di figli di Dio»⁷⁵. I cristiani sono perciò tenuti a riconoscere e assecondare con la

⁷¹ P. Stella, *Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento*, in G. De Rosa et al. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. III: l'età contemporanea*, Laterza, Bari-Roma, 1995, p. 129.

⁷² In materia di devozione mariana il sinodo di Pistoia invitata ad una pietà "ben regolata": la Vergine andava onorata solo con titoli di derivazione biblica, sarebbe stata esposta solo una immagine per ogni chiesa, e infine sarebbero state proibite le processioni ad eccezione del *Corpus Domini* e quelle delle Rogazioni. Solo un anno dopo il popolo in tumulto pretese il ripristino delle pratiche esteriori di culto: "condanna" che anticipò di fatto quella vaticana, giunta "solo" nel 1794 con la bolla *Auctorem fidei*. S. De Fiores, *L'immagine di Maria dal concilio di Trento al Vaticano II*, cit., p. 25.

⁷³ G. Orlandi, *La recezione della dottrina morale di S. Alfonso in Italia durante la Restaurazione*, cit., p. 358.

⁷⁴ S. De Fiores, *Montfort "teologo di classe"*, «Theotokos» 6, 2, 1998, pp. 561-605.

⁷⁵ S. De Fiores, *L'immagine di Maria dal concilio di Trento al Vaticano II*, cit., p. 27.

massima docilità la funzione materna di Maria: si giunge alla consacrazione in Cristo tramite la Madre.

Il testo di s. Alfonso Maria de' Liguori viene invece pubblicato nel 1750⁷⁶: l'autore, contro il rigorismo morale dei suoi detrattori (soprattutto giansenisti), ne *Le glorie di Maria* proponeva una «catechesi cristologico-mariana incentrata sulla misericordia e bontà divina, presentando Maria come la madre che conduce il peccatore a Cristo, centro e meta della fede»⁷⁷. In questo testo la relazione, il rapporto interpersonale con Maria fondati sulla preghiera prevalgono sull'imitazione⁷⁸.

Come è stato giustamente sottolineato,

I giansenisti tendono a svalutare in modo eccessivo le pratiche esterne, senza tener conto della natura umana com'è di fatto, composta cioè di anima e di corpo [...]. Le tendenze gianseniste si rafforzano per l'influsso dell'illuminismo, che per voler combattere gli abusi cadde nell'eccesso opposto: condanna del rosario, delle novene, dei canti popolari, delle devozioni care al popolo cristiano. La preghiera non è più un incontro personale, confidente e amoroso col Signore, e si riduce a un freddo sguardo a se stessi e a una riflessione scientifica su alcune verità di fede. Nell'Ottocento, per influsso di sant'Alfonso Maria de Liguori, che continuò e crebbe pur dopo la morte, per opera dei redentoristi, dei gesuiti, soprattutto per l'apporto personale di Pio IX, prevalse la tendenza opposta, favorevole ad una pietà in cui il senso e la fantasia sono valorizzati, talora forse a scapito di una profonda interiorità, comunque con una più oggettiva valutazione delle condizioni concrete in cui agisce l'uomo medio. [...] In breve il giansenismo promosse una pietà severa, piuttosto fredda e poco personale, più adatta agli intellettuali che al popolo; la Chiesa favorì una pietà più calda, più popolare, a scapito forse di una profonda interiorità e di una penetrazione dei testi scritturistici e liturgici, ma accessibile anche e forse soprattutto ai ceti meno abbienti e meno colti. Ancora una volta, la Chiesa rifiutò di essere un gruppo scelto, volle continuare ad essere lo strumento di salvezza per tutta l'umanità, soprattutto per i più abbandonati⁷⁹.

L'opera di s. Alfonso venne raccomandata caldamente dalle congregazioni romane a preti e fedeli: l'influsso della sua opera sulla morale e nella pastorale cattolica fu ratificato solennemente dallo stesso Pio IX con la proclamazione del s. vescovo a Dottore della Chiesa, il 23 marzo 1871, su richiesta di quasi seicento vescovi⁸⁰. In effetti,

⁷⁶ Su s. Alfonso si veda T. Rey-Mermet, *Il santo del secolo dei lumi Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Città Nuova, Roma, 1983.

⁷⁷ S. M. Perrella, *Teologia e devozione mariana nell'Ottocento. Ricognizione storico-culturale*, in M.M. Pedico – D. Carbonaro (a cura di), *La Madre di Dio. Un portico sull'avvenire del mondo*, Monfortane, Roma, 2001, p. 189.

⁷⁸ S. De Fiores, *L'immagine di Maria dal concilio di Trento al Vaticano II*, cit., p. 32.

⁷⁹ G. Martina, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni 2: L'età dell'assolutismo*, Morcelliana, Brescia, 1994, pp. 236-237. Nel contesto italiano il giansenismo si era di fatto allineato al gallicanesimo nella tendenza a restringere le prerogative pontificie e ad ampliare quelle del potere temporale nei confronti della Chiesa. Gli esiti dello scontro si sarebbero decisi al momento in cui «il rigorismo morale e il gallicanesimo si scontrarono rispettivamente con il benignismo alfonsiano e l'ultramontanismo». G. Orlandi, *La recezione della dottrina morale di S. Alfonso in Italia durante la Restaurazione*, cit., p. 357.

⁸⁰ R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, cit., p. 705. Sull'influsso del liguorismo si vedano in primis i numerosi interventi contenuti negli atti dei due convegni internazionali tenutisi in occasione delle ricorrenze della nascita e della morte del santo: P. Giannantonio (a cura di), *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo, atti del convegno internazionale per la morte del santo (1787-1987)*, L.S. Olschki, Firenze, 1990 e O. Weiß (a cura di), *La recezione del pensiero alfonsiano nella Chiesa: atti del congresso*

la sua teologia morale meno rigorista e la sua spiritualità marcatamente antigiansenistica contribuirono in misura importante alla «trasformazione interiore del cattolicesimo nei paesi a nord delle Alpi»⁸¹. Questo mutamento, definito una «rivoluzione copernicana d'ordine sacramentale»⁸² all'interno della Chiesa, può essere fatto risalire circa alla prima metà del secolo: è in questa fase che «recede un cristianesimo austero [...] a vantaggio di una pietà più sentimentale, festosa, familiare e soprattutto più mariana»⁸³.

A questo si accompagnavano una serie di misure che, nel solco della volontà restauratrice dell'epoca, riportavano in auge più antiche tradizioni: ad esempio, notevoli furono gli sforzi pastorali di inculturazione popolare per la celebrazione del mese di maggio in onore di Maria, riprendendo così una pratica devozionale risalente al secolo precedente⁸⁴.

Nel tardo romanticismo torneranno in voga la recita del rosario, la devozione al Cuore di Gesù, la processione nel Venerdì Santo del Cristo morto e della Madre Addolorata, i pellegrinaggi ai santuari mariani. [...] la restaurazione romantica influisce nella letteratura mariana dell'Ottocento in vari modi: si promuovono le pratiche cultuali del passato, come il "mese di maggio" ma si recuperano anche i migliori testi mariani della tradizione come fa il Bourassé⁸⁵.

Favorito anche dalle numerose apparizioni e dalla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, è questo il secolo in cui Maria guadagna più *spazio e tempo*: mai come in quest'epoca sono state edificate chiese e cappelle dedicate alla Vergine e sono stati promossi pellegrinaggi verso santuari dove la natura risponde alla nuova sensibilità romantica⁸⁶. Numerosissime sono le nuove feste liturgiche, tanto che si arriva a un punto in cui i mesi di maggio, agosto e settembre sono completamente dedicati alla Madonna⁸⁷: una imponente quantità di opuscoli di vario genere, diffusi spesso da confraternite specializzate, illustrano e rendono alla portata di tutti queste novità. Le cerimonie pubbliche come le processioni, ben lungi dall'essere scalzate, tendono ad acquisire anzi un carattere più teatrale in linea con i gusti dell'epoca⁸⁸. Di fronte a tanto zelo mariano la S. Sede ha dovuto interessarsi e ridurre le feste

so in occasione del terzo centenario della nascita di s. Alfonso Maria de Liguori, Roma 5-7 marzo 1997, Collegium s. Alfonsi de Urbe, Roma, 1998. Si vedano anche C. Langlois, *Le catholicisme au 19^e siècle entre modernité et modernisation*, «Recherches de Science religieuse», 79, 3, 1991, pp. 325-336; P. Zovatto, *Nuove forme di religiosità popolare tra Sette e Ottocento*, in G. De Rosa et al. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa, III. L'età moderna*, cit., 1994, 393-418.

⁸¹ R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, cit., p. 704-705.

⁸² P. Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Cerf, Paris, 1986, p. 419.

⁸³ S. De Fiores, *Il culto di Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale nei secoli XIX e XX*, cit. p. 29.

⁸⁴ S. De Fiores, *Il culto di Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale nei secoli XIX e XX*, cit. pp. 17-18. L'autore fa notare come il successo di questa pratica nel mondo cattolico dimostri la sua rispondenza al sentimento popolare e al ciclo stagionale, anche se del tutto disconnessa con la liturgia.

⁸⁵ S. M. Perrella, *Teologia e devozione mariana nell'Ottocento*, cit., pp. 172-173.

⁸⁶ M. Lagrée, *Religione popolare e populismo religioso nel XIX secolo*, in J. Delumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, SEI, Torino, 1985, pp. 741-742.

⁸⁷ Collezionando tutte le feste di Maria proprie a certi luoghi, il *Breviarium marianum*, edito da Escola a metà del 1800, era riuscito a trovare, senza eccezione, una festa mariana per ogni giorno dell'anno. S. M. Perrella, *Teologia e devozione mariana nell'Ottocento*, cit., p. 202; si veda anche M. Lagrée, *Religione popolare e populismo religioso nel XIX secolo*, cit., pp. 740-741.

⁸⁸ M. Lagrée, *Religione popolare e populismo religioso nel XIX secolo*, cit., p. 739.

della Vergine per non squilibrare l'assetto liturgico, ma non sempre si riuscì a evitare o rivedere gli eccessi. Questa è l'epoca in cui la pratica del rosario individuale e collettivo sarà propagandata capillarmente per iniziativa dell'opera dell'Apostolato della preghiera, promossa dai gesuiti e fortemente appoggiata dai vertici ecclesiastici, in particolare dal pontefice Leone XIII:

D'altra parte va annotato che Leone XIII con due decreti del 20 agosto 1886 e del 15 agosto 1889 ordinò che in tutte le chiese parrocchiali e gli oratori pubblici dedicati a Maria, per tutto il mese di ottobre si recitassero, durante la Messa al mattino e davanti al SS. Sacramento esposto nel pomeriggio, il rosario, le litanie lauretane e la preghiera "A te beato Giuseppe"⁸⁹.

Non va dimenticato in effetti che la devozione mariana ottocentesca si inserisce e per certi aspetti "segue" l'orientamento cristocentrico, una vera e propria "riscoperta di Cristo", le cui manifestazioni più rilevanti furono la crescita della devozione eucaristica e l'eccezionale affermazione del culto del Sacro Cuore⁹⁰. Nel complesso, sotto l'aspetto della spiritualità non solo mariana l'Ottocento si presenta come un secolo ambivalente, in cui alla presenza di evidenti persistenze di religiosità arcaica si accompagna una pietà sia personale sia comunitaria con posizioni più bilanciate⁹¹:

questo nuovo orientamento della pietà, che i difensori delle antiche usanze dovevano denunciare come uno dei principali misfatti dell'ultramontanismo, non fu privo di inconvenienti: non evitò infatti sempre gli eccessi di sentimentalismo e neppure certe tendenze alla superstizione; l'insistenza sulle devozioni particolari restrinse ancor più gli orizzonti spirituali di alcuni fedeli, che avevano già perduto il contatto con la Bibbia e la liturgia; la preoccupazione di guadagnare le indulgenze ebbe troppo spesso il sopravvento sulla cura di trasformare le proprie disposizioni profonde; e l'insistenza sulla frequente ripetizione di pratiche esteriori portò qualche volta ad una pietà meno personale e troppo meccanicistica. Il carattere più popolare e, bisogna confessarlo, qualche volta anche puerile, preso dalla devozione cattolica, contribuì anche ad allontanare dalla Chiesa un certo numero di intellettuali e di liberali, incapaci di distinguere l'essenziale dall'accessorio. Tuttavia questa evoluzione fu benefica, perché, anche se qualche volta assunse forme non troppo felici, fu però sempre la sana reazione del sentimento cristiano si fronte al cristianesimo addomesticato, sconfinante quasi nel deismo, del secolo precedente⁹².

L'Ottocento è anche il secolo in cui nella storia della Chiesa vengono fondate in assoluto più famiglie religiose femminili con titolo mariano: se fino al XVIII secolo erano state istituite in tutto 190 congregazioni dedicate a Maria, solo nell'Ottocento sono ben 794 le nuove fondazioni⁹³. La Vergine è infatti invocata come protettrice a seguito delle soppressioni subite dai vari istituti sin dall'epoca prerivoluzionaria⁹⁴. Fra queste molte sono le congregazioni religiose attive in questo periodo, maschili e

⁸⁹ S. M. Perrella, *Teologia e devozione mariana nell'Ottocento*, cit., p. 202; S. Gaspari, *Maria nella liturgia. Linee di teologia liturgica per un culto mariano rinnovato*, cit., pp. 52-54.

⁹⁰ R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, cit., pp. 706-711.

⁹¹ S. M. Perrella, *Teologia e devozione mariana nell'Ottocento*, cit., p. 203.

⁹² R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, cit., pp. 705-706.

⁹³ G. Zarri, *Famiglie religiose*, in S. de Fiore et al. (a cura di), *Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2009, p. 536.

⁹⁴ Ivi, pp. 535-536. Sulle soppressioni, si veda M. Chappin, *Soppressioni*, in G. Pelliccia - G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli istituti di perfezione*, (10 voll.), Paoline, Roma, 1974-2003, VIII, coll. 1791-1794.

femminili⁹⁵: qui è possibile ravvisare una interessante novità, perché la loro azione si muove prevalentemente in varie forme di assistenza ai poveri e nell'istruzione ai figli dei ceti più benestanti. Si tratta di forme di una originale attività sociale che vedono impegnate soprattutto religiose⁹⁶: dico originale perché in netta discontinuità con le più usuali – per l'epoca - forme di clausura, di vita contemplativa.

Le difficoltà avanzate da ampi settori della Chiesa, che insistevano sulla debolezza del sesso, sulla mancanza dell'autorevolezza necessaria per guidare organismi tanto complessi, sulla indecorosità insita nella necessità di viaggiare e di spostarsi da una casa all'altra, caddero, in parallelo con l'evidente mutamento in atto nei confronti dei ruoli femminili. Le nuove congregazioni religiose sembrano dunque configurare una svolta di autonomia, di autorevolezza e di emancipazione [...] queste, modellate sull'esempio mariano, operano infatti una stretta sintonia con le strategie di riconquista religiosa e di restaurazione cattolica che caratterizzano la lotta antimoderna della Chiesa nella prima metà dell'Ottocento⁹⁷.

Da notare infine come due simboli di Lourdes, la grotta e Bernadette, ebbero un futuro segnato proprio dalle congregazioni religiose. Come si sta per mostrare infatti, una volta riconosciute le apparizioni il vescovo di Tarbes affidò la gestione del nascente santuario proprio ad una confraternita locale, i missionari di Notre-Dame di Garaison. Ed è proprio la vita consacrata che Bernadette sceglierà per vivere il resto dei suoi giorni: fra le tante soluzioni che le furono proposte preferì le suore della Carità di Nevers, particolarmente attive nella cura dei malati e l'educazione dei giovani nelle periferie urbane e nelle zone rurali più disagiate (proprio come Lourdes)⁹⁸. In una fase successiva alle apparizioni la veggente prese così la via della contemplazione attiva, infermiera e ammalata a sua volta, fino alla fine della sua breve vita.

⁹⁵ Fra le figure di spicco che seppero coniugare pietà mariana e una intensa azione pubblica va certamente ricordato Don Bosco. S. De Fiore, *Il culto di Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale dei secoli XIX-XX*, cit., p. 39. Per una panoramica delle organizzazioni religiose ispirate a Maria nell'Ottocento, si veda G.M. Besutti, *Maria*, in G. Pelliccia – G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli istituti di perfezione*, cit., V, coll. 927-935.

⁹⁶ C. Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Cerf, Paris, 1984; Y. Turin, *Femmes et religieuses au XIX^e siècle. Le féminisme «en religion»*, Nouvelle Cité, Paris, 1989; S. M. Perrella, *Teologia e devozione mariana nell'Ottocento*, cit., pp. 180-181.

⁹⁷ M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo barocca all'apostolato sociale*, in L. Scaraffia – G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Bari, 1994, pp. 368-369.

⁹⁸ G. Rocca, *Carità e dell'istruzione cristiana, Suore*, in G. Pelliccia – G. Rocca (a cura di), *Dizionario degli istituti di perfezione*, cit., II, col. 343.

Capitolo 2

Una testimone, diverse versioni: la genesi della “legghenda di fondazione” di Lourdes

2.1 Finisce Bernadette, inizia suor Marie Bernarde: alcune questioni

Le dichiarazioni di Bernadette, sulla base delle quali milioni di pellegrini si recano ogni anno a Lourdes, vennero riconosciute e codificate dalla gerarchia ecclesiastica all'interno di un linguaggio decifrabile perché noto e ufficialmente approvato: questo in virtù del collegamento con il dogma dell'Immacolata Concezione, chiamato in causa direttamente dalla stessa *Aquerò*⁹⁹. Solo in seguito al 25 marzo 1858 il clero locale mutò atteggiamento nei confronti della veggente, a partire dal parroco Peyramale fino al vescovo, che nel gennaio 1862 rilasciava il suo ufficiale “nulla osta” per l'avvio del culto pubblico e dell'edificazione della basilica.

Nel giro di pochi anni si assistette così ad un radicale mutamento del paesaggio e dei protagonisti: il 9 aprile 1866 la locale stazione ferroviaria divenne operativa a tutti gli effetti, e di lì a poco venne consacrata la cripta, la parte più antica della basilica¹⁰⁰. Il vescovo Laurence era così consapevole dell'impulso che il nuovo mezzo di trasporto poteva dare ai pellegrinaggi che indugiò deliberatamente due anni prima di consacrare ufficialmente al culto la cripta, completata da tempo, rimandandone più volte l'inaugurazione in attesa che il servizio ferroviario divenisse operativo a tutti gli effetti, aprendola al pubblico solo il 21 maggio 1866¹⁰¹.

⁹⁹ Per un approfondimento del rapporto tra fonti orali e storia, si vedano fra l'altro C. Bermani (a cura di), *Introduzione alla storia orale*, 2 voll., Odradek, Roma 1999- 2001; G. Contini e A. Martini, *Verba manent. L'uso delle fonti orali per la storia contemporanea*, Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993; L. Passerini, *Conoscenza storica e fonti orali*, in id., *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria*, Firenze, 1988, pp. 31-68. Sul rapporto oralità, memoria e narrazione C. Ginzburg, *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano, 2006; J. Le Goff, *Memoria*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VIII, Torino, 1979, pp. 1068-1109; W. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 1986. Una interessante analisi delle potenzialità offerte dalle fonti dei santuari è in R. Guarnieri, *Fonti vecchie e nuove per una “nuova” storia dei santuari*, «Marianum», XLII (1980), pp. 495-521 e relativa bibliografia.

¹⁰⁰ LDA, VII, cit., p. 497.

¹⁰¹ *Le Centenaire du Chemin de Fer à Lourdes. Dossier de textes*, «Recherches sur Lourdes» (d'ora in poi RSL), 14, (1966), p. 6; Vauquesal-Papin, *Cent ans de trains de pèlerins à Lourdes*, in *Journal de la Grotte de Lourdes* (d'ora in poi JGL), 1/X/1972. Per un'analisi dell'impatto dato dalla ferrovia su scala locale e regionale ai pellegrinaggi francesi del XIX secolo, si veda M. Lagrée, *La Bénédiction de Prométhée*, cit.; M.R. Marrus, *Cultures on the Move: Pilgrims and Pilgrimages in Nineteenth-Century France*, «Stanford French Review», I, (1977), pp. 205-220. La compagnia ferroviaria modificò il tracciato previsto, che in origine non sarebbe dovuto transitare per Lourdes, non per favorire i pellegrinaggi ma solo per questioni tecniche: infatti per percorrere il tracciato da Tarbes a Bayonne, la linea avrebbe dovuto essere costruita

Il primo treno relativo ad un pellegrinaggio organizzato giunge alla stazione ferroviaria di Lourdes il 16 luglio 1867, e la domanda crebbe ogni anno, fino a rendere necessaria l'istituzione di una vera e propria organizzazione stagionale dedita specificamente alla realizzazione di treni speciali, e anche così la domanda di biglietti fu costantemente superiore alla disponibilità dei posti messi a disposizione¹⁰²: nel solo biennio 1872-1873 oltre cento treni speciali conducevano a Lourdes 259000 pellegrini, senza contare quelli arrivati con i treni regolari.

Solo un anno prima dell'arrivo della ferrovia, nel 1865, Lourdes non era stata inserita in un'opera dedicata ai principali pellegrinaggi francesi, nel quale erano invece stati inseriti altri santuari della diocesi di Tarbes come Notre-Dame de Garaison e Notre Dame du Calvaire de Bétharram, a conferma di una oggettiva difficoltà di radicamento della nuova devozione all'interno del panorama religioso nazionale francese¹⁰³: nel 1873 invece, quindi appena otto anni dopo, in un volume omologo venivano dedicate al nuovo santuario quasi trenta pagine, e spariva invece ogni indicazione relativa ad altre mete di pellegrinaggio della diocesi, fagocitate dallo sviluppo possente quanto repentino di Lourdes negli anni '70 dell'Ottocento¹⁰⁴.

Accanto all'affermazione di un simbolo del progresso come la ferrovia si notano poi segnali di continuità con il passato. Il vescovo Laurence infatti, come aveva già fatto per altri luoghi consimili della diocesi, affidò la conduzione materiale e spirituale del nascente santuario non al parroco locale Peyramale ma ad un ordine religioso che nell'area già amministrava gli altri numerosi santuari mariani, i Missionari di Notre-Dame di Garaison, noti in seguito come missionari dell'Immacolata Concezione¹⁰⁵.

lungo il tragitto più corto, attraverso l'altopiano del Ger; tuttavia, per risparmiare i costi di un tunnel e per agevolare lo sfruttamento delle cave di Lourdes, si scelse il tracciato originale, progettato già nel 1839 dall'ideatore di una complessa rete ferroviaria lungo i Pirenei, l'ingegnere Colomès de Juillan. Si veda LDA, VII, p. 20; Vauquesal-Papin, *Cent ans de trains de pèlerins à Lourdes*, JGL, 23/1/1972. Diversi studi hanno analizzato come la Chiesa cattolica dispose degli strumenti caratteristici della modernità come la ferrovia e la stampa per promuovere un risveglio religioso nella seconda metà del XIX secolo. Si vedano tra l'altro T.A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, cit., 1983; D. Blackburn, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*, Knopf, New York, 1994; R. A. Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart: an Epic Tale for Modern Times*, University of California Press, Berkeley, 2000; P. Boutry, M. Cinquin, *Deux Pèlerinages au XIXe siècle: Ars et Parayle-Monial*, Beauchesne, Paris, 1980; M. Lagrée, *La Bénédiction de Prométhée*, cit.

¹⁰² Vauquesal-Papin, *Cent ans de trains de pèlerins à Lourdes*, JGL, 23/1/1972.

¹⁰³ E. Rosary, *Les pèlerinages de France*, Mégard & Cie, Rouen, 1865.

¹⁰⁴ L. Leroy, *Histoire des pèlerinages de la Sainte Vierge en France*, 3 voll., F. Vivès, Paris, 1873. La sezione dedicata a Lourdes è nel volume 3, pp. 689-714.

¹⁰⁵ Nel XVII secolo a Garaison, presso Monléon-Magnoac (diocesi di Tarbes), venne eretta una cappella sul luogo dove nel 1515 si riteneva fosse apparsa la Vergine ad una giovane pastorella. Per il servizio ai pellegrini venne istituita una comunità di religiosi, i "cappellani di Notre-Dame de Garaison", che prese a curare anche le missioni di predicazione popolare nella diocesi di Tarbes. Nel 1790 a seguito della Rivoluzione la cappella venne chiusa e la casa dei sacerdoti distrutta, ma nel 1835 grazie all'allora vicario generale della diocesi, Bertrand-Sévère Laurence (1790-1870) venne riacquisita la struttura. Divenuto vescovo, con decreto datato 8 dicembre 1848, Laurence eresse la comunità in congregazione religiosa e affidò ai Padri di Garaison la cura dei numerosi santuari diocesani. La congregazione ottenne il riconoscimento canonico di istituzione di diritto pontificio con il *Decretum laudis* del 22 luglio 1868 e l'approvazione della Santa Sede il 25 agosto 1876. Le sue costituzioni sono state approvate definitivamente il 22 novembre 1956. I Missionari dell'Immacolata Concezione hanno gestito il santuario di Lourdes ininterrottamente fino al 1903, anno della dispersione delle comunità religiose in Francia, e dal 1947 ad oggi. I membri di questa congregazione clericale, detti popolarmente Padri di Garaison o di Lourdes o anche Lourdisti, pongono al loro nome la sigla M.I.C. Si veda G. Pelliccia e G. Rocca, *Dizionario degli isti-*

Si presti attenzione alle date: è del 17 aprile 1866 una lettera in cui il vescovo Laurence manifesta le sue intenzioni al superiore di questo ordine¹⁰⁶. Quindi, mentre fervevano i preparativi per l'inaugurazione pressoché simultanea della ferrovia e del santuario, veniva deciso l'invio di quattro religiosi che si insediarono a Lourdes il 17 maggio 1866, e con loro una prima, importante novità. Infatti il priore Remi Sempé, sin dal primo giorno del suo arrivo a Lourdes, curò una sorta di diario pubblico, un manoscritto in cui annotava tutti gli accadimenti principali in maniera quasi quotidiana e a cui anche i pellegrini potevano accedere: in esso infatti le sue notazioni si alternano a scritti di estranei come semplici firme, preghiere, professioni di fede, relazioni di guarigione. Questo primo veicolo di diffusione culturale, il più antico tentativo consapevole di mantenere una memoria scritta dei fatti principali, è noto come il *Journal du Sanctuaire de Notre-Dame de Lourdes*, fonte storica di primaria importanza fino alla pubblicazione dal mensile ufficiale *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, avvenuta due anni dopo (a partire dall'aprile 1868), quindi prezioso strumento per fornire informazioni e dati su questo periodo¹⁰⁷.

L'apertura del santuario al pubblico avvia una nuova fase anche nel repentino mutamento dei protagonisti, nell'avvicendamento delle figure di riferimento: Peyramale, il parroco che giocò un ruolo di primo piano nel corso delle 18 apparizioni, rimase per sempre il parroco di Lourdes e mai ebbe la benché minima voce in capitolo nella conduzione dei santuari, affidati a mani ben più esperte. Lo stesso avvenne per la protagonista assoluta delle apparizioni¹⁰⁸: con la consacrazione della cripta e l'inizio dei pellegrinaggi, avvenne il brusco allontanamento di Bernadette dalla posizione centrale, fondamentale, in cui era stata fino a quel punto. Già nel discorso tenuto dal religioso Duboé dopo la messa inaugurale del santuario furono rari e scarni gli accenni alla figura della veggente, mentre lunghi elogi vennero indirizzati a rappresentanti

tuti di perfezione, (10 voll.), Paoline, Milano, 1974-2003, V, pp. 1446-1447. Sull'affidamento di santuari a ordini religiosi appositamente costituiti, si veda fra l'altro M. Lupi, *Luoghi di devozione e istituzioni ecclesiastiche a Roma tra età moderna e età contemporanea*, in S. Boesch Gajano e F. Scorza Barcellona (a cura di), *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, Viella, Roma, 2008, pp. 256-257; S. Nanni, *Risignificazione degli spazi sacri e itinerari devoti a Roma nel Settecento*, in A. Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, École française, Roma, 2000, pp. 364, 366-373.

¹⁰⁶ *L'arrivée des Pères de Garaison à Lourdes en 1866. Le film des événements*, RSL, 14, (1966), p. 8.

¹⁰⁷ Da un punto di vista strutturale, si tratta di un voluminoso registro manoscritto di formato 40×26 e di 384 pagine divenuto, a seguito della progressiva affermazione delle *Annales*, un registro per le cresime tenuto sino al 16 giugno 1955. L'opera è stata in seguito ristampata integralmente su LDA, VII (per il periodo che va fino al 4 luglio 1866, data della partenza di Bernadette per il convento di Nevers come novizia), e in seguito sul *Journal de la grotte de Lourdes* dal 4 dicembre 1966 fino al 25 febbraio 1968 per il periodo che va fino alla fine dell'anno 1868.

¹⁰⁸ Su Bernadette è stata innalzata una imponente bibliografia in cui si mescolano, a numerose opere di tipo devozionale e divulgativo, anche importanti tentativi di analisi critica. Per una raccolta completa dei documenti scritti da Bernadette, si veda A. Ravier (a cura di), *Les écrits de sainte Bernadette et sa voie spirituelle*, Lethielleux, Paris-Lourdes, II ed., 1980; un'ampio studio critico sia degli scritti sia biografico di Bernadette, relativo al solo periodo di St. Gildard, è anche in R. Laurentin, *Logia de Bernadette: étude critique de ses paroles de 1866 à 1879* (3 voll.), Apostolat des Éditions, Paris-Lourdes, 1971; sempre dell'abbé Laurentin è il volume biografico *Bernadette vous parle. Vie de Bernadette par ses paroles*, Lethielleux, Paris, 1972, trad. it. *Bernadetta vi parla. La vita dalle sue parole*, Paoline, Roma, 1979, nonché i riferimenti a Bernadette contenuti in LDA e LHA; infine, a conferma della crescente attenzione del mondo accademico, alla veggente sono stati dedicati numerosi studi: si veda R. Harris, *Lourdes*, cit., pp. 193-229 alla cui bibliografia si rimanda per ulteriori approfondimenti.

maschili della gerarchia locale, in primis il vescovo e il parroco¹⁰⁹. Cominciano così ad allontanarsi progressivamente i tempi in cui ogni singola parola, ogni gesto della veggente erano messi al vaglio dai commissari, ed erano considerati indispensabili per formulare un giudizio opportuno sulla vicenda... Ma come conferma decisiva della rimozione di Bernadette dai luoghi delle sue visioni, il 4 luglio 1866 la giovane partì per il noviziato presso il convento di St. Gildard a Nevers, presso le Suore della Carità, dove rimase fino alla morte, avvenuta il 16 aprile 1879. Questo allontanamento fu l'esito finale di un processo molto complesso e articolato, in cui realizzò un'inevitabile quanto progressiva segregazione della veggente dai suoi affetti, che può essere meglio compresa con un flashback al periodo delle apparizioni.

Dalla seconda metà di aprile al giugno 1858, quindi tra la penultima e l'ultima apparizione, la centralità indiscussa di Bernadette sembrò ad un tratto eclissarsi a beneficio di una numerosa schiera di veggenti (quasi tutte donne) che dichiararono di vedere la Madonna presso la grotta di Massabielle. Da notare come, a partire dalla Pasqua (4 aprile), mutò radicalmente l'atteggiamento del parroco Peyramale nei confronti dei veggenti: l'iniziale freddezza ostentata nei confronti di Bernadette si mutò in esplicito incoraggiamento nei confronti dei nuovi testimoni delle apparizioni¹¹⁰. Questa epidemia di visioni, unitamente alle ripetute dichiarazioni di guarigione, cominciò a far crescere una smania verso manifestazioni soprannaturali e forme di spiritualità non ancora gestibili dall'autorità ecclesiastica: ciò rese necessario un intervento del prefetto (d'accordo con il vescovo locale) che, il 4 maggio 1858, puniva con l'arresto chiunque dichiarasse di avere visioni¹¹¹. Di lì a poco il prefetto avrebbe anche interdetto l'accesso alla grotta: da notare come in questa fase Bernadette non ebbe visioni, anzi venne trasferita in una vicina località termale per la terapia contro l'asma, malattia cronica che l'avrebbe tormentata per tutta la vita.

Tuttavia una di queste pseudo-veggenti, tale Marie Courrech, oltre ad avere un largo seguito popolare, godeva di un forte credito anche presso il clero locale, specie in Peyramale¹¹². Marginale sarebbe il peso di questa seconda veggente per Laurentin, mentre altre ricerche hanno evidenziato che, pur se il suo nome non è presente negli atti ufficiali delle indagini della commissione episcopale, è documentato che, in un caso di disomogeneità, la sua testimonianza venne preferita a quella di Bernadette nell'interpretazione dei messaggi della Vergine¹¹³. Cosa abbia spinto in seguito la commissione ecclesiastica ad operare il definitivo aut-aut tra le due non è documentato: in ogni modo, fu la commissione a stabilire che a Lourdes c'era stata una sola e non due (o più) veggenti¹¹⁴. È possibile che l'imbarazzo suscitato dalla condotta dei veggenti di La Salette doveva consigliare la massima prudenza e far circoscrivere al

¹⁰⁹ *Discours du Père Duboé à l'inauguration de la Crypte et du culte dans le sanctuaire de Lourdes*, in LDA, VII, p. 511.

¹¹⁰ C. Touvet, *Histoire des sanctuaires de Lourdes. 1858-1870: Les origines du pèlerinage*, NDL, Lourdes, 2007, p.94.

¹¹¹ LDA, II, pp. 21-23 ; 32, 36 ; 57-90. Cfr. R. Harris, *Lourdes*, cit., pp. 134-137.

¹¹² LDA, II, p. 258.

¹¹³ LDA, II, p. 62 ; L. Cros, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les témoins et les documents*, (3 voll.), II: *Les luttes (Avril 1858-février 1859)*, Beauchesne, Paris, 1925, p. 479 ; R. Harris, *Lourdes*, cit. pp. 147-148.

¹¹⁴ R. Harris, *Lourdes*, cit., p. 147. Sulle visioni di Marie Courrech, si veda LDA, II, pp. 62-71.

massimo i protagonisti di eventi simili¹¹⁵. Inoltre, è molto probabile che si volessero evitare delle possibili incongruenze tra le testimonianze, perché in questa fase delle apparizioni anche la minima contraddizione fra due o più deposizioni avrebbe arrecato un grave danno alla causa della grotta. In questo senso è ravvisabile un intervento attivo della gerarchia ecclesiastica, non più limitato alla sola analisi della credibilità delle dichiarazioni di uno o più testimoni, ma alla deliberata ricerca di una “sceneggiatura” delle stesse che fosse quanto più attendibile e coerente.

Una volta effettuata l’opera di “selezione” della candidata più attendibile questa venne nel giro di pochi anni separata dai suoi cari, tolta alla famiglia “naturale” e spostata in una nuova comunità, di tipo religioso: questo, se confermava da un lato il suo status privilegiato, soprattutto veniva ad evidenziare che Bernadette non era più una Soubirous ma una figlia della Chiesa. Il 15 luglio 1860, nonostante il parere contrario dei genitori (che accettarono solo a precise condizioni), Bernadette venne trasferita dalla abitazione familiare al convento delle suore di Nevers a Lourdes, dove ricevette «Istruzione e pensione»¹¹⁶. Qui si è di fronte ad un secondo passaggio, fondamentale e in continuità con i destini di molte altre veggenti che, in seguito all’esperienza mistica, vennero confinate in strutture religiose: se ufficialmente Bernadette venne ospitata anche per essere protetta dalla pressione dei visitatori, in realtà è documentato come anche all’Hospice le visite non cessarono, anzi furono di una frequenza ed intensità tali da indurre spesso la giovane al pianto¹¹⁷. L’unica, vera differenza evidente rispetto al passato era data dal fatto che in questo contesto la giovane non venne mai lasciata sola, con religiose che durante questi colloqui controllavano e filtravano quanto da essa affermato o a lei richiesto, impedendo così che la ragazza potesse essere provocata a dire qualcosa di sconveniente, o essere indotta in contraddizione¹¹⁸. È questa la fase in cui Bernadette passò dall’analfabetismo delle origini all’acquisizione di un linguaggio tramite il quale la gerarchia ecclesiastica ebbe la possibilità di costruire nel corso degli anni una nuova *forma mentis*: la fanciulla che il 25 marzo 1858 ignorava il significato dell’espressione “Immacolata Concezione” venne educata ed istruita in modo da poter rielaborare i fatti vissuti e fornire loro un più compiuto significato ecclesiale e spirituale. Si ricorda che in questa fase - siamo nei primi anni ’60 dell’Ottocento - i pellegrini andavano a Lourdes soprattutto per vedere, toccare, parlare con Bernadette, già considerata come una santa dalla devozione popolare: il suo corpo, i suoi abiti, le sue cose erano ritenuti in possesso di poteri taumaturgici ed oggetto di un interesse spasmodico¹¹⁹. In questa fase la grotta era ancora una parte secondaria del pellegrinaggio, mentre la fama, il carisma e la stessa debolezza della veggente andavano circoscritte, canalizzate entro delle forme convenzionali onde evitare che forme di culto popolare nei confronti della donna aggirassero la gerarchia e la religiosità ufficiale per rivolgersi direttamente al proprio “oggetto” senza alcuna mediazione¹²⁰.

Infine, poiché Bernadette era un tutt’uno con una testimonianza che con il tempo diveniva sempre più incerta diventava decisivo liberare il santuario dalle sue fonda-

¹¹⁵ R. Harris, *Lourdes*, cit., p. 229. Sui veggenti di La Salette veda anche S. L. Zimdarts-Swartz, *Encountering Mary*, cit., pp. 25-92; 165-190.

¹¹⁶ R. Laurentin, *Bernardetta vi parla*, cit., p. 175-176.

¹¹⁷ Ivi, p. 186.

¹¹⁸ R. Laurentin, *Bernardetta vi parla*, cit., p. 186.

¹¹⁹ R. Harris, *Lourdes*, cit., pp. 199-205.

¹²⁰ *Ibid.*

menta, cioè dalla figura della veggente: eccoci dunque al punto decisivo, finale, del progressivo distacco della giovane dalla “sua” terra e dalle “sue” visioni, del resto in continuità con il suo desiderio – maturato sin dai tempi delle apparizioni - di vestire l’abito religioso, con il trasferimento a Nevers nel convento delle suore della Carità¹²¹.

Un altro aspetto interessante relativo alla costruzione agiografica del personaggio, anche perché costituisce un precedente assoluto nella storia della Chiesa, è dato dalla circolazione di fotografie che la ritraggono sia nei costumi locali, nelle posizioni evocanti l’estasi, sia in abiti religiosi¹²².

L’impatto emozionale delle fotografie sul pubblico dei devoti, la possibilità di associare tali nuove immagini di “colei che aveva visto la Madonna” a quelle dei “santini” già in circolazione e la curiosità suscitata dalla nuova iconografia può aver contribuito al successo non solo del personaggio ma dello stesso santuario tramite una sorta di “canonizzazione in vita” della giovane. Tramite le foto il “vero” corpo, il “vero” volto, lo stesso sguardo di Bernadette tornavano al centro dell’attenzione dei fedeli, ribadendo la centralità di quegli stessi tratti che dalle apparizioni fino al giudizio canonico del vescovo furono decisivi nella valutazione - sia popolare che ecclesiastica - del personaggio: tramite le numerose fotografie questo primato “del corpo” veniva ribadito per essere consacrato definitivamente.

Il vescovo Laurence, allo scopo di raccogliere delle somme aggiuntive per l’edificazione del nascente santuario, seppe di nuovo cogliere abilmente le suggestioni del progresso, stavolta mettendo in commercio l’immagine della giovane e fondando un vero e proprio “mercato” delle foto di Bernadette, sfruttamento commerciale che avvenne tramite la stipula di un regolare contratto fra il presule e vari fotografi e che generò tra questi alcune controversie¹²³: le foto di Bernadette, vendute a un franco, dovevano essere uno dei fattori trainanti del crescente mercato di oggetti sacri riprodotti in serie a cui sono stati dedicati già diversi studi specifici cui si rimanda¹²⁴.

Lo sfruttamento commerciale dell’immagine di Bernadette proseguì anche quando questa decise di prendere i voti e venne trasferita al convento di St. Gildard a Nevers, dove ci si affrettò a farla posare anche in abito religioso, arricchendo così la già ampia iconografia con altre foto che ne rappresentavano il nuovo status¹²⁵. Che l’operato del vescovo non fosse condiviso da tutto il clero locale è dimostrato da una lettera inviata a Bernadette dal “grande escluso”, l’abbé Peyramale:

¹²¹ Bernadette era inizialmente incline ad entrare in un Ordine contemplativo (carmelitane). Tuttavia col tempo la sua preferenza andò verso la vita attiva. Fra le numerose proposte che le giunsero, il 4 aprile 1864 scelse le suore di Nevers, presso le quali era alloggiata da quasi due anni. R. Laurentin, *Bernadette vi parla*, cit., pp. 221-238.

¹²² Si veda V. M. Spera, *La presenza delle “figure”. Ex voto contemporanei e fotografia in Italia meridionale*, in A. M. Tripputi (a cura di), *P.G.R. Per grazia ricevuta*, Malagrino, [s.l.], 2002, pp. 209-210. Si veda anche E. Spera, *Fotografia ed ex voto. Le nuove immagini e le rappresentazioni della devozione popolare contemporanea*, «La Ricerca Folklorica», 24, 1991, pp. 91-98; C. Langlois, *La Photographie comme preuve, entre médecine et religion*, «Histoire des Sciences Médicales», (1994), 28, n. 4, pp. 325-336; C. Langlois, *Photographier des saintes: de Bernadette Soubirous à Thérèse de Lisieux*, in Michèle Ménard e Annie Duprat (a cura di), *Histoire, images, imaginaires: Fin XIXe siècle – début XXe siècle*, Université du Maine, Le Mans, 1998, pp. 261-271.

¹²³ LDA, VII, p. 107. R. Laurentin, *Bernadette vi parla*, cit., pp. 249-250.

¹²⁴ Sul crescente mercato di oggetti sacri riprodotti in serie, si veda in proposito il recente lavoro di Suzanne Kaufman, *Consuming visions*, cit., e relativa bibliografia.

¹²⁵ R. Laurentin, M. T. Bourgeade, *Loggia de Bernadette*, cit., I, p. 233-234. Le foto in abiti religiosi sono a p. 236.

Mi rammarico profondamente che vi abbiano fotografata con il vostro abito religioso per esporvi dietro le vetrine dei negozi. Voi avete punito, tutti, di questo compiacimento perché questo ritratto è così poco somigliante che non vi ho riconosciuto¹²⁶.

Nella lettera di risposta, scritta non da Bernadette (ufficialmente impossibilitata da una crisi d'asma) ma dalla Madre Generale, si fa presente che il permesso per le fotografie era stato accordato sotto la «pressante sollecitazione» del vescovo di Tarbes¹²⁷.

Da un punto di vista agiografico la vita di Bernadette venne divulgata dal giornalista Henri Lasserre: il suo *Bernadette: Sœur Marie-Bernarde* ebbe un buon successo di pubblico, e fu presto tradotto in diverse lingue¹²⁸. Premessa importante: l'autore è lo stesso del best seller *Notre-Dame de Lourdes*, romanzo fra i più venduti all'epoca e di cui si tratterà ampiamente nel prossimo capitolo. Inoltre, entrambe le opere sono accomunate da un dettaglio affatto secondario, cioè l'eloquente e indicativa assenza dell'imprimatur ecclesiastico.

Il libro su Bernadette è strutturato in due parti ben distinte: la prima, dedicata alla vita della religiosa dalla nascita alle apparizioni, fino alla sua scelta di diventare suora della carità. Mentre questa parte sostanzialmente ripeteva quanto già scritto nel precedente *Notre-Dame de Lourdes*, la seconda parte era invece dedicata alla vita della religiosa nel convento di St. Gildard. In questa seconda sezione, la vera novità del libro, lo scrittore francese si limitava «a ripetere i racconti che hanno fatto a noi stessi, le pie compagne della nostra venerata Sorella¹²⁹».

La conferma della rilevanza di Henri Lasserre nel processo di progressiva costruzione agiografica della “santa viva” Bernadette, si ha in una lettera inviata il 13 febbraio 1910 dal vice postulatore della causa di beatificazione Puech alla moglie di Lasserre (lo scrittore era defunto da dieci anni), a conclusione del processo ordinario per la causa, svolto presso la diocesi di Nevers nel biennio 1908-1909:

L'articolo 142 (degli articoli del Postulatore, scritto da R.P. Cépéré, postulatore romano della causa), preso parola per parola da un manoscritto di una sorella di Saint-Gildard, cita specificamente il signor Henri Lasserre in termini entusiastici, e questo è il solo degli storici di Lourdes che sia menzionato. Abbiamo voluto fare questa eccezione, perché lui è stato il vero e proprio strumento che Maria Immacolata ha voluto usare per far conoscere in tutto il mondo le grazie meravigliose di cui ha riempito l'umile Bernadette. Abbiamo preso parola per parola, nelle opere di Henri Lasserre, la maggior parte degli Articoli su cui non avevamo rapporti scritti di testimoni oculari [in grado di] essere intervistati. Basta leggere per convincersene. Ma allora, si potrebbe pensare, perché non averlo indicato con virgolette o in altro modo? Solo perché volevamo lasciare ai testimoni la premura di raccontarlo loro stessi: affermando che un tale articolo dice la verità, ognuno deve dire come lo fa a sapere, e se tutti dicono che lo sanno dalla lettura delle opere di Henri Lasserre, questo mostra la fiducia di ognuno verso le affer-

¹²⁶ Lettera dell'abbé Peyramale a suor Maria-Bernarda, 9 novembre 1868, in A. Ravier (a cura di), *Ecrits de Sainte Bernadette et sa voie spirituelle*, cit., p. 275.

¹²⁷ Lettera della madre generale Josephine Imbert, al parroco Peyramale, 13 novembre 1868, *Ecrits de Sainte Bernadette et sa voie spirituelle*, cit., p. 276.

¹²⁸ H. Lasserre, *Bernadette: Sœur Marie-Bernarde*, Palmé, Bruxelles-Paris, 1879.

¹²⁹ H. Lasserre, *Bernadette: Sœur Marie-Bernarde*, cit., préface, p. XIV. È evidente che a seguito dello scandalo della *protestation*, del quale si tratterà ampiamente nel capitolo successivo, venne impedita a Lasserre ogni possibilità di contatto diretto con Bernadette.

mazioni di questo storico. Inoltre, gli articoli non hanno avuto pubblicità al di fuori dei testimoni: se fossero stati pubblicati, non avremmo mancato di segnalare il debito verso il signor Henri Lasserre; inoltre, altri testimoni, (la maggior parte) sono stati invitati a leggere le opere di M. Lasserre per [prestare] la loro testimonianza¹³⁰.

Una volta informato del perché i libri di Lasserre fossero privi di imprimatur (si vedano i paragrafi successivi) l'abbé Puech così rispose in data 22 febbraio 1910: «Solo una cosa importava: che il signor Henri Lasserre abbia detto la verità in quello che ha scritto su Bernadette: e lo ha detto, ne ho le prove, e questo mi basta per basarmi sulla sua testimonianza»¹³¹.

Dunque, nel corso di tale processo si doveva prestare giuramento su alcuni aspetti della vita di Bernadette: in mancanza di testimoni oculari viventi, questi vennero tratti dalle opere di Lasserre. Su quali basi una commissione ecclesiastica si fondava solo su questi scritti, privi – a differenza di altri in circolazione sull'argomento – dell'indispensabile imprimatur ecclesiastico? Puech poteva far riferimento ad un solo, rivoluzionario, criterio di selezione: il consenso popolare di cui godevano le opere dello scrittore francese, al loro smisurato successo di pubblico, che in effetti avevano permesso in poco tempo al nome Lourdes di essere noto in ogni angolo del pianeta. Si nota nella lettera anche una situazione paradossale, in cui alcuni testimoni prima di prestare giuramento su certi articoli (presi a prestito dalle opere di Lasserre) venivano incoraggiati a leggere previamente proprio quegli stessi testi oggetto degli articoli di cui si sarebbe dovuta provare la veridicità. Non vennero considerati, per esplicita ammissione del vice postulatore della causa, altri scritti che avrebbero potuto essere utili: la *Petite histoire* dei missionari custodi del santuario o la storia delle apparizioni di Jean-Baptiste Estrade, a differenza di Lasserre dotati entrambe di regolare *imprimatur*. Soprattutto, manca all'appello l'opera del gesuita Leonard Cros, anche essa autorizzata, anzi pubblicamente sollecitata da un breve del pontefice Leone XIII.

Proprio Cros si rifiutò in più occasioni di rendere testimonianza nelle varie sedute del processo. In una sua lettera inviata a Puech egli prende nettamente le distanze dalla costruzione agiografica in corso, affermando:

1.[...] Non riuscirei in alcun modo a coinvolgere la mia persona ed il mio nome a degli atti o azioni relative a un caso del genere; 2 ° che si possa, credo, tenere per vero ciò che ho pubblicato; 3 che faremmo bene, nell'interesse della causa in questione, a liberare la storia dei personaggi e degli eventi ai quali furono mescolate invenzioni e errori gravi che si riscontrano ovunque.¹³²

Quindi il gesuita Leonard Cros, lo storico più autorevole di Lourdes del XIX secolo e sinceramente devoto alla figura di Bernadette, non volle partecipare in alcun modo alla ricostruzione storica dei fatti che la riguardavano ai fini della beatificazione, anzi rifiutò sdegnosamente e ripetutamente ogni forma di coinvolgimento.

Il paradosso è perciò evidente: l'opera di un laico, priva dell'indispensabile imprimatur divenne un caposaldo della causa di beatificazione di Bernadette, mentre le altre redazioni, promosse ed avallate dal vescovo locale e dallo stesso pontefice vennero sistematicamente escluse.

¹³⁰ Archives de l'Œuvre de la Grotte (d'ora in poi AG) A47.

¹³¹ AG A47.

¹³² Archivio Cros, D14, Passaggio di una lettera di Cros in una lettera di P. Brucker a destinatario ignoto.

Questo straordinario paradosso, fra l'altro non l'unico, scuote dalle fondamenta l'imponente edificio agiografico/santuariale di Lourdes e merita perciò di essere analizzato più attentamente: nei paragrafi seguenti si cercherà di ripercorrere l'elaborazione delle prime versioni delle apparizioni, nonché il delicato quanto intricato tessuto delle loro influenze reciproche. In poche parole, si cercherà di ricomporre "le storie della storia di Lourdes".

2.2 Versione ufficiale o popolare? Le due narrazioni antagoniste

Pressoché in contemporanea alla consacrazione della cripta, il 29 maggio 1866, cominciava a prendere piede un'altra forma di costruzione culturale: infatti, il parroco di Lourdes inviava ad un noto giornalista dell'epoca, Henri Lasserre, una lettera di richiamo per sollecitarlo alla stesura di una storia delle apparizioni: infatti il giornalista era guarito quasi quattro anni prima (ottobre 1862) da una «Iperemia del nervo ottico», proprio grazie all'acqua di Lourdes inviategli dallo stesso Peyramale¹³³. Quale migliore testimone della veridicità delle dichiarazioni di Bernadette? Lasserre invece, preso dalla sua foga apologetica si concentrò in quegli anni a completare il suo *L'Évangile selon Renan* in contestazione alla celeberrima opera di Renan *Vie de Jésus*, e in questo periodo di fronte alle insistenti richieste del prelado di fatto si limitò solo a prendere tempo, garantendogli che avrebbe scritto qualcosa sull'argomento ma rinviando sempre l'impegno¹³⁴.

Da questi scambi si evince con certezza come Peyramale, una volta intuita l'abilità letteraria di Lasserre, ebbe l'idea e l'iniziativa di affidare al giornalista la realizzazione di una storia delle apparizioni in virtù della loro comune adesione ai contenuti dell'area cattolica cosiddetta intransigente e conservatrice¹³⁵. Tuttavia, per persuadere anche il vescovo della bontà della sua idea, il parroco fece leva su tutt'altro genere di argomentazioni, perché più che la edificazione spirituale dei fedeli, il parroco sembra interessato ad altro¹³⁶:

Questa relazione è, a quanto pare, molto ampia. L'autore vi illustra le circostanze straordinarie che hanno preceduto e seguito la sua guarigione. Sarà una fortuna per la Cappella. Se il signor Lasserre vi consente di stampare la storia la venderete a peso d'oro. Gli ho chiesto questa autorizzazione ed è probabile che non la rifiuterà¹³⁷.

¹³³ Il dossier sulla malattia e guarigione di Henri Lasserre è in LDA, VII, pp. 130-131. LDA, VII, pp. 129-133. L'idea di ricorrere all'acqua di Lourdes fu di un amico protestante di Lasserre, Charles de Freycinet, che sarebbe divenuto in seguito prima Ministro e poi, a più riprese, presidente del Consiglio.

¹³⁴ LDA, VII, p. 135.

¹³⁵ Ivi, pp. 135-136.

¹³⁶ Nel documento ufficiale del 18 gennaio 1862 con cui il presule decretava l'origine divina delle apparizioni, riprendendo le indicazioni già fornite dalla lettera pastorale del vescovo di Grenoble per La Salette, il vescovo Laurence proibiva la pubblicazione di qualunque scritto relativo alle apparizioni, sottoponendo la questione ad un proprio, preventivo esame. LDA, VI, p. 244. Nel periodo qui considerato era in circolazione una sola versione delle apparizioni, realizzata da l'abbé Fourcade, segretario della commissione d'inchiesta, a cui il vescovo desiderava – almeno in questa fase - cedere l'esclusiva. Tale racconto rimase di fatto l'unica versione in commercio fino alla pubblicazione del libro di Lasserre. Altre due opere, realizzate entrambe in questo periodo da religiosi, Laffitte e Azun de Bernetas, vennero rispettivamente censurate o ritirate dal mercato. LDA, VI, p. 54.

¹³⁷ LDA, VII, p. 137.

L'attenzione verso la dimensione pecuniaria è spiegabile dal fatto che all'epoca erano in pieno sviluppo i lavori per la edificazione della cripta, che potevano procedere solo grazie alle contribuzioni volontarie offerte dai fedeli. Lunghi dall'immagine di una diocesi ridotta in bancarotta per edificare il santuario, in realtà a Lourdes come altrove la costruzione del nuovo luogo di culto procedeva esclusivamente con le offerte dei devoti, non impegnando il bilancio ordinario della diocesi. Una attenzione spasmodica che si spiega anche con una forte riduzione delle offerte che rischiava, questo sì, di mettere a repentaglio la prosecuzione dei lavori¹³⁸.

Tuttavia, Peyramale dovette insistere parecchio per persuadere Lasserre delle sue potenziali capacità di storico delle apparizioni, facendo anche leva sul fatto che un racconto del genere avrebbe potuto incanalarsi nella direzione che il pubblicista aveva dato a gran parte della sua produzione letteraria, la confutazione di Ernest Renan¹³⁹. La profezia si rivelò, in effetti, alquanto azzeccata.

Finalmente convinto da Peyramale, è in questo periodo che Lasserre iniziò a concepire l'idea di realizzare una "storia delle apparizioni", come confermato dal fatto che per la prima volta nel settembre 1864 si recò a Lourdes dove conobbe il vescovo Laurence che gli fornì tutta la documentazione necessaria per redigere l'opera progettata¹⁴⁰.

L'anno successivo tuttavia passò senza alcuna novità, perché Lasserre, invischiato in una impresa editoriale conclusasi poi in maniera fallimentare, non riuscì a mantenere i propri impegni con la diocesi di Tarbes¹⁴¹: tuttavia pochi mesi più tardi, senza avvertire l'autorità ecclesiastica ma rivolgendosi direttamente al pubblico tramite un articolo sul quotidiano *l'Union*, venne comunicato ai lettori che la storia delle apparizioni di Lourdes sarebbe stata pubblicata a puntate - secondo le abitudini del tempo - sul periodico *Revue du Monde catholique*. Nella singolare decisione di aggirare il proprio committente si intuisce da subito quale fosse il reale interlocutore privilegiato dello scrittore.

Da questo periodo in poi si rileva da un punto di vista metodologico che buona parte delle fonti a disposizione si inserisce all'interno della querelle che vide contrapposti lo scrittore da un lato e il vescovo e i missionari di Garaison dall'altro. È all'interno di questa diatriba, che si procede ad esporre nei suoi passaggi chiave, che tutte le fonti e i documenti vanno inseriti e, quindi, "filtrati" per essere opportunamente compresi.

Lasserre, prima di procedere alla stesura definitiva del suo lavoro, non si limitò all'analisi del materiale fornitogli in precedenza dal vescovo e dal parroco di Lourdes, ma volle procedere ad una raccolta diretta di notizie, in particolar modo da Bernadette stessa, dalla quale si recò già nell'agosto del 1867, procedendo poi, nel settembre dello stesso anno, ad interrogare personalmente i "miracolati" più noti, coadiuvato in questo proprio dal parroco Peyramale¹⁴². La presenza costante del parroco di Lourdes

¹³⁸ Sulla penuria di offerte, si veda la lettera pastorale del 3 settembre 1865, in LDA, VII, p. 449, e la lettera del 9 marzo 1866 inviata dal presule all'architetto responsabile dei lavori del santuario in LDA, VII, p. 494

¹³⁹ LDA, VII, p. 139. Si vedano H. Lasserre, *L'Évangile selon Renan*, Palmé, Paris, 1863; Id., *Treizième Apôtre, suivi du retour de l'île d'Elbe, raconté d'après la méthode de Renan*, Palmé, Paris, 1866; Id., *M. Renan revu et corrigé*, Soye, Paris, 1868.

¹⁴⁰ LDA, VII, p. 140.

¹⁴¹ A tale scopo venne sollecitato al mantenimento degli impegni presi dal parroco Peyramale con una lettera del 26 ottobre 1865. LDA, VII, p. 465. Il 9 dicembre Lasserre invia una lettera con la quale chiede tempo per portare a termine il lavoro promesso LDA, VII, p. 480.

¹⁴² A. Garreau, *Henri Lasserre, l'Historien de Lourdes*, Lethielleux, Paris, 1948, p. 22.

nelle ricerche dello scrittore fanno pensare che il religioso abbia avuto un ruolo di primaria importanza nel creare sin da subito un rapporto cordiale e proficuo tra la veggente e Lasserre: in effetti Peyramale godeva della fiducia totale di Bernadette, e forse proprio questo pose il giornalista, laico, in una posizione privilegiata rispetto agli altri “storici” di Lourdes, potendo a differenza degli altri ripetutamente e liberamente intervistare la veggente.

Annunciata da oltre un anno tuttavia, l’opera di Lasserre era ancora incompleta e lontana dalla pubblicazione: le sue ricerche infatti dovevano fare i conti con una serie di lacune importanti, su tutte la mancanza pressoché totale di documenti provenienti dalle autorità civili. È dimostrato come Lasserre potesse contare su una serie di fonti certamente importanti ma non sufficienti per la redazione della storia delle apparizioni: oltre alla testimonianza diretta di Bernadette e di alcuni testimoni oculari importanti ma assenti alle prime apparizioni come Antoinette Peyret e Antoinette Tardhivail, lo scrittore poteva basarsi sui documenti degli archivi comunali di Lourdes, peraltro secondari perché non particolarmente forniti, e su alcune memorie dell’epoca scritte da un religioso, Laffitte, a cui si aggiungeva il dossier della commissione episcopale, già consegnatogli da tempo¹⁴³.

Prima di essere stampata sotto forma di volume nel 1869, l’opera di Lasserre venne pubblicata in 12 uscite dal 10 dicembre 1867 al 25 aprile 1869, con una cadenza alquanto irregolare, nella *Revue du Monde Catholique*, rivista che annoverava fra i propri collaboratori alcuni esponenti di spicco del cattolicesimo intransigente come il già citato Louis Veuillot. Da notare come dalla prima puntata (pubblicata il 10 dicembre 1867) alla seconda (25 maggio 1868), passarono oltre cinque mesi, con conseguenti proteste degli abbonati¹⁴⁴. Questo ritardo è ascrivibile con certezza non solo alla mancanza di informazioni di base legata all’impossibilità di accedere ad alcune fonti, ma anche al fatto che Lasserre aveva smarrito alcuni importanti documenti da lui raccolti. In una lettera del 27 gennaio 1868, Lasserre così esprime la sua amarezza:

Sapete con quanta cura avevo raccolto le mie conversazioni con Bernadette a Nevers, con M. Estrade, a Bordeaux, con varie persone a Lourdes... avevo classificato in piccoli fogli di carta misti in un foglio doppio, con titoli, l’11 febbraio, il 14 febbraio, dal 14 al 18 febbraio, ecc. Avevo, tra gli altri, tre di questi sotto-dossier, sui 15 giorni [le 15 apparizioni, n.a.]. Erano intitolati: i 15 giorni: Fisionomia esteriore, Avvenimenti con date precise, Avvenimenti senza date precise. Di questi tre dossier, ho qui solo il primo, gli altri due mi mancano: li ho lasciati a Lourdes?¹⁴⁵.

Inoltre la prima uscita aveva sollevato l’imbarazzo dei religiosi di Lourdes, perché già il 30 gennaio 1868 il priore dei missionari di Garaison Sempé chiese di abbassare i toni dell’opera per restituirla ad una dimensione più convenzionale, di edificazione spirituale. A queste richieste Lasserre rispondeva che era sua intenzione differenziare la sua opera da tante altre «tanto noiose quanto ben intenzionate»¹⁴⁶; nel seguito dello stesso documento Lasserre richiese i documenti del vescovo, definiti di importanza

¹⁴³ Sulle fonti usate da Lasserre, si veda anche LHA, I, pp. 97-99.

¹⁴⁴ Lettera di Lasserre a Sempé, 27 gennaio 1868, Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 21.

¹⁴⁵ Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 21.

¹⁴⁶ Lettera di Lasserre a Sempé, 30 gennaio 1868, p. 4, AG A38.

capitale per la prosecuzione della sua opera, implorando i missionari di «fare violenza al Cielo» affinché questi potessero arrivare nelle sue mani. Infine, anch'egli manifestava delle incertezze sulle date principali delle apparizioni:

Mi chiedete delle informazioni su cui ancora esito [...]. Tuttavia penso che sia il 25 febbraio che, per la prima volta, la Beata Vergine disse a Bernadette di andare a bere e che la sorgente cominciò a zampillare¹⁴⁷.

A quasi quattro anni dall'inizio della sua indagine sulle apparizioni, sono evidenti le difficoltà e i ritardi dello scrittore, che prima confessa di aver perso gran parte dei documenti da lui personalmente raccolti e catalogati, poi candidamente ammette di non avere una piena e chiara visione sulla sequenza base delle apparizioni: non è dunque da escludere, è anzi probabile, che uno degli elementi peculiari della sua opera, cioè l'esposizione sistematica delle convergenze tra calendario liturgico e eventi della grotta, sia ascrivibile a questa mancanza di documentazione storica di prima mano che obbligò lo scrittore a fare riferimento anche ad altri documenti, ad altri linguaggi che non fossero solo quelli dello storico¹⁴⁸.

In questa fase è ancora Lasserre il designato per redigere la storia delle apparizioni: nell'aprile 1868 infatti nel primo numero delle *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, organo ufficiale del santuario, la redazione si premunì di informare i lettori che questa sarebbe stata presto pubblicata, specificando anche il nome dell'autore «Siamo lieti di annunciare la prossima pubblicazione di un bel libro, una storia vera dei fatti della Grotta di Lourdes. [...]L'uomo scelto dalla Vergine Immacolata è Henri Lasserre»¹⁴⁹. Gli ottimi rapporti tra le parti sembrano confermati da alcune lettere scambiate in questo periodo¹⁵⁰.

Tuttavia, dall'estate del 1868 nelle comunicazioni tra Lasserre e i missionari non c'è più lo scambio di consigli e informazioni per la corretta stesura della storia delle apparizioni, ma cominciarono ad essere poste una serie di questioni di tipo economico e finanziario che, con tutta probabilità, furono la causa della rottura definitiva e degli scandali che ne seguirono. Ad esempio, il 19 maggio Lasserre invia a Sempé una dura denuncia in cui viene contestato lo spirito imprenditoriale dei missionari, volti a trasformare la grotta in un luogo di speculazione¹⁵¹.

Lasserre cita nel documento il negozio (boutique) che i missionari avevano nel

¹⁴⁷ Lettera di Lasserre a Sempé, 30 gennaio 1868, p. 4, AG A38.

¹⁴⁸ È anche l'opinione di Cros. Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 22. Un elenco delle coincidenze tra l'Ufficio delle letture e le apparizioni del giorno corrispondente è contenuto in LHA, I, p. 103.

¹⁴⁹ «Annales de Notre-Dame de Lourdes», (d'ora in poi ANDL), 1, (1868), p. 14.

¹⁵⁰ Lettera del Vicario generale del vescovo di Lourdes a Lasserre, 16 giugno 1868, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), C.L. 1873, n. 2, in *Très-humble supplique et mémoire adressé par M. Henri Lasserre à la Sacrée Congrégation, du Saint-Office Romain sur certains abus très préjudiciables à la religion Commis dans la diocèse de Tarbes*, in *Intorno ad un opuscolo inviato dall'ab. M. Enrico Lasserre al S. Offizio intestato à la Sacrée Congrégation du Saint-Office Romain sur certains abus très préjudiciables à la Religion, commis dans la Diocèse de Tarbes, sugli asserti abusi del santuario di S. Maria di Lourdes con altre stampe relative*, f. 18, pp. 19-20. «N. D. di Lourdes vi ha scelto come suo storico! Il vostro nome è ormai associato alla sua Gloria!», lettera di P. Sempé a H. Lasserre, 22 luglio 1868, in ACDF, C.L. 1873 n. 2, in *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, p. 19. Si veda anche LHA, I, pp. 100-102.

¹⁵¹ Lettera di Lasserre a Sempé, 19/V/1868, AG A38.

santuario, denunciando che, con l'aiuto del vescovo, avevano ottenuto il monopolio della vendita di oggetti religiosi a danno di povera gente che viveva solo di questo. In questo scritto Lasserre inoltre afferma (già nel 1868) di temere scandali anche gravi a causa del pessimo contegno dei missionari, con il rischio di un declino del santuario. Nello scritto infine il giornalista insiste affinché l'opera di Fourcade dedicata alle apparizioni, unica versione fin lì pubblicata, anziché essere ristampata venisse del tutto eliminata lasciando posto alla sua di prossima pubblicazione: questa lettera è importante perché retrodata di qualche anno la denuncia di Lasserre ai missionari sul mercimonio che questi avrebbero messo in atto nel santuario, e stabilisce in maniera precisa l'origine delle critiche di Lasserre¹⁵².

La lunga lettera inviata da Lasserre a Sempé il 18 giugno 1868 svela un aspetto inedito della redazione della *Histoire*: quello pecuniario. In essa Lasserre propone un interessante *do ut des* in cui, partendo dal presupposto che autofinanziando la pubblicazione del libro i ricavi sarebbero considerevolmente aumentati sia per lui che per i missionari, chiede al vescovo un anticipo sulle spese di edizione¹⁵³; a queste considerazioni, Lasserre faceva seguire una serie di esempi che avrebbero dovuto dimostrare il tornaconto dei missionari nel finanziargli la pubblicazione tramite l'anticipazione di 6180,75 franchi per ricevere in cambio 2500 copie dell'edizione in diversi formati¹⁵⁴.

Nella risposta il presule respingeva cordialmente la proposta, adducendo una importante motivazione che in seguito si sarebbe rilevata il vero, colossale punto debole del testo di Lasserre agli occhi di tutti i vescovi succedutisi nel tempo sulla cattedra di Tarbes. In effetti, secondo il religioso «Il tono acceso del libro, nei confronti delle autorità, persino ministeriali, da ciò che mi si assicura, potrebbe attirarci degli inconvenienti, se prendiamo parte attiva in questa pubblicazione»¹⁵⁵.

Tuttavia, nonostante questo limite, il consiglio episcopale accettava di accontentare in parte le richieste di Lasserre anticipandogli 2000 franchi¹⁵⁶.

Stupito e amareggiato per la decisione del vescovo, Lasserre si mostra disposto a stampare un'altra versione del suo libro nella quale si sarebbe tenuto conto di tutte le correzioni desiderate dal presule e dai suoi collaboratori: il giornalista specifica però che la divisione al 50% del ricavato sarebbe da applicarsi alla sola versione riveduta e corretta dall'autorità ecclesiastica, mentre l'altra, quella "integrale", avrebbe avuto un destino commerciale completamente autonomo i cui proventi sarebbero stati destinati esclusivamente all'autore¹⁵⁷. Lo scrittore auspicava poi non solo la censura ecclesiastica nei confronti di ogni versione concorrente alla sua, ma anche di ritirare l'unica storia delle apparizioni fin lì pubblicata da l'abbé Fourcade, peraltro con mediocri esiti commerciali, perché secondo Lasserre contenente degli errori "gravi": anche questa richiesta doveva però essere respinta dal vescovo¹⁵⁸.

È probabile che il lungo quanto documentato ragionamento finanziario di Lasserre, il ritardo da questi accumulato nella consegna di un lavoro di cui già si erano evi-

¹⁵² Lettera di Lasserre a Sempé, 19/V/1868, AG A38.

¹⁵³ Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, pp. 45-46.

¹⁵⁴ In seguito, alle eventuali successive ristampe si sarebbe fatto ricorso ad un prestanome, Mme Thardivail. Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 46.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Lettera di Lasserre al vescovo Laurence*, 6/VII/1868, p. 9. AG A38.

¹⁵⁸ Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, pp. 48-51.

denziati alcuni importanti limiti, l'evidente successo di pubblico ottenuto fin lì dagli episodi pubblicati della sua versione, spinsero i missionari di Garaison ad effettuare delle ricerche in proprio nel tentativo di redigere una nuova versione delle apparizioni i cui incassi fossero devoluti alla edificazione del santuario: ecco la novità, una nuova quanto inattesa versione delle apparizioni realizzata dai missionari e pubblicata a partire dall'agosto 1868 con il titolo di *Petite histoire de Notre-Dame de Lourdes* all'interno della loro rivista ufficiale. Si trattava di un cambiamento importante rispetto a quanto comunicato pochi mesi prima ai lettori: i redattori delle *Annales* "giustificarono" la novità con un annuncio, in cui sembra trapelare una certa insofferenza per il ritardo accumulato da Lasserre nel consegnare la sua opera¹⁵⁹.

Quasi a giustificazione dell'improvviso quanto totale voltafaccia nei confronti di Lasserre e della sua pluriennale fatica, il superiore dei missionari rassicurava il giornalista che la nuova versione non avrebbe comunque disturbato la sua, ormai prossima alla pubblicazione in formato librario:

P. Duboé, PER UNO SCRUPOLO DI DELICATEZZA, ha evitato durante il suo lavoro, di leggere la tua storia PER NON ESSERE TENTATO DI PRENDERNE ALCUNCHE' [...] Non appena la storia di P. Duboé è stata pubblicata negli Annali, abbiamo notato le differenze che esistevano fra le tua e la sua. Da quel momento ha sacrificato le date e fatti DI CUI E' SICURO, per non contraddire la tua storia¹⁶⁰.

Da notare in tutti i protagonisti la tensione costante a non far emergere elementi discordanti nei racconti: già Lasserre aveva chiesto la censura su un libro precedente per lo stesso motivo. Questa comunicazione giungeva a Lasserre mentre questi era in febbrile attività per la realizzazione della "sua" *Notre-Dame de Lourdes*, giunto all'epoca alla pubblicazione della 5° dispensa (su un totale di dodici) sul quindicinale *Revue du Monde Catholique* il 25 novembre 1868¹⁶¹. La penuria di documenti scritti a disposizione, nonché la facilità con cui potevano accedere ai diretti interessati vista la loro presenza fissa nella cittadina, obbligò i Missionari a basarsi principalmente sulla tradizione orale, sulle dichiarazioni dei testimoni oculari. Alcuni di questi però, a differenza di quelli usati da Lasserre, avevano assistito anche alla prima e alla seconda apparizione, come la sorella della veggente Toinette Soubirous e Jeanne Abadie, a cui andavano aggiunti numerosi altri spettatori delle prime apparizioni. Sempre per ciò che concerne le fonti, i missionari potevano contare su quattro deposizioni di Bernadette e poche altre memorie scritte da alcuni testimoni dei fatti, risalenti al periodo 1858-1863: la memoria Clarens (marito della cugina di Bernadette), la prima memoria Lacrampe (figlia di un albergatore di Lourdes, testimone alla sola apparizione del 25 febbraio), e la memoria Dézirat (religioso). Avevano inoltre intervistato alcuni testimoni oculari delle prime apparizioni, fra i quali Lucile Casterot (zia di Bernadette), Marie Lagues (nutrice di Bernadette), Antoine Nicolau (mugnaio presso il mulino Savy, situato all'epoca molto vicino alla grotta di Massabielle)¹⁶².

¹⁵⁹ ANDL, I, (1868), p. 66. La *Petite histoire* venne pubblicata sulle *Annales* fino al novembre 1869.

¹⁶⁰ Lettera del Superiore Sempé a H. Lasserre, 22 ottobre 1868, in ACDF, C.L. 1873 n. 2, in *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, pp. 11-12.

¹⁶¹ *Un centenaire: la première livraison de N.D. de Lourdes*, cit., p. 27. Sulle difficoltà di Lasserre in questa fase, si veda LHA, I, 1961, pp. 100-102.

¹⁶² Un esame critico delle fonti usate dai missionari è in LHA, I, 1961, p. 104.

Da questo momento in poi si registra un cambiamento totale nelle relazioni fra Lasserre e il vescovo: nell'autunno/inverno 1868 Lasserre si reca a Tarbes e a Lourdes, manifestando ai missionari tutta la propria disapprovazione per la pubblicazione di uno scritto da lui ritenuto colmo di errori e falsità mentre in seguito si rivolse al vescovo protestando contro la pubblicazione di una storia che faceva concorrenza alla sua e minacciando di rendere pubblici gli errori della *Petite histoire* se non si fosse proceduto all'interruzione della sua pubblicazione, con tanto di ammenda sulle *Annales*¹⁶³. È evidente che la presenza di un'opera concorrente, per di più realizzata dai custodi stessi del santuario che per la loro investitura morale erano agli occhi dei fedeli più attendibili di qualunque laico, portava al serio rischio di veder vanificati tutti i propri sforzi proprio in prossimità della pubblicazione del suo libro.

Nelle sue recriminazioni Lasserre poteva fare affidamento sul sostegno dell'abbé Peyramale che, probabilmente esasperato dalla sua progressiva ma inesorabile marginalizzazione, aveva preso decisamente le sue parti¹⁶⁴. Così il parroco di Lourdes scrive alla veggente:

Mi permetto di dirvi, in questa occasione, che è necessario essere molto riservata in fatto di corrispondenza. Inoltre, sono completamente d'accordo con voi nel rifiuto categorico che avete posto nello scrivere un resoconto di quello che è successo nella grotta. Come avete detto molto bene, ciò è già stato fatto; e M. Henri Lasserre pubblicherà la sua storia che non lascerà nulla a desiderare, non c'era affatto bisogno di farne un'altra¹⁶⁵.

In questa fase è quindi evidente che i missionari avessero già fatto richiesta di maggiori informazioni dapprima direttamente alla stessa Bernadette e che, solo in un secondo momento e a seguito del rifiuto di questa, si rivolsero a Lasserre per riottenere i documenti fornitigli dal vescovo. Un'altra conferma è data dal fatto che nell'elenco di fonti cui attinsero i missionari per la stesura della "loro" storia non figura Bernadette. I missionari dovettero fare riferimento a quattro precedenti deposizioni della veggente, ma non ebbero la possibilità, a differenza di Lasserre, di poterla intervistare personalmente. Inoltre, Bernadette non ebbe problemi a ricevere il giornalista già nell'agosto 1867 e non pose alcuna obiezione neanche nell'ottobre 1869, come si vedrà, per vagliare nuovamente la questione, manifestando dunque due modalità del tutto differenti di rapportarsi nei confronti di Lasserre e del responsabile dei missionari Sempé: disponibile e fiduciosa nei confronti del primo, come attestano i numerosi incontri, esitante e timorosa nei confronti del secondo¹⁶⁶. Sembra piuttosto evidente la funzione di "fil-

¹⁶³ Lettera di Henri Lasserre al vescovo Laurence del 22/XI/1868, AG A38.

¹⁶⁴ ACDF, C.L. 1873 n. 2 *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, p. 17.

¹⁶⁵ In *Ecrits de Sainte Bernadette et sa voie spirituelle*, a cura di A. Ravier, cit., p. 275. I documenti dimostrano come il sostegno del parroco di Lourdes al lavoro di Lasserre continuò nel tempo. In una lettera del 7 dicembre 1871, felicitandosi con un religioso, monsignor De Ségur, che aveva ottenuto dal vescovo di Tarbes l'imprimatur sulla sua opera relativa alle apparizioni, Peyramale afferma che anche Lasserre l'avrebbe meritata. Archivio Cros, B XI n. 11, *Projet de publication du manuscrit: M. Lasserre et son livre, Avant-propos (1900)*, p. 5.

¹⁶⁶ Si consideri inoltre che in seguito Lasserre dedicò un'opera interamente a Bernadette, per la cui stesura ebbe necessità di recarsi più volte presso il convento di St. Gildard: qualora non vi fossero state relazioni più che cordiali fra le parti, risulta difficile credere che, dopo il grave episodio della *protestation* qualcuno avesse ancora disponibilità, al convento di St. Gildard, ad incontrare Lasserre. Va sottolineato inoltre che nello stesso periodo Cros e i suoi ebbero necessità di procurarsi un nuovo breve pontificio presso Leone XIII per intervistare nuovamente Bernadette (peraltro indirettamente, tramite questionari) che si oppose sempre, dopo i fatti dell'ottobre/novembre 1869, a essere sottoposta a nuovi interrogatori.

tro” del parroco Peyramale, sempre in ottimi rapporti con il giornalista, meno con i religiosi di Garaison.

Che a questo punto le relazioni tra le parti fossero compromesse del tutto, è attestato dal tenore di uno scritto del gennaio 1869:

Se le circostanze lo costringeranno, Monsignore non esiterà a negare qualsiasi legame con il vostro lavoro, *affermando che avete abusato della fiducia che vi ha dato* [...] In questa situazione così dolorosa e disastrosa, Monsignore vi prega restituirgli il dossier che vi ha affidato¹⁶⁷.

Si tratta di una richiesta a cui Lasserre, almeno per qualche anno, non diede alcun seguito. Nella loro richiesta d’aiuto a Louis Veuillot vengono meglio evidenziati i timori dei religiosi verso il libro di Lasserre:

Questo lavoro ha molti meriti, ma anche errori e torti. Contiene inesattezze nei dettagli, ha troppo la forma del romanzo; infine, non è un’opera di edificazione, ma di polemica irritante e talvolta ingiusta, ma soprattutto dannosa per la realizzazione del nuovo santuario della Beata Vergine¹⁶⁸.

Non era sfuggita ai missionari la disinvoltura con cui l’autore aveva descritto l’atteggiamento del Ministro dei Culti Rouland, e soprattutto dovevano aver lasciato il segno i reiterati giudizi negativi nei confronti del prefetto, il barone Massy¹⁶⁹: infatti, è anche per questo che l’autorità vescovile di Tarbes non diede mai l’imprimatur al testo di Lasserre. Le motivazioni sono da ascrivere principalmente nei problemi che avrebbe potuto causare nei rapporti con le autorità civili visto che, a norma del Concordato del 1801, era lo Stato a retribuire il personale religioso e a designare i vescovi, successivamente istituiti dalla S. Sede. Tuttavia, il fattore che più incise alla predisposizione di un giudizio negativo sull’opera, contribuendo a generare l’esigenza di una nuova, più pacata versione dei fatti verso le autorità, furono le pesanti insinuazioni indirizzate proprio ai missionari e persino allo stesso vescovo. L’accusa – esplicita e ripetuta - fu di eccessivo zelo e prudenza prima nel riconoscimento delle apparizioni, poi degenerata in aperta connivenza con un’autorità pubblica ritenuta persecutrice della libertà religiosa dei fedeli. Il caso più eclatante concerne la proibizione dell’accesso alla Grotta ordinata dal prefetto dove il presule, invece di protestare vibratamente contro quello che secondo Lasserre sarebbe stato un abuso, mantenne prima un riserbo assoluto, lasciando campo libero all’autorità pubblica per poi addirittura approvarne le misure restrittive¹⁷⁰.

E ancora, dopo aver insistito polemicamente sull’eccessiva prudenza del vescovo, cui dedica tutta la parte iniziale del settimo capitolo della sua opera, Lasserre giunse

¹⁶⁷ Lettera del Vicario Generale a H. Lasserre, 9 gennaio 1869, in ACDF, C.L. 1873 n. 2 *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, p. 19. Il dato è confermato dalla corrispondenza Sempé - Laurence del giugno 1868. Si veda la lettera di Sempé al vescovo Laurence del 20 giugno 1868, AG A38; archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 67.

¹⁶⁸ Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 67. Nella stessa lettera sono presenti delle critiche forti anche all’operato del vescovo.

¹⁶⁹ Alcune lettere attestano come, da parte dell’autorità episcopale, dei missionari della Garaison e dello stesso parroco Peyramale si cercò invano di indurre Lasserre a mitigare i toni della sua opera. Si veda LHA, I, 1961, pp. 102-103, note 58-61.

¹⁷⁰ H. Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, Palmé, Paris, 1877, (ed. orig. 1869), p. 285-286.

a metterne in dubbio anche le qualità pastorali, fino ad esprimersi in termini certo non usuali in un libro che doveva essere di edificazione spirituale:

Se [il vescovo, n.d a.] avesse avuto fede che la Madre di Dio fosse apparsa veramente nella sua diocesi, per chiedere un tempio alla sua gloria e guarire dei malati, avrebbe potuto esitare un secondo tra la volontà della Regina eterno del Cielo e della Terra e le opposizioni miserabili di un Massy, un Jacomet o un Rouland?¹⁷¹.

2.3 Il papa e il romanzo. La vera storia delle apparizioni secondo Pio IX

Osteggiata dalle autorità locali l'opera di Lasserre ricevette però un importante, decisivo riconoscimento ufficiale da parte del pontefice Pio IX che in data 4 settembre 1869 inviava all'autore un breve di ringraziamento e di lode per la stesura del suo *Notre-Dame de Lourdes*¹⁷². Questo segnava le sorti delle due pubblicazioni perché, pur se sprovvisto dell'imprimatur del vescovo locale Lasserre poteva contare su ben altro riconoscimento, con il quale Pio IX di fatto innalzava il romanzo di Lasserre a "storia ufficiale" del santuario. Si tratta di un passaggio cruciale perché approvando lo scritto di Lasserre il pontefice avallava, in maniera ancor più solenne ed autorevole del vescovo di Tarbes, la veridicità della apparizioni. Quello che in origine doveva essere un documento privato, una volta pubblicato in ogni copia del volume *Notre-Dame de Lourdes* divenne una presa d'atto universale, un'approvazione d'ufficio nei confronti dei fatti in esso narrati¹⁷³.

Nel testo Pio IX in maniera netta, senza mezzi termini si sbilancia sulla veridicità del fatto:

Voi avete or ora cercato d'impiegare le vostre premure nel provare e stabilire la recente Apparizione della clementissima Madre di Dio; e ciò d'una maniera tale, che la lotta stessa dell'umana malizia contro la misericordia divina serve precisamente a far risaltare con maggior forza e chiarezza la luminosa evidenza del fatto¹⁷⁴.

La S. Sede direttamente tramite il pontefice si pronunciava di fatto sulle apparizioni di Lourdes in maniera netta ed inequivocabile. Il breve di Pio IX, pubblicato integralmente in tutte le copie del libro sia in latino che in lingua corrente, fornì alle apparizioni e al volume una indiscutibile autorevolezza, contribuendo allo straordinario successo dell'opera e conseguentemente del santuario, e favorì la rapida identificazione degli avvenimenti delle origini con la loro descrizione fornita da Lasserre.

Nel documento il pontefice evidenziava alcuni aspetti del romanzo comuni al magistero di Pio IX, in particolare l'efficacia politica della religione cattolica come potente deterrente per ogni forma di disordine sociale, e sottolineava l'abilità narrativa con cui era difeso il ruolo del basso clero, agli antipodi degli stereotipi proposti dalla stampa anticlericale¹⁷⁵.

¹⁷¹ H. Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, cit., p. 290.

¹⁷² *Breve inviato da S.S. Pio IX a Henri Lasserre, 4 settembre 1869*, ASV, *Ep. lat.*, 1869, n. 388, f. 695.

¹⁷³ R. Harris, *Lourdes*, cit., p. 255.

¹⁷⁴ «... Et novam clementissimae Dei Matris apparitionem ita testatam facere curaveris, ut conflictu ipso humanoe malitioe cum caelesti misericordia claritas eventus firmior ac luculentior appareret». *Breve inviato da S.S. Pio IX a Henri Lasserre*, cit.

¹⁷⁵ *Breve inviato da S.S. Pio IX a Henri Lasserre*, cit. Per un approfondimento sulla condizione del clero francese nel XIX secolo, si veda P. Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Cerf, Paris, 1986, e P. Pierrard, *La vie quotidienne des prêtres au XIX siècle 1801-1905*, Hachette, Paris, 1986.

Da notare che per Pio IX i fatti che “sembrano oltrepassare le forze della natura” erano naturalmente le apparizioni della Vergine: in questa fase iniziale, anteriore all'imponente successo di Lasserre, sono queste al centro dell'attenzione degli osservatori, cattolici e non. Le guarigioni si trovano inizialmente in un ruolo subordinato: in seguito tuttavia, *mana mano* che il tempo sbiadi il ricordo degli eventi originari e con l'incessante segnalazione di dichiarazioni di guarigione, l'attenzione dell'opinione pubblica si focalizzò proprio su queste ultime.

Il 23 marzo 1874 Pio IX eresse a Basilica minore la chiesa dell'Immacolata Concezione della Madre di Dio, la prima costruita nel santuario¹⁷⁶.

Come fece il papa a venire a conoscenza del libro di Lasserre? La copia inviata dall'autore in Vaticano fu letta (se tutta o in parte è ignoto) dal cardinale Pitra, allora Bibliotecario della biblioteca vaticana. Fu questi a mettere al corrente il pontefice delle nuove e diverse pubblicazioni riguardanti le apparizioni¹⁷⁷. In occasione della prima udienza utile il cardinale Pitra, che non era al corrente della diatriba fra Lasserre e il vescovo locale, donò copia del libro al pontefice, e lo informò sulla situazione, come lui stesso comunica in una lettera allo scrittore il 21 agosto 1869, nella quale si nota come il cardinale faccia riferimento a diversi tentativi del vescovo di Tarbes di coinvolgere la S. Sede in un pronunciamento sulle apparizioni, e del diniego di quest'ultima; egli stesso afferma come il presule sia stato certamente più rapido nel pronunciarsi sull'origine divina delle apparizioni rispetto a quanto sarà necessario a Roma¹⁷⁸.

Non si sa se il pontefice venne a conoscenza dell'altra versione, quella ufficiale, delle apparizioni, in corso di pubblicazione sulle *Annales* da un anno, mentre è certo che Pitra abbia potuto visionare e valutare entrambe le redazioni, come attesta la sua lettera.

Resta da capire il perché della velocità con cui il pontefice e il suo entourage si espressero a favore di Lasserre, senza attendere la conclusione dell'altra versione, fra l'altro autorizzata dal vescovo locale; perché prima di esprimersi in maniera diretta non si procedette ad una interrogazione più approfondita presso lo stesso presule; inoltre, nel momento in cui nel breve si affermava che l'opera era stata realizzata al termine di un lavoro “scrupoloso”, lo si faceva basandosi esclusivamente sulle affermazioni che lo stesso Lasserre poneva nella prefazione, quindi sulla base di un atto di fiducia sulla parola. Possibile che un laico, figura di spicco dell'intransigentismo cattolico francese ma non ancora giunto al prestigio che avrebbe conseguito in seguito, potesse esercitare un tale grado di persuasione presso le più alte sfere vaticane?

La diffusione della storia delle apparizioni sui giornali dell'epoca, l'esigenza di realizzare un periodico ufficiale del santuario e la pubblicazione di un romanzo dedicato

¹⁷⁶ ANDL, 7, (1874), p. 1.

¹⁷⁷ S veda *Lettera del cardinale Pitra al Vescovo di Tarbes*, ANDL, 1, (1868), p. 65. Si veda anche Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 103. Nel suo meticoloso di ricerca L. Cros ha evidenziato come Lasserre inviò copie del proprio lavoro a tutte le sedi episcopali francesi: tuttavia, prima della notizia del breve pontificio solamente due vescovi (di Versailles e Nevers) si felicitarono con l'autore congratulandosi per la edificazione e la amabilità suscitate dalla lettura. In seguito al breve pontificio, due cardinali, quattro arcivescovi e ventidue vescovi risposero, congratulandosi in termini più o meno enfatici, all'omaggio di Lasserre. Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, pp. 109-116.

¹⁷⁸ Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, pp. 103-104. Che il cardinale non fosse al corrente della vicenda è confermato da una lettera del vescovo Laurence scritta da Roma, nel dicembre 1869. Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 106.

alla storia della apparizioni vanno contestualizzate all'interno di un'epoca – il pontificato di Pio IX, ma più in generale l'intero XIX secolo – caratterizzata, almeno per la Francia, dalla diffusione su più ampia scala dei moderni mezzi di comunicazione di massa¹⁷⁹: l'allargamento dell'alfabetizzazione, la possibilità di stampare un grande numero di copie di giornali a costi sempre più ridotti ampliando la tiratura, rese fruibile la lettura non più al solo pubblico colto e benestante, ma estese la possibilità di “consumo” anche ai ceti più popolari¹⁸⁰, e forse anche per questo una notizia come quella dell'apparizione della Vergine ad un'adolescente povera e malata poté riscuotere così ampio successo presso il pubblico e far sì che il nome della cittadina dei Pirenei divenisse in breve così famoso. Questo aspetto, legato al “consumo” di massa di una nuova “merce” come l'informazione, può essere considerato come uno dei fattori che ha reso possibile la rapida diffusione su ampia scala degli eventi di Lourdes. In effetti, la seconda metà del secolo vede il progressivo dominio dei periodici, specie i quotidiani, come potenti strumenti per la diffusione delle idee: non a caso, furono proprio le opere dedicate a controversie a sfondo religioso tra le più vendute in assoluto, almeno fino al 1890¹⁸¹. In tal senso, si ricorda tra l'altro che molteplici furono i pronunciamenti del pontefice nei confronti della stampa, da lui ritenuta ispirata ad una libertà degenerata in licenza¹⁸². Al fine di arginare quelli che considerava i danni causati dalla crescente diffusione di scritti di ogni genere, per lungo tempo Pio IX fece appello alla applicazione sistematica della censura, la cui attuazione richiedeva però una strategia comune con i governi secolari¹⁸³: tuttavia, considerato anche il ridursi del margine di influenza su questi ultimi, il pontefice auspicò altresì una formazione permanente del laicato, tramite l'invito agli autori cattolici a produrre una loro stampa da contrapporre a quella anticlericale¹⁸⁴. In tal senso, costituiva fra

¹⁷⁹ Per l'Italia, si veda I. Piazza, *Un'editoria cattolica per il popolo*, in E. Barbieri (a cura di), *Chiesa e cultura nell'Italia dell'800*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 37-63.

¹⁸⁰ *Histoire de l'Édition française, tome III: le temps des éditeurs. Du Romantisme à la Belle Époque*, cit., pp. 25-121; M. Lyons, *Readers and Society in Nineteenth-Century France: Workers, Women, Peasants*, Palgrave Macmillan, New York, 2001; R. Grew e P.J. Harrigan, *School, State, and Society: The Growth of Elementary Schooling in Nineteenth-Century France: A Quantitative Analysis*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1991; F. Furet e J. Ozouf, *Reading and Writing: Literacy in France from Calvin to Jules Ferry*, Cambridge University Press, New York, 1983. Sul rapporto tra media, devozioni e miracoli in epoca contemporanea si veda anche T. Caliò e R. Rusconi (a cura di), *Le devozioni nella società di massa*, «Sanctorum», 5, 2008, pp. 5-168.

¹⁸¹ E. Parinet, *L'édition littéraire 1890-1914*, cit., pp. 169-171.

¹⁸² Una raccolta della produzione piana nei confronti della stampa è in E. Baragli, *Comunicazione comunione e Chiesa*, Studio romano della comunicazione sociale, Roma, 1973, pp. 259-283.

¹⁸³ In effetti, costanti sono i richiami all'applicazione della censura nei vari concordati stipulati in quest'epoca: questi seguono uno schema sostanzialmente fisso, in cui il richiamo alla censura viene inserito fra i primi articoli del testo concordatario. Nel corso del pontificato di Pio IX i due Concordati più importanti stipulati furono quello con Isabella II regina di Spagna (16/III/1851) e con Francesco Giuseppe I Imperatore d'Austria (18/VIII/1855). Gli articoli concernenti la censura sono rispettivamente il III p. 129, e il IX, p. 235. E. Lora (a cura di), *Enchiridion dei concordati. Due secoli di rapporti Chiesa-Stato*, EDB, Bologna, 2003, pp. 108-431. Il tema della censura in questa fase storica è approfondito fra gli altri in M. I. Palazzolo, *La perniciosa lettura: la Chiesa e la libertà di stampa nell'Italia liberale*, Viella, Roma, 2010, cui si rimanda per eventuali approfondimenti anche bibliografici.

¹⁸⁴ Si veda fra le altre l'enciclica *Nostis et nobiscum*, in U. Bellocchi (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740, IV: Pio IX*, Libreria editrice vaticana, Roma, 1995, pp. 72-85, qui 77. Si veda anche I. Piazza, *Un'editoria cattolica per il popolo*, cit., pp. 37-39; E. Baragli, *Comunicazione comunione e Chiesa*, cit., pp. 247-248. In una situazione per molti versi analoga anche in Italia il clero era alla ricerca di strumenti in grado di contrastare queste tendenze, promuovendo «L'ascesa di

gli altri un modello positivo la pubblicazione del periodico *la Civiltà Cattolica*¹⁸⁵: l'incoraggiamento dato da Pio IX a Henri Lasserre per la sua opera si inseriva così all'interno di una strategia volta ad usufruire dalle potenzialità offerte dalla modernità per sostenere la causa della Chiesa contro i suoi nemici.

L'approvazione ufficiale del libro di Lasserre può essere letta perciò come una tessera all'interno di un mosaico ben più vasto della politica piana verso la stampa ma è anche possibile, come sostenne il gesuita Cros, che il breve fosse più un encomio che non un'approvazione *tout-court*¹⁸⁶. In ogni caso, l'opera *Notre Dame de Lourdes* fu gradita a tal punto da mettere da parte ogni riserva, e questo nonostante lo scritto fosse caratterizzato da numerose critiche, a tratti molto accese – che certo non sfuggirono ai cardinali Pitra e Mercurelli - nei confronti delle autorità civili e persino di quella episcopale. Nessun documento analogo venne mai inviato dal papa ai missionari per la loro *Petite histoire*. Sembra sostenibile l'ipotesi di una scelta ben precisa fatta dal cardinale Pitra per conto del papa, cioè premiare una versione dei fatti nella quale non si risparmiavano critiche all'autorità civile, dove veniva lodato il basso clero a scapito del vescovo (un elogio implicito dell'ultramontanismo); in essa si esaltava la fede dei semplici e degli umili di contro alla arroganza dei "ricchi" e dei "potenti" e dove il pontefice romano restava perennemente sullo sfondo come punto di riferimento assolutamente positivo, anche in virtù della proclamazione del dogma legato alle apparizioni. A tale riconoscimento si sarebbe immediatamente aggiunto quello dei lettori, come attesta l'opposto andamento commerciale delle due opere¹⁸⁷. Tuttavia, gli opposti destini commerciali dei due libri non erano preventivabili nell'autunno 1869.

In effetti, senza il breve pontificio difficilmente Lasserre avrebbe compiuto le stesse mosse fatte nell'autunno 1869. Un documento del genere costituiva, se ben utilizzato, un'arma senza eguali: Lasserre lo utilizzò come tale, anzitutto per rimuovere dal mercato ogni versione concorrente alla sua. È in questo periodo che lo scrittore tornò ad alzare i toni della polemica, esigendo non solo la sospensione della pubblicazione della *Petite histoire*, ma anche la chiusura dei locali in cui i missionari vendevano oggetti di devozione come ceri, rosari, foto di Bernadette per raccogliere denaro destinato all'edificazione del santuario¹⁸⁸. Si tratta di un *modus operandi* interessante, in cui la cura solerte degli interessi altrui sembra mascherare quella per i propri: non va dimenticato che Lasserre è lo stesso che appena un anno prima non aveva la minima idea della precisa scansione degli avvenimenti più importanti accaduti alla grotta, che aveva perso documenti importanti, e che aveva per necessità fatto ricorso a testi liturgici per riempire i numerosi "buchi" della sua ricostruzione storiografica.

nuovi generi letterario-religiosi più vicini alla narrativa che al settore devozionale». I. Piazza, *Un'editoria cattolica per il popolo*, cit., p. 39.

¹⁸⁵ Si vedano in merito la lettera *Exemplar perlibenter*, del 20 ottobre 1852, primo documento pontificio inviato alla redazione della rivista, contenuto in parte in E. Baragli, *Comunicazione comunione e Chiesa*, cit., pp. 264-265; il Breve *Gravissimum supremi* del 12 febbraio 1866, con il quale Pio IX confermava e stabiliva il Collegio degli scrittori del periodico *Civiltà Cattolica* (d'ora in poi CC), testo latino tradotto integralmente in CC, (II/1866), pp. 7-15.

¹⁸⁶ Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 106.

¹⁸⁷ Come attestano le notizie recate sulle *Annales*, gli abbonati alla rivista non superarono mai le quindici-ventimila unità; la pubblicazione della *Petite histoire* in formato librario venne rinviata sia per evitare eventuali ritorzioni di Lasserre sia perché l'autorità episcopale ritenne opportuno realizzare un nuovo e più attendibile lavoro di ricostruzione storica, affidato poi allo storico gesuita Leonard Cros.

¹⁸⁸ Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 107.

Di fronte all'ennesima risposta negativa, Lasserre trascinò la disputa con il vescovo al culmine, coinvolgendo in una misera vicenda umana fatta di interessi economici divergenti, calunnie e accuse reciproche, addirittura colei che aveva deciso da tempo di abbandonare ogni questione mondana: Bernadette Soubirous, la donna che aveva visto "l'Immacolata Concezione". Paradossale la sua condizione: veggente relegata ai margini anche per non alterare la "verità" dei fatti, tuttavia per determinarne l'autenticità non si poteva fare a meno di lei.

2.4 L'apice dello scontro: la "protestation" di Bernadette

Il 13 ottobre 1869, forte del breve inviatogli personalmente dal pontefice, e previa autorizzazione fornita dal vescovo di Nevers, Lasserre si reca nel convento delle suore della Carità dove incontrò Bernadette e le fece produrre, in presenza della madre superiore, una dichiarazione controfirmata in cui la veggente sconfessava in più punti l'opera pubblicata dai missionari¹⁸⁹.

La *protestation* ha subito un processo redazionale piuttosto movimentato: in una prima fase, Lasserre lesse i passaggi della *Petite histoire* contenenti una versione dei fatti alternativa alla sua, facendoli poi commentare da Bernadette, trascrivendo man mano le dichiarazioni spontanee della veggente. Questa prima versione, venne copiata seduta stante in una seconda minuta sottoposta nuovamente all'attenzione di Bernadette per un ulteriore controllo: il fatto che sia piena di cancellature e correzioni fa pensare che probabilmente la stessa veggente non avesse più un ricordo degli eventi nitido e sicuro¹⁹⁰. Questa minuta venne di nuovo letta e commentata dalla donna e copiata in una terza versione, quella definitiva, la quale fu sottoposta al vescovo di Nevers Forcade per autorizzare la firma di Bernadette¹⁹¹. Secondo il vescovo Forcade, Lasserre era giunto da lui la mattina per chiedergli di poter incontrare Bernadette per chiarire alcune questioni: secondo la versione del presule il giorno stesso

[...]Tornò verso le 6.30 della sera, proprio nel momento di mettersi a tavola. Appena finito, mi chiese una breve audizione nel mio ufficio, fuori dal mio entourage [...] Mi disse che voleva far firmare a suor Marie Bernarde il verbale del suo interrogatorio, ma che questa si era rifiutata di farlo senza addurre altro motivo che la mancanza del mio permesso¹⁹².

L'autorizzazione alla firma di Bernadette fu concessa ad una condizione, scritta appositamente a margine, cioè «che non ne avrebbe fatto alcun uso senza il consenso scritto del vescovo di Tarbes»¹⁹³.

¹⁸⁹ Per un esame delle varie questioni suscitate dalla *protestation*, si veda LHA, I, pp. 164-166; LHA, II, pp. 132-144, 240-246; LHA, VI, pp. 122-123. In questa sede verranno considerati solo alcuni aspetti del documento.

¹⁹⁰ LHA, I, p. 165.

¹⁹¹ *Ibid*; ACDF, C.L. 1873 n. 2 *Très-humble supplique...* cit., f. 18, p. 25 nota 1.

¹⁹² *Lettera dell'arcivescovo d'Aix Forcade al vescovo di Tarbes Jourdan, 25 marzo 1878*, AG A40. Il vescovo si sarebbe piegato alla pressante insistenza del giornalista, complice anche l'imbarazzo di aver lasciato soli i commensali.

¹⁹³ *Lettera dell'arcivescovo d'Aix Forcade al vescovo di Tarbes Jourdan*, cit.. La testimonianza del presule lascia tuttavia dei dubbi, perché fornita nel 1873 per giustificarsi della leggerezza con cui aveva concesso non solo l'incontro della veggente con un laico, ma anche il rilascio di un verbale scritto. Si ricorda

Nella “Protesta” Bernadette è perentoria come non mai:

Io sottoscritta, Bernadette Soubirous, in religione Suor Marie Bernarde avendo ricevuto conoscenza da M. Henri Lasserre della *Piccola Storia di Nostra Signora di Lourdes* contenuta negli Annali (pubblicati dai Missionari di Lourdes), devo in verità protestare contro questo racconto di cui un gran numero di dettagli sono immaginari e falsi, sia per quanto riguarda me che per quel che riguarda le Apparizioni. Dichiaro non veritieri i passaggi contenuti nelle pagine 69,70,71,72,73,74,75,76 86,88,89,90,93,103,114,132,148¹⁹⁴.

Seguiva una lunga confutazione sistematica in cui si procedeva ad una disamina più analitica di degli errori presenti nella *Petite histoire*.

I punti toccati dal documento sono diversi, per la maggior parte relativi ad aspetti secondari¹⁹⁵: tuttavia, uno di questi merita un’attenzione particolare, perché – secondo quanto narrato nella *Petite histoire* – nel corso di una non specificata apparizione la Vergine avrebbe chiesto alla veggente di porre un cero nel fondo della grotta:

Dalla quarta apparizione, Bernadette al suo arrivo accendeva ogni mattina un cero benedetto e lo teneva nella mano sinistra finché la Vergine si mostrava. [...] Un giorno, verso la fine della sua estasi, Bernadette si alzò, ancora pallida e radiosa, si chinò verso la giovane zia che l’accompagnava quel giorno e le disse:

- Potreste darmi il vostro cero e permettermi di lasciarlo nella Grotta? [...]

La fanciulla si diresse verso il fondo della Grotta. Conficcò nella terra l’estremità del cero appoggiandolo sulla roccia e lo lasciò acceso, poi tornò al suo solito posto. Dopo l’apparizione, le chiese per strada:

- Perché mi hai chiesto di darti il mio cero e lo hai portato laggiù ?

- La Visione mi ha chiesto se, andandomene, volevo lasciarlo acceso alla Grotta; siccome era vostro, non potevo farlo senza il vostro permesso;

Già diverse persone avevano deposto dei ceri. La Madre di Dio voleva far sapere che avrebbe gradito il commovente omaggio di queste migliaia di fiammelle che mantenevano illuminata ininterrottamente, per glorificarla, la roccia dell’Apparizione¹⁹⁶.

Da notare come il racconto si svolga in un contesto temporale sfumato, senza specificare quale sia il giorno in cui la Vergine avrebbe formulato esplicitamente questa richiesta: questa mancanza di rigore nel fissare la cronologia degli accadimenti principali è una delle caratteristiche della *Petite histoire*, dove spesso la narrazione degli eventi viene introdotta con “Un giorno...”, senza alcuna specifica ulteriore, probabilmente perché la *Petite histoire* venne realizzata principalmente basandosi sulla tradizione orale¹⁹⁷. Inoltre gli autori per non avere problemi vollero realmente evitare di fornire una versione discordante almeno per le date degli eventi principali, che in effetti appaiono solo quando coincidono con la versione di Lasserre.

che Forcade in tempi non sospetti - il 14 agosto 1869 – era stato l’unico vescovo in tutta la Francia (insieme al vescovo di Versailles) ad inviare una lettera di encomio a Lasserre per il suo libro, prima ancora della pubblicazione del breve pontificio: questo atteggiamento ambiguo gli valse in seguito aspre critiche da parte di alcuni suoi colleghi: si veda ad esempio *Appréciation de S.E. le Cardinal Donnet, Archevêque de Bordeaux, sur la brochure de Mgr Fourcade*, pp. 1-3, AG A47.

¹⁹⁴ ACDF, C.L. 1873 n. 2 *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, p. 26.

¹⁹⁵ Complessivamente, nei punti in questione l’opera di Sempé sembra comunque essere più corretta per ciò che concerne i passaggi più importanti come le posizioni delle mani dell’apparizione e l’episodio del mulino; più imprecisa per ciò che concerne i dettagli. Si veda LHA, II, pp. 132-144; 240-247.

¹⁹⁶ ANDL, 1, (1868), p. 114.

¹⁹⁷ LHA, I, p. 105.

Bernadette smentisce in maniera categorica l'episodio del cero, ribadendone la totale falsità: «Non è vero che la visione mi ha chiesto una candela. Quello che raccontano non è mai avvenuto»¹⁹⁸.

Di tutti i passaggi smentiti da Bernadette della *Petite histoire*, questo sembra il più importante, perché racchiudeva un'implicita accusa ai religiosi, e di conseguenza al vescovo: i missionari avevano posto nel loro racconto delle richieste della Vergine mai udite dalla diretta protagonista dei fatti, non comprovate dai documenti e da molti testimoni. Relativamente a questo passaggio, Lasserre formulerà in seguito davanti al S. Ufficio una accusa tanto precisa quanto grave:

Non hanno avuto paura di inventare un dettaglio assolutamente falso, ma adatto a trasformare la devozione popolare in compravendita di ceri, e hanno avuto il coraggio di mettere parole immaginarie persino nella bocca della Beata Vergine per avere un tornaconto finanziario¹⁹⁹.

Si ricorda che la *Petite histoire* veniva pubblicata con l'imprimatur del vescovo locale: si può immaginare lo scandalo che avrebbe generato la pubblicazione della notizia della *protestation*. Cosa avrebbe potuto dire un Renan su Lourdes, con in mano un documento del genere? La credibilità del santuario ne sarebbe stata con tutta probabilità minata alla base.

Per ciò che concerne questo passaggio, è molto probabile che la versione dei missionari abbia dato credito a delle dicerie popolari prive però di basi documentali²⁰⁰.

Nella sua lettera del 3 novembre 1869, all'energico quanto corposo e documentato atto di accusa nei confronti dei missionari, accusati di sfruttare la devozione popolare come strumento per un indebito profitto e di aver trasformato la grotta in un luogo di becera speculazione economica Lasserre aggiungeva ora la fondamentale *protestation*, nell'intento di trascinare alla sua causa la protagonista delle apparizioni e spostare in maniera decisiva gli equilibri delle parti in campo²⁰¹: la richiesta era di far cessare la pubblicazione della *Petite histoire* (con tanto di smentita pubblica vescovile) e di porre termine al mercimonio che, secondo lui, sarebbe stato messo in piedi dai missionari in prossimità della grotta²⁰². La minaccia, formulata in un linguaggio duro ed esplicito, era di portare la propria denuncia, qualora non fosse stata accolta in sede episcopale, addirittura davanti ai Padri del Concilio Vaticano ormai imminente²⁰³. Tuttavia, anche questa non ebbe l'esito sperato²⁰⁴.

¹⁹⁸ ACDF, C.L. 1873 n. 2 *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, p. 37.

¹⁹⁹ ACDF, C.L. 1873 n. 2 *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, p. 25.

²⁰⁰ Solo in uno dei rapporti inviati dal commissario di Lourdes Jacomet al prefetto si fa cenno alla richiesta fatta dalla Vergine a Bernadette. Si veda il *Sixième rapport du commissaire Jacomet au préfet Massy*, 25 marzo 1858, in LDA, I, p. 283. La versione dei missionari è però smentita da una importante serie di testimonianze contrarie: si veda LHA, VI, pp. 122-123.

²⁰¹ ACDF, C.L. 1873 n. 2 *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, pp. 42-52. Per un esame più preciso del volume d'affari che i missionari della Garaison avevano realizzato nel santuario, si veda anche il rapporto governativo citato in S. K. Kaufman, *Consuming Visions*, cit., p. 31, nota 26 e le pp. 64-67.

²⁰² Lettera di Henri Lasserre al vescovo Laurence, 3 novembre 1869, AG A38, pp. 31-32.

²⁰³ ACDF, C.L. 1873 n. 2 *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, p. 3. Per una introduzione al primo concilio Vaticano si veda G. Filoramo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, cit., pp. 156-159 e relativa bibliografia.

²⁰⁴ Lettera del vescovo di Tarbes Laurence a Henri Lasserre, 28 novembre 1869, AG A38. È l'ultimo documento disponibile di questo importante protagonista del periodo delle apparizioni, che verrà a mancare di lì a poco, a Roma, il 30 gennaio 1870 nel pieno dei lavori conciliari.

Accusati di mercimonio e, grazie alla testimonianza incontrovertibile di Bernadette, di aver inventato di sana pianta alcune parole della Vergine per sfruttare commercialmente la devozione dei fedeli, i missionari e il presule vedevano messi seriamente a repentaglio l'intero edificio fin lì costruito. Il 16 novembre 1869, in presenza di tre testimoni, Sempé si reca al convento di Nevers dove procede a controinterrogare Bernadette: il riassunto di questa intervista è trascritto in una lettera inviata il giorno seguente al vescovo, da cui si intuisce che le aspettative di Sempé vennero in parte disattese soprattutto perché la presunta ritrattazione non venne firmata²⁰⁵. Dall'andamento dell'interrogatorio si intuisce una tenace pressione di Sempé per trarre Bernadette in contraddizione in ogni modo: il religioso cercò in tutti i modi di far dire alla donna quanto scritto nella *Petite histoire*, senza peraltro riuscirvi sempre, con il risultato di farla giungere a ripetute discordanze e frequenti "non ricordo". Ad esempio, la veggente fu spesso indotta ad affermare di non ricordare che i fatti fossero andati come esposto nella *Petite histoire*, non escludendo tuttavia, su pressione di Sempé, che le cose fossero andate in tal modo

Suor Maria Bernarda si è ricordata ieri davanti a noi che prima delle apparizioni non conosceva le preghiere abituali del mattino e della sera; che sua madre diceva qualche volta quella della sera in famiglia. Ma non ha negato, benché non ne abbia alcun ricordo, che lei possa aver detto la sera della prima apparizione, a alta voce, in mezzo ai singhiozzi e alle lacrime: «Maria concepita senza peccato, pregate per noi che ricorriamo a voi» [...] Ha negato di esser stata portata al mulino, e di avervi visto la Vergine²⁰⁶. Non si ricorda dei numerosi testimoni che l'hanno vista e ascoltata; ma non oserebbe negare ciò che affermano questi osservatori, e si ricorda che sua madre venne a cercarla al mulino²⁰⁷.

L'immagine convenzionale di una Bernadette già molto religiosa e osservante proposta dai missionari nella loro *Petite Histoire* sembrerebbe essere demolita, e la stessa madre pregava solo a volte la sera, rispondendo alla descrizione ben più vivida e ricca di pathos che Lasserre fa della veggente e della sua famiglia, all'epoca delle apparizioni in balia di gravissime difficoltà personali ed economiche. Nella sua normalità, colpisce il dettaglio di una madre che, preoccupata dagli strani discorsi della figlia dopo la prima apparizione e impensierita dal non vederla tornare a casa all'ora prevista, va a cercarla proprio là dove Bernadette le aveva detto di aver visto la misteriosa *Aquerò*, "Quella".

Che la missione del religioso fosse almeno in parte fallita è confermato dal fatto che subito dopo l'incontro con Bernadette ricorse al vescovo di Nevers, probabilmente per chiedergli di obbligare Bernadette a firmare il documento. Una volta raggiunto il presule nel suo viaggio verso Roma, dove si stava per celebrare l'inizio del concilio Vaticano, Sempé venne informato del fatto che l'autorizzazione alla firma data in pre-

²⁰⁵ Lettera del P. Sempé, superiore dei Missionari di Notre Dame de Lourdes a Mons. Laurence, vescovo di Tarbes. Nevers, 17 novembre 1869, in ACDF, C.L. 1873 n. 2, cit., ff. 15r/v.

²⁰⁶ La vicenda del mulino, dove sarebbe stata trascinata Bernadette mentre era in uno stato estatico nel corso della seconda apparizione, venne ad essere del tutto trascurata dalla versione di Lasserre perché l'autore non aveva fra le sue fonti alcun spettatore delle prime due apparizioni. Ad essa venne dato invece ampio spazio nella *Petite histoire*, e le evidenze documentali sembrano in effetti confermarla del tutto. Si veda LHA, II, pp. 240-246.

²⁰⁷ Lettera del P. Sempé, superiore dei Missionari di Notre Dame de Lourdes a Mons. Laurence, vescovo di Tarbes. Nevers, 17 novembre 1869, cit. f. 15r/v.

cedenza a Lasserre era condizionata dalla garanzia sulla parola che la *protestation* non sarebbe stata pubblicata se non con l'autorizzazione del vescovo di Tarbes²⁰⁸.

In uno scritto successivo, Sempé accende una luce inquietante sul suo incontro con la donna: infatti Bernadette all'inizio non era affatto intenzionata a testimoniare di nuovo, e lo aveva implorato in lacrime, ribadendo di aver già detto il necessario in passato:

É venuta in lacrime, vistosamente contrariata. Non voleva dire niente, non cessando di ripetere che si era dimenticata; che nel tempo aveva scritto le sue risposte e che bisognava attenersi a ciò che era stato scritto²⁰⁹.

Quindi, contrariamente a quanto sostenuto da Sempé, la giovane fu costretta a parlare contro la propria volontà e sempre in presenza della Madre generale del convento, Josephine Imbert, che assistette anche all'interrogatorio condotto da Lasserre, come attestano le sue lettere inviate in data 16 novembre e 10 dicembre 1869 rispettivamente al vescovo di Tarbes e a Henri Lasserre²¹⁰. In quest'ultima, la religiosa conferma anche i differenti approcci di Bernadette ai due interrogatori:

Suor Marie-Bernard non è stata turbata dalla vostra visita. Ma lo fu molto in presenza di P. Sempé; ha pianto e si è contraddetta per mancanza di memoria su qualche punto di poca importanza²¹¹.

Da sottolineare infine il carattere puramente difensivo dell'operato di Sempé, che si limitò a ribadire la veridicità della *Petite histoire* su alcuni punti contestati, senza però procedere ad una controanalisi dell'opera di Lasserre, del resto deficitaria sotto molteplici punti di vista come i religiosi a ragione sostenevano²¹². È evidente in tal senso che l'intervento pontificio doveva aver distinto profondamente le parti in campo, e che l'opera di Lasserre era destinata a rimanere per un lungo periodo la versione ufficiale delle apparizioni, paradossalmente contro le intenzioni dei principali responsabili del santuario.

La polemica tra la diocesi di Tarbes e Henri Lasserre toccò il culmine quando, come più volte minacciato, il 1 marzo 1870 lo scrittore trascinava al S. Ufficio la sua accusa infamante con tutti i documenti d'appoggio, fra cui la *protestation*.

Lasserre, inebriato dal successo del suo libro e dal contributo dato alla rapida affermazione del nuovo santuario, era quello che pochi anni prima aveva perso documenti essenziali per la prosecuzione della sua storia. Invece, di fronte al s. Ufficio ribadiva l'esigenza che la stesura di una storia sacra avesse bisogno di fondarsi su un metodo scientifico basato su una raccolta diretta di documenti, accusando di mancanza di scientificità lo scritto dei missionari perché privo di basi documentali essenziali per una versione credibile degli avvenimenti²¹³.

²⁰⁸ ACDF, C.L. 1873 n. 2, *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, pp. 56-59.

²⁰⁹ Lettera del P. Sempé superiore dei Missionari di Notre Dame de Lourdes a Mons. P. N. Pichenot, vescovo di Tarbes, N. D. de Lourdes, il 9 novembre 1871, ACDF, C.L. 1873 n. 2, f. 20r.

²¹⁰ Si veda ACDF, C.L. 1873 n. 2, ff. 15 r/v e 20 r/v.

²¹¹ Si veda LHA, I, p. 165.

²¹² Si veda ad esempio la lettera del 6 settembre 1868 in cui il relatore della *Petite histoire* Duboé esprime i suoi dubbi sulla scansione temporale data da Lasserre alle apparizioni, in LHA, I, p. 105.

²¹³ In effetti i vari dossier di guarigione, nonché i documenti della commissione d'inchiesta, affidatigli in precedenza dal vescovo Laurence, erano all'epoca ancora nelle sue mani. ACDF, C.L. 1873 n. 2 *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, pp. 10-11. Sulla richiesta dei missionari di riavere il dossier, si veda la nota n. 73.

I missionari furono costretti a rispondere producendo un lungo documento difensivo, datato 15 dicembre 1872 in cui smentivano punto per punto le accuse e accusavano il giornalista di aver scritto una storia troppo polemica nei confronti della pubblica autorità²¹⁴. La sentenza del 9 luglio 1873 non accoglieva le richieste di Lasserre e gli imponeva di mantenere il riserbo assoluto sulla vicenda²¹⁵.

2.5 Quando la stampa fa miracoli: le cause di un successo

Publicato a partire dal luglio 1869, il libro di Lasserre andò incontro ad un inaspettato quanto enorme successo commerciale: in un anno si era già giunti alla 28° edizione.

Il libro *Notre-Dame de Lourdes* è caratterizzato da un forte manicheismo di fondo e fu probabilmente la personificazione della contrapposizione Bene/Male a costituire l'ingrediente essenziale del suo successo: da un lato i "buoni", su tutti la "povera" e "umile" Bernadette, affiancata dal parroco Peyramale, esibito come sacerdote modello di virtù, e infine il "popolo", gli "umili", i "semplici" che credettero subito nella sincerità della veggente e nella realtà delle apparizioni²¹⁶. Fanno da necessario contraltare negativo del dramma i "cattivi", cioè i "potenti", gli esponenti della autorità civile, su tutti il prefetto Massy, reo non solo - secondo Lasserre - di non aver creduto alle apparizioni quanto di aver esasperato gli animi dei semplici fedeli con una serie di atti iniqui culminati con il provvedimento di chiusura della grotta, l'8 giugno 1858²¹⁷: nell'opera sono frequenti le accuse dirette, il dileggio, il sarcasmo verso il locale giudice di pace, il commissario, il sindaco, il procuratore, lo stesso Ministro dei Culti Rouland, nei cui confronti la polemica aveva un significato tutto particolare, perché questi, sedicente "cattolico gallicano" e futuro governatore della Banca di Francia, era già stato protagonista nel marzo 1865 di una violenta invettiva in favore della libertà di stampa contro la congregazione dell'Indice²¹⁸.

²¹⁴ *Lettre du P. Sempé Supérieur des Missionnaires de Notre-Dame de Lourdes à Monseigneur Pierre-Anastase Pichenot Evêque de Tarbes en Réponse aux Accusations de M. Henri Lasserre*, in ACDF, C.L. 1873 n. 2 f. 35 ; ACDF, C.L. 1873 n. 2 *Très-humble supplique... cit.*, f. 18, p. 20.

²¹⁵ «...Essendosi presa cognizione della vertenza, non si è trovato da farsi rimarchi sulla condotta dei Missionari ; deplorarsi un simile incidente ; procurare colla mediazione di qualche persona influente, qualora Mons. Vescovo non creda di trattare con esso lui, come gli si insinuò altra volta per ridurlo a sentimenti meno ostili come si conviene ad uno che si professa sincero cattolico: quindi raccomandare a Mons. Vescovo la possibile vigilanza su tutto quello che si attiene al santuario onde non s'introducano abusi; ed anche sulla pubblicazione degli annali, perché non si accreditino grazie e prodigi senza essere rigorosamente provati e costatati dalla legittima autorità. Dovrebbe infine farglisi avvertenza di non pubblicare affatto questa risposta». ACDF, Decreta S. O. 1873, pp. 87v-88r. Per una ricostruzione della fasi del processo, ho rintracciato una sola riunione della Congregazione Particolare, avvenuta il 17 novembre 1871. In essa, si era deciso quanto segue: «...La mente è che M. vescovo di Tarbes in pieno accordo con mons Arciv. di Nevers informi questa S. Congregazione sul vero stato della questione appoggiandola a quei documenti che potranno raccogliersi colla maggior prudenza possibile. Inoltre che chiami a se l'Abbé Lasserre e che gli ingiunga di cessare di scrivere direttamente a questa S. Congregazione, ma che se avrà qualche cosa da manifestare lo faccia coll'intelligenza e col mezzo di lei suo Ordinario. Inoltre avendo arbitrariamente osato stampare una memoria diretta a questa S. Congregazione senza il di lei consenso in argomento di attuale questione lo ammonisca e gli ingiunga di ritirare tutte le copie stampate e le consegne in deposito presso di lei». ACDF, Acta C.P. 1871, seduta del 17 novembre.

²¹⁶ LHA, I, pp. 102-103.

²¹⁷ H. Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, cit., pp. 275-301. Si veda anche R. Harris, *Lourdes*, cit., p. 276.

²¹⁸ Sul caso Rouland, si veda M. I. Palazzolo, *La perniciosa lettura*, cit., pp. 106-112. Questa polemica aveva scosso la Chiesa cattolica francese, divisa tra partito ultramontanista, vicino a Roma, e quello gal-

Il successo dell'opera è dovuto anche alla capacità dell'autore di calcare abilmente le ombre relative a questi personaggi, per far risaltare ancor più il candore della veggente e di coloro che le ebbero fiducia in lei. Per comprendere l'impatto emotivo che un best seller come questo potesse provocare sul pubblico dell'epoca, si pensi che per decenni il disonore associato al "cattivo" per eccellenza, il prefetto Massy (morto già da diversi anni prima della pubblicazione) gettò un'onta permanente sulla sua famiglia e i suoi discendenti, lasciandoli con una reputazione gravemente compromessa²¹⁹. Non sembra superfluo poi notare come, da un punto di vista iconografico, il testo abbondasse di immagini che si ispiravano allo stile neogotico, con un evidente richiamo ideale alla cristianità medievale, anche in questo caso seguendo gli orientamenti culturali prevalenti del cattolicesimo dell'epoca²²⁰. Il genere letterario individuato da Lasserre era assolutamente innovativo: oltre alle dicotomie sapientemente elaborate e messe in scena, tutta la narrazione presenta un'abbondanza di dialoghi e discorsi in stile diretto, di descrizioni minuziose, e in generale un tono vivo ed espressivo tali da conquistare l'immaginazione del lettore, coinvolgendolo emotivamente nella lettura²²¹. Con il suo stile vivace ed accattivante, Lasserre riesce ad andare oltre una descrizione degli eventi per condurre i suoi lettori davanti alla grotta in qualità di spettatori diretti degli avvenimenti. Un altro dei fattori del successo di questo libro è stato anche il costante richiamo alla liturgia, l'idea di farne una sorta di midrash mariano, attualizzando i testi sacri in funzione degli accadimenti quotidiani²²². Narrazione incalzante e costanti richiami teologici riuscirono a catturare il cuore e l'intelligenza dei lettori, conducendoli in maniera inesorabile verso le conclusioni dell'autore: la struttura del racconto, partendo dalle rivelazioni di Bernadette, è tutta una apologia della loro veridicità, una ricerca delle prove a sostegno nonché una critica serrata degli scettici, quelli che nel libro vengono definiti "liberi pensatori". Se in mancanza d'altro l'autore poté fare riferimento a frequenti richiami alla liturgia delle Ore, gli eventi più incredibili, i prodigi avevano nel libro la funzione di colonne di sostegno di tutta l'intelaiatura costruita attorno. Ecco così che la misteriosa scoperta della sorgente, il rapido quanto inspiegabile (per Lasserre) aumento impetuoso del suo gettito d'acqua, le guarigioni miracolose ebbero nel libro una funzione insostituibile: smentirle avrebbe significato far crollare tutto l'edificio. Come importante corollario a quest'azione apologetica, va aggiunto che mostrare la veridicità di miracoli avvenuti in pieno Ottocento significava implicitamente comprovare quelli evangelici, che all'epoca erano messi in discussione dall'affermazione della cultura positivista e dal trionfo editoriale di pubblicazioni come la *Vie de Jésus* di Ernest Renan. Ecco dunque come, proprio negli anni della Terza Repubblica francese, il mondo cattolico intransigente si riconosce e si coagula attorno a un libro e alla devozione da esso propagandata. Si ricorda infatti che *Notre-Dame de Lourdes* è con tutta probabilità

licano, più sensibile agli interessi del governo locale: ecco quindi che le critiche sferrate da Lasserre al ministro (pubblicate alcuni anni dopo le esternazioni di Rouland) assumevano un significato più apertamente ultramontano.

²¹⁹ Di questo si lamenta la vedova Massy in alcune lettere inviate al gesuita Cros. Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, pp. 235-236. Si veda anche R. Harris, *Lourdes*, cit., p. 276.

²²⁰ Si veda anche R. Harris, *Lourdes*, cit., p. 247. Per un approfondimento delle origini culturali di tali orientamenti si veda D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino, 1993, pp. 34-55.

²²¹ LHA, I, pp. 102-103.

²²² Ivi, p. 103.

uno dei libri più venduti in Francia e non solo nel corso del XIX secolo²²³: con un numero imprecisato di copie vendute, in cui le stime più pessimistiche fanno pensare ad oltre un milione ma il fatto che sia stato tradotto in decine di lingue fa pensare ad una cifra ben maggiore, con innumerevoli edizioni in diversi formati, contribuì in maniera decisiva, fondamentale, a pubblicizzare e propagandare i fatti della grotta in tutto il mondo con una rapidità mai vista prima. Ecco l'importante novità: per la prima volta una devozione mariana venne diffusa nel mondo intero grazie ad un... romanzo²²⁴. Si tratta di un dato confermato da diversi fattori: da un punto di vista meramente quantitativo, dal 1866 (primo anno per il quale è possibile disporre di stime attendibili dei flussi di pellegrini tramite treni organizzati) al 1869 la media fu di poco più di 20000 persone all'anno. Nei cinque anni successivi la pubblicazione dell'opera la media dei pellegrini giungeva a circa 80000 l'anno, per salire progressivamente fino alla fine del secolo, con un picco di 513000 pellegrini l'anno del Giubileo per il 25° anniversario delle apparizioni (tab. 1)²²⁵.

Al di là dei dati quantitativi, il contributo del libro di Lasserre alla diffusione della fama del santuario è poi attestato chiaramente da fonti coeve: nelle *Annales*, rivista curata dagli stessi missionari che avevano ingaggiato con Lasserre un'aspra polemica, il libro da loro osteggiato in segreto allo stesso tempo veniva pubblicamente dichiarato uno strumento in grado di diffondere la devozione²²⁶.

Quindi i missionari, ormai impegnati in un estenuante scontro segreto con il giornalista francese, pubblicamente erano come costretti ad apprezzarne l'opera: dalle fonti non risultano pressioni pontificie in tal senso, mentre è evidente il disagio, lo sdegno unanime dell'episcopato francese. Quale fu perciò l'elemento incontenibile, inesorabile, che di fatto obbligò i missionari ad ammettere pubblicamente che il loro "nemico" Lasserre aveva un ruolo così decisivo nell'affermazione del nuovo santuario? È evidente che lo smisurato, crescente, immenso pubblico del romanzo diveniva un interlocutore nuovo quanto potente, di cui bisognava tenere conto: la diffusione del culto della Vergine di Lourdes e la stampa del libro che narrava gli eventi originari erano dunque un unicum.

Non a caso in Italia il nome di Lasserre venne associato a quello di Lourdes persino in (almeno) due lettere pastorali inviate dall'arcivescovo di Urbino e dal vescovo di Bosa alle rispettive diocesi, nelle quali il giornalista è presentato come agente decisivo della propaganda degli eventi della grotta anche al di fuori dei confini della Francia²²⁷.

²²³ LDA, VII, p. 129 ; H. Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, Argentré-du-Plessis, 2003, (ed. orig. 1869), *Avant-Propos à la nouvelle édition*, pp. 7-8.

²²⁴ Si veda anche R. Harris, *Lourdes*, cit., p. 243. Questa l'importante conclusione cui giunge la storica inglese, cui l'autrice sembra però pervenire in maniera piuttosto repentina e improvvisa, e che in questa sede si sta cercando di sviluppare in primo luogo con riscontri di tipo statistico e con un approfondimento sulle fonti dell'epoca in grado di svelare quale sia stata l'effettiva influenza di questo scritto presso l'opinione pubblica coeva.

²²⁵ Si veda *Les pèlerinages organisés à Lourdes depuis les origines*, AG 18E1.

²²⁶ *Chronique*, ANDL, 2, (1869), pp. 94-95. *Chronique*, ANDL, 3, (1870), p. 193. ; *Notre-Dame de Lourdes, à Cracovie et en Pologne. Guérisons-Dévotion-Sanctuaire*, ANDL, 5, (1872), p. 42 ; Sulla progressiva e pressoché completa alfabetizzazione della popolazione francese nel corso del XIX secolo si veda M. Crubellier, *L'élargissement du public*, in *Histoire de l'édition française*, cit., III: *Le temps des éditeurs*, pp. 25-45.

²²⁷ Si veda *Lettera pastorale di mons. Alessandro Angeloni arcivescovo di Urbino diretta al suo dilettissimo clero e popolo nell'occasione in cui pubblica l'indulto quaresimale pel 1873, Urbino, 1873 AG 6H25 e Il vescovo di Bosa e N. S. di Lourdes*, «Rivista mariana» (d'ora in poi «RivMar»), 3, (1883), p. 52. Sulle

È evidente dunque che il primo fattore che spiega perché Lourdes sia diventata Lourdes è la stampa di un best-seller dedicato alle apparizioni perfettamente integrato nel *milieu* culturale di un'epoca caratterizzata da uno scontro durissimo tra Stato e Chiesa: testo che, grazie al suo successo, è riuscito nel corso del tempo ad attirare l'interesse dei fedeli ponendo il santuario al centro dell'attenzione dell'opinione pubblica. Certi avvenimenti più di altri hanno la capacità, se descritti nella maniera opportuna, di "spaccare" l'opinione pubblica, di obbligarla ad una scelta, ad un *aut-aut*, di portarla ad uno schierarsi da una parte o dall'altra. Il libro di Lasserre non fece altro che narrare sapientemente al grande pubblico, dal punto di vista cattolico, il dibattito sulla veridicità delle dichiarazioni di Bernadette e sull'autenticità delle numerose guarigioni che sarebbero avvenute grazie all'uso dell'acqua della grotta. Questo significava implicitamente andare al muro contro muro contro una parte dell'opinione pubblica in un periodo di forti contrapposizioni tra la Francia cattolica e quella anticlericale: infatti se nel gennaio 1871 per i francesi si concludeva in maniera tragica il conflitto con la Prussia, con la perdita della Alsazia e della Lorena, e pochi mesi dopo un epilogo altrettanto drammatico ebbe la Comune di Parigi, in seguito si aprì l'esperienza della Terza Repubblica, che specie a partire dal 1875 si connotò di venature sempre più anticlericali.

Un romanzo, l'opinione pubblica: elementi decisamente moderni a cui potremmo aggiungere la ferrovia e le suaccennate fotografie di Bernadette che danno a questo nuovo culto mariano una maschera decisamente innovativa rispetto al passato, tuttavia ben incardinato nella tradizione cattolica in virtù dell'aggancio diretto ad un dogma – quello della Immacolata Concezione – dai contenuti e dalla portata certo non aperti alla modernità e al progresso. Si potrebbe dire dunque che il romanzo di Lasserre riuscì a dare una veste, un aspetto nuovo ed accattivante a quanto, se trattato e presentato in maniera diversa, non avrebbe mai attirato l'attenzione di un così vasto numero di fedeli come conferma il flop commerciale del primo libro dedicato alle apparizioni scritto dall'abbé Fourcade.

La rapida successione agli inizi degli anni '70 dell'Ottocento di avvenimenti come la fine del potere temporale del papato, la disfatta francese nel conflitto con la Prussia e l'esperienza della Comune di Parigi furono letti dalla cultura cattolica intransigente come un segno divino, un castigo causato dal decadimento morale di cui gli eventi politici erano solo l'apice²²⁸: miracoli, apparizioni, fenomeni inspiegabili cominciarono a moltiplicarsi in tutta l'Europa cattolica e proposti come "segni dei tempi", causando l'edificazione di numerose opere a fini espiativi, fra cui quella della chiesa del Sacro Cuore a Parigi²²⁹. Sempre in Francia è questo il periodo in cui prendono piede

lettere pastorali in età moderna e contemporanea in generale, si veda l'introduzione di D. Menozzi (a cura di), *Lettere pastorali dei vescovi dell'Emilia Romagna*, Marietti, Genova, 1986.

²²⁸ Si veda fra gli altri G. Filoramo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, cit., p. 163; T.A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, cit., p. 113; E. Fattorini, *Il culto mariano tra ottocento e novecento*, cit., p. 12.

²²⁹ R. Harris, *Lourdes*, cit., p.336; T.A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, cit., pp. 111-140, qui 122. Si vedano fra gli altri M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia, (secoli XVII-XIX)*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 2000, pp. 172-179; P.G. Camaiani, *Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 8, (1972), pp. 485-516; Id., *Castighi di Dio e trionfo della Chiesa: mentalità e polemiche dei cattolici temporalisti nell'età di Pio IX*, «Rivista storica italiana», 78, 4, (1976), pp. 708-744; P. Stella, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 4, (1968), pp. 448-469; si veda anche G.

quei tentativi di applicazione del metodo storico ai testi biblici, che solo nell'enciclica *Pascendi* del 1907 saranno accomunati nella condanna sotto la definizione di modernismo e che trovarono un punto di ancoraggio significativo con la pubblicazione della *Vie de Jésus* di Ernest Renan, la prima biografia di Gesù in cui veniva espunta proprio la dimensione del miracoloso, in cui i racconti dei miracoli erano da interpretarsi come delle tardive rielaborazioni della comunità primitiva.

Quello che qui interessa, è che in questo clima Lourdes fu scelta come destinazione della cosiddetta *Manifestation de foi et d'espérance de la France*, un pellegrinaggio nazionale offerto come rimedio all'apostasia della nazione. L'idea innovativa di una manifestazione a carattere nazionale fu di un sacerdote, l'abbé Chocarne, parroco nel piccolo centro di Beaune che, secondo la *vulgata* sarebbe stato condotto contro voglia a Lourdes e poi, giunto nel santuario, fu così scosso dall'incontro con alcuni convertiti che volle condurvi più persone possibile²³⁰. L'idea venne poi promossa e sviluppata dalla baronessa Maurice de Blic che avviò la preparazione dell'evento costituendo un imponente comitato organizzatore di sole donne a capo del quale però – è bene ricordarlo – c'erano dei religiosi²³¹.

Scegliere Lourdes come destinazione di questo pellegrinaggio ebbe una importante conseguenza: quella di determinare, a livello nazionale, nuova curiosità ed attenzione verso il santuario prescelto per questa manifestazione, consacrandolo definitivamente nel panorama nazionale ed europeo.

La scelta ricadde su Lourdes non tanto e non solo per la sua recettività alberghiera, in grado di permettere ai numerosi pellegrini di alloggiare per diverse notti (la *Manifestation* era un evento strutturato su più giorni, a differenza dei pellegrinaggi tradizionali), potendo contare in tal senso della vicinanza di varie stazioni termali; altri santuari più antichi (si pensi a Tours o Chartres) erano in tal senso anche più organizzati, così come erano serviti dalla ferrovia, che non può perciò essere considerata il *deus ex machina* dell'affermazione della nuova devozione²³². È evidente che il succes-

Martina, *La fine del potere temporale nella coscienza e nella cultura dell'epoca in Italia*, in «*Archivum Historiae Pontificiae*», 9, (1971), pp. 309-376. Si vedano tra gli altri G. Filoramo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, cit., p. 163; J. Le Brun, *Politica e spiritualità: la devozione al Sacro Cuore nell'opera moderna*, «*Concilium*», 9, (1971), pp. 41-57. Sulle origini della basilica del Sacro Cuore, si veda fra gli altri R.A. Jonas, *Monument as Ex-Voto, monument as Historiography: The Basilica of Sacré-Cœur*, «*French Historical Studies*», 18, (1993), pp. 482-502.

²³⁰ C. Bourgeon, *Aux origines du Pèlerinage National*, RSL, 23, (1968), pp. 103-104. L'autore sottolinea la totale novità e differenziazione di questo evento rispetto ai pellegrinaggi anteriori e al pellegrinaggio assunzionista che avrebbe preso piede a Lourdes a partire dall'anno successivo. Si vedano anche *Une manifestation nationale en l'honneur de Notre-Dame de Lourdes*, ANDL, 5, (1872), pp. 217-222, coevo all'evento con l'elenco completo di tutte le appartenenti al comitato; si veda inoltre P. Lacaze, *Lourdes il y a cent ans. Le pèlerinage des bannières*, JGL, 23/II/1972, scritto per commemorare il centenario del pellegrinaggio.

²³¹ L'elenco completo è in *Une manifestation nationale en l'honneur de Notre-Dame de Lourdes*, ANDL, 5, (1872), pp. 220-222. Si vedano anche R. Harris, *Lourdes. Les femmes et la spiritualité*, «*Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*», 117, 2, (2005), pp. 621-634 e più in generale sul ruolo delle donne nella difesa e diffusione della fede religiosa M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia*, cit., p. 175. Il 9 marzo 1872 lo stesso pontefice inviò, per mano del card. Pitra alla baronessa Mac Mahon, presidentessa del comitato organizzatore, una lettera di encomio pubblicata poi su numerosi quotidiani cattolici. In *Manifestation de foi et d'espérance de la France envers Notre-Dame de Lourdes*, ANDL, 5, (1872), p. 75.

²³² Si veda P. Pierrard, *L'epoca d'oro dei pellegrinaggi nazionali francesi, (1871-1874)*, in J. Chélini e H. Branthomme (a cura di), *Les Chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens, des origines à nos jours*, Hachette, Paris, 1995, trad. it. *Le vie di Dio, Storia dei pellegrinaggi cristiani dalla fine del Medioevo al XX secolo*, Jaca Book, Milano, 2006, pp. 103-115.

so di Lourdes si era legato a filo doppio con il best-seller di Lasserre, divenuto all'epoca l'anti-Renan e destinato a conferire alle apparizioni una ben precisa fisionomia culturale e religiosa, rendendo il santuario dei Pirenei un simbolo della lotta della Chiesa contro la modernità, un metaforico campo di battaglia in cui il male, simboleggiato dalle autorità civili, veniva sconfitto dalla fede di una fanciulla analfabeta e malata.

La *Manifestation de foi et d'espérance* si tenne dal 5 all'8 ottobre 1872, ponendo deliberatamente questo pellegrinaggio in concomitanza alla solennità del Rosario²³³. È evidente il significato simbolico di questa scelta: Maria riprende il suo ruolo, tornando ad essere la più potente difesa della Chiesa stretta sotto assedio da un nemico, non meno insidioso degli Ottomani a Lepanto²³⁴.

Da un punto di vista terminologico, si noti come l'appellativo "manifestation" sia stato utilizzato al posto del più tradizionale "pèlerinage"; è possibile che questa scelta, certo non casuale, di utilizzare in via preferenziale un termine non appartenente ad un lessico strettamente religioso e con varie sfumature di significato, fosse scaturita anche per rimarcare la valenza politica, non solo ecclesiale, dell'evento²³⁵. Solo in seguito l'evento venne denominato nella maniera in cui è noto oggi, vale a dire *Pèlerinage des bannières*, per la sfilata, tenutasi nel pomeriggio del 6 ottobre, delle 252 bandiere rappresentanti le principali località e regioni della nazione e simboleggianti l'unità della Francia, piegata dalla guerra perché punita a causa della sua apostasia (fondamentale in questo senso la presenza in prima fila dell'Alsazia, della Lorena e di Metz): dalla città (esattamente dalla chiesa parrocchiale), sfilarono lungo la pianura antistante il santuario per essere poi depositate all'interno della basilica dove sono tuttora conservate²³⁶. Si è così davanti un esempio di quella «invenzione della tradizione» con cui parte delle élites conservatrici e legitimiste cercarono di proporre in una nuova forma quanto si riteneva fosse rimasto di un passato preindustriale e premoder-

²³³ Sulla rilevanza conferita dai cattolici alla figura di Maria nelle vittorie di Lepanto del 7 ottobre 1571 e di Kahlenberg del 12 settembre 1683, si veda fra gli altri C. M. Boff, *Mariologia sociale*, cit., pp. 146-149; A. Olivieri, *Il significato escatologico di Lepanto nella storia religiosa del Mediterraneo del Cinquecento*, in G. Benzoni (a cura di), *Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto*, Leo S. Olschki, Firenze, 1974, pp. 248-277; per un approccio divulgativo, si veda A. Petacco, *La croce e la mezzaluna: Lepanto 7 ottobre 1571, quando la Cristianità respinse l'Islam*, Mondadori, Milano, 2006. Un'analisi iconografica della commemorazione della vittoria di Lepanto è in C. Gibellini, *Lepanto, il Rosario e Santa Giustina. L'immagine della vittoria cristiana tra politica e devozione*, «Humanitas», 58, (2003/1), pp. 165-170. Altre indicazioni sulle celebrazioni che seguirono la vittoria di Lepanto sono in M. A. Visceglia, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Viella, Roma, 2002, pp. 219-224.

²³⁴ E. Fattorini, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento*, cit., p. 7. Con decreto della S.C. dei Riti, il 5 agosto 1889 venne istituita la festività con ufficio e messa propri del Rosario. Nel documento si ribadisce che questa è la preghiera più adatta per chiedere aiuto a Cristo che è via e vita e a quella Vergine mediatrice presso Dio cui fu data da lui la potenza di schiacciare tutte le eresie. ASS, 21, (1888/1889), pp. 61-63, qui 62.

²³⁵ Si veda più in generale T.A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-century France*, cit., pp. 121-124.

²³⁶ A. Lacaze, *1872 et 1873: les deux années qui lancèrent Lourdes*, RSL, (1974), p. 136. Erano presenti alla manifestazione mons. Legan, vescovo di Montauban; mons. d'Outremont, vescovo di Agen; mons. Colet, vescovo di Luçon; mons. Epivent, vescovo di Aire; mons. de La Bouillierie, vescovo di Carcassonne; mons. Foulquier, vescovo di Mende; mons. de Langalerie, arcivescovo di Auch; mons. Pichenot, vescovo di Tarbes; mons. Toma, Gran Cappellano di Spagna e Patriarca delle Indie. Grande enfasi venne posta dalla pubblicistica cattolica alla generale commozione suscitata dal passaggio degli stendardi di Metz, dell'Alsazia e della Lorena, cioè i luoghi persi a seguito del recente conflitto con la Prussia. *Manifestation de foi et d'espérance de la France envers Notre-Dame de Lourdes*, ANDL, 5, (1872), p. 160.

no: in questi rituali si ricostituiva un mondo medievale idealizzato, ritenuto privo dei contrasti sociali che caratterizzavano l'epoca contemporanea²³⁷.

Importante fu la preghiera e il voto della Francia all'Immacolata Concezione di Lourdes, recitato dall'arcivescovo di Auch, nella quale, dopo aver ringraziato Maria per le sue recenti apparizioni miracolose, le si chiedeva di "salvare la Francia"²³⁸. I toni patriottici e l'interessante *do ut des* proposto dalle autorità religiose alla Vergine, cioè il ritorno della Francia alla religione cattolica in cambio della restituzione dei territori perduti a seguito del trattato di Francoforte conferma come, a seconda della fase storica attraversata, le invocazioni e le prediche sulla Vergine al santuario si adeguassero alle circostanze dell'epoca²³⁹.

La *Manifestation de foi et d'espérance* non venne più ripetuta, ma dall'anno successivo i padri agostiniani dell'Assunzione iniziarono a fare di Lourdes meta del loro "pellegrinaggio nazionale", dedicato alla preghiera per l'intera nazione. Dopo le difficoltà e i fallimenti dei primi anni²⁴⁰, con il passare del tempo fu proprio questo pellegrinaggio a divenire il più importante, e a conferire a Lourdes una fisionomia specifica del tutto innovativa: grazie alle organizzazioni di volontari, medici e paramedici, e alle sottoscrizioni effettuate per permettere ai fedeli malati poveri di recarsi a Lourdes, il pellegrinaggio nazionale assunzionista rese Lourdes ciò per cui è nota oggi, cioè il luogo in cui malati e disabili, anche molto gravi, provenienti da tutto il mondo si ritrovano per ricevere il conforto di Dio²⁴¹.

La *Manifestation de foi et d'espérance* vide coinvolti, nella sola giornata del 6 ottobre, oltre settantamila pellegrini²⁴². Pochi anni dopo, nel 1883, più di cinquecentomila fedeli (calcolando solo quelli arrivati in treno) parteciparono ai vari pellegrinaggi in occasione del 25° anniversario delle apparizioni²⁴³. Certo è che ben poche manifestazioni politiche potevano mobilitare in Francia tali quantità di persone. Inoltre, considerando che buona parte dei devoti erano donne, resta da capire quali organizzazioni non cattoliche fossero in grado di attrarre il pubblico femminile in tali quantità, conferendo ad esso anche un certo protagonismo²⁴⁴.

2.6 La sfida del metodo storico

Nel 1877 *l'Histoire de Notre Dame de Lourdes* giungeva alla novantesima edizione, senza considerare le innumerevoli traduzioni e i vari formati in cui il libro veniva venduto. Lasserre, forte di un crescente prestigio fondato esclusivamente sul trionfo di mercato della sua "creatura" tale da determinare, in base ai gusti del pubblico, la

²³⁷ R. Harris, *Lourdes*, cit., p. 332-333. Sulla "invenzione della tradizione", E. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

²³⁸ *Manifestation de foi et d'espérance de la France envers Notre-Dame de Lourdes*, ANDL, 5, (1872), p. 169.

²³⁹ B. Billet, *Quel enseignement sur la Vierge Marie dans les prédications des pèlerinages à Lourdes depuis les origines?*, «Bulletin de la Société Française d'études mariales», 58 (2001), pp. 218-230.

²⁴⁰ A. Lacaze, *1872 et 1873: les deux années qui lancèrent Lourdes*, cit., p. 138.

²⁴¹ Un studio delle origini e dello sviluppo del pellegrinaggio assunzionista è in R. Harris, *Lourdes*, cit., pp. 285-383.

²⁴² C. Touvet, *Histoire des Sanctuaires de Lourdes, 1870-1908, la vocation de la France*, NDL, Lourdes, 2008, p. 90.

²⁴³ *Les pèlerinages organisés à Lourdes depuis les origines - Pèlerins venus par trains spéciaux*, AG 18E1.

²⁴⁴ Una analisi del protagonismo femminile nelle organizzazioni socialiste dell'epoca è fra l'altro in C. Sowerwine, *Sisters or Citizens? Women and Socialism in France since 1876*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

stessa “verità storica” di quanto accaduto presso la grotta, preferiva assecondare il suo ego che non l’autorità pontificia. A partire dal 7 luglio 1877 si lanciava in una nuova sfida, violando il silenzio impostogli dal s. Ufficio tramite la creazione di un settimanale, *l’Echo des Pèlerins*, distribuito a Lourdes²⁴⁵. Sotto pseudonimo Lasserre continuava la sua violenta contestazione nei confronti dei missionari, accusati fra l’altro di edificare un santuario tanto fastoso quanto pericoloso per il decoro dei pellegrinaggi, nonché di procurarsi un indebito quanto enorme arricchimento da cui venivano esclusi i cittadini di Lourdes. In questa nuova polemica venne trascinato persino il parroco Peyramale, morto poi l’8 settembre dello stesso anno²⁴⁶: *l’Echo des Pèlerins* per dare vigore alle proprie accuse ne strumentalizzò la figura, mostrandolo vittima del freddo disinteresse dei missionari che non lo avrebbero aiutato neanche nel restauro della chiesa parrocchiale, per la quale il religioso si era indebitato personalmente per oltre mezzo milione di franchi allo scopo di renderla una stazione del pellegrinaggio (fu completata poi solo grazie ad una successiva, cospicua donazione dello stesso Lasserre). Si tentò persino di creare i presupposti per una beatificazione di Peyramale: in un suo opuscolo (*Il miracolo del 16 settembre*) una guarigione è attribuita all’intercessione dello stesso religioso, così come vennero organizzati pellegrinaggi sulla sua tomba, travalicando i confini posti dai decreti seicenteschi di Urbano VIII sul non culto²⁴⁷. È possibile, ma da dimostrare con certezza, che Lasserre nella sua lotta contro i missionari abbia chiesto il sostegno di un importante esponente del Governo francese, forse proprio Charles de Freycinet²⁴⁸.

Il ricorso diretto all’opinione pubblica, fatto da un giornalista cattolico in divieto alle disposizioni del S. Ufficio e contro i missionari, suscitò lo sdegno di buona parte dell’episcopato francese che rese necessaria una nuova memoria difensiva, inviata da Sempé al vescovo di Tarbes in data 27/XII/1877, poi da questi al Nunzio apostolico in data 7/I/1878²⁴⁹.

²⁴⁵ ASV, Archivio Nunziatura di Parigi, n. 251, ff. 164-179.

²⁴⁶ Una sintesi delle accuse riportate dall’*Echo des Pèlerins* contro l’opera dei missionari è contenuta in ASV, Archivio Nunziatura di Parigi, n. 251, ff. 167-169. Va detto che Peyramale non prese bene il suo progressivo allontanamento dalla vita del santuario, e i suoi rapporti con i missionari non andarono mai oltre la formale cordialità: la nuova Lourdes che si stava costruendo gli era estranea, come conferma la sua clamorosa assenza in cerimonie importanti come l’incoronazione della statua della Vergine o la sua amicizia di lunga data con Lasserre.

²⁴⁷ Si veda in proposito M. Gotor, *La fabbrica dei santi: La riforma urbaniana e il modello tridentino*, in L. Fiorani, A. Prosperi (a cura di), *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di papa Wojtyła*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 679-727.

²⁴⁸ In una lettera (probabilmente dell’arcivescovo di Reims Langenieux) a Sempé del 9 maggio 1877 si afferma che Lasserre «incalza il Ministro» contro l’opera della Grotta, AG 4M1 n.3. Una possibilità è che l’autorità in questione fosse Charles de Freycinet, il protestante che aveva insistito affinché l’amico Lasserre usasse l’acqua della grotta per guarire dalla malattia agli occhi, in seguito divenuto Ministro dei Lavori pubblici. Una eventuale complicità fra Lasserre e De Freycinet, necessita dunque di ulteriori studi e approfondimenti per essere provata in maniera definitiva, e la mancanza di indicazioni più precise rende il documento insufficiente per sostenere questa tesi. Dal 1877 al 1879 De Freycinet fu Ministro ai Lavori pubblici, e in seguito divenne a più riprese Primo Ministro, dal 28/XII/1879 al 22/IX/1880 (firmò lui il Decreto per la dispersione dei membri della Compagnia di Gesù), dal 30/I/ al 7/VIII/1882, dal 7/I al 11/XII/1886, e infine dal 17/III/1890 al 27/II/1892.

²⁴⁹ Lettera di mons. Langenieux, arcivescovo di Reims a Henri Lasserre, 17 settembre 1877, in *mémoire confidentiel*, ASV, Archivio Nunziatura di Parigi, n. 251, f. 179. Lettera del vescovo di Tarbes al Nunzio apostolico di Parigi, 7/II/1878, AG A40. A questa comunicazione ne fece seguito una seconda, datata 21/XI/1878 in cui venivano ulteriormente specificate alcune modalità di azione di Lasserre: si veda *Suite du mémoire confiden-*

Questa situazione di sgomento generalizzato agevolò il coinvolgimento del gesuita Leonard Cros nella stesura di una terza storia delle apparizioni che avrebbe dovuto demolire la credibilità del “Vangelo di Lourdes”, perché nelle intenzioni iniziali si pensava di screditare l’autore svelando le numerose quanto evidenti crepe della sua costruzione letteraria.

Cros aveva incontrato personalmente Bernadette già due volte, nel 1864 e nel 1865²⁵⁰: in questa seconda occasione, aveva raccolto in forma scritta (da una Bernadette più disponibile che in seguito) le parole ascoltate dalla Vergine durante le apparizioni, per poter realizzare un racconto volto a risvegliare nei bambini la devozione verso Maria²⁵¹. Non se ne fece nulla, perché i superiori erano invece interessati a che Cros ponesse termine alle sue ricerche su Giovanni Berchmans, gesuita appena beatificato da Pio IX, alla cui biografia stava lavorando da tempo: il religioso godeva in questo campo di grande prestigio, visto che la Compagnia gli affidò la ricostruzione agiografica di suoi esponenti di spicco, e non solo²⁵².

Quindi, una figura importante all’interno della Compagnia ma dal carattere piuttosto spigoloso e poco attento al mantenimento di equilibri e convenzioni in certi casi indispensabili, come conferma l’attenzione del S. Ufficio verso il suo *Le confesseur de l’enfance et de la jeunesse*. Questo testo non riportava né l’anno di stampa, né l’approvazione del generale della Compagnia, né quella del vescovo diocesano, violando così la regola X dell’Indice che, al concilio di Trento, ribadiva i contenuti della Bolla *Inter Sollicitudines* (pubblicata per promulgare il decreto della decima sessione del concilio Lateranense V) in cui si vietava sotto pena di scomunica che si stampasse alcun libro senza l’approvazione del vescovo, o del Supremo Inquisitore²⁵³. Nelle osservazioni in difesa del religioso, realizzate dal confratello Antonio Angelini, consultore dell’Indice, si legge tra l’altro:

Il p. Cros è un uomo di Dio, assai dotto, fa un bene immenso colla predicazione, in che è valente, nelle Diocesi della Francia, né seminari e né collegi: e per la sua virtù è in venerazione presso i vescovi, e nobiltà e popolo²⁵⁴.

tiel communiqué à Nosseigneurs les évêques de France, AG A40. Le lettere di solidarietà verso il vescovo di Lourdes e di biasimo verso Lasserre giunte da diverse diocesi della Francia sono in AG A43.

²⁵⁰ Il primo era avvenuto il 29/III/1864, attestato da una lettera datata 12 aprile e contenuta in LDA, VII, pp.351-352; «C’è del soprannaturale nei suoi lineamenti...» scrive Cros al confratello Petit l’indomani del secondo incontro, avvenuto il 24/X/1865. La lettera è in LDA, VII, p. 467.

²⁵¹ Si tratta dell’opera poi pubblicata con il titolo di *Enfants, aimez Notre-Dame: histoires*, A. Dewitt, Bruxelles, 1911. Si veda LDA, VII, pp. 467-468, 470.

²⁵² Si veda la lettera di Cros al superiore dei missionari della Garaison Peydessus, 4/XI/1872 in LDA, VII, pp. 465-466. Il testo in questione è L. Cros, *Vie du Bienheureux J. Berchmans de la Compagnie de Jésus*, Regnault, Toulouse, 1870, trad. it. *Vita di s. Giovanni Berchmans della Compagnia di Gesù*, versione italiana sulla 4 ed. francese, SEI, Torino, 1921. Beatificato il 9 maggio 1865, Giovanni Berchmans venne canonizzato da Leone XIII il 15 gennaio 1888. Diverse sue opere di carattere agiografico andarono incontro a più edizioni e a diverse traduzioni: si veda L. Cros, *Le Cœur de Sainte Gertrude, ou un Cœur selon le Cœur de Jésus*, Regnault, Toulouse, 1870, trad. it. *Il cuore di Santa Gertrude, ovvero un cuore secondo il Cuore di Gesù*, Tip. Mareggiani, Bologna, 1873; *Vie intime de Saint Louis roi de France*, Regnault, Toulouse, 1872; *Saint François de Xavier de la Compagnie de Jésus: son pays, sa famille, sa vie: documents nouveaux: Ire série*, Loubens, Toulouse 1894; *S. François de Xavier, sa vie et ses lettres*, Privat, Toulouse, 1900; *Saint Jean-François Regis de la Compagnie de Jésus: son pays, sa famille, sa vie*, Douniol, Paris, 1903.

²⁵³ Sul caso, si veda ACDF, *Index*, Protocolli 1872-1875, pp. 122-124.

²⁵⁴ ACDF, *Index*, Protocolli 1872-1875, p. 122. Nella seduta del 6 marzo 1876 si decise di non mettere il libro all’Indice; vennero richieste tuttavia all’autore delle correzioni da apporre nelle edizioni successive. ACDF, *Index*, Atti e documenti 1875-1877, f. 117, 158, 162-168. L’opera definitiva, giunta a diverse edi-

Sin dal 1869, quindi dall'inizio della diatriba con Lasserre, i missionari di Garaison fecero ricorrenti pressioni al gesuita per mettersi all'opera e realizzare una nuova storia delle apparizioni, il che fra l'altro dimostra come percepissero da subito la propria versione carente e perfezionabile²⁵⁵: tuttavia, le opposizioni dei superiori di Cros vennero vinte diversi anni dopo, solo nel novembre 1877²⁵⁶.

La necessità di una terza versione delle apparizioni si rendeva indispensabile sia per le carenze del libro di Lasserre sia per un clima culturale sempre più ostile alla Chiesa:

Il libro di Lasserre era e rimane, agli occhi di molti, uno dei fondamenti principali della fede nelle apparizioni e nelle meraviglie di Lourdes. Se un nemico della Chiesa, provvisto di fonti attendibili, scuotesse [...] questa base, così povera di tali documenti [...] la fede dei credenti sarebbe in pericolo. A mio parere, è un miracolo del cuore della Madonna che Ella abbia protetto il libro del signor Lasserre dagli attacchi di tutti i potenti nemici della Chiesa²⁵⁷.

Cros fa poi riferimento nientemeno che a Ernest Renan, autore della celeberrima *Vie de Jésus*, all'epoca alla ricerca di documenti in grado di screditare Lourdes, disposto ad acquistarli a caro prezzo da un personaggio di primo piano delle apparizioni, il commissario Jacomet, senza però alcun risultato. Lo sfondo che si intuisce è quello di un retroterra culturale completamente diviso, senza alcuna possibilità di contatto o riflessione serena, in cui le due parti, cattolici e anticlericali, si sfidavano senza esclusione di colpi. Questo è confermato dalla diffusione delle cosiddette "scommesse pubbliche", avviate da Emile Artus che nel 1871 aveva visto guarire la nipote da una malattia ritenuta incurabile e che nello stesso anno, il 23 luglio, scommetteva pubblicamente diecimila franchi sfidando dalle colonne del quotidiano cattolico *l'Univers* chiunque fosse stato in grado di mostrare la falsità di almeno due guarigioni fra quelle contenute nel best seller di Lasserre²⁵⁸. L'evento suscitò un notevole clamore, ed ebbe una grande risonanza non solo in Francia: anche in Italia è possibile coglierne gli echi in tutti i periodici dedicati alla devozione verso la Madonna di Lourdes e non solo²⁵⁹. È evidente che non manca-

zioni di tiratura, è L. Cros, *Le confesseur de l'enfance et de la jeunesse*, Regnault - Jules Vic, Toulouse - Paris, 1876. Sul ruolo di L. Cros all'interno dell'ordine gesuita in Francia, in particolare nell'"Apostolato della preghiera", si veda D. Avon, P. Rocher, *Les jésuites et la société française. XIX-XX siècles*, Privat, Toulouse, 2001, pp. 70-71. Sul gesuita si vedano anche J. Laborde, *Un apôtre de l'Eucharistie. Le père Leonard Cros de la Compagnie de Jésus. Souvenirs*, Apostolat de la Prière, Toulouse, 1921; P. Dudon, *L'apostolat eucharistique du P. Leonard Cros*, «Etudes», 137, (1913), pp. 5-36.

²⁵⁵ L. Cros, *Notre-Dame de Lourdes. Récits et mystères*, Privat-Retaux, Toulouse-Paris, 1901, *Avant-Propos*, p. VIII.

²⁵⁶ Id., p. IX e R. Laurentin, LHA, I, p. 133. Si veda anche Archivio Cros, B XI n. 11, *Projet de publication du manuscrit...* cit., p. 2.

²⁵⁷ Archivio Cros, B XI n. 10, *Notre-Dame de Lourdes et le mystère du livre de M. Henri Lasserre, auquel les Généraux, dès 1879 au 1912, n'ont pas voulu toucher*, *Avant-propos*, p. 21.

²⁵⁸ Sulla scommessa pubblica di Artus, si veda S. K. Kaufman, *Consuming Visions*, cit., pp. 162-193.

²⁵⁹ E. Artus, *Les miracles de Notre-Dame de Lourdes: défi public à la libre pensée Guérison de Juliette Fournier*, Palmé, Paris, 1872; id., *Les médecins et les miracles de Lourdes*, Palmé, Paris, 1874; id., *Histoire complète du défi public à la libre pensée sur les miracles de Notre-Dame de Lourdes*, Palmé, Paris, 1884. La grande diffusione di questi opuscoli è confermata dalle numerose traduzioni: per l'Italia, si veda id., *Una nuova sconfitta dei liberi pensatori, ossia l'opuscolo francese di E. Artus I miracoli di Nostra S. di Lourdes: sfida pubblica al libero pensiero*, Tip. Pontificia ed Arcivescovile dell'Immacolata, Modena, 1874; id., *Storia completa della sfida pubblica ai liberi pensatori a proposito dei miracoli di N. Signora di Lourdes*, Tip. Pontificia ed Arcivescovile dell'Immacolata Modena, 1885. S. K. Kaufman, *Consuming Visions*, cit., p. 162 nota 1.

rono risposte polemiche a tale provocazione, specie quella del quotidiano di Nancy *Le Progrès de l'Est*: mentre Artus sosteneva di poter dimostrare la indiscutibile veridicità delle guarigioni descritte da Lasserre, la direzione del quotidiano chiedeva di dimostrare che tali guarigioni fossero ascrivibili con certezza ad un intervento della Vergine²⁶⁰.

In questo contesto diviso ma molto sensibile agli avvenimenti della grotta, Cros mise in atto due prime mosse per la realizzazione della sua “nuova” storia delle apparizioni: in primo luogo, ricominciò praticamente da zero le ricerche, dando incarico ai missionari di intervistare nuovamente e direttamente alcuni fra i protagonisti delle apparizioni, inoltre richiese esplicitamente un breve pontificio che approvasse e benedicesse l’opera progettata²⁶¹. Le ragioni di questa richiesta sembrano essere piuttosto evidenti: poiché era stato Pio IX con il suo breve a conferire una indubbia reputazione all’opera di Lasserre, nelle intenzioni del gesuita sempre il papa doveva esporsi pubblicamente auspicando la redazione di una nuova opera. Cros pose subito queste istanze, prima ancora di iniziare i lavori di ricerca, quindi in una fase antecedente a quella in cui si palesarono delle evidenti differenze tra le due versioni²⁶².

Nonostante l’insistenza, attestata da diverse lettere, la morte di Pio IX ritardò l’inizio di questa richiesta a Roma²⁶³.

Nell’estate 1878, in un momento in cui l’opera di Cros era già in fase avanzata ma non era stato effettuato alcun pronunciamento da parte del nuovo pontefice Leone XIII, la notizia di una nuova pubblicazione sulle apparizioni, che si preannunciava in forte discontinuità con quella di Lasserre, cominciava a creare agitazione. Il “vangelo” di Lourdes, il testo chiave per il successo e la immensa popolarità del santuario, che aveva fatto conoscere le apparizioni nel mondo veniva messo in discussione. Molti dei fedeli che in esso si riconoscevano, che dalle pagine vivaci e appassionate del romanzo avevano trovato la base e il motivo del loro credere, ne furono a dir poco scossi. Si cominciò così ad intuire come screditare *Notre-Dame de Lourdes* equivaleva non a colpire l’autore ma a demolire il santuario; che il racconto di Lasserre, cogliendo in pieno i gusti del pubblico, non poteva più essere messo in discussione, pena il crollo dell’intero edificio. Ne è prova questa lettera, inviata a Cros da un personaggio non specificato il 26 luglio 1878 e di cui lo stesso gesuita cita ampi stralci in un suo manoscritto:

Al mio arrivo a Lourdes, ho condiviso la sorpresa di molti stranieri venendo a sapere che voi intendete pubblicare un libro sugli eventi Lourdes, in pieno disaccordo con quella che già c’è. Si teme che il pensiero che vi domina non si inserisca nel piano della Vergine. Darete il via a tutte le discordie e gli scandali...²⁶⁴.

Di ben altro avviso Leone XIII, che rispose in modo assolutamente positivo all’inizio tramite un breve datato 10 dicembre 1878²⁶⁵.

²⁶⁰ S. K. Kaufman, *Consuming Visions*, cit., pp. 167-168.

²⁶¹ R. Laurentin, LHA, I, p. 133. L. Cros, *Notre-Dame de Lourdes. Récits et Mystères*, cit., *Avant-propos*, p. XIV. Archivio Cros, B XI n. 11, *Projet de publication du manuscrit...* cit., p. 2.

²⁶² Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 219.

²⁶³ Circa un mese dopo, il 28 dicembre 1877, Cros insisteva sulla necessità di farsi rilasciare un incarico ufficiale dal pontefice: Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 219. Il progetto di Cros incontrò da subito degli ostacoli, come attesta una lettera inviata da Sempé l’1 gennaio 1878. Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 220.

²⁶⁴ Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, p. 220.

²⁶⁵ Archivum romanum Societati Iesu, (d’ora in poi ARSI), Prov. Tolosanæ, 1002 (1863-1882), b. III, f. 113.

Pare evidente il segnale dato dal nuovo pontefice con questo documento. Nove anni dopo Pio IX, per il nuovo papa era necessario riscrivere una più attendibile, ufficiale, versione della storia delle apparizioni: ogni singolo fatto narrato si doveva fondare su un'analisi critica, ragionata, dei documenti in grado di attestarne la veridicità, come conferma l'invito agli storici di professione di cercare presso gli archivi o testimoni oculari e non basandosi su libri già pubblicati. Un esempio dell'atteggiamento del nuovo pontefice nei confronti degli strumenti offerti dal progresso per combattere quelli che la Chiesa considerava i mali del mondo moderno, anticipando così l'impostazione della futura enciclica *Providentissimus Deus* sullo studio delle Sacre Scritture e la lettera *Saepenumero considerantes*, con la quale Leone XIII pochi anni più tardi (1883) aprì agli studiosi l'accesso gli Archivi Vaticani²⁶⁶.

Inoltre, nella seconda parte del breve, non pubblicata per volontà di Leone XIII, si condannava in maniera esplicita il comportamento di Lasserre per aver condotto una campagna denigratoria a mezzo stampa contro dei religiosi già ritenuti innocenti da una precedente inchiesta del S. Ufficio²⁶⁷.

L'intervento di Leone XIII verso Lourdes va inserito in un contesto più ampio, cioè la missione degli intellettuali cattolici nella lotta contro gli aspetti deleteri della modernità. Per la prima volta nella storia della Chiesa il 22 febbraio 1879 il pontefice riceveva in udienza un migliaio di giornalisti e scrittori esponenti della stampa cattolica, a conferma della crescente importanza della categoria, mentre nella sua enciclica *Nobilissima Gallorum gens* dell'8 febbraio 1884 il pontefice, ribadendo la centralità della loro funzione, esortava tutti i letterati cattolici alla massima concordanza di intenti e uniformità di vedute²⁶⁸. La crescente internazionalizzazione del santuario avvenne in un contesto culturale di positivismo trionfante, negli stessi anni in cui andava inasprendosi il conflitto tra Stato e Chiesa cui Leone XIII, nonostante la politica del *ralliement*, non riuscì a porre un freno²⁶⁹. Fra l'altro, oltre al ripristino del divorzio, abrogato fin dal 1816, venne sciolta la Compagnia di Gesù, esclusi i membri delle congregazioni dall'insegnamento pubblico, rimosso l'insegnamento religioso dalla scuola elementare, per giungere persino a negare la libertà di associazione alle congregazioni religiose, soggette ad una specifica autorizzazione legislativa²⁷⁰.

In questo contesto e sull'onda del travolgente successo del culto dell'Immacolata dovuto alle apparizioni di Lourdes, è abbondante l'aneddotica dei legami del nuovo pontefice verso il santuario, volta a mostrare il rapporto sempre più forte tra Roma e Lourdes, tra un papato considerato sotto assedio e una nuova devozione in crescita

²⁶⁶ Si veda in merito G. Miccoli, *Sui punti forti della crisi modernista*, «Laurentianum», 46 (2005), pp. 7-8.

²⁶⁷ ARSI, 1002 (1863-1882), b. III, f. 113.

²⁶⁸ Discorso *Ingenti sane laetitia*, in *Cronaca contemporanea*, CC, (I/1879), pp. 744-753. Nei passaggi chiave dell'udienza il pontefice ribadisce le linee guida del suo predecessore, articolando il suo intervento in tre punti chiave: conferma dei mali della stampa contemporanea guidata da una libertà ormai degenerata in sfrenata licenza, individuazione dei rimedi ed infine l'esortazione volta a sottolineare l'importanza dell'armonia all'interno della Chiesa. L'enciclica è in ASS, 16, 1883-84 pp. 241-248, qui 247.

²⁶⁹ J.-P. Lapierre, P. Levillan, *Laïcisation, union sacrée et apaisement*, cit., pp. 21-23. Su Leone XIII, si veda il recente P. Chenu (a cura di), *Leone XIII. Tra modernità e tradizione*, «Lateranum», 76, 2, (2010), cui si rimanda per eventuali approfondimenti.

²⁷⁰ J.P. Lapierre, P. Levillain, *Laïcisation, union sacrée et apaisement*, cit., pp. 21-54 ; D. Avon, P. Rocher, *Les jésuites et la société française, XIX-XX siècle*, cit., pp. 77- 92.

esponenziale pronta ad offrire nuovamente Maria come potente scudo contro gli attacchi della modernità²⁷¹.

Oltre alle varie forme di indulgenze concesse ai pellegrini, nella fase finale del pontificato di Leone XIII il legame fra Roma e Lourdes venne ulteriormente rafforzato accogliendo, il 23 dicembre del 1900, la proposta del nuovo vescovo di Tarbes, mons. Schoepfer, di realizzare una copia monumentale della grotta di Lourdes nei giardini del Vaticano²⁷². Per l'edificazione di questa struttura monumentale venne aperta una sottoscrizione tramite il *Journal de la Grotte de Lourdes*, cui contribuirono numerose personalità, ecclesiastiche e non: la cifra raccolta dal solo *Journal* ammontò a 43.534 franchi, e i lavori preparatori iniziarono nel marzo del 1901²⁷³.

Da quanto emerso sembra piuttosto chiaro come il “pontefice del rosario” abbia incentivato particolarmente la dimensione liturgica e devozionale, tramite una serie di atti volti ad incentivare i pellegrinaggi: è sotto il suo pontificato che il pellegrinaggio a Lourdes cominciò ad avere una dimensione internazionale, e si introdusse – anche se in un ambito territoriale ristretto – la celebrazione dell'Ufficio per la festa delle apparizioni, l'11 febbraio.

Ma nello stesso breve in cui Leone XIII auspicava una nuova, più attendibile storia delle apparizioni di Lourdes entrava in maniera esplicita sull'altra questione che stava dividendo l'opinione pubblica francese del tempo, quella delle guarigioni inspiegabili. Infatti richiese formalmente degli opportuni criteri d'indagine in grado di resistere nel tempo ad ogni dubbio o indagine futura, lodando le accurate precauzioni prese dai Padri missionari e dai medici affinché niente di dubbio e di incerto fosse accettato²⁷⁴. Così facendo, Leone XIII evitò un coinvolgimento ufficiale della Santa Sede nel riconoscimento dei miracoli, strumentalizzabile per fini apologetici e quindi potenzialmente dannoso per la sua politica di *ralliement*, delegando questo delicato compito alle autorità locali²⁷⁵.

2.7 Un libro sostenuto dal papa ma censurato dai gesuiti

Prima ancora che il papa ne sostenesse pubblicamente l'operato, Cros aveva già realizzato un'importante lavoro di ricostruzione storiografica: nel maggio/giugno 1878 aveva proceduto alla raccolta *ex novo* delle memorie scritte e orali di oltre duecento testimoni delle apparizioni nonché, tramite una fitta rete di corrispondenze e di viaggi, al recupero e catalogazione di documenti del tutto inediti provenienti da archivi pubblici²⁷⁶. Il breve pontificio fu poi un importante passepartout per interrogare di nuovo la stessa Bernadette, permettendo così di vincere le resistenze che erano state mosse fino a quel momento: gli interrogatori, mai troppo graditi dalla veggente, la ac-

²⁷¹ «Leone XIII, sull'onda del culto dell'Immacolata, rilanciò con tutto il fervore la recita del Rosario, scrivendo per questo, nei ventitré anni del suo pontificato, una dozzina di encicliche». C.M. Boff, *Mariologia sociale*, cit., p. 487. Sul rapporto tra devozione mariana e Vincenzo Gioacchino Pecci si veda il recente studio di M. R. Del Genio, *Maria nella vita e nel pontificato di Leone XIII*, in P. Chenaux (a cura di), *Leone XIII: tra modernità e tradizione*, cit., pp. 381-403.

²⁷² *Léon XIII et Notre – Dame de Lourdes – suite et fin*, JGL, 9/III/1902

²⁷³ *Inauguration Solennelle de la Grotte du Vatican par Sa Sainteté le Pape Léon XIII*, JGL, 8/VI/1902

²⁷⁴ ANDL, 19, (1886), pp. 121-122.

²⁷⁵ R. Harris, *Lourdes*, cit. p. 458.

²⁷⁶ LHA, I, pp. 133-134.

compagnarono così fin quasi alla tomba, perché vennero condotti il 12 e il 13 dicembre 1878 e, causa lo stato precario stato di salute della donna, tramite dei questionari scritti il 12 e 30 gennaio e il 3 marzo 1879²⁷⁷. L'opera di Cros, iniziata nel gennaio 1879, veniva completata nel giugno dello stesso anno: in tre corposi volumi, densi di note, riferimenti e documenti, veniva riscritta la storia delle apparizioni in maniera molto differente rispetto alla versione che il pubblico aveva decretato come ufficiale. Se in una lettera dell'8 gennaio 1879 Sempé comunicava il suo entusiasmo al Provinciale dei gesuiti, nel momento in cui passò alla lettura del libro mostrò invece tutta la sua perplessità²⁷⁸: il libro di Cros era secondo lui troppo "pesante", erudito, per poter essere fruibile dal grande pubblico come quello di Lasserre che andava contrastato con una storia popolare, accessibile, volta alla edificazione spirituale²⁷⁹. Questo nonostante la corposa ricostruzione del gesuita avesse dalla sua un vantaggio non da poco sulla versione "rivale", perché se Lasserre nel suo libro esaltava gli umili e la devozione popolare, in Cros il quadro veniva completamente ribaltato: grandi apprezzamenti sono indirizzati alla prudenza del vescovo e delle autorità pubbliche (dal commissario fino al ministro dei Culti), che contribuirono a chiarire con la loro cautela la verità, mentre invece parole sferzanti sono rivolte alla *multitude* e alla religiosità popolare, come nel caso delle false veggenti che nell'aprile maggio 1858 misero in scena una manifestazione collettiva di isteria al confine con la possessione diabolica, cui solo il fermo intervento dell'autorità del prefetto pose fine.

A questo punto però il problema non era più quello dei contenuti del libro di Lasserre perché questi, suffragati da un successo planetario, erano di fatto inattaccabili. Proprio questo avevano capito i gesuiti, molto prima che Cros passasse alla fase di stesura della sua "creatura":

Padre Leonard Cros prepara, diciamo, una nuova storia di Nostra Signora di Lourdes, dove si contraddice il signor Lasserre, [...] Da qui una polemica feroce che non può che screditare il pellegrinaggio e rallegrare i nemici della Vergine e attirarci anche un imbarazzo di cui non abbiamo bisogno, soprattutto in questo momento. Questo buon Padre sembra credersi investito della missione di risanare tutti gli errori. Che si convinca che i Superiori non hanno perso del tutto lo zelo per la casa di Dio, e non agisca senza la loro guida. In caso contrario, temo per il suo futuro²⁸⁰.

Nella risposta al Generale del 3 novembre 1878, il Provinciale afferma di condire in pieno le sue perplessità²⁸¹; Cros era al corrente dei dubbi e delle esitazioni generate dal suo lavoro ai vertici della Compagnia, perché il 2 febbraio 1879, quindi sempre in un momento in cui il libro era in fase preparatoria, ancora il Blanchard così lo ammoniva:

²⁷⁷ Ivi, p. 134. Laurentin sembra riferirsi ad un incontro diretto, avuto da Sempé con Bernadette. Cros afferma invece come gli interrogatori siano avvenuti a distanza, senza un incontro diretto con la veggente. Archivio Cros, C II 1, *Manuscrit intitulé: M. Lasserre et son livre*, pp. 232-233. Bernadette Soubirous morì il 16 aprile 1879.

²⁷⁸ Archivio Cros, B XI n. 11, *Projet de publication du manuscrit*, cit., p. 3.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ Lettera inviata dal Generale della Compagnia al provinciale di Tolosa Blanchard 27 ottobre 1878. ARSI, Prov. Tolosanæ, 1002 (1863-1882), b. III, f. 63.

²⁸¹ Lettera del P. provinciale Blanchard al Generale, in ARSI, Prov. Tolosanæ, 1002 (1863-1882), b. III, f. 103.

Questo caso Lourdes diventa molto serio, e ci può compromettere. [...] Voi non credereste a quale impressione di paura, di scandalo, la notizia del vostro lavoro ha creato qua e là, fra i Nostri. Il contraccolpo si è sentito anche a Fiesole (residenza del Generale). Le mie spiegazioni hanno calmato gli allarmi, ma non siamo sicuri di ottenere l'imprimatur [...]. La Cronaca, attaccando il libro di Lasserre, e cambiando la Storia di Lourdes, sarebbe uno scandalo al mondo e tutto l'odio cadrà sulla Compagnia di Gesù²⁸².

Il timore suscitato dalle possibili conseguenze di una pubblicazione dell'opera era tale che neanche il breve pontificio del 9 dicembre 1878 riuscì a smuovere la Compagnia dalla sua linea di prudenza:

Non ho bisogno di aggiungere che questo documento pontificio non potrebbe modificare la linea di cautela indicata al P. Cros relativamente al lavoro che ha intrapreso in materia. Oggi più che mai dobbiamo evitare di comprometterci, con un lavoro probabilmente molto buono in sé, ma del quale non siamo stati ufficialmente incaricati²⁸³.

I gesuiti, in un momento storico caratterizzato da una forte tensione con il governo francese, cercarono di evitare di inimicarsi anche il sostegno dell'opinione pubblica cattolica²⁸⁴. Sembra evidente lo sgomento di un potente ordine religioso di fronte ad un elemento nuovo per quei tempi, l'opinione pubblica, e il timore di conseguenze negative che la pubblicazione di un libro avrebbe avuto per la devozione mariana risolta anche grazie all'opera di Lasserre e al suo sterminato pubblico di lettori²⁸⁵. Come dare alle stampe un testo (auspicato da Leone XIII) che minacciava di demolire, dall'alto della sua erudizione, della sua rigida applicazione del metodo storico, l'incanto del romanzo di Lasserre (approvato da Pio IX), letto e amato da milioni di persone? Come potevano - agli occhi dei lettori devoti - due pontefici aver benedetto due versioni così diverse? Quali delle due era quella "giusta"? Quali sarebbero state le conseguenze di questa confusione per la devozione mariana, che Lourdes - e quindi lo stesso libro di Lasserre - avevano contribuito a rianimare nella Francia della Terza repubblica? Tutte queste e altre considerazioni dovettero portare di fatto all'ostruzionismo sistematico dell'opera di Cros²⁸⁶.

Quindi gli stessi avversari di Lasserre dovettero alla fine accettare il suo scritto come modello di riferimento, come versione dei fatti che andava solo corretta nei dettagli, e

²⁸² Archivio Cros, B XI n. 10, *Notre-Dame de Lourdes et le mystère du livre de M. Henri Lasserre...* cit., p. 6.

²⁸³ Lettera inviata dal Provinciale Blanchard al Generale in data 17 gennaio 1879 ARSI, Prov. Tolosanæ, 1002 (1863-1882), b. III, f. 113.

²⁸⁴ Dopo le elezioni legislative del 1876, il progetto di legge sulla libertà dell'insegnamento superiore, all'articolo 7, colpiva in particolare la posizione di dominio che i gesuiti detenevano nel campo dell'istruzione. Questo articolo, inizialmente votato alla Camera e rigettato al Senato, venne ripreso in due decreti del 29-30 marzo 1880. Con il primo, si vietava l'insegnamento a qualsiasi congregazione religiosa non autorizzata. Il secondo invece prevedeva la dispersione entro tre mesi dei membri della Compagnia di Gesù. Si trattò di misure che colpirono solo temporaneamente la Compagnia. In meno di due decenni i gesuiti tornarono, anche se ufficiosamente, in possesso di ciò che era stato loro tolto, almeno fino allo scioglimento della Compagnia deciso dal governo francese nel 1901. D. Avon e P. Rocher, *Les jésuites et la société française, XIX-XX siècle*, cit., pp. 77-79, 83, 91-92. Si veda anche J. C. Dhôtel, *Les jésuites de France. Chemins actuels d'une tradition sans rivage*, Desclée De Brouwer Bellarmin, Paris, 1987, p. 64.

²⁸⁵ G. Martina, *Pio IX*, cit., pp. 285-286. Cros dedicò alla reazione della Compagnia nei confronti della sua opera tutta la prefazione di un manoscritto rimasto incompleto: Archivio Cros, B XI n. 10, *Notre-Dame de Lourdes et le mystère du livre de M. Henri Lasserre...* cit., pp. 1-24.

²⁸⁶ LHA, I, p. 134.

non demolita da una mole impressionante di documenti e testimonianze che ne rivelavano le imprecisioni e le mancanze. Cros avrebbe non solo distrutto il libro di Lasserre e la sua credibilità, ma di conseguenza la attendibilità delle stesse apparizioni. Era ormai chiaro che, agli occhi dei devoti, l'evento originario si identificava completamente con la sua narrazione: abbattere questa voleva dire distruggere automaticamente l'altro.

Un libro inattaccabile, seppur lacunoso e carente dal punto di vista storico, scritto da un laico biasimato severamente prima dal s. Uffizio e poi dal papa, e che si era inimicato l'intera diocesi di Tarbes e buona parte dell'episcopato francese: la sua invincibilità veniva dallo straordinario successo editoriale, e il suo immenso "ritorno" in termini pastorali e spirituali. È lo stesso Cros ad ammetterlo ancora nel 1912, cioè a distanza di 43 anni dalla prima uscita: «Lasserre e il suo libro sono stati e sono tuttora, manifestamente, strumenti di gran bene in tutto il mondo, e, in particolare, di una grande diffusione del culto dell'Immacolata»²⁸⁷.

Dal 1879 l'opera di Cros venne revisionata più volte e sottoposta a successive censure prima dai gesuiti di Tolosa poi, su indicazione dello stesso Provinciale dell'ordine, dai missionari di Garaison²⁸⁸. Sfiacato da un'attesa durata quasi due decenni, Cros nel 1897 pensò persino di inviare i documenti raccolti presso la società dei Bollandisti a Bruxelles per lasciare a questi il compito della redazione di una storia critica delle apparizioni, mentre nel frattempo la sfibrante attesa per la pubblicazione portò il gesuita ad irrigidirsi nelle proprie posizioni, ed a inimicarsi anche i missionari²⁸⁹. Nel tempo i rapporti con Sempé si erano del tutto deteriorati, tanto che questi definisce ormai Cros come «un altro Lasserre»²⁹⁰.

Fu con tutta probabilità questo peggioramento progressivo della situazione ad indurre Sempé a non perdere altro tempo e incaricare un altro autore a redigere una nuova versione delle apparizioni. La scelta cadde su Jean-Baptiste Estrade, testimone oculare dei primi interrogatori a Bernadette, presente nel corso di alcune apparizioni e noto soprattutto per essere il primo laico di sesso maschile di un certo livello sociale a prestare fiducia alla ragazza (all'epoca era l'esattore delle imposte a Lourdes). La sua opera, già pronta nel 1884 venne stampata a partire dal 1889, su precisa richiesta dei missionari e su invito – fra gli altri - dell'arcivescovo di Reims Langenieux.

Laurentin ha dimostrato con estrema precisione la genealogia di questo scritto e ne dimostra i debiti verso le opere anteriori, Cros soprattutto ma anche Lasserre²⁹¹: le memorie di Estrade del 1858, di poche pagine appena, non potevano costituire che un abbozzo per avviare un'opera molto più estesa²⁹². I debiti di

²⁸⁷ Archivio Cros, B XI n. 10, *Notre-Dame de Lourdes et le mystère du livre de M. Henri Lasserre...* cit., p. 20.

²⁸⁸ Archivio Cros, B XI n. 11, *Projet de publication du manuscrit...* cit., p. 6; LHA, I, p. 134.

²⁸⁹ Archivio Cros, B XI n. 10, *Notre-Dame de Lourdes et le mystère du livre de M. Henri Lasserre...* cit., pp. 4-5. Si veda anche ARSI, Vitae, 1049, in una lettera datata 8/VIII/1897 del P. Cros, in cui i bollandisti vengono definiti come gli unici che possono fare un corretto uso della documentazione prodotta da Cros sulla apparizioni di Lourdes. Nel documento si fa inoltre riferimento anche ad una comunicazione scritta già inviata al bollandista De Smedt.

²⁹⁰ Archivio Cros, D XV, *Notre histoire de l'événement de Lourdes (avril 1864-décembre 1892)*, p. 277. S veda anche R. Harris, *Lourdes*, cit., pp. 268-269.

²⁹¹ Si veda LHA, I, pp. 108-111 e 141-143.

²⁹² Inoltre, gli originali erano nelle mani di Cros, che non consentì a Sempé di visionarli. Archivio Cros, B XI n. 11, *Projet de publication du manuscrit...* cit., p. 11. Lo stesso Estrade rievoca le origini del suo scritto nella prefazione alla sua opera. J. B. Estrade, *Les Apparitions de Lourdes. Souvenirs intimes d'un témoin*, Mame, Tours, 1899, trad. it. *Apparizioni di Lourdes*, Paoline, Catania, 1956, pp. 11-16.

Estrade verso Cros sono tali che l'azione legale per plagio contro i missionari ed Estrade venne bloccata solo dai suoi superiori²⁹³, anche se i missionari consideravano il lavoro di Cros in parte anche loro, vista la fattiva collaborazione per la sua realizzazione²⁹⁴.

Nel loro carteggio emerge poi con chiarezza l'ammirazione di Estrade verso Lasserre, considerato dal primo un punto di riferimento, e non il contrario come vorrebbero invece alcuni recenti studi²⁹⁵. Tuttavia, a conferma della maniera in cui il tempo modificò la posizione di Estrade, il 3 dicembre 1879, quando Cros gli sottopose il primo volume della sua opera, questi esclamò «Abbiamo ignorato la verità dei fatti ! Come la passione popolare ci ha tutti fuorviati! Devo dare la colpa a me, vedo, di aver ispirato falsi giudizi al signor Lasserre!»²⁹⁶.

È evidente dunque che il ruolo di vero e proprio “racconto di fondazione” sia ascrivibile all'opera di Lasserre, pubblicata in una fase antecedente quella di Estrade e destinata con il suo successo a conferire a Lourdes una dimensione internazionale prima del tutto sconosciuta²⁹⁷.

Comunque, l'opuscolo di Estrade venne realmente spacciato dalle autorità locali come l'adempimento della missione che il pontefice aveva commissionato anni prima, e la notizia venne pubblicata con grande enfasi dallo stesso quotidiano *l'Univers*²⁹⁸.

Solo a partire dal 1900 alcuni capitoli del lavoro di Cros, vennero pubblicati sulla rivista gesuita *Etudes*, fra le critiche di alcuni autorevoli esponenti dell'episcopato francese che lamentavano come, per giungere ad una storia autentica delle apparizioni, si fosse attesa la morte di tutti i protagonisti²⁹⁹: si trattava di una versione censurata del lavoro di Cros, priva cioè di ogni punto di contrasto con il libro di Lasserre,

²⁹³ ARSI, Vitae, 1049, lettera di Cros al generale della Compagnia, 14/V/1898. Sulla disputa relativa ai debiti e alla paternità letteraria dell'opera di Estrade, si veda anche R. Laurentin, *Les interrogatoires de Bernadette*, «Nouvelle Revue de Théologie», 80 (1958), pp. 928-932, in particolare la nota 134. Si veda anche ARSI, Vitae, 1049, lettera di P. Sempé al Vicario generale della Compagnia, 23/XI/1884.

²⁹⁴ ARSI, Vitae, 1049, lettera di Sempé al vicario generale della Compagnia di Gesù del 23/IV/1885.

²⁹⁵ Si vedano le lettere inviate da Estrade a Lasserre in data 8/IV/1869 e il 10/VII/1869, in AG A47 in cui emergono chiaramente le lodi e l'ammirazione per un lavoro ritenuto eccezionale. Per una conclusione differente, secondo cui sarebbe il libro di Estrade il “racconto di fondazione di Lourdes”, cfr. C. Gallini, *Il miracolo e la sua prova* cit., pp. 27-32.

²⁹⁶ Archivio Cros, B XI n. 10, *Notre-Dame de Lourdes et le mystère du livre de M. Henri Lasserre...* cit., pp. 14-15.

²⁹⁷ Sul rapporto tra “leggende di fondazione” e santuari si veda tra l'altro E. Gulli Grigioni, *Il santuario e la leggenda di fondazione*, «Lares», 38, (1972), pp. 157-167; G. Profeta, *Le leggende di fondazione dei santuari*, «Lares», 36, (1970), pp. 245-258; id., *Le leggende di fondazione dei santuari (avvio ad un'analisi morfologica)*, in *La letteratura popolare della valle padana, III convegno di studi sul folklore padano*, direzione provinciale dell'ENAL di Modena (a cura di), L. S. Olschki, Firenze, 1972, pp. 420-436; G. Cracco, *Memoria e istituzioni. Attorno alla leggenda di fondazione di un santuario*, in *Le leggende di fondazione dal medioevo all'età moderna*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 26, (2000), pp. 393-407; A. Vauchez (a cura di), *Les sanctuaires français et italiens dans le monde contemporain. Traditions, réveils, inventions*, Atti del Convegno, 8-9 novembre 2002, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée», 117/2, (2005), pp. 455-786.

²⁹⁸ Archivio Cros, B XI n. 11, *Projet de publication du manuscrit...* cit., p. 10.

²⁹⁹ Il primo articolo apparve il 20 giugno del 1900, cui ne fa seguito un altro il 5 luglio dello stesso anno. «Etudes», 83, (1900), pp. 721-742; 84 (1900), pp. 44-70, 219-240; 86 (1901) pp. 821-832. Si veda anche LHA, I, p. 107. Sulle reazioni dell'episcopato francese, si veda ad esempio la lettera inviata dal vescovo di Annecy alla vedova Lasserre il 28 luglio 1900, in Archivio Cros, B XI n. 11, *Projet de publication du manuscrit...* cit., pp. 13-14.

condizione questa posta ancora dai suoi stessi superiori come *conditio sine qua non* per la pubblicazione³⁰⁰. La diffusione su *Etudes* era probabilmente legata alla lunga malattia e alla morte di Lasserre, sopravvenuta il 23 luglio 1900, che eliminava uno dei più accesi oppositori di tale progetto, che aveva più volte minacciato di ricorrere a prove dall'impatto devastante su Lourdes³⁰¹. In effetti, in alcuni documenti d'archivio spesso si fa un velato accenno ad una possibile ritorsione di Lasserre nei confronti di chiunque avesse osato pubblicare una storia delle apparizioni in contrasto con la sua. In un documento privato viene esplicitato con chiarezza il contenuto di tale minaccia: le sue memorie sui missionari e la *protestation* di Bernadette erano stati trascritti in un libro, intitolato *Histoire humaine des apparitions*, la cui pubblicazione secondo l'autore avrebbe demolito la credibilità dei custodi del santuario³⁰². Timore probabilmente fondato e diffuso presso l'intero episcopato francese, visto che lo stesso cardinale di Parigi, cui era stata sottoposta (dai gesuiti) l'opera *Récits et Mystères* per l'*imprimatur* «Temendo Lasserre non rifiutò in modo assoluto, ma pregò fermamente di non fare questa pubblicazione»³⁰³.

Solo nel 1901 si passò alla pubblicazione di un volume, *Notre Dame de Lourdes. Récits et mystères*, versione ridotta e censurata dell'opera originale perché priva tra l'altro dei vari punti di frizione con il “romanzo” di Lasserre, morto l'anno prima³⁰⁴. In esso i capitoli fin lì pubblicati su *Etudes* vennero assemblati al resto dell'opera ancora inedita, per generare uno scritto dallo scarso impatto editoriale, ed è proprio nella prefazione di questo scritto del 1901 che Cros fa alcuni accenni pungenti all'azione di ostruzionismo sistematico effettuata nei confronti del suo libro³⁰⁵. La seconda edizione, fra l'altro sempre in versione rimaneggiata, venne pubblicata solo nel 1925³⁰⁶. La versione integrale venne pubblicata solo nel 1958, in occasione del centenario delle apparizioni, a distanza di 70 anni dalla sua ultimazione.

2.8 Miracoli di carta. Il processo redazionale dei primi prodigi

Le tracce della profonda influenza dello scritto di Lasserre sono ravvisabili anche visibilmente nell'architettura di Lourdes: gli episodi che seguono, tutti descritti con

³⁰⁰ ARSI, Vitae, 1049, Lettera del provinciale di Tolosa Calvat al vicario generale della Compagnia 8/III/1892.

³⁰¹ Le biografie di questo personaggio sono datate e quasi tutte risalenti al periodo immediatamente successivo alla sua morte, avvenuta nel 1900. Esse sono perciò prive del contributo fornito dai documenti scoperti presso l'Archivio Segreto Vaticano e presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. E. Laubarède, *Henri Lasserre: l'homme, l'écrivain, l'œuvre*, Savaète, Paris, 1900; L. Colin, *Henri Lasserre: ses dernières lettres, sa mort, ses funérailles, les discours*, Crépin-Leblond, Nancy, 1900; C. Bruzat, *Henri Lasserre: son testament spirituel. Pages inédites recueillies après la mort de l'auteur et publiées avec une préface*, Librairie Pouisselgue, Paris, 1906; A. Garreau, *Henri Lasserre, l'historien de Lourdes*, cit.

³⁰² Un accenno esplicito a quest'opera, tuttora conservata presso gli archivi Lasserre, è contenuto in una lettera di E. Artus, l'ideatore della “scommessa pubblica” al figlio Gaston del giugno 1885 e trascritta in ARSI, Vitae, 1049. In un passaggio di questo documento si denunciano i gravi abusi commessi dai religiosi custodi del santuario, a conferma di come la “fazione filo-Lasserre” ne condividesse anche i pesanti giudizi sul clero locale.

³⁰³ ARSI, Vitae, 1049, lettera del Provinciale Calvat al Padre assistente, 21/IV/1893.

³⁰⁴ LHA, I, p. 107.

³⁰⁵ L. Cros, *Notre dame de Lourdes. Récits et mystères*, cit., *Avant-propos*, pp. VI-XXIX.

³⁰⁶ LHA, I, p. 135.

grande enfasi nel volume *Notre-Dame de Lourdes*, sono stati tutti “fissati” da un punto di vista iconografico da una raffigurazione sulle vetrate istoriate della basilica dell’Immacolata Concezione, la più antica del santuario. Si tratta dunque di avvenimenti di grande rilevanza perché “selezionati” fra i tanti possibili e deliberatamente scelti per essere proposti ai fedeli come parte costitutiva, essenziale della storia delle apparizioni³⁰⁷. Ecco dunque come, ancora una volta, il racconto di Lasserre viene a fondare, una volta e per sempre, la storia che veicola persino da un punto di vista iconografico, rendendo eterni, immutabili, i suoi protagonisti e il suo modo di rappresentarli.

L’“invenzione” della sorgente miracolosa è un evento di fondamentale importanza nella storia delle apparizioni, oggetto di indagini già da parte della commissione episcopale per verificare l’eventuale preesistenza della sorgente che si diceva scoperta da Bernadette. La stessa commissione in data 17 novembre 1858 giunse ad una sola conclusione certa, cioè che dopo le apparizioni vi fosse stato un ragguardevole aumento della portata d’acqua³⁰⁸.

Secondo la narrazione di Lasserre, il 25 febbraio, sotto indicazione precisa della Vergine, Bernadette avrebbe fatto affiorare una sorgente all’interno della grotta da suolo secco (fig. 1): nessuna fonte d’acqua sarebbe mai esistita prima in quel luogo e solo per un intervento divino questa avrebbe progressivamente aumentato la propria portata, trasformandosi in breve tempo dal flebile e quasi impercettibile miscuglio d’acqua fangosa degli inizi, a una fonte in grado di produrre centomila litri al giorno³⁰⁹. Lo scrittore evidenzia la mancanza di argomentazioni e l’incoerenza dei detrattori di Lourdes, perché alcun documento era in grado di provare la preesistenza al 25 febbraio di alcuna sorgente nella grotta di Massabielle: i toni forti e perentori dello scritto non lasciano al lettore spazio ad alcun dubbio. Tuttavia, proprio il rispetto del metodo scientifico avrebbe dovuto condurre a conclusioni ben differenti: infatti Bernadette, interrogata da Lasserre sull’argomento, affermò di aver trovato nella grotta «un pò d’acqua come se fosse fango»³¹⁰.

Lo scrittore, che come noto aveva smarrito buona parte dei documenti da lui reperiti, pensò invece di conferire al racconto maggiore pathos rimarcando le suggestive concordanze tra la scoperta di una sorgente su suolo secco e il testo della liturgia delle ore dello stesso giorno³¹¹:

La notte aveva messo fine all’agitazione di tante anime così diverse, le une credenti alla realtà dell’apparizione, le altre rimaste nel dubbio, alcune risolutamente contrarie. Al sorgere dell’alba, la Chiesa universale su tutta la superficie del globo mormorava nel profondo dei templi, nel silenzio dei presbiteri deserti, nell’ombra dei chiostrì, sotto le volte delle abbazie, dei monasteri e dei conventi, queste parole del salmista nell’Ufficio del mattino: *Tu es Deus qui facis mirabilia. Notam fecisti in po-*

³⁰⁷ Anche nelle riviste italiane dell’epoca dedicate al santuario francese è presente la descrizione delle varie cappelle e delle relative vetrate istoriate della basilica dell’Immacolata Concezione: di conseguenza, l’iconografia ufficiale basata sull’opera di Lasserre era destinata ad oltrepassare i confini non solo geografici ma anche visivi. Si veda ad esempio la descrizione fatta della basilica in *La storia di Nostra Signora di Lourdes sui finestrini della basilica*, «RivMar», 5, 1885, pp. 23-27.

³⁰⁸ LHA, IV, p. 375 ; L. Cros, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, cit., *II Les luttes (avril 1858-février 1859)*, pp. 290-291 LDA, III, p. 213.

³⁰⁹ H. Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, cit., pp. 120-124 ; LHA, IV, p. 376.

³¹⁰ Ivi, p. 325. Sulla origine della “leggenda” del suolo secco si veda LHA, IV, pp. 375-376.

³¹¹ Ivi, p. 376.

pulis virtutem tuam... Viderunt te aquæ. Deus, viderunt te aquæ et timuerunt, et turbatæ sunt abyssi. Bernadette, arrivata davanti alle rocce di Massabielle, stava per inginocchiarsi...³¹².

Le righe relative allo sgorgare della “sorgente miracolosa”, così come ai vari miracoli ad essa correlati, accompagnarono centinaia di migliaia di pellegrini nel loro lungo viaggio verso Lourdes, preparando la mente a spettacoli sublimi, e predisponendo gli animi dei devoti che si recavano alla grotta alla possibilità che quei fatti si ripetessero ancora. Tuttavia, a sostegno delle tesi di “atei” e positivisti”, c’era un documento insospettabile, la lettera pastorale del vescovo Laurence dove l’episodio della scoperta della sorgente veniva riferito in termini piuttosto differenti: «La fanciulla obbedì, ma non trovò che una terra fradicia. Immediatamente praticò con le mani un piccolo incavo, che si riempì d’acqua fangosa: ella beve, si lava ...»³¹³.

L’aggettivo utilizzato, *détrempée* (inzuppata, fradicia), sta ad indicare chiaramente che, a giudizio del vescovo, il terreno era già quantomeno umido al momento in cui Bernadette iniziò a scavare. Inoltre, nel resto del documento non si afferma nulla a proposito della preesistenza della sorgente.

Tuttavia, lo straordinario successo di pubblico doveva aver persuaso anche altri – oltre Lasserre – che *Notre-Dame de Lourdes* fosse uno strumento divino per diffondere nel mondo il culto all’Immacolata, e come tale immutabile. In una sua memoria il gesuita Marcel Bouix sintetizzava ai vertici della Compagnia tutti gli inconvenienti derivanti da una eventuale pubblicazione dell’opera di Cros³¹⁴. Bouix criticava senza mezze misure la tesi di Cros che la sorgente miracolosa fosse preesistente alla sua scoperta da parte di Bernadette e, in assenza di un esplicito pronunciamento vescovile sulla questione, il gesuita citò in maniera distorta le conclusioni della commissione e persino le dichiarazioni della veggente, che aveva invece sempre sostenuto di aver visto nella grotta tracce di acqua, riportando solo quanto in grado di avvalorare la tesi sua e di Lasserre³¹⁵.

Questo dimostra ulteriormente in che misura il successo del libro di Lasserre poteva influenzare, più o meno consapevolmente, il grado di giudizio anche di esponenti di spicco del mondo ecclesiastico. La minaccia al “vangelo di Lourdes” portò a stravolgere non solo il contenuto della relazione della commissione, ma addirittura le testimonianze della veggente, il che rende ancora più clamoroso il ruolo dell’opinione pubblica, perché a Lourdes per decenni furono di fatto i milioni di anonimi lettori a

³¹² «Tu sei il Dio che opera meraviglie, manifesti la tua forza fra le genti. [...]Ti videro le acque, Dio, ti videro e ne furono sconvolte; sussultarono anche gli abissi». H. Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, cit., p. 118.

³¹³ LDA, VI, p. 239.

³¹⁴ *Mémoire du P. Bouix, contre le livre du père Cros niant que la source de la grotte de Lourdes soit miraculeux et affirmant qu’elle existait avant l’apparition*, 7/IV/1880, ARSI, Vitæ, 1049. Da notare come anche Marcel Bouix fosse uno studioso specializzato in questioni agiografiche, come attestano alcune sue pubblicazioni. Fra le sue opere, *Thérèse de Jésus 1515-1582. Vie écrite par elle même*, Lecoffre, Paris, 1904 ; *Vie du Père Jean-Joseph Surin de la Compagnie de Jésus*, Gauthier-Villars, Paris, 1876. Inoltre egli scrisse anche una storia delle apparizioni, andata incontro a diverse edizioni: *Apparitions de Notre-Dame de Lourdes et particularités de la vie de Bernadette et du pèlerinage, depuis les apparitions jusqu’à nos jours*, Lecoffre, Paris – Lyon, 1880.

³¹⁵ *Mémoire du P. Bouix*, cit., p. Cros cita fra gli altri un documento, prodotto dal commissario locale in data 17 novembre 1858, che conferma come fosse opinione piuttosto diffusa tra gli anziani del luogo la preesistenza e la stagionalità della sorgente. Si veda L. Cros, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, cit., I, pp. 274-275; LHA, IV, p. 320. L’intero dossier di documenti concernente la scoperta della sorgente è in LHA, IV, pp. 316-364, 379.

decretare quale fosse la versione ufficiale delle apparizioni, cosa fosse “vero” e cosa fosse “falso”, plasmando gli eventi originari in base ai propri gusti ed orientamenti.

Furono le ricerche di Cros a chiarire sia le origini della sorgente sia le ragioni del progressivo aumento nel gettito d’acqua: fu il gesuita infatti ad attribuire alle opere di captazione della sorgente la causa dell’imponente aumento della sua portata³¹⁶. Tuttavia le sue scoperte vennero originariamente attribuite ad un altro autore.

Infatti dopo aver esposto, nel capitolo XVII della sua opera, i fatti relativi alla scoperta della sorgente, Estrade dedica l’intero cap. XVIII a sfatare la leggenda della preesistenza della sorgente. Si tratta di un’importante svolta nella redazione degli eventi di Lourdes, e furono i missionari e il vescovo ad utilizzare il nome di Estrade per ridimensionare uno dei miti fondativi della apparizioni, vale a dire l’esistenza miracolosa della fonte anche perché, sia detto chiaramente, questa sorgente era in realtà preesistente ai fatti del 1858.

L’autore esordisce con una sorta di *mea culpa*, ammettendo subito l’errore contenuto nelle sue precedenti dichiarazioni e nel seguito del testo riporta l’opinione di un celebre idrogeologo, tale Richard, destinata secondo l’autore a mettere termine alla diatriba tra i sostenitori delle tesi avverse: in un passaggio importante, perché rivelativo dei “debiti” di Estrade nei confronti di Cros, la sorgente viene dichiarata sì «miracolosa nella sua scoperta e nei suoi effetti, ma non nella sua esistenza», come del resto da subito affermato dalla commissione episcopale³¹⁷. Solo nel 1889, a distanza di oltre 30 anni dagli eventi delle origini, veniva dunque fatta luce su uno degli episodi più significativi delle apparizioni.

Nella prima opera pubblicata di Cros e dedicata alle apparizioni, la faccenda della sorgente venne completamente tralasciata, anche se già presentata al pubblico da Estrade, forse perché il gesuita preferì evitare del tutto la questione piuttosto che rivisitarla in maniera parziale. Il cap. VIII, intitolato significativamente *Où l’on verra comment Notre-Dame apparut à Bernadette et lui révéla la souce miraculeuse*, è una raccolta di testimonianze dirette degli osservatori presenti il 25 febbraio, e in essa non si accenna alla preesistenza della sorgente. Solo una nota esplicativa rinvia – per la questione della sorgente miracolosa - ad un suo libro di prossima pubblicazione³¹⁸. Naturalmente, nel momento in cui il gesuita definiva “miracolosa” la sorgente della grotta, si riferiva alla sua capacità di produrre dei risanamenti scientificamente inspiegabili e non al modo in cui essa venne scoperta, o al progressivo aumento della sua portata: ma questo i lettori non potevano saperlo, e tutte queste notizie vennero riportate solamente nell’opera del 1925, fin lì censurata. In essa Cros radeva al suolo le argomentazioni prese da oltre mezzo secolo come oro colato da milioni di pellegrini e, poggiandosi su una ricerca senza precedenti, poneva termine alla questione: in 11 pagine contenenti interviste a persone del luogo, perizie della commissione episcopale, testimonianze di notabili locali (fra cui la medesima perizia già riportata da Estrade nel suo libro), dimostrava la preesistenza della sorgente, la progressiva crescita della sua portata dovuta esclusivamente a opere di captazione e persino la presenza di acqua prima che Bernadette scavasse nella grotta su invito della Vergine³¹⁹.

³¹⁶ Un dossier di documenti relativi alle opere di progressiva captazione della fonte è in LHA, IV, pp. 380-383.

³¹⁷ J. B. Estrade, *Les apparitions de Lourdes. Souvenirs intimes d’un témoin*, Tours, 1899, pp. 103-104.

³¹⁸ L. Cros, *Notre-Dame de Lourdes. Récits et mystères*, cit., p. 78.

³¹⁹ L. Cros, *Histoire de Notre Dame de Lourdes*, Beauchesne, Paris, 1925-1927, (3 voll.), I: *Les apparitions*, pp. 273-285.

La guarigione di Justin Bouhohorts è uno degli episodi più noti dei primordi di Lourdes, grazie all'abilità di Lasserre che lo rese fra i più toccanti della sua opera, trasformando questo in uno degli eventi fondativi delle apparizioni. Il piccolo Justin, di due anni, in condizioni precarie di salute sin dalla nascita, venne portato dalla madre alla grotta e, secondo il racconto, dopo un cammino di diversi chilometri percorsi a piedi nella notte, la donna in lacrime avrebbe adagiato il piccolo agonizzante sotto il fiotto gelido della sorgente, fra le grida indignate dei presenti (fig. 2). La donna sarebbe rimasta con il bimbo steso nell'acqua per un tempo prolungato, almeno quindici minuti: tornata a casa, avrebbe adagiato il piccolo nella culla convinta della morte ormai imminente quando, poche ore dopo il bambino era in piedi! Secondo Lasserre, che cita in proposito le opinioni dei medici Douzous e Vergez, la durata dell'immersione, l'effetto immediato e la capacità del bambino di camminare connotano la guarigione in senso inspiegabile, soprannaturale³²⁰.

Cros nella sua opera del 1901 dedica un intero capitolo, il XIX, ad alcuni miracoli riconosciuti dalla commissione episcopale, limitandosi però a riportarne solo quattro sui sette riconosciuti ufficialmente da Vergez: sono citati esplicitamente i casi di Catherine Latapie, Henri Busquet, Jean-Marie Tambourné, Madeleine Rizan. La mancanza degli altri è legata a vari fattori, quali il parere negativo dell'autore a proposito dei pronunciamenti della commissione episcopale e del prof. Vergez, nonché l'opinione del gesuita circa il carattere nettamente posteriore di queste guarigioni rispetto al periodo delle apparizioni. Fra le guarigioni riportate da Cros, manca proprio quella di Justin Bouhohorts, che viene invece esaminata nella versione integrale della sua opera, in cui Cros espone alcune testimonianze sul caso, tra cui quella della madre del piccolo che conferma di aver tenuto il figlio sotto lo zampillio dell'acqua della grotta per circa un quarto d'ora, ricordando anche che l'acqua sgorgava da tre cannelle, e il referto del prof. Vergez³²¹. Sulla base della documentazione presentata, e di nuove acquisizioni della scienza medica, Cros afferma di non essere altrettanto convinto quanto Vergez e i commissari del carattere miracoloso della guarigione. Infatti il bimbo non venne immerso ma posto sotto il getto di una delle tre cannelle da cui l'acqua sgorgava, del diametro di circa un dito, e al ritorno a casa le cure della madre avrebbero indotto una naturale quanto salutare «reazione dell'organismo»³²². La presenza di tre cannelle rimanda chiaramente ad una fase in cui i lavori di captazione erano in fase avanzata, almeno all'estate 1858³²³: nella nota infatti Cros riferisce che il primo a riportare la data erronea di questa guarigione fu Lasserre, al 4 marzo, e riporta l'intervista avuta con Lasserre nel settembre 1879, in cui gli chiese come avesse potuto indicare il 4 marzo se la stessa commissione, unica fonte cui lo scrittore poteva riferirsi, faceva risalire (sbagliando) tale risanamento al 28 febbraio³²⁴. Cros suggerì lui stesso la risposta a Lasserre: perché al suo romanzo “serviva” un miracolo per il 4 marzo e la guarigione del piccolo Bouhohorts si prestava perfettamente all'uso, pur senza alcun documento d'appoggio. Qui il gesuita metteva in discussione, con tanto di una abbondante serie di documenti in suo favore, uno dei pilastri su cui era stata edificata

³²⁰ H. Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, cit., pp. 169, 173-174.

³²¹ L. Cros, *Histoire de Notre Dame de Lourdes*, cit., I, p. 405.

³²² Ivi, p. 404.

³²³ Ivi, pp. 407-408.

³²⁴ Infatti è questo l'unico caso in cui i missionari nella loro *Petite Histoire* indicano una data diversa da quella individuata da Lasserre: il 28 febbraio, la stessa indicata dai commissari.

Lourdes, vale a dire la capacità della commissione episcopale dei medici e dello stesso presule di giudicare in maniera incontrovertibile il carattere miracoloso delle guarigioni. Mettendo in dubbio la guarigione di uno dei primi “miracolati”, Cros poteva provocare e diffondere seri dubbi presso i lettori sull’operato del vescovo, dei commissari, del prof. Vergez, relativamente alle altre guarigioni e quindi automaticamente sulla veridicità delle stesse apparizioni.

Un altro episodio, forse meno rilevante dei precedenti ma comunque significativo, è legato al cosiddetto miracolo del cero, verificatosi il 5 aprile 1858, lunedì dell’Angelo, e descritto da Henri Lasserre come «Fort étrange», “molto strano”, nei consueti toni drammatici e ricchi di pathos. Secondo molti testimoni, durante l’estasi le mani di Bernadette per circa un quarto d’ora sarebbero state a contatto con la fiamma di un cero senza patire alcuna ustione: il tutto controllato e verificato da uno dei presenti, il medico Douzous³²⁵.

Da notare come la commissione episcopale non diede mai una rilevanza particolare all’episodio. Tuttavia, complice la verve narrativa di Lasserre, questo venne considerato dai pellegrini come una prova ulteriore a favore della veridicità delle affermazioni di Bernadette, anche perché sostenuta dalla testimonianza di un medico.

Cros non riporta questo episodio nella sua opera del 1901, che viene invece riportato e sistematicamente demolito nella versione integrale. Il gesuita premette che nulla di più facile per Dio è preservare le mani della veggente dal fuoco, tuttavia la verità è un’altra: dopo aver ridatato l’apparizione al 7 e non al 5 aprile Cros fa seguire quattro testimonianze successive del dottor Douzous, rese nell’arco di venti anni e ricche di varianti al punto tale che, secondo Cros, questi non si può più prendere sul serio³²⁶. Sempre Cros afferma che nelle prime descrizioni delle apparizioni, rese da Veuillot, Fourcade, Lafitte, non si fa menzione dell’evento che invece avrebbe dovuto suscitare per la sua eccezionalità un certo clamore³²⁷. Dunque, Lasserre è secondo Cros il primo a riportare l’evento. I testimoni citati nel romanzo vennero in seguito interrogati da Cros (tranne uno, defunto) e quasi tutti meno Estrade confermarono l’accaduto, così come altri spettatori dell’episodio interrogati dal gesuita³²⁸. Per sostenere la propria tesi, Cros è però costretto a citare la memoria dell’abbé Pène, vice parroco di Lourdes, e della sorella, presenti il giorno dell’avvenimento e fortemente scettici sulla descrizione dei fatti fornita dalla maggioranza dei testimoni³²⁹: episodio rivelativo della mentalità di Cros, che era convinto che una sola testimonianza resa da un personaggio autorevole valesse più delle tante rese dalla moltitudine, per giungere alla conclusione che l’evento altro non era che un’illusione ottica collettiva, fomentata dall’euforia popolare di quei giorni e che solo «La saggezza del vescovo e dei commissari» permise di relegare l’episodio del cero in secondo piano³³⁰. È probabile che l’episodio del cero non poteva essere messo in discussione anche in virtù della sua raffigurazione iconografica presente all’interno della basilica di Lourdes. Si tratta di una immagine presente all’interno di una delle varie cappelle laterali della basilica, in cui viene raffigurata

³²⁵ H. Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, cit., pp. 198-200

³²⁶ L. Cros, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, cit., I, p. 486.

³²⁷ Ivi, p. 489.

³²⁸ Ivi, pp. 490-493.

³²⁹ Ivi, p. 493. Si veda anche AG A40, lettera di Cros a Sempé e al padre provinciale dei gesuiti, 10/IX/1879, p. 5.

³³⁰ L. Cros, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, cit., I, p. 496-499.

Bernadette che con le mani avvolge la fiamma del cero. Una folla di spettatori inginocchiati contempla con stupore l'evento, mentre il dottor Douzous, con l'orologio in mano, analizza l'episodio con un atteggiamento freddo e distaccato come si conviene ad un uomo di scienza³³¹ (fig. 3).

In definitiva, quali le conseguenze degli studi eruditi di Cros? Il gesuita smentiva il carattere miracoloso dell'avvenimento chiave del periodo delle apparizioni, cioè la scoperta di quella fonte che era il punto di contatto fra le visioni di Bernadette e la realtà; sconfessava la credibilità dei testimoni laici più autorevoli e giungeva infine a dimostrare persino l'inattendibilità della commissione diocesana, spiegando in maniera del tutto naturale una guarigione dichiarata da questa senza dubbio miracolosa. Se nelle intenzioni tutto questo doveva rinvigorire la storia delle apparizioni al vaglio della critica storica, nella pratica rischiava di produrre dei danni alla causa cattolica che neanche un Renan avrebbe mai potuto sperare³³².

2.9 Dal racconto alla leggenda. Liturgia, narrazione e critica storica

Il crescente successo dei pellegrinaggi e della devozione e il clamore attorno alle guarigioni fece sorgere nelle autorità ecclesiastiche l'esigenza di "tradurre" il tutto in un linguaggio diverso e soprattutto operativo da un punto di vista religioso. Nella vita concreta del credente non si trattava solo di proporre un *credo intellettuale*, relativo alla veridicità delle dichiarazioni di Bernadette o dei miracoli avvenuti per mezzo dell'acqua della grotta, ma di compiere un passo avanti e trasporre il tutto in una dimensione ecclesiale, liturgica. I fatti della grotta andavano resi fruibili anche e soprattutto per l'edificazione spirituale: le apparizioni e i miracoli erano il *significante* a cui la Chiesa doveva dare un *significato*. In tal senso, un importante passo avanti venne compiuto nel 1891 quando Leone XIII autorizzò, nella sola giurisdizione ecclesiastica di Auch (comprendente il territorio della diocesi di Tarbes) la celebrazione, l'11 febbraio, della "Festa dell'Apparizione della Santissima Vergine Maria"³³³. Questa celebrazione, con i relativi ufficio e messa propri elaborati dai missionari custodi della grotta sotto la supervisione dei revisori della Congregazione dei Riti, provocò un problema ulteriore, perché si richiese che l'opera di Cros ancora sotto censura fosse in linea con la leggenda delle apparizioni contenuta nella *lectio IV* dell'ufficio³³⁴. Tale difficoltà fu aggravata dal fatto che Cros, lungi dal recepire nel suo lavoro le conclusioni della Congregazione romana, riscontrò invece una lunga serie di deficienze nella versione ufficiale della leggenda richiedendone ripetutamente la correzione³³⁵.

³³¹ Ivi, p. 484.

³³² Laurentin, lo storico ufficiale e, al momento, definitivo delle apparizioni a proposito dei punti controversi qui esposti in successione, concorda con l'analisi di Cros per ciò che concerne la fonte miracolosa, mentre per ciò che riguarda la guarigione di Justin Bouhohorts, concorda con Cros nella ricollocazione temporale dell'episodio, che non poteva essere avvenuto d'inverno; infine, a proposito del "miracolo" del cero, sulla base delle evidenze documentali concorda con Cros nella ridatazione dell'apparizione al 7 aprile, ma si mostra incline, con tutte le attenzioni del caso, a ritenere credibile il racconto dei testimoni. Si vedano rispettivamente LHA, IV, pp. 372-388; LDA, V, pp. 137-139 e LHA, IV, pp. 143-201.

³³³ ASS, 24, (1891-1892), p. 320.

³³⁴ ARSI, Vitae, 1049, Lettera del provinciale di Tolosa Calvat al vicario generale della Compagnia, 8/III/1892.

³³⁵ ARSI, Vitae, 1049, Lettera di Cros al generale della Compagnia di Gesù, 24/XII/1891.

Gli unici documenti che attestano un processo redazionale dei testi dell'ufficio e della messa della festa dell'11 febbraio sono stati reperiti presso gli archivi di Lourdes. Due le versioni provvisorie a disposizione, entrambe in formato largamente incompleto perché prive di numerose sezioni, redatte rispettivamente dai missionari di Garaison e dall'arcivescovo di Cagliari Berchiolla, anche se nulla esclude che ve ne siano state altre. La leggenda delle apparizioni nel testo definitivo è contenuta alla *lectio IV* dell'ufficio.

Alcune indicazioni sono evidenziate da correzioni direttamente apposte al testo: ad esempio, si consigliò di sostituire il nome latino della località utilizzato nell'ufficio, "Lorda", con l'attuale Lourdes, per evitare che la traduzione in italiano generasse inconvenienti³³⁶. Più importante, la redazione preparatoria realizzata dai missionari di Lourdes tendeva a dilungarsi presentando il puntuale compimento delle affermazioni della Vergine nella grotta, ma questo modo di presentare le apparizioni era inopportuno perché appesantiva il testo sia nella forma che nella lunghezza³³⁷.

In effetti, in questo schema provvisorio di leggenda la *lectio IV* narrava brevemente delle apparizioni, ponendole in diretto collegamento con la dichiarazione del dogma dell'Immacolata Concezione da parte di Pio IX; invece l'intera *lectio V* era dedicata alla dimostrazione di come le parole della Vergine si fossero puntualmente realizzate, mentre la *lectio VI* descriveva il riconoscimento ecclesiastico delle apparizioni, a livello locale prima e centrale poi. La *lectio V* dell'ufficio, tutta incentrata sul proposito di dimostrare la puntuale realizzazione delle parole della Vergine poneva poi un'altra, più importante obiezione. In effetti, adottando questo modello per la redazione definitiva della leggenda si poneva il rischio di far credere ai fedeli che vi fosse da parte della Chiesa l'intenzione di erigere le affermazioni della Vergine di Lourdes al rango di vere e proprie profezie, ed è probabile che la prudenza consigliò di eliminare questi passaggi³³⁸: in effetti la *lectio V* venne completamente eliminata nel documento definitivo, soppressione che costituisce la differenza più marcata fra le due versioni.

Nel testo preparatorio non viene descritto l'aspetto della Vergine, a differenza della redazione definitiva dove invece si scese nei dettagli, fino a definire genericamente "giovanili" le fattezze della Madonna apparsa a Lourdes³³⁹. Fu questo uno dei punti di contrasto con Cros il quale, fedele alle narrazioni della stessa Bernadette rimase sempre legato ad una immagine adolescenziale, poco più che infantile, della visione congiungendola all'immagine che di Maria aveva già reso una protagonista illustre della storia della Chiesa, santa Teresa d'Avila:

È ancora più vero che l'apparizione era *adolescentula*. Abbiamo fatto tutto fin dall'inizio, per oscurare questa verità, eppure così armoniosa perché scioccava. La *piccola signorina* come diceva Bernadette era ben al di sotto dei venti anni, dei 18 anni, oltre i 16 anni. *Veritas manet*: e se *Juvenili* sarà sostituito da una parola ancora più adeguata, si dovrà benedire Dio. S. Teresa (cap. 33 ° della sua vita) aveva scritto: "Nuestra Señora. . . vestida de blanco. . . etc. Pareciamo N. a S. ra **muy nina** [in grassetto nel testo, n.a.]": Ecco Nostra Signora di Lourdes³⁴⁰.

³³⁶ AG 1N16, *Festum apparitionum Beatæ Mariæ Virginis Immaculatæ*, lectio V, p.3.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ «Immaculata Virgo juvenili ac benigno videbatur aspectu...», AG 1N16, *Die XI februarii in festo Apparitionis B.M.V. Immaculatæ*, p. 5.

³⁴⁰ ARSI, Vitae, 1049, lettera di Cros al generale della Compagnia, 24/XII/1891. Questo documento faceva seguito alla richiesta, inoltrata a Cros dal provinciale dei gesuiti di Tolosa, di verificare se nella sua versione vi fossero delle contraddizioni con la Lectio IV della leggenda della festa di Notre-Dame de Lourdes.

Un altro punto di contrasto era legato all'abbigliamento della Vergine. Cros, che disponeva in merito di numerose dichiarazioni della stessa Bernadette, notò come nella redazione definitiva della leggenda la Vergine fosse descritta erroneamente in «Nivea veste niveoque pallio contacta»³⁴¹. Secondo Cros invece «Certo è che se *pallium* significa qui mantello, l'espressione non è esatta. L'indumento di Nostra Signora era un lungo velo, un peplò: tutti i dettagli sicuri escludono l'idea del mantello»³⁴².

La descrizione iconografica della Vergine nella liturgia poneva la stessa serie di inconvenienti già verificatisi al momento della realizzazione della statua ufficiale della Madonna di Lourdes, realizzata dallo scultore Fabisch e posta nella grotta delle apparizioni, che causò la delusione di Bernadette che vide situata nella grotta una immagine molto diversa dalle sue descrizioni³⁴³. Anche in sede liturgica dunque, alla descrizione originaria veniva sostituita una rappresentazione convenzionale, più vicina a schemi e canoni già adottati dalla Chiesa per riprodurre e descrivere la Vergine³⁴⁴.

Una questione importante, che accomunava Cros e la redazione definitiva della leggenda era legata al numero delle apparizioni. Nella redazione provvisoria redatta a cura dei missionari di Lourdes si affermava chiaramente, riprendendo del resto la lettera pastorale del vescovo di Tarbes, che la Vergine era apparsa diciotto volte a Bernadette³⁴⁵. Nella versione definitiva questo aspetto venne invece sfumato:

«Exinde eam sæpius est alloquuta...»³⁴⁶.

Si tratta di una differenza importante, nella quale si evidenzia una maggior prudenza nell'indicare con chiarezza quante volte la Madonna fosse apparsa a Bernadette. Si tratta di un aspetto poco noto, tuttavia - almeno in questa fase - secondo Cros il numero canonico di diciotto mariofanie era erroneo, perché secondo il gesuita in realtà ve n'era stata una diciannovesima, fondamentale. Non solo: il gesuita afferma inoltre che i missionari, al momento di redigere la versione ufficiale della leggenda, abbiano tenuto in considerazione i suoi suggerimenti. A proposito della parola *sæpius*, "più volte", usata nella leggenda per indicare quante fossero state le apparizioni, Cros afferma:

Parola azzeccata che i nostri documenti hanno ispirato ai Padri di Lourdes, come il precedente. Abbiamo, infatti, scoperto una 19^o apparizione, tra le più belle e più importanti. Così non bisogna menzionare la cifra tradizionale di **18** [evidenziato nel testo, n.a.] apparizioni³⁴⁷.

Si tratta di un passaggio importante nella storiografia su Lourdes, vero e proprio *ἀπαξ λεγόμενον*, perché in nessun altro documento Cros specifica cosa lo abbia indotto a pensare ad un'altra, importante apparizione sfuggita ai commissari e agli altri studiosi occupatisi di Lourdes: le approfondite ricerche nei suoi archivi personali attestano che mai il gesuita tornò sulla questione nei suoi testi ufficiali, e della diciannovesima apparizione di Lourdes è rimasto di fatto solo questo accenno. Ma se le sue

³⁴¹ AG 1N16, *Die XI februarii in festo Apparitionis B.M.V. Immaculatæ*, p. 5.

³⁴² ARSI, Vitae, 1049, lettera di Cros al generale della Compagnia, 24/XII/1891.

³⁴³ R. Laurentin, *Bernardetta vi parla*, cit., pp. 209-220.

³⁴⁴ R. Harris, *Lourdes*, cit., pp. 108-121.

³⁴⁵ «Solemni decreto canonice declaravit Immaculatam Virginem Mariam decies et octies in eo specu Bernardinæ apparuisse...». AG 1N16, *Festum apparitionum Beatæ Mariæ Virginis Immaculatæ*, lectio VI, p.4.

³⁴⁶ AG 1N16, *Die XI februarii in festo Apparitionis B.M.V. Immaculatæ*, p. 5.

³⁴⁷ ARSI, Vitae, 1049, lettera di Cros al generale della Compagnia, 24/XII/1891.

argomentazioni furono così convincenti da indurre i religiosi a rivedere il testo e non specificare il numero di apparizioni, dove sono finiti i suoi appunti in merito? Cosa potevano contenere di così decisivo, visto che ebbero l'effetto di modificare la leggenda? E infine, perché Cros non ne fece uso nella redazione della sua storia, dove si parla sempre di 18 apparizioni? Domande destinate a rimanere senza risposta...

Il gesuita infine criticò un altro aspetto della leggenda, perché riteneva che, per una corretta comprensione teologica delle apparizioni, le affermazioni della Vergine dovessero essere riportate seguendo fedelmente il loro ordine cronologico³⁴⁸: nella versione della leggenda definitiva invece prima si evidenziava la richiesta di costruire una cappella, cui veniva fatta seguire la scoperta della sorgente, a differenza della versione preparatoria dove l'ordine cronologico era stato invece rispettato³⁴⁹.

Da sottolineare come in entrambe le versioni, sia quella preparatoria sia quella definitiva, venne affrontata la questione del carattere "miracoloso" della sorgente, tanto esaltato da Lasserre. Nella versione preparatoria si accenna al fatto che la Madonna «Præcepit insuper, digito fontem sub arena latentem», mentre in quella definitiva la questione viene esplicitata affermando che «Mandavit insuper ut e fonte, qui sub arena adhuc latebat, sed mox erat erupturus, aquam biberet eaque se abstergeret»³⁵⁰.

È plausibile ritenere che i redattori, agendo sul doppio significato di *lateo, latere* ("essere nascosto", ma anche "essere sconosciuto") riuscirono così ad accordare entrambe le interpretazioni che fin lì si erano date dell'evento: in questo modo il testo liturgico poteva prestarsi elasticamente sia al presente che in prospettiva, perché si concedeva agevolmente ad eventuali riletture future. Da notare come nella redazione definitiva venga chiarito con maggiore precisione il fatto che, dopo la scoperta effettuata da Bernadette, la sorgente abbia preso a scorrere con una portata sempre maggiore: anche questo aspetto veniva in effetti condiviso da entrambi gli orientamenti.

Si nota nella redazione definitiva l'impegno, la sollecitazione, ad accordare le varie tesi sostenute dagli storici di Lourdes, il tentativo di appianare i vari contrasti, secondo le linee guida di Leone XIII già esplicitate in precedenza e a dimostrazione della consapevolezza che la persistenza di queste dispute avrebbe potuto nuocere allo sviluppo della devozione e dei pellegrinaggi.

Altro aspetto importante che accomuna la versione preparatoria a quella definitiva è dato dalla mancata citazione di alcune parole della Vergine: il riferimento è all'invito pronunciato più volte a Bernadette di mangiare dell'erba, secondo i documenti dato sempre contestualmente a quello già citato di bere acqua. Si tratta di un gesto che generò un forte imbarazzo presso gli spettatori delle apparizioni, tanto da gettare un certo discredito sulle stesse³⁵¹, e sono le uniche parole della Vergine a non essere presentate e commentate nella leggenda, provocando il disappunto di Cros³⁵². Probabilmente fu questa ulteriore discrepanza, stavolta con la versione ecclesiastica delle apparizioni, a produrre un ulteriore ritardo nella pubblicazione delle sue opere.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ AG 1N16, *Festum apparitionum Beatæ Mariæ Virginis Immaculatæ*, lectio V, p. 4.

³⁵⁰ La traduzione della versione preparatoria può essere resa con «[La Vergine] avvertì dall'alto, indicando col dito la fonte nascosta [sconosciuta] sotto la sabbia». La traduzione della versione definitiva è invece «Comandò dall'alto di bere l'acqua dalla fonte che fino a quel momento era nascosta [sconosciuta] sotto la sabbia, ma presto sarebbe uscita fuori con impeto, e di torgersi con (o da) essa».

³⁵¹ LDA, I, pp. 299-300; R. Harris, *Lourdes*, pp. 95-100.

³⁵² ARSI, Vitæ, 1049, lettera di Cros al generale della Compagnia, 24/XII/1891.

ANNO	DIOCESI COINVOLTE	NUMERO PELLEGRINAGGI	PELLEGRINAGGI STRANIERI
1864	1	2	
1865	1	1	
1866	3	20 (inaugurazione cripta)	
1867	5	25	
1868	4	34	
1869	5	27	
1870	10	42	
1871	7	27	
1872	34	141	
1873	47	193	2 (2 Belgio)
1874	49	133	3 (Belgio, USA, Spagna)
1875	31	74	5 (Germania, 2Italia, 2 Belgio)
1876	34	84	6 (2 Belgio, 2 Spagna, Irlanda, Italia)
1877	30	74	9 (Brasile, Canada, 3 Spagna, 2 Italia, Porto- gallo, Svizzera)
1878	28	99	7
1879	32	79	4 (2 Belgio, Brasile, Spagna)
1880	38	98	5
1881	38	91	7
1882	43	123	10
1883	55	230	14

Tabella 1 (AG, 18E 1, p. 48). Il decremento dell'anno 1871 è legato al conflitto franco-prussiano che proprio in quell'anno vedeva la disfatta francese. Da notare la progressiva internazionalizzazione del santuario, a partire dai primi anni 70, esattamente nel periodo dell'affermazione commerciale del romanzo di Lasserre.



Fig. 1: Raffigurazione della scoperta della sorgente, avvenuta nel corso della nona apparizione, il 25 febbraio 1858. (Fonte: Archivi del santuario di Lourdes)

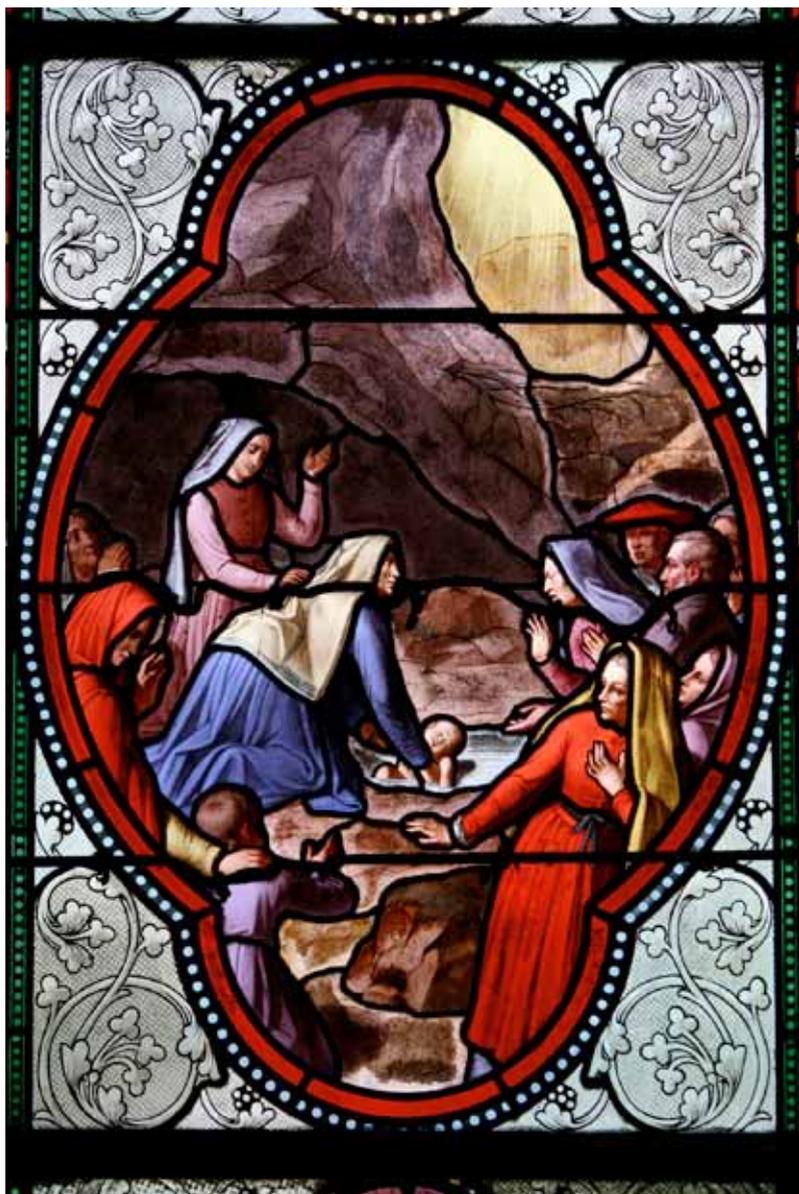


Fig. 2: Il piccolo Justin Bouhohorts, agonizzante, è immerso dalla madre nel bacino della sorgente miracolosa (fonte: Archivi del santuario di Lourdes).



Fig. 3: L'episodio del "cero miracoloso", in cui le mani di Bernadette sarebbero state a contatto prolungato con una fiamma senza riportare alcun danno. (fonte: Archivi del santuario di Lourdes).

Capitolo 3

«Que soy era Imaculada Concepciou»: i miracoli di Lourdes tra dogma, fede e scienza (1858-1970)

3.1 *Scientia ancilla Fidei?* La “novità” di Lourdes

Le prime guarigioni prodigiose indussero il vescovo a sbilanciarsi a favore delle dichiarazioni di Bernadette approvando canonicamente le apparizioni. Tuttavia nella Chiesa esiste ora come nel XIX secolo una fitta serie di livelli che conduce da una guarigione – per quanto inspiegabile possa essere – ad un miracolo. Se il riconoscimento della prima è il risultato di una serie di indagini medico – scientifiche, il secondo viene dichiarato successivamente interpellando altri ambiti e metodologie di indagine. A Lourdes i commissari, tutti ecclesiastici, dopo un anno circa di indagini, interviste, raccolta meticolosa di certificati medici, avevano di fatto completato la loro indagine respingendo sistematicamente tutte le guarigioni basate sul “sentito dire” e basandosi rigorosamente su certificazioni mediche³⁵³. Nel verdetto definitivo fornito dall’equipe di canonici si distinguevano tre categorie di guarigioni, «fatti suscettibili di una spiegazione naturale», «fatti su cui la commissione sarebbe incline ad ammettere un intervento soprannaturale», «fatti che presentano un autentico carattere soprannaturale», senza tuttavia fornire alcuna diagnosi sui vari casi³⁵⁴. Le guarigioni facenti parte di questa terza categoria vennero rinviate al vescovo per una ulteriore riflessione, cioè per un pronunciamento ufficiale³⁵⁵. Sin dall’inizio, alla ricerca di un riconoscimento quanto più obiettivo possibile, il vescovo scartò l’ipotesi di avvalersi, per un esame “scientifico”, della consulenza del medico che fino a quel momento era stato uno dei protagonisti indiretti sin dalle apparizioni, il dott. Douzous, i cui facili entusiasmi vennero percepiti più come un ostacolo che come un sostegno alla causa della grotta, e lo posero agli occhi del presule come non all’altezza dell’incarico³⁵⁶.

Di conseguenza, il vescovo demandò a un altro medico, il prof. Vergez dell’università di Montpellier, di verificare i risultati dei lavori dei commissari. Il ruolo di Vergez può essere paragonato a quello di un giudice d’Appello: egli ebbe il compito di

³⁵³ LDA, V, p. 34.

³⁵⁴ Ivi, pp. 279-280.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ Autore dei primi dossier medici di guarigione, contenuti nei vari volumi di LDA e suddivisi in ordine cronologico. Si tratta di un personaggio fortemente discusso, tanto che nell’opera del Laurentin si rende necessaria, a detta dello stesso autore, una sistematica introduzione alla sua carriera professionale *precedente* i fatti di Lourdes, cui è dedicato un ampio dossier in LDA, I, pp. 95-128. Per una sintesi della sua collaborazione con la commissione episcopale, LDA, III, p. 80-81 e 98.

esaminare i risultati finali di un lavoro compiuto da altri che, secondo le sue maggiori competenze in materia, potevano essere confermati oppure smentiti.

Il dato rilevante e senza precedenti fu che alla fine, nella lettera pastorale con cui mons. Laurence si pronunciava solennemente sul carattere soprannaturale delle apparizioni, venne accolto senza riserve il giudizio conclusivo del prof. Vergez che smentiva del tutto i risultati della Commissione canonica³⁵⁷.

Per comprendere la portata dell'intervento del prof. Vergez, è importante fare riferimento a quanto avvenne pochi anni prima, nella commissione canonica incaricata di compiere le indagini sulle apparizioni di La Salette, sulle cui orme e modello venne poi istituita quella di Lourdes. In particolare, nel corso della settima seduta, riunita il 6 dicembre 1846, quindi appena poco più di dieci anni prima dei fatti di Lourdes, venne discusso il caso di una guarigione ritenuta inspiegabile³⁵⁸. In tal sede, vi fu una contrapposizione fra i membri ecclesiastici del collegio, propensi a valutare la guarigione come miracolosa, e il medico curante del soggetto in questione. Durante l'incontro, a chi obiettò il parere non conforme dei medici, la maggioranza dei componenti della commissione, composta interamente da religiosi, replicò affermando testualmente che

Il silenzio dei medici non può avere alcun valore contro il fatto in sé, perché in generale, in questo ordine di cose soprannaturali, non sono quasi mai d'accordo a dare il loro sostegno e, oltre a certificati medici, abbiamo una moltitudine di testimonianze che possono dare garanzie³⁵⁹.

Quindi, circa quindici anni prima del pronunciamento del prof. Vergez e in una situazione del tutto analoga, la locale commissione d'inchiesta non ritenne così determinante l'opinione degli esponenti della scienza medica, tanto da giungere con questi in aperta contrapposizione³⁶⁰.

In questo secondo caso inoltre va notato che il *mandement* con cui il vescovo di Grenoble riconosceva l'attendibilità delle apparizioni, contiene, come si verificherà anche per Lourdes, uno specifico riferimento all'opera del cardinale Lambertini, poi Benedetto XIV, per stabilire parametri e criteri per il riconoscimento canonico della santità. A La Salette tuttavia è assente alcun accenno esplicito ai medici come avviene invece nel *mandement* emanato dopo le apparizioni di Lourdes³⁶¹.

Ecco quindi che a Lourdes la questione sembra incanalarsi su una direzione in parte nuova, perché Vergez, riprendendo i religiosi che lo avevano preceduto, definì i casi più eclatanti «fatti che possiedono pienamente e in modo evidente un carattere soprannaturale»³⁶². Rispetto al passato a Lourdes si conferisce agli uomini di scienza una posizione inedita, più rilevante, perché se a La Salette si assistette ad una prima “invasione di campo” con una équipe di teologi che emanò un verdetto di tipo medico

³⁵⁷ Per il testo integrale del “rapporto Vergez”, si veda LDA, V, pp. 351-361.

³⁵⁸ J. Stern, *La Salette documents authentiques*, II, cit., pp. 228-229.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 228.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ J. Stern, *La Salette...* cit., III, p. 117. Sul contesto scientifico e culturale dell'opera di Lambertini: E. Brambilla, *La medicina del Settecento: dal monopolio dogmatico alla professione scientifica*, in F. Della Peruta (a cura di), *Storia d'Italia. Vol. VII, Malattia e medicina*, Einaudi, Torino, 2004, p. 81-100; P. Apolito, *Il cielo in terra, Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 79-80.

³⁶² LDA, V, p. 351.

scientifico, nel caso di Lourdes un medico fornì un giudizio di tipo teologico, inaugurando un criterio ermeneutico che rimarrà in uso a lungo. La questione non sembra affatto un problema di subalternità e dipendenza degli scienziati cattolici nei confronti delle autorità ecclesiastiche³⁶³. Al contrario, nel momento decisivo della scelta in cui occorre emanare un verdetto di tipo storico-teologico, un vescovo, ponendo un precedente importante nella storia della Chiesa cattolica, ha preferito senza esitazione avallare completamente il parere di un medico per comprovare, con la sua presunta oggettività e maggiore affidabilità, l'autenticità delle apparizioni, sconfessando senza dubbio alcuno il lavoro della commissione da lui stesso istituita. In altri termini, la scienza di cui il prof. Vergez era rappresentante in quanto medico, veniva reputata più opportuna, fondata e affidabile di quella di un'equipe di teologi per pronunciarsi non sulle guarigioni in sé ma sul loro carattere miracoloso. Lungi dal verificarsi di un'invasione di campo delle istanze teologiche in quelle scientifiche, Lourdes sembra invece costituire un valido esempio in cui inizia ad avvenire il contrario, perché se di "invasione" si può parlare, si tratta infatti di uno sconfinamento della scienza sperimentale, del suo linguaggio, del suo metodo, in ambito religioso³⁶⁴.

La funzione svolta da Vergez nel momento del riconoscimento delle apparizioni non deve far pensare ad una inarrestabile affermazione dei medici e del loro metodo di lavoro sugli ecclesiastici: ben più articolati e complessi sono a Lourdes l'interagire e l'influenza reciproca fra i due domini, per condurre ad un percorso che, come stiamo per osservare, non può essere letto secondo logiche lineari e progressive, ma subisce accelerazioni e stasi, a seconda di quell'intreccio di eventi storici, fattori locali e vicende personali, che si cercherà di dipanare.

Nel già citato *Journal du Sanctuaire de Notre-Dame de Lourdes*, prototipo artigianale del successivo organo ufficiale del santuario, le dichiarazioni di guarigione apparvero ben presto come selezione scelta di un insieme più ampio (circa un centinaio l'anno) e riportate integralmente in otto registri conservati attualmente presso gli Archivi del Bureau Médical³⁶⁵.

³⁶³ È la tesi esposta in P. Apolito, *Il cielo in terra*, cit., p. 79.

³⁶⁴ R. Latourelle, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi, 1985, p. 366. Si condivide l'analisi di Latourelle sull'influenza del positivismo sulla teologia cattolica del periodo qui considerato. Probabilmente anche a causa delle sollecitazioni provenienti dai successi della modernità e dalla possibilità di una conoscenza oggettiva e incontrovertibile che il metodo sperimentale sembrava consentire, molti teologi furono tentati di plasmare la loro scienza sul modello positivistic. Nella stessa opera (p. 367) è presente anche una compiuta panoramica sulle definizioni fornite dai più autorevoli dizionari teologici dell'epoca alla voce "miracolo", in cui è evidente come l'aspetto materiale, tangibile dello stesso abbia un ruolo preminente per non dire esclusivo sulla portata dei miracoli come segni. A. Di Marco, *I medici di fronte al miracolo alla fine del XIX secolo: Il Bureau des Constatations Médicales di Lourdes tra devozione popolare e riconoscimento ecclesiastico*, in M. P. Donato et al. (a cura di) *Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XIIIe – Xxe siècle)*, Ecole française de Rome, Roma, 2013, pp. 227–256. Per un approfondimento sul rapporto tra apologetica di fine XIX secolo, tomismo e positivismo, si veda F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Beauchesne, Paris, 1965, p. 150-174 e relativa bibliografia; V. Boublik, *L'azione divina "praeter ordinem naturae" secondo S. Tommaso d'Aquino: filosofia del miracolo*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1968; T. Mangiapan, *Le guarigioni di Lourdes: étude historique et critique depuis l'origine à nos jours*, NDL, Lourdes, 1994, trad.it. *Le guarigioni di Lourdes. Studio storico e critico dalle origini ai giorni nostri*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997, p. 133-134; C. Gallini, *Il miracolo e la sua prova*, cit., p. 157. L'apologetica scientifica generò un diffuso malcontento nel cattolicesimo che trovò una compiuta espressione nella *Lettre sur l'apologétique* di Maurice Blondel (1896).

³⁶⁵ T. Mangiapan, *Les guérisons de Lourdes*, cit., p. 84.

Perché segnalare sul *Journal* solo alcune guarigioni? In effetti, alcune sembrano poco spontanee e troppo ben strutturate per essere state scritte di getto da pellegrini in visita al santuario: si delinea così una prima procedura di controllo e selezione delle guarigioni gestita però interamente da religiosi, in cui la presenza di certificati medici non è percepita come requisito necessario per conferire maggiore credibilità agli annunci di guarigione, visto che nessuno viene corredato da documenti di questo tipo.

Le dichiarazioni di guarigione si sviluppavano essenzialmente su tre punti essenziali, secondo uno schema già presente nella letteratura devozionale dell'epoca: una grande enfasi sulle sofferenze del malato a cui segue il ricorso ai medici dove viene esaltata l'impotenza della scienza contro il male (da notare come tutti coloro che denunciavano una guarigione si siano rivolti ad un medico prima di andare a Lourdes), infine la conclusione con il ricorso all'acqua della grotta ed il ritorno ad una salute perfetta, avvenuto in maniera più o meno subitanea ed inspiegabile fra la meraviglia anche dei medici curanti.

Nonostante fosse presente sin dagli inizi uno scarto tra la dichiarazione popolare e sanzione ecclesiastica, venne comunque lasciato ampio spazio alla libera iniziativa dei fedeli come attestato dai numerosi casi di ringraziamenti spontanei alla Vergine, mentre si iniziò a percepire da parte delle autorità ecclesiastiche la potenzialità dirompente delle comunicazioni scritte attestanti notizie di guarigioni miracolose presso il pubblico dei pellegrini³⁶⁶.

In realtà, l'attenzione alla medicina riscontrabile nelle 49 guarigioni da me censite nel *Journal du Sanctuaire* non sembra affatto significativa, e il ruolo dei medici pure ormai presenti all'interno del santuario arretra verso una posizione marginale che sembra andare di pari passo con il crescente disinteresse del cattolicesimo francese verso il santuario di Lourdes già evidenziato in questa fase storica³⁶⁷. Se da un lato dunque il *Journal* attesta la volontà di una maggiore enfasi delle guarigioni, nulla sembra confermare ancora la volontà di conferire ai medici un ruolo particolarmente significativo.

Su iniziativa del vescovo Laurence anche a Lourdes, come peraltro già avvenuto in altri santuari francesi nati nell'Ottocento come quello già nominato de La Salette oppure quello di Pontmain, ci si avvale di un mensile, le *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, pubblicato a partire dell'aprile 1868 e redatto dai missionari di Garaison³⁶⁸. Che questo periodico fosse perfettamente calato nel milieu culturale dell'epoca lo dimostra tra l'altro lo scambio epistolare tra Sempé e il celebre pubblicista Louis Veu-

³⁶⁶ Questo è chiaramente espresso dal vescovo Laurence: «Abbiamo visitato la cappella, il 4 settembre 1866, e siamo STRAORDINARIAMENTE [in maiuscolo nel testo originale, n.a.] edificati dai fatti miracolosi riportati qui sopra [...]». Riportato in *Il y a cent ans. «Journal du Sanctuaire de N.-D. de Lourdes» par ses premiers Missionnaires*, JGL, 18/XII/1966.

³⁶⁷ Si notino i vaghi accenni al ruolo di un medico nella dichiarazione di guarigione di Catherine Dugoujors, segnalata sul *Journal du Sanctuaire* il 29 giugno 1867, in *Il y a cent ans. Le «Journal du Sanctuaire de N.-D. de Lourdes» par ses premiers missionnaires*, JGL, 15/I/1967 e la relazione di Jacques Armand Marie Rozies, curato di Tarasteig, segnalata sul *Journal du Sanctuaire* il 21 novembre 1866, in *Il y a cent ans. Le «Journal du Sanctuaire de N.-D. de Lourdes» par ses premiers missionnaires*, JGL, 1/I/1967.

³⁶⁸ Da pochi anni erano pubblicate le *Annales de Notre-Dame de La Salette*, il cui primo numero è del 10 giugno 1865, più di venti anni dopo l'apparizione. J. Jouen, *Silvano M. Giraud, missionario di N.S. di La Salette (1830-1885)*, La Salette, Torino, 1983, p. 213-214. Anche a Pontmain i religiosi incaricati della gestione del santuario avviarono nella loro rivista ufficiale (*Annales de Notre-Dame de Pontmain*) una rubrica dedicata appositamente a pubblicizzare le guarigioni in senso apologetico, cfr. R. Laurentin e A. Durand, *Pontmain. Histoire authentique*, Paris, 1970, I, p. 59.

illot, il quale suggeriva di dare alle *Annales* una impostazione volta più all'approfondimento della dimensione dottrinale che non alla divulgazione delle guarigioni³⁶⁹. Nel corso della prima annata della rivista in effetti gran parte delle energie e delle risorse disponibili venne dedicata a ricostruire la memoria collettiva attorno ai fatti fondativi delle apparizioni, anche perché le guarigioni avevano in questo momento storico una rilevanza minore di quanto non avrebbero avuto in seguito: in questo periodo vennero pubblicati, anche se in vari formati, appena sette racconti di guarigione.

In seguito, specie a partire dal 1870, ogni numero riportava in grande quantità le dichiarazioni di guarigione in uno spazio lasciato interamente ai fedeli, i quali in una apposita rubrica denominata *Guérisons et faveurs diverses attribuées à Notre Dame de Lourdes*, pubblicata con l'*imprimatur* del vescovo, riportavano direttamente le loro brevi testimonianze, veri e propri ex voto a mezzo stampa che costituiscono peraltro un ritratto eccezionale delle speranze e aspettative che il popolo credente della seconda metà del XIX secolo riversava alla Vergine³⁷⁰.

Ciò che può essere immediatamente notata è l'estrema semplicità di queste dichiarazioni, non necessariamente concernenti malattie gravi o mortali, e la completa assenza di qualsivoglia diagnosi medica. Per la redazione della rivista questa prima forma di testimonianza doveva avere lo scopo di far intuire al lettore l'abbondanza delle grazie prodotte per mezzo della Madonna di Lourdes³⁷¹.

Se ci siamo soffermati sulla nascita e sulle caratteristiche di questa rivista è però, ai fini del nostro ragionamento, per una novità decisiva. Infatti proprio al suo interno i medici ritorneranno a ricoprire un ruolo cruciale, perché a partire dal terzo numero venne allegato al racconto della guarigione un primo certificato medico, sul quale vale la pena di soffermarsi per il suo carattere cauto, particolarmente attento e circostanziato. Il linguaggio utilizzato sembra far intuire, infatti, che il medico sia stato consultato a posteriori, solo dopo che altri avevano già "decretato" l'accadimento del miracolo: l'uomo di scienza, in realtà, non è presente al momento della guarigione ma si limita a constatare con stupore la rapidità miracolosa del cambiamento dello stato di salute³⁷².

Questi casi presentati in maniera dettagliata e romanzata, a volte corredati da un certificato medico, dovevano avere la funzione di conferire maggiore credibilità ai racconti di guarigione presentati in maniera più sbrigativa. In questo secondo genere di narrazioni, si inserisce così, anche se sporadicamente, ed è questa un'ulteriore no-

³⁶⁹ AG, A 37. Da altre lettere emerge la stretta collaborazione tra la redazione delle *Annales* e quella del quotidiano cattolico *l'Univers*: si veda ad esempio la lettera del 15 novembre 1869 di Eugène Veuillot a Sempé in AG A 37.

³⁷⁰ Si veda la rubrica *Guérisons et faveurs diverses attribuées à Notre-Dame de Lourdes (Extraits de la Correspondance et des déposition de Pèlerins)* fra l'altro in in ANDL, 2, (1869), p. 78; e in ANDL, 4, (1871), p. 49.

³⁷¹ ANDL, 2, (1869), p. 78.

³⁷² «Io sottoscritto, dichiaro di aver assistito la figlia del sunnominato Pahlès, di Maquens, colpita da una affezione reumatica situata sul pericardio [?], e di averla nella mia ultima visita lasciata in preda a una disfagia spasmodica il cui prolungarsi avrebbe certamente messo la sua vita in pericolo. Non avendo potuto rivederla a causa della distanza dal villaggio in cui vive, non sono stato testimone oculare del cambiamento miracolosamente rapido che si è verificato nel suo stato; avendo sue notizie qualche giorno dopo, mentre mi chiedo se non fosse morta, fui molto piacevolmente, ma anche molto fortemente, sorpreso dalla velocità con cui la sua condizione si è modificata. Del resto ho potuto rivederla e constatare che il miglioramento ottenuto è perfettamente mantenuto. Fatto a Carcassonne, 18 luglio 1868. C.D. Pinaud, d.- m. P.». *Une guérison*, ANDL, 1, (1868), p. 39.

vità sui cui caratteri è necessario riflettere, una diversa descrizione degli eventi, fornita stavolta da un rappresentante della scienza medica, in grado di rendere ancor più probante, oggettivo e persuasivo il racconto della guarigione fin lì riferito tramite una semplice attestazione di veridicità.

Si deve a questo punto annotare una caratteristica che emerge dalla lettura dei primi anni di vita della rivista, perché quei toni pacati e prudenti del primo certificato medico non si ripetono nei successivi: in effetti, gli stili narrativi della maggior parte delle dichiarazioni sembrano condizionati, essenzialmente, dalla sensibilità personale dei medici coinvolti³⁷³. Un ultimo dato consente un'ulteriore riflessione: scorrendo i volumi delle *Annales* è evidente che solo una piccola percentuale delle guarigioni fosse provvista di certificato medico. La spiegazione la troviamo proprio all'interno della stessa rivista: molti medici temevano di cadere nella «Excommunication de leurs confrères», ovvero nella pubblica riprovazione da parte dei colleghi³⁷⁴. D'altro canto, e a conferma di come la situazione fosse estremamente complessa e ricca di sfumature differenti, in alcune zone della Francia la mancata concessione di un simile certificato avrebbe comportato il serio rischio di veder persa gran parte della propria clientela a causa della pressione esercitata sul medico da parroci e devoti³⁷⁵.

Più in generale, per quali motivi sulle *Annales* comincia ad essere percepita la necessità di avvalorare le semplici dichiarazioni spontanee con certificati medici? Per capirlo, è utile esaminare alcuni aspetti della medicina dell'epoca e i suoi atteggiamenti nei confronti dei fenomeni miracolosi.

Émile Littré, fra i più influenti esponenti del positivismo francese del XIX secolo, già prima delle apparizioni di Lourdes aveva proposto una rilettura dei presunti avvenimenti prodigiosi, accomunando le guarigioni che si verificavano in epoca precristiana presso taluni templi con quelle verificatesi presso la tomba di s. Luigi, fino a giungere ai più recenti casi di mesmerismo³⁷⁶. Il fatto che determinati siti religiosi fossero in grado di curare in certe fasi storiche e non in altre evidenziava la centralità delle aspettative dei fedeli, viste

³⁷³ Ad esempio, nel caso della guarigione di una religiosa, in cui spiccano maggiormente gli elementi teologici rispetto a quelli medici, viene aggiunta la seguente dichiarazione fatta da due medici: «I sottoscritti certificano l'esattezza dei fatti di cui sopra, e tra gli altri, l'impotenza delle cure a produrre altro che una riduzione dei sintomi, o un momentaneo sollievo». *Guérison de sœur Marie Catherine religieuse de la Retraite chrétienne à Boulogne-sur-mer*, ANDL, 7, (1874), p. 20. In un altro caso, a seguito della lunga descrizione del decorso della malattia e della guarigione effettuato dalla stessa interessata, viene pubblicato questo documento: «Io, Payan [...] Dottore in Medicina, [...] certifico che la signora Marie Vachier, 48 anni, è stata affetta, per diciotto anni, dopo una lunga e grave febbre, di debolezza paralitica nella regione dei reni e degli arti inferiori, che le impediva di camminare o anche stare in piedi sulle proprie gambe, e che la posero nella necessità di rimanere quasi sempre sdraiata sul suo letto o un divano. Ho certificato inoltre che i vari trattamenti [...] erano stati tentati senza risultati curativi anche persino senza un miglioramento durevole [...] quando [...] il pensiero e la volontà di farsi trasportare a Lourdes dove ha ripreso spontaneamente [...] l'uso delle gambe e la capacità di camminare liberamente...». *Mademoiselle Marie Vachier d'Aix-en-Provence, subitement guérie d'une paralysie de dix-sept ans, provenant d'une maladie de la moelle épinière*, ANDL, 9, (1876), p. 222.

³⁷⁴ *Notre-Dame de Lourdes en 1881*, ANDL, 15, (1882), p. 259. Il dato è confermato anche dal fatto che nel corso degli anni '90 dell'Ottocento molti medici cattolici chiesero di non far pubblicare le proprie generalità sull'Annuaire de *La Société médicale Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien*. Cfr. H. Guillemain, *Les débuts de la médecine catholique en France. La Société médicale Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien (1884-1914)*, in «Revue d'histoire du XIX^e siècle», 26-27, 2003, <<http://rh19.revues.org/index747.html>>, (03/2016), pp. 1-26, qui 20.

³⁷⁵ Dr. Rouby, *La vérité sur Lourdes*, cit. in S. K. Kaufman, *Consuming visions...* cit., p. 179.

³⁷⁶ É. Littré, *Des tables parlantes et des esprits frappeurs*, «Revue des Deux-Mondes», 15 febbraio 1856.

come la chiave di volta in grado di fornire la risposta a tali fenomeni³⁷⁷. Sempre per dimostrare come il contesto sociale fosse in grado di influenzare esperienze psichiche, Littré citava come esempio le fantasiose dichiarazioni estorte dall’Inquisizione nei processi per stregoneria: questo lo portava a screditare pesantemente l’affidabilità delle asserzioni di testimoni oculari ritenuti suggestionabili e ignoranti³⁷⁸. Giudizi analoghi sono presenti nel celeberrimo *Vie de Jésus* di Renan (1863): dopo aver evidenziato che nessun miracolo si è mai verificato davanti ad una commissione di scienziati, l’autore ribadisce che per esprimersi su certe questioni servono «grandi precauzioni e una lunga pratica di ricerche scientifiche», esautorando così automaticamente il resto della popolazione da qualsiasi giudizio in merito³⁷⁹. Questa accusa diviene velocemente una costante delle critiche positiviste verso Lourdes negli anni 70 dell’Ottocento, proprio quelli in cui abbiamo visto nelle *Annales* una crescente medicalizzazione delle dichiarazioni dei guariti. È in questo periodo infatti che una serie di esponenti del mainstream positivista dell’epoca, spesso medici, scatenano un fuoco di fila riguardo le presunte guarigioni legate al santuario³⁸⁰. Sempre a livello medico, si assiste nello stesso periodo ad una apologia della diagnosi medica che, in un clima di mitizzazione del progresso, si sarebbe progressivamente perfezionata grazie alle scoperte scientifiche e avrebbe condotto la medicina «al rango delle scienze esatte»³⁸¹. Ecco trovarci di nuovo di fronte ad una dinamica di spinte e controspinte che, come si sta mostrando, è una costante della storia di Lourdes. Da un lato, il discredito dei protagonisti diretti delle guarigioni, considerati come dei sempliciotti facilmente manipolabili se non in aperta malafede; dall’altro la contemporanea esaltazione dei medici, ritenuti gli unici in grado di fornire una versione attendibile, oggettiva di questo genere di avvenimenti. I responsabili del santuario si trovano così costretti ad aggiornare i propri criteri per l’apologia delle guarigioni.

Infine, da un punto di vista più generale, grazie soprattutto a Claude Bernard, in questo periodo avviene il passaggio epocale da una medicina ippocratica ad una medicina sperimentale³⁸². Contro un sapere caratterizzato dall’osservazione passiva della

³⁷⁷ J. Szabo, *Seeing is Believing?*, cit., p. 205.

³⁷⁸ Ivi, p. 206.

³⁷⁹ E. Renan, *Vie de Jésus*, cit., p. L.

³⁸⁰ P. Diday, *L’Examen médical des miracles de Lourdes*, Palmé, Paris, 1873; É. Littré, *Médecine et médecins*, Didier et C.ie, Paris, 1875; P. Parfait, *L’arsenal de la dévotion: Notes pour servir à l’histoire des superstitions*, Decaux, Paris, 1876; L. Perret, *Erreurs, superstitions, doctrines médicales*, Baillière, Paris, 1879. In particolare Perret notava come molte delle persone sedicenti miracolate fossero donne e consacrate. Questo gli permetteva di associare nella sua accusa due elementi allora di moda: una certa misoginia che associava la femminilità all’irrazionalità e all’isteria e la denigrazione totale verso la vita religiosa, specie se di clausura. Riferendosi al sesso femminile, afferma «Vivendo soprattutto in un mondo di sentimento ed emozione, esposta ad ogni forma di [...] isteria, è sempre predisposta a accettare i principi deliranti che un prete o un taumaturgo cerca di imporle, sia per il proprio interesse che in buona fede». L. Perret, *Erreurs*, cit., p. 231. Paul Parfait invece puntava dritto alle spesso ingenuie dichiarazioni pubblicate dalle *Annales*, evidenziandone non senza sferzante ironia tutta la loro inconsistenza. P. Parfait, *L’arsenal de la dévotion*, cit., p. 6-7.

³⁸¹ L. Perret, *Erreurs*, cit., p. 3. In merito si veda anche É. Littré, *Médecine et médecins*, cit., p. 362. Sulla questione, si veda J. Szabo, *Seeing is Believing?*, cit., p. 209-210.

³⁸² L. Ogorzelec, *L’évolution de l’expertise médicale des guérisons de Lourdes au regard de la «conversation de gestes»*, «Archives de sciences sociales des religions» 166, (2014), p. 229-230; R. Ladous, *Le Magistère catholique au défi de la modernité*, cit., p. 656; J. Lalouette, *Science et foi dans l’idéologie libre penseuse (1866-1914)*, in Association Française d’Histoire Religieuse Contemporaine (a cura di), *Christianisme et science*, J. Vrin, Paris, 1989, p. 26.

realtà, considerata come autonoma e alla quale la conoscenza deve adattarsi, Bernard propone una «scienza di conquista», nella quale l'uomo diventa un «inventore di fenomeni, un vero direttore del creato; e in cui non si saprebbe, sotto questo aspetto, assegnare dei limiti alla potenza che può ottenere sulla natura tramite il futuro progresso delle scienze sperimentali»³⁸³. In questa prospettiva,

L'osservatore e lo sperimentatore risponderebbero dunque alle fasi differenti della ricerca sperimentale. L'osservatore non analizza più, egli constata; lo sperimentatore, al contrario, analizza e si basa sui fatti acquistati per immaginarne e provocarne razionalmente di altri³⁸⁴.

Ecco svanire il limite tra naturale e soprannaturale, che aveva fin lì permesso alle guarigioni inspiegabili di essere automaticamente collocate “oltre”, nell'ambito del trascendente: in questo contesto, in cui lo sperimentatore mette costantemente sotto esame le sue ipotesi per verificarle direttamente sul campo, ciò che ora è inspiegabile lo potrà essere in futuro nella linea di un progresso senza limiti³⁸⁵.

3.2 Le guarigioni tra clamore e prudenza: la nascita del Bureau des Constatations medicales

È in questo contesto che Lourdes acquisisce per la prima volta due caratteristiche tutt'altro che ovvie e che ne segneranno la fortuna futura. In primo luogo il passaggio da una dimensione di culto locale, condivisa fino a questo momento con i coevi santuari di area francese e che tale poteva rimanere, a una dimensione internazionale in cui la stessa curia romana, secondo differenti livelli di intervento, era coinvolta. In secondo luogo, in via consequenziale e quasi contemporaneamente, un controllo giuridico più serrato da parte delle autorità centrali della Chiesa sul riconoscimento del carattere soprannaturale delle guarigioni. La polemica ruota, come sempre, attorno alla questione del miracolo e alle modalità canoniche, terminologiche e definitorie che si potevano adottare per la pubblicizzazione delle guarigioni avvenute nell'ambito del santuario.

Nel 1872 Lourdes comincia a entrare ufficialmente nella polemica tra scienza medica e religione, in coincidenza con il suo sempre maggiore successo culturale. È il 27 giugno quando in un suo articolo il prof. Voisin definì Marie Bernarde una «allucinata», rinchiusa proprio per il suo squilibrio psichico nel convento di Nevers, dove avrebbe poi

³⁸³ C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, <http://classiques.uqac.ca/classiques/bernard_claude/intro_etude_medecine_exp/intro_medecine_exper.pdf>, p. 26, (03/2016).

³⁸⁴ C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, cit., p. 31.

³⁸⁵ L. Ogorzelec, *L'évolution de l'expertise médicale des guérisons de Lourdes*, cit., p. 229. In questo studio viene proposto un collegamento diretto tra le modalità di descrizione delle guarigioni inspiegabili a Lourdes e il nuovo orientamento della medicina. In effetti, Vergez descrive alcune guarigioni come “soprannaturali”, ponendole in un ambito “altro” rispetto a quello delle conoscenze scientifiche; secondo l'autrice il dott. Dunot, primo direttore del Bureau médical, proprio in ossequio ai nuovi dettami dell'epoca avrebbe assunto un linguaggio più circospetto tendendo a definire le guarigioni più clamorose come “non spiegabili allo stato attuale delle conoscenze mediche”. Tuttavia, da questo punto di vista non c'è a Lourdes un collegamento diretto con i più ampi orientamenti della medicina dell'epoca: infatti, come si mostrerà, il linguaggio dei medici del santuario tornerà a utilizzare la rigida dicotomia naturale/soprannaturale fino a ben oltre il secondo dopoguerra. Le posizioni del dott. Dunot sembrano quindi rispondere ad una sensibilità personale e non ebbero alcun seguito.

dato secondo lui segni di demenza³⁸⁶. Questo medico lavorava in quello stesso ospedale della Salpêtrière di Parigi dove Charcot aveva già iniziato a occuparsi delle convulsio-narie da quasi un decennio concentrando i suoi studi sull'isteria. D'altro canto, tra il 5 e l'8 ottobre di quell'anno è convocata proprio al santuario la *Manifestation de foi et d'es-pérance*, grande raduno di espiazione che coinvolse oltre centomila persone che unita-mente all'immane successo editoriale del romanzo di Lasserre permise al santuario di acquisire una consistenza di primo piano nel panorama religioso francese.

Quando Lourdes e i suoi protagonisti si innalzarono a simboli, a nuovi paladini della Francia cattolica, ecco che un esponente dello scientismo positivista pensò bene di scre-ditare la figura cardine di tutto, la donna su cui tutta la costruzione santuariale stava o ca-deva: questo con una diagnosi - sentenza che però di scientifico non aveva nulla perché priva di ogni riscontro diretto, visto che Voisin non incontrò mai in vita sua Bernadette.

La fama di Lourdes produsse poi un ampliamento del dibattito in relazione alla scienza moderna non solo nella polemica verso l'esterno, ma anche all'interno del mondo ecclesiale. L'atteggiamento della S. Sede si fece in questi anni più prudente, come si evince anche dalla rivista del santuario in cui la pubblicazione delle guarigio-ni venne sottoposta ufficialmente a un doppio vincolo: il primo di carattere termino-logico, perché veniva pressoché bandita la parola 'miracolo', il secondo invece stret-tamente scientifico, permettendo solo la pubblicazione di guarigioni certe basate su racconti indubitabili e certificati dai medici³⁸⁷.

Se sfogliamo le *Annales de Notre-Dame de Lourdes* a partire dal 1873, ci accor-giamo infatti che in questa fase si accelera il passaggio dalle semplici dichiarazioni dei fedeli a forme di controllo e di gestione del fenomeno miracoloso: il riconosci-mento delle guarigioni non è più pertinenza dei soli interessati ma richiede un ul-teriore livello di verifica, in grado di fornire maggiore autenticità e obiettività agli eventi esaminati. A seguito di un intervento del S. Ufficio, datato al 9 luglio 1873 ed epilogo della querelle Lasserre/missionari, venne rimossa dallo stesso anno la ru-brica in cui erano inserite le dichiarazioni spontanee di guarigione. Se il S. Ufficio non aveva accolto le pesanti insinuazioni dello scrittore, tuttavia intimava ai missio-nari, redattori della rivista che «anche sulla pubblicazione degli annali, perché non si accreditino grazie e prodigi senza essere rigorosamente provati e costatati dalla legittima autorità»³⁸⁸.

Tuttavia con il passare degli anni e il coinvolgimento di sempre più soggetti nella polemica sui miracoli, la situazione sfuggì di nuovo al controllo dell'autorità ecclesia-stica che, se poteva agevolmente verificare quali criteri di giudizio venivano adottati nelle *Annales*, aveva molte più difficoltà a gestire la condotta dei pellegrini e specie degli Assunzionisti. Questi infatti, attraverso gli strumenti di stampa interni al loro ordi-ne religioso, stupivano i lettori con continui, mirabolanti annunci di guarigioni cla-morose verificatesi in occasione del pellegrinaggio nazionale: che questo genere di

³⁸⁶ L'articolo venne pubblicato su *L'Union Médicale* del 27 giugno 1872 e suscitò le veementi reazioni sdegnate del mondo cattolico, su tutte quella del vescovo di Nevers che smentiva del tutto la descrizione della veggente fatta dal clinico.

³⁸⁷ A titolo meramente esemplificativo, si vedano le esplicite indicazioni fornite nel corso degli anni dal-la rivista *Annales de Notre Dame de Lourdes*, come ad esempio nella *Guérison de Marie Rousse, de Trébons*, ANDL, 3, (1870), p. 191; *Notre-Dame de Lourdes en 1877*, ANDL, 11, (1878), p. 204; *Les An-nales de Notre-Dame de Lourdes*, ANDL, 17, (1884), p. 2.

³⁸⁸ ACDF, *Decreta S. O.*, 1873, f. 87v-88r.

propaganda non fosse affatto gradito dal vescovo di Lourdes è attestato dal carteggio tra Sempé e Picard, responsabile assunzionista del pellegrinaggio nazionale:

Il Vescovo di Tarbes mi ha chiesto di rispondere alla lettera che gli avete inviato [...]. È suo dovere ricordarvi le sagge leggi della Chiesa in merito alla pubblicazione di fatti che appaiono straordinari e mettervi al corrente dell'espresso divieto che ha ricevuto dalla Santa Sede di non lasciar pubblicare, in merito a grazie o miracoli, che quelli che sono stati riconosciuti e dimostrati autentici dal rigido controllo della legittima autorità ecclesiastica³⁸⁹.

Questa seconda direttiva, indirizzata al vescovo, si colloca storicamente tra l'ordine emanato dal s. Ufficio nel 1873 e il Breve di Leone XIII del 10 dicembre 1878, nel quale il pontefice ribadiva tra l'altro l'importanza non solo di rendere note al mondo le innumerevoli grazie prodotte per intercessione della Vergine a Lourdes, ma anche che queste fossero comprovate nel tempo, anche per i posteri, tramite controlli in grado di far fronte ad ogni dubbio e ogni sottigliezza³⁹⁰.

A partire dal 1878, in seguito all'intervento pontificio richiesto originariamente per invocare la necessità di una nuova storia delle apparizioni, si registra invece una serie di interventi volti a riportare gradualmente la situazione sotto controllo e ad accelerare un processo che può definirsi di "medicalizzazione dei miracoli"³⁹¹. Già nel numero di gennaio dello stesso anno sulle *Annales* viene pubblicato un annuncio importante in cui si raccomandava di fornire più informazioni possibili sulla persona guarita, specie sulla malattia e la guarigione tramite i certificati scritti dai medici curanti³⁹². Interessante, ai fini del nostro ragionamento, la successione in ordine gerarchico delle autorità che potevano certificare l'avvenuta guarigione, perché all'attestazione scritta del medico attraverso i certificati faceva seguito, se questa non poteva essere ottenuta, la testimonianza del parroco, del confessore o di altre persone reputate affidabili.

Per ben due volte dunque la Curia romana, interpellata sulla necessità di una storia delle apparizioni criticamente fondata, sembra mostrare più interesse a richiamare l'ordinario e i suoi uomini alla massima attenzione e prudenza sull'accertamento delle guarigioni, dimostrando una notevole sensibilità verso il presente, il *nunc*, più che alla ricostruzione di eventi passati. Sempre dal 1878 comincia la compilazione di un primo registro di verifica delle guarigioni da parte dei missionari allo scopo di rendere più oggettivo il grado di credibilità delle guarigioni³⁹³: in tale registro i religiosi riportavano le dichiarazioni della persona stessa, dei suoi vicini, e vi aggiungevano quando possibile i certificati medici necessari.

³⁸⁹ Archivio romano Assunzionista, FE 277 1/IX/1878 *du P. Sempé au P. Picard*. Questo documento si inserisce in una polemica che vide contrapposti i missionari di Garaison e gli assunzionisti, proprio sulla questione della guarigioni, come confermato da un'altra lettera, inviata il 2 settembre 1878 in Archivio romano Assunzionista, FE 278, 2/IX/1878 *du P. Sempé au P. Picard*. Che questi inviti non sortirono l'effetto sperato è confermato da un successivo biasimo pubblicato dalle *Annales* nei confronti della stampa assunzionista, ritenuta responsabile di annunci mirabolanti e poco equilibrati in materia di guarigioni, invitando allo stesso tempo ad una maggiore prudenza in materia di riconoscimento di miracoli, in attesa di un giudizio ecclesiastico: *Le guérisons du pèlerinage national*, ANDL, 21, (1888), p. 101. Su stampa assunzionista e miracoli, si veda S. K. Kaufman, *Consuming visions*, cit., p. 27.

³⁹⁰ ARSI, Prov. Tolosanæ, 1002 (1863-1882), b. III, f. 113.

³⁹¹ C. Gallini, *Lourdes e la medicalizzazione del miracolo*, in «La Ricerca Folklorica», 29, aprile 1994, pp. 83-94.

³⁹² *Avis Important relatif aux guérisons extraordinaires*, ANDL, 11, (1878), p. 205-206.

³⁹³ T. Mangiapan, *Le guarigioni di Lourdes...* cit., p. 90.

In primo luogo veniva verificata la credibilità della persona che si diceva guarita con una richiesta di informazioni presso il suo parroco o confessore, e in seguito sempre i missionari constatavano il risanamento tramite una serie di domande, relative alla malattia e alla guarigione, fatte all'interessato, a testimoni ritenuti degni di fede e soprattutto ai medici curanti quando questi potevano essere interpellati³⁹⁴. Se questi si mostravano restii a rilasciare certificati, i missionari aggiravano la questione avvalendosi della consulenza del prof. Vergez, che abbiamo già incontrato all'epoca delle prime guarigioni, e che proprio partire dal 1878 ricompare con un suo parere medico pubblicato sulle *Annales* a margine della narrazione di alcune guarigioni.

Al concludersi del decennio si assiste di fatto a una progressiva medicalizzazione delle procedure di riconoscimento, perché se nei primi anni di vita delle *Annales* la presenza di certificati allegati alle guarigioni era alquanto sporadica, con il passare del tempo non solo queste attestazioni scientifiche divennero sempre più necessarie all'interno della rivista, ma soprattutto furono gli stessi medici con la loro metodologia di lavoro ad attraversare la soglia del santuario: dal 1881 è infatti possibile registrare la presenza sul luogo, oltre a quella di Vergez, anche quella di alcuni suoi colleghi³⁹⁵.

Si tratta di una presenza occasionale, non organizzata e stabilizzata in un apposito ufficio: tuttavia l'importanza dei medici è tale che si cominciano anche ad registrare alcuni sorprendenti mutamenti. Se la rivista *Annales* in questi anni fa un costante riferimento all'indispensabile pronunciamento della Chiesa per una decisione definitiva, si verifica in alcuni casi un imprevedibile rovesciamento di responsabilità e di ruoli tra religiosi e scienziati che, pur senza alcuna generalizzazione, vale la pena di essere posto in evidenza. È lo stesso Vergez, a margine della descrizione di un caso di guarigione, che non esita ad affermare «Questa guarigione istantanea ha indubbiamente il carattere di un miracolo»³⁹⁶.

Certamente una dichiarazione siffatta, che ritroviamo con una certa frequenza nelle *Annales*, non poteva avvenire senza che il presule ne sapesse nulla: in un caso è addirittura un vescovo a descrivere la guarigione di una sua fedele e a non prendere posizione, affermando: «questa guarigione che io non giudico come vescovo...». Quel che non fece il religioso lo attuò comunque il medico, perché con una nota i redattori della rivista vollero comunque informare i lettori che «Il dottor Vergez dichiara questo fatto soprannaturale», come se il pronunciamento dell'uomo di scienza potesse perfezionare, completandolo, il racconto di guarigione³⁹⁷. Se in linea teorica rimaneva indiscussa l'autorità episcopale, i vescovi che si succedettero alla guida della diocesi evitarono ogni pronunciamento diretto, con tutti i relativi rischi in cui si poteva incappare, e già alla fine degli anni Settanta delegarono questo tipo di dichiarazioni ai medici i quali, quasi scavalcando il recinto scientifico, azzardavano talvolta essi stessi un giudizio religioso. Certamente la loro dichiarazione era dal punto di vista procedurale meno solenne ed impegnativa ma, non per questo fu considerata, come si osserverà, meno probante. Non è escluso che queste prassi possano anche

³⁹⁴ La procedura è descritta in una lettera inviata da Sempé al vescovo Jourdan del 24/IV/1878, in AG, A40. Da notare come nella missiva è chiaramente indicata la richiesta esplicita del presule di conoscere quali fossero le regole seguite dai redattori delle *Annales* nel riportare nella rivista alcune guarigioni.

³⁹⁵ *Notre-Dame de Lourdes en 1881*, ANDL, 15, (1882), p. 259.

³⁹⁶ *Guérison de Mlle Marie Rosnay au Pèlerinage national de Notre-Dame du Salut, le 22 août 1879*, ANDL, 13, (1880), p. 19.

³⁹⁷ *Guérison de Miss Mary, le 8 novembre 1880, Lettre de Mgr l'Evêque d'Eucarpie*, ANDL, 14, (1881), p. 21.

avere dei punti di contatto con gli orientamenti teologici che stavano affermandosi proprio in questo periodo come risposta alla ‘sfida scientifica’ del positivismo: sono gli stessi anni infatti in cui si afferma negli studi ecclesiastici la cosiddetta «apologetica scientifica», che tendeva a introdurre il metodo delle scienze sperimentali all’interno della teologia, per conferire a quest’ultima una maggiore credibilità ed autorevolezza nel tentativo di giungere a conclusioni così perentorie da poter suscitare, in modo probante, la fede religiosa³⁹⁸.

Fino al 1883 in ogni caso non è ancora documentata la presenza fissa di medici all’interno della commissione e non emergono documenti comprovanti una istituzione ufficiale del Bureau neppure nelle riviste del santuario: sembra realistico pensare che l’istituzione vera e propria non avvenne per decisioni esplicite, ma che il processo fu più fluido, dovuto anche al verificarsi di elementi casuali. Infatti il fondatore del bureau, il dottor Dunot de Saint-Maclou, aveva accompagnato la moglie gravemente ammalata a Lourdes nell’estate del 1877, dove ella morì il 26 agosto. In seguito il medico chiese di entrare nella Congregazione degli Oblati di Maria Vergine nella quale venne ammesso il 15 dicembre dello stesso anno come associato secolare: Dunot continuò a recarsi spesso a Lourdes, e il peggioramento delle condizioni di salute del dottor Vergez fece sì che fu lui a esaminare alcuni casi di guarigione³⁹⁹. Non è al momento chiaro se furono i missionari a proporre l’incarico, o se si trattò di una offerta di collaborazione di Dunot: sta di fatto che dal 1883 iniziò a operare stabilmente nel santuario fondando *de facto* un ufficio medico di constatazione, offrendo un servizio permanente volto a ricevere e vagliare le dichiarazioni di guarigione insieme ad altri medici volontari (quattro il primo anno), ad un missionario di Garaison e ad un assunzionista⁴⁰⁰. Veniva così fondata la prima struttura medica permanente mai realizzata in un santuario cattolico, volta alla constatazione delle guarigioni inspiegabili, e dovrà passare quasi un secolo per arrivare, nel 1949, alla nascita del Collegio medico (poi Consulta medica, attualmente operante nella Congregazione per le cause dei Santi)⁴⁰¹.

³⁹⁸ F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., p. 25-41; P. Guillaume, *Médecins, Église et foi*, Aubier, Paris, 1990, p. 75; E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la critique moderniste*, Tournay, Paris, 1962, trad. it. *Storia dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia, 1967, p. 123-155 e 193-248; R. Latourelle, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, cit., p. 366.

³⁹⁹ Su Dunot de Saint Maclou, fondatore del Bureau, si veda A. Brustolon, *Georges-Fernand Dunot de Saint Maclou. Il dottore della grotta*, Velar, Bergamo, 2014; C. Touvet, *Histoire des Sanctuaires de Lourdes. 1870-1908*, cit., p. 285-288.

⁴⁰⁰ *Pèlerinages et guérisons*, ANDL, 16, (1883), p. 193. Come si vedrà, il carattere estemporaneo della fondazione del Bureau non consente di reperire norme guida scritte, specie in questa fase iniziale. È l’opera del cardinale Prospero Lambertini, poi Benedetto XIV, *De Beatificatione Servorum Dei et Canonizatione Beatorum* a stabilire i principi in base ai quali valutare le dichiarazioni dei guariti, come confermato dalla lettera pastorale (gennaio 1862) con cui il presule riconosceva l’autenticità delle apparizioni. LDA, VI, p. 238-245. Sull’opera di Lambertini: G. Dalla Torre, *Santità ed economia processuale. L’esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in G. Zari (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1991, p. 231-263; M. T. Fattori (a cura di), *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1676-1758)* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2011; sull’accertamento dei miracoli di guarigione nel lungo periodo si veda J. Duffin, *Medical miracles; doctors, saints and healing in the modern world*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009.

⁴⁰¹ Alcune indicazioni procedurali sul funzionamento della consulta medica sono fornite in H. Mistzal, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, LEV, Città del Vaticano, 2005, p. 411-412, 426-427, 429. Si rimanda alla bibliografia di questo testo per eventuali approfondimenti.

Da notare come la presenza permanente di un medico nel santuario non comportò affatto una riduzione del numero di guarigioni riconosciute, le quali potevano diminuire o aumentare a seconda delle convinzioni personali di chi era chiamato alla direzione del Bureau. Infatti, nella fase in cui questo fu condotto dal dottor Dunot (dal 1883 al 1891) è evidente un netto calo nel numero delle guarigioni rispetto al periodo precedente; in seguito, dal momento in cui ne assunse la direzione il dott. Boissarie, il numero di guarigioni riconosciute riprese ad aumentare in maniera vertiginosa. Dalle 65 del 1891 si passò ad una media di 156 guarigioni annue nel decennio compreso tra 1894 e 1903 e una media attorno al centinaio nel periodo compreso tra 1904 e l'inizio della prima guerra mondiale. Va notato che l'aumento dei pellegrini non è affatto sufficiente a spiegare in misura proporzionale l'incremento delle dichiarazioni di guarigione⁴⁰².

Inoltre a partire dalla fine dell'Ottocento si avviò una stretta collaborazione tra il Bureau e l'università cattolica di Lille, la cui facoltà di medicina era stata fondata pochi anni prima, nel 1876⁴⁰³. Questa cooperazione, avviata formalmente dal 3-4 dicembre 1899 a seguito di due conferenze ivi tenute dal dott. Boissarie, venne rafforzata a partire dall'estate del 1900 tramite l'invio annuale di due studenti a Lourdes, ai quali si aggiungevano diversi medici volontari⁴⁰⁴: lo stesso direttore del Bureau riconobbe che il sostegno offertogli dalla cattolica di Lille contribuì in maniera importante a far riconoscere nel mondo accademico il carattere scientifico del suo operato⁴⁰⁵.

3.3 Le guarigioni come evento mediatico: la querelle Zola/Boissarie

A seguito della fondazione del Bureau l'attenzione attorno alle guarigioni di Lourdes registra un ulteriore mutamento, particolarmente interessante ai fini del nostro ragionamento su medicina e religione: il santuario si trova ora al centro di un circuito mediatico che non riguarda solo questi due ambiti ma anche il rapporto tra scienza e letteratura, decisivo per consentire un'ulteriore amplificazione della fama del santuario e la sua definitiva accoglienza, e per certi versi acclamazione, all'interno della Chiesa romana.

Dopo la costituzione del Bureau infatti si riscontra un'impennata dell'attenzione negli ambienti scientifici francesi, quegli stessi in cui stava nascendo la nuova neurologia e all'interno dei quali l'esperienza religiosa di Marie Bernarde era stata già inquadrata a suo tempo, come abbiamo osservato, dentro le categorie della patologia medica. Grazie ad una crescente "medicalizzazione" del miracolo, nella quale i religiosi vennero progressivamente estromessi nella procedura di riconoscimento delle guarigioni a beneficio dei medici, con il passare del tempo il mondo accademico francese cominciò a considerare i fatti di Lourdes non più delle semplici frodi abilmente congegnate⁴⁰⁶: stavolta sono addirittura Jean-Martin Charcot e Hippolyte Bernheim a

⁴⁰² I dati sono in G. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes: apparitions et guérisons*, Lecoffre, Lourdes-Paris, 1907, trad.it. *Storia critica delle apparizioni di Lourdes. Apparizioni e guarigioni*, Libreria del Sacro Cuore, Torino, 1908, p. 354; cfr. T. Mangiapan, *Le guarigioni di Lourdes...* cit., p. 108 e 159.

⁴⁰³ B. Billet, *L'histoire médicale de Lourdes et la faculté de médecine de Lille*, «Ensemble», 2, 1996, p. 87

⁴⁰⁴ Ivi, p. 89-90.

⁴⁰⁵ A. Van Den Brule, *Le docteur Boissarie, président du bureau des constatations médicales de Lourdes*, de Gigord, Paris, 1919, p. 363.

⁴⁰⁶ R. Harris, *Lourdes...* cit., p. 430; B. Billet, *L'histoire médicale de Lourdes et la faculté catholique de médecine de Lille*, cit., p. 88.

intervenire sulla vicenda concentrando l'analisi non sul caso individuale della visionaria ma sui malati-pellegrini. Charcot, dopo aver verificato il risanamento di alcuni suoi pazienti che egli stesso aveva inviato a Lourdes, conìò la celebre espressione «La fede che guarisce» (faith healing)⁴⁰⁷; Hippolyte Bernheim, capofila della scuola di Nancy, espose invece le sue teorie su Lourdes nel saggio *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*⁴⁰⁸. Entrambi riconoscono la veridicità delle guarigioni e la correttezza delle diagnosi effettuate dai loro colleghi di Lourdes: quello che cambia è l'interpretazione degli avvenimenti. Infatti queste riletture delle guarigioni, anche se non ne venivano a negare l'evidenza o la portata, facendo riferimento ad una causa che permetteva di muoversi sul terreno della scienza sperimentale, ne rimuovevano ogni contenuto metafisico⁴⁰⁹. La tempistica degli avvenimenti in questo senso è chiara, e ribadisce quanto detto sopra: è il fatto che sino stati dei medici ad esporsi in prima persona a suscitare l'interesse accademico per le guarigioni, che infatti si accrebbe dopo la fondazione del Bureau e sembra precedere quello delle università cattoliche, che ufficialmente si avvicinarono a Lourdes solo a ridosso del XX secolo. Nello stesso periodo, ed è questo il nesso particolarmente fecondo tra scienza e letteratura, le conclusioni degli studiosi francesi venivano prima accennate e poi divulgate da Émile Zola: inizialmente in una serie di interviste destinate a suscitare scalpore poi, nel 1894, in un romanzo di grande successo, *Lourdes*, in cui riportava la sua versione di alcuni avvenimenti di cui era stato direttamente testimone durante una permanenza nel santuario⁴¹⁰. In sostanza, Zola va oltre Charcot perché secondo lui le guarigioni miracolose non sono altro che malattie nervose diagnosticate male; e il "sovranaturale" non è altro che ciò che l'uomo prima o poi sarà in grado di spiegare per via naturale. Il guanto della sfida era ormai lanciato e a raccoglierlo fu proprio l'allora responsabile medico del Bureau, il dott. Boissarie, il quale avviò un' articolata strategia strutturata su più livelli: come i suoi avversari, fu protagonista di una serie di conferenze in Francia e all'estero in cui, fra l'altro, enfatizzando e spettacolarizzando l'evento, presentava direttamente al pubblico i personaggi guariti a Lourdes, gli stessi che invece Zola descriveva nel suo romanzo come non guariti o non guariti del tutto. Non è del tutto da escludere che queste performances che ottennero una grande atten-

⁴⁰⁷ *La Foi qui guérit*, «Revue Hebdomadaire», 3, (1892), p. 112-132. Secondo la sua teoria, le guarigioni erano il risultato di un processo mentale, in grado di produrre un'energia taumaturgica a seguito di una fase di esaltazione.

⁴⁰⁸ H. Bernheim, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique* (ed. orig. 1886), L'Harmattan, Paris, 2005. Sulla controversia Charcot/ Bernheim, si veda fra gli altri J. Szabo, *Seeing is Believing?*, cit., p. 219-225.

⁴⁰⁹ P. Guillaume, *Médecins, Église et foi...* cit., p. 67; J. Szabo, *Seeing is Believing?*, cit., pp. 209 e 220. Sull'orientamento anticlericale di molti medici dell'epoca, si veda, per l'ambito psichiatrico J. E. Goldstein, *Consoler et classier. L'essor de la psychiatrie française*, Synthélabo, Paris, 1997, nonché gli esempi presentati in J. Lalouette, *La Libre pensée en France*, cit.. Più in generale, si veda J. Léonard, *La Médecine entre les pouvoirs et les savoirs: histoire intellectuelle et politique de la médecine française au XIXe siècle*, Aubier-Montaigne, Paris, 1981; E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, 1, 1885-1939, Fayard, Paris, 1994; J. D. Ellis, *The physicians-legislators of France: medicine and politics in the early Third Republic, 1870-1914*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; R. Plas, *Naissance d'une science humaine, la psychologie*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2000; J. Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie, l'invention de sujets*, PUF, Paris, 1991.

⁴¹⁰ E. Zola, *Les trois villes: Lourdes*, Charpentier, Paris, 1894 trad.it. *Le tre città: Lourdes*, Stab. Tip. Della Tribuna, Roma, 1894. Sulle distorsioni con cui Zola descrive i protagonisti del santuario, si veda fra gli altri S. K. Kaufman, *Consuming Visions*, cit., p. 169-173.

zione da parte della stampa dell'epoca fossero ricalcate sulle lezioni di Charcot alla Salpêtrière⁴¹¹. La lotta verteva sul tema dell'isteria: la Salpêtrière ne aveva dilatato ampiamente i limiti della diagnosi associandovi i sintomi più disparati⁴¹². La risposta cattolica consisteva proprio nello sgombrare il campo da possibili interpretazioni legate alla suggestione, e fare una severa cernita tra le guarigioni cosiddette "isteriche" da quelle "organiche"⁴¹³. In effetti Boissarie nei suoi testi ribadisce senza sosta l'enorme lavoro di selezione delle guarigioni che avviene a Lourdes, e sottolinea come nei casi più eclatanti l'influenza della suggestione fosse assolutamente da escludere⁴¹⁴. Rendere la guarigione "indiscutibile", "incontestabile", "inattaccabile": questi i termini che tornano in maniera ossessiva nei suoi scritti e in quelli dei suoi successori⁴¹⁵.

Da un punto di vista editoriale poi Boissarie fu un abile comunicatore, fondatore di un genere letterario del tutto innovativo, in un periodo storico in cui gli scritti dedicati ai miracoli e al sovrannaturale in genere costituirono uno dei motori dell'editoria⁴¹⁶. Le sue opere, principalmente monografie ma anche articoli su tutte le più prestigiose testate cattoliche dell'epoca, erano in effetti un prodotto efficace in grado di coniugare il tono scientifico alla dimensione personale, esistenziale delle guarigioni⁴¹⁷. In questo senso lo stile narrativo di Boissarie rappresenta uno spartiacque con il passato del Bureau, perché il primo direttore Dunot de Saint Maclou nelle sue relazioni era ricorso in maniera copiosa a una terminologia tecnica, specialistica, che procedeva ad indirizzare l'attenzione in misura crescente dal malato alla malattia, mentre Boissarie fu invece protagonista di un approccio che con il tempo divenne sempre più propagandistico⁴¹⁸.

Ad ogni descrizione medica, in cui veniva enfatizzato il tono oggettivo e imparziale, l'autore accostava una abile narrazione scritta dagli stessi protagonisti guariti volta ad accentuare, con una coinvolgente narrazione in prima persona, i dettagli delle atrocità delle sofferenze subite in passato e l'inefficacia delle cure sostenute⁴¹⁹. Con il passare del tempo però, divenne sempre più determinante l'ausilio dello strumento

⁴¹¹ G. Boissarie, *Conférence du Luxembourg*, Boissarie, Zola, Paris, 1895 ; S. K. Kaufman, *Consuming visions...* cit., p. 117; R. Harris, *Lourdes...* cit., p. 438-441.

⁴¹² J. Szabo, *Seeing is Believing?*, cit., pp. 219-220.

⁴¹³ L. Ogorzelec, *L'évolution de l'expertise médicale des guérisons de Lourdes*, cit., p. 235.

⁴¹⁴ G. Boissarie, *Lourdes. Les Guérisons*, Paris, 1911, p. 94.

⁴¹⁵ L. Ogorzelec, *L'évolution de l'expertise médicale des guérisons de Lourdes*, cit., p. 236.

⁴¹⁶ E. Parinet, *L'édition littéraire (1890-1914)...* cit., p. 169-171.

⁴¹⁷ G. Boissarie, *Lourdes: histoire médicale. 1858-1891*, Lecoffre, Paris, 1891 ; Id., *Lourdes: depuis 1858 jusq' à nos jours*, Sanard & derangeon, Paris, 1894 ; id., *Conférence du «Luxembourg»*, Maison de la bonne presse, Paris, 1895 ; id., *Les grandes guérisons de Lourdes*, Douniol, Paris, 1900 ; id., *L'oeuvre de Lourdes*, Douniol, Paris, 1908 ; id., *Lourdes, les guérisons*, Series 1-4, Maison de la bonne presse, Paris, 1911-1922. Dimostrazione dell'ampia diffusione di questi opuscoli, oltre che le numerose riedizioni, ne sono anche le varie traduzioni. In lingua italiana si veda G. Boissarie, *Lourdes: storia medica: 1858-1891*, L. Cappelli, Rocca s. Casciano, 1892; id., *Conferenza al "Luxembourg"*, Artigianelli, Pavia, 1896; id., *Le grandi guarigioni di Lourdes*, G. Galla, Vicenza, 1907; id., *Lourdes e Roma*, CC, (III/1906), pp. 77-83.

⁴¹⁸ Si veda ad esempio F. Dunot de Saint-Maclou, *Une guérison de myélite chronique (M. Arsène Hayes, août 1888)*, ANDL, 21, (1889), p. 313-314. Tuttavia, sorprende che, nonostante tutto, non si verificò alcun aumento nel numero di certificati medici acclusi alle guarigioni pubblicate sulle *Annales*. In effetti, esaminando le annualità dell'organo ufficiale del santuario fino al 1889, si rileva come le guarigioni recanti in allegato un referto medico fossero sempre una piccola percentuale, mediamente attorno al 10% del totale. C. Gallini, *Lourdes e il discorso medico*, in V. Lanternari e M. L. Ciminelli (a cura di), *Medicina, magia, religione, valori*, II. *Dall'antropologia a l'etnopsichiatria*, Liguori, Napoli, 1997, p. 202.

⁴¹⁹ S. K. Kaufman, *Consuming visions...* cit., p. 108-114.

fotografico, che alla dimensione narrativa abbinava l'impatto visivo della malattia, a volte sconvolgente, volto a mostrare il paziente "prima" e "dopo" il viaggio a Lourdes, in modo da toccare sia la razionalità che l'emotività del lettore⁴²⁰.

Tuttavia furono le obiezioni del pubblico specializzato a svelare come a volte Boissarie fosse interessato più alla propaganda delle guarigioni che non alla loro comprensione, come risulta anche da questa singolare e abile linea difensiva:

Il dottor Regnault, professore presso la Scuola di Rennes, aveva assistito alla nostra indagine. Leggendone il resoconto giornalistico, mi disse: "Queste pubblicazioni precipitose hanno grandi svantaggi. Sapete se questa donna ha avuto il cancro? Le vostre prove sono insufficienti. Ci possono essere degli errori. "Le mie prove sono insufficienti, lo ammetto, ho detto, hanno bisogno di essere integrate, confermate. Per questo ho immediatamente consegnato tutte le mie inchieste alla stampa. Queste pubblicazioni non consentono alcuna conclusione affrettata, ma chiamano la discussione su tutti i fatti; discussione libera, contraddittoria, in cui si mescolano tutte le opinioni⁴²¹.

Si deve, tuttavia, sottolineare che anche in ambito cattolico andavano diffondendosi obiezioni ai metodi del dott. Boissarie: come già visto nella querelle Cros/Lasserre, anche nel campo medico le critiche "interne" erano causate sempre e comunque da fini apologetici. Si riteneva che Boissarie non fosse abbastanza severo nel discernimento delle guarigioni, e si chiedeva maggior rigore nelle indagini; tuttavia, anche in questo caso avrebbe prevalso l'(auto)censura, visto che i membri della *Société médicale de saint Luc* cercarono di moderare se non di rimuovere del tutto le possibili critiche pubbliche nei confronti del direttore del Bureau médical e dei suoi metodi, per non nuocere alla sua fama e alla causa da lui portata avanti⁴²². In effetti, cosa avrebbe pensato il lettore devoto se le guarigioni presentate in maniera avvincente e inconfutabile come segni di Dio, fossero state invece messe in serio dubbio da altri medici... cattolici? Nei confronti di uno Zola era possibile presentare un ampio ventaglio di obiezioni, ma in un'epoca in cui anche in ambito cattolico si diffondeva l'idea della possibilità di basare la fede su argomentazioni oggettive e inconfutabili secondo i dettami positivisti, cosa replicare all'eventuale smentita di un medico credente? Ecco dunque replicato anche per le guarigioni lo stesso paradigma già visto per la storia delle apparizioni. È in ambito cattolico che scaturirono le più gravi obiezioni alla Lourdes "ufficiale", le critiche che veramente avrebbero potuto mettere in crisi il santuario: in un'epoca di forti contrapposizioni tra Stato e Chiesa i nemici "istituzionali" come i medici anticlericali, con le loro argomentazioni non fecero altro che la loro parte, quella di rinforzare i credenti nella loro roccaforte ideologica.

Queste le sferzanti valutazioni rivolte a Boissarie da Alexis Carrel, futuro premio Nobel per la medicina nel 1912:

Insomma, un solo fatto sembra certo, cioè è l'estrema gravità delle condizioni di Marie Bailly, il 28 maggio 1902, all'una del pomeriggio, e la sua guarigione completa alle sette. Ma è impossibile sapere con certezza la natura della causa, isteria o tubercolosi. Questa osservazione non sembra avere attualmente un valore scientifico. Non ha diritto a presentare un fatto nuovo come la guarigione istantanea di una peritonite tubercolare,

⁴²⁰ Ivi, p. 118-119.

⁴²¹ G. Boissarie, *Conférence du Luxembourg, Boissarie, Zola...* cit., p. 21.

⁴²² H. Guillemain, *Les débuts de la médecine catholique en France...* cit., p. 13-14.

con delle argomentazioni così deboli. È anche impossibile affermare l'esistenza di una peritonite isterica. La vera natura di questa malattia è, per il momento, sconosciuta⁴²³.

Non solo: la stessa struttura in cui venivano effettuate le visite era giudicata insufficiente.

Il dott. Boissarie ha pubblicato diversi libri su questo argomento, fra gli altri *Le grandi guarigioni di Lourdes*. Ha scritto queste opere come se fosse un prete e non un medico, facendo passare pronunciamenti pii per osservazioni cliniche; questo associato con la mancanza di analisi rigorosa o deduzioni precise [...]. Le condizioni dell'ufficio medico, in se stesse, spiegano questa totale assenza di precisione. Esso consiste in una piccola stanza e alcuni angusti ambulatori. In questi locali non ci sono strumenti che permetterebbero di fare osservazioni mediche adeguate. Non hanno nemmeno una macchina fotografica⁴²⁴.

Tuttavia, questo non impedì la successiva conversione al cattolicesimo dello stesso Carrel, favorita proprio dalla guarigione subitanea ed inspiegabile di una sua paziente che si era recata nel santuario di Lourdes.

L'obiettivo prioritario di Boissarie sembra quindi essere quello di creare un'eco delle conferenze da lui organizzate, in modo da provocare un dibattito sui temi da lui studiati in prima persona al Bureau, usando come megafono mediatico le stesse critiche che gli venivano rivolte⁴²⁵. Inoltre, già nel corso del pontificato di Leone XIII, il dott. Boissarie aveva tentato, senza esito, di coinvolgere in misura maggiore la S. Sede nella promozione e divulgazione delle guarigioni di Lourdes: già nel 1901 avrebbe tentato di lanciare una controffensiva alle iniziative del governo anticlericale di Émile Combes, cercando il sostegno della S. Sede per un uso apologetico delle guarigioni, ma senza alcun esito significativo⁴²⁶.

Infine, da notare che anche nell'Italia dell'epoca il dibattito sulle guarigioni di Lourdes ebbe un notevole clamore, grazie soprattutto all'azione di Agostino Gemelli in una serie di convegni, il più importante dei quali si tenne il 10 gennaio 1910 a Milano di fronte ai membri dell'Associazione sanitaria milanese⁴²⁷. Tuttavia, il dop-

⁴²³ Lettera inviata da Carrel a Boissarie, 15 agosto 1903, in RSL, 8, (1964), p. 94-108. Per un approfondimento sul caso Carrel e la sua repentina conversione al cattolicesimo, ampiamente propagandata dagli ambienti cattolici, si veda A. Carrel, *Le voyage de Lourdes, suivi de fragments de journal et de méditations*, Plon, Paris, 1949, trad. it. *Viaggio a Lourdes. Frammenti di diario e meditazioni*, Morcelliana, Brescia, 1949; J. M. Cassagnard, *Carrel et Zola devant le miracle à Lourdes: science et pseudoscience à Lourdes*, Editions de la Grotte, Lourdes, 1958; *Scienze naturali*, CC, (II/1918), p. 150-160.

⁴²⁴ P. Guillaume, *Médecine, Église et foi*, cit., p. 64.

⁴²⁵ S. K. Kaufman, *Consuming visions*, cit., p. 121.

⁴²⁶ R. Harris, *Lourdes*, cit, p. 458. Si veda anche il dialogo tra Boissarie e Leone XIII riportato in P. Miest, *Les 54 miracles de Lourdes au jugement du droit canon*, Editions Universitaires, Paris, 1958, p. 10-11.

⁴²⁷ Un'eco indiretta di questa serie di conferenze tenute dal Gemelli giunse anche a Pio X. In una lettera inviata al pontefice il 15 agosto 1909, il vescovo di Treviso comunicava al pontefice che «Ieri sera da parte di questi socialisti fu invitato il pessimo Guido Podrecca a tenere una conferenza contro i miracoli in generale e quelli di Lourdes in particolare. [...] ho pensato di contrapporre una dimostrazione di fede espiatoria a Santa Maria Maggiore invitando non solo i cittadini, ma anche il suburbio a sentire una conferenza del P. Gemelli. La conferenza riuscì veramente magnifica e, ciò che più importa, improntata a vivissimo sentimento di pietà...». Interessante la nota conclusiva del vescovo: «Purtroppo, Padre Santo, son questi gli effetti di quella loggia massonica impiantata che non ha guari nella parrocchia di S. Andrea». Nella risposta del 18 agosto il pontefice invitava il vescovo a «Non perdersi d'animo per la guerra che fa l'inferno».

pio volto della strategia comunicativa dei due medici presentava delle forti incongruenze prontamente evidenziate dagli avversari di Lourdes, perché i ripetuti “non so” pronunciati di fronte ai colleghi medici si tramutavano poi, di fronte ad un uditorio cattolico e per le stesse guarigioni, in una veemente apologia della veridicità dei miracoli di Lourdes⁴²⁸.

3.4 Dalla certificazione medica al riconoscimento ecclesiastico

Il passaggio dalla certificazione medica al riconoscimento ecclesiastico del carattere miracoloso delle guarigioni di Lourdes rende, paradossalmente, ancor più evidente l'ingresso dei medici nello spazio sacro del santuario. In tal senso è una ricorrenza, la commemorazione del cinquantesimo anniversario della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione (1904) che permette di rilevare delle importanti novità. In effetti il nome di Lourdes appare per la prima volta in un documento pontificio di portata universale, l'enciclica di Pio X *Ad Diem Illum Lætissimum* del 2 febbraio 1904⁴²⁹. In tale documento, per certi aspetti poco o nulla sembra cambiato dalle posizioni di Pio IX. Contro il disordine sociale, causato dalla perdita progressiva di punti di riferimento oggettivi perché fondati sull'autorità divina, in continuità con il passato nella enciclica si fa esplicito richiamo all'importanza e al ruolo dell'Immacolata Concezione come guida della società civile⁴³⁰.

A tutto questo, tuttavia, il papa accosta in senso fortemente apologetico, ed in ciò sta l'elemento assolutamente innovativo, proprio le guarigioni di Lourdes come sigillo della divinità della Rivelazione. Secondo Pio X

nella città di Lourdes si iniziavano le meravigliose manifestazioni della Vergine che furono l'origine dei templi elevati in onore dell'Immacolata Madre di Dio, opere di alta magnificenza e d'immenso lavoro, nei quali prodigi quotidiani, dovuti alla Sua intercessione, forniscono splendidi argomenti per combattere l'attuale incredulità umana⁴³¹.

Questa affermazione così solenne, contenuta in uno dei passaggi chiave dell'enciclica, ha un preciso significato: il miracolo, anzi i miracoli di Lourdes, venivano proposti dal magistero come prova inconfutabile della presenza di Dio fra gli uomini contro le argomentazioni del pensiero positivista e scienziata.

Il cinquantesimo anniversario della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione fu l'occasione per aggiungere, all'interno del mondo cattolico un ulterio-

ASV, Arch. part. Pio X, b. 63, ff. 577-579. Il contributo di Agostino Gemelli alla questione è sintetizzato nelle seguenti opere: *Ciò che rispondono gli avversari di Lourdes, la mia risposta alla Associazione Sanitaria Milanese, documenti, critiche e riflessioni*, Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1912; *La lotta contro Lourdes, resoconto stenografico della discussione sostenuta alla Associazione Sanitaria Milanese (10-11 gennaio 1910)*, Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1912. Un approfondimento dell'itinerario culturale e intellettuale di Agostino Gemelli, nonché dei punti chiave della sua difesa apologetica delle guarigioni di Lourdes, è in G. Cosmacini, *Scienza e ideologia nella medicina del Novecento: dalla scienza egemone alla scienza ancillare*, in Franco Della Peruta, (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 7*, cit., p. 1223-1253.

⁴²⁸ Il dibattito tenuto presso l'Associazione sanitaria milanese è contenuto in A. Gemelli, *La lotta contro Lourdes*, cit., pp. 199-249. Si veda anche G. Cosmacini, *Scienza e ideologia nella medicina del Novecento*, cit., pp. 1235-1245.

⁴²⁹ ASS, 36, (1903/1904) p. 453-454.

⁴³⁰ ASS, 36, (1903-1904), p. 458.

⁴³¹ Ivi, p. 450.

re tassello nel complesso rapporto tra medicina e religione. In effetti nell'agosto del 1903 nel Bureau des Constatations fu deciso un evento senza precedenti nella storia della Chiesa: il primo pellegrinaggio internazionale dei medici cattolici in Vaticano⁴³². Il pellegrinaggio fu definitivamente approvato due mesi dopo nel corso dell'assemblea generale della più importante associazione medica cattolica del tempo, la Società medica di S. Luca e SS. Cosma e Damiano (fondata nel settembre 1884), nella quale i docenti della facoltà di medicina dell'università cattolica di Lille avevano un ruolo di primo piano: questo a conferma di come queste tre istituzioni avessero raggiunto, a cavallo tra XIX e XX secolo, una notevole organizzazione e comunione di intenti⁴³³.

Il significato simbolico di questo avvenimento era straordinario perché nell'epoca caratterizzata dal trionfo del positivismo, questi uomini di scienza provenienti da tutta Europa volevano testimoniare al pontefice e all'intera Cristianità l'intima coerenza ed armonia nel rapporto tra ragione umana e religione cattolica: il fatto che l'iniziativa di un tale progetto provenisse molto probabilmente dagli stessi medici cattolici – non risulta allo stato attuale della documentazione alcun incoraggiamento iniziale della curia romana – è sintomatico della consapevolezza che questi avevano ormai maturato del proprio ruolo e della missione culturale che, dati i tempi, potevano svolgere a favore della Chiesa. Prendevano parte al pellegrinaggio anche «un certo numero di persone guarite per miracolo»⁴³⁴: queste dovevano ricoprire un ruolo decisivo, perché nelle intenzioni originarie dei promotori del pellegrinaggio Pio X in persona avrebbe dovuto leggere durante l'udienza solenne alcune relazioni relative a due o tre guarigioni fra le più clamorose, riguardanti alcuni dei presenti, che venivano così esibiti come vere e proprie prove viventi, come avveniva nelle conferenze organizzate in tutta Europa dal dott. Boissarie⁴³⁵. Si trattava di una iniziativa senza precedenti: sollecitato da alcuni medici un pontefice per la prima volta avrebbe ufficialmente scommesso il proprio prestigio sugli eventi di Lourdes, annunciando in maniera spettacolare la sua sfida allo scientismo.

In realtà, l'intenzione originaria non si realizzò perché, a ridosso del pellegrinaggio, presumibilmente dall'entourage di Pio X venne posto un ostacolo di natura procedurale: come riferito anche nel primo contributo di un giovane Pierre Theilhard de Chardin, non era possibile infatti che il pontefice presentasse ufficialmente guarigioni non ancora approvate dalla Sacra Congregazione dei Riti⁴³⁶. È dunque verosimile che si fosse creata una divaricazione tra il papa e altre componenti della curia romana. Il primo sembrerebbe il convinto assertore di un utilizzo forte e immediato delle guarigioni di Lourdes, delle quali auspicava una ratifica solenne, come del resto sembrano suggerire le parole sopra citate dell'enciclica, le quali richiedevano implicitamente l'indispensabile collaborazione proprio della categoria dei medici. Accanto al pontefice però sembrano agire componenti del clero più attente a non mettere a rischio il pre-

⁴³² G. Boissarie, *Lourdes e Roma...* cit., p. 79-80.

⁴³³ B. Billet, *L'histoire médicale de Lourdes et la faculté catholique de médecine de Lille*, cit., p. 93. Per approfondimenti sull'origine, l'azione e la rilevanza di questa associazione, si veda H. Guillemain, *Les débuts de la médecine catholique en France ...* cit.; P. Guillaume, *Médecins, Église et foi...* cit., p. 90-95.

⁴³⁴ G. Boissarie, *Lourdes e Roma...* cit., p. 80.

⁴³⁵ Il programma era stato illustrato nel febbraio del 1904 direttamente al papa dal dott. Feron-Vrau, uno degli ideatori del pellegrinaggio: G. Boissarie, *L'œuvre de Lourdes...* cit., p. 379.

⁴³⁶ P. Teilhard de Chardin, *Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques*, «*Études*», (1909), p. 164-165. G. Boissarie, *L'œuvre de Lourdes...* cit., p. 379.

stigio del papa in questioni non ancora sufficientemente comprese e potenzialmente pericolose. Sempre dalle memorie di Boissarie si apprende come nell'udienza privata concessagli da Pio X all'indomani del pellegrinaggio, il pontefice sembrò giustificare il cambiamento di programma intervenuto nell'ultima ora:

La parola miracolo non deve essere pronunciata così alla buona, poiché si vive in un'epoca in cui più che mai si può invocare la suggestione; ma noi sappiamo – soggiungeva – che il cicatrizzarsi improvviso di una piaga, il consolidarsi repentino di una frattura non può ascrivarsi agli effetti della suggestione⁴³⁷.

Tuttavia, tredici mesi dopo, quella che era stata la linea ufficiale della S. Sede si modificò nettamente fino a far prevalere almeno parzialmente quello che sembra essere l'orientamento del pontefice. La lunga pausa rende evidente come le rettifiche intervenute nella strategia di Pio X fossero motivate con tutta probabilità da avvenimenti verificatisi nel frattempo. Si deve almeno accennare al fatto che proprio in quel medesimo periodo avveniva la rottura delle relazioni diplomatiche con la Francia, preludio alla legge di Separazione del 1905⁴³⁸. Inoltre, nell'anno successivo, questa volta sul piano della polemica religiosa all'interno della Chiesa, si acuirono le tensioni attorno alla 'questione modernista', che trovò l'apice della condanna ecclesiastica nell'enciclica *Pascendi* dell'8 settembre 1907⁴³⁹.

⁴³⁷ G. Boissarie, *Lourdes e Roma...* cit., p. 80-81.

⁴³⁸ La rottura delle relazioni diplomatiche con la Francia (29 luglio 1904) anticipava la legge di Separazione del 9 dicembre 1905. In base a questa lo Stato, pur garantendo la libertà di religione, non avrebbe riconosciuto né sovvenzionato più alcuna confessione. I beni della Chiesa sarebbero diventati proprietà dello Stato, ma gli edifici del culto e i patrimoni ecclesiastici sarebbero stati affidati gratuitamente ad "associazioni di culto" che avrebbero dovuto rendere conto al Prefetto della loro gestione economica. Il controllo finanziario esercitato dallo Stato sulle associazioni culturali è esplicitamente indicato al titolo IV, art. 21, della Legge. Inoltre, la Legge sarà seguita il 16 marzo 1906 da un Decreto attuativo di 53 articoli, recante le regole di pubblica amministrazione per la sua esecuzione. Il titolo III del Decreto, dedicato alle «Associations pour l'exercice publique des cultes», riserva l'intero III capitolo al controllo finanziario (artt. 37-46). Si veda E. Poulat, *Les Diocésaines. République française, Église catholique: Loi de 1905 et associations culturelles, le dossier d'un litige et de sa solution (1903-2003)*, Documentation française, Paris, 2007, p. 43. Più in generale, sulla separazione tra Stato e Chiesa in Francia si vedano tra gli altri J. Lalouette, *La Séparation des Églises et de l'État. Genèse et développement d'une idée 1789-1905*, Seuil, Paris, 2005; M. Larkin, *Church and State after the Dreyfus affair: The separation issue in France*, Barnes & Noble, New York, 1973; J. M. Mayeur, *La séparation de l'Église et de l'État (1905)*, Juillard, Paris, 1966. In tal senso ritengo che non fosse casuale la scelta di promulgare l'enciclica *Vehementer nos* l'11 febbraio del 1906. La risposta alla legge di Separazione arrivò proprio nel giorno dell'anniversario della prima apparizione della Vergine a Bernadette: in tal modo il papa conferì all'enciclica un importante valore simbolico, ponendo in modo chiaro ed inequivocabile sotto la benedizione e la protezione dell'Immacolata la sua dura requisizione contro la Francia repubblicana. L'enciclica *Vehementer nos* è in ASS, 39, (1906), p. 3-16. Secondo J. M. Mayeur, *La séparation de l'Église...* cit., p. 118-119, è possibile che le rivolte derivanti dagli inventari dei beni ecclesiastici, scoppiate a partire dal 1° febbraio 1906, abbiano contribuito ad accelerare la pubblicazione dell'enciclica.

⁴³⁹ ASS, 40, (1907), p. 593-650. Come dimostra E. Poulat, furono soprattutto le due pubblicazioni di Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église* (1902) e *Autour d'un petit livre* (1903) a suscitare grande scalpore presso i contemporanei e, insieme ad altri testi dello stesso autore, ad essere poste all'Indice dal S. Ufficio con un decreto del 16 dicembre 1903. La sottomissione di Loisy risale al gennaio-marzo 1904. E. Poulat, *Storia dogma e critica nella crisi modernista*, cit., p. 26, 35-37, 53-65. Sul modernismo si vedano tra gli altri anche G. Vian, *Il modernismo: la Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma, 2012; C. Arnold et al. (a cura di), *La condanna del modernismo: documenti, interpretazioni, conseguenze*, Viella, Roma, 2010; A. Botti et al. (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione: atti del convegno internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997*, QuattroVenti, Urbino, 2000; G. Forni Rosa, *Il dibattito sul*

Proprio in funzione antimodernista l'accento posto sulla necessità di "provare" in maniera sicura e incontrovertibile le guarigioni veniva così a conferire un ruolo inedito ai medici: il 7 giugno del 1905 infatti Pio X espresse direttamente al dott. Boissarie, in una udienza privata tenutasi a margine del congresso eucaristico, il desiderio di ricevere dei documenti relativi alle guarigioni più sensazionali constatate a Lourdes⁴⁴⁰. Nei numerosi documenti esaminati emerge con forza l'iniziativa del direttore del Bureau: fu Boissarie infatti a precisare alcune questioni sulla procedura da rispettare e ad interpellare diversi vescovi affinché riconoscessero il carattere miracoloso di alcune guarigioni, perché sin dal Concilio di Trento l'ordinario del luogo dove risiedeva la persona guarita era chiamato a istituire una commissione composta da teologi e da "altri uomini pii" per verificare l'attendibilità dei fatti⁴⁴¹.

Anche se può apparire sorprendente che all'inizio del XX secolo la competenza scientifica di un laico all'interno di un santuario potesse assumere un ruolo così significativo, va evidenziato che di fatto, agli occhi dei pellegrini e dell'opinione pubblica in generale, il medico venne ad assumere una rilevanza nuova, come figura di riferimento ineludibile tanto da essere ritenuto parte integrante dei rituali del santuario medesimo: le memorie dei pellegrini dell'epoca sono una spia importante di questo mutamento. Infatti, se fino alla metà degli anni '80 dell'Ottocento non si riscontra in queste una particolare rilevanza della presenza dei medici nel santuario, un cambiamento profondo avviene, invece, verso la fine del secolo⁴⁴²: ad esempio, nelle memorie del pellegrinaggio italiano del 1899, dopo aver descritto con grande pathos la processione del SS. Sacramento, l'autore fa risaltare come le guarigioni dichiarate in quella occasione vennero acclamate e confermate dal locale ufficio delle constatazioni mediche, in cui i «Periti convennero che le conseguite guarigioni erano di un carattere assolutamente inesplicabile alla scienza»⁴⁴³. In effetti, grazie alle sue iniziative il direttore dell'ufficio medico aveva raggiunto un grado di notorietà tale da essere immortalato in diverse cartoline, in vendita presso

modernismo religioso, Laterza, Roma-Bari, 2000; M. Guasco, *Il modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995; P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1975. Altri studi hanno confermato come Loisy più di altri autori "sospetti" a lui contemporanei fosse al centro della politica di dura repressione effettuata dalle gerarchie ecclesiastiche, e che fossero soprattutto i suoi scritti al centro delle attenzioni dei cardinali inquisitori incaricati di redigere sia il decreto *Lamentabili* sia l'enciclica *Pascendi*. Si veda in proposito C. Arnold, *Antimodernismo e magistero romano: la redazione della Pascendi*, in D. Menozzi (a cura di), *Pascendi. Cent'anni dopo*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 5, 2008, p. 345-364.

⁴⁴⁰ P. Miest, *Les 54 miracles de Lourdes au jugement...* cit., p. 10-11. Questo dossier venne inviato quattro mesi dopo, mentre la sua approvazione presso la S. Sede avvenne invece molto più in fretta, in appena due settimane. Tale asimmetria temporale rende ipotizzabile che il precipitare degli eventi abbia suggerito al pontefice e ai suoi collaboratori di accelerare i tempi. In base alle indicazioni pontificie, pubblicate anche su *La Civiltà Cattolica* nel 1906, «Sarebbe bene che la Reverenda Curia stabilisse un processo regolare per fatti più mirabili, investigando specialmente l'identità delle persone, le verifiche dei medici, le deposizioni dei testi che videro gli ammalati prima di loro guarigione». G. Boissarie, *Lourdes e Roma...* cit., p. 81.

⁴⁴¹ Concilium Tridentinum, sessio XXV, *De invocatione, veneratione, et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus*, in *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, cit., p. 776. Sulle iniziative del dott. Boissarie, si vedano ad esempio i documenti pubblicati sugli organi ufficiali del santuario: G. Boissarie, *Lourdes et la foi*, in JGL, 15/IV/1906; *Jugement canonique de Mgr l'Evêque de Bruges sur la guérison de Pierre De Rudder*, ANDL, 43, (1910), p. 323.

⁴⁴² Sui progressi economici e sociali della categoria medica francese avvenuti nel corso del XIX secolo, si veda P. Guillaume, *Médecine, Église et foi...* cit., e J. Léonard, *La médecine entre les pouvoirs et les savoirs*, cit.

⁴⁴³ *Dopo il pellegrinaggio di Lourdes*, AG 11E65, p. 15.

il santuario, che contribuirono a rendere lui e gli altri protagonisti del Bureau oggetto della devozione popolare⁴⁴⁴.

Si riuscì così a conferire ai miracoli di Lourdes un certo grado di ufficialità, basato però esclusivamente sui verdetti dei singoli vescovi interessati. Di fatto, la congregazione dei Riti si sottrasse ad un coinvolgimento diretto, probabilmente per evitare i rischi connessi con una presa di posizione ufficiale. Interessante notare come, interpellata direttamente dal vescovo di Bruges sulla procedura da seguire, la congregazione dei Riti declinò ufficialmente e definitivamente ogni coinvolgimento diretto nella vicenda appellandosi al già citato decreto tridentino. Tale prudenza venne poi premiata in seguito, quando il vescovo di Bruges si trovò al centro di forti critiche proprio per il riconoscimento del carattere miracoloso della guarigione del contadino belga Pierre De Rudder, la più clamorosa tra quelle pubblicizzate nell'Ottocento e messa in dubbio da vari opuscoli di notevole successo editoriale⁴⁴⁵. In effetti, nel corso del pontificato di Pio X si accentuò la tendenza ad attribuire di fatto alle congregazioni romane la stessa «autorità del magistero infallibile». È possibile che questo aspetto, peculiare della Chiesa del tempo, contribuì a scoraggiare ulteriormente il coinvolgimento diretto della congregazione dei Riti, di fronte alla possibilità di future ed alternative interpretazioni delle guarigioni di Lourdes che avrebbero potuto minarne l'autorevolezza e la credibilità⁴⁴⁶.

Se per i modernisti i miracoli evangelici altro non erano che una rielaborazione immaginifica e simbolica della comunità cristiana primitiva, ecco che la Chiesa ne ribadiva la piena veridicità storica facendo ricorso ad eventi analoghi ma contemporanei, quindi tangibili e verificabili ad ogni "uomo di buona volontà", prove evidenti della perfetta coerenza tra ragione e fede cattolica contro il modernismo. Non è quindi così casuale che nel corso del pontificato di Pio X siano stati proclamati quasi la metà del totale dei miracoli di Lourdes ufficialmente riconosciuti (33 su un totale di 69). Si consideri inoltre che nello stesso periodo (9 dicembre 1905) la Francia approvava la legge di Separazione, in base alla quale la Chiesa cattolica finiva di essere considerata anche la «religione della maggioranza dei francesi» e diveniva un culto come gli altri, non più sovvenzionato dallo Stato e ridotto al rango di associazione privata. È proprio di questo periodo il tentativo di chiudere al pubblico il santuario di Lourdes adducendo giustificazioni di ordine sanitario: l'acqua putrida delle piscine unitamente allo stretto contatto di un gran numero di pellegrini, infermi e non, avrebbe favorito il contagio di numerose malattie. L'idea, proposta dal cattolico gallicano de Bonnefon, venne sostenuta da esponenti del governo anticlericale⁴⁴⁷. Tra le ragioni dell'una e dell'altra parte dovevano però prevalere altre logiche: la manovra infatti fallì grazie alla energica reazione delle autorità locali, che fecero leva sulla possente leva econo-

⁴⁴⁴ S. K. Kaufman, *Consuming visions...* cit., p. 121.

⁴⁴⁵ Per una analisi di tali controversie, si veda S. K. Kaufman, *Consuming visions...* cit., p. 182-191.

⁴⁴⁶ R. Aubert, *Pio X tra restaurazione e riforma*, in E. Guerriero, A. Zambarbieri (a cura di), *Storia della Chiesa*, XXII/1: *La Chiesa e la società industriale*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1990, p. 126. Il riconoscimento formale delle guarigioni, basato sull'operato di singoli vescovi, non impegna affatto l'infallibilità: si veda A. Locatelli, *Il riconoscimento dei miracoli di Lourdes. Indagine storica ed analisi scientifico teologica*, Nuove edizioni Duomo, Milano, 1979, p. 22-23.

⁴⁴⁷ Si veda J. de Bonnefon, *Faut-il fermer Lourdes ? Opinions de médecins*, in *Les Paroles Françaises et Romaines*, 1/VII/, 1906, p. 1-64, e la risposta apparsa sulla stessa rivista un mese dopo: *Faut-il fermer Lourdes ? Réponses des médecins à Jean de Bonnefon*, in *Les Paroles Françaises et Romaines*, 01/08/, 1906, p. 1-64.

mica che ormai i pellegrinaggi avevano non solo per la città di Lourdes, ma anche per il dipartimento e per l'intera nazione⁴⁴⁸.

Infine, è un documento ecclesiastico a confermare l'accresciuta rilevanza dei medici all'interno del santuario: nella raccomandazione inviata il 15 novembre 1906 dal vescovo di Tarbes ai vescovi interessati da casi di guarigione nella loro diocesi, si afferma infatti che tra le migliaia di casi in archivio erano stati selezionati solo quelli su cui i medici del Bureau si erano già espressi in maniera univoca e definitiva⁴⁴⁹. In tal modo però i teologi delle commissioni venivano relegati ad un ruolo meramente ratificatore di decisioni altrui, perché nella logica del documento era il carattere decisivo ed indiscutibile delle conclusioni dei medici – proprio secondo i canoni della scienza positivista – a conferire a quelle dei teologi attendibilità e credibilità.

Queste modifiche sono ancor più evidenti se si considerano le trasformazioni strutturali dell'ufficio medico. In una foto di fine Ottocento si vede l'antico Bureau des Constatations, situato in una piccola capanna in legno ubicata in prossimità della grotta, mentre all'inizio del nuovo secolo i locali del Bureau vennero trasferiti in un edificio in muratura, nella rampa destra della basilica del Rosario. Questo cambiamento esprimeva, anche simbolicamente, non solo che l'ufficio medico era ormai parte integrante del santuario e dei suoi rituali, ma anche – e forse soprattutto – che la medicina moderna era ormai entrata, almeno per il caso di Lourdes, all'interno del sacro recinto della religione ufficiale.

3.5 Prove o segni? Il dibattito teologico sui miracoli

Nel corso del suo lungo pontificato Pio IX, ribadendo le asserzioni dell'apologetica tradizionale, sin dall'enciclica *Qui pluribus* (9 novembre 1846) poneva i miracoli tra gli argomenti messi a disposizione della ragione umana per confermarla dell'origine divina della religione cattolica⁴⁵⁰. Inoltre, nella condanna del mondo moderno e dei suoi errori contenuta nell'enciclica *Quanta cura*, cui era allegato il *Sillabo*, fra le altre era condannata la seguente affermazione⁴⁵¹:

Le profezie e i miracoli esposti e narrati nella sacra Scrittura sono invenzioni di poeti, e i misteri della fede cristiana sono il risultato di indagini filosofiche; e i libri dell'Antico e Nuovo Testamento contengono dei miti; e Gesù stesso è un mito⁴⁵².

L'apologetica del tempo definisce i miracoli, insieme alle profezie, “argomenti esterni”²⁴⁵³. Secondo il dettato della Costituzione Dogmatica *Dei Filius* (1870) sulla Divina Rivelazione, la fede è un dono soprannaturale di Dio e le verità in essa contenute non vanno credute altro che per l'autorità stessa di Dio, che non inganna e che non può

⁴⁴⁸ Si veda S. K. Kaufman, *Consuming visions...* cit., p. 197.

⁴⁴⁹ P. Miest, *Les 54 miracles de Lourdes au jugement...* cit., p. 13-15.

⁴⁵⁰ Enciclica *Qui pluribus*, in U. Bellocchi, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, cit., p. 15.

⁴⁵¹ L'intero documento è in ASS, 3, (1867-1868), pp. 160-186.

⁴⁵² Ivi, p. 169.

⁴⁵³ A. Zambarbieri, “*Ratio fide illustrata*”: la figura di teologia nel Vaticano I, in G. Angelini (a cura di), *Storia della teologia, IV, L'età moderna*, Piemme, Casale Monferrato, 2001, pp. 380-384.

ingannare⁴⁵⁴. Il concetto guida di Rivelazione promanante da Dio doveva servire proprio a distinguere la «dottrina cattolica da sistemi filosofici e teologici che interpretavano il cristianesimo come proiezione di esperienze soggettive»⁴⁵⁵. Il miracolo è presentato come un aiuto che Dio nella sua infinita misericordia ha voluto fornire agli uomini per venire in loro soccorso, facendo leva su un sostegno più evidente per l'intelligenza⁴⁵⁶. Così, nella prospettiva del Concilio Vaticano I, gli *argumenta externa*, permettono all'atto di fede di avere un supporto razionale perché riconoscibili da qualunque intelligenza, anche quella del non credente⁴⁵⁷. Da notare che la costituzione dogmatica definisce gli argomenti esterni dei «segni certissimi [...] adatti all'intelligenza di tutti»⁴⁵⁸.

Queste dichiarazioni si inserivano in un contesto in cui vari esponenti di parte cattolica, nel tentativo di armonizzare la fede e le scienze sperimentali, per conferire maggiore fondatezza e credibilità alla prima introducevano, soprattutto all'interno della teologia neotomista allora in voga, il metodo e le categorie conoscitive delle seconde⁴⁵⁹:

la cultura teologica cosiddetta "Scolastica", malgrado le reiterate, e spesso polemiche, proclamazioni della propria autosufficienza, non appariva del tutto impermeabile ad un'atmosfera satura di pressioni esercitate da filosofie razionaliste e da tendenze positiviste, visibili, queste ultime, ad esempio, nell'insistenza dei testi conciliari e dei relativi dibattiti sui "fatti" della rivelazione, dei miracoli, delle profezie, verificati attraverso un'indagine strettamente fenomenologica⁴⁶⁰.

⁴⁵⁴ Ivi, pp. 368-372.

⁴⁵⁵ Ivi, pp. 371 e 378.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 380.

⁴⁵⁷ Cost. dogm. *Dei Filius*, cap.III, *De fide*, in H.Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna, 1995, pp. 1048-1050. «E tuttavia, perché l'ossequio della fede diventi conforme alla ragione, gli aiuti interni dello Spirito sono affiancati da argomenti esterni, "facta divina": in primo luogo, miracoli e profezie ("vaticinia", recitava il testo corretto, "prophetiae/as" sostituisce quello definitivo), che mentre dispiegano la potenza e la sapienza divine, costituiscono attestazione sicura ("signa certissima") e universalmente comprensibile ("omnium intelligentiae accomodata")». A. Zambarbieri, "*Ratio fide illustrata*": la figura di teologia nel Vaticano I, cit., p. 380. Esiste vasta letteratura anche recente di tipo canonistico e medico sul miracolo nelle cause di beatificazione e santificazione: si vedano fra gli altri J. Duffin, *Medical miracles: doctors, saints, and healing in the modern world*, cit.; H. Misztal, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Libreria editrice vaticana, Roma, 2005; J. L. Gutierrez, *Studi sulle cause di canonizzazione*, Giuffrè, Milano, 2005.

⁴⁵⁸ Cost. dogm. *Dei Filius*, cap.III, *De fide*, cit., pp. 1048-1050. Da notare tuttavia che i Padri conciliari non intendevano affatto dire che gli argomenti esterni fossero in grado di produrre una dimostrazione apodittica, sic et simpliciter, della dottrina cattolica. L'adesione di fede non diventa mai «punto terminale di un ragionamento sillogistico» cui nessun uomo sano di mente può sottrarsi: miracoli e profezie restano "incitamenta ad fidem" non disgiungibili nella loro azione dall'interiore «attrazione divina». Si vedano in tal senso i dibattiti conciliari riportati in A. Zambarbieri, "*Ratio fide illustrata*": la figura di teologia nel Vaticano I, cit., pp. 381-384.

⁴⁵⁹ Per ciò che concerne l'esegesi dei miracoli nella teologia cattolica, sul passaggio da una lettura metafisica dei concetti di natura e legge alla interpretazione degli stessi in chiave moderna, positivista e sperimentale, si veda R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, trad. it. *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, cit., p. 366. Nella stessa opera (p. 367) è presente anche una compiuta panoramica sulle definizioni fornite dai più autorevoli dizionari teologici dell'epoca alla voce "miracolo", in cui è evidente come l'aspetto materiale, tangibile dello stesso abbia un ruolo preminente per non dire esclusivo. F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., pp. 150-174 e relativa bibliografia, V. Boublik, *L'azione divina "praeter ordinem naturae" secondo S. Tommaso d'Aquino*, cit..

⁴⁶⁰ A. Zambarbieri, "*Ratio fide illustrata*": la figura di teologia nel Vaticano I, cit., p. 384.

In effetti era diffusa e recepita a più livelli quella che è stata definita la “apologetica scientifica”, un orientamento cui fanno riferimento opere come quella di mons. Duilhé de St. Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne* (1885)⁴⁶¹. Secondo l'autore le armi migliori per combattere i nemici della fede erano proprio quelle che più sembravano metterla in pericolo⁴⁶²: le scienze sperimentali, fisiche e naturali. Si pensava così di aver trovato nei miracoli (e segnatamente nei miracoli di Lourdes, perché contemporanei e quindi immediatamente verificabili con criteri scientifici) un argomento decisivo nel rivendicare per la religione cattolica la sua origine divina.

Vari studi hanno dimostrato come l'apologetica tradizionale diede origine a un diffuso malcontento presso diversi ambienti ecclesiastici, una inquietudine che trovò una compiuta espressione nella *Lettre sur l'apologétique* di Maurice Blondel (1896)⁴⁶³: l'autore critica l'ambizione di proporre il soprannaturale come una realtà storica, insistendo invece sulla necessità delle disposizioni interiori, morali, per una intuizione piena del significato dei segni della rivelazione⁴⁶⁴. Per quel che concerne i miracoli, il filosofo francese poneva l'esigenza di affiancare all'esaltazione dell'aspetto fenomenico, straordinario, delle guarigioni, il loro carattere di segno, riprendendo così la terminologia conciliare. È proprio l'idea che il soprannaturale sia di competenza dello

⁴⁶¹ L'opera, di notevole impatto editoriale e tradotta in varie lingue, si indirizzava più verso un pubblico colto, a differenza di un'altra, della medesima impostazione, riservata ad un uditorio più ampio: *La Religion démontrée* di P. A. Hillaire, anche questa andata incontro a numerose edizioni e lodata da diversi vescovi. F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, 1965, pp. 22-41; R. Ladous, *Le magistère catholique au défi de la modernité*, cit., pp. 655-656. In questa direzione andavano anche i congressi scientifici internazionali dei cattolici, organizzati a partire dal 1888 e interrotti poi su pressione di Pio X. Si veda R. Aubert, *Il risveglio culturale dei cattolici*, in *Storia della Chiesa, XXII/2, La Chiesa e la società industriale, (1878-1922)*, cit., pp. 201-202.

⁴⁶² A dimostrazione del rapporto complesso tra positivismo scientifico e cattolicesimo alla fine dell'Ottocento, si veda il tentativo minoritario ma non isolato di alcuni illustri esponenti del mondo cattolico di armonizzare le due realtà in maniera ancor più stringente come nel caso di Ferdinand Brunetière. Si vedano in merito T. Loué, *L'apologétique de Ferdinand Brunetière et le positivisme: un bricolage idéologique "généreux et accueillant"*, «Revue des sciences philosophique et théologiques», 87, 1, 2003, pp. 101-126; F. Gugélot, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, CNRS, Paris, 1998.

⁴⁶³ Sull'apologetica dell'epoca, sorta in opposizione al deismo, impostasi nelle facoltà cattoliche di teologia sin dal XVIII secolo e giunta inalterata nelle sue linee guida fin al concilio Vaticano II, si vedano fra gli altri i recenti B. Bourguin, *Le miracle dans la théologie fondamentale classique*, «Recherches de Science Religieuse», 98, 4, 2010, pp. 497-524; I. Turina, *Foi, raison et nature selon le magistère romain*, «Archives des sciences sociales des religions», 154, 2011, pp. 223-242, e relativi rimandi bibliografici.

⁴⁶⁴ F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., p. 58; sulla questione Blondel-miracolo, si veda anche P. de Locht, *Maurice Blondel et sa controverse au sujet du miracle*, «Ephemerides Theologicae Lovaniensis», 30, 1954, pp. 344-390. All'interno dell'ampia bibliografia sul filosofo francese, considerato in maniera pressoché unanime l'autore che ha maggiormente influito sul successivo percorso dell'apologetica e della teologia fondamentale, si segnalano tra gli altri: M. Antonelli, *Per una giustificazione dell'atto della fede fra etica e ontologia: l'Action di Blondel*, «La Scuola Cattolica» 128 (2000) 301-364; G. Coffele, *Apologetica e Teologia Fondamentale. Da Blondel a de Lubac*, Studium, Roma, 2004; P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Cerf, Paris, 1988; P. Henrici, *Maurice Blondel (1861-1949) e la "filosofia dell'azione"*, in G. Mura, G. Penzo (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città nuova, Roma, 1993, 588-632; F. Jacques, *Apologétique et théologie fondamentale après Maurice Blondel*, in P. Capelle (a cura di), *Philosophie et Apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Cerf, Paris, 1999, 259-293; J. Lacroix, *Maurice Blondel; sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Paris, 1962; R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi, 1982, 202-242; M. Leclerc, *Il destino umano nella luce di Blondel*, Cittadella, Assisi, 2000.

storico come tale che Blondel contesta⁴⁶⁵: se un fatto, anche se portatore di un significato soprannaturale, non cessa di essere naturale, si colloca nell'ambito del segno e come tale necessita di essere interpretato, capito⁴⁶⁶.

Proprio all'autorità di Maurice Blondel (e di S. Agostino) si appoggiò Alfred Loisy, personaggio chiave di quello che in seguito venne definito modernismo⁴⁶⁷: in un articolo, l'unico da lui specificamente dedicato ai miracoli, possono essere evidenziati alcuni punti chiave inerenti la nostra riflessione, come aspetti del modernismo che vennero sistematicamente combattuti dal pontefice Pio X⁴⁶⁸. In effetti, Loisy differenzia l'ordine

⁴⁶⁵ F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., pp. 269-270.

⁴⁶⁶ Criticato nei primi scritti di aver enfatizzato l'aspetto semiologico del miracolo a scapito della sua trascendenza fisica, negli anni successivi Blondel aggiusta il tiro per giungere a metterne in equilibrio i vari aspetti. «Lungi dal negarne la realtà o la discernibilità, mi sono sempre premurato di stabilire che il miracolo non è soltanto un prodigio fisico pertinente esclusivamente ai sensi, alla scienza o alla filosofia, ma che esso è nello stesso tempo un segno rivolto a ogni uomo un segno di ordine spirituale e di carattere morale e religioso, un segno che non rivela tanto l'esistenza della Causa prima (di cui i fatti naturali possono bastare a rendercene certi) quanto la bontà di un Dio-Padre che segna il suo intervento speciale e che autentica così un dono soprannaturale: cosa ho detto, in definitiva, se non che il miracolo non deve essere considerato unicamente da un punto di vista fisico o metafisico? E cosa ho aggiunto, se non che esso richiede soprattutto di essere considerato nel suo rapporto con la dottrina cui fa da supporto, con l'intenzione che manifesta, perché il miracolo è un miracolo solo se è confermato da ciò che esso conferma?». M. Blondel a J. Bricout, «Revue du Clergé français» (15 aprile 1904), p. 405.

⁴⁶⁷ Alfred Firmin Loisy nasce a Ambrières il 28 febbraio del 1857 da una famiglia contadina. Entrato nel gran seminario di Chalons-sur-Marne nel 1874, è ordinato sacerdote nel 1879. Per le sue qualità intellettuali è inviato nel 1881 all'Istituto cattolico di Parigi per proseguire i suoi studi. Da allievo di teologia viene nominato professore supplente di ebraico, poi nel 1889 è nominato titolare della cattedra di esegesi. Nel 1893 pubblica sulla rivista *L'enseignement biblique*, da lui stesso fondata un anno prima, l'articolo intitolato: *La question biblique et l'inspiration des Écritures*, a seguito del quale dovette abbandonare il suo incarico. Tre anni più tardi venne pubblicata l'opera *Les Évangiles synoptiques* (1896) e poi, nel 1900, gli articoli pubblicati sotto lo pseudonimo di Firmin presso la *Revue du Clergé français*, di cui l'ultimo, *La Religion en Israel* è censurato dall'arcivescovo di Parigi. Nel 1902 viene pubblicata la più famosa delle sue opere: *L'Évangile et l'Église*, scritta in polemica con il protestante Von Harnack, nella quale Loisy ribadisce, ampliandoli, i punti chiave della sua riflessione già accennati nelle lettere pubblicate sulla *Revue du Clergé Français*, suscitando una vasta eco negli ambienti ecclesiali ed alla conseguente pubblicazione di una serrata serie di attacchi. Consigliato di riformulare più chiaramente e serenamente le sue idee, Loisy pubblicò un secondo volumetto nell'ottobre 1903: *Autour d'un petit livre*, destinato a suscitare dissensi ancor maggiori del precedente. Anche il successivo *Quatrième Évangile*, come i precedenti, venne messo all'Indice. Loisy, che dal 1900 al 1904 aveva insegnato critica biblica alla École des Hautes Études, si ritirò nel suo paese natale dove elabora *Quelques lettres sur les question actuelles et les événements récents. Simples réflexions sur le décret Lamentabili et sur l'encyclique Pascendi*, che gli varrà la scomunica pronunciata dal S. Uffizio il 7 marzo 1908. Separato dalla Chiesa, Loisy ottiene una cattedra di Storia delle religioni al Collège de France che occupa dal 1909 al 1926. Durante questo periodo, compone numerose opere. Muore l'1 giugno 1940. Per un'analisi dell'opera di Loisy *l'Évangile et l'Église* si veda E. Poulat, *Storia dogma e critica nella crisi modernista*, cit., pp. 53-68. Per una presentazione degli echi e degli attacchi pubblicati contro Loisy sulla stampa, F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., pp. 101-123; E. Poulat, *Storia dogma e critica nella crisi modernista*, cit., pp. 123-160, 193-248 e 277-303. Sulla vita e l'opera di Loisy si veda tra gli altri: E. Poulat, *Critique et mystique: autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, le Centurion, Paris, 1984; A. Houtin, F. Sertiaux, *Alfred Loisy: sa vie, son œuvre*, CNRS, Paris, 1960; R. Ciappa, *Storia e teologia: l'itinerario intellettuale di Alfred Loisy*, Liguori, Napoli, 1993; H. Hill, *The politics of modernism: Alfred Loisy and the scientific study of religion*, Catholic University of America press, Washington (D.C.), 2002.

⁴⁶⁸ Firmin (pseudonimo di A. Loisy), *Les preuves et l'économie de la révélation*, «Revue du Clergé Français», 15 marzo 1900, pp. 126-153, qui 128. Si tratta del quinto di sei articoli apparsi sulla *Revue du Clergé Français*, serie interrotta dall'intervento censorio del cardinale Richard, che ritenne l'ultimo, *La Religion d'Israel*, pubblicato il 15 ottobre 1900, contrario alle indicazioni conciliari contenute nella *Dei*

della natura e l'ordine della grazia, distinti per oggetto e metodo conoscitivo: il primo è conoscibile tramite le scienze sperimentali, il secondo dalla fede⁴⁶⁹. Per Loisy la teologia contemporanea confonde i due ambiti, pretendendo di dare alle verità dell'ordine religioso lo stesso grado di evidenza di quelle dell'ordine scientifico: la scienza può constatare la realtà materiale di un fatto, ma è impotente a dimostrarne scientificamente il carattere divino⁴⁷⁰. È su questa divaricazione, questa presunta incomunicabilità tra scienza e fede che insisteranno i suoi oppositori, anche se il linguaggio di Loisy è più sfumato e poteva prestarsi (almeno in questa prima fase del suo pensiero) a differenti interpretazioni⁴⁷¹. La conseguenza di queste premesse è che la certezza che un fatto sia di origine divina può provenire solo dalla fede. La ragione da sola può giungere a constatare la probabilità fino al punto di considerare come «assolutamente ragionevole» l'adesione alla fede, ma non come «razionalmente evidente»⁴⁷².

All'interno di questo ampio dibattito sui miracoli, venne messa in discussione anche la natura delle guarigioni di Lourdes. Nel 1905 veniva pubblicata l'opera di Georges Bertrin *Histoire critique des événements de Lourdes. Apparitions et guérisons*, in cui l'autore si rifaceva alle tesi sostenute dalla cosiddetta "Apologetica scientifica" per sostenere la possibilità di rilevare empiricamente, sperimentalmente, l'origine soprannaturale delle guarigioni di Lourdes⁴⁷³. Nel caso specifico fu lo stesso direttore della *Revue du Clergé Français*, Joseph Bricout, sotto lo pseudonimo di Despreux, a porre alcune riflessioni critiche all'analisi di Bertrin⁴⁷⁴.

Nell'articolo l'autore afferma di non poter essere certo in assoluto dei miracoli di Lourdes, e di concludere invece per una loro alta probabilità⁴⁷⁵. È vero, prosegue l'autore, che le guarigioni di Lourdes sembrano supporre, nella loro natura e nelle modalità in

Filius e a quelle relative all'interpretazione delle Scritture contenute nella enciclica di Leone XIII *Providentissimus Deus*. Si veda F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., p. 93. Sugli articoli di Firmin, si veda anche E. Poulat, *Storia dogma e critica nella crisi modernista*, cit., pp. 69-83.

⁴⁶⁹ F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., p. 9

⁴⁷⁰ Ivi, p. 96.

⁴⁷¹ Sulle critiche suscitate da questo articolo, si veda F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., pp. 101-113. Sulle differenti sfumature di linguaggio con cui Loisy si pose, nel presente articolo, nei confronti del miracolo, si veda di F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., pp. 98-99.

⁴⁷² Firmin, *Les preuves et l'économie de la révélation*, cit., p. 141. F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., p. 96. Successivamente, Loisy affronta la questione della risurrezione di Cristo nella sua opera più famosa, *L'Évangile et l'Église*. Anche qui si ribadisce come la scoperta della tomba vuota non può essere un argomento decisivo per lo storico, per dimostrare con assoluta certezza il fatto che Cristo sia veramente risuscitato. Il Cristo risuscitato per Loisy non appartiene all'ordine dell'esperienza sensibile, e quindi la risurrezione non è un fatto che può essere constatato direttamente e formalmente, ma solo alla luce della fede. Nella sua opera successiva, *Autour d'un petit livre*, Loisy individua alcuni punti di carattere metodologico sulla questione biblica: il ruolo cruciale dell'analisi redazionale dei Vangeli, la considerazione del valore storico della narrazione biblica e la rivendicazione dell'autonomia del metodo storico critico rispetto alla teologia e al magistero lo ponevano in palese contrapposizione con alcune delle indicazioni fornite in proposito da Leone XIII nella enciclica *Providentissimus Deus*. Come già evidenziato gli echi, polemici e non, suscitati dalle opere del Loisy, portarono in breve alla messa all'Indice dei suoi testi e alla sua scomunica. Si vedano in proposito F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., p. 107; E. Poulat, *Storia dogma e critica nella crisi modernista*, cit., pp. 168-175; ASS, 26, (1893-1894), pp. 269-292.

⁴⁷³ G. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes: apparitions et guérisons*, Bureaux et magasins de la Grotte-Librairie Gabalda Lourdes-Paris, 1907, trad. it. *Storia critica delle apparizioni di Lourdes. Apparizioni e guarigioni*, Libreria del S. Cuore Torino, 1908.

⁴⁷⁴ F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., pp. 175-177.

⁴⁷⁵ Despreux, *Faits et idées*, «Revue du Clergé Français», 15 giugno 1905, p. 153.

cui si verificano, l'assenza di qualsiasi influsso dell'autosuggestione: tuttavia, se ne può esser certi? Si conoscono a sufficienza le cause e le leggi che regolano certi fenomeni⁴⁷⁶?

La conclusione di Bricout è che sarebbe «Eccessivo dichiarare che, scientificamente parlando, il carattere soprannaturale delle guarigioni di Lourdes è assolutamente dimostrato»⁴⁷⁷.

Questo dibattito mostra come riguardo ai fatti di Lourdes non ci fosse piena omogeneità e concordanza neanche all'interno del mondo cattolico. Va sottolineato infatti che la stessa opera del Bertrin, criticata da Bricout, era stata pubblicamente lodata da Pio X tramite un breve che doveva fare di questo libro la nuova versione ufficiale delle apparizioni⁴⁷⁸.

Sembra dunque evidente che il pontefice approvasse metodi e conclusioni della "apologetica scientifica" e non è da escludersi, ma è anzi probabile, che il suo intervento forte nei confronti delle guarigioni di Lourdes sia stato uno degli strumenti di cui Pio X si servì per richiamare all'ordine certi ambienti ecclesiastici, le cui valutazioni teologiche evidentemente erano ritenute al limite dell'ortodossia, se non al di fuori di essa. Il Giubileo delle apparizioni (1908) era quindi solo un tassello di una più complessa strategia che ebbe dei passaggi importanti prima nel decreto del S. Ufficio *Lamentabili* del 3 luglio del 1907, poi, soprattutto, nella formulazione dell'enciclica *Pascendi dominici gregis* pubblicata l'8 settembre 1907 e nel cosiddetto "Giuramento Antimodernista"⁴⁷⁹.

Nella *Pascendi* il pontefice elabora una critica articolata delle teorie moderniste: per la Chiesa, la verità è una sola e le scienze sperimentali non sono che un modo fra gli altri per coglierne alcuni aspetti, quelli fenomenici; questi ultimi non esauriscono le possibilità conoscitive ma rimandano ad una realtà "altra" (oggetto conoscitivo delle scienze teologiche) di cui la prima è simbolo ed immagine. In particolare, nel documento Pio X critica fra l'altro la dottrina dell'agnosticismo, secondo la quale la ragione umana non ha possibilità alcuna di cogliere la realtà oltre i fenomeni, negando di conseguenza ogni possibilità per conferire alla fede una sua ragionevolezza⁴⁸⁰. Secondo il Magistero cattolico esistono invece due ordini di conoscenza, uno fenomenico e l'altro metafisico, che tuttavia non possono giungere a risultati divergenti, perché le varie scienze non sono altro che diversi percorsi per arrivare alle medesime conclusioni⁴⁸¹. Secondo il pontefice le dottrine moderniste vanno invece in direzione opposta: infatti, separando in maniera definitiva l'ambito di ciò che è conoscibile razionalmen-

⁴⁷⁶ Ivi, p. 155.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 157.

⁴⁷⁸ Infatti, il 24 dicembre 1904 Pio X aveva indirizzato a G. Bertrin un breve nel quale fra l'altro si legge «Opportunissima ci parve quest'opera; perché [...] va segnalata e per la verità del racconto corroborato sempre dai sussidi della critica, e per la nuova e potente arma che offre a difesa e dilatazione della religione, mentre a stabilirne le dottrine fa uso di un metodo di ragionamento d'ammirabile sodezza». *Lettera di S. S. Pio X all'autore*, in G. Bertrin, *Storia critica degli avvenimenti di Lourdes*, cit., s.p.

⁴⁷⁹ I tre documenti sono contenuti rispettivamente in ASS, 40, (1907), pp. 470-478; ASS, 40, (1907), pp. 593-650; *Acta Apostolicæ Sedis (d'ora in poi AAS)*, 42, (1910), pp. 669-672. A proposito dei miracoli nel giuramento si afferma: «Secondo: ammetto e riconosco le prove esteriori della rivelazione, cioè gli interventi divini, e soprattutto i miracoli e le profezie, come segni certissimi dell'origine soprannaturale della religione cristiana, e li ritengo perfettamente adatti a tutti gli uomini di tutti i tempi, compreso quello in cui viviamo», motu proprio *Sacrorum antistitum*, in H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* cit., p. 1234. Da notare il mutamento semantico: da *segni (Dei filius)* a *prove*.

⁴⁸⁰ ASS, 40, (1907), p. 632.

⁴⁸¹ Cost. Dogm. *Dei Filius*, cap. IV: *De fide et ratione*, in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* cit., p. 1054.

te da ciò che è accessibile dalla fede, relegano quest'ultima in un ambito soggettivo, privandola perciò di ogni validità obiettiva e incontestabile⁴⁸².

Per l'oggetto del nostro studio si ritiene rilevante un passaggio della *Pascendi* in cui si condanna esplicitamente una delle conseguenze di quanto sin qui premesso: in effetti, se per i modernisti la scienza e la storia si possono occupare solo dei fenomeni, cioè di quanto può essere sperimentalmente osservato ed analizzato, in tal modo un intervento di Dio nella storia (quale può essere appunto un miracolo) non può essere dimostrato da un punto di vista razionale, ma rimane di stretta competenza della fede⁴⁸³.

Il pontefice respinge così questi presupposti: per impostare correttamente il dialogo fede/ragione la scienza si deve porre docilmente alla ricerca di Dio, e non può giungere a conclusioni differenti da quelle della religione, come già indicato dal concilio Vaticano I.

Passata la crisi modernista, le indicazioni di Blondel sui miracoli non riscontrarono un immediato successo, anche se si può dire che in seguito ad essa nel medio/lungo termine il metodo dell'apologetica cambiò profondamente⁴⁸⁴.

Nell'immediato, invece di inserire i miracoli di Gesù in una economia salvifica comportante una unità di parole e gesti, l'apologetica del tempo preferì per lo più distanziarli dall'insegnamento del Cristo assegnando loro la funzione di garanzia esterna di autorità di una dottrina che supera la ragione. In più, in generale non venne evidenziata alcuna correlazione tra i miracoli di Gesù e la sua predicazione⁴⁸⁵. Ne è esempio una delle più celebri esposizioni del miracolo dell'epoca, data da Joseph de Tonquédec nella seconda edizione del *Dizionario apologetico della fede cattolica* pubblicato nel 1926⁴⁸⁶. Si tratta di un riassunto (circa 30 pagine) dell'opera omnia di questo autore in materia, il voluminoso *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*⁴⁸⁷: qui il gesuita francese intende mostrare il miracolo come un fatto storico riconoscibile che rivela un intervento speciale di Dio nel mondo a favore di determinate religioni (ebraismo e cristianesimo); fatto questo che costituisce una garanzia della loro veridicità a discapito delle altre fedi dove questi eventi non si realizzano⁴⁸⁸. Dopo aver ribattuto punto per punto alle obiezioni principali poste da un punto di vista filosofico al concetto di miracolo, l'autore si concentra poi sulle spiegazioni proposte in merito da autori cattolici come Blondel e Le Roy: rispetto all'autore de *l'Action* è però l'impostazione di fondo a dividere, è l'intero metodo di immanenza a essere messo in discussione⁴⁸⁹. L'idea di fondo che de Tonquédec critica è che

⁴⁸² ASS, 40, (1907), p. 596.

⁴⁸³ Ivi, p. 622.

⁴⁸⁴ F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, cit., p. 270 ; R. Latourelle, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, cit., pp. 368-372.

⁴⁸⁵ B. Bourguine, *Le miracle dans la théologie fondamentale classique*, cit., p. 501.

⁴⁸⁶ J. de Tonquédec, *Miracle*, in A. D'Alès (a cura di) *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, (4 voll.), Beauchesne, Paris, 1916, III, coll. 517-578. In effetti, l'autore nella premessa avverte i suoi lettori che tratterà del miracolo da un punto di vista apologetico rimandando alla voce "Gesù Cristo" per una trattazione con taglio differente (col. 517): scorrendo le numerose colonne di questo secondo lemma tuttavia l'impostazione di fondo rimane la medesima. Si veda anche B. Bourguine, *Le miracle dans la théologie fondamentale classique*, cit., p. 500.

⁴⁸⁷ J. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, Beauchesne, Paris, 1916.

⁴⁸⁸ B. Bourguine, *Le miracle dans la théologie fondamentale classique*, cit., p. 501.

⁴⁸⁹ J. De Tonquédec, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Beauchesne, Paris, 1913.

Nell'apologetica d'immanenza [...] i miracoli quindi non ricoprono più, rispetto al resto, il ruolo di una introduzione, una propedeutica, una verità preliminare che, una volta accettata, conduce la mente al di là di essa. Non sono più segnali convincenti, ma segni figurativi: il che, è molto diverso. È importante coglierne, "non il meraviglioso sensibile, che cos'è? Ma il significato simbolico". Simboli, non prove, fuorvianti in sé, hanno quindi bisogno di interpretazione, - non nel senso che, presi materialmente, diventano base di un ragionamento convincente - ma nel senso che il soggetto, secondo le sue disposizioni buone o cattive, in virtù di una sua opzione di fondo complessiva, li accetta o meno come un segno del divino⁴⁹⁰.

Non che de Tonquédec non consideri l'aspetto significativo dei miracoli: questi infatti si distinguono da altri fenomeni straordinari e inconsueti perché prima, durante e dopo il loro verificarsi sono legati a fenomeni religiosi. «Per tutto questo, si vede che un miracolo non è un puro prodigio, τέρας, ma un segno, σημείου»⁴⁹¹: ma per lui siamo di fronte a fenomeni storicamente evidenti, allusivi, capaci di generare una persuasione in chi vi assiste, mentre per Blondel il ruolo cardine spetta al testimone, alla sua interiorità. Che non siamo di fronte a dibattiti puramente teorici è provato da quanto descritto nell'autobiografico *Viaggio a Lourdes* di Alexis Carrel: il medico, che nel 1912 sarebbe stato insignito del premio Nobel per la medicina, assistette di persona alla guarigione istantanea di una donna da lui stesso visitata e data per spacciata⁴⁹². Siamo nel 1903: la guarigione inspiegabile, repentina, totale della donna, una volta rimossa ogni possibilità di errore nella diagnosi, suscita nel medico una crisi interiore sempre più profonda fino a provocare, nel giro di qualche tempo, la sua conversione al cattolicesimo. Da un lato, quindi, l'avvenimento che si impone alla ragione in virtù della sua eccezionalità e inspiegabilità determinando poi la conversione sembrerebbe dare ragione a de Tonquédec; dall'altro però, il lungo e complesso travaglio esistenziale cui Carrel fa riferimento fin dalle prime pagine del suo libro, fanno intuire, quasi suggeriscono, l'importanza della predisposizione interiore ad accogliere il messaggio cristiano.

3.6 Il Bureau Médical e i miracoli nel Novecento

Pio X voleva da un lato conferire alle guarigioni un maggiore credito presso il mondo scientifico, dall'altro suggellarle tramite una consacrazione di tipo ecclesiastico: tuttavia sotto i pontificati successivi e fino al secondo Dopoguerra, per circa quarant'anni non venne più dichiarato alcun miracolo. Come i pronunciamenti in serie promossi da Pio X furono conseguenza del particolare momento storico e culturale, anche in questo caso il contesto generale può aiutare a comprendere il silenzio pluridecennale delle commissioni canoniche, nonostante al Bureau continuassero ad affluire copiose le dichiarazioni di guarigione⁴⁹³. Gli oltre quattrocentomila

⁴⁹⁰ J. De Tonquédec, *Immanence (Méthode d')*, in A. D'Alès (a cura di), *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, cit., II, col. 607.

⁴⁹¹ J. De Tonquédec, *Miracle*, in A. D'Alès (a cura di), *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, cit., III, col. 551.

⁴⁹² Si trattava di Marie Bailly, affetta da peritonite tubercolare all'ultimo stadio. A. Carrel, *Le Voyage de Lourdes*, cit.

⁴⁹³ La prassi del riconoscimento canonico delle guarigioni venne ripresa nel 1946, con la convalida del carattere miracoloso di due casi. Si veda Y. Chiron, *Enquête sur les miracles de Lourdes*, Perrin, Paris, 2000, trad.it. *Inchiesta sui miracoli di Lourdes*, Lindau, Torino, 2006, p. 149.

pellegrini giunti al santuario nel 1908 in occasione del cinquantesimo anniversario e le centinaia di medici che si recavano annualmente presso gli uffici del Bureau nel corso dei primi anni del XX secolo esprimono bene di come la fama di Lourdes fosse giunta al culmine, riscuotendo consensi sia a livello popolare che presso gli ambienti scientifici⁴⁹⁴.

Nel dicembre 1907 la rivista *Annales des Sciences psychiques* consacrava un intero numero alle guarigioni di Lourdes mentre ogni pubblicazione a mezzo stampa sull'argomento destava enormi clamori e dibattiti accesi fra parti antagoniste⁴⁹⁵: da un lato Zola e tutti coloro che - come visto - avevano interpretato le guarigioni di Lourdes tramite delle ipotesi basate sulla suggestione, dall'altro la replica di medici come Boissarie e Gemelli. Va detto che ognuna di queste pubblicazioni andò incontro a diverse edizioni, e spesso venne tradotta in altre lingue, diffondendo così i fatti di Lourdes al dibattito internazionale.

Tuttavia, nei primi anni del XX secolo cambia radicalmente l'interpretazione dell'isteria, e collassa la spiegazione proposta dai seguaci di Charcot: questa, prima associata ad una lunga serie di patologie, viene ora ridotta a una inclinazione mentale nella cui diagnosi il ruolo soggettivo del medico curante è enorme⁴⁹⁶. Cambia così la varietà di critiche verso Lourdes: se in precedenza la scienza ufficiale accetta le diagnosi delle guarigioni del Bureau interrogandosi sulle loro possibili interpretazioni, stavolta sono proprio i giudizi dei medici a essere messi sotto accusa⁴⁹⁷. Rouby, professore ad Algeri, giunge ad affermare che a Lourdes non c'è mai stata alcuna guarigione inspiegabile, ma che tutto è riconducibile all'ignoranza e alla negligenza dei medici locali⁴⁹⁸. Così che il problema posto da Carrel, relativo alla totale insufficienza di apparecchiature d'indagine clinica nel Bureau, si ripresenta in tutta la sua drammaticità: secondo il dott. Grillère

Gli altri medici sono certi che vedranno solo isteriche guarite e, se per caso dovessero vedere qualcos'altro, prima penseranno a una frode [...] a un più accurato esame, vedranno presto che all'Ufficio delle constatazioni non c'è né un microscopio o una macchina a raggi x, nemmeno una macchina fotografica Kodak da 10 franchi, e di fronte a questa totale assenza di verifica scientifica, partiranno rassicurati che nulla di realmente serio sta avvenendo⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ Sull'affluenza dei pellegrini in treno, si veda AG, 18 E1, Graphique fréquentation (1866-1913). Nel 1883, anno di fondazione del *Bureau des Constatazioni Médicales*, appena cinque medici si erano recati a Lourdes. A riprova della crescente curiosità e considerazione che il santuario aveva suscitato presso la categoria, l'autore riferisce statistiche interessanti: nel 1890 infatti i medici che vi si recarono erano già 27, 216 nel 1900, 478 nel 1910, fino a toccare l'apice nel 1930 con ben 939 medici che avevano posto la loro firma nei registri del Bureau, per attestarsi negli anni successivi ad un cifra comunque costantemente superiore alle 700 unità. *L'Evolution de l'opinion dans le monde médical sur Lourdes*, JGL, 24/I/1937.

⁴⁹⁵ La rivista era diretta all'epoca dal noto incredulo Richet, docente alla facoltà di medicina di Parigi. In essa si mantenevano le posizioni già assunte da Charcot e Bernheim: senza alcun riferimento al sovrannaturale, non si negava tuttavia la veridicità delle guarigioni esaminate. M. Magnin, *Les Guèrison de Lourdes et les phénomènes métapsychiques*, in «*Annales des sciences psychiques*» (dicembre 1907), pp. 816-866. Per una lettura di questo articolo in chiave apologetica, si veda G. Bertrin, *Lourdes (le fait de)*, in *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, a cura di A. D'Ales, cit., pp. 36-62, qui 46.

⁴⁹⁶ J. Szabo, *Seeing is Believing ?*, cit., pp. 223-224.

⁴⁹⁷ P. Dubois, *Les psychonévroses et leur traitement moral*, Masson et Cie, Paris, 1904, pp. 211-212.

⁴⁹⁸ H. Rouby, *La vérité sur Lourdes*, Vaubourg, Paris, 1910.

⁴⁹⁹ A. Grillère, *Lourdes: Constatazioni des miracles*, «*La Revue*», 92, (1911), pp. 33-60, qui 44.

Se Rouby auspicava la creazione di un comitato scientifico internazionale come unica autorità in grado di esprimersi su eventi di questo genere, Grillère invocava l'introduzione massiccia di apparecchiature tecnologiche nel Bureau per rendere il giudizio più imparziale e oggettivo possibile⁵⁰⁰. Come si vedrà, nel complesso gioco di influenze reciproche che è la storia medica di Lourdes, la comunità scientifica avrebbe di nuovo condizionato la storia del santuario.

Queste diatribe, durate decenni, non solo non ebbero un vincitore, ma contribuirono solo a dividere ulteriormente l'opinione pubblica. In una situazione del genere, qualsiasi presa di posizione ufficiale da parte della Chiesa riguardo il santuario avrebbe avuto delle ripercussioni molto forti soprattutto in Francia, le cui autorità politiche avevano invece percepito già nel corso della Grande Guerra l'utilità e la necessità di ripristinare le relazioni diplomatiche con la S. Sede, riattivate poi nel gennaio del 1921. Il riavvicinamento tra Francia e S. Sede era dovuto a una serie di fattori differenti, tra cui la percezione diffusa del bisogno di qualunque mezzo di influenza per sostenere la pace⁵⁰¹. Inoltre, il contegno a volte eroico dei preti cattolici nelle trincee, dove avevano condiviso tutte le sofferenze dei soldati, aveva provocato un certo indebolimento nell'anticlericalismo popolare. Con un totale di 17715 citazioni e 18552 decorazioni al merito, il clero cattolico al fronte ebbe modo di mostrare tutto il proprio attaccamento alla patria, non solo: circa 5000 sacerdoti erano morti, pari al 14% del totale, il che ne fece una delle categorie più colpite in assoluto⁵⁰². Va considerato poi che gli orrori della guerra affossarono la speranza in un progresso indefinito e di miglioramento dell'umanità che per molti la scienza avrebbe realizzato⁵⁰³. In più, le autorità francesi avevano intuito le notevoli potenzialità commerciali nella collaborazione con le missioni cattoliche nelle terre del cosiddetto "Protettorato d'Oriente", in particolare nelle aree i cui assetti politici si erano trasformati a seguito del crollo dell'Impero Ottomano⁵⁰⁴. Infine, il ritorno dell'Alsazia-Lorena alla Francia poneva nuovi problemi, fra cui la rimozione dei due vescovi tedeschi di Metz e Strasburgo e l'eventuale mantenimento del regime locale di tipo concordatario, mentre l'occupazione militare della Renania creava la necessità della nomina di un vescovo francese avente giurisdizione su tutti i cittadini francesi ivi residenti⁵⁰⁵.

Sembra ragionevole sostenere che questi fattori indussero la Francia a riconsiderare le politiche nei confronti della S. Sede, spingendo a sistemi più concilianti, mentre dal canto suo quest'ultima aveva tutto l'interesse di riconquistare almeno in parte le posizioni perdute nella società francese a seguito della legge di Separazione⁵⁰⁶.

Fra l'altro Lourdes ebbe un rilevante ruolo simbolico in questo processo di riavvicinamento tra le parti, perché dall'11 al 13 novembre 1919 proprio qui si svolse l'immenso pellegrinaggio del rendimento di grazie di tutte le forze armate⁵⁰⁷.

⁵⁰⁰ J. Szabo, *Seeing is Believing?*, cit., p. 228.

⁵⁰¹ Il ruolo centrale della Chiesa cattolica per il mantenimento della pace internazionale è esaltato nella comunicazione rilasciata dal Presidente del Consiglio francese Millerand a Jean Doucet prima del suo viaggio a Roma. *Alexandre Millerand: Instructions du gouvernement à Jean Doucet avant son départ pour Rome (18 mars 1920)*, in E. Poulat, *Les Diocésaines*, cit., p. 138.

⁵⁰² J. P. Lapierre – P. Levillan, *Laïcisation, union sacrée et apaisement*, cit., p. 122.

⁵⁰³ J. Lalouette, *Science et foi dans l'idéologie libre penseuse*, cit., p. 22.

⁵⁰⁴ E. Poulat, *Les Diocésaines*, cit., p. 124.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ J. P. Lapierre – P. Levillan, *Laïcisation, union sacrée et apaisement (1895-1926)*, cit., p. 122.

Il vescovo di Tarbes e Lourdes in una sua lettera inviata il 6 agosto 1921 al nuovo Nunzio apostolico in Francia mons. Cerretti, gli augurava di «servire con un pieno successo entrambe le cause, oramai unite, della Santa Sede e della Francia»⁵⁰⁸. Dato il clima di distensione reciproca e la convergenza degli interessi erano sparite molte delle condizioni di attrito, ed entrambe le parti in causa erano pronte a rivedere le proprie posizioni ai fini di un riavvicinamento. In una situazione del genere, così diversa da quella vissuta dalla Chiesa francese sotto Pio X, risultava evidente l'inopportunità di prendere posizione in maniera netta su questioni così dibattute, con il rischio di dividere nuovamente l'opinione pubblica in due gruppi discordanti e riaprire vecchie ferite⁵⁰⁹. Mentre dal punto di vista interno in seguito alla Pascendi la crisi modernista sembrava aver superato la sua fase critica, il recente caso Dreyfus era la dimostrazione di come certi argomenti a sfondo religioso avessero un potenziale dirompente presso una opinione pubblica francese sempre divisa in blocchi contrapposti.

Se le cosiddette *Associations Cultuelles* erano state rifiutate da Pio X, il clima di ritrovata cordialità tra Francia e Santa Sede portò anche alla costituzione delle c.d. "Associazioni Diocesane", costruite su diversi presupposti, in modo da soddisfare sia le esigenze del Governo francese che quelle della Chiesa, approvate poi da Pio XI tramite l'enciclica *Maximam Gravissimamque* il 18 gennaio 1924⁵¹⁰.

Il pontefice di questo periodo, papa Ratti, a differenza di Pio X non fece particolari accenni in alcun documento ufficiale ai miracoli o alle guarigioni inspiegabili, che invece tanta parte avevano avuto nell'azione pastorale di papa Sarto. Nelle sue allocuzioni riguardanti Lourdes, Pio XI invece evidenziò piuttosto la dimensione spirituale, l'abnegazione dei volontari e la rilevanza della preghiera, nonché il ruolo centrale dei pellegrinaggi. Non a caso, in questa fase storica il prestigioso periodico *la Civiltà Cattolica* riduce, all'interno degli articoli dedicati al santuario, il numero di interventi apologetici rivolti ai miracoli per destinare un maggiore spazio ai pellegrinaggi e alle conversioni: pur con alti e bassi, a partire dal pontificato di Benedetto XV l'attenzione del mondo cattolico "ufficiale" verso le guarigioni di Lourdes tenderà lentamente ma inesorabilmente a calare⁵¹¹.

In questa fase di distensione venne pubblicato più volte sul *Journal de la Grotte de Lourdes* un importante avviso del vescovo in cui il presule biasimava la superficialità e l'approssimazione dei pellegrini nel proclamare il carattere miracoloso delle guarigioni senza attendere il giudizio delle autorità a ciò preposte⁵¹². Tuttavia, è ravvisabile in questo documento una contraddizione di fondo, perché l'ordinario richie-

⁵⁰⁸ ASV, Archivio Nunziatura di Parigi, b. 366, fasc. 9, f. 71.

⁵⁰⁹ Per una interpretazione differente del silenzio delle commissioni diocesane, si veda A. Läßle, *I miracoli di Lourdes*, Piemme, Casale Monferrato, 1997, pp. 98-107.

⁵¹⁰ AAS, 16, (1924), pp. 5-11.

⁵¹¹ Gli articoli dedicati dal periodico *la Civiltà Cattolica* alle guarigioni e ai miracoli di Lourdes non sono che una parte dei contributi dedicati al santuario. Altri aspetti, come i pellegrinaggi, gli interventi dei pontefici nei confronti del sito, il rapporto tra la Francia e Lourdes, sono approfonditi in altri trafiletti. Tuttavia, anche in questo caso, specie a partire dal pontificato di Pio XI, si evidenzia un progressivo distacco della "cultura ufficiale" cattolica nei confronti della vita del santuario, e sempre più spesso la redazione di questo periodico si limita a dedicare spazio solo alle recensioni bibliografiche di opere dedicate a Lourdes. L'ultimo articolo de *la Civiltà Cattolica* in cui viene dato spazio alle guarigioni di Lourdes è F. Bauducco, *Miracolo e forze ignote*, (III/1957), p. 273-287.

⁵¹² *Résumé Officiel des procès verbaux de guérisons, enregistrés par le Bureau de Constatacion médicales*, JGL, 18/X/1925. In nota si precisa anche che la pubblicazione dei processi verbali di guarigione è riservata esclusivamente al *Journal de la Grotte de Lourdes*, organo ufficiale dei santuari e del Bureau des Constatacion.

de in linea di principio sia il “controllo scientifico”, sia la “conferma ufficiale”, il che dovrebbe alludere ai due momenti fondamentali per il riconoscimento canonico di un fatto miracoloso, che prevedono l'intervento dapprima di un'equipe medica e poi di una commissione canonica che confermi l'intervento divino. Di fatto però, dichiarando che nessuna guarigione deve dar luogo a cerimonie religiose o essere riportata nei rendiconti dei pellegrinaggi senza essere stata prima «Rigorosamente controllata e autenticata dalle indagini e dalla pubblicazione ufficiale dei processi verbali dell'ufficio delle constatazioni mediche», il vescovo di Tarbes e Lourdes delegava il controllo e l'autenticazione dei fatti miracolosi alla sola autorità medica, subordinando ad essa ed al suo giudizio persino lo svolgimento di eventuali cerimonie religiose legate alle guarigioni. A conferma della scarsa chiarezza epistemologica delle funzioni relative al riconoscimento del carattere miracoloso delle guarigioni, nel 1921 il dott. Le Bec, allora direttore del Bureau, pubblicava un'opera destinata ad un grande successo editoriale, dal titolo eloquente *Prove mediche del miracolo*⁵¹³.

In questi anni nasceva poi l'*Association Médicale Internationale de Notre-Dame de Lourdes*, sorta nel 1925 proprio con la finalità di mettere in comunicazione i medici cattolici di tutto il mondo che partecipavano ai pellegrinaggi di Lourdes⁵¹⁴: organo di questa associazione è tuttora il periodico *Bulletin de l'Association médicale internationale de Notre-Dame de Lourdes*, pubblicato bimestralmente dal 1928 dapprima in francese e poi, a partire dal secondo dopoguerra, tradotto in quattro lingue e pubblicato ogni tre mesi. Gli articoli del *Bulletin*, considerato una delle voci ufficiali del santuario, vennero spesso pubblicati anche nel periodico che aveva soppiantato le *Annales* come organo ufficiale della diocesi, il *Journal de la Grotte de Lourdes*, e tradotti in altre riviste dedicate ai pellegrinaggi, come l'italiano *Pro Palestina e Lourdes*. Nel *Bulletin*, la cui totalità degli articoli viene firmata, le guarigioni, studiate e esibite da più punti di vista, hanno un ruolo decisivo: all'interno di questo rotocalco una categoria permanente è infatti dedicata all'analisi approfondita delle guarigioni inspiegabili. Sembra interessante innanzitutto evidenziare la frequenza di questo tipo di interventi nella storia del periodico: presenti su ogni numero della rivista fra le due guerre, mantengono la stessa cadenza nell'immediato dopoguerra, ma si riducono nel corso degli anni '60 del Novecento per poi rarefarsi nel periodo postconciliare fino a sparire del tutto nei numeri degli ultimi decenni.

Per ciò che concerne la loro struttura interna, si tratta di veri e propri studi delle guarigioni, con l'utilizzo di certificati e analisi cliniche, sempre più meticoloso con il passare del tempo e il perfezionarsi delle tecniche di diagnosi. Il linguaggio è specialistico, non accessibile ad un pubblico “profano”: generalmente tali studi tendono ad evidenziare l'inspiegabilità, secondo le leggi della scienza, e tramite l'opportuna documentazione medica, delle guarigioni avvenute a Lourdes. L'intenzione degli autori è quindi quella di fornire una risposta quanto più autorevole possibile agli attacchi apportati dal mondo accademico alle guarigioni di Lourdes. Tali conclusioni sarebbero poi state divulgate in un linguaggio più accessibile in diversi pamphlet di grande suc-

⁵¹³ E. Le Bec, *Preuves médicales du miracle: étude clinique*, Tardy- Pigelet, Bourges-Lourdes, 1917 trad. it. *Prove mediche del miracolo: studio clinico*, Marietti, Torino-Roma, 1935.

⁵¹⁴ *Statuts de l'Association Médicale Internationale de Lourdes*, in «Bulletin de l'Association Médicale Internationale de Lourdes», (d'ora in poi «Bulletin A.M.I.L.»), 5, 27, (1932), s.p..

cesso editoriale, come *Le guérison de Lourdes en 1927-1928-1929*, oppure *Les Guérisons de Lourdes en Schémas*, sempre ad opera del dott. Vallet, direttore del *Bureau des Constatations Médicales*⁵¹⁵.

Generalmente tali articoli comprendono l'intera storia clinica del singolo paziente in cui si evidenzia l'inefficacia delle terapie fino a quel punto utilizzate, e la gravità, se non l'incurabilità, delle patologie diagnosticate tramite tutti i dati a disposizione. Nella seconda parte di questi articoli, generalmente intitolata *Histoire de la guérison*, si riportano invece, oltre che le condizioni del paziente al momento del suo arrivo al santuario, le date del pellegrinaggio a Lourdes e le condizioni del malato al suo ritorno, evidenziando in genere il carattere immediato e completo della guarigione secondo un processo che oltrepassa le leggi e le forze della natura.

I malati dovevano giungere a Lourdes dotati di tutta la documentazione medica non tanto per fornire le cure più opportune in caso di necessità, bensì per dimostrarne in maniera incontrovertibile l'eventuale guarigione miracolosa⁵¹⁶: altrove, si riporta il facsimile di un modello di certificato nel quale è chiaramente raccomandato a tutti i colleghi di segnalare ogni modificazione sostanziale dello stato di salute dell'ammalato⁵¹⁷.

Nel *Bulletin*, oltre agli studi dedicati alle guarigioni erano poi abbinati altri articoli, di indirizzo più generale, spesso atti di conferenze tenute in tutta la Francia e non solo, che presentano dei motivi ricorrenti, delle interessanti persistenze.

In primo luogo, all'interno della forte tensione apologetica che caratterizza ogni intervento, è rilevante il costante riferimento alla scienza sperimentale e al metodo scientifico. In un articolo, dopo aver rimarcato come spesso gli avversari di Lourdes si fondino sul romanzo di Emile Zola, si evidenzia al contrario che i suoi sostenitori basino le proprie conclusioni su una metodologia strettamente scientifica:

Noi rispondiamo, non tramite romanzi, ma con la presentazione di fatti debitamente certificati e documentati in piena libertà intellettuale, senza idee preconcepite. Questo è il metodo scientifico e cercherò di usarlo nella presentazione di una guarigione relativamente recente, ma comunque nota⁵¹⁸.

La conclusione cui giunge l'autore è che i medici che analizzano scientificamente, serenamente e senza preconcetti i fatti di Lourdes sono ragionevolmente condotti «amenés» a credere che le guarigioni non possano essere spiegate in maniera esclusivamente naturale, razionale, ma rimandino ad una causa ulteriore⁵¹⁹: nell'articolo si ribadisce spesso "l'accecamento" ideologico cui sarebbero vittime gli avversari di Lourdes che, pur di negare l'evidenza dei dati scientifici, adottino delle posizioni giudicate antiscientifiche perché aprioristiche.

⁵¹⁵ A. Vallet, *Mes conférences sur les guérisons miraculeuses de Lourdes*, «Bulletin A.M.I.L.», 10, 55, (1937), p. 108. Le opere di divulgazione popolare sono A. Vallet, *Guérison de Lourdes en 1926*, P. Téqui, Paris, 1927; A. Vallet, *Guérison de Lourdes en 1927.1928,1929*, P. Téqui, Paris, 1930; A. Vallet, R. Dubuch, *Les Guérisons de Lourdes en schémas (ouvrage de prpagande populaire)*, P. Téqui, Paris, 1932 trad. it. *Le guarigioni di Lourdes con disegni schematici. Opera di propaganda popolare*, Coppitelli & Palazzotti, Roma, 1933; A. Vallet, *Mes conférences sur les guérisons de Lourdes*, P. Téqui, Paris, 1937, (volume che raggiunge in appena due anni la nona edizione).

⁵¹⁶ F. Barjon, *Le certificat médical au pèlerinage de Lourdes*, «Bulletin A.M.I.L.», 2, 9, (1929), pp. 129-130.

⁵¹⁷ *Confirmation de Certificat médical*, «Bulletin A.M.I.L.», 6, 30, (1933), p. 66.

⁵¹⁸ G. Bitterlin, *Lourdes et la critique médicale*, «Bulletin A.M.I.L.», 4, (1931), p. 55.

⁵¹⁹ Ivi, p. 51.

Vallet, direttore del *Bureau des Constatations Médicales* dal 1927 al 1947, andava anche oltre: dopo aver chiarito la centralità dei fatti di Lourdes (apparizioni e guarigioni) all'interno della lotta epocale fra Bene e Male, descrive i miracoli di Lourdes come lo strumento più potente a disposizione della Chiesa per restaurare la Cristianità⁵²⁰.

Vallet giunge ad affermare che l'uomo di scienza, di fronte alle guarigioni miracolose, è condotto, per *deduzione razionale*, ad ammettere l'esistenza di una Causa Prima, proprio fondandosi sul metodo sperimentale:

La ripetizione persistente di fatti direttamente percepibili dai sensi non può sempre sfuggire alla cosiddetta scienza di osservazione. Non è più possibile negare l'evidenza di fratture istantaneamente consolidate, di piaghe istantaneamente richiuse, di tumori istantaneamente guariti, di lesioni tubercolose istantaneamente cicatrizzate, pena di vedere le proprie smentite prese per inveterate contratture del proprio intelletto⁵²¹.

Si giunge poi al punto nodale della questione: «Ahimè! La buona fede della Chiesa si trova di fronte una ingiusta malafede tra i suoi avversari»⁵²².

Vachet e Roger, medici dell'università di Parigi rei di interpretare le guarigioni di Lourdes mediante l'autosuggestione e all'isteria, oltre che in "malafede" vengono inoltre tacciati apertamente di appartenenza alla Massoneria⁵²³. L'aspetto peculiare che pare trasparire dalle pagine del *Bulletin* è quindi che la possibilità di riconoscere oggettivamente quale delle due parti in campo fosse nel giusto potesse essere possibile solo sulla base di una corretta applicazione del metodo sperimentale⁵²⁴.

Tale linguaggio, caratterizzato da toni manichei, si arricchisce poi di una nota politica in occasione della Guerra Civile spagnola. In tale occasione, proprio in virtù della netta demarcazione Bene/Male sopra specificata, i medici di Lourdes prendono nettamente posizione a favore delle forze franchiste, a cui viene posto tutto il proprio sostegno e solidarietà⁵²⁵.

In sostanza, la linea della rivista sembra ribadire l'indicazione di Pio IX all'epoca della *Ineffabilis Deus*, la bolla con cui veniva proclamato al mondo il dogma della Immacolata Concezione, anche se qui la dicotomia Bene/Male assume una caratterizzazione peculiare: secondo i medici del Bureau sarebbe infatti l'utilizzazione corretta del metodo sperimentale a porre da una parte la Chiesa e i suoi figli come i rappresentanti del Bene e della Verità.

Epigoni della già citata "Apologetica scientifica" che suscitava ancora non pochi contrasti all'interno della stessa comunità ecclesiale, i medici di Lourdes proseguivano nella loro campagna di evangelizzazione utilizzando le stesse argomentazioni in circolazione ormai da mezzo secolo⁵²⁶.

⁵²⁰ A. Vallet, *Le fait de Lourdes*, «Bulletin A.M.I.L.», 5, 25, (1932), p. 88, 102-103.

⁵²¹ Ivi, pp. 99-100. Nell'articolo viene esplicitato l'intero procedimento che, grazie ad un esame sereno ed oggettivo delle guarigioni, dovrebbe condurre il vero l'uomo di scienza dall'incredulità alla fede: si veda pp. 96-103.

⁵²² D. Got, *A propos des guérisons de Lourdes*, «Bulletin A.M.I.L.», 12, 64, (1939), p. 18.

⁵²³ A. Vallet, *Assemblée Générale*, «Bulletin A.M.I.L.», 8, 45, (1935), p. 177.

⁵²⁴ R. Gaell, *Les guérisons de Lourdes sont-elle plus rares?*, «Bulletin A.M.I.L.», 12, 64, (1939), p. 28.

⁵²⁵ *Discours de M. l'Abbé Bergey à la Messe Pontificale du Pèlerinage des A.C.*, «Bulletin A.M.I.L.», 10, 53, (1937), pp. 2-3.

⁵²⁶ Delle acute obiezioni portate all'epoca all'apologetica scientifica sono fra l'altro in H. De Lubac, in *Apologetique et théologie*, «Nouvelle Revue Théologique», 57, maggio 1930, pp. 361-378.

In alcuni studi dedicati all'argomento si è molto insistito sulla presunta, inevitabile contrapposizione fra il santuario e la medicina, riflesso del complesso rapporto scienza/fede: il pellegrinaggio di Lourdes sarebbe persino una alternativa alle opportune terapie mediche di cui anzi le guarigioni prodigiose, sempre secondo questi studi, evidenzerebbero solo i fallimenti⁵²⁷. Le pagine del *Bulletin* sembrano fornire delle indicazioni alternative ed è chiaro che in realtà i pellegrini si recavano a Lourdes solo dopo aver posto tutte le loro aspettative di guarigione nella scienza medica e dopo averne sperimentato l'impotenza: «Si potrebbe citare un solo caso di miracolato o pellegrino che non abbia visto uno e di solito molti medici prima di partire?»⁵²⁸.

Complessivamente non sembra trasparire nei confronti della scienza un atteggiamento negativo da parte dei protagonisti di Lourdes (medici, religiosi, fedeli): al contrario, essa è considerata il banco di prova positivo su cui testare la veridicità delle proprie conclusioni. Rispettare il metodo scientifico è fondamentale per i medici di Lourdes per attestare la autenticità delle proprie affermazioni, ed è una sua cattiva applicazione che permette di riconoscere meglio gli “avversari”. In una fase storica in cui per le autorità ecclesiastiche non è opportuno prendere posizioni ufficiali, questa “assenza” viene colmata dai medici, dal loro sapere e dal loro metodo.

Un altro aspetto che sembra significativo è che per i medici dell'A.M.I.L. i miracoli di Lourdes avevano una funzione di evangelizzazione nei confronti del mondo accademico: qui si può probabilmente cogliere un elemento di novità nella storia del cattolicesimo, perché le guarigioni miracolose erano di solito considerate adatte ad indirizzare il messaggio cristiano ai semplici e agli illetterati. Nel contesto di Lourdes, a causa della complessa procedura per il loro riconoscimento, si è ritenuto invece che le guarigioni potessero essere adatte anche, e per certi aspetti soprattutto, ad un pubblico “colto”, costituito da specialisti del sapere medico: il loro corretto discernimento avrebbe permesso di riconoscere oggettivamente, con criteri scientifici, la Verità.

Si tratta dunque, miei cari Fratelli, di attirare gli indecisi verso di noi [...] Dobbiamo far capire loro, a questi Fratelli, che è giunto il momento di prendere posizione a favore o contro Dio, senza esitazione, e che guardare dalla nostra parte, noi che siamo di Dio, è scegliere la strada giusta⁵²⁹.

Un altro aspetto interessante del *Bulletin*, strettamente connesso al precedente, è dato dal linguaggio utilizzato dai medici nei confronti delle guarigioni da loro esaminate. In effetti, spesso l'analisi non si limita alla descrizione dei referti relativi alla malattia, al suo decorso, e la guarigione: nel periodo che va fino al 1945 i dottori utilizzarono una terminologia che travalicava i confini epistemologici, con affermazioni di chiara pertinenza teologica.

In effetti, il titolo di “Notai del Sovrannaturale” con cui i membri del Bureau definivano se stessi, si era diffuso presso gli ambienti dell'A.M.I.L.⁵³⁰: mentre il dott. Vallet da un lato ribadiva ai detrattori di Lourdes che i medici del Bureau non avevano l'ardire di pronunciare la parola “miracolo”, perché spettante ad un giudizio di perti-

⁵²⁷ È la tesi di R. Harris: si veda *Lourdes*, cit., p. 432.

⁵²⁸ R. Vanderelst, *Un épisode de la lutte contre Lourdes*, «Bulletin A.M.I.L.», 3, 14, (1930), p. 142.

⁵²⁹ A. Vallet, *Rapport à l'Assemblée générale de l'A.M.I.L.*, «Bulletin A.M.I.L.», 8, 45, (1935), p. 177.

⁵³⁰ *Allocution prononcée par M. l'Abbé Chevreau, docteur en Médecine, à la Messe annuelle de l'A.M.I. de Notre-Dame de Lourdes*, «Bulletin A.M.I.L.», 4, 22, (1931), p. 173.

nenza esclusiva dell'autorità ecclesiastica, nel *Bulletin* diversi articoli si spinsero ad affermazioni sopra le righe⁵³¹.

I numerosi interventi sugli organi ufficiali del santuario attestano il progressivo accrescimento del ruolo degli uomini di scienza, in genere laici. I medici, come esaminato, in nome di quella confusione di metodi e linguaggi cui si è accennato intervengono con delle vere e proprie speculazioni che confondono medicina, filosofia, teologia. Con il passare degli anni su questo periodico e in genere su tutti quelli che ruotano attorno al santuario i loro articoli sono sempre più numerosi su pressoché tutti gli argomenti possibili: non solo le guarigioni, ma anche i pellegrinaggi, la secolarizzazione... Il fatto che non accada mai il contrario, cioè che non si assista mai al caso di religiosi che speculano su questioni mediche e che, se affrontano certi argomenti, lo fanno in quanto esponenti anche di quelle categorie professionali (come nel caso di Agostino Gemelli), sembra emblematico.

In un periodo in cui le autorità ecclesiastiche scelgono prudentemente di ritirarsi dall'agone della battaglia sono i medici cattolici che continuano per decenni la loro martellante propaganda sui miracoli di Lourdes, che termina in seguito alla conclusione del concilio Vaticano II, e il *Bulletin* è un potente indicatore di questa evoluzione. Fino agli anni del Concilio questa rivista mantenne staticamente la sua struttura originaria, basandosi sostanzialmente su articoli finalizzati essenzialmente a comprovare la inspiegabilità delle guarigioni (e quindi, di conseguenza, la loro origine divina, come già visto) e smascherare la falsità di altre pseudoguarigioni, rivendicando implicitamente un'importante funzione apologetica per la categoria dei medici⁵³². Verso la fine degli anni '60 dello scorso secolo si assiste ad una radicale trasformazione della stessa rivista con rubriche nuove, dedicate per lo più all'accoglienza degli ammalati, e tematiche come il trattamento della sofferenza e dell'handicap. Fino al 1960 era ancora possibile leggere nei suoi articoli che il miracolo, opera divina,

deve essere sufficientemente discernibile alla ragione e alla esperienza comune degli uomini di ogni tempo e di ogni luogo; adatta all'intelligenza di tutte le epoche, dice il Concilio Vaticano. Altrimenti questa firma sarebbe una firma illeggibile e peraltro inutilizzabile⁵³³.

Negli anni successivi al Concilio tuttavia si assiste ad un mutamento complessivo degli orientamenti, con conseguenze anche per Lourdes⁵³⁴. Nel riconoscimento di una guarigione del 1968, si afferma che

⁵³¹ A. Vallet, *A propos du livre de M. le Professeur H. Roger*, «Bulletin A.M.I.L.», 2,10, (1929), p. 162. Affermazioni come le seguenti erano piuttosto frequenti sulla rivista «Quando noi [i medici] abbiamo deciso che l'ammalato è guarito miracolosamente...» H. Carrière, *La mission surnaturelle du médecin*, «Bulletin A.M.I.L.», 12, 66, (1939), p. 192 ;[abbiamo imposto, n.a.] «Al mondo intero e agli scienziati stessi il carattere straordinario e persino autenticamente miracoloso di molte delle guarigioni di Lourdes» L. Cornet, *Les guérisons de Lourdes devant la critique médicale*, «Bulletin A.M.I.L.», 12, 65, (1939), p. 53.

⁵³² Si veda A. Olivieri, *Obiezioni contro la origine soprannaturale delle guarigioni di Lourdes*, «Bulletin A.M.I.L.», 121, pp. 4-25.

⁵³³ L. Sempe S.J., *Brevi Chiacchiere*, «Bulletin A.M.I.L.», 33, 109, (1960), p. 7 Ancora nel 1950 l'enciclica *Humani generis* ribadiva l'esistenza di un gran numero di segni esteriori ed eclatanti che permettono di cogliere l'origine divina della religione cristiana. Si veda AAS, 42, (1950), pp. 561-578, qui 562.

⁵³⁴ «Mentre i padri del Vaticano I sembravano abbastanza convinti della loro concezione sulla giustificazione della credibilità, i padri del Concilio Vaticano II mostrano una certa insicurezza a riguardo della nuova direzione della teologia Fondamentale. Ciò risulta già dalla mancanza della domanda tradizionale in Dei Verbum n. 5 sulla credibilità della rivelazione che proviene dai "facta divina"». H. Verweyen, *Il miracolo in teologia fondamentale*, in R. Fisichella (a cura di), *Gesù Rivelatore: teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato, 1988, p. 198.

Nessuno è obbligato per forza a credere che Ivonne Fournier guari per un intervento soprannaturale. [...] questa guarigione è inspiegabile allo STATO ATTUALE DELLE NOSTRE CONOSCENZE [in maiuscolo nel testo, n.a.], il che porterebbe forse a supporre che più tardi, grazie a nuove acquisizioni scientifiche, potrebbero essere ritenute normali guarigioni che oggi sono inspiegabili⁵³⁵.

Soprattutto, le novità del Vaticano II si impongono quando si afferma, nella rivista che più di ogni altra aveva ribadito la possibilità della verifica oggettiva del miracolo, che «Il miracolo non si impone come una luce accecante, ma è sempre più o meno velato da un dubbio»⁵³⁶.

L'argomento miracolo verrà progressivamente rimosso, per dedicare sempre più spazio, specie a partire dalla direzione del dott. Mangiapan, direttore medico del Bureau Médical dal 1973, all'accoglienza dei malati e della loro sofferenza fino a trasformare il *Bulletin* in una rivista di edificazione religiosa a beneficio dei medici volontari, con rubriche finalizzate all'approfondimento della dimensione teologica e spirituale⁵³⁷.

In effetti, nella osservazione dei miracoli al centro degli interessi delle autorità mediche di Lourdes sembra essere da sempre l'annosa questione relativa alle leggi di natura. Se prima del Vaticano II i miracoli ne costituiscono il superamento, spiegabile solo facendo ricorso all' "ipotesi Dio", dopo il concilio l'incertezza relativa alla piena conoscibilità delle medesime leggi determina l'impossibilità di esprimersi in maniera esaustiva anche sui miracoli. Sul tema, una lettura parzialmente diversa è fornita da Jean Guitton. Il filosofo francese supera la questione delle "leggi di natura", evitando di ricondurre in maniera asfittica il (mancato) riconoscimento di un evento miracoloso a una totale dipendenza dall'esperienza fisica, come di nesso di causa/effetto.

Il termine "miracolo" lo prendo nel senso più radicale, intendendo per "miracolo" non un fatto "meraviglioso", inaudito, inspiegabile ma, come Malebranche lo definiva, "un effetto che non dipende da alcuna legge, nè conosciuta nè sconosciuta"⁵³⁸.

Rifacendosi a quanto già detto in merito da Blondel sulla portata semiologica dei miracoli, anche Guitton insiste sulla predisposizione interiore che può portare a leggere lo stesso evento in maniera diversa: «La risposta dipende da un atto del pensiero, da una decisione filosofica»⁵³⁹. E ancora: «credere al miracolo è accettare in anticipo

⁵³⁵ M.M. Salmon, *Analisi della guarigione di Ivonne Fournier*, «Bulletin A.M.I.L.», n. 143, p. 22.

⁵³⁶ F. Thiebaud, *Considerazioni sul miracolo* «Bulletin A.M.I.L.», 145, p. 10. Sullo "smarrimento" culturale ed ideologico di certi ambienti medici cattolici conseguente al concilio Vaticano II, si veda P. Guillaume, *Médecins, Église et foi*, cit., pp. 161-185.

⁵³⁷ Si tratta di una tendenza generale, di cui qui è possibile solo fare un accenno. Solo per limitare l'analisi ad un noto periodico cattolico, *la Civiltà Cattolica* ha dedicato all'argomento appena uno studio negli ultimi 20 anni: Gli ultimi interventi sul tema sono due editoriali, pubblicati nel 1993. Nel primo si accenna alla questione della possibilità del miracolo in generale, mentre nel secondo si analizzano più specificamente i miracoli di Gesù. Si veda *I Miracoli di Gesù. Sono possibili i miracoli?*, e *I Miracoli di Gesù. Storicità e significato*, CC, (IV/1993), pp. 425-438 e pp. 529-541. Da un punto di vista teologico inoltre, non è raro imbattersi nei manuali per seminaristi in affermazioni come la seguente: «Il prodigio, o il miracolo, non può essere che un lusso metafisico di cui non c'è alcun bisogno che ci preoccupiamo per vivere cristianamente». C. Duquoc, *Cristologia*, Queriniana, Brescia, 1972, p. 342.

⁵³⁸ J. Guitton, *Portrait de Marthe Robin*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1985, trad. it. *Ritratto di Marthe Robin. Una mistica del nostro tempo*, Paoline, Milano, 2001, p. 123.

⁵³⁹ J. Guitton, *Ritratto di Marthe Robin*, cit., p. 124.

che l'ordine della natura non è sottomesso ad una necessità matematica, e che Dio è libero di intervenire nel cosmo per realizzare fini più alti»⁵⁴⁰.

3.7 Commissioni, medici, teologi: chi decide cos'è un miracolo? Due casi italiani a confronto

Il 1946 segna la progressiva riappropriazione degli spazi vuoti lasciati da decenni dalle autorità ecclesiastiche ai medici, con la ripresa delle procedure per la dichiarazione del carattere miracoloso di alcune guarigioni. Mons. Théas, appena salito sulla cattedra della diocesi di Tarbes e Lourdes, intuendo le conseguenze della confusione di ruoli ormai persistente da vari decenni, introdusse un terzo livello di controllo con l'istituzione nel 1947 del *Comité médicale Nationale*: questo è paragonabile a una giuria di Appello composta da specialisti francesi selezionati dallo stesso ordinario a livello nazionale (in seguito sarebbe divenuto internazionale, coinvolgendo medici di altri paesi) a cui dovevano essere rimandati i casi ritenuti inspiegabili dal Bureau.

I motivi di questa “sostituzione di fatto” vengono spiegati dallo stesso Théas in una direttiva inviata all'A.M.I.L. in cui, fra l'altro, si legge

Signori, la Chiesa vi riconosce e vi lascia completa autonomia nel vostro campo. D'altro canto vi chiede di non intervenire come medici nelle questioni di ordine teologico: ad esempio non compete a voi dichiarare un miracolo. Ciò compete alla Chiesa⁵⁴¹.

Dal secondo dopoguerra in poi qualsiasi guarigione inspiegabile, per essere dichiarata solennemente “miracolo”, avrebbe dovuto superare il giudizio di tre strutture di controllo: il Bureau come primo livello, quindi il *Comité International*, ed infine la commissione istituita dal vescovo della diocesi di appartenenza del guarito.

Tuttavia la “riconquista” delle autorità ecclesiastiche seguì dei percorsi affatto lineari e progressivi con esiti alquanto discutibili: qui ci interessa la terza e ultima fase di controllo sulle guarigioni, quella episcopale, che meglio può essere compresa non tanto quando si sono avallate le decisioni delle autorità mediche (ad oggi sono state riconosciute ufficialmente 69 guarigioni miracolose verificatesi a Lourdes), ma quando queste vennero respinte. In altri termini, in rare occasioni (dieci in tutto al mondo nella storia di Lourdes) alcune guarigioni ritenute inspiegabili sia dai medici del Bureau sia da quelli, ancor più qualificati, del *Comité International*, non vennero interpretate come miracoli dalle commissioni diocesane⁵⁴². Risulta così importante valutare le ragioni che hanno portato a questo rifiuto.

Documenti inediti provenienti dall'arcidiocesi di Milano riguardano due casi relativi a due donne recatesi in pellegrinaggio a Lourdes nell'immediato dopoguerra: Maddalena Carini, guarita di tubercolosi il 15 agosto del 1948 e Francesca Mauri, guarita nel maggio del 1949 da «Annessite tubercolare bilaterale, con pelviperitonite bacillare associata»⁵⁴³. Il vescovo di Tarbes e Lourdes mons. Théas, dopo aver sottoposto ad indagine medica i due casi e aver ricevuto risposta positiva sia dal Bureau sia dal *Comité*, con un comunicato del 17 maggio 1951 inviò all'arcivescovo di Milano

⁵⁴⁰ J. Guitton e J.J. Antier, *Poteri misteriosi della fede*, Piemme, Casale Monferrato, 1994, p. 45.

⁵⁴¹ Citato in T. Mangiapan, *Le guarigioni di Lourdes*, cit. p. 219-220.

⁵⁴² Y. Chiron, *Inchiesta sui miracoli di Lourdes*, cit. p. 113

⁵⁴³ T. Mangiapan, *Le guarigioni di Lourdes*, cit. p. 243

card. Schuster gli incartamenti relativi alle analisi mediche ai fini del riconoscimento ufficiale delle guarigioni⁵⁴⁴. Nella lettera di presentazione mons. Théas esplicitava chiaramente sia lo scopo di quella missiva sia quali fossero le prerogative del destinatario: «È competenza di Vostra Eminenza, dopo aver stabilito una Commissione canonica, di dedurre, se lo ritiene opportuno, la natura miracolosa di queste guarigioni»⁵⁴⁵.

Nella stessa lettera si specificava che entrambe erano residenti nella diocesi di Milano, e che per questo spettava al loro ordinario pronunciarsi sui casi in esame⁵⁴⁶.

Da quanto risulta dai documenti, con un certo ritardo (tre anni), il card. Schuster rinunciò a pronunciarsi sui due casi, e questo dopo aver fatto esaminare i dossier dal prof. Emilio Trabucchi, un noto medico dell'epoca nonché deputato al Parlamento. Nel responso medico, sintetizzato in 7 pagine dattiloscritte, questi ricostruisce il quadro clinico delle pazienti e si pone in parziale antitesi con il parere del Comité Médical, che propendeva nel riconoscere il carattere miracoloso più per il caso Mauri che per quello di Maddalena Carini, causa la mancanza, nel relativo dossier, di alcuni documenti radiologici e di laboratorio e sullo stato della malattia prima del pellegrinaggio. Il prof. Trabucchi smentì il parere dei suoi colleghi affermando di fatto il carattere miracoloso della guarigione di Maddalena Carini:

Anche senza la documentazione radiologica, non può essere messa in dubbio la lunga storia della malattia tubercolare, con localizzazione sierosa ed ossea, sopportata per moltissimi anni e con diagnosi convalidata in ripetuti ricoveri in ospedali e cliniche importanti. Anche la “immediatezza” della trasformazione del quadro patologico si deve ammettere perché, sebbene la Carini abbia rivelato quanto le era accaduto soltanto nel viaggio di ritorno, non vi è dubbio che il principio del mutamento delle condizioni di salute sia riconducibile all'episodio della crisi di tachicardia, seguito da senso di benessere, manifestatosi alla grotta [...] Vi sono insomma dei miracoli che hanno tutta la “drammaticità” del fatto straordinario, e fenomeni invece che sotto molti aspetti hanno del miracoloso ma che sembrano quasi inserirsi e vorrei dire, collaborare, con fenomeni naturali. Io porrei la guarigione della Maddalena Carini in questo gruppo di grazie del tutto straordinarie⁵⁴⁷.

Diverso invece è il pronunciamento nei confronti della guarigione di Francesca Mauri: dopo averne ricostruito la storia medica, e riconosciuto come anche tale guarigione fosse «degnata di molto interesse», il prof. Trabucchi conclude affermando «In questo caso direi: grazia con molti caratteri certamente non comuni, ma non mi sentirei di pronunciarmi decisamente per un miracolo “strictiori sensu”»⁵⁴⁸.

Per dirla con de Certeau, il medico concepisce il soprannaturale come un territo-

⁵⁴⁴ Archivio Curia Arcivescovile di Milano, VII- Sacri Riti, processi di canonizzazione, n. 120, (d'ora in poi ASDM), *Lettre de l'Evêque de Tarbes et Lourdes à S.E.R. le Cardinal Schuster Archevêque de Milan*, 17 maggio 1951.

⁵⁴⁵ ASDM, *Lettre de l'Evêque de Tarbes et Lourdes à S.E.R. le Cardinal Schuster Archevêque de Milan*, 17 maggio 1951, s.p.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

⁵⁴⁷ ASDM, *Relazione del dott. Trabucchi*, pp. 2-4.

⁵⁴⁸ Ivi, p. 6. In un altro caso italiano è quello della signora Marchesa Mura della diocesi di Sassari, guarita nel settembre del 1962 da un'«adenopatia ascellare, in relazione con una fibrosi cistica dei seni»: il suo medico curante infatti, il dott. Delitala, smentì il doppio verdetto favorevole dei suoi colleghi del Bureau e del Comité, bloccando di fatto ogni procedimento per riconoscere il carattere soprannaturale della guarigione. T. Mangiapan, *Le guarigioni di Lourdes*, cit., pp. 303-304.

rio che confina con il proprio: però nel momento in cui attribuisce alcune guarigioni di Lourdes a una causa sovranaturale è lui stesso a stabilire i limiti della regione in cui si estende il suo sapere⁵⁴⁹. Si noti come, a quasi cento anni di distanza dall'intervento del prof. Vergez, nulla sembra cambiato nel linguaggio: come molti altri suoi colleghi, anche il prof. Trabucchi mosse da questa disamina di carattere medico per invadere, impropriamente, un ambito epistemologico a lui estraneo, non limitando la propria analisi a considerazioni meramente cliniche, ma aggiungendo una serie di valutazioni di pertinenza teologica e quindi di spettanza, in linea di principio, ad un religioso. Va inoltre rilevato che di fatto, a seguito del suo intervento, il caso di Francesca Mauri venne sistematicamente scartato da ogni analisi successiva.

Inoltre la prudenza del card. Schuster bloccò il procedimento sul nascere, senza richiedere nemmeno la convocazione di una commissione e giudicando più che sufficiente il parere preventivo di un medico. In un suo manoscritto si legge:

La Ven. Curia Arcivescovile di Milano non ritiene opportuno di istituire un processo canonico sul caso di guarigione avvenuto a Lourdes [...]. In mancanza di indagini immediate e dirette, il giudizio dovrebbe esclusivamente fondarsi sul verdetto della Commissione medica di Lourdes! Ma allora, il tribunale diocesano dovrebbe ridurre il suo intervento a controfirmare semplicemente un documento lourdiano, assumendone qui da noi tutta la responsabilità così medica, come teologica! Non expedire⁵⁵⁰.

Per chiarire quali motivazioni avessero indotto il card. Schuster dall'esimersi da ogni pronunciamento in merito, può essere indicativo un ulteriore documento, inviato al cardinale da mons. Vittore Maini in data 8 luglio 1954. In esso si riassume la vicenda della richiesta effettuata dal vescovo Théas, concludendo:

Ora come giustamente V.E. osserva il Tribunale non potrebbe far altro che deferire a qualche perito l'esame dei documenti raccolti dal Bureau e giudicare di conseguenza perché a distanza di anni un apporto ben lieve può dare la constatazione dello stato delle ammalate⁵⁵¹.

L'intervento del card. Schuster chiarisce il nucleo del problema: quale valore può avere un giudizio fondato su un verdetto medico già formulato da terzi, a distanza di così tanto tempo? Il ruolo della commissione veniva ridotto a una dimensione meramente ratificatrice, ma allo stesso tempo il suo pronunciamento definitivo avrebbe avuto, in un senso o in un altro, delle conseguenze nella diocesi: sulla base di quali elementi prendersi una tale responsabilità pastorale e schierarsi da una parte piuttosto che dall'altra? Sembra sostenibile affermare che il cardinale Schuster abbia conferito al riconoscimento del carattere miracoloso delle guarigioni un significato fortemente tecnico, medico e, poiché questa operazione era stata già effettuata da altri, non comprese per quale motivo dovesse spettare a lui il riconoscimento formale, canonico. Non a caso, in due documenti risalenti ad un periodo successivo si legge

⁵⁴⁹ M. De Certeau, *La possession de Loudun*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1996, trad. it. *La possessione di Loudun*, Clueb, Bologna, 2011, p. 205; L. Ogorzelec, *L'évolution de l'expertise médicale des guérisons de Lourdes*, cit., pp. 221-241, qui 228.

⁵⁵⁰ ASDM, *Manoscritto del Card. Schuster*, s.p..

⁵⁵¹ ASDM, *Lettera di mons. Vittore Maini al cardinale Schuster*, 8 luglio 1954, p. 1.

L'incartamento riguardante le due guarigioni avvenute a Lourdes nel 1948 giacevano nell'Archivio in quanto il compianto Card. Schuster aveva dichiarato di non essere di Sua competenza dare il giudizio su fatti avvenuti a Lourdes⁵⁵².

Come ulteriore prova di questa ipotesi, nella dichiarazione accompagnatoria del dossier Carini, emerge che quando venne consegnato tale incartamento per la prima volta al card. Schuster questi rispose «che non era un medico per potersi esprimere in merito»⁵⁵³.

Nel 1958 viene riattivata la procedura e si giunse nel giro di qualche anno a proclamare solennemente il carattere miracoloso della guarigione di Maddalena Carini⁵⁵⁴: l'iniziativa partì dalla interessata e non da vertici ecclesiastici, nel desiderio di comunicare e condividere la propria esperienza di guarigione con la comunità dei fedeli, forse sull'onda emotiva delle celebrazioni per il centenario delle apparizioni⁵⁵⁵.

L'iter per la costituzione della commissione canonica non avvenne senza intoppi e fraintendimenti fra le due diocesi. A Milano la procedura specificata ad inizio secolo sotto Pio X era sconosciuta: lo stesso Notaio per le cause di Beatificazione della diocesi ammise la sua ignoranza in una lettera inviata al card. Montini, il nuovo arcivescovo di Milano, il 19 settembre 1958, e nella stessa lettera si fa per la prima volta riferimento alla eventuale costituzione della commissione diocesana composta da «tre Teologi e due medici» (da notare la distribuzione delle maiuscole nel testo)⁵⁵⁶. L'8 marzo 1960 venne costituita dal card. Montini la commissione per giudicare del carattere miracoloso della guarigione di Maddalena Carini⁵⁵⁷: nel rapporto su questa guarigione, dopo aver specificato le norme previste da Benedetto XIV per un corretto discernimento dei fatti miracolosi, si specificò che

nell'applicazione dei Canoni e delle Regole Generali enunciate da Benedetto XIV la Commissione deve tener presente che in questo caso l'indagine medica è già avvenuta: basterà vedere solo se i documenti siano veridici, integri ed autentici⁵⁵⁸.

Va evidenziato che nei vari rapporti riguardanti la guarigione di Maddalena Carini non si fa alcun riferimento a argomenti morali o teologici: nelle decine di pagine concernenti il dossier, non si accenna affatto a questioni di altro genere se non cliniche. Se questo avveniva a Milano, rimane da comprendere l'effettivo ruolo dei teologi all'interno di *tutte* le varie commissioni diocesane, comprese quelle che hanno confermato

⁵⁵² ASDM, *Lettera del Can. Borgonovo Bonino a S.E.R. l'arcivescovo di Milano Montini*, 19 settembre 1958.

⁵⁵³ ASDM, *Dichiarazione accompagnatoria del dossier Carini Magda*, 30 agosto 1959, s.p.

⁵⁵⁴ Per un approfondimento di tipo medico sul caso Carini si veda A. Drovanti, *Una guarigione a Lourdes. Documentazione scientifica relativa alla guarigione della signorina Maddalena Carini avvenuta a Lourdes il 15 agosto 1948*, Pozzo, Torino, 1963.

⁵⁵⁵ ASDM, *Lettera del Can. Borgonovo Bonino al direttore del Bureau des Constatations Médicales*, 17 giugno 1958, s.p.

⁵⁵⁶ ASDM, *Lettera di don Bonino Borgonovo a S.E.R. card. Montini arcivescovo di Milano*, 19 settembre 1958.

⁵⁵⁷ ASDM, *Relazione e sentenza della commissione canonica di inchiesta*, s.p. Da notare come questo atteggiamento del futuro papa Paolo VI, sintomatico di una sua apertura nei confronti del santuario e delle sue manifestazioni, sia indicativo di un personale, profondo cambiamento nei confronti della religiosità popolare, perché in passato ben diverse erano state le sue impressioni nel corso di un pellegrinaggio tenutosi proprio a Lourdes. Si veda A. Giovagnoli, *La cultura democristiana tra Chiesa cattolica e identità italiana (1918-1948)*, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 100.

⁵⁵⁸ ASDM, *Rapporto sulla guarigione della signorina Carini Maddalena*, s.p.

Lourdes: storie di miracoli

il responso fornito dalla doppia struttura di controllo medico francese, quale la loro funzione, in un contesto che – come mostrato – sembra conferire una assoluta preminenza all'indagine medico-scientifica. In definitiva, ci si chiede quale possa essere il reale valore del loro pronunciamento, che sembra essere una semplice ratifica di una decisione già presa in altra sede da esponenti di un'altra scienza.

Capitolo 4

Miracoli, propaganda e devozione popolare: la “Madonna francese” conquista l’Italia

4.1 Devozione mariana, *la Civiltà Cattolica* e l’Opera dei congressi

In un contesto culturale dominato dal positivismo, dalla fisima di poter misurare e verificare ogni fenomeno, la potenza dei grandi numeri prodotti dal santuario di Lourdes cominciava a fare breccia nella Curia romana. La fama di Lourdes superava i confini nazionali non solo grazie ad un fenomeno che oggi potremmo definire “di massa” o “popolare” come il bestseller di Lasserre: infatti anche a livello più “alto”, negli ambienti più rappresentativi della cultura cattolica dell’epoca, quella che poteva essere una mariofania come tante altre venne presentata come simbolo della lotta della Chiesa contro la modernità. In Italia, nientemeno che il prestigioso periodico *la Civiltà Cattolica* cominciò – proprio a ridosso di quella *Manifestation* che avrebbe ulteriormente contribuito a internazionalizzare il santuario - ad interessarsi del fenomeno Lourdes. Infatti il 6 settembre 1872, sulle colonne dell’autorevole rivista apparve *Il miracolo e nostra Signora di Lourdes*, articolo importante perché fa da spartiacque nella storia del periodico, che mai prima aveva dedicato il minimo spazio a nessuna apparizione o santuario⁵⁵⁹: alcun accenno a quella di Pontmain, avvenuta l’anno precedente e molto celebre in Francia, o quella meno recente di La Salette. Un silenzio eloquente perché riguardante anche santuari importanti per il mondo gesuita come Paray-le-Monial: al contrario, Lourdes ebbe in questa rivista uno spazio notevole per un lungo periodo di tempo, almeno fino al giubileo del 1908⁵⁶⁰. La novità editoriale era legata principalmente all’imminente *Manifestation de foi et d’espérance*, e al successo di affluenza che si preannunciava e che poi si realizzò. Questi elementi, uniti all’imponente dilagare della nuova devozione nel mondo, avevano contribuito a creare un crisma di ufficialità e di rispettabilità ad un luogo e in genere ad un “universo” religioso fino a quel momento poco considerato da larghe parti della stessa cultura cattolica ufficiale, anche intransigente. Non a caso l’articolo in questione inizia accennando ad una certa ritrosia, ad una congenita difficoltà culturale ad affrontare il suo oggetto⁵⁶¹, cioè l’aspetto “soprannaturale” di Lourdes, vale a dire i miracoli e le appa-

⁵⁵⁹ *Il miracolo e nostra Signora di Lourdes*, CC, (II/1872), pp. 641-657.

⁵⁶⁰ Fino al 1908 si contano, sulla base delle indicazioni contenute nell’indice generale del 1903 e nei volumi immediatamente successivi, ben 17 interventi della rivista sull’argomento. Sul legame posto dalla stessa veggente Maria Margherita Alacocque tra Compagnia di Gesù e Sacro Cuore si veda D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, cit., p. 25; J. Schaack, *Le Sacré-Coeur et la Compagnie de Jésus*, in A. Bea et al. (a cura di), *Cor Jesu*, 2 voll., Herder, Roma, 1959, pp. 141-187.

⁵⁶¹ *Il miracolo e nostra Signora di Lourdes*, CC, cit., p. 641.

rizzazioni. Tradotto nel linguaggio del tempo, proprio il genere di eventi che all'epoca, grazie alla propaganda di grande impatto portata avanti separatamente da vari attori quali i missionari di Garaison, i padri Assunzionisti, Henri Lasserre, Artus, nonché da quotidiani cattolici come *l'Univers*, erano divenuti un importante quanto dirompente argomento di dibattito sui vari organi di stampa e di scontro fra la cultura cattolica e quella anticlericale.

Tutta la prima parte di questo articolo è in effetti una confutazione di Renan e del suo *Vie de Jésus*⁵⁶²: si riprendeva così la disputa creata da Lasserre con il suo romanzo, in cui Lourdes – con le sue innumerevoli guarigioni – diventava la risposta cattolica alle argomentazioni dello scrittore francese. *La Civiltà Cattolica* tuttavia andò oltre, ricorrendo a frequenti citazioni tratte da Agostino e dalla Bibbia, collocando così le apparizioni e le guarigioni in un opportuno contesto filosofico e scritturale, lontano da ogni forma di devozionalismo popolare. Secondo l'autore i numerosi episodi di guarigione legati a Lourdes erano la risposta di Dio, *hic et nunc*, alla sfida che i negatori del soprannaturale ponevano proprio in Francia nello stesso periodo e quindi le guarigioni e il loro riconoscimento diventavano centrali per sconfiggere i nemici della religione. Sullo sfondo, onnipresenti, i risultati che in termini di richiamo di pubblico avevano eventi come la *Manifestation de foi et d'espérance* e che venivano posti come suggello della veridicità degli avvenimenti di Lourdes, ideali fondamentali dell'intero edificio.

La seconda parte dell'articolo è invece dedicata alle apparizioni. Da notare come l'autore, rivolgendosi ad un pubblico italiano, definisca “notissimi” [p. 653] gli avvenimenti di Lourdes, a conferma di come un romanzo potesse diventare un potente veicolo di divulgazione ed internazionalizzazione delle apparizioni. Da notare il costante impegno a non anticipare, specie sui miracoli, il giudizio formale della Chiesa, in ossequio ai decreti di Urbano VIII: tuttavia l'articolista pone in essi una certa fiducia in virtù del breve di Pio IX⁵⁶³. Ecco come l'esplicita approvazione da parte del pontefice (il breve inviato a Lasserre fu riprodotto su tutte le copie del suo fortunato best-seller) permise di sciogliere le riserve formali poste dalla cultura cattolica “alta” nei confronti di questo santuario senza dover ricorrere, almeno formalmente, alle procedure previste dal S. Ufficio e dalla Congregazione dei Riti.

Questo primo articolo apologetico si conclude rinviano esplicitamente ad uno successivo, che fu pubblicato alcuni mesi dopo, il 21 dicembre 1872. La “questione Lourdes” era troppo rilevante e bisognava ritornarci per riprendere argomenti che rischiavano di essere lasciati nell'ombra o in sospenso: partendo da una introduzione storico-filosofica sui miracoli, si era passati alla storia delle apparizioni, collocando la vicenda in un preciso contesto spazio-temporale. Il secondo articolo proseguiva questo itinerario, in quanto dedicato quasi esclusivamente alla *Manifestation de foi et d'espérance*, che l'autore chiama *Manifestazione nazionale in onore di N.S. di Lourdes*⁵⁶⁴. Anche nella traduzione italiana veniva perciò ribadita la dizione francese, escludendo il termine “pellegrinaggio” che veniva lasciato solo nel titolo. Questo permetteva di fare ricorso a una terminologia più ambigua ed ampia, tale da poter essere utilizzata con una molteplicità di significati ed una serie di sfumature interpretative differenti. Non a caso grande attenzione è riservata (di nuovo) ai dati numerici, spe-

⁵⁶² Ivi, p. 652.

⁵⁶³ *Il miracolo e nostra Signora di Lourdes*, CC, cit., p. 653.

⁵⁶⁴ *Il pellegrinaggio di Lourdes e il movimento cattolico*, CC, (I/1873), pp. 17-37.

cie alla quantità di partecipanti alla manifestazione, sfoggiata come un segno di vigore del mondo cattolico contro la modernità⁵⁶⁵: va sottolineata, nell'epoca del dominio della misura e della quantificazione, l'esigenza del contarsi, del mostrare il proprio numero, del concepire i pellegrinaggi come manifestazioni di forza da contrapporre a quelle organizzate a fini politici e sindacali.

La *Manifestation* fu una solenne, universale richiesta di perdono a Dio, e una rassegna di guarigioni che si verificarono nei giorni del pellegrinaggio vennero poste esplicitamente come suggello, come segno di approvazione divina: ma a tutto questo faceva da contraltare la contestazione, a volte violenta, fatta dai "liberi pensatori" nei confronti dei pellegrini che da tutta la Francia si recarono a Lourdes, in un clima di aspra contrapposizione fra schieramenti⁵⁶⁶.

Fra i cattolici si cercò immediatamente di enfatizzare la portata religiosa, ecclesiale, della *Manifestation*, anche se l'evidente significato politico della stessa non sfuggì ai commentatori dell'epoca⁵⁶⁷: il radunarsi nello stesso luogo di decine di migliaia di persone sotto delle insegne religiose era un segno potente offerto alla Francia intera. La religione cattolica, lungi dal ripiegare di fronte all'incedere inesorabile del progresso, mostrava in queste assemblee pubbliche tutto il proprio vigore e la capacità di mantenere comunque una forte capacità di presa sulle masse⁵⁶⁸.

Non a caso nello stesso articolo si evidenzia come ovunque vi fosse una forte ripresa dei pellegrinaggi, citando alcune situazioni anche italiane⁵⁶⁹: constatata la forza, la vitalità permanente di questo tipo di devozioni, la redazione de *la Civiltà Cattolica* proponeva una riscoperta, una promozione di questi eventi volta a rivitalizzare una cristianità indebolita dagli attacchi dei suoi nemici. In ogni modo, la pubblicizzazione delle apparizioni di Lourdes in Italia fatta da *Civiltà Cattolica* ne riprodusse il significato simbolico, rendendole anche in Italia uno dei vessilli del cattolicesimo intransigente dell'epoca. In effetti, la situazione francese e quella della Chiesa erano accomunate dal verificarsi di avvenimenti recenti quanto tragici: la disfatta nel conflitto franco-prussiano, la perdita dell'Alsazia-Lorena, le tragedie della Comune si affiancavano alla fine del potere temporale del papa con la spoliatura dei territori pontifici. Per reagire alla disfatta, la devozione popolare venne considerata un'arma efficace: su tutte, alcune sue modalità di manifestazione come le processioni e i pellegrinaggi.

⁵⁶⁵ Ivi, p. 22.

⁵⁶⁶ Si vedano *Notizie estere*, L'Osservatore Romano, 4/10/1872; *Notizie estere*, La Nazione, 4/10/1872. Su questi episodi di intolleranza, si vedano R. Harris, *Lourdes*, cit., pp. 345-346; T. A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, cit., p. 114.

⁵⁶⁷ *Il pellegrinaggio di Lourdes e il movimento cattolico*, CC, cit., p. 32. Lasserre fece affiggere manifesti nel santuario con cui si ricordava ai pellegrini l'importanza religiosa dell'evento. La *Manifestation* ebbe sulla stampa italiana una forte eco, come mostrano vari articoli dell'epoca: si vedano *Ultime notizie*, L'Osservatore Romano, 10/10/1872; *Notizie estere*, La Nazione, 11/10/1872.

⁵⁶⁸ «Se una potente convinzione religiosa – come sembrava aversi dai preti e dalle donne in una proporzione così grande di fronte al resto della popolazione, - riuscirà difatti a mantenere il suo terreno contro le convinzioni socialistiche egualmente potenti nutrite principalmente dagli uomini. Durante il Comune parigino, le donne comuniste combatterono meglio degli uomini, ed è possibile che le donne clericali, condotte e capitanate dai preti, potrebbero fare altrettanto». *I pellegrinaggi in Francia*, La Nazione, 12 ottobre 1872, cit.

⁵⁶⁹ *Il pellegrinaggio di Lourdes e il movimento cattolico*, CC, cit., p. 35. Sul declino della pratica del pellegrinaggio si vedano R. Sauzet, *Contestazione e rinnovamento del pellegrinaggio all'inizio dei tempi moderni (XVI e inizio XVII secolo)* e R. Moulinas, *Il pellegrinaggio, vittima dell'illuminismo*, entrambi in *Le vie di Dio*, cit., pp. 25-77.

Le premesse poste da *la Civiltà Cattolica* vennero rese concrete, operative qualche anno più tardi dall'Opera dei congressi⁵⁷⁰. Già nel corso del I congresso cattolico, tenutosi a Venezia dal 12 al 16 giugno 1874, i pellegrinaggi vengono inseriti stabilmente nel novero delle iniziative principali dell'Opera e considerati «Un grande mezzo per accrescere la fede, mantenere la pietà, ottenere speciali grazie da Dio per sé e per gli altri»⁵⁷¹.

Per una più efficace promozione pubblicitaria e diffusione dei santuari, veniva poi ritenuta essenziale l'utilizzazione di una apposita stampa periodica come indispensabile supporto ai pellegrinaggi⁵⁷². Devozione a Maria e ai santi, culto pubblico e popolare e stampa venivano perciò posti sin da subito come alcuni fra i più importanti strumenti per contrapporre il cattolicesimo dell'epoca all'azione della cultura considerata come nemica⁵⁷³.

Ritengo tuttavia che una vera svolta, una autentica presa di coscienza della rilevanza anche politica dei pellegrinaggi sia giunta al V congresso. Rispetto a quanto deliberato in precedenza, nonché a quanto scritto in precedenza ne *la Civiltà Cattolica*, è qui più chiaro infatti il significato non solo spirituale, religioso, ma anche e soprattutto quello di segno forte *ad extra* che i pellegrinaggi avevano verso il mondo non cattolico⁵⁷⁴. Nel discorso del cav. Paganuzzi, presidente del Comitato regionale veneto, si afferma che

⁵⁷⁰ Sull'Opera dei congressi esiste una ampia bibliografia cui si rimanda: si vedano fra gli altri S. Tramontin, *L'intransigentismo cattolico e l'Opera dei congressi*, in F. Malgeri (a cura di), *Storia del movimento cattolico in Italia*, 1, Laterza, Roma, 1980; Le varie voci relative al periodo in oggetto in F. Traniello, G. Campanini (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, 6 voll., Marietti, Torino, 1981-1997; M. Invernizzi, *I cattolici contro l'unità d'Italia? L'Opera dei congressi (1874-1904)*, Piemme, Casale Monferrato, 2002, con una corposa appendice documentaria; L. Bedeschi, *I cattolici disubbidienti*, Vito Bianco, Roma-Napoli, 1961; A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Editrice università Gregoriana, Roma, 1958; più specifici sono alcuni studi, che analizzano l'operato di alcune sezioni locali dell'Opera. Fra questi si vedano G. Dotta, *L'Opera dei congressi a Torino dai suoi inizi (1877) alla fine dell'episcopato del cardinale Alimonda (1891)*, Pontificia università Gregoriana, Roma, 1999; P. Bellu, *L'Opera dei Congressi nei documenti dell'archivio Zucchini di Faenza*, Cinque Lune, Roma, 1976; N. Agostinetti, *Il Friuli e l'Opera dei congressi*, La nuova base, Udine, 1976; Fra la documentazione disponibile, si vedano anche gli *Atti pontificii costitutivi dell'Opera dei congressi e comitati cattolici in Italia*, [s.e.], [s.l.], [s.d.].

⁵⁷¹ Congresso cattolico italiano, *Primo Congresso cattolico italiano, tenutosi in Venezia dal 12 al 16 giugno 1874*, Tip. felsinea, Bologna, 1874, p. 90. «Già dal suo inizio infatti l'Opera dei congressi aveva incluso i pellegrinaggi ai vari santuari italiani nel suo programma d'azione, valutandone il valore di segno che essi avrebbero potuto assumere e gli effetti che ne sarebbero potuti derivare». S. Tramontin, *L'intransigentismo cattolico e l'Opera dei congressi*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*, cit., 1, p. 123.

⁵⁷² Congresso cattolico italiano, *Primo Congresso cattolico italiano*, cit., p. 90.

⁵⁷³ «“Mostriamoci all'aperto” aveva scritto in quella occasione [il pellegrinaggio veneto al Monte Berico, che riuni oltre centomila persone] nel “La Difesa” don Ferdinando Apollonio, [...] facendo notare quanta impressione avessero fatto nei partecipanti le processioni, i canti, gli inni, lo sventolio di bandiere, la preghiera “dolorosa e affaticata”. Egli osservava inoltre come ciascun pellegrino ritornasse poi a casa con fede più ardente e come tutto ciò servisse pure alla “edificazione altrui”». S. Tramontin, *L'intransigentismo cattolico e l'Opera dei congressi*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*, cit., 1, p. 124.

⁵⁷⁴ Si veda D. Menozzi, *La Chiesa cattolica*, in *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, cit., p. 159. È la chiara, deliberata consapevolezza della portata di questo genere di avvenimenti che non rende convincente la tesi, almeno per ciò che concerne l'Opera dei congressi, secondo cui all'epoca «Qualsiasi gesto sacro, anche la partecipazione alla messa, si connota di un'opzione politica; difficile, insomma, penetrare entro la coscienza individuale e collettiva di allora per analizzare il nesso o l'intreccio tra orientamenti politici e religiosi». M. Tosti, *La ripresa dei santuari tra Ottocento e Novecento*, in A. Vauchez (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Ecole française de Rome, Roma, 2007, p. 58.

I pellegrinaggi giovano mirabilmente a sviluppare quel maschio, operoso coraggio cattolico, che serve di base ad una gagliarda azione. Essi distruggono la pusillanimità ed ombrosa timidezza di chi si crede di esser solo, solo perché è cattolico. Essi fanno invece sottentrare la vigorosa convinzione che i Cattolici hanno anche il numero per loro e possono dire davvero purché lo vogliano: “Noi siamo la nazione”⁵⁷⁵.

A conferma di questa progressiva presa di coscienza, tra le deliberazioni messe ai voti ed approvate, si legge

Che le pubbliche e solenni manifestazioni di fede di fronte alle ostentate dimostrazioni della incredulità, che fingendosi trionfante, invade impunemente ogni campo, sono un dovere per i cattolici; che secondo l'ingiusta apprezzazione del numero che si fa oggi, ad accreditare l'errore come verità, il bene come il male, basta una maggioranza, sia pure fittizia, e che i cattolici possono, e potendolo devono, mostrarsi superiori anche nel numero; che i pellegrinaggi a Roma e agli altri Santuari di una diocesi o di una regione, servono mirabilmente ai due scopi accennati...⁵⁷⁶.

Da notare come nel passaggio non si fa riferimento solo ai pellegrinaggi più importanti: anche una processione effettuata presso un santuario locale poteva avere la stessa valenza; anzi è stato evidenziato che

Forse non furono tanto i grandiosi pellegrinaggi nazionali quanto i più frequenti, più affollati, più raccolti pellegrinaggi diocesani o regionali a contribuire a tener vivo l'entusiasmo degli iscritti all'Opera e a mostrare agli avversari la consistenza dell'organizzazione cattolica⁵⁷⁷.

Il che implica come, in sede locale, una devozione forte, in grado di attirare migliaia di fedeli, potesse avere la capacità di convogliare non solo dei messaggi di tipo religioso ma anche di altro genere⁵⁷⁸.

E del resto lo stesso Leone XIII comprese l'importanza di queste manifestazioni, incoraggiandole in tutti i modi⁵⁷⁹.

Naturalmente, a queste “nuove” funzioni del pellegrinaggio venivano affiancate quelle tradizionali:

Che a rinvigorire la fede, a fomentare la pietà, a rinfiammare lo zelo, ad aggiungere coraggio, a vincere in sé stessi e negli altri il rispetto umano, causa pur troppo di tante pratiche apostasie, ad ottenere soprattutto più copiose grazie da Dio nell'unione della preghiera, i pellegrinaggi di penitenza e di divozione furono un mezzo adoperato in tutti i secoli dai cristiani⁵⁸⁰.

⁵⁷⁵ Congresso cattolico italiano, *Atti e documenti del V Congresso cattolico italiano, tenutosi in Modena dal 21 al 24 ottobre 1879*, Bologna, 1880, p. 159.

⁵⁷⁶ Congresso cattolico italiano, *Atti e documenti del V Congresso cattolico italiano*, cit., p. 394.

⁵⁷⁷ S. Tramontin, *L'intransigentismo cattolico e l'Opera dei congressi*, in *Storia del movimento cattolico*, cit., vol. 1, pp. 124.

⁵⁷⁸ E. Fattorini, *Santuari mariani in Italia*, «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée» 117, 2, 2005, pp. 459-460, 463-464.

⁵⁷⁹ S. Tramontin, *L'intransigentismo cattolico e l'Opera dei congressi*, in *Storia del movimento cattolico*, cit., 1, pp. 122-123. Alcune indulgenze concesse da Leone XIII per i pellegrinaggi promossi dai comitati dell'Opera dei congressi sono contenute in Comitato generale Permanente dell'Opera dei Congressi, *Relazione storica del pellegrinaggio italiano a Roma nell'ottobre del 1881*, Tipografia del Patronato, Udine, 1882, pp. 145-149.

⁵⁸⁰ Congresso cattolico italiano, *Atti e documenti del V Congresso cattolico italiano*, cit., p. 394.

Nel corso del VI Congresso, tenutosi a Napoli dal 10 al 14 ottobre 1883, mons. Giacomo Radini Tedeschi, ribadiva che la devozione popolare non era affatto in declino ma che anzi costituiva uno dei settori più vivi della religione cattolica; che i pellegrinaggi contemporanei, a differenza di quelli più antichi, andavano concepiti come importanti veicoli di trasmissione della fede: non servivano cioè solo per l'edificazione dei fedeli, ma anche come strumento di testimonianza ed evangelizzazione verso l'esterno⁵⁸¹. Tuttavia, secondo Radini Tedeschi, vista l'abbondanza di questo genere di manifestazioni sia in sede locale che nazionale queste, per poter esser efficaci, andavano guidate attentamente e i partecipanti andavano piuttosto educati in modo da divenire modello di virtù da ostentare alla società liberale. Nell'intervento di Radini Tedeschi sono ripetuti gli inviti ad un maggiore decoro da tenere nel corso dei pellegrinaggi:

Bisogna però dirlo, signori: un pellegrino che viaggi per solo gusto, sdraiato su soffici cuscini; ben provvisto di tutto, anche del superfluo; sol bramoso di vedere e godere, non sarà mai degno di tale nome. Sarà, se volete un pellegrino liberale, che ha per meta del suo viaggio un lauto desinare; ma un cattolico, non mai. Perché il cattolico sa bene che il pellegrinaggio suona viaggio più o meno penitente; sa che principal virtù del pellegrino è la pazienza; che scopo del pellegrinaggio è alimentar la fede, crescer la pietà, ottener grazie; mezzo, la preghiera e il sacrificio; e se non può per troppi motivi, non ultimo tra quali la tolleranza liberale, vestir sacco e cenere; pure si accontenta del solo necessario sacrificare ciò che sarebbe superfluo, anzi alle volte, anche il convenevole⁵⁸².

Se in questo caso Radini Tedeschi stigmatizza anche l'atteggiamento delle autorità pubbliche, nel seguito del suo intervento viene ulteriormente esplicitata la valenza politica dei pellegrinaggi e del contegno che i partecipanti devono rispettare:

La loro moltitudine richiede imperiosamente, che siano ordinati e costituiscano come una falange. Allora solamente noi riusciremo ad imporci ai liberali, quando saremo compatti ed ordinati; quando, [...] noi ci faremo calmi e sereni e diremo loro: eccoci, contateci. [...] L'importanza e l'efficacia dell'opera dei pellegrinaggi è che sia ben organizzata e che non trasmodino in gite di piacere⁵⁸³.

Questi appelli ripetuti ad una maggiore compostezza nel corso dei pellegrinaggi dovevano necessariamente avere un riferimento alla realtà: Radini Tedeschi, profondo conoscitore della materia, doveva formulare questi richiami sulla base di episodi vissuti in prima persona, evidentemente non rari, che rischiavano di minare il significato e la credibilità dei pellegrinaggi. Non a caso, fra i provvedimenti approvati si decise di far pubblicare un *Manuale del Pellegrino*, da distribuirsi gratuitamente agli iscritti al pellegrinaggio nazionale, testo in cui sarebbe stato indicato fra l'altro un insieme di regole volte a illustrare il contegno da rispettare nel corso dei viaggi⁵⁸⁴.

⁵⁸¹ Congresso cattolico italiano, Atti e documenti del VI Congresso cattolico italiano, tenutosi in Napoli dal 10 al 14 ottobre 1883, Bologna, 1885, p. 131. In effetti, un aspetto criticato dal cattolicesimo intransigente verso quello liberale fu proprio la scarsa attenzione verso l'organizzazione di pellegrinaggi. Si veda S. Tramontin, *L'intransigentismo cattolico e l'Opera dei congressi*, in *Storia del movimento cattolico*, cit., 1, p. 126.

⁵⁸² Congresso cattolico italiano, *Atti e documenti del VI Congresso cattolico italiano*, cit., p. 129.

⁵⁸³ Ivi, pp. 132-133.

⁵⁸⁴ Congresso cattolico italiano, *Atti e documenti del VI Congresso cattolico italiano*, cit., p. 136. Giacomo Radini Tedeschi fu autore di uno di questi manuali, relativo al pellegrinaggio in Francia: *Il Giardinetto di Maria, ossia manuale di pietà del pellegrino a Lourdes: preghiere*, Stab. Tip. Cappelli, Rocca S. Casciano,

La consapevolezza del valore di segno *ad extra* dei pellegrinaggi, già propria dell'Opera dei congressi, venne presto assimilata anche dalla redazione de *la Civiltà Cattolica*. Nell'articolo dedicato al pellegrinaggio italiano compiutosi in Roma nell'ottobre del 1881 è possibile constatare il punto di arrivo di un itinerario ideologico iniziato nove anni prima, in occasione della *Manifestation de foi et d'espérance*. Si tratta della presa d'atto della profonda trasformazione del significato e della portata dei pellegrinaggi: da itinerari spirituali volti all'edificazione dei partecipanti, questi erano ormai divenuti esplicitamente degli avvenimenti di carattere pubblico con una ben specifica e chiara valenza sociale, civile e politica⁵⁸⁵.

Se il valore schiettamente politico di questo specifico pellegrinaggio era legato al fatto che si tenesse in Roma, tuttavia la molteplicità di significati pubblici, rivolti alla società civile, di questo genere di eventi è in questo articolo manifestamente compresa nella sua interezza, secondo gli intendimenti già maturati nell'Opera dei congressi. Si tratta di orientamenti culturali assimilati anche dalla stampa cattolica dell'epoca "specializzata", cioè quella chiamata a diffondere la devozione verso particolari santuari:

Certamente uno dei caratteri dominanti dell'epoca nostra sono i pellegrinaggi massime ai Santuari della Vergine, i quali formano un bell'esplicamento della vita esterna della Chiesa Cattolica, e un manifesto fastidio dei miscredenti che non cessano di gridare al fanatismo, e al partito⁵⁸⁶.

Chiarito il contesto che permeava la devozione popolare all'epoca in Italia, la prossima sezione affronta una importante questione: come nacque e dove venne diffu-

1890. Di quest'opera venne pubblicata una seconda versione notevolmente accresciuta di grande interesse della quale mi occupo nel paragrafo 4.5.

⁵⁸⁵ «Il pellegrinaggio italiano ha massima importanza *religiosa*, perché fa vedere anche ai ciechi quanto vivace ed operativa perduri nella penisola la fede cattolica, incontro ai satanici conati di tanti, i quali, favoriti dall'oligarchia spadroneggiante, procacciano in tutti i modi di schiantarnela; [...] Il pellegrinaggio ha massima importanza *morale*, essendo la più bella ed efficace protesta che potesse farsi contro i selvaggi costumi, voluti in Italia introdurre da un branco di demagoghi, pei quali nulla è sacro di ciò che la morale evangelica insegna a venerare, neppure le ceneri di un Papa. Il pellegrinaggio ha massima importanza *civile*, come quello che attesta la serena fiducia di tutto un popolo, grande tra i più grandi della storia, nel complesso venerando di dottrine e di tradizioni, rappresentate dal Papato, nelle quali oggidì vorrebbe far ravvisare la più odiosa barriera di civiltà. E per conseguenza il pellegrinaggio ha altresì massima importanza *sociale* perché a quanti, sotto il nome mentito di progresso, spingono la società nell'abisso del comunismo e dell'anarchia, dà chiaro ad intendere, che per l'esecuzione dei loro biechi disegni non potranno contare giammai sul voto della grandissima parte degli italiani, i quali corrono a rifugiarsi nella Rocca incrollabile e del Papato solamente sperano la salute della società e della patria. [...] E finalmente ha il pellegrinaggio massima importanza *politica*. Questo soprattutto scotta al Governo, che sa d'essere entrato nella Capitale del Cattolicismo a colpi di cannone, e nella Reggia de' Papi co' grimaldelli. Laonde, subito dopo l'udienza del 16, ordinava a'suoi satelliti d'inculcare che il pellegrinaggio fu una pura e semplice cerimonia religiosa, spoglia di qualsiasi significato politico [...] E come dal pellegrinaggio si parve chiarissimo essere in Roma le cose ridotte ormai a tal segno, che anche spiegando tutte le sue forze, il Governo può a stento difendervi la libertà delle più legittime manifestazioni cattoliche; né ci riesce interamente, benché per ordine suo e con manifesta violazione della libertà stessa, quelle debbansi rigorosamente contenere dentro chiusi recinti: così per il pellegrinaggio poté l'Europa tutta convincersi che il sistema ecclesiastico architettato dalla rivoluzione italiana, affine di supplire al temporale dominio, ond'essa spogliò il Pontefice, non ha nessuna garanzia verace di stabilità; ed anzi, provenendone, come risulta dai fatti medesimi del pellegrinaggio, uno stato di cose innaturale e violento, è certo che esso non potrà a lungo durarla». *Il pellegrinaggio italiano*, CC, (IV/1881), pp. 269-270.

⁵⁸⁶ *Nuove glorie di Maria Immacolata*, «RivMar», IV, (1884), p. 8.

so il culto verso la Madonna di Lourdes in Italia? In che modo gli elementi tipici della modernità, stampa periodica in particolare, vi hanno contribuito?

4.2 Una devozione urbana, aristocratica e popolare

L'enorme successo dell'opera di Lasserre e la costante pubblicità fornita al santuario da iniziative editoriali di vario genere avevano fatto sì che le guarigioni di Lourdes fossero uno degli argomenti, all'interno del mondo cattolico e non solo, in grado di attirare l'attenzione sia del grande pubblico che di autorevoli periodici come *la Civiltà Cattolica*. Naturalmente, va detto che l'uso della stampa periodica fu essenzialmente quello di seguire e sviluppare l'introduzione di una devozione che comunque era già penetrata in Italia utilizzando altri canali, dal romanzo di Lasserre al semplice dialogo interpersonale, specie dall'interno dei nuovi ordini e congregazioni religiose nati e sviluppatasi in Francia nell'Ottocento.

È a partire dai primi anni '70 dell'Ottocento che nella stampa periodica cattolica italiana diventano numerosi e ricorrenti gli articoli riguardanti la Madonna di Lourdes⁵⁸⁷: tutto sembra iniziare dalla pubblicazione di una prima, strabiliante guarigione avvenuta in Italia, riportata dapprima da "l'Osservatore Cattolico" di Milano e poi ripresa in rapida successione da altri periodici provocando così un "effetto domino" nella ulteriore promozione della nuova devozione, delle cui conseguenze si era perfettamente consapevoli già all'epoca⁵⁸⁸:

Appena l'egregio giornale l'Osservatore Cattolico di Milano ebbe annunciato tale miracolo, che da ogni angolo d'Italia si spedirono lettere in cui religiosi e religiose, sacerdoti e laici, povere madri, afflitte spose, amorevoli figliuoli chiedevano ansiosi alcune gocce dell'acqua prodigiosa. [...] L'Osservatore, riportato poi dal Divin Salvatore, dalla Sicilia Cattolica, dalla Buona Settimana, dall'Eco di Brescia, dal Giardinetto di Maria e dagli Annali Francescani, finì di eccitare in tutta la penisola un santo entusiasmo, una stragrande fiducia nella Madonna Immacolata apparsa a Lourdes. Ben è vero che alcuni devoti italiani pellegrinando al santuario di Lourdes, e molti restando nelle loro case coll'invocare l'Immacolata Concezione apparsa alla roccia di Massabielle e coll'usare l'acqua colà scaturita prodigiosamente, ottennero anche negli anni scorsi diverse grazie e guarigioni; ma nessuna di queste venne annunciata al pubblico, e forse nessuna fu così istantanea e palese come questa avvenuta in Gazzaniga. Ad ogni modo è fuori di dubbio che questo prodigio, questa manifestazione della Madonna di Lourdes, fece conoscere la nuova apparizione in moltissimi luoghi d'Italia ove era affatto ignorata, e accrebbe grandemente la devozione e la fiducia ove era già conosciuta⁵⁸⁹.

⁵⁸⁷ Numerosi gli studi che attestano la funzione apologetica e di apostolato della stampa e della editoria presso gli strati popolari nell'Ottocento. Si vedano tra gli altri I. Piazza, *Un'editoria cattolica per il popolo*, cit., pp. 37-63; Id., *L'editoria cattolica in Italia tra gli anni '50 e gli anni '70 dell'800: natura e funzione di alcune forme editoriali*, «Bibliologia», 2, (2006), pp. 147-158; F. Malgeri, *La stampa quotidiana e periodica e l'editoria*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980, I/1 I fatti e le idee*, cit., pp. 273-295; F. Traniello, *Cultura cattolica e vita religiosa tra Ottocento e Novecento*, Morcelliana, Brescia, 1991; id., *La cultura popolare cattolica nell'Italia unita*, in S. Soldani e G. Turi (a cura di), *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna, 1993, 2 voll., I, pp. 429-458.

⁵⁸⁸ L'articolo in questione è *Glorie della Madonna di Lourdes*, in *l'Osservatore Cattolico* 16/04/1873. Su l'Osservatore Cattolico, si veda A. Canavero, *Albertario e l' "Osservatore Cattolico"*, Studium, Roma, 1988; A. Majo, *La stampa quotidiana cattolica milanese, vol. I: Mezzo secolo di contrasti*, Boniardi, Milano, 1972-1974.

⁵⁸⁹ Don G. Chiodini, *Manifestazione in Italia della Madonna di Lourdes*, Sonzogno, Bergamo, 1873.

Siamo nel 1873, pochi mesi dopo i due articoli de *la Civiltà Cattolica* e in una fase precedente al primo congresso dell'Opera: questo scambio di articoli e informazioni dimostra l'esistenza di una vera e propria rete di contatti fra le redazioni di queste riviste, ed è un segnale della loro confluenza su alcuni punti dell'intransigentismo dell'epoca⁵⁹⁰. Inoltre, questo scambio non si limitò solo a favorire l'introduzione della nuova devozione in aree dove essa era poco conosciuta, ma ne seguì costantemente – favorendolo – lo sviluppo anche in quelle dove era già nota, secondo un moto che da una ristretta élite alfabetizzata scendeva fino alla massa illetterata che costituiva la stragrande maggioranza della popolazione italiana⁵⁹¹. Infatti, di quanto scritto sui giornali si poteva cogliere l'eco o nelle conversazioni di e con persone alfabetizzate, quindi considerate “istruite” e perciò autorevoli. Oppure, nelle prediche domenicali del sacerdote locale, fatto questo che viene descritto dai periodici dell'epoca come di grande effetto sui devoti⁵⁹²:

quest'anno però, ha avuto tanta devozione nuovo incremento ed impulso per lo zelo del nostro sacerdote napoletano, Rdo D. Giovanni M.a Diamare, *Missionario Apostolico*, [...] questo infaticabile banditore della divina parola par che abbia colta propizia l'occasione per avvivare in quella devotissima popolazione largamente la devozione affettuosa a Nostra Signora di Lourdes. E tra le molte prove una è questa che per lo ordinario raccontava in luogo di esempi, fatti prodigiosi e de' più recenti, di grazie ottenute alla invocazione di Nostra Signora di Lourdes, che producevano vivissima ed efficacissima impressione sull'animo degli uditori⁵⁹³.

Queste cose ebbero un ruolo importante nel propagandare il culto, considerato che in Italia la maggior parte della popolazione era analfabeta e che ben difficilmente si era testimoni diretti di guarigioni inspiegabili. Nel caso più raro in cui invece si fosse stati personalmente spettatori di una guarigione questo avrebbe reso l'osservatore uno zelante promotore del nuovo culto. I casi di mancato miracolo invece, non avendo la stessa possibilità di essere comunicati, ed essendo comunque sempre legati alla imperscrutabile volontà divina, erano destinati a non fare testo. Il tutto doveva contribuire a dare al nuovo culto una dimensione meno “francese”, più vicina al contesto locale in cui si andava inserendo e più familiare ai devoti⁵⁹⁴.

⁵⁹⁰ Da quello che è possibile intuire dai documenti si è però lontani da una compagine unita e coerente come auspicato dal Pontefice e dall'Opera dei congressi. *Raccomandazione di Giornali cattolici, «il Giardinetto di Maria – L'eco di Lourdes»* (d'ora in poi GM), 6, (1889), p. 113.

⁵⁹¹ Si vedano in merito le statistiche, relative al XIX secolo, per regioni e gruppi di nascita riportate in H. J. Graff, *The Legacies of Literacy. Continuities and Contradictions in Western Culture and Society*, (3 voll.) Indiana University press, Bloomington & Indianapolis, 1987, trad. it. *Storia dell'alfabetizzazione occidentale, III: Tra presente e futuro*, Il Mulino, Bologna, 1989, pp. 86-88. Senza entrare nel merito delle singole regioni e dei vari contesti locali, dal 1871 al 1881 la popolazione maschile italiana passò mediamente da un tasso di analfabetismo del 62% ad uno del 55%, quella femminile dal 76% al 69%.

⁵⁹² Sulla funzione della comunicazione orale nella socializzazione religiosa, si veda fra gli altri M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975, trad. it. *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano, 2006. Sulla pratica della lettura comunitaria in Italia nell'Ottocento, si veda I. Piazza, *Un'editoria cattolica per il popolo*, cit., pp. 51-52.

⁵⁹³ *Nostra Signora di Lourdes in Torre del Greco, Napoli*, «Annali della SS. Vergine di Lourdes pubblicati da' zelatori del culto della Immacolata Concezione in S. Nicola da Tolentino», (d'ora in poi «Annali»), 4, (1877), p. 260.

⁵⁹⁴ Per alcuni devoti sardi dell'epoca, «La Madonna di Lourdes non va venerata perché non è sarda; d'altra parte noi abbiamo ben altre Madonne da venerare, senza ricorrere alle Madonne francesi». G. Pinna, *Il culto dell'Immacolata di Lourdes in Sardegna*, Tip. il Timbro, Sassari, 1985, p. 59.

Contestualmente o in una fase immediatamente successiva il nuovo culto venne reso tangibile facendo realizzare un quadro o un complesso marmoreo raffiguranti la Madonna di Lourdes, Bernadette e la grotta: è infatti a partire dal 1873 che si introduce la nuova devozione in grandi città come Roma e Napoli.

È evidente la differenza tra il caso, esaminato qui, dell'introduzione ex novo di un culto di contro ai vari riti di ri-fondazione, in cui l'«invenzione di un antico oggetto di devozione (immagine o statua) permetteva di restituirlo alla sua antica funzione»⁵⁹⁵. In questo caso l'introduzione del nuovo culto procede offrendo alla pubblica devozione prima un quadro e poi la statua (a volte provenienti dalla Francia) raffiguranti le apparizioni, e mai utilizzando materiale iconografico preesistente. L'origine "francese" di parte delle immagini utilizzate si può spiegare con l'esigenza, evidentemente molto sentita, che la statua della Vergine fosse realizzata seguendo le indicazioni di Bernadette.

Se all'epoca delle apparizioni l'esame della veggente era stato fondamentale per approvare canonicamente le apparizioni, anche a livello iconografico la presenza di Bernadette era ritenuta così importante da non poter mancare: accanto a una Maria sola, non più "materna", senza il bambino nella braccia, si introduce infatti una importante novità, la presenza della stessa veggente, con una importante soluzione di continuità con il santuario francese dove era invece rappresentata solo la Madonna⁵⁹⁶.

I significati potenziali di questa nuova iconografia sono evidenti: la presenza necessaria della veggente ne accentua il ruolo e la rilevanza, per certi aspetti la indispensabilità. A Maria, mediatrice tra Cielo e terra, si affiancava in posizione subordinata Bernadette, mediatrice tra Maria e gli uomini: si ricordi che quando in Italia si riproducevano le prime statue e le prime grotte Bernadette era ancora viva. La sua presenza sembra avere la funzione di ancorare l'apparizione ad un preciso contesto spazio-temporale, rafforzandone la credibilità e quindi l'autorevolezza, suggerendo che la Madonna era apparsa in un luogo preciso, ad una ragazza dall'identità definita vissuta in un luogo e in un tempo noti⁵⁹⁷.

È Roma la prima città dove prende piede la nuova devozione. Qui Pietro Mercurelli, commerciante di stampe religiose, nell'inverno del 1872 si ruppe una gamba e nel corso della convalescenza lesse il romanzo di Lasserre *Notre Dame de Lourdes*⁵⁹⁸. L'effetto della lettura fu tale che, con l'aiuto di alcuni sacerdoti e tramite una pubblica sottoscrizione organizzata in collaborazione con il quotidiano *la Frusta*, riuscì ad ordinare un quadro raffigurante le apparizioni e a far celebrare un triduo solenne per benedire

⁵⁹⁵ E. Fattorini, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento*, cit., p. 10. Sull'invenzione della statua in epoca post-rivoluzionaria in Francia si veda C. Langlois, *Mariophanie sculpturale et modèle provençal sous le second Empire*, in *Mélanges Michel Vovelle, Volume aixois, Sociétés, mentalités, cultures, France (XVe-XXe siècles)*, Publication de l'Université de Provence, Aix en Provence, 1997, pp. 297-315.

⁵⁹⁶ Solo per citare uno dei tanti esempi, si veda *Nostra Signora di Lourdes in Torre del Greco*, «Annali», 4, (1877), p. 278. Sulle rappresentazioni iconografiche di fine Ottocento, E. Fattorini, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento*, cit., p. 7; C. Leroy, *L'art marial aux XIXe et XXe siècles: perte et retrouvailles d'un visage?*, in *Théologie, histoire et piété mariale*, Profac, Lyon, 1997, pp. 297-300. Si veda anche M. L. Nolan – S. Nolan, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 1989, p. 201.

⁵⁹⁷ Alcune sommarie indicazioni relative alla dimensione iconografica delle apparizioni di Lourdes, incentrate sul tema della luce sono in A. M. Lépicié, *Les apparitions de Lourdes dans l'art contemporain, in Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. XV Maria et ars religiosa praesertim respectu habito ad parallelismum Mariam inter et Ecclesiam*, Academia Mariana Internationalis, Roma, 1960, pp. 139-145

⁵⁹⁸ *Notre-Dame de Lourdes à Rome*, ANDL, 19, (1886), pp. 350-351.

l'opera, tenuto nella chiesa di S. Lorenzo in Lucina nel giugno 1873⁵⁹⁹. Questa la versione riportata dalle *Annales* e, considerati i pessimi rapporti tra i missionari di Garaison e Lasserre, e il fatto che questi facciano riferimento all'influenza decisiva del romanzo nella introduzione del culto nella città dei papi, conferisce una credibilità notevole all'episodio narrato, nel quale non si fa alcun accenno a grazie ricevute, come confermato dal quotidiano romano *la Frusta*⁶⁰⁰.

Secondo una versione successiva invece, «Un pio romano nel 1873, il quale, perduta la vista l'aveva ricuperata prodigiosamente al bere l'acqua della grotta di Lourdes, per consiglio di un Prelato fece dipingere a sue spese un quadro dell'apparizione di Maria Immacolata»⁶⁰¹.

È dunque evidente come il trascorrere di alcuni decenni abbia portato ad una sensibile differenza nel racconto di fondazione della nuova devozione: nel primo caso si fa riferimento esplicito ad una persona indicata per nome cognome, professione ed indirizzo, presumibilmente per conferire maggiore credibilità al racconto, senza alcun accenno ad eventi soprannaturali.

Roma si caratterizza poi per l'impossibilità, legata ad una serie di fattori contingenti, di collegare in maniera permanente il nuovo culto con una chiesa: il fatto che non vi fossero altari disponibili e il timore che il nuovo culto facesse concorrenza agli altri preesistenti, contribuirono allo spostamento del quadro a S. Pancrazio⁶⁰². Dopo qualche mese però, come scrive la marchesa Cecilia Serlupi nel suo diario, il «rettore della Chiesa si lagnò che la Madonna nuova si prendeva tutte le elemosine pregiudicando la loro Madonna vecchia»⁶⁰³.

Dunque, l'introduzione della nuova devozione poteva spostare equilibri preesistenti e questioni meramente economiche ne ostacolarono l'attecchimento: il quadro trovò alloggio temporaneo nella chiesa di S. Croce dei Lucchesi da dove, sempre a causa di lavori di restauro, fu trasferito nel giugno 1882 nella sua sede definitiva, la cappella dell'Immacolata Concezione nella chiesa di S. Maria in Aquiro in piazza Capranica, gestita dai padri Somaschi⁶⁰⁴.

⁵⁹⁹ Il triduo si tenne i giorni 20, 21 e 22 giugno. Sul giornale *La Frusta*, caratterizzato dalle posizioni vicine all'intransigentismo, si veda la voce appositamente dedicata in F. Malgeri, *La stampa cattolica a Roma dal 1870 al 1915*, Morcelliana, Brescia, 1965, pp. 28-41. Su questo quotidiano erano già apparsi diversi articoli dedicati ai miracoli di Lourdes: si vedano, solo per gli ultimi mesi del 1872, *I Preti e l'Apparizione di Lourdes*, 21/11/1872; *I miracoli di Lourdes*, 12/12/1872; *Nostra Signora di Lourdes e l'umiliazione de' suoi nemici*, 12/12/1872.

⁶⁰⁰ *La Madonna di Lourdes. Invito ai Cattolici*, *La Frusta*, 4, 101, 2/5/1873.

⁶⁰¹ S. Tamburini, *La Chiesa di S. Maria in Aquiro e N.S. di Lourdes*, in *Feste cinquantenarie dell'Apparizione di N. Signora di Lourdes. Numero unico edito per cura dell'Arciconfraternita canonicamente eretta in S. Maria in Aquiro*, Tipografia E. Sabucchi, Roma, 1908, p. 38.

⁶⁰² *Notre-Dame de Lourdes à Rome*, ANDL, 19, (1886), p. 351. La chiesa indicata genericamente «delle Vergini» è quella nota attualmente con il nome di S. Rita in via delle Vergini: si veda M. Escobar, *S. Rocco all'Augusteo e la grotta della Madonna di Lourdes nei giardini vaticani*, «Strenna dei Romanisti. Natale di Roma 1985», Roma Amor, Roma, 1986, p. 182.

⁶⁰³ G. Serlupi Crescenzi, *Il primo quadro a Roma delle apparizioni della Madonna di Lourdes*, in «Strenna dei Romanisti. Natale di Roma 2008», Roma Amor, Roma, 2008, pp. 653-659, qui 656. Si tratta della copia quasi completa «Con solo qualche taglio» del diario personale della marchesa Cecilia Serlupi Crescenzi, effettuata da un suo discendente, Giovanni. Il diario è conservato presso l'archivio della famiglia Serlupi Crescenzi, attualmente però in fase di riordino. Una copia integrale, anche in versione ciclostilata, è invece conservata presso la chiesa di S. Maria in Aquiro.

⁶⁰⁴ S. Tamburini, *La Chiesa di S. Maria in Aquiro e N.S. di Lourdes*, cit., p. 38. Si veda anche A. Di Marco, *S. Maria in Aquiro* in S. Boesch Gajano et al. (a cura di) *Santuari d'Italia. Roma*, De Luca, Roma, 2012, pp. 322-324.

Dietro al passaggio del quadro in S. Maria in Aquiro si cela uno scontro fra due confraternite omonime presenti in città. Va notato infatti che fu necessario sottrarre furtivamente il quadro in piena notte per trasportarlo in s. Maria in Aquiro, anticipando le manovre dell'associazione religiosa concorrente. Venne persino costituita una sorveglianza attiva giorno e notte per impedire che il quadro venisse rubato dalla sua nuova e definitiva sede⁶⁰⁵, dato questo che evidenzia un clima di forte rivalità all'interno del medesimo contesto cittadino per procurarsi un oggetto in cui si doveva porre grande fiducia per guadagnare il maggior numero di fedeli. In seguito al nuovo ordine del Vicario di riportare il quadro alle Vergini, il contrasto si acui al punto da dover essere risolto da un intervento personale di papa Leone XIII: in seguito ad un primo tentativo fallito, l'insistenza e le argomentazioni della marchesa Serlupi portarono infatti il pontefice a riconsiderare le proprie posizioni: «Dica alla Marchesa che io ora ho capito perfettamente, che ora sia calma e vada pure a casa perché io manderò Mgr. Angeli dall'Ecc. mo Card. Vicario per dirgli che non si faccia altro prima di aver parlato con me»⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ «Intanto Mgr. Grimaldi aveva fondato un'altra Congregazione sotto il titolo di N. SS. di Lourdes e per timore che il suddetto si appropriasse del quadro pregai il nostro Deputato Ecclesiastico Mgr. Gizzi di togliere il quadro quella sera stessa. Mons. Gizzi andò dal Parroco di S. Maria in Aquiro (Parrocchia della Marchesa Serlupi) e gli chiese l'ospitalità sia pure precaria per la nostra Madonna. Il Padre Corrado stava poco bene, ma gli permise di mettere il quadro in una cappellina del collegio finché non si trovava altra sistemazione. Mgr. Gizzi a due ore di notte prese un legno e andò alla Chiesa de' Lucchesi ove aveva dato appuntamento al Sagrestano, vi entrò, fece togliere il nostro quadro e lo portò difilato dal P. Corrado. Buon per noi che fece questa sveltezza. L'indomani mattina alle 5 antimeridiane vi si recò Mgr. Grimaldi colla medesima intenzione, e voleva rapire il nostro quadro e portarlo in una chiesetta ove intendeva trasportare la sua congregazione. Ma trovò VISAGE DE BOIS e ne fu assai attonito e dispiacente [...]. Però terminati i lavori della Chiesa delle Vergini ci venne mandato un Invito Sagro, emanato dal Vicariato, di un triduo per il ritorno della nostra Madonna alla Chiesa delle Vergini, e nel medesimo tempo un intimo di pagare L. 4000 come contributo de' lavori che erano stati fatti in detta Chiesa. Chiamata d'urgenza la Congregazione, esposi come era ben iniquo l'intimarci di pagare per tali lavori, mentre ci avevano cacciati sommariamente dalla Chiesa, senza interpellarci affatto sui lavori da farvi e di più senza aver voluto neanche farci la promessa di potervi riportare la nostra Madonna; che noi non avevamo questi denari. La congregazione possedeva soltanto qualche centinaio di lire e per conseguenza con questi patti era improponibile di rimettere il nostro quadro alla Chiesa delle Vergini, non potendo assolutamente annuire alle condizioni imposte. Si fece il primo giorno del triduo alle Vergini e il predicatore dovette dire che per un equivoco il quadro non era tornato, ma che si sarebbe venuti l'indomani [...]. La mattina seguente ecco che Mgr. Lenti, Vice gerente si presentò in sacrestia vestito in paonazzo, traversando la Chiesa di S. Maria in Aquiro per portar l'ordine del Cardinal Vicario (Card. Monaco della Valletta) di trasportare immediatamente il quadro alla Chiesa delle Vergini. Il Curato era fuori di casa ed il Sagrestano (ora Mgr. Agnolotti) gli rispose che in assenza del Curato, egli nulla poteva fare, e che per di più il quadro essendo stato consegnato in quella Chiesa da Mgr. Gizzi e dalla Marchesa Cecilia Serlupi, la Priora, senza di un loro ordine neanche il Curato avrebbe potuto toglierlo dall'altare dove stava e che era stato donato col patto che vi rimanesse. Mgr. Lenti dovette partire senz'altro [...]. Intanto molte delle persone che avevano fatto dei doni alla Madonna, cominciarono a subodorare che forse si voleva togliere il quadro, andettero dal P. Curato e gli dissero che badasse bene a non farlo togliere né di giorno né di notte, perché in tutte le ventiquattro ore vi erano persone che si davano la muta a sorvegliare ciò che accadeva, e che se si azzardassero di cercare di portarlo via, avrebbero dato un segnale, e sarebbe successo un tumulto e uno scandalo. Dopo di ciò il P. Curato fu chiamato dal Card. Vicario al quale espose quanto sopra, e S. Em. Monaco trovò più prudente di desistere dall'ordine dato. Non così il Cappellano delle Vergini il quale con altre persone ritornò dal Em. Monaco e gli strappò di nuovo l'ordine di riportare alle Vergini il quadro. Fu allora deciso che mi sarei recata al Vaticano per rendere avvisato il S. Padre». G. Serlupi Crescenzi, *Il primo quadro a Roma delle apparizioni della Madonna di Lourdes*, cit. pp. 656-658.

⁶⁰⁶ G. Serlupi Crescenzi, *Il primo quadro a Roma delle apparizioni della Madonna di Lourdes*, cit., p. 659.

Venne perciò deciso in data 27 marzo 1885 con decreto della S. Congregazione della Visita Apostolica di erigere l'opera presieduta dalla marchesa Serlupi in arciconfraternita, con la possibilità quindi di affiliare altre confraternite omonime e conferendo ad essa una posizione di netta supremazia rispetto alle altre⁶⁰⁷. L'arciconfraternita romana affiliava già nel 1886 quaranta confraternite: a Roma nello stesso periodo contava 400 uomini iscritti, «Reclutati tra tutti i ranghi della società»⁶⁰⁸. Con tutta probabilità la confraternita “perdente” trovò il suo punto di riferimento nella chiesa di S. Rocco all'Augusteo, dove venne poi realizzata anche una copia della grotta⁶⁰⁹.

Va notata la cura nell'inserire all'interno della liturgia annuale il nuovo culto, come confermato dall'introduzione, all'interno del calendario, di ricorrenze dedicate specificamente alla Madonna di Lourdes, in genere l'11 di ogni mese (in memoria della prima apparizione della Vergine a Bernadette, avvenuta l'11 febbraio 1858), nonché di tridui di preparazione alla festa dell'Immacolata Concezione⁶¹⁰.

Le guarigioni dovevano essere un elemento portante della omiletica locale, non solo nel corso della introduzione del culto ma anche in seguito, perché in effetti molti sono i riferimenti alle numerose grazie ottenute ad intercessione della Vergine⁶¹¹:

E Maria Immacolata, dal suo trono di grazie distribuisce largamente i suoi favori, i quali appaiono manifesti dagli innumerevoli voti, onde è tutta ricoperta la cappella, per gravi malattie superate, pericoli evitati, conversioni di peccatori, ecc.⁶¹².

Fra le altre, da notare una guarigione che vide protagonista il principe Aldobrandini, che rafforzava il legame tra questa devozione e alcuni esponenti della nobiltà ro-

⁶⁰⁷ «Questo sodalizio [...] fu eretto in arciconfraternita con decreto della S. Congregazione della Visita Apostolica del 27 marzo 1885». L. Fiorani (a cura di), *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 6, *Storiografia e archivi delle confraternite romane*, cit., p. 345. Questo dato è confermato dal fatto che nella statistica delle opere pie al 31 dicembre 1880 e dei lasciti di beneficenza fatti negli anni 1881-1889 la confraternita della Immacolata di Lourdes non è menzionata nella lista di quelle esistenti. Si veda anche M. Piccialuti Caprioli, *Confraternite romane e beneficenza pubblica tra il 1870 e il 1890*, cit., p. 315.

⁶⁰⁸ *Notre-Dame de Lourdes à Rome*, ANDL, 19, (1886), p. 353. Alcune brevi indicazioni sull'Arciconfraternita di Nostra Signora di Lourdes sono anche in M. Maroni Lumbroso – A. Martini, *Le confraternite romane nelle loro chiese*, Fondazione Marco Besso, Roma, 1963, p. 318.

⁶⁰⁹ In effetti, Raffaele Monaco La Valletta fu Penitenziere Maggiore dal 1884 al 1896, elemento questo che permette di datare con precisione gli eventi descritti. Quello che però non si armonizza con le altre ricostruzioni è relativo all'istituzione dell'arciconfraternita, che in questo documento viene postdata di circa dieci anni, dato che però è confermato da altri studi: nel repertorio degli archivi in effetti si conferma come con tutta probabilità l'esigenza di retrodatare, nelle versioni “ufficiali”, l'istituzione dell'arciconfraternita confondendola con il periodo di fondazione della confraternita, doveva avere lo scopo di conferire ad essa una maggiore autorevolezza e prestigio rispetto all'altra omonima e rivale sorta nella capitale. Una sommaria descrizione delle due confraternite è in L. De Camillis, *Il culto della Madonna di Lourdes a Roma, in Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Vol. XIV De cultu Beatæ Virginis Mariæ*, Academia Mariana Internationalis, Romæ, 1961, pp. 142-143. Altre notizie, anche se confuse e non sufficientemente supportate da documentazione sono in M. Escobar, *S. Rocco all'Augusteo e la grotta della Madonna di Lourdes nei giardini vaticani*, «Strenna dei Romanisti. Natale di Roma 1985», Roma Amor, Roma, 1986, pp. 171-188.

⁶¹⁰ *Notre-Dame de Lourdes à Rome*, ANDL, 19, (1886), p. 354.

⁶¹¹ Le guarigioni dovevano essere un elemento portante della omiletica locale, non solo nel corso della introduzione del culto ma anche in seguito: si veda *Le Mois de Marie et le Culte de Notre-Dame de Lourdes à Rome*, ANDL, 20, (1887), p. 51; *Il triduo in onore di N.S. di Lourdes di S. Maria in Aquiro in Roma*, «RivMar», 9, (1889), p. 86.

⁶¹² S. Tamburini, *La Chiesa di S. Maria in Aquiro e N.S. di Lourdes*, cit., pp. 39-40.

mana⁶¹³. Del resto, in una lettera risalente almeno al 1885 il parroco di S. Maria in Aquiro ringraziava Remi Sempé, il priore del santuario francese, per l'invio di quattro casse d'acqua e comunicava il realizzarsi di due miracoli verificatisi grazie all'intercessione di Maria⁶¹⁴. La fama di immagine taumaturga doveva rafforzarsi in seguito, quando l'11 dicembre 1887 un incendio divampò nella cappella dell'Immacolata Concezione devastandola, ma lasciando del tutto integro il quadro⁶¹⁵.

Nel caso di Napoli, numerosi documenti a disposizione permettono di ricostruire con una certa precisione le fasi della nascita e sviluppo della nuova devozione. La sua origine può essere fatta risalire al settembre 1873, quando venne esposto un quadro raffigurante la Vergine di Lourdes nella chiesa di S. Nicola da Tolentino⁶¹⁶. Frattanto nella zona di Napoli un gesuita, padre Altavilla, aveva iniziato ad inserire nelle sue prediche alcune notizie sulle apparizioni e alle guarigioni che si verificavano presso la grotta⁶¹⁷. È l'otto maggio 1874 quando nella chiesa di S. Nicola da Tolentino a Napoli venne esposta alla venerazione pubblica una «Statua della Immacolata Concezione di Lourdes»⁶¹⁸. Perché proprio questa chiesa? Secondo fonti francesi, la fama di Lourdes sarebbe stata diffusa a Napoli dalla congregazione di San Vincenzo de' Paoli, secondo un movimento che partì dapprima dal ramo femminile per poi giungere a quello maschile; i Lazzaristi quindi misero a disposizione del culto la chiesa di S. Nicola da Tolentino⁶¹⁹. Secondo gli *Annali* di Napoli invece, l'installazione a Napoli del nuovo culto fu un'intuizione di un sacerdote locale, Giuseppe Jorio, che avrebbe finanziato e curato la realizzazione della statua offerta alla venerazione pubblica dei fedeli⁶²⁰:

⁶¹³ *Notre-Dame de Lourdes à Rome*, ANDL, 19, (1886), pp. 354-355, nota 1. Una narrazione delle principali grazie dichiarate a Roma è alle pp. 354-357.

⁶¹⁴ AG 4M, *Lettres et dépenses relatives à des voyages à Rome*.

⁶¹⁵ «Ultimamente venne deposto nella cappella un *revolver* il quale declinò miracolosamente il suo corso alla invocazione della Vergine di Lourdes. Immagine davvero miracolosa, come dissi, anche perché il di 11 Dicembre 1887, sviluppatosi l'incendio nella Cappella ed arsa la cornice e buona parte della tela, rimaneva intatta completamente». S. Tamburini, *La Chiesa di S. Maria in Aquiro e N.S. di Lourdes*, cit., p. 40. Una prassi sviluppatasi nel XX secolo è l'incoronazione di una statua della Vergine di Lourdes presso alcuni ospedali, iniziata a partire dal policlinico Umberto I nel 1908. M. Dejonghe, *Roma santuario mariano*, Cappelli, Bologna, 1969, pp. 214-215. Segna uno spartiacque tra due epoche nella devozione alla Madonna di Lourdes a Roma e non solo, il riferimento all'episodio relativo alla conversione di Giovan Battista Tomassi, fondatore dell'Unitalsi; vicenda che introduce in una fase nuova dei pellegrinaggi, caratteristica del XX secolo e che dunque non sarà oggetto della presente trattazione. Giovan Battista Tomassi, paraplegico, si era recato a Lourdes con lo scopo di suicidarsi di fronte la grotta in caso di mancata guarigione: per questo era partito da Roma con una pistola. Una volta a Lourdes però, l'esperienza del santuario ne mutò a tal punto le intenzioni che consegnò l'arma a mons. Radini Tedeschi. Da quel momento si fece uno dei più importanti e attivi sostenitori del pellegrinaggio a Lourdes, tanto da fondare, d'accordo con lo stesso Radini Tedeschi nel 1904 l'Unione Nazionale Italiana Trasporto Ammalati a Lourdes (Unital), divenuta in seguito Unitalsi. Si veda in merito la voce "Pellegrinaggio" in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, vol. IX, Città del Vaticano, 1952, col. 1085.

⁶¹⁶ *La divozione verso la Immacolata di Lourdes in Napoli*, GM, I, (1884), p. 54.

⁶¹⁷ *Notre-Dame de Lourdes à Naples*, ANDL, 8, (1875), p. 299. Su Giuseppe Altavilla, alcune indicazioni biografiche tratte dall'Archivum Provinciae Napolitanæ sono in A. Guidetti, *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*, Rusconi, Milano, 1988, p. 253.

⁶¹⁸ *L'Immacolata Concezione in S. Nicola da Tolentino e il primo anno dei nostri Annali*, «Annali», 2, (1875), p. 18. Alla notizia venne dato ampio risalto anche sulle *Annales* francesi: si veda *Notre-Dame de Lourdes à Naples*, ANDL, 8, (1875), pp. 296-305.

⁶¹⁹ *Notre-Dame de Lourdes à Naples*, ANDL, 8, (1875), p. 299.

⁶²⁰ Si è già evidenziato come in epoca moderna e contemporanea si sia assistito al progressivo spostamento dell'attenzione dei fedeli dalle reliquie come oggetti di culto alle immagini sacre, generalmente tridimensionali. M. L. Nolan – S. Nolan, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, cit., pp. 171-179, qui 171.

questo fattore, unito al tenace impegno pastorale del gesuita Altavilla, contribuì al successo dell'iniziativa⁶²¹. Sintetizzando le due versioni, si nota come la nascita della nuova devozione fosse il risultato dello sforzo congiunto dei membri di diversi ordini religiosi, di gruppi maschili e femminili. È interessante notare come la struttura prescelta per impiantare il nuovo culto fosse situata in una posizione particolare, quasi una sorta di santuario cittadino a suo modo potenziale meta di un pellegrinaggio locale «In una chiesa ignorata di Napoli, quasi fuori, al di sopra della città, di difficile e faticosissimo accesso...»⁶²².

Si tratta di un aspetto su cui la redazione insiste a più riprese, enfatizzando come la nuova devozione abbia rivitalizzato il sentimento religioso dei napoletani facendo loro conoscere una chiesa sconosciuta ai più⁶²³. Le asperità naturali di questo sito, posto in cima ad una ripida altura, fanno pensare che sia stato scelto con una certa cura: pressoché dimenticato dai fedeli, come ripetutamente affermano gli *Annali*, si poneva come meta ideale per impiantarvi il nuovo culto dal quale avrebbe potuto solo trarre benefici⁶²⁴.

In effetti, anche ulteriori studi sembrano confermare l'isolamento dell'epoca di questa struttura: «L'apertura, nel 1853, del corso Maria Teresa accentuò l'isolamento dell'edificio rispetto al quartiere e rese necessaria l'aggiunta di due nuove rampe alla scalinata»⁶²⁵.

L'otto maggio 1874 nella stessa chiesa venne offerta alla venerazione una «Statua della Immacolata Concezione di Lourdes»⁶²⁶: Da notare anche il sostegno forte della gerarchia ecclesiastica alla promozione del nuovo culto:

⁶²¹ *Inaugurazione della statua della SS. Vergine di Lourdes*, «Annali», 1, (1874), p. 24. Purtroppo, la mancanza di ogni documento in merito presso gli archivi della Società di S. Vincenzo de' Paoli sia a Roma sia a Napoli non ha permesso di approfondire ulteriormente la questione.

⁶²² *L'Immacolata Concezione in S. Nicola da Tolentino e il primo anno dei nostri Annali*, «Annali», 2, (1875), p. 18. L'anno precedente della stessa chiesa si diceva «Quella chiesa era poco frequentata perché quasi fuori della città, di faticosissimo accesso, e a molti finanche sconosciuta». *Inaugurazione della statua della SS. Vergine di Lourdes*, «Annali», 1, (1874), p. 24.

⁶²³ «E qui ci corre l'obbligo di fare una confessione – Molte persone, ora impegnatissime a propagare il culto della Vergine Immacolata sotto questo suo nuovo titolo, e fattesi quasi assidue serventi di quel Tempio, si sono più d'una fiata domandati: Ma come venimmo noi qua?... Noi che non sapevamo quale strada menasse a questa Chiesa?... noi che non la conoscevamo neppure di nome?... come va che una volta venuti, dolendoci ancora i fianchi per l'erta salita, siamo ritornati tante volte, e ne abbiamo fatta oramai la nostra quotidiana passeggiata, la meta de' nostri pensieri?...» *Inaugurazione della statua della SS. Vergine di Lourdes*, «Annali», 1, (1874), p. 18.

⁶²⁴ Dopo due anni dalla introduzione della nuova devozione, la redazione poteva celebrare i successi ottenuti nei seguenti termini: «La SS. Vergine Immacolata con le strepitose grazie che ivi continuamente dispensa, e l'Immortale Pontefice Pio IX coi singolari privilegi e le abbondanti indulgenze concesse han lavorato insieme a costituire il tempio di S. Nicola da Tolentino qual Santuario delle Apparizioni di Lourdes. La postura stessa elevata e malagevole della chiesa, il fac simile somigliantissimo della grotta di Lourdes, tappezzato dalle lapidi commemorative di ricevuti favori, la fiorentissima Associazione ivi stabilita, e con Breve Pontificio del 6 Aprile 1875 aggregata in tutto a quella della Basilica di Lourdes, la schiera dei giovani cavalieri della Madonna, le Bernadette della Immacolata Concezione, l'acqua della miracolosa sorgente che ivi si dispensa e che tante guarigioni opera, e finalmente la taumaturga Statua della Immacolata Concezione che vis i venera, rendono di S. Nicola da Tolentino come la succursale e la fedele immagine del Santuario di Lourdes». *Cattolici napoletani*, «Annali», 3, (1876), p. 213.

⁶²⁵ E. Ricciardi, *Il convento di S. Nicola da Tolentino in Napoli*, «Campania Sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno», 28, 1, 1997, p. 122.

⁶²⁶ *L'Immacolata Concezione in S. Nicola da Tolentino e il primo anno dei nostri Annali*, «Annali», 2, (1875), p. 18. Alla notizia venne dato ampio risalto anche sulle *Annales* francesi: si veda *Notre-Dame de Lourdes à Naples*, ANDL, 8 (1875), pp. 296-305.

Qui però è opportuno dire che oltre le Indulgenze di 100 giorni, per ciascun giorno del Triduo, concesse dall'Eminentissimo Cardinale Arcivescovo di Napoli il Sommo Pontefice Pio IX accordava con rescritto pontificio l'Indulgenza Plenaria a tutti i fedeli, che confessati e comunicati visitavano detta Chiesa a cominciar dal giorno di Sabato e terminando al cader del sole della Domenica⁶²⁷.

La redazione riferisce enfaticamente del grande successo di pubblico riscontrato da questo primo triduo solenne: conferma indiretta di questo è data dall'indizione di un nuovo triduo, conclusosi il giorno dell'Ascensione. Anche in questo caso fu presente l'arcivescovo di Napoli Riario-Sforza⁶²⁸: evidentemente, avendo percepito tutta la potenzialità della nuova devozione, questi voleva rimarcare anche in questa seconda occasione la propria approvazione con la sua presenza. A questo si accompagnò da un lato la necessaria strutturazione del culto, con degli spazi liturgici settimanali, mensili ed annuali ad esso appositamente dedicati. La chiesa di S. Nicola da Tolentino divenne il luogo di una rinnovata devozione mariana: le fonti attestano che «Ogni giorno, un'ora prima del tramonto, vi è pubblica recita del rosario ai piedi della Vergine»⁶²⁹. A conferma del successo riscosso dalla nuova devozione, nel giro di pochi anni diverse chiese della città accolsero il nuovo culto destinando ad esso nuovi spazi, tramite l'esposizione di quadri o statue. Tuttavia, negli Annali non si fa alcuna menzione a questa diffusione⁶³⁰: mancata pubblicizzazione legata, con tutta probabilità, al timore della confraternita di vedere perdere il "primato" agli occhi dei propri concittadini rispetto alle altre, replicando così il meccanismo di accesa competizione già visto a Roma.

L'istituzione della confraternita venne proposta direttamente ai fedeli durante il triduo di fondazione del nuovo culto⁶³¹. Tramite la creazione di una confraternita eretta sul modello di quella di Lourdes si coinvolgevano i membri in maniera più diretta e stringente, canalizzando la devozione su una ritualità e una liturgia ufficiale che non concedesse spazio all'estemporaneità⁶³². Purtroppo non è nota la suddivisione interna "di genere" ed anagrafica e a quali ceti e professioni appartenessero i suoi membri e quali eventuali benefici "mondani" potesse conferire l'appartenenza a tali associazioni⁶³³. Certo è l'indubbio successo di queste confraternite in un periodo che invece nel complesso segna una

⁶²⁷ *Inaugurazione della statua della SS. Vergine di Lourdes*, «Annali», 1, (1874), p. 21.

⁶²⁸ *Inaugurazione della statua della SS. Vergine di Lourdes*, «Annali», 1, (1874), p. 45. Da questa fonte risulta che questo secondo triduo ebbe un carattere più intimo ed austero. Sull'arcivescovo di Napoli Riario Sforza, si vedano fra l'altro G. Martina, *Alcuni aspetti dell'episcopato di Sisto Riario Sforza*, «Campania Sacra», 29, (1998), pp. 9-44; U. Parente, A. Terracciano (a cura di), *Il cardinale Sisto Riario Sforza, arcivescovo di Napoli*, Dehoniane, Roma, 1998.

⁶²⁹ *Inaugurazione della statua della SS. Vergine di Lourdes*, «Annali», 1, (1874), p. 23.

⁶³⁰ Sono riportati i casi di chiesa di S. Carlo alle Mortelle, agosto 1874; chiesa di S. Domenico Soriano, maggio 1874; chiesa di S. Carlo all'Arena, maggio 1876; chiesa di S. Paolo Maggiore, novembre 1876. Spesso in ogni chiesa si istituiva una confraternita. A. M. Bonito, *La divozione verso la Immacolata di Lourdes in Napoli*, GM, 1, (1884), pp. 54-55.

⁶³¹ *L'Immacolata Concezione in S. Nicola da Tolentino e il primo anno dei nostri Annali*, "Annali", II, p. 18. A. M. Bonito, *La divozione verso la Immacolata di Lourdes in Napoli*, GM, 1, (1884), p. 54.

⁶³² Lo statuto dell'Arciconfraternita dell'Immacolata Concezione stabilita a Lourdes tradotto in italiano è in «RivMar», 5, (1885), pp. 81-82.

⁶³³ Alcune importanti indicazioni sugli aspetti organizzativi delle confraternite nel periodo postunitario sono fornite, anche se esclusivamente alla realtà romana, in M. Piccialuti Caprioli, *Confraternite romane e beneficenza pubblica tra il 1870 e il 1890*, cit., pp. 293-333.

profonda crisi e il declino definitivo di queste specifiche forme associative⁶³⁴.

Uno squarcio che permette di capire meglio le dinamiche interne a queste associazioni è fornito da una lettera datata 25 giugno 1885 pubblicata sul periodico sardo *Rivista mariana*. Non si tratta di Napoli, ma di una confraternita omonima di un piccolo centro della Sardegna:

La nostra Congregazione dell'Immacolata di Lourdes, che nel primo impianto, e nell'entusiasmo cagionato dalla vista della Statua, [...] numerava quasi 400 Congreganti, oggi non ne numera 200, a motivo del ritiro di molti, che non vollero più corrispondere l'obolo mensile di un soldo. Qual fu la causa? Gravissima: ed è mestieri dar loro ragione (quella del bastone). Da alcune persone si tolse a pretesto la mancanza del Regolamento, di cui il Vescovo non si è potuto tuttora occupare, impedito da altri pressanti e gravissimi affari della Diocesi: in fondo in fondo però la causa vera fu l'invidia e l'ambizione d'occupare nella Congregazione meschini impieghi, ed aver mano in pasta: alcune altre si ritirarono per quell'indole malefica e sospettosa, che mentre vede dappertutto *mangerie*, vorrebbe d'altronde partecipare delle offerte per un *festum ventris*. Né mancò lo spirito moderno anti-religioso d'infiltrarsi pur fra le donne (ché anche da noi si hanno dei mangia-preti) che si adopera di impedire le buone opere⁶³⁵.

Se dunque una dimensione mondana si affiancava a quella spirituale, e il conflitto prodotto da questa contrapposizione era forte anche in una piccola località come Bosa, il tutto fa presumere che in grandi città come Napoli e Roma tutto questo doveva essere ulteriormente ampliato: il che, aiuta a capire il muro di silenzio con cui gli *Annali* ostacolarono di fatto lo sviluppo di nuove confraternite a Napoli e la lotta accanita a Roma per procurarsi un oggetto di devozione.

Il 25 agosto 1874 veniva pubblicato il nuovo periodico *Annali della SS. Vergine di Lourdes*, simile per impaginazione e caratteri alle *Annales* pubblicate nel santuario francese e con le quali venne avviata una stretta collaborazione⁶³⁶. Tale pubblicazione, in considerazione del tasso di analfabetismo dell'epoca, era probabilmente destinata a sacerdoti e persone appartenenti a ceti benestanti⁶³⁷. Inoltre anche il nuo-

⁶³⁴ A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, Antenore, Padova, 1969, pp. 185-188. Per un approfondimento delle leggi di soppressione delle confraternite e della reazione cattolica alla fine dell'Ottocento, si veda L. Fiorani, *Discussioni e ricerche sulle confraternite romane negli ultimi cento anni*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 6, *Storiografia e archivi delle confraternite romane*, cit., pp. 21-55.

⁶³⁵ *N.S. di Lourdes a Bosa*, «RivMar», 5, (1885), pp. 106-107.

⁶³⁶ ANDL, 8, (1875), p.302. Si veda anche *L'Immacolata Concezione in S. Nicola da Tolentino e il primo anno dei nostri Annali*, «Annali», 2, (1875), p. 20. Il 3 maggio 1880 il pontefice inviò, tramite il segretario pontificio a *Brevibus ad Principes*, Francesco Mercurelli, un breve di congratulazioni per l'ottimo esito editoriale della rivista. Il testo, in francese e in latino, è in *Lettre de Monseigneur Mercurelli*, ANDL, 13, (1880), pp. 115-118.

⁶³⁷ Anche se da studi specifici risulta che la realtà urbana di Napoli fosse in condizioni sensibilmente più avanzate rispetto al resto del Regno, da analisi statistiche risulta che nella città partenopea il tasso di scolarità, vale a dire il rapporto tra numero degli scolari e popolazione in età scolastica, passò dal 27% al 55% dal 1863 al 1881, condizioni del tutto simili a altre città meridionali come Palermo e Cagliari. A conferma della grande differenza che all'epoca c'era tra aree urbane e rurali, si consideri che nelle aree urbane della Campania l'analfabetismo passò dal 1871 al 1881 dal 55% al 50% per la popolazione maschile, dal 69% al 63% per quella femminile; nello stesso intervallo di tempo nelle aree rurali invece l'analfabetismo maschile passò dal 77% al 72%, quello femminile dal 91% all'88%. Si veda G. Vigo, *Istruzione e sviluppo economico in Italia nel secolo XIX*, Industria libraria tipografica editrice, Torino, 1971, pp. 84 e 123, prospetti n. 35 e 50. Sulla stampa napoletana dell'Ottocento, si veda A. Cestaro, *La stampa cattolica a Napoli dal 1860 al 1904*, Storia e letteratura, Roma, 1965.

vo pontefice, come il precedente, conferì al santuario napoletano una serie di indulgenze e privilegi⁶³⁸.

Per stimolare l'emozione e la sensibilità dei fedeli si fece ricorso massiccio sia al teatro che alla musica, specie in occasione delle ricorrenze più importanti dell'anno⁶³⁹:

Il popolo napoletano che, a preferenza d'ogni altro, è dotato di vivace fantasia e di cuore entusiasticamente affettuoso, va in cerca, a preferenza di ogni altro, di vive immagini e di spettacoli fantasticamente attraenti mercé i quali le impressioni dei sensi trasmettendosi alla mente e al cuore, l'anima ne resti scossa e i sentimenti d'amore e di venerazione abbiano nello stesso tempo materia di eccitamento e ragione di sfogo. Nel devoto spettacolo offerto in S. Nicola da Tolentino questa natura del nostro popolo era completamente indovinata, felicemente secondata, mirabilmente condotta a salutevolissimo scopo⁶⁴⁰.

Nel dicembre 1875 all'inaugurazione della copia della grotta prese parte ancora l'arcivescovo di Napoli Riario Sforza che bevve anche dell'acqua spedita da Lourdes⁶⁴¹. Si tratta di un gesto sintomatico, compiuto anche da papa Pio IX⁶⁴²: a Napoli anche l'acqua che scorreva dal novello santuario *ad instar* divenne oggetto della venerazione dei devoti⁶⁴³.

Ritengo che questo sia un esempio del mutato atteggiamento della gerarchia ecclesiastica rispetto al passato. Diversi studi hanno mostrato come dal concilio di Trento in poi il clero avesse osteggiato, specie nel corso del XVIII secolo, in maniera decisa questo genere di comportamenti, non solo in nome della decenza e della morale,

⁶³⁸ *La grotta di Lourdes in S. Nicola da Tolentino e il suo altare privilegiato*, «Annali», 8, (1881), pp. 111-112.

⁶³⁹ *La festa della Immacolata Concezione*, «Annali», 1, (1874), pp. 114-115. Sull'argomento, si veda fra l'altro S. Ditchfeld (a cura di), *Plasmare il suono. Il culto dei santi e la musica (sec. XVI-XVIII)*, in «Sanctorum», n. 6, (2009), pp. 7-128. Sul rapporto gesuiti-missioni popolari-teatro si rimanda alle opere di Bernadette Majorana, e relative bibliografie: *Governo del corpo, governo dell'anima: attori e spettatori nel teatro italiano del XVII secolo*, in P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 437-490; id., *Elementi drammatici della predicazione missionaria: osservazioni su un caso gesuitico tra XVII e XVIII secolo*, in G. Martina e U. Dovero (a cura di), *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*, Dehoniane, Napoli, 1996, pp. 127-152; id., *Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIIe siècle)*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 57 (2002), pp. 297-320; id., *Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo: il teatro della compassione*, in C. Sorrel e F. Meyer (a cura di), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe au XXe siècle (Atti del convegno internazionale, Chambéry, 18-20 marzo 1999)*, Institut d'études savoisiennes-Université de Savoie, Chambéry, 2001, pp. 87-102.

⁶⁴⁰ *La solennissima festa della Immacolata Concezione di Lourdes celebrata nella chiesa di S. Nicola da Tolentino*, «Annali», 2, (1875), p. 234.

⁶⁴¹ «Uno dei fenomeni ricorrenti nel sacro è la riproduzione del santuario prototipo, vere e proprie repliche per gemmazione che, sin dall'antichità, ebbero l'appellativo di santuari *ad instar*». M. Sensi, *Tipologia e funzione dei santuari nell'Italia centrale*, in A. Vauchez (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia: bilancio del censimento e proposte interpretative*, cit., 107.

⁶⁴² *Viaggio attorno la grotta di Lourdes*, GM, 2 (1885), 119. Su questa abitudine di Pio IX, veda anche *Notre-Dame de Lourdes en Italie et en Sardaigne*, ANDL, 14 (1881), 301.

⁶⁴³ *Feste in apparecchio della solennità della Immacolata Concezione*, in *Annali*, 2 (1875), 118. Sulla produzione e diffusione di copie di immagini e oggetti ritenuti sacri in età contemporanea, con speciale attenzione alla grotta di Lourdes, P. Apolito, *Dal luogo al "sito". Internet e la devozione*, in S. Boesch Gajano – F. Scorza Barcellona (a cura di), *Lo spazio del santuario: un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, cit., 420-421. Si veda anche C. Gallini, *Il miracolo e la sua prova*, cit., 147-149.

ma anche e soprattutto perché questo tipo di spiritualità non aveva alcun bisogno della mediazione ecclesiastica⁶⁴⁴.

Ecco che accanto ad elementi arcaici come l'acqua taumaturgica si affiancano aspetti di assoluta modernità come il tentativo di certificare le guarigioni; in ogni caso a Napoli come a Lourdes ogni elemento della devozione venne curato, gestito, amministrato dai responsabili del santuario.

Con il passare degli anni l'allestimento del cerimoniale occupò uno spazio sempre più esteso, fino a varcare i limiti fra spazio sacro e profano, con processioni lungo le vie limitrofe al santuario, passaggio della fanfara e giochi pirotecnici⁶⁴⁵. Tutto questo testimonia una graduale estensione non solo degli spazi, ma anche dei soggetti protagonisti di questo culto pubblico, il che porta la devozione a metà tra rituale sacro e spettacolo mondano⁶⁴⁶.

La portata simbolica delle processioni e dei pellegrinaggi di cui si diceva in riferimento al programma dell'Opera dei congressi, viene indirettamente confermata dal divieto posto dalle autorità civili nei confronti di una processione che avrebbe visto la statua della Immacolata di Lourdes circolare per le strade della città:

E se il primo articolo dello Statuto del nuovo regno non fosse una lettera morta, se i nomi di libertà, di tolleranza, di rispetto ad ogni culto non fossero, in riguardo alla religione dei nostri avi e del vero popolo italiano, altro che menzogne e derisioni; se in una parola fosse stata permessa dalle Autorità la disegnata processione della taumaturga Statua della Immacolata di Lourdes, Napoli tutta sarebbe stata a se stessa ed agli stranieri, in questa occasione, un oggetto di sublime stupore e di religioso incantesimo⁶⁴⁷.

Da notare come, a partire dal 1883, gli *Annali* indichino esplicitamente ed enfaticamente la chiesa di S. Nicola di Tolentino come un santuario meta di pellegrinaggi. Le feste legate alle apparizioni, celebrate in concomitanza con il 25° anniversario delle apparizioni, vedono numerosi gruppi di devoti e soprattutto devote salire dalla città al tempio⁶⁴⁸. Anticipando l'Opera dei congressi, nel clima di totale contrapposizione tra cattolicesimo e laicismo, si percepì che certi momenti di aggregazione di massa, che erano in grado di attirare una grande quantità di folle, avevano un intrinseco significato politico che andava oltre il dato religioso che le originava⁶⁴⁹.

A Cagliari la fondazione ufficiale del nuovo culto avvenne l'8 dicembre 1875: la "Madonna francese" giunse tramite l'introduzione di un quadro nella chiesa di Santa Rosalia⁶⁵⁰. Anche in questo caso il romanzo *Notre-Dame de Lourdes* fu determinante,

⁶⁴⁴ S. De Fiore, *Il culto di Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale dei secoli XIX e XX*, cit., pp. 28-31; R. Moulinas, *Il pellegrinaggio, vittima dell'Illuminismo*, in *Le vie di Dio*, cit., 53-54. Si veda anche M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia*, cit., pp. 172-179 cui si rimanda per un approfondimento anche bibliografico.

⁶⁴⁵ *L'Immacolata di Lourdes e l'ottavo anno dei nostri annali*, «Annali», 8, (1881), p. 10.

⁶⁴⁶ Sul significato e le implicazioni delle feste religiose nelle regioni meridionali, si veda P. Borzomati, *Chiesa e società meridionale. Dalla restaurazione al secondo dopoguerra*, Studium, Roma, 1982, cit., pp. 92-96.

⁶⁴⁷ *L'Immacolata di Lourdes e l'ottavo anno dei nostri Annali*, «Annali», 8, (1881), pp. 10-11.

⁶⁴⁸ *Le solenni feste giubilari della SS. Vergine di Lourdes in S. Nicola da Tolentino*, «Annali», 9, (1882), pp. 224-227.

⁶⁴⁹ *Id.*, pp. 224-226; *Feste celebrate in S. Nicola da Tolentino*, «Annali», 2, (1875), p. 41.

⁶⁵⁰ *Diffusione del culto alla Immacolata di Lourdes nelle Province Meridionali*, «Annali», 2, (1875), p. 190. Uno studio del culto di S. Rosalia è in S. Cabibbo, *Santa Rosalia tra terra e cielo: storia, rituali, linguaggi di un culto barocco*, Sellerio, Palermo, 2004, cui si rimanda per eventuali approfondimenti.

perché il promotore della nuova devozione, Giusto Serra, fu come folgorato dalla sua lettura⁶⁵¹. L'avvenimento venne pubblicato anche dall'*Osservatore Romano*.

Nel caso cagliaritano per alcuni anni la copia della grotta fu provvisoria: nelle solennità il quadro raffigurante le apparizioni veniva spostato nell'altare maggiore, trasportando la replica della grotta nella cappella laterale⁶⁵². Dall'aprile 1883 ne fu realizzata una copia permanente che, come a Napoli, venne curata nei minimi particolari: come a Lourdes, anche qui un cancello di ferro battuto chiudeva la cappella⁶⁵³. Tuttavia, nel caso sardo vi è una importante differenza: in effetti, diversamente che altrove si decise deliberatamente di accomunare se non addirittura di sovrapporre la nuova devozione a un'altra, più antica: «l'altare dedicato alla Madonna SS. ma di Lourdes nella chiesa di S. Rosalia è quello dove riposa il corpo del B. Salvatore da Orta»⁶⁵⁴.

Si tratta di una particolarità interessante: certo è che si trattò di una scelta deliberata, consapevole. In effetti, sembra evidente che a Cagliari potevano essere scelte altre chiese, altri altari da consacrare esclusivamente al nuovo culto. Come elemento che può aiutare a meglio comprendere la questione, si nota come sin dal 1880 *Rivista mariana* fu uno dei "gruppi di pressione" interessati alla canonizzazione del beato⁶⁵⁵; lo stesso Giusto Serra curò il volume *Vita miracoli e culto del beato Salvatore da Orta del cav. Francesco Sequi*⁶⁵⁶. Il sinodo cagliaritano inoltrò una postulazione relativa alla causa di canonizzazione alla S. Congregazione di Riti in data 12 ottobre 1882⁶⁵⁷. L'atteggiamento dell'allora arcivescovo locale aiuta a chiarire

⁶⁵¹ G. Pinna, *Il culto dell'Immacolata di Lourdes in Sardegna*, cit., p. 41.

⁶⁵² «RivMar», 1, (1881), p. 180, in G. Pinna, *Il culto dell'Immacolata di Lourdes in Sardegna*, cit., 48.

⁶⁵³ G. Pinna, *Il culto dell'Immacolata di Lourdes in Sardegna*, cit., p. 73.

⁶⁵⁴ Salvatore da Horta, catalano, morto nel 1567 a Cagliari, noto in vita per le sue virtù taumaturgiche, venne proclamato beato il 15 febbraio 1606 da Paolo V e canonizzato il 17 aprile 1938 da Pio XI. Sulla canonizzazione si veda AAS, 30, (1938), pp. 27-29 e 149-154. Tra gli studi da me reperiti cito innanzitutto i due numeri straordinari pubblicati nel 50 anniversario della canonizzazione *Omaggio a San Salvatore da Horta* della rivista di spiritualità e formazione francescana "Vita Minorum", II-III, 1988; una certa fama locale è attestata dagli opuscoli G. Sorgia, *San Salvatore da Horta*, Horta, Sassari, 1991; A. Cogoni, *San Salvatore da Horta: la grandezza dei piccoli*, della Torre, Cagliari, 2002; pubblicazioni meno recenti ne attestano una fama internazionale di taumaturgo: si veda G. Cleary, *St. Salvador of Horta, O.F.M.: wonder-worker of the sixteenth century*, Assisi press, Dublin, 1938. «La cappella è spaziosa, bene illuminata, ornata di stucchi e colonne che imitano il marmo. Il corpo del beato riposa sotto l'altare entro una cassa sigillata con tre chiavi [...]. Molti voti cuoprono la cassa, dinanzi a cui splendono di continuo le lampade alimentate dalla pietà dei fedeli. Quivi dunque con molto buon gusto si è costruita una grotta di pietra che rappresentasse quanto più possibile nella forma quella in cui apparve la Vergine SS. ma. Nella incavatura superiore è collocata la statua di Maria, tiene ella le mani giunte come in atto di pregare, e gli sguardi sono rivolti al Cielo, qual'era nel punto in cui pronunciava le memorande parole: Io sono la Immacolata Concezione. Le sta innanzi inginocchiata la Bernardina, sul cui volto si manifesta lo stupore e l'ammirazione, onde fu compresa alla vista di tanta Maestà». *La cappella di N.S. di Lourdes in Santa Rosalia Cagliari*, «RivMar», 3, (1883), p. 50.

⁶⁵⁵ «Ai nostri cari associati diamo una buona notizia, confidando che la divulgheranno presso i loro parenti e amici, anzi presso tutti i cattolici e ci coadiuveranno nell'impresa interessandosi a procurarci qualche obolo per presto riuscirci. Si tratta nientemeno che della Canonizzazione del Taumaturgo B. Salvatore da Orta, il corpo del quale trovasi conservato in questa chiesa di S. Rosalia. A chi non è noto il B. Salvatore? Oltre ad un milione si calcolano i miracoli da Lui operati, e non in Cagliari solo, ma in tutto il mondo e principalmente in Ispagna in cui nacque, in Orta di Atella in cui gli si tributa solennissimo annuale culto, ed anche nelle Romagne si conosce, ove di presente opera non pochi prodigi». *La causa del B. Salvatore da Orta*, «RivMar», 3, (1883), p. 2.

⁶⁵⁶ G. Pinna, *Il culto dell'Immacolata di Lourdes in Sardegna*, cit., p. 89.

⁶⁵⁷ *Constitutiones et decreta Synodi Calaritanæ*, Calari, 1882, p. 159 in G. Pinna, *Il culto dell'Immacolata di Lourdes in Sardegna*, cit., p. 89.

la questione di fondo: in effetti, il continuo alternarsi tra i riferimenti alla Vergine e al beato fa intuire come, molto probabilmente, in vista della causa di canonizzazione del beato Salvatore da Horta, Giusto Serra avesse “sfruttato” il nuovo culto, la cui vitalità e sviluppo sono attestati e documentati a più riprese, per sostenere quello più antico; specie per la produzione di nuovi miracoli, indispensabili per la causa, era necessario mantenere desta l’attenzione e la venerazione dei fedeli anche nei confronti del beato Salvatore⁶⁵⁸. Probabilmente, destinare un altro sito alla nuova devozione mariana avrebbe prodotto il rischio di eclissare e progressivamente oscurare la considerazione che il beato poteva avere presso i fedeli⁶⁵⁹. Un dato che conferma questa tesi è dato dal fatto che nella stessa chiesa di S. Rosalia v’era all’epoca una cappella dell’Immacolata Concezione, che si sarebbe prestata perfettamente all’uso; ma per l’introduzione della nuova devozione si scelse l’altra cappella, quella dedicata al beato Salvatore⁶⁶⁰. Infine curiosa è l’usanza, attestata solo in questa sede, di far bere l’acqua proveniente da Lourdes solo «a quelli che si sono confessati e comunicati»⁶⁶¹.

Al di là dei casi meglio conoscibili, è comunque attestato il rapido e impetuoso diffondersi della nuova devozione negli anni ’80 dell’Ottocento in tutta Italia: già il 18 aprile 1876 l’arcivescovo di Catania dedicava una lettera pastorale al tema “Nostra Signora di Lourdes e il mese di maggio”⁶⁶².

La rapida diffusione a livello nazionale della recente devozione, tanto più in luoghi di consolidata spiritualità mariana come Napoli, fa intuire come questa fosse in grado di accogliere e rispondere ad esigenze coeve⁶⁶³: la sua forza apologetica era infatti fondata sulla dimostrazione “scientifica” della attendibilità delle guarigioni (e implicitamente dei miracoli evangelici) in un’epoca di marcata secolarizzazione cul-

⁶⁵⁸ «Prima di ritirarsi Mons. Arcivescovo recavasi nella cappella di N.S. di Lourdes, e genuflesso ai piè dell’Altare recitava ad alta voce, rispondendo tutto il popolo, nove *Ave Maria* in onore della Vergine Immacolata, e un *Pater, Ave e Gloria* pel Beato Salvatore da Orta. Quindi rivolgendosi agli astanti, loro indirizzava alcune parole, con cui esortavali ad accorrere di sovente a piè di Maria, per chiederle grazie e favori che essa è sempre disposta ad accordare a chi di cuore la invoca: non dimenticando però nelle loro preghiere anche il Beato Salvatore, le cui preziose reliquie sono depositate in quel medesimo altare. Proponeva perciò che si continuasse il metodo di preghiera da lui seguito quella stessa sera, di recitar cioè nove *Ave Maria* in onor della Madonna di Lourdes e un *Pater, Ave e Gloria* pel beato Salvatore, accordando ottanta giorni di indulgenza a chi si uniformasse a tale pia pratica». *La cappella di N.S. di Lourdes in Santa Rosalia Cagliari*, «RivMar», 3, (1883), p. 51.

⁶⁵⁹ La maggiore attenzione dei fedeli verso Maria e Gesù rispetto ai santi in epoca moderna e contemporanea è attestata da numerosi studi. Si veda fra gli altri l’analisi quantitativo-statistica in M. L. Nolan, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, cit., pp. 152-159; P. Pierrard, *La rinascita dei pellegrinaggi nel XIX secolo*, in *Le vie di Dio*, cit., pp. 93-97.

⁶⁶⁰ G. Pinna, *Il culto dell’Immacolata di Lourdes in Sardegna*, cit., pp. 67-70.

⁶⁶¹ *Diffusione del culto alla Immacolata di Lourdes nelle Province Meridionali*, «Annali», 2, (1875), p. 191. *Viva l’Immacolata di Lourdes!*, L’Osservatore Romano, 30/12/1875, p. 2, in G. Pinna, *Il culto dell’Immacolata di Lourdes in Sardegna*, cit., pp. 43-44. Si tratta di un uso che persistette nel tempo, visto che ne è attestata l’usanza anche a 8 anni di distanza: si veda *N.S. di Lourdes nella chiesa di S. Rosalia - Cagliari*, «RivMar», 8, (1887), p. 17.

⁶⁶² *Notre Dame de Lourdes en Italie et en Sardaigne*, ANDL, 14, (1881), p. 303.

⁶⁶³ Sulle varie forme della devozione mariana napoletana si rimanda fra l’altro a B. Bronzini, *Storia del culto della Madonna dell’Arco attraverso le fonti scritte e figurative dei secoli XVII e XVIII*, F. S. Olschki, Firenze 2000; M. G. Botta, *Madonna dell’Arco*, San Paolo, Cimisello Balsamo 1998; E. Boaga, *La “Bruna” e il Carmine di Napoli: fede, storia, arte*, Padri Carmelitani del Carmine Maggiore, Napoli 2001; C. Canzanella, *La Madonna di Piedigrotta: il culto, il mito, la storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999.

turale e politica. La veloce espansione nazionale del nuovo culto fa intuire come questa fosse maggiormente in grado di accogliere e rispondere a esigenze nuove, che sembrano testimoniare la necessità di rispondere alle sollecitazioni della modernità, come pare attestato ad esempio nel caso napoletano dai tentativi di conferire maggiore credibilità alle guarigioni tramite l'ottenimento di certificati medici; come già ribadito in precedenza tuttavia, la devozione alla Madonna di Lourdes sembra inscindibilmente connessa alla proclamazione dei due dogmi ottocenteschi, e fu veicolo anche di contenuti religiosi fortemente intransigenti. In tal senso, la conferma che si è in un'epoca di passaggio, in cui i fedeli sembrano essere alla ricerca di nuove modalità di manifestazione della devozione mariana, è dato dal fatto che proprio negli stessi anni in cui si impiantava a Napoli la nuova devozione della Madonna di Lourdes, sorgeva a Pompei per opera dell'avvocato Bartolo Longo il santuario destinato a divenire uno dei più importanti d'Italia⁶⁶⁴: che nella stessa città e nell'arco di appena due anni, siano sorte e si siano imposte due nuove forme di devozione mariana è probabilmente spia della capacità di queste di saper meglio intercettare, anche se con modalità e contenuti del tutto differenti, le nuove esigenze morali e spirituali.

Arrivata in Italia in prossimità dell'unificazione e in un contesto territoriale contrassegnato da marcate e plurisecolari difformità di vario genere, la nuova devozione mariana proveniente (non a caso) dall'estero veniva a ricoprire così una funzione aggregante, volta a oltrepassare ogni steccato linguistico, culturale, sociale. Estranea ad ogni localismo ed identità preunitarie, Nostra Signora di Lourdes diventò presto la Madonna di tutti gli italiani proprio perché non legata a nessuno di questi contesti territoriali e culturali. La penetrazione del nuovo culto fu così agevolata per il fatto di non richiamare alcun campanilismo, nessun retaggio del passato che avrebbe potuto far percepire la sua introduzione come una indebita intromissione o una forzatura.

4.3 La propaganda delle guarigioni in Italia: stampa periodica, certificazioni e... passaparola

A Napoli le guarigioni vennero attestate con continuità dal periodico locale. Sin da subito, sul modello vincente del santuario francese, anche a Napoli si tenne una "contabilità" delle guarigioni in appositi registri, conservati con finalità non solo memoriali ma anche e soprattutto apologetiche: il primo anno vennero attestate 189 guarigioni dichiarate⁶⁶⁵.

Anche l'anno successivo venne riportato il numero di grazie ricevute e dichiarate: 159⁶⁶⁶. Ad ulteriore conferma della finalità di una tale rubrica, dal numero di maggio

⁶⁶⁴ Fra i numerosi contributi dedicati alla devozione e al santuario della Beata Vergine del Rosario di Pompei, nonché alla persona del suo fondatore, l'avvocato Bartolo Longo, si rimanda alle seguenti opere e alle relative bibliografie: A. Illibato, *L'archivio Bartolo Longo: guida-inventario*, M. D'Auria, Napoli, 1986; Id., *Bartolo Longo: un cristiano tra Otto e Novecento*, Pontificio Santuario di Pompei, Pompei, 1996; M. Del Preite, *Pompei*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997; B. Longo, *Storia del santuario di Pompei dalle origini al 1879*, Pontificio Santuario di Pompei, Pompei, 1981; *Bartolo Longo e il suo tempo. Atti del convegno storico (Pompei 24-28 maggio 1982)*, a cura di F. Volpe, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1983; A. Bianchi, *Bartolo Longo, un manager tra organizzazione e santità*, Pontificio Santuario di Pompei, Pompei, 2007.

⁶⁶⁵ *L'Immacolata Concezione in S. Nicola da Tolentino e il primo anno dei nostri Annali*, «Annali», 2, (1875), p. 22.

⁶⁶⁶ *La Immacolata Concezione in S. Nicola da Tolentino e il secondo anno dei nostri annali*, «Annali», 3, (1876), p. 23.

del terzo anno di pubblicazione, le guarigioni vennero numerate e poste in sequenza⁶⁶⁷. Come nelle *Annales* francesi anche il primo articolo degli *Annali* napoletani dedicato ad una guarigione riporta un certificato medico, allegando a questo pure le firme di 17 «Notabili del quartiere»⁶⁶⁸. A suggello del nuovo culto, si conferiva così ulteriore forza alla nuova devozione con una guarigione eccezionale avvenuta proprio nei giorni del triduo di fondazione:

Un giovinetto che ora conta circa 12 anni, abitante al vico Storto Concordia n. 25 ultimo piano, a nome Francesco Salvi di Rosario, s'infermò nel 1869 d'una acuta febbre tifoidea. Dopo quarantadue giorni il fanciullo restò libero dal tristissimo morbo, il quale peraltro gli lasciò un orribile segno del suo funesto passaggio. [...] Era muto! Tutto ciò che la scienza medica aveva saputo consigliare era stato privo d'effetto per lui; doppio martirio era il suo; sentir parlare, aver parlato una volta, e non poter più parlare!⁶⁶⁹.

Muto da ben cinque anni, e vedendo tanta gente salire verso la chiesa, la segue,

Entra in chiesa, vede la statua della Vergine, e come ispirato, le s'inginocchia dinanzi e prega. Prega per la cessazione di quella sua infermità, per aver restituito il dono della favella. Fra tre giorni, o Vergine Immacolata, egli infine conchiude, o restituiscimi la favella, o toglimi la vita! Il giovinetto ritornò a casa con la speranza nel cuore. In capo al terzo giorno la sua lingua è snodata, la parola perfettamente libera, sonora la voce⁶⁷⁰.

Secondo lo schema consueto, come nelle *Annales* viene riportata in rapida sequenza la malattia e il suo decorso, l'incapacità della scienza medica di risanare il protagonista, nonché le sofferenze sue e dei suoi familiari. In questo caso però c'è una novità, probabilmente connessa alla specificità del luogo dove si verificò la guarigione: in effetti, il contesto metropolitano, in cui si era verificata la guarigione e nella quale questa doveva essere propagandata tramite la stampa, rese necessario inserire con estrema precisione anche l'indirizzo del soggetto guarito. Evidente la finalità apologetica: riportando non solo le generalità ma anche l'indirizzo, si invitava implicitamente chiunque a verificare di persona la veridicità delle affermazioni contenute nell'articolo.

Spicca in questa fase iniziale il mancato ricorso al medium dell' "acqua miracolosa"; inoltre si ha il primo certificato medico in assoluto rilasciato in Italia relativo ad una guarigione collegata alla Madonna di Lourdes:

Si dichiara da me qui sottoscritto Dottore in medicina, qualmente il nominato Salvi Francesco di Rosario nell'Aprile dell'anno milleottocento sessantanove guardava il letto, e venne da me curato, per essere stato affetto da acuta febbre tifoidea peticchiale per la durata di giorni quarantadue, rimanendo mutolo; ma non sordo fino a questo sottonotato giorno, postumo morbo mostratosi restio a quanto la scienza medica ha saputo prodigare. Napoli 17 maggio 1874

Dottore Gennaro Jaselli⁶⁷¹.

⁶⁶⁷ Grazie ottenute ad intercessione della SS. Vergine di Lourdes, «Annali», 3, (1876), p. 278.

⁶⁶⁸ Guarigione di Francesco Salvi di Napoli, «Annali», 1, (1874), p. 42.

⁶⁶⁹ Ivi, p. 41.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ Ivi, p. 42.

Il testo del certificato, lontano da certi entusiasmi presenti invece in molti documenti analoghi rilasciati nello stesso periodo da medici francesi, affronta con una certa ritrosia e prudenza la spinosa questione della guarigione, specificando chiaramente solo che il soggetto era muto ma non sordo; anticipando e forse sospettando un uso “non ortodosso” del documento, si tratta probabilmente della risposta negativa a pressioni e richieste provenienti da ambienti cattolici locali. È inoltre da notare come il documento non attesti di fatto le guarigione, termine che non appare mai nel testo: più che di un certificato di guarigione sembra trattarsi di una attestazione del quadro clinico del paziente, e delle sue malattie.

Da notare come la firma del medico sia vistata dal vicesindaco Rossi, e fosse allegata, forse proprio in virtù della sua eccessiva prudenza e asetticità, da una ulteriore dichiarazione fatta da 17 notabili del quartiere e da questi controfirmata, ad accentuare la forte connotazione apologetica di un tale documento⁶⁷². Quando tutto questo avveniva, gli *Annali* non erano ancora stati dati alle stampe e, in assenza degli strumenti che la tecnologia dell'epoca metteva a disposizione per diffondere le notizie, ci si affidò in un primo momento ai mezzi tradizionali: è il 25 giugno 1874 quando padre Altavilla

pubblicò dal pergamo, avutane licenza, gli strepitosi prodigi, che operato avea in quei giorni scorsi la vergine di Lourdes nella nostra città. Egli disse d'un muto che ha riacquisito la favella; d'un infermo minacciato da un cancro alla lingua straordinariamente guarito; di una giovinetta provvidenzialmente salvata dall'estrema sua rovina spirituale; d'un peccatore atrocissimo istantaneamente convertito. Egli ne dichiarava i nomi e i cognomi, e ne indicava con ogni esattezza l'abitazione⁶⁷³.

Tramite le prediche, le omelie, la notizia delle prime guarigioni cominciò così a diffondersi tra i fedeli⁶⁷⁴. Le guarigioni costituirono un argomento costante nelle prediche del gesuita Altavilla, il quale il 25 di tutti i mesi riportava pubblicamente, in genere dopo la messa, le grazie fisiche e non ottenute dai fedeli nel mese appena trascorso, così come in seguito fece anche la rivista⁶⁷⁵.

Gli *Annali* divennero un importante veicolo di diffusione della nuova devozione e, sul modello delle *Annales*, anche con la propaganda delle guarigioni descritte in un'apposita rubrica, il cui schema base ricalca quello già noto con però due elementi di novità: oltre all'inserimento preciso degli indirizzi, va notata la ritrosia della redazione nell'uso della parola “miracolo”, generalmente non adottata, se non attribuendola, e piuttosto raramente, al dire dei fedeli⁶⁷⁶.

Anche in questo caso la presenza di certificati medici è sporadica e, come nel caso delle *Annales* francesi, vengono a volte riportate anche grazie spirituali come alcune

⁶⁷² Id., pp. 42-43.

⁶⁷³ *Inaugurazione della statua della SS. Vergine di Lourdes*, «Annali», 1, (1874), p. 46.

⁶⁷⁴ Dai documenti emerge come a cadenza mensile, il 25 di ogni mese, il gesuita Altavilla venisse incaricato di formulare una predica sulla Vergine di Lourdes, le apparizioni e le guarigioni; mentre le funzioni ordinarie venivano affidate ai Lazzaristi.

⁶⁷⁵ Nella rivista sotto il titolo “Il 25...” (seguito dallo specifico mese) si riporta sempre come Altavilla annunciava dal pulpito le guarigioni del mese precedente.

⁶⁷⁶ La redazione si premunisce di informare i propri lettori che «Per obbedire ai decreti di Urbano VIII e degli altri infallibili Vicari di G.C. ci protestiamo che non intendiamo di attribuire ai fatti da noi narrati, altra fede, altra autorità, che l'umana, regolata dai giusti criteri della fisica morale certezza». *Grazie ottenute dai devoti della Vergine di Lourdes che si venera in S. Nicola da Tolentino*, «Annali», 1, (1874), p. 64.

conversioni. Il secondo certificato medico registrato allegato ad una guarigione venne pubblicato quasi un anno dopo, nell'ultimo numero della prima annata⁶⁷⁷. Nonostante l'impegno, va notata però la bassissima incidenza delle guarigioni certificate sul totale, molto al di sotto di quanto realizzato dalla redazione delle *Annales* francesi. È il terzo certificato medico pubblicato dagli *Annali* a confermare che casi del genere potevano essere oggetto di controversie e incontrare un certo ostracismo diffuso nella classe medica. In esso, alla appassionata dichiarazione di guarigione di un sacerdote del luogo, si affiancava una documentazione medica di tutt'altro tono: se nel "Certificato del parroco" si affermava che

Angeli Domenica nata Bonniotti sua parrocchiana, la quale come dall'unito certificato medico era affetta all'indice del piede sinistro da circa un anno da periostite ribelle ai replicati rimedii dell'arte, mediante l'applicazione dell'acqua miracolosa della Madonna di Lourdes ottenne immediatamente la grazia, si a lungo sospirata, della guarigione⁶⁷⁸.

Nel documento medico invece «Il sottoscritto dichiara d'aver ricevuto in sua cura, Bonniotti Domenica moglie di Bartolo fu Girolamo di Sellero affetta da più di un anno da periostite all'indice del piede sinistro»⁶⁷⁹.

Il medico con questo documento si limitava a certificare la sola malattia, non la guarigione. Si ignora il motivo di una tale scelta, che potrebbe essere legato a sospetti circa eventuali recidive, ad una guarigione ritenuta incompleta o anche a motivazioni ideologiche tali da escludere aprioristicamente ogni intervento soprannaturale. In ogni modo, il fatto che la firma sia stata posta in maniera tale da renderla illeggibile, insieme al contenuto del documento, fa pensare che ci si trovi di fronte ad una dichiarazione negoziata faticosamente, quasi estorta al suo autore un po' come nel caso del primo certificato degli *Annali*. In caso contrario, l'autorità medica sarebbe stata ben lieta di rendere più autorevole e credibile a fini apologetici una guarigione descrivendo la guarigione e sottoscrivendola con il proprio nome.

Documenti del genere attestano la presenza di "gruppi di pressione" operanti al fine di ottenere una documentazione più probante dal punto di vista scientifico, con tutta probabilità facenti capo alla locale confraternita. E il fatto che questi gruppi, come dimostrato in precedenza, operarono sin da subito, conferma come a Napoli il culto alla Madonna di Lourdes venne curato con grande attenzione.

La scelta di pubblicare le guarigioni a prescindere dalla disponibilità dei certificati ad esse relativi ricalca la scelta editoriale delle *Annales* analizzata nel capitolo precedente: gli *Annali* da un lato attestavano l'abbondanza delle grazie ottenute tramite l'intercessione della Vergine, dall'altro tramite le poche guarigioni certificate conferivano una maggiore credibilità ed autorevolezza anche alle altre⁶⁸⁰.

⁶⁷⁷ «Dichiaro io qui sottoscritto dottore di medicina, che la signora Nunzia Miceli ha sofferto tifo petecchiale, ed alla fine del secondo settenario si svolsero tali attacchi convulsivi che disperava della sua vita; e con somma mia sorpresa si è totalmente guarita. In conferma del vero ne firmo il presente, li 3 maggio 1875. Dottor Francesco Lauria». *Grazie ottenute dai devoti della SS. Vergine di Lourdes che si venera in S. Nicola da Tolentino*, «Annali», 1, (1874), p. 300.

⁶⁷⁸ *Grazie ottenute dai devoti della SS. Vergine di Lourdes che si venera in S. Nicola da Tolentino*, «Annali», 2, (1875), p. 47.

⁶⁷⁹ *Ibid.*

⁶⁸⁰ Nel secondo anno di pubblicazione degli *Annali* solo tre guarigioni (su un totale di oltre 150 dichiarate) furono accompagnate da certificato medico. L'uso frequente di ricorrere ad articoli e lettere di altri gior-

La realtà sarda offre invece una casistica molto più scarna, appena 11 guarigioni in totale senza alcun certificato a supporto. Il basso numero di guarigioni locali pubblicate è da ascrivere con grande probabilità non tanto ad una maggiore severità della redazione della rivista nel prendere in considerazione eventuali guarigioni ma, anche in considerazione di ciò che veniva pubblicato, alla mancanza di materiale di prima mano. Non è neppure attestata la consueta prudenza rilevata in altre riviste consimili nel valutare le varie guarigioni: solo a partire dal nono anno di pubblicazioni, in una nota posta dal direttore Giusto Serra ci si adeguava a quanto previsto dalla Chiesa⁶⁸¹. Come a Napoli, anche in Sardegna le guarigioni ebbero un ruolo importante nelle prediche, che videro protagonista lo stesso francescano Serra⁶⁸².

In definitiva dunque, la situazione italiana per ciò che concerne la pubblicistica dei miracoli offre dei dati ancor più deludenti di quelli francesi. Se le *Annales* erano in grado di allegare una certificazione medica ad una percentuale di dichiarazioni di guarigione attorno al 10%, almeno nel periodo che giunge fino alla fondazione del Bureau, per l'Italia si è vista l'estrema difficoltà di affiancare dei certificati medici alle guarigioni dichiarate e, nei pochi casi in cui ciò avviene, il "non detto" di questi documenti a volte dimostra l'estrema difficoltà nel procurarseli, come nel caso delle prime guarigioni napoletane. Più spesso si fece perciò riferimento a recuperi della salute avvenuti in contesti territoriali lontani, basandosi semplicemente sulla buona fede dello scrivente.

4.4 La "pellegrinofobia" italiana e il pellegrinaggio nazionale⁶⁸³

I primi pellegrinaggi dall'Italia verso la Francia furono favoriti dal divieto pubblico che nel 1873 proibì sul territorio nazionale ogni forma di pellegrinaggio per un'epidemia di colera, cui si abbinarono ripetuti episodi di violenza, anche estrema, nei confronti di pellegrini in viaggio: la loro intensità e frequenza fu tale che il settimanale assunzionista *le Pèlerin* conìò il termine pellegrinofobia⁶⁸⁴. Infatti questa rivista diede rilievo in maniera circostanziata ad una serie di episodi che attesterebbero un acceso anticlericalismo che tralignò a volte in assalti, degenerati persino in alcuni casi di omicidio⁶⁸⁵.

È il 1875 l'anno che vede i primi pellegrinaggi italiani ufficiali giungere a Lou-

nali per denunciare la propria guarigione, una sorta di ex voto a mezzo stampa, attesta anche la nascita, lo sviluppo e l'ampia diffusione di una usanza particolare fra i fedeli che fanno voto, in caso di guarigione, di far pubblicare su una delle varie riviste specializzate la propria storia a maggior gloria della Vergine di Lourdes. Si vedano fra gli altri gli ex voto a mezzo stampa in «RivMar», 4, (1884), p. 171; *Grazie ricevute per intercessione della Madonna di Lourdes*, GM, 1, (1884), p. 128.

⁶⁸¹ *Protesta*, «RivMar», 9, (1889), p. 1.

⁶⁸² *Nostra Signora di Lourdes in Sassari*, «RivMar», 4, (1884), pp. 157-158. Il fatto che il francescano fu a lungo il protagonista nella diffusione della nuova devozione in Sardegna è confermato da una sua opera relativamente più recente, *Sacra novena della SS. Vergine di Lourdes*, Tip. Giua-Falconi, Cagliari, 1913.

⁶⁸³ All'epoca la definizione di pellegrinaggio "nazionale" piuttosto che "italiano" fu oggetto di dispute in ambito cattolico: si veda *Pellegrinaggio "Nazionale" e perché?*, L'Osservatore Cattolico, 6-7/07/1883,.

⁶⁸⁴ Si veda la lettera datata 19 agosto 1873 inviata all'abate Sempé, in AG 1D15, e gli articoli sul *Le Pèlerin*, 25/10/1873, p. 316 e 13/09/1873, p. 199.

⁶⁸⁵ *Le Pèlerin*, 23/08/1873, pp. 138-139. Il periodico insiste in maniera forte sul presunto anticlericalismo diffuso in Italia dalle autorità governative: si veda *Le Pèlerin*, 4/10/1873, p. 254 - 257; 13/09/1873, p. 199; 25/10/1873, p. 316.

rdes, quello napoletano e quello della Gioventù Cattolica dell'Alta Italia⁶⁸⁶. Il primo, descritto a puntate negli *Annali* da Luigi de' Baroni de Matteis, fece anche tappa a Roma, dove i suoi membri ebbero l'opportunità di incontrare Pio IX⁶⁸⁷. Nel corso dell'udienza privata il pontefice avrebbe detto⁶⁸⁸:

Io approvo, io lodo il vostro pellegrinaggio. È vero che pei mezzi di trasporto che vi sono al presente e di cui voi fate uso, non è gran fatica questo pellegrinaggio; ma è sempre un'opera meritoria, porta sempre dei disagi, se non per voi altri giovani, per costoro al certo che han valicato i sessanta anni⁶⁸⁹.

Il pontefice sembra perciò pienamente consapevole che gli effetti della modernità avevano trasformato definitivamente i pellegrinaggi, privandoli di quelle asperità che da sempre li avevano caratterizzati: interessante è fra l'altro la concessione di confessare in treno⁶⁹⁰. Giunti a Nizza, i fedeli napoletani ebbero come guida il dott. Dunot de Saint-Macloud, allora direttore del giornale cattolico *La settimana di Nizza*, che in seguito, otto anni dopo, avrebbe fondato il Bureau des Constatations Médicales⁶⁹¹. A Lourdes poi questi pellegrini completarono gli incontri straordinari conoscendo di persona uno dei personaggi chiave delle origini, il parroco Peyramale. In questo resoconto si conferisce inoltre un certo spazio al fiorente mercato del turismo religioso e della vendita di oggetti sacri⁶⁹².

Il pellegrinaggio della Gioventù Cattolica dell'Alta Italia, guidato da Giovanni Acquaderni, partiva invece da Torino il 2 giugno dove doveva tornare il 20 dello stesso mese, al termine di un tragitto che, passando per Paray-le-Monial, giungeva a Parigi per poi arrivare a Lourdes e terminava passando per Lione, Issoudun e (per chi lo voleva) la Salette⁶⁹³.

Per avere una indicazione di massima dei tempi di percorrenza dell'epoca il treno, partito verso la mezzanotte, giungeva a Paray-le-Monial alle 19 del giorno dopo,

⁶⁸⁶ A causa di un refuso, nella sezione statistica negli archivi del santuario di Lourdes (18E1) l'anno indicato è - erroneamente - il 1874, data smentita dall'analisi comparata di tutte le altre fonti a disposizione che concordano sul 1875. Si può affermare con buona dose di sicurezza che comunque, almeno da Napoli, altri pellegrinaggi non ufficiali giunsero a Lourdes in una fase precedente a questa. Si veda L. de' Baroni de Matteis, *Parte seconda. Da Lourdes a Paray-le-Monial*, «Annali», 1, (1874), p. 278.

⁶⁸⁷ Sul personaggio, importante esponente dell'Opera dei congressi a Napoli, si veda l'omonima voce a cura di A. Cestaro, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, II, I protagonisti, Piemme, Casale Monferrato, 1982, pp. 178-181.

⁶⁸⁸ Le principali tappe successive furono Firenze, Nizza, Marsiglia, Lourdes, Parigi, Paray-le-Monial, Lione. A differenza dell'altro resoconto però, lo spazio e la centralità che l'autore dà al soggiorno a Lourdes permettono di poter affermare che fosse questa la tappa principale del viaggio, peraltro molto lungo: partito il 10 maggio da Napoli, vi faceva ritorno solo un mese dopo.

⁶⁸⁹ L. de' Baroni de Matteis, *Narrazione del pellegrinaggio napoletano del 1875, parte prima da Napoli a Lourdes*, «Annali», 1, (1874), p. 246. Sul passaggio - tipico dell'età moderna - del pontefice non più figura astratta ma persona celebre che è possibile incontrare e vedere, si veda R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Viella, Roma, 2010, p. 362.

⁶⁹⁰ L. de' Baroni de Matteis, *Narrazione del pellegrinaggio napoletano del 1875*, «Annali», 1, (1874), p. 246.

⁶⁹¹ Ivi, p. 249.

⁶⁹² Ivi, pp. 252-253, 259.

⁶⁹³ Si tratta di un itinerario seguito, nelle sue linee essenziali, anche negli anni seguenti. *Diario del pellegrinaggio*, in *Il primo pellegrinaggio italiano ai santuari francesi 1875*, AG 11E65, pp. 21-23. Nel 1877 invece che per Lione si passò per Marsiglia, dove i pellegrini visitarono il santuario locale di Notre-Dame de la Garde. P. M. Guidi, *Memorie del terzo pellegrinaggio italiano ai santuari francesi nel mese di settembre dell'anno 1877*, Tipografia Guerra e Mirri, Roma, 1877, pp. 77-80.

dove avvenne l'incontro, per certi versi storico, tra i primi due gruppi di pellegrini italiani in Francia.

Nemmeno cinque anni dopo la presa di Roma, le fonti attestano come i pellegrini napoletani vollero ricevere gli «Amatissimi connazionali» nella maniera più solenne e fastosa possibile. Al contrario, non si può dire che il cuore degli italiani del nord battesse allo stesso modo: nel dettagliato resoconto del pellegrinaggio della Gioventù Italiana dell'Alta Italia, nonostante una esposizione accurata della permanenza a Paray-le-Monial, tuttavia l'autore non degnò di un minimo accenno l'incontro con i pellegrini partenopei⁶⁹⁴.

A Parigi parte del tempo fu dedicata alla visita di luoghi legati agli eccidi degli ecclesiastici nel corso della Comune di Parigi. Si nota come nel corso del lungo soggiorno a Parigi, durato ben otto giorni, il diario di viaggio ne indichi quasi tre (dal 5 al 7 giugno), in cui non venne inserita nessuna attività legata al pellegrinaggio, e dove con tutta probabilità i fedeli furono lasciati liberi di visitare la città⁶⁹⁵. Si è perciò di fronte ad un interessante caso di turismo organizzato, in cui le motivazioni religiose del viaggio vennero a mescolarsi con altre, più profane⁶⁹⁶. Per questo già nel terzo pellegrinaggio del 1877, durato 15 giorni, quindi tre giorni in meno rispetto al primo, si ridusse della metà la permanenza a Parigi, riuscendo comunque ad inserire una visita a Versailles⁶⁹⁷.

Dopo Parigi, la tappa successiva di questi primi pellegrinaggi italiani in Francia era Lourdes. Da notare come il nome di questo santuario fosse già universalmente legato alla fama delle guarigioni:

Lasciavamo Parigi per andarcene a Lourdes. A questo punto del mio racconto, al solo nome di Lourdes m'immagino che i lettori raddoppino l'attenzione, e con maggiore avidità aspettino impazientemente di sentirsi dire cose mirabili⁶⁹⁸.

Effettuando un esame diacronico dei documenti disponibili (le memorie del 1875, 1883, 1899) si ottengono dati estremamente interessanti: già nel 1875 lo spazio dedicato alla permanenza a Parigi è pressappoco pari a quello dedicato a Lourdes, il che indica che in questa fase storica per alcuni pellegrini stranieri la capitale e il nuovo santuario avevano la stessa rilevanza⁶⁹⁹. Ancora più importante, si nota come l'autore del resoconto del 1875, fosse profondamente influenzato, nella stessa esposizione e rievocazione dei luoghi, dalla narrazione del libro di Lasserre, come egli stesso ammette⁷⁰⁰.

⁶⁹⁴ L. de' Baroni de Matteis, *Parte seconda. Da Lourdes a Paray-le-Monial*, «Annali», 1, (1874), p. 278.

⁶⁹⁵ Anche il pellegrinaggio napoletano, che soggiornò a Parigi una settimana, dal 27 maggio al 2 giugno, si limita ad una breve e scarna descrizione della visita al solo santuario di Notre-Dame de Victoires. Si veda *Parte seconda. Da Lourdes a Paray-le-Monial*, «Annali», 1, (1874), pp. 272-273.

⁶⁹⁶ Per un approfondimento del "viaggio" e delle sue modalità in epoca contemporanea, si veda fra l'altro P. Battilani, *Vacanze di pochi vacanze di tutti: L'evoluzione del turismo europeo*, Il Mulino, Bologna, 2009, la bibliografia in A. Brilli, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, Il Mulino, Bologna, 2006, e anche id., *Viaggi in corso. Aspettative, imprevisti, avventure del viaggio in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2004.

⁶⁹⁷ P. M. Guidi, *Memorie del terzo pellegrinaggio...*, cit., p. 33.

⁶⁹⁸ *Il primo pellegrinaggio italiano ai santuarii francesi 1875*, cit., p. 14.

⁶⁹⁹ Come mostrato in precedenza, molto diversa è l'esposizione del pellegrinaggio napoletano. In essa, ben 18 pagine sono dedicate al soggiorno a Lourdes, 6 a Roma, 2 a Nizza, 1 a Parigi, 7 a Paray-le-Monial.

⁷⁰⁰ *Il primo pellegrinaggio italiano ai santuarii francesi*, cit., p. 15.

Di nuovo, il racconto di fondazione del santuario giunge ad influenzare il modo stesso in cui veniva vissuto il pellegrinaggio: a riprova di come l'abile esposizione delle guarigioni suggestionò il pubblico non solo francese ma europeo, è proprio facendo preciso riferimento a Lasserre che l'autore, prima ancora di giungere a Lourdes, già vagheggiava un luogo dove si verificavano prodigi eccezionali. E quanto profonda e radicata dovesse essere l'influenza del romanzo sui pellegrini è confermato dal fatto che simili riferimenti fossero contenuti anche, nel caso del pellegrinaggio napoletano, nella descrizione di un personaggio chiave della storia di Lourdes come il parroco Peyramale.

Naturalmente, anche nella descrizione del pellegrinaggio del 1875 la presenza dei malati ebbe una sua rilevanza, ma è del tutto assente una istituzionalizzazione delle guarigioni come avvenne in seguito.

La permanenza a Lourdes era strutturata in genere su tre notti e quattro giorni⁷⁰¹. Nel 1876 il pellegrinaggio, composto da «116 pellegrini di cui 65 preti; 24 laici; e 27 signore di una rara pietà» portò a Lourdes un dono del pontefice, una palma d'oro alta circa un metro, simbolo di lotta e di vittoria⁷⁰². Dei 64 partecipanti al III pellegrinaggio è possibile effettuare una suddivisione per provenienza, sesso e condizione: 1 di Napoli, 4 di Roma, 2 da Bagnoregio (Viterbo), 1 da Perugia, 5 dalla Toscana (4 da Firenze, 1 da Massa), tutti gli altri dal nord Italia. 21 i religiosi, fra cui nessuna donna; nove le donne laiche partecipanti, tra le quali ben 6 recanti titoli nobiliari⁷⁰³. Per ciò che concerne i costi, dal regolamento del 1877 si evince che il prezzo del viaggio ferroviario sul territorio francese (esclusa l'escursione a La Salette) era di 200 franchi in oro in I° Classe, 165 in II° e 120 in III°⁷⁰⁴. Inoltre, per coloro che ne avessero fatta specifica richiesta, si sarebbe provveduto secondo l'art. IV del Regolamento a provvedere al vitto e alloggio, suddividendo anche qui due categorie: per la prima classe la spesa era di 120 franchi in oro, per la seconda di 90. Sull'esempio del pellegrinaggio assunzionista, la mobilitazione su treno di gruppi numerosi portò alla riduzione dei costi ufficiali dei biglietti⁷⁰⁵. All'epoca non era necessario l'equivalente del passaporto, ma veniva richiesto un certificato di moralità rilasciato dal rispettivo ordinario ecclesiastico⁷⁰⁶.

La S. Sede da parte sua sostenne da subito questi progetti: oltre a tutte le varie iniziative già considerate, dal 1875 Pio IX riconobbe l'indulgenza plenaria e la remissio-

⁷⁰¹ *Regolamento del III pellegrinaggio italiano ai santuari francesi promosso dalla società della gioventù cattolica italiana*, in G. Anfossi, *Il III pellegrinaggio italiano ai santuari francesi*, Tip. felsinea, Bologna, 1878, p. 118.

⁷⁰² *Un pellegrinaggio italiano a Lourdes*, «Annali», 3, (1876), pp. 64-65.

⁷⁰³ Si veda P. M. Guidi, *Memorie del III pellegrinaggio*, cit., pp. 77-79.

⁷⁰⁴ *Regolamento del III pellegrinaggio italiano ai santuari francesi promosso dalla società della gioventù cattolica italiana*, in G. Anfossi, *Il III pellegrinaggio italiano ai santuari francesi*, cit., p. 119. Per avere un'idea approssimativa del livello dei prezzi dell'epoca, relativo almeno alla realtà napoletana, si consideri che «Il salario giornaliero degli operai meccanici era passato dalle 3 lire del 1862 alle 5 lire del 1872; quello dei fonditori da 1,30 lire a 4 lire; quello dei cappellai da 1,48 a 3,60 lire; quello dei gelatai da 3 a 7 lire, quello dei guantai da 2 a 6 lire. Tuttavia, esso non corrispose alla lievitazione dei prezzi, compresi quelli di prima necessità. Il prezzo medio del pane passò da 26 centesimi al Kg del 1859 ai 53 del 1873, allo stesso modo quello della carne di vitello aumentò da 1,14 lire a 2,22 lire al Kg, così la pasta da 39 a 64 centesimi e il vino da 18 a 47 centesimi il litro». G. Galasso, *Napoli, Laterza, Bari – Roma*, 1987, p. 57.

⁷⁰⁵ *Regolamento del III pellegrinaggio italiano ai santuari francesi promosso dalla società della gioventù cattolica italiana*, in G. Anfossi, *Il III pellegrinaggio italiano ai santuari francesi*, cit., p. 119.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

ne dei peccati a tutti coloro che avessero compiuto un pellegrinaggio organizzato dalla “Società della Gioventù Cattolica Italiana”⁷⁰⁷.

Inoltre, la rapida beatificazione e canonizzazione del “Vagabondo di Dio” Benedetto Giuseppe Labre, morto a Roma il 16 aprile del 1783, beatificato il 20 maggio 1860 da Pio IX e canonizzato da Leone XIII l’8 dicembre 1881 fa intuire quanto in questa fase storica la Chiesa puntasse su queste modalità devozionali⁷⁰⁸.

Nelle memorie del pellegrinaggio del 1899, è possibile notare delle importanti novità. Si è in una fase in cui la presenza del Bureau des Constatations e i padri Assunzionisti avevano ormai impresso a Lourdes una fisionomia ben precisa⁷⁰⁹. I vari rapporti dei fedeli italiani permettono di notare come nel santuario siano avvenuti dei cambiamenti, in particolare la processione del SS. Sacramento, in cui i malati vengono condotti dietro l’Eucaristia invocando per essi la guarigione, doveva marcare un’impronta indelebile sui presenti⁷¹⁰. Importante, per certi aspetti epocale, è poi il riferimento all’ufficio delle constatazioni mediche, in cui i «Periti convennero che le conseguite guarigioni erano di un carattere assolutamente inesplicabile alla scienza»⁷¹¹.

Verso la fine del secolo dunque, la presenza dei medici divenne elemento fondamentale del pellegrinaggio: la loro autorevole presenza, il loro responso concorreva all’edificazione spirituale dei fedeli. Nessun cenno nelle memorie precedenti all’intervento dei medici, così come lo stesso atteggiamento verso la malattia, caratterizzato da toni meno trionfalistici e più inclini ad accettare la mancata guarigione. Nel 1890 si segnala per la prima volta un gruppo di ammalati gravi portati dall’Italia a Lourdes, anche se né il regolamento o altro fanno pensare alla presenza di apposite sistemazioni per questa tipologia di pellegrini⁷¹².

Per permettere una partecipazione attiva anche ai meno abbienti, si ricorse al pellegrinaggio “in spirito”: pur rimanendo a casa propria i fedeli avrebbero contribuito allo sviluppo del santuario, tramite la recita di un certo numero e tipo di preghiere e il pagamento di una cifra simbolica (2 lire nel 1882, 10 centesimi l’anno successivo),

⁷⁰⁷ *Indulgenze per tutte le sacre peregrinazioni promosse dalla Società della Gioventù Cattolica Italiana*, in G. Anfossi, *Il III pellegrinaggio italiano ai santuari francesi*, cit., pp. 125-126.

⁷⁰⁸ Questo avveniva quando, nello stesso periodo, gli studi sull’isteria maschile ponevano l’accento proprio sul legame tra questa patologia e la vita errabonda, senza mezzi di sussistenza. <http://sectioncliniquelyon.fr/wa_files/Edelman-Hyste_CC_81rie.pdf>, p. 6, (03/ 2016). Su Labre, si veda M. Caffiero, *La politica della santità. Nascita di un culto nell’età dei lumi*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 133-145 (tr. fr. *La politique de la sainteté. Naissance d’un culte à l’Age des Lumières*, EHESS, 2006). Si rimanda a quest’opera per un approfondimento, anche bibliografico, del personaggio. Il decreto di canonizzazione del Labre è in ASS, 14, (1881/1882), p. 238. L’ufficio e la messa propri sono in ASS, 15, (1882/1883), pp. 41-46.

⁷⁰⁹ R. Harris, *Lourdes*, cit., pp. 346-366 e 436-444; S. Kaufman, *Consuming Visions*, cit., pp. 95-108.

⁷¹⁰ Le riviste del santuario hanno dedicato molto spazio alle origini di questa processione, momento centrale del pellegrinaggio. È possibile così reperire in queste riviste molti dati d’archivio: fra i contributi più importanti H. Branthomme, *Histoire brève de la Procession du Saint-Sacrement*, RSL, 7, (1964), pp. 61-62; A. Lacaze, B. Billet, *Les Origines de la Procession du Saint-Sacrement à Lourdes*, RSL, 52, (1975), pp. 188-196 da cui si evince che l’idea della processione fu di un parroco locale e non degli assunzionisti come contributi più recenti indicano; si veda anche H. Branthomme, *La Chapelle et la Procession dans le Message de l’Immaculée*, in *Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. XII, De miraculis atque sanationibus Lourdensibus*, Roma, 1962, pp. 185-186. Contributi più recenti hanno contribuito ad arricchire la conoscenza di questo evento: si veda R. Harris, *Lourdes*, cit., pp. 372-378 e S. Kaufman, *Consuming Visions*, cit., pp. 106-108.

⁷¹¹ *Dopo il pellegrinaggio di Lourdes*, AG 11E65, p. 15.

⁷¹² *Il pellegrinaggio di Lourdes nel settembre scorso*, GM, 7, (1890), p. 291.

nonchè l'apposizione della propria sottoscrizione su un registro. Il denaro sarebbe stato poi consegnato materialmente dai pellegrini "reali" e i vari registri delle firme avrebbero corredato il tutto, mostrando l'estensione della nuova devozione.

Come Bernadette, che nell'ultima apparizione fu impossibilitata ad andare alla grotta a causa dei divieti del prefetto e della cancellata che chiudeva l'accesso al sito, e dovette assistere ad essa dalla sponda opposta del Gave; così anche tutti coloro che per i più disparati motivi non potevano rispondere all'appello di Maria avrebbero potuto comunque contribuire attivamente al pellegrinaggio recandosi in un vicino santuario dedicato alla Madonna di Lourdes⁷¹³.

Una prima prova di questa consuetudine risale già al 1882, in occasione del Pellegrinaggio Lombardo a Lourdes: recitando ogni giorno «Un'Ave Maria alla vergine Immacolata pel buon esito del pellegrinaggio» e offrendo due lire, i fedeli avrebbero beneficiato dei frutti spirituali del pellegrinaggio e concorso «all'estrazione a sorte di un'Immagine (statua o dipinto) rappresentante l'Apparizione che, scelta tra le migliori, verrà comperata e benedetta a Lourdes»⁷¹⁴.

Vennero raccolte 1007 sottoscrizioni per un totale di 2145 lire⁷¹⁵: con questo sistema, in occasione del 25° anniversario delle apparizioni (1883) un milione di pellegrini "in spirito" contribuirono a far giungere a Lourdes fra l'altro quarantamila franchi per l'erezione della cappella dell'Assunzione nella basilica del Rosario⁷¹⁶.

All'epoca si era di fronte ad un fatto nuovo, insolito, in grado di coinvolgere però milioni di fedeli⁷¹⁷. Lo conferma l'*Osservatore Cattolico*, dal quale emerge che nel 1884 (anno in cui causa epidemia di colera venne inviata solo una ambasciata) le adesioni al pellegrinaggio spirituale italiano raggiunsero la ragguardevole cifra di 3,5 milioni circa⁷¹⁸.

Da notare come, in tempi di interesse quasi ossessivo verso la dimensione quantitativa del pellegrinaggio, quello spirituale si prestò perfettamente per interessare grandi numeri⁷¹⁹: basti pensare che solo in Sardegna la redazione di Rivista Mariana ottenne ben 17.800 sottoscrizioni⁷²⁰. In questo modo diventava facile esporre con estrema

⁷¹³ *Pellegrinaggio spirituale a Lourdes*, «RivMar», 4, (1884), pp. 131-132.

⁷¹⁴ Da notare come lo stesso quotidiano avvertiva i suoi lettori che «La migliore Storia dell'Apparizione è sempre quella del Lasserre, che si può acquistare a L. 2...». *Pellegrinaggio in ispirito alla Madonna di Lourdes*, l'*Osservatore Cattolico*, 11-12/02/1882, nota 2.

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ *I Pellegrinaggi a Lourdes. Pellegrinaggio italiano*, luglio 1883, GM, I, (1884), p. 324-325. Una prassi sostanzialmente analoga, che avrebbe raccolto oltre quattro milioni di adesioni, venne proposta dallo stesso Acquaderni per il giubileo sacerdotale di Leone XIII, nel 1888. Si veda R. Rusconi, *Santo Padre*, cit., pp. 419-420.

⁷¹⁷ *L'Univers*, 29 settembre 1884, in *24 septembre: Pèlerinage Spirituel et Fête de Notre-Dame de la merci*, ANDL, 17, (1884), p. 218.

⁷¹⁸ *Pel Pellegrinaggio Spirituale alla Madonna di Lourdes*, l'*Osservatore Cattolico*, 19-20/09/1884.

⁷¹⁹ Per ciò che concerne il pellegrinaggio del 1884 Acquaderni, membro della Commissione promotrice del pellegrinaggio, così telegrafava al cardinale Jacobini: «Circa tre milioni cinquecentomila fedeli italiani, svizzeri, del canton Ticino, francesi e spagnuoli, uniti in spirito ai pellegrini che accorrono al santuario di Lourdes, cominciano oggi la Novena della Madonna della Mercede...». *Consolanti notizie del Pellegrinaggio Spirituale a Lourdes*, «RivMar», 4, (1884), p. 148. Il papa rispose inviando la benedizione apostolica a quanti avrebbero assistito alla novena. Da notare come il protagonismo e il ruolo direttivo ricoperto dal laico Acquaderni suscitarono l'avversione di taluni ambienti ecclesiastici: si veda in proposito R. Rusconi, *Santo Padre*, cit., pp. 418-419.

⁷²⁰ *Consolanti notizie del Pellegrinaggio Spirituale a Lourdes*, «RivMar», IV, (1884), p. 145.

accuratezza i dati precisi sulle dimensioni dell'evento e esibire i numeri raggiunti così da ostentare la propria forza agli occhi del "nemico"⁷²¹.

Come abbiamo già sottolineato, questa attenzione verso i grandi numeri sembra manifestarsi come una delle caratteristiche di fondo di Lourdes e del suo successo. La costante ostentazione di cifre sui vari periodici, relative alle guarigioni e ai pellegrini, sembrano rivelare una sorta di attestazione del "vero" in quanto "pesante" da un punto di vista quantitativo. Come le guarigioni sembrano acquistare solidità e credibilità anche perché annunciate incessantemente e in grande quantità, e allo stesso modo il santuario stesso sembra ricevere ulteriore vigore ed autorevolezza dai numeri che, in termini di pellegrini, riesce a spostare.

4.5 Tra turismo e devozione: le prime guide per pellegrini

Verso la fine del secolo l'incremento del numero dei pellegrini verso Lourdes è attestato, oltre che dai dati di archivio, anche dalla presenza sempre più massiccia di alcune pubblicazioni, che si qualificano come vere e proprie guide al pellegrino⁷²². Già a metà degli anni '80 dell'Ottocento si era segnalata l'esigenza, denunciata da mons. Radini Tedeschi al VI congresso dell'Opera, di guidare, uniformare, canalizzare i pellegrinaggi in modo da rendere più compatta e unita la grande quantità di persone che vi partecipavano⁷²³.

Nel corso del loro viaggio, i membri del pellegrinaggio nazionale venivano così accompagnati dagli austeri manuali ufficiali forniti agli iscritti: opuscoli che, generalmente elaborati dallo stesso Radini Tedeschi, non concedevano nulla ad alcuna questione esterna al pellegrinaggio. Si struttura inizialmente come un breviario, con delle preghiere del mattino, della sera e delle apposite meditazioni per ogni giorno della settimana. In esso sono anche abbondanti i consigli su come ci si debba preparare adeguatamente ai momenti cruciali del pellegrinaggio, come la Comunione, la Confessione, la partecipazione alla Via Crucis, e così via. Molte sono le preghiere specifiche per ogni giornata. Ciò che rende diverso questo manuale di pietà dagli altri sono in primo luogo le preghiere specifiche alla Madonna di Lourdes.⁷²⁴

Accanto a questa "versione ufficiale", è la presenza editoriale sempre più corposa di altre pubblicazioni, che si definiscono vere e proprie guide al pellegrino, che dimostra non solo l'incremento del numero dei fedeli verso Lourdes negli ultimi anni del

⁷²¹ *Pellegrinaggio spirituale a Lourdes nel settembre 1884 arricchito di Sante Indulgenze dal Sommo Pontefice Leone XIII*, «RivMar», 4, (1884), p. 118.

⁷²² Dall'archivio dei santuari di Lourdes risultano i seguenti numeri relativi al periodo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento: 1897. 17 settembre, pell. Italiano, 202; 1898. 31 agosto, pell. Italiano, 175; 1899. 31 agosto, pell. Nazionale italiano, 214; 1901. 13 settembre, pell. Nazionale italiano, 184; 1902, 28 maggio gruppo italiano, 95, pell. Popolare italiano, 204; 1903. 26 maggio, figli di Maria dell'Italia, 80; 28 agosto pell. Italiano: 249; 1904. 16 maggio: pell. Piemontese:80. Fils de chapelains (?), circoli e gioventù cattolica italiana, 4 pellegrinaggi; fino al 1908 il numero tende ad ingrandirsi a dismisura. Non sono più precisati i numeri, solo diocesi e gruppi. Dal 1908 in poi non si tiene una contabilità precisa. AG 18E1, p. 48.

⁷²³ Questa esigenza è ribadita nella prefazione di un opuscolo scritto dallo stesso Radini Tedeschi: «Per dare ai nostri cuori quell'unità più stretta di palpiti che a Maria e a Gesù piacciono tanto». G. Radini Tedeschi, *Il giardinetto di Maria ossia Manuale di Pietà del pellegrino a Lourdes ed a Paray con Guida illustrata di Marsiglia, Lourdes, Tolosa, Paray-le-Monial e Lione*, II ed., Tipografia lit. ist. Mander, Treviso, 1896, p. 2.

⁷²⁴ Si veda ad esempio il manualletto *Il XII Pellegrinaggio italiano a Lourdes*. Anche se non reca né data, né editore né autore alcune riflessioni all'interno sono firmate da Radini Tedeschi.

XIX secolo, ma anche come questa esperienza potesse essere vissuta in maniera differente. Tra queste opere, merita attenzione quella dello stesso Radini Tedeschi, proprio perché creata dall'autore della "guida ufficiale"⁷²⁵. Il fatto che quest'opuscolo sia giunto ad una seconda edizione fa pensare che abbia avuto un apprezzabile ritorno editoriale, anche se l'indisponibilità della prima rende impossibile un confronto diacronico.

In questo volumetto di 630 pagine, così simile a tanti manuali di pietà dell'epoca, fa effetto veder dedicate quasi 130 pagine (circa un quinto del totale) alla "Guida ai santuari di Francia". L'autore, cioè colui che aveva ripetutamente sottolineato che i pellegrinaggi non erano gite di piacere ma opere di fede e di pietà, dovette comunque fare delle concessioni ai gusti di quella che doveva essere la maggioranza dei fedeli degli anni '90 dell'Ottocento. Evidentemente questi, oltre che regarsi a Lourdes per motivi religiosi, gradivano anche dedicare del tempo a visite più profane, volte a godere di quanto le città percorse potevano offrire⁷²⁶.

Scrivere un testo così diverso da quelli (realizzati dallo stesso autore) forniti gratuitamente ai membri dei pellegrinaggi, voleva con tutta probabilità significare che i manuali ufficiali, ed anche lo stesso pellegrinaggio nazionale, nella sua austerità, non dovevano godere di un elevato gradimento presso il più ampio pubblico dei fedeli. Questa concessione forte alla dimensione turistica, mondana, era perciò una sconfitta per le posizioni del suo autore costretto ad inserire tutta una serie di considerazioni estranee ad un pellegrinaggio tradizionalmente inteso. Il tentativo di Radini Tedeschi era perciò quello di intercettare un pubblico più ampio facendo delle concessioni commerciali, in modo da fornire però allo stesso tempo ad un numero più ampio di fedeli anche un solido fondamento religioso.

Un manuale del tutto diverso è l'opuscolo del sacerdote Cristoforo Foresti *Il viaggio a Lourdes (e per tutta la Francia) reso facile agli italiani ovvero schiarimenti e norme sul medesimo ed occorrenti espressioni francesi nella loro pronuncia*⁷²⁷, che svela i gusti, gli orientamenti, le preferenze di una più ampia parte del pubblico colto cattolico dell'epoca. Lontanissimo dal linguaggio austero e solenne del manuale ufficiale, in cui tutto era incentrato sulla preghiera e la liturgia del pellegrinaggio, Foresti asseconda gli interessi di un'altra tipologia di pellegrino e di credente, e segnala con tutta probabilità anche una divaricazione piuttosto profonda tra ciò che il pellegrinaggio e i fedeli avrebbero dovuto essere da ciò che erano in realtà. Questo testo testimonia una frattura tra le motivazioni ufficiali e le pulsioni che "dal basso" spingevano al pellegrinaggio, e in cui sacro e profano erano fusi in un tutt'uno. L'opuscolo era progettato per risolvere le necessità pratiche

⁷²⁵ G. Radini Tedeschi, *Il giardinetto di Maria ossia Manuale di Pietà del pellegrino a Lourdes ed a Paray con Guida illustrata di Marsiglia, Lourdes, Tolosa, Paray-le-Monial e Lione*, cit., p. 2. Per la contabilità dei primi pellegrinaggi, si veda AG 18E1, p. 48.

⁷²⁶ Ancora nel 1899, era possibile scegliere due itinerari: ormai definitivamente esclusa da tempo Parigi da ogni escursione, si poteva o optare per il più semplice Genova-Ventimiglia-Lourdes, di nove giorni, con fermate a Marsiglia e a Tolosa con prezzi che comprensivi de «La piccola tassa d'iscrizione, tutte le spese di organizzazione, di stampe, di distintivi, di cotte per i sacerdoti, del Manuale, dei biglietti, orari etc. ed il vitto (cioè colazione alla forchetta-pranzo) mance, le offerte comuni ai santuari-omnibus da e per le stazioni, saranno: I Classe L. 220, II Classe L. 185 III Classe L. 140 in oro». Altrimenti era possibile optare per il "Circolare", di 13 giorni, comprensivo del pellegrinaggio a Paray-le-Monial e Lione del costo rispettivamente di 260, 210 e 180 lire in oro. *XII Pellegrinaggio italiano a Lourdes*, cit. pp. 2-4

⁷²⁷ C. Foresti, *Il viaggio a Lourdes (e per tutta la Francia) reso facile agli italiani ovvero schiarimenti e norme sul medesimo ed occorrenti espressioni francesi nella loro pronuncia*, Zucca-Lodigiani, Bergamo, 1900.

dei devoti in terra straniera: i suoi obiettivi principali erano quello di far spendere meno possibile e fornire i rudimenti della lingua francese per sopravvivere all'estero. Ma se chi andava a Lourdes con il pellegrinaggio ufficiale aveva tutto già pronto e organizzato dal comitato promotore, è evidente che la proposta di Foresti era indirizzata a coloro che volevano vivere la loro esperienza in maniera diversa⁷²⁸. E perché un italiano doveva avventurarsi in terra straniera, senza avvalersi delle indubbie comodità che il nazionale assicurava? Ce lo dice lo stesso Foresti che, vale la pena ricordarlo, era sacerdote:

È vero: si godono speciali vantaggi unendosi al pellegrinaggio, ma si hanno anco legami. Oh la propria libertà! E intendo dire a non abusarne [...] ma se per visitare Lourdes io dovessi unirmi al pellegrinaggio rinuncerei al bel piacere⁷²⁹.

Infatti, liberi dai programmi del pellegrinaggio, una volta a Lourdes ci si poteva muovere anche per ammirare le bellezze del luogo ma, soprattutto, assistere ai «Meravigliosi, quotidiani spettacoli» cui Lourdes faceva da teatro. Il fatto che un sacerdote utilizzi questo tipo di linguaggio può solo farci intuire quali fossero le aspettative che, potesse avere un comune laico devoto verso Lourdes: perché lo spettacolo di cui si parla e per il quale si consigliano i mesi di agosto e settembre è dovuto a «poter assistere a meravigliose guarigioni ed a grandi funzioni diurne e notturne»⁷³⁰. Ecco dunque come lo spettacolo, o meglio la spettacolarizzazione delle guarigioni, già evidenziata in recenti studi su Lourdes, trova una ulteriore conferma⁷³¹. Esisteva dunque una folta platea di pellegrini, cui si rivolgevano sia questo opuscolo sia quello di Radini Tedeschi, che si recavano a Lourdes del tutto autonomamente rispetto ai programmi, i tempi, le finalità del pellegrinaggio nazionale, devoti forse meno motivati spiritualmente che si recavano a Lourdes come per assistere ad un grande spettacolo, magari per provare l'ebbrezza di assistere a una guarigione mirabolante, o semplicemente per visitare luoghi diversi a prezzi abbordabili. I costi del solo viaggio in treno erano di 189, 125 e 88,30 franchi rispettivamente per le tre classi per un viaggio andata e ritorno sulla linea Ventimiglia, Marsiglia, Cette, Tolosa, Tarbes, Lourdes, a cui andavano aggiunti i costi di vitto e alloggio.

Un'ultima notazione: a differenza dei testi ufficiali del pellegrinaggio, questo si avventura in una apologia delle guarigioni ed a una violenta invettiva contro il romanzo *Lourdes* di Zola cui si aggiunge una vena di anti giudaismo:

Zola, quest'essere di fenomenale orgoglio e più schifoso ad un tempo del rettile della fogna e della cloaca, Zola idolatra dell'oro e stendardo del giudaismo in Francia, era espediente mentisse e menti⁷³².

Naturalmente, si è di fronte ad un singola affermazione e non è possibile trarre da essa conclusioni generali: è un fatto che nessuna manuale ufficiale dei pellegrinaggi

⁷²⁸ «Uniti al pellegrinaggio il Direttore prevede tutto, e a tutto provvede». C. Foresti, *Il viaggio a Lourdes*, cit., p. 26.

⁷²⁹ C. Foresti, *Il viaggio a Lourdes*, cit., pp. 26-28.

⁷³⁰ Ivi, p. 43.

⁷³¹ S. K. Kaufman, *Consuming Visions*, cit., pp. 107-108.

⁷³² C. Foresti, *Il viaggio a Lourdes*, cit., p. 36.

contenga invettive di questo genere e tantomeno allusioni anti giudaiche⁷³³. Queste argomentazioni forse non interessavano particolarmente coloro che si recavano a Lourdes per un pellegrinaggio in cui al centro poteva esserci, piuttosto che la curiosità di ammirare le bellezze dei luoghi, l'ottenimento della guarigione fisica o morale di una persona cara se non la propria, a conferma di come altre questioni divenissero fondamentali nei giorni in cui si soggiornava nella "terra delle meraviglie"⁷³⁴.

⁷³³ In tal senso, Ruth Harris ha evidenziato come nel corso del pellegrinaggio nazionale l'antigiudaismo degli assunzionisti non fosse parte integrante delle prediche e dei sermoni. R. Harris, *Lourdes*, cit., p. 372.

⁷³⁴ Si vedano fra gli altri G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica, e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in C. Vivanti (a cura di), *Gli ebrei in Italia, II. Dall'emancipazione ad oggi*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 1369-1574; M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia*, cit., pp. 193-292.

Conclusioni

Se nel 1865 Lourdes non era nemmeno inserita nelle guide per pellegrini ai vari santuari francesi, già nel 1872 veniva ad ospitare la colossale *Manifestation de foi et d'espérance*, che doveva portare ai piedi dei Pirenei circa centomila persone: si è solo all'inizio di un processo che avrebbe reso questo il maggiore santuario mariano europeo. È ora possibile stabilire una gerarchia fra le concause che resero possibile il repentino passaggio dal semianonimato alla celebrità. Se la ferrovia ha contribuito certamente ad avvicinare questo remoto angolo di Francia al resto del mondo, si è visto come sia stato il romanzo *Notre-Dame de Lourdes* a far compiere al santuario il salto di qualità. Merito dell'autore è stato quello di aver trasposto, sotto una forma avvincente e romanzata e perciò fruibile al grande pubblico, la contrapposizione epocale tra Chiesa e positivismo dal punto di vista cattolico. Lourdes diviene così un indicatore potente dei complessi rapporti tra Chiesa e modernità nella seconda metà del XIX secolo.

Lo sviluppo di Lourdes è poi certamente merito anche dei suoi detrattori: le accuse verso coloro che contribuirono alla grandezza del santuario non fecero altro che creare ulteriore coesione all'interno delle compagne cattolica e conferirono notorietà al santuario, una forma vera e propria di pubblicità gratuita. Ad esempio, le accuse – mai dimostrate, peraltro – di demenza nei confronti della veggente non fecero che acuire la distanza tra popolo credente e coloro che vedevano nel santuario solo un luogo di inganni.

Se furono le contrapposizioni forti, epocali, tra religione e modernità a rendere grande Lourdes, resistenze di matrice simile, ma svoltesi su scala ridotta, in ambito intraecclesiale, dovevano essere di segno ben diverso. Il problema della verità storica emerge qui in tutta la sua drammaticità nella redazione della leggenda di fondazione: i limiti oggettivi dell'opera di Lasserre vennero smascherati grazie allo studio minuzioso degli avvenimenti compiuto da un altro cattolico, peraltro un consacrato, il gesuita Leonard Cros. Ho evidenziato in questa sede le ragioni e le modalità di una censura durata decenni: furono gli stessi contemporanei ad intuire gli effetti devastanti della pubblicazione di una nuova versione della storia diversa da quella decretata come autentica dal pubblico.

Proprio l'opinione pubblica comincia ad acquisire un suo peso nella Chiesa: Lasserre, severamente biasimato da diversi vescovi e persino da un Papa, continuò imperterrito la sua denuncia a mezzo stampa nei confronti dei missionari. Iniziativa che è stato possibile portare avanti sulla base di una "autorità" conferitagli esclusivamente dal "basso", dai milioni di lettori dei suoi libri e dal conseguente ritorno in termini di pellegrinaggio, e questo è certamente un elemento di modernità. Successo che - come si è visto – condizionò persino il processo di beatificazione della veggente.

Se all'inizio fu Bernadette ad attirare l'attenzione, con il tempo al centro delle polemiche furono le guarigioni miracolose. Questo primo passaggio, vide prima Lou-

rdes come terreno di confronto tra la neurologia dell'epoca e la religione cattolica e, sempre in un clima di contrapposizione tra linguaggio ecclesiale e scientifico, determinò una seconda fase in cui si andava a mettere in discussione uno degli elementi chiave della fede e della apologetica cristiana: il miracolo. A queste fasi poi ne segue una caratterizzata dall'istituzione - da parte cattolica - di un "filtro" volto a vagliare scientificamente le guarigioni potenzialmente miracolose dalle altre. In un contesto segnato dalla necessità di *dimostrare* con chiara evidenza e secondo i principi di un metodo condiviso, non è un caso che le polemiche sui miracoli divamparono soprattutto quando furono dei medici ad inserirsi in pianta stabile a Lourdes, creando una situazione senza precedenti nella storia della Chiesa, con la fondazione del Bureau des Constatations médicales (1883). Ma anche il discorso scientifico aveva bisogno di una sua narrazione e le controversie si caratterizzarono presto per il passaggio da un linguaggio specialistico a uno letterario. Anche nel campo "razionalista" si manifesta la necessità di porre la questione in maniera accessibile a un pubblico nuovo, di estrazione borghese, non specializzato da cui non si poteva evidentemente più prescindere. Zola con il suo *Lourdes* rispose al successo di Lasserre ponendosi sullo stesso piano, volgarizzando in un certo senso le conclusioni di Charcot scrivendo un romanzo che doveva diventare la versione agnostica della storia di Lourdes. Al di là del successo editoriale di questo scritto, non paragonabile tuttavia a quello di Lasserre, in realtà anch'esso contribuì a cementare ancor di più la compagine cattolica sulle sue posizioni e a dare indirettamente pubblicità al santuario. In un periodo che avrebbe portato nel giro di pochi decenni alla legge di Separazione tra Chiesa e Stato del 1905, un libro del genere venne accolto dai cattolici come l'ennesimo atto di una ampia manovra finalizzata alla scristianizzazione del Paese.

La letteratura e la scienza, le due dimensioni principali che sono state esaminate in questa sede, risentono in questo periodo delle interpretazioni e dei condizionamenti della cultura positivista. Sullo sfondo di questi contrasti, si staglia infatti la figura del vero vincitore: in un periodo in cui medici cattolici sfidano i colleghi non credenti sulla veridicità delle guarigioni miracolose, sono il linguaggio e il metodo scientifico ad imporsi come nuovi protagonisti. Lourdes segna, anche fisicamente, l'inesorabile penetrazione della moderna scienza medica all'interno dello "spazio sacro" del santuario. Entrambe le parti si rincorsero su un terreno comune, basato sulla scrupolosa osservazione della dinamica delle guarigioni: le ragioni dell'una o dell'altra parte furono decretate dallo studio delle condizioni del paziente prima e dopo la guarigione, e basate sull'uso dei più avanzati strumenti di diagnosi. Si è mostrato come anche una parte della teologia cattolica fece propria questa esigenza di "oggettività", cioè di saper rendere ragione della propria fede in maniera quanto più indubitabile e definitiva possibile. In tal senso Lourdes divenne al contempo un indicatore di resistenza e al contempo di ricezione nel rapporto tra Chiesa e modernità. Da un lato, la censura che investì esegeti come Renan e Loisy, esponenti di una modernità razionalistica che voleva escludere *tout court* il miracolo, che invece trovò in questo santuario la sua consacrazione scientifica; dall'altro, posizioni apparentemente più sfumate come quelle di Charcot stanno comunque a dimostrare che in questo complesso di relazioni e incastri c'erano altri elementi della modernità che non potevano comunque fare a meno di confrontarsi con Lourdes. Anche in ambito medico furono presenti nel campo cattolico voci dissidenti da quella ufficiale: le voci critiche nei confronti dell'operato del dott. Boissarie preferirono autocensurarsi (non risultano in tal senso interventi esterni) per privilegiare una posizione chiara e univoca piuttosto che lasciare uno spazio

potenzialmente dannoso a interpretazioni discordanti in grado di generare confusione tra i fedeli. Il santuario diventa così un luogo di incontro/scontro dinamico con alcune aspetti che confermano e reinventano un patrimonio millenario che è il miracolo mariano. In tal senso, il rapporto Chiesa/modernità/scienza è un momento non solo di conservazione ma anche di assoluta innovazione: è una novità la presenza permanente, massiva dei medici nel santuario così come l'uso abbondante della fotografia che ritrae i luoghi e i volti dei protagonisti.

Si è mostrato il riconoscimento dell'eventuale carattere miracoloso delle guarigioni fosse collegato in misura diretta alla personalità del direttore del Bureau, e soprattutto ad alcuni momenti critici del pontificato di Pio X, nel corso del quale sono stati riconosciuti circa la metà di tutti i miracoli della storia di Lourdes. Questo santuario, *ab origine* associato al dogma dell'Immacolata Concezione, divenne un marcatore del pontificato di Pio X: il papato, alla ricerca di punti forti per riaffermare la propria autorevolezza, fondò anche su Lourdes la sua azione come dimostra l'uso apologetico delle guarigioni in funzione antimodernista.

Non si può infine non accennare a Bernadette, canonizzata nel 1933. Ritenuta più credibile di un ampio stuolo di pseudo veggenti, è dapprima protagonista discreta degli avvenimenti; poi, testimone silenziosa in una (breve) vita passata nell'anonimato, suora come tante a servizio degli ultimi, dei sofferenti e alle prese con la propria fragilità, non solo fisica. L'episodio della *protestation*, in cui venne suo malgrado tirata in ballo per dirimere una controversia legata a miseri interessi economici, conferma come con il tempo la memoria delle apparizioni sbiadì.

Si avverarono così per lei le parole udite da *Aquerò*: "Non prometto di farvi felice in questa vita, ma nell'altra".

Fonti

Archivi

Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano

- Affari Ecclesiastici Straordinari
- Archivio Nunziatura in Parigi
- Arch. part. Pio X
- Epistolæ latinæ
- Segreteria di Stato

Archivio Sacra Congregazione per la dottrina della Fede, Città del Vaticano

- Index
- Sancti Officii

Archivio Curia arcivescovile di Milano, Milano

- Sacri Riti
- Archives de l'Œuvre de la Grotte, Lourdes
- Archives Cros, Lourdes

Archivum romanum Societatis Iesu, Città del Vaticano

- Prov. Tolosanæ,
- Vitæ

Archivio romano Agostiniani dell'Assunzione, Roma

Periodici sull'argomento

Acta Sanctae Sedis (1865-1908)

Acta Apostolicae Sedis (1909-1950)

Annales de la Grotte de Lourdes (1868-1910)

Annali della S. Vergine di Lourdes (1874-1883)

Bulletin de L'Association Médicale Internationale de Lourdes (1928-1970)

la Civiltà Cattolica (1850-1993)

Il giardinetto di Maria – l'eco di Lourdes (1883-1890)

Journal de la Grotte de Lourdes (1902-1990)

Journal du Sanctuaire de Notre-Dame de Lourdes(1866-1869)

Lourdes Magazine (1991-)

Le Pèlerin (1873-1880)

Pro Palestina e Lourdes (1924-1932)

Recherches sur Lourdes(1963-1984)

Rivista Mariana - ossia l'Immacolata di Lourdes in Sardegna (1883-1885/1888-1889)

Fonti a stampa

- Anfossi G. 1878, Il III° pellegrinaggio italiano ai santuari francesi nel settembre 1877. Breve narrazione del Prof. D. Giuseppe Anfossi, Bologna, Tipografia felsinea.
- Anonimo s.d., Il primo pellegrinaggio italiano ai santuarii francesi 1875, estratto dalle "Letture del popolo" n. 132-133, vol. XI-XII, s.e., s.l.
- Anonimo 1879, Breve notizia e statuti della Confraternita dell'Immacolata Concezione della B. V. Maria detta della Madonna di Lourdes eretta in Firenze nella chiesa abbaziale e parrocchiale di S. Trinità, Firenze, Tip. della SS. Concezione di Raffaello Ricci.
- Anonimo 1886, Aggregazione alla pia confraternita di nostra Signora di Lourdes: canonicamente costituita nella Chiesa parrocchiale di S. Apollinare in Sassari con decreto 23 luglio 1880, Milano, Tip. Ghezzi.
- Anonimo 1895, Confraternita dell'Immacolata concezione della Beata Vergine di Lourdes, eretta nella Chiesa parrocchiale dell'Immacolata Concezione di s. Matteo in Tortona, (regole e orazioni), Tortona, Tip. Adriano Rossi.
- Anonimo 1899, Dopo il pellegrinaggio di Lourdes, s.e., Milano.
- Anonimo s.d., Atti Pontificii costitutivi dell'opera dei Congressi e comitati cattolici in Italia, s.n., s.l.
- Anonimo 1908, Feste cinquantenarie dell'Apparizione di N. Signora di Lourdes. Numero unico edito per cura dell'Arciconfraternita canonicamente eretta in S. Maria in Aquiro, Roma, Tipografia E. Sabucchi.
- Artus E. 1872, Les miracles de Notre-Dame de Lourdes: Défi public à la libre pensée. Guérison de Juliette Fournier, Paris, Palmé.
- 1874, Les médecins et les miracles de Lourdes, Paris, Palmé.
- 1885, Histoire complète du défi à la libre pensée sur les miracles de Notre-Dame de Lourdes, Société Générale de Librairie Catholique, Paris, 1877, trad. It. Storia completa della sfida pubblica ai liberi pensatori a proposito dei miracoli di N. Signora di Lourdes, Modena, Tipografia Pontificia ed Arcivescovile dell'Immacolata.
- Azun de Bernetas T. M. 1861, La Grotte des Pyrénées ou la manifestation de la Sainte Vierge à la Grotte de Lourdes, Tarbes, J. -P. Larrieu.
- Bakker B. H. et al. (a cura di) 1991, Emile Zola: Correspondance. Vol. 8, 1893-1897, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Baraduc H. 1907, La Force curatrice à Lourdes et la psychologie du miracle, Paris, Bloud.
- Barbet J. 1892, Guide de Lourdes et de la Grotte, comprenant la description complète de Lourdes, de la grotte et des Environs: topographie, histoire, itinéraires, statistiques, administrations, etc. etc. Avec cartes, plans et vues de Lourdes ancien et de Lourdes moderne, Lille, Société de Saint-Augustine.
- Bellocchi U. 1995, Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. Volume IV: Pio IX (1846-1878), Città del Vaticano, LEV.
- Benedicti Papæ XIV 1811, Doctrina de Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione, in synopsis redacta ab Emm. De Azevedo S.J., Sacrorum Rituum Consultore, Bruxelles, Typis Societatis belgicæ de propagandis bonis libris.
- Bernard C. 1865, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Paris.
- Bertrin G. 1907, Histoire critique des événements de Lourdes: apparitions et guérisons, Bureaux et magasins de la Grotte-Librairie Gabalda, Lourdes-Paris, trad.it. 1908, Storia critica delle apparizioni di Lourdes. Apparizioni e guarigioni, Libreria del S. Cuore, Torino.
- 1926, Lourdes (le fait de), in Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, tome III, a cura di A. D'Alès, Paris, Beauchesne, pp. 36-62.
- Bernheim H. 1888, De la Suggestion et de ses applications a la thérapeutique, Paris, Doin.
- 1891, Hypnotisme, suggestion, psychothérapie: Etudes nouvelles, Paris, Doin.
- Berteaux H. 1895, Lourdes et la science, «Revue de l'hypnotisme», 9, pp. 210-217.
- Billet B., Lafourcade P. 1981, Lourdes, Pèlerinage: Guide historique et spirituel. Textes et documents, Paris, Desclée de Brouwer.

- Boissarie G. 1891, *Lourdes, histoire médicale: 1858-1891*, Paris, Lecoffre, trad.it. 1892, *Lourdes, storia medica: 1858-1891*, Rocca S. Casciano, Stabilimento tipografico Cappelli.
- 1894, *Lourdes: depuis 1858 jusqu'à nos jours*, Paris, Sanard et Derangeon.
 - 1895, *Conférence du Luxembourg*, Boissarie, Zola, Paris, Maison de la Bonne Presse, trad. it. 1896, *Conferenza al Luxembourg - Parigi*, Gustavo Boissarie, Emilio Zola, Pavia, Artigianelli.
 - 1906, *Lourdes e Roma, «la Civiltà Cattolica»*, III, pp. 77-83.
 - 1900, *Les grandes guérisons de Lourdes*, Paris, Douniol, trad.it. 1907, *Le grandi guarigioni di Lourdes*, Vicenza, Galla.
 - 1909, *L'Œuvre de Lourdes*, Paris, Tequi.
 - 1911-1922, *Lourdes, les guérisons*, Series 1-4, Paris, Maison de la Bonne Presse.
- Bolsius H. 1913, *Un miracle de Notre-Dame de Lourdes, Pierre de Rudder et son récent historien*, Paris, Téqui.
- Bon J. 1912, *Thèse sur quelques guérisons de Lourdes*, Paris, St. Pères.
- Bonjour de Lausanne J. 1913, *Les guérisons miraculeuses modernes. Preuves nouvelles de l'influence de l'esprit sur les corps*, Lausanne, Th. Sack-Reymond.
- Bouis G. 1893, *Les Francs-Maçons et Lourdes*, Paris, V. Retaux et fils.
- Carrel A. 1949, *Le Voyage de Lourdes*, Paris, Plon, trad.it. 1949, *Viaggio a Lourdes: Frammenti di diario, meditazioni*, Morcelliana, Brescia.
- Charcot J.-M. 1887, *Les démoniaques dans l'art*, Paris, Delahaye et Lecrosnier.
- 1892, *La Foi qui guérit*, «Revue Hebdomadaire», pp. 112-132.
- Chaudé A. 1875, *De Lourdes au cirque de Gavarnie (Hautes Pyrénées): Guide pratique du pèlerin et du touriste*, Versailles, Oswald.
- Chiodini G. 1873, *Manifestazione in Italia della Madonna di Lourdes*, Bergamo, Sonzogno.
- Colin L. 1900, *Henri Lasserre: Ses dernières lettres, sa mort, ses funérailles, les discours*, Nancy, A. Crépin – Leblond.
- Congresso cattolico italiano 1874, *Primo Congresso cattolico italiano, tenutosi in Venezia dal 12 al 16 giugno 1874*, Bologna, Tipografia Felsinea.
- 1877, *Atti e documenti del IV Congresso cattolico italiano, tenutosi in Bergamo dal 10 al 14 ottobre 1877*, Bologna, Tipografia Felsinea.
 - 1880, *Atti e documenti del V Congresso cattolico italiano, tenutosi in Modena dal 21 al 24 ottobre 1879*, Bologna, Tipografia felsinea.
 - 1882, *Relazione storica del pellegrinaggio italiano a Roma nell'ottobre del 1881*, Udine, Tipografia del Patronato.
 - 1885, *Atti e documenti del VI Congresso cattolico italiano, tenutosi in Napoli dal 10 al 14 ottobre 1883*, Bologna, Tipografia e libreria arcivescovile.
- Copère P. L. 1908, *Cause de Béatification et de Canonisation de Sœur Marie Bernard Soubirous de l'Institut des Sœurs de la Charité*, Roma, Imprimerie Pontificale.
- Cros L. 1901, *Notre-Dame de Lourdes: Récits et mystères*, Toulouse-Paris, Privat-Retaux.
- 1911, *Enfants, aimez Notre-Dame: histoires*, Bruxelles, A. Dewitt.
 - 1925, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, 3 voll., Paris, Beauchesne.
 - 1957, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, 3 voll., Paris, Lethielleux.
 - 1957, *Lourdes 1858. Témoins de l'évènement*, Paris, Lethielleux.
- Curicque J.-M. 1872, *Voix prophétiques, ou signes, apparitions et prédications modernes touchant les grands événements de la chrétienté au XIX^e et vers l'approche de la fin des temps*, Paris, Victor Palmé.
- Dantin L. 1931, *L'Évêque des apparitions: Mgr Laurence, évêque de Tarbes 1845-1870*, Paris, Editions Spes.
- Dauberive B. 1896, *Lourdes et ses environs: guide du pèlerin et du touriste*, Poitiers, Bonamy.
- de Backer F. 1905, *Lourdes et les médecins*, Paris, J. Maloine.
- de Bonnefon J. 1906, *Faut-il fermer Lourdes? Opinions de médecins, «Les Paroles Françaises et Romaines»*, 7, pp. 1-64.

Lourdes: storie di miracoli

- 1906, Faut-il fermer Lourdes? Réponses des médecins à Jean de Bonnefon, «Les Paroles Françaises et Romaines», 8, pp. 1-64.
- De Bonniot J. 1879, Le miracle et les sciences médicales. Hallucinations, extase, fausse extase, Paris, Librairie Académique.
- de Lubac H. 1930, Apologétique et théologie, «Nouvelle Revue Théologique», 57, pp. 361-378.
- De Ségur L.-G. 1871, Les Merveilles de Lourdes, Lourdes, Haton, trad.it. 1892, Le meraviglie di Lourdes, Torino, Libreria Salesiana.
- 1882, Cent-cinquante beaux Miracles de Notre-Dame de Lourdes, recueillis d'après les documents les plus authentiques, Paris, Tolra.
- 1914, Decretum Sacræ Rituum Congregationis de festo apparitionis B. Mariæ virginis ab universa ecclesia recolendo, in Acta Pii X, vol. IV, Roma, ex Typographia Polyglotta Vaticana, pp. 115-116.
- Denzinger H. 1995, Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, (ed. bilingue a cura di Hünermann P., Bologna, EDB.
- Deschamps A. 1912, Un miracle contemporain, Paris, Bloud.
- 1913, Le cas Pierre de Rudder et les objections des médecins, Brussels, Librairie de l'Action Catholique.
- Diday P. 1873, L'examen médical des miracles de Lourdes, Paris, Masson.
- Douzous P.-R. 1874, La Grotte de Lourdes, sa fontaine, ses guérisons, Auch, Thibaut.
- Dubois P. 1904, Les psychonévroses et leur traitement moral, Paris, Masson.
- Dudon P. 1913, L'apostolat eucharistique du P. Leonard Cros, «Etudes», 137, pp. 5-36.
- Duplessy E. 1929, Histoire d'un défi aux adversaires de Lourdes sur la guérison de Pierre de Rudder, Paris, Téqui.
- Estrade J.-B. 1899, Les Apparitions de Lourdes: souvenirs intimes d'un témoin, Tours, Mame, trad.it. 1998, Le apparizioni di Lourdes narrate da Bernardetta a Jean-Baptiste Estrade, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- Foresti C. 1900, Il viaggio a Lourdes (e per tutta la Francia) reso facile agli italiani ovvero Schiarimenti e norme sul medesimo ed occorrenti espressioni francesi nella loro pronuncia, Bergamo, Zucca-Lodigiani.
- Fourcade J. – G. 1862, L'Apparition à la Grotte de Lourdes, Tarbes, Fougà.
- Garreau A. 1948, Henri Lasserre, l'historien de Lourdes, Paris, Lethielleux.
- Gemelli A. 1912, Ciò che rispondono gli avversari di Lourdes, Firenze, Libreria editrice fiorentina.
- 1912, La lotta contro Lourdes, Firenze, Libreria editrice fiorentina.
- 1954, L'insegnamento di Lourdes. Conferenze mariane tenute nell'aula magna dell'Angelicum, Roma, Centro internazionale di comparazione e sintesi.
- Goret P. 1922, Une observation médicale Presque en forme d'expérience, faite à Lourdes en 1920-21, Paris, Maison de la Bonne Presse.
- Grellety L. 1876, Du merveilleux des miracles et des pèlerinages au point de vue médical, Paris, J.-B. Baillière et fils.
- Grillère A. 1911, Lourdes: Constatations des miracles, «La Revue», 92, pp. 33-60.
- Guidi P. M. 1877, Memorie del terzo pellegrinaggio italiano ai santuari francesi nel mese di settembre dell'anno 1877, Roma, Tipografia Guerra e Mirri.
- Guinier H. 1910, *Le surnaturel dans les guérisons de Lourdes*, Paris, Editions de «Questions actuelles».
- Henze C. M. 1947, Lourdes: Storia documentata delle apparizioni e del Santuario, Roma, ed. Liturgiche.
- Huysmans J.-K. 1906, Les foules de Lourdes, Pion, Paris, trad.it. 1908, Le folle di Lourdes, Milano, Libreria Editrice Milanese.
- Kardec A. 1868, La Genèse, les miracles et les prédications selon le spiritisme, Paris, Lacroix et Verboeckhoven.
- Ilario da Parigi 1904, Nostra Signora di Lourdes e l'Immacolata Concezione, Siena, Tip. Pontificia S. Bernardino.

- Imbert-Gourbeyre A. 1894, *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes: réponse aux libres-penseurs*, 2 voll., Clermont Ferrand, Librairie catholique.
- Laborde J. E. 1921, *Un apôtre de l'Eucharistie. Le père Leonard Cros de la Compagnie de Jésus. Souvenirs*, Toulouse, Apostolat de la Prière.
- Lacaze F. 1894, *Pour le vrai: à Lourdes avec Zola*, Paris, Dentu.
- Lafforgue E. 1922, *Les Anciens Pèlerinages de la Bigorre*, Lourdes, Optima.
- Lagrèze G. B. 1858, *Les Pèlerinages des Pyrénées*, Paris, Jacques Lecoffre.
- Lapponi G. 1895, *I miracoli di Lourdes e le obiezioni dei medici*, Roma, Tip. Editrice Romana.
- 1897, *Ipnatismo e spiritismo: studio medico-critico*, Roma, Tip. poliglotta della S. C. de Propaganda Fide.
- Larrouy A. 1933, *Petite Histoire de Notre-Dame de Garaison (1510 environ-1923), Notre-Dame de Garaison*.
- Lasserre H. 1863, *L'Évangile selon Renan*, Paris, Victor Palmé.
- *Notre-Dame de Lourdes*, 1869, Paris, Sanard et Derangeon.
- 1873, *Mois de Marie de Notre-Dame de Lourdes. Abrégé de Notre-Dame de Lourdes, divisé en 31 lectures, avec une prière spéciale à la fin de chaque lecture*, Paris, Victor Palmé.
- 1879, *Bernadette: Sœur Marie-Bernarde*, Bruxelles-Paris, Société Générale de Librairie catholiques-Palmé, trad.it. 1880, *Bernardina, o Suor Maria Bernardo*, Torino, G. Speirani.
- 1883, *Les épisodes miraculeux de Lourdes: Suite et tome deuxième de Notre-Dame de Lourdes*, Paris, Société générale de Librairie Catholique, trad.it. 1883, *Gli episodi miracolosi di Lourdes*, Genova, Tip. della gioventù.
- 1894, *Les lettres de Henry Lasserre à l'occasion du roman de M. Zola*, Paris, E. Dentu.
- 1898, *Le Curé de Lourdes: Mgr Peyramale*, Paris, Bloud & Barral.
- Laubarède E. 1900, *Henri Lasserre: l'homme, l'écrivain, l'œuvre*, Paris, A. Savaète.
- Le Bec E. 1917, *Preuves médicales du miracle: étude clinique*, Bourges, V.ve Tardy-Pigelet et fils, trad.it 1935, *Prove mediche del miracolo: studio clinico*, Roma, Marietti.
- Leroy L. 1873, *Histoire des pèlerinages de la Sainte Vierge en France*, 3 voll., Paris, Louis Vivès.
- Littre E. 1875, *Médecine et médecins*, Paris, Librairie Académique.
- Lora E. (a cura di) 2003, *Enchiridion dei concordati. Due secoli di rapporti Chiesa-Stato*, Bologna, EDB.
- Loth A. 1895, *Le miracle en France au dix-neuvième siècle*, Lille-Paris, Cie-Desclée de Brouwer.
- Magnin M. 1907, *Les guérisons de Lourdes et les phénomènes métapsychiques*, «Annales des sciences psychiques», pp. 816-866.
- Marchand A. 1924, *Trente guérisons, enregistrées au Bureau Médical: 1919-1922*, Paris-Lourdes, Téqui-Bureaux et magasins de la grotte.
- abbé Martin 1893, *Guide de Lourdes et ses environs à l'usage de pèlerins*, Saumur, Charier.
- Martorelli I. 1875[?], *Il Pellegrinaggio fatto in Francia nel 1875 ai santuari della Salette – di Lourdes – di Paray-le-Monial, di Issoudun*, Stabilimento tip. lit. Guidetti Francesco, Vercelli.
- dr Moncoq. 1894, *Réponse complète au Lourdes de M. Zola*, Caen, Le Boyteux.
- Moniquet P. 1895, *Un mot à M. Emile Zola et aux détracteurs de Lourdes*, Paris, Tolra.
- 1897, *Le Cas de M. Henri Lasserre*, Lourdes-Rome, Paris Arthur Savaète,
- 1901, *Les Origines de Notre-Dame de Lourdes: défense des évêques de Tarbes et des missionnaires de Lourdes. Examen critique de divers écrits de M.H. Lasserre*, Paris-Roma, Arthur Savaète-Spithöver.
- Myers A. T., Myers F. W. H. 1893-94, *Mind-Cure, Faith-Cure, and the Miracles of Lourdes*, «Proceedings of the Society of Psychical Research», 9, pp. 160-209.
- Noël Daros G. (a cura di) 1911, *Cantiques à Notre-Dame de Lourdes. Choix de cantiques populaires chantés par les pèlerins*, Paris, Desclée De Brouwer.
- Dr Noriagof 1898, *Notre-Dame de Lourdes et la science de l'occulte*, Paris, Chaumel.
- Paleani O. 1943, *Le guarigioni di Loreto nella loro documentazione medico-scientifica*, Roma, "Autocultura".

Lourdes: storie di miracoli

- Parfait P. 1876, L'arsenal de la dévotion. Notes pour servir à l'histoire des superstitions, Paris, Decaux.
- Pini P. 1911, I Ciarlatani in Italia: il caso Gemelli, «La critica medica. Periodico di Scienza e di Classe», 5, marzo.
- 1911, Le guarigioni a Lourdes, «La critica medica. Periodico di Scienza e di Classe», 13, luglio.
- Pio X 1914, Paroles Pontificales en faveur de l'association [de Notre-Dame de Salut]: Discours de S.S. Pie X de 1908 à 1912, 4 Avenue de Breteuil, Paris,.
- 1905-1914, Acta, Voll. I-V, Roma, Ex Typographia Polyglotta Vaticana.
- Poulat E. 2007, Les Diocésaines. République française, Église catholique: Loi de 1905 et associations culturelles, le dossier d'un litige et de sa solution (1903-2003), Paris, Documentation française.
- Radini Tedeschi G. M. s.d, Il giardinetto di Maria, ossia, Manuale di pietà del pellegrino a Lourdes e a Paray, con guida illustrata di Marsiglia, Lourdes, Tolosa, Paray-le-Monial, e Lione, Treviso, Tipografia Istituto Mander.
- Régnauld F. 1894, De l'hypnotisme dans la genèse des miracles, «Revue de l'hypnotisme», pp. 270-277.
- Renan E. 1863, Vie de Jésus, Paris, Michel Lévy.
- Ricard A. 1894, La Vraie Bernadette de Lourdes: lettres à E. Zola, Paris, Dentu.
- Rigal J. 1878, La Sainte Vierge à Lourdes et manuel complet des pèlerins à la grotte des apparitions, Clermont Ferrand, Thibaud.
- Roncalli A. 1963, Mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Rosary E. 1865, Les pèlerinages de France, Rouen, Mégard et C. ie.
- Rouby H. 1910, La Vérité sur Lourdes, Paris, Vaubourg.
- Saintyves P. 1912, La simulation du merveilleux, Paris, Flammarion.
- Sempé P.-R., Duboë J.-M. 1931, Notre-Dame de Lourdes par ses premiers chapelains, Le-touzey & Ané, Paris.
- Serlupi Crescenzi G. 2008, Il primo quadro a Roma delle apparizioni della Madonna di Lourdes, «Strenna dei Romanisti», 69, pp. 653-659.
- Serra G. 1913, Sacra novena della SS. Vergine di Lourdes, Cagliari, Stabilimento tipografico Giua-Falconi.
- Teilhard De Chardin P. 1909, Le miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques, «Etudes», 98, pp.161- 183.
- Vallet A. 1927, Guérisons de Lourdes en 1926, Paris, Téqui.
- 1929, Lourdes: comment interpréter ses guérisons, Paris, Téqui.
- 1930, Guérisons de Lourdes en 1927, 1928, 1929, Paris, Téqui.
- 1930, Les guérisons de Lourdes en schémas, Paris, Téqui, trad.it. 1933, Le guarigioni di Lourdes con disegni schematici, Roma, Tip. Coppitelli e Palazzotti.
- 1937, Mes conférences sur les guérisons miraculeuses de Lourdes, Paris, Téqui.
- 1944, La vérité sur Lourdes et ses guérisons miraculeuses, Paris, Flammarion.
- Valot T., Valot G. 1957, Lourdes et l'illusion en thérapeutique, Paris, Librairie Maloine.
- Van den Brule A. 1919, Le Docteur Boissarie: Président du Bureau des Constatations Médicales de Lourdes, Paris, J. de Gigord.
- Verhas F. 1911, Un Miracle de Lourdes-Oostakker: la Guérison de Pierre de Rudder, ou la miraculeuse substitution d'une jambe droite à une jambe gauche, Brussels, Bibliothèque de Propaganda.
- Veillot F. 1899, Les Hommes de France à Lourdes (Souvenirs du pèlerinage national d'hommes), Paris, Bloud & Barral.
- 1858, La grotte de Lourdes, «L'Univers», 28 agosto.
- Vigo M. I. 1876, L'Immacolata Concezione: storia, combattimenti e trionfi dell'opera di Dio a Lourdes, Torino, G.B. Paravia.
- Vincent E. 1906, Doit-on fermer Lourdes au nom de l'hygiène?, Lyon, Paquet.

- Vourch A., Dubaquié J. 1913, *La Foi qui guérit: Etude médicale sur quelques cas de guérison de Lourdes*, Bordeaux, Feret.
- West D.J. 1957, *Eleven Lourdes miracles. A Critical Analysis*, London, Duckworth.
- Zola E. 1894, *Les trois villes: Lourdes, Paris*, Bibliothèque Charpentier, trad.it. 1894, *Le tre città: Lourdes, Roma*, Stab. Tip. Della Tribuna.
- 1958, *Mes voyages: Lourdes-Rome*, Paris, Fasquelle, trad.it. (parziale) 2010, *Viaggio a Lourdes*, Milano, Medusa edizioni.

Bibliografia

- 1987, *De cultu mariano. Acta congressus mariologici-mariani*, Kevelaer (Germania) anno celebrati, vol. 6: saeculis XIX-XX, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1991.
- 2004, *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria: problemi attuali e tentativi di ricompreensione*, atti del XIV° simposio internazionale, Roma 7-10 ottobre 2003, Roma, Marianum, .
- 2004, *Il medico di fronte al miracolo*, Atti del Convegno promosso dall'Associazione Medici Cattolici Italiani, 23 novembre 2002, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- Apolito P. 1990, "Dice che hanno visto la Madonna": un caso di apparizione in Campania, Bologna, il Mulino.
- 1992, *Il cielo in terra: costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Bologna, il Mulino.
- 2008, *Dal luogo al "sito". Internet e la devozione*, in Boesch Gajano S. et al. (a cura di), *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, Roma, Viella, pp. 417-428.
- Atkinson C. W. et al. (a cura di) 1983, *Immaculate and Powerful: The female in Sacred Image and Social Reality*, Boston, Beacon Press.
- Aubert R. 1990, *Pio X tra restaurazione e riforma*, in Guerriero E. et al. (a cura di), *Storia della Chiesa vol. XXII/1: La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, Cinisello Balsamo, San Paolo, pp. 107-154.
- 1990, *Leone XII: tradizione e progresso*, in Guerriero E. et al. (a cura di), *Storia della Chiesa vol. XXII/1: La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, Cinisello Balsamo, San Paolo, pp. 61-106.
- Avon D. - Rocher P. 2001, *Les jésuites et la société française, XIX-XX siècle*, Toulouse, Privat.
- Barrows S. 1981, *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, New Haven, Yale University Press.
- Billet B. 2001, *Quel enseignement sur la Vierge Marie dans les prédications des pèlerinages à Lourdes depuis les origines ?*, «Bulletin de la Société Française d'études mariales», 58, pp. 218-230.
- 1996, *L'Histoire médicale de Lourdes et la faculté catholique de médecine de Lille*, «Ensemble», 2, pp. 87-97.
- Blackbourn D. 1994, *Marpingen: apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*, New York, Knopf.
- Boesch Gajano S. 2001, *Guarigioni di fede. Testimonianze, certificazioni e riconoscimento ecclesiastico del miracolo*, in Borsari M. (a cura di), *Salute e salvezza: L'elaborazione religiosa della malattia e della guarigione*, Modena, Banca pop. dell'Emilia Romagna, pp. 105-131.
- Boesch Gajano S., Scaraffia L. (a cura di) 1990, *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Boesch Gajano S., Modica M. (a cura di) 2000, *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma, Viella.
- Boff, C. M. 2006, *Mariologia social. O significado da Virgem para a Sociedade*, São Paulo, Paulus, trad.it. 2007, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Biblioteca di teologia contemporanea/136, Brescia, Queriniana.
- Borzomati P. 1971, *Appunti per una storia della devozione mariana in Calabria nell'età contemporanea*, in Bellò C. (a cura di), *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona, Mazziana, pp. 411-426.

Lourdes: storie di miracoli

- Boufflet J. 1997, Boutry P., Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge, Paris, Grasset, trad.it. 1999, Un segno nel cielo: le apparizioni della Vergine, Genova, Marietti.
- Boutry P. 1986, Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars, Paris, Cerf.
- Branthomme H., Touvet C. 2005, Histoire des Sanctuaires de Lourdes: 1947-1988. Evolution et réalisations, Lourdes Cedex, NDL.
- Brustolon A. 2014, Georges-Fernand Dunot de Saint Maclou. Il dottore della grotta, Bergamo, Velar.
- Buffon V. M. 1960, Lourdes nel Centenario, «Marianum», 22,70, pp. 1-175.
- Caffiero M. 2000, Religione e modernità in Italia, (secoli XVII-XIX), Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Carroll, M. P. 1985, The Virgin Mary at La Salette and Lourdes: Whom Did the Children See?, «Journal for the Scientific Study of Religion», 24-1, pp. 1-118.
- 1986, The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins, Princeton, Princeton University Press.
- Cassagnard J.-M. 1964, Carrel et Zola devant le miracle à Lourdes, Lourdes, Éditions de la Grotte.
- Caulier B. 1990, L'Eau et le Sacré: Les Cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Age à nos jours, Paris, Beauchesne.
- Chélini J., Branthomme H. (a cura di) 1982, Les Chemins de Dieu: histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours, Paris, Hachette, trad.it. 2006, Le vie di Dio: Storia dei pellegrinaggi cristiani dalla fine del Medioevo al XX secolo, Milano, Jaca Book.
- Chenaux P. (a cura di) 2010, Leone XIII: tra modernità e tradizione, «Lateranum», 76, 2.
- Chiron Y. 2000, Enquête sur les miracles de Lourdes, Paris, Perrin, trad.it. 2006, Inchiesta sui miracoli di Lourdes, Torino, Lindau.
- 2007, Enquête sur les apparitions de la Vierge, Paris, Perrin.
- Cholvy G., Hilaire Y. M. 1985-1986, Histoire religieuse de la France contemporaine, 2 voll., Toulouse, Privat.
- Claverie E. 2003, Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions, Paris, Gallimard.
- 2008, Le monde de Lourdes, Paris, Gallimard.
- 2009, Parcours politique d'une apparition. Le cas de Lourdes, «Archives de sciences sociales des religions», 145, pp. 109-128.
- Comby J. (a cura di) 1997, Théologie, histoire et piété mariale, Lyon, Profac.
- Cosmacini G. 1984, Scienza e ideologia nella medicina del Novecento: dalla scienza egemone alla scienza ancillare, in Della Peruta F. (a cura di), Storia d'Italia, Annali 7, Malattia e medicina, Torino, Einaudi, pp. 1223-1267.
- Cracco G. 2000, Memoria e istituzioni. Attorno alla leggenda di fondazione di un santuario, in Le leggende di fondazione dal medioevo all'età moderna, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 26, pp. 393-407.
- (a cura di) 2002, Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali, Bologna, il Mulino.
- De Camillis L. 1961, Il culto della Madonna di Lourdes a Roma, in Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Vol. XIV De cultu Beatæ Virginis Mariæ, Roma, Academia Mariana Internationalis, pp. 137-148.
- de Certeau M. 1970, La possession de Loudun, Paris, Julliard, trad. it. 2011, La possessione di Loudun, Bologna, Clueb.
- 1975, L'Écriture de l'histoire, Paris, Gallimard, trad.it. 2006, La scrittura della storia, Milano, Jaca Book.
- De Fiores S. 1999, L'immagine di Maria dal concilio di Trento al Vaticano II, in Toniolo E. M. et al. (a cura di), La Vergine Maria dal Rinascimento ad oggi, Roma, Centro di cultura mariana.
- Dejonghe M. 1970, Roma santuario mariano, Bologna, Cappelli.
- Delaney J. J. (a cura di) 1995, A Woman Clothed With the Sun: Eight Great Appearances of our lady in Modern Times, New York, Walker and Company.

- Di Marco A. 2013, I medici di fronte al miracolo alla fine del XIX secolo: Il Bureau des Constatations Médicales di Lourdes tra devozione popolare e riconoscimento ecclesiastico, in M. P. Donato et al. (a cura di), *Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits* (XIIe – Xxe siècle), Roma, Ecole française de Rome, pp. 227–256.
- 2016, Miracoli, propaganda e devozione popolare: nostra Signora di Lourdes in Italia, «Cristianesimo nella storia», 37, pp. 87-120.
- Dompnier B. (a cura di) 2000, *La circulation des dévotions*, «Siècles», 12.
- Drovanti A. 1963, Una guarigione a Lourdes. Documentazione scientifica relativa alla guarigione della signorina Maddalena Carini avvenuta a Lourdes il 15 agosto 1948, Torino, Poligrafiche riunite.
- Duffin J. 2009, *Medical miracles; doctors, saints and healing in the modern world*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Dupleix A. 1993, La responsabilité de l’Eglise et des médecins devant les miracles de Lourdes, «Bulletin de littérature ecclésiastique», 94, pp. 19-36.
- Dupront A. 1987, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, langues et images*, Paris, Gallimard, trad. it 1993, *Il Sacro. Crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Edelman N. 1995, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France 1785-1914*, Paris, Albin Michel.
- 2003, *Les métamorphoses de l’hystérique. Du début du XIX^e siècle à la Grande Guerre*, Paris, La Découverte.
- Escobar M. 1986, S. Rocco all’Augusteo e la grotta della Madonna di Lourdes nei giardini vaticani, «Strenna dei Romanisti», pp. 171-188.
- Fattorini E. 1997, Romanticismo religioso e culto mariano, in id., (a cura di), *Santi, culti, simboli nell’era della secolarizzazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- 1999, *Il culto mariano tra ottocento e novecento, simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milano, Franco Angeli.
- 2005, Santuari mariani in Italia tra Otto e Novecento, in Vauchez A. (a cura di), «Mélanges de l’Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée», 117, 2, pp. 457-486.
- Filoramo G., Menozzi D. (a cura di) 2001, *Storia del cristianesimo. L’età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza.
- Fiorani L. 1985, Discussioni e ricerche sulle confraternite romane negli ultimi cento anni, in id. (a cura di), *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 6, Storiografia e archivi delle confraternite romane, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gallini C. 1990, Le folle di Lourdes, in Merichelli G. C. (a cura di), *Il terzo Zola. Emile Zola dopo i “Rougon-Macquart”*, Atti del Convegno Internazionale (Napoli – Salerno, 27-30 maggio 1987), Napoli, Ist. Univ. Orientale, pp. 103-125.
- 1992, Tra ecumenismo e sciovinismo: simboli e valori di un pellegrinaggio, «Quaderni dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli», 6, 9-10, pp. 143-157.
- 1993, La soglia del dolore. Dai racconti di guarigione di Lourdes, «Etnoantropologia», 2, pp. 8-31.
- 1994, Lourdes e la medicalizzazione del miracolo, «La ricerca folclorica», 29, pp. 83-94.
- 1998, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Napoli, Liguori.
- Graff H. J. 1987, *The Legacies of Literacy. Continuities and Contradictions in Western Culture and Society*, 3 voll., Bloomington & Indianapolis, Indiana University press, trad. it. 1989, *Storia dell’alfabetizzazione occidentale*, vol. III, Tra presente e futuro, Bologna, il Mulino.
- Gravrand A. 1997, *L’impact géographique du tourisme de pèlerinage sur la ville de Lourdes*, tesi, Université de Bretagne Occidentale.
- Guarneri R. 1980, Fonti vecchie e nuove per una “nuova” storia dei santuari, «Marianum», 42, pp. 495-521.
- Guasco M. 1995, *Il modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- Gugelot F. 2010, Les deux faces de Lourdes. Lourdes de Zola et Les foules de Lourdes de Huysmans, «Archives de sciences sociales des religions», 151, pp. 213-228.

Lourdes: storie di miracoli

- Guillaume P. 1990, *Médecins, Église et foi. XIX-XX siècles*, Paris, Aubier.
- Guillemain H. 2003, *Les débuts de la médecine catholique en France. La Société médicale Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien (1884-1914)*, «*Revue d'histoire du XIX siècle*», 26-27, pp. 227-258.
- Gulli Grigioni E. 1975, *L'innocente mediatore nelle leggende dell' "Atlante mariano"*, «*Lares*», 41, 1,, pp. 5-34.
- Gutierrez J. L. 2005, *Studi sulle cause di canonizzazione*, Milano, Giuffrè.
- Harris R. 1989, *Murders and Madness: Medicine, Law, and Society in the Fin de Siècle*, Oxford, Clarendon Press.
- 2000, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London, Penguin.
- 2005, *Lourdes. Les femmes et la spiritualité*, «*Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*», 117, 2, pp. 621-634.
- Hobsbawm E., Ranger T. (a cura di) 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge - New York, Cambridge University press, trad.it. 1987, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi.
- Kaufman S. K. 2001, *Selling Lourdes. Pilgrimage, Tourism, and the Mass-Marketing of the Sacred in Nineteenth-Century France*, in Baranowski S., Furlough E. (a cura di), *Being elsewhere: tourism, consumer culture, and identity in modern Europe and North America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 63-88.
- 2005, *Consuming visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine*, New York, Cornell University press.
- Kselman, T. A. 1983, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-century France*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Invernizzi M. 2002, *I cattolici contro l'unità d'Italia? L'Opera dei congressi (1874-1904)*, Casale Monferrato, Piemme.
- La Bella G. (a cura di) 2003, *Pio X e il suo tempo*, Bologna, il Mulino.
- Ladous R. 2000, *Le magistère catholique au défi de la modernité ou l'impossible distinction des sciences (1870-1920)*, «*Revue d'histoire ecclésiastique*», 95, 3, pp. 651-677.
- Laffon J.-B. 1972, *Histoire du diocèse de Tarbes et Lourdes*, Paris, Letouzey & Ané.
- Lagrée M. 1985, *Religione popolare e populismo religioso nel XIX secolo*, in Delumeau J. (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino, SEI.
- 1999, *La Bénédiction de Prométhée: Religion et technologie, XIX^e – XX^e siècle*, Paris, Fayard.
- Lalouette J. 1989, *Science et foi dans l'idéologie libre penseuse (1866-1914)*, in *Christianisme et science, études réunies par l'Association française d'Histoire religieuse contemporaine*, Paris, J. Vrin, pp. 21-54.
- 2005, *La Séparation des Églises et de l'État. Genèse et développement d'une idée 1789-1905*, Paris, Seuil.
- Langlois C. 1984, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Cerf.
- 1994, *La Photographie comme preuve, entre médecine et religion*, «*Histoire des Sciences Médicales*», 28, 4, pp. 325-336.
- 1998, *Photographier des saintes: De Bernadette Soubirous à Thérèse de Lisieux*, in Ménard M. e Duprat A. (a cura di), *Histoire, images, imaginaires: Fin XV^e siècle – début XX^e siècle*, Le Mans, Université du Maine.
- Lapierre J.-P., Levillain P. 1992, *Laïcisation, union sacrée et apaisement (1895 – 1926)*, in Goff J. et al. (a cura di), *Histoire de la France religieuse*, 4 voll., Paris, Seuil, vol. IV, pp. 11-128.
- Larkin M. 1964, *The Vatican, French Catholics and the Associations Cultuelles*, «*the Journal of Modern History*», 36, 298-317.
- *Church and State after the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France*, MacMillan Press, London, 1974.
- Lavarini R. 1997, *Il pellegrinaggio cristiano: dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova, Marietti.

- Latourelle R. 1987, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Assisi, Cittadella.
- 1990, "Miracolo", in Fisichella R. (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi, Cittadella, pp. 748-771.
- Laurentin R. 1958, *Les interrogatoires de Bernadette*, «Nouvelle Revue de Théologie», 80, pp. 928-932.
- 1957-1966, *Lourdes. Documentes authentiques*, 7 voll., Paris, Lethielleux.
 - 1961-1964, *Lourdes. Histoire authentique des apparitions*, 6 voll., Paris, Lethielleux.
 - 1971, *Logia de Bernadette. Etude critique de ses paroles da 1866 à 1879*, 3 voll., Paris, Apostolat des éditions.
 - 1979, *Bernadette vous parle. Vie de Bernadette par ses paroles*, 2 voll., Paris, Lethielleux, 1972-1987, trad. it. *Bernadetta vi parla. La vita dalle sue parole*, Roma, Paoline.
 - 1991, 20 janvier 1842. *Marie apparaît à Alphonse Ratisbonne*. «Elle ne m'a rine dit, mais j'ai tout compris» (17 novembre 1841 – 20 juin 1842), 2 voll., Paris, Ozil.
- Laurentin R. et al. 1976-1979, *Catherine Labouré et la médaille miraculeuse*, 2 voll., Paris, Lethielleux.
- Laurentin R., Durand A. 1970, *Pontmain: histoire authentique*, 3 voll., Paris, Lethielleux, Apostolat des Editions.
- Léonard J. 1981, *La Médecine entre les savoirs et les pouvoirs*, Paris, Aubier.
- Lépicier A. M. 1960, *Les apparitions de Lourdes dans l'art contemporain*, in *Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*. Vol. X: *Maria et ars religiosa praesertim respectu habito ad parallelismum Mariam inter et Ecclesiam*, Roma, Academia Mariana Internationalis, pp. 139-145.
- Liefooghe J. 1996, *Médecine et pensée chrétienne en France au XX^e siècle*, «Mélanges de sciences religieuses», 53, 119-144.
- Locatelli A. 1979, *Il riconoscimento dei miracoli di Lourdes. Indagine storica e analisi scientifico-teologica*, Milano, Nuove edizioni Duomo.
- Mangiapan T. 1994, *Les guérisons de Lourdes: étude historique et critique depuis l'origine à nos jours*, Lourdes, Impr. de la Grotte, trad. it. 1997, *Le guarigioni di Lourdes. Studio storico e critico dalle origini ai giorni nostri*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Marnham P. 1982, *Lourdes: A Modern Pilgrimage*, Gardes City, Image Books.
- Marrus M. R. 1977, *Cultures on the Move: Pilgrims and Pilgrimages in Nineteenth-Century France*, «Stanford French Review», 1, pp. 205-220.
- Martin H.-J., Chartier R. 1985, *Le temps des éditeurs: Du Romantisme à la Belle époque*, in id. (a cura di), *Histoire de l'édition française*, 4 voll., Promodis, Paris., vol. III.
- Martina G. 1971, *La fine del potere temporale nella coscienza e nella cultura dell'epoca in Italia*, «Archivum Historiæ Pontificiæ», 9, pp. 309-376.
- 1986, *Pio IX (1851-1866)*, Roma, Pontificia università Gregoriana.
- Mayeur J.-M. 1966, *La Séparation de l'Eglise et de l'Etat (1905)*, Paris, Julliard.
- 1973, *Les Débuts de la III^{ème} République*, Paris, Seuil.
- Miest P. 1958, *Les 54 miracles de Lourdes au jugement du droit canon (1858-1958)*, Paris, Editions Universitaires.
- Menzio D. 1986, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in Chittolini G., Miccoli G. (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Storia d'Italia, Annali 9, Torino, Einaudi, pp. 769-806.
- 1993, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino.
 - 2001, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella.
 - 2008 (a cura di), "Pascendi". Cent'anni dopo, «Rivista di storia del cristianesimo», 5, pp. 339-450.
- Miccoli G. 1990, *Intransigentismo, modernismo e antimodernismo: tre risvolti di un'unica crisi*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 8, pp. 13-38.

Lourdes: storie di miracoli

- 2005, Sui punti forti della crisi modernista, «Laurentianum», 46, pp. 3-25.
- Miształ H. 2005, Le cause di canonizzazione. Storia e procedura, Roma, LEV.
- Nolan M. L., Nolan S. 1989, Christian Pilgrimage in Modern Western Europe, Chapel Hill & London, University of North Carolina Press.
- Ogorzelec L. 2010, De la foule à la procession. La mise en place d'une stratégie de contrôle social à Lourdes, «ethnographiques.org», 21.
- 2011, Lourdes: le miracle et l'enquête, «Sociologie», 3, pp. 243-258.
- 2014, L'évolution de l'expertise médicale des guérisons de Lourdes au regard de la "conversation de gestes", «Archives de sciences sociales des religions», 166, pp. 221-241.
- 2014, Le miracle et l'enquête. Les guérisons inexplicables à l'épreuve de la médecine, Paris, PUF.
- Parinet E. 1986, L'édition littéraire (1890-1914), in Martin H.-J. et al. (a cura di), Histoire de l'édition française, tome IV: le livre concurrencé 1900-1950, Paris, Promodis, pp. 149-187.
- Perrella S.- M. 2001, Teologia e devozione mariana nell'Ottocento. Ricognizione storico-culturale, in Pedico M. M., Carbonaro D. (a cura di), La madre di Dio. Un portico sull'avvenire del mondo, fede ecclesiale iconografia popolare, Roma, Monfortane, pp. 155-232.
- Pedret Casado P. 1961, Breves notas sobre la devoción a la Sma. Virgen de Lourdes en la ciudad de Santiago, «Compostellanum», 6, pp. 625-632.
- Pelikan J. 1996, Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture, New Haven, Yale University Press.
- Piazza I. 2009, Un'editoria cattolica per il popolo, in Barbieri E. (a cura di), Chiesa e cultura nell'Italia dell'Ottocento, Bologna, EDB, pp. 37-63.
- Pinna G. 1985, Il culto dell'Immacolata di Lourdes in Sardegna, Sassari, Tipografia Il timbro.
- Poulat E. et al. 1960, (a cura di), Alfred Loisy: sa vie, son œuvre, Paris, CNRS.
- 1962, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, Paris, Albin Michel, trad.it. 1967, Storia dogma e critica nella crisi modernista, Brescia, Queriniana.
- Profeta G. 1970, Le leggende di fondazione dei santuari, «Lares», 36, pp. 245-258.
- Ravier A. (a cura di) 1980, Les écrits de sainte Bernadette et sa voie spirituelle, Paris - Lourdes, Lethielleux - Oeuvre de la Grotte.
- 1991, Le Corps de Sainte Bernadette d'après les archives du couvent Saint-Gildard, du diocèse et de la ville de Nevers, Paris, Congrégation des sœurs de la Charité et de l'Instruction chrétienne.
- Rémond R. 1976, L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours, Paris, Fayard.
- 1998, Religion et société en Europe: Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998), Paris, Seuil, trad.it. 2003, La secolarizzazione: Religione e società nell'Europa contemporanea, Roma-Bari, Laterza.
- Rodé F. 1965, Le miracle dans la controverse moderniste, Paris, Beauchesne.
- Savart C. 1972, Cent ans après: Les Apparitions mariales en France aux XIXe siècle, un ensemble ?, «Revue d'Histoire de la Spiritualité», 48, pp. 205-220.
- Scaraffia L. 1998, Loreto. Un lembo di Terra Santa in Italia, Bologna, il Mulino.
- 2005, La Salette, un santuario reinventato da intellettuali e occultisti, in Vauchez A., (a cura di), «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», 117., 2, pp. 677-693.
- Sensi M. 2007, Storia della pietà e santuari, in Vian G. M. (a cura di), Storia del cristianesimo: Bilanci e questioni aperte, Atti del seminario per cinquantesimo del Pontificio comitato di scienze storiche, Città del Vaticano, 3-4 giugno 2005, Città del Vaticano, LEV, pp. 164-175.
- Stern J. 1980-1991, La Salette, documents authentiques: dossier chronologique intégral, 3 voll., Paris – Corps, Cerf-Association des pèlerins de La Salette.
- Szabo J. 2002, Seeing Is Believing ? The Form and Substance of French Medical Debates over Lourdes, «Bulletin of the History of Medicine», 76, n. 2, pp. 199-230.
- Taylor T. 1995, "So Many Extraordinary Things to Tell": Letters from Lourdes, 1858, «Journal of Ecclesiastical History», 46, 3, pp. 457-481.

- 2003, *Bernadette of Lourdes: Her Life, Death and Visions*, London – New York, Burns and Oates – Continuum.
- Tosti M. 2007, *La ripresa dei santuari tra Ottocento e Novecento*, in Vauchez A. (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma, Ecole française de Rome, pp. 45-61.
- Touvet C. 2007, *Histoire des Sanctuaires de Lourdes: 1858-1870. Les origines du pèlerinage*, Lourdes Cedex, NDL.
- 2008, *Histoire des Sanctuaires de Lourdes: 1870-1908. La vocation de la France*, Lourdes Cedex, NDL.
- Tramontin S. 1980-1981, *L'intransigentismo cattolico e l'Opera dei congressi*, in Malgeri F. (a cura di), *Storia del movimento cattolico in Italia*, 6 voll., Roma, il Poligono, vol. I, pp. 119-126.
- Traniello F., Campanini G. (a cura di) 1981-1997, *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, 6 voll., Torino, Marietti.
- Vauchez A. 2000, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, Ecole française de Rome.
- Verweyen H. J. 1988, *Il miracolo in teologia fondamentale*, in Fisichella R. (a cura di), *Gesù Rivelatore: teologia fondamentale*, Casale Monferrato, Piemme, pp. 196-207.
- Zambarbieri A. 2001, "Ratio fide illustrata": la figura di teologia nel Vaticano I, in Angelini G. et al. (a cura di), *Storia della teologia. IV: l'età moderna*, Casale Monferrato, Piemme.
- Zimdars-Swartz S. L. 1992, *Encountering Mary: Visions of Mary from La Salette to Medjugorie*, New York, Avon Books.

Indice dei nomi

- Acquaderni, Giovanni 157, 161
Agnolotti, mons. 142
Alacocque, Maria M. 131
Aladel, Jean Marie 14
Altavilla, Giovanni 144-145, 154
Angeli, mons. 142
Angelini, Antonio 62
Antonelli, Giacomo 21
Apollonio, Ferdinando 134
Artus, Gaston 73
Artus, Émile 65-66, 73, 132
Azun de Bernetas, Thomas 39
Bailly, Marie 102, 116
Benedetto XIV (Lambertini, Prospero) 11, 22, 88, 98, 129
Benedetto XV 119
Berchiolla, Vincenzo G. 80
Berchmans, Giovanni 64
Bernard, Claude 93-94
Bernheim, Hippolyte 99-100, 117
Bertrin, Georges M. 99, 113-114, 117
Blanchard, (sac.) 69-70
Blondel, Maurice 89, 111-112, 115-116, 125
Boissarie, Gustave 5, 99-103, 105-107, 117, 168
Bonniotti, Domenica 155
Bouhohorts, Justin 77, 79, 85
Bouix, Marcel 75
Bricout, Joseph 112-114
Busquet, Henri 77
Calvat, Mélanie 15,
Calvat, mons. 73, 79
Carini, Maddalena 126-127, 129
Carlo X, re 13
Carrel, Alexis 102-103, 116-117
Casterot, Lucile 44
Cerretti, Bonaventura 119
Charcot, Jean-Martin 95, 99-101, 117, 168
Chocarne, Victor 60
Clarens, Antoine 44
Colet, Charles-Théodore 61
Combes, Émile 103
Courrech, Marie 34
Cros, Léonard 18, 34, 38, 41-43, 45-46, 48, 50, 57, 64-66, 68-82, 102, 167
da Horta, Salvatore 150-151
Darboy, Georges 14
De Bonald, Louis-Jacques-Maurice 15
de Brouillard, Philibert 15
de Certeau, Michel 127
De Fiores, Stefano 24
de Freycinet, Charles 39, 63
de La Bouillierie, François-Alexandre 61
de Langalerie, Pierre-Henri 61
Delehaye, Hyppolite 17
Delitala, dott. 127
De Rudder, Pierre 108
De Smedt, Charles 71
Diamare, Giovanni 139
Doulcet, Jean 118
d'Outremont, Hector-Albert 61
Douzous, Pierre R. 77-79, 87
Dreyfus, Alfred 119
Dunot de Saint-Macloud, Georges-Fernard 94, 98-99, 101, 157
Epivent, Louis-Marie 61
Estrade, Jean-Baptiste 38, 41, 71-72, 76, 78
Fabisch, Joseph-Hugues 81
Feron-Vrau, Camille 105
Forcade, Theodore-Augustine 51-52
Foresti, Cristoforo 163-164
Foulquier, Jean A. 61
Fourcade, Jean-Gualbert 39, 43, 59, 78
Francesco Giuseppe I (imperatore) 49
Garros, Julie 20
Gemelli, Agostino 103-104, 117, 124
Giraud, Maximin 15
Gizzi, mons. 142
Guitton, Jean 125
Harris, Ruth 9, 165
Hillaire, P.A. 111
Imbert, Josephine 37, 55

Isabella II, regina 49
 Jacobini, cardinale 161
 Jacomet, Dominique 20, 22, 47, 53, 65
 Jaselli, Gennaro 153
 Jones, Jennifer 12
 Jourdan, César V.A., 97
 King, Henry 12
 Labre, Benedetto G. 160
 Lacrampe, Elfrida 44
 Laffitte, Charles 39, 41
 Lagues, Marie 44
 Langenieux, Benoit-Marie 63, 71
 Lasserre, Henri 12, 37-48, 50-59, 61-67, 69-75, 77-78, 82-83, 95, 102, 131-133, 138, 140-141, 158-159, 161, 167-168
 Latapie, Catherine 77
 Laurence, Bertrand-Sévère 10, 20, 23, 31-33, 36, 39-40, 46, 48, 54-55, 75, 88, 90
 Laurentin, René 9, 18, 34, 69, 71, 79, 87,
 Le Bec, Édouard 120
 Legan, Théodore 61
 Lenti, Giulio 142
 Leone XIII, Papa 28, 38, 45, 64, 66-68, 70, 79, 82, 96, 103, 113, 135, 142, 160-161
 Le Roy, Édouard 115
 Loisy, Alfred F. 106-107, 112-113, 168
 Longo, Bartolo 152
 Mac Mahon (baronessa), (Elizabeth de la Croix de Castries) 60
 Maini, Vittore 128
 Massy, Oscar 20-21, 46-47, 56-57
 Mauri, Francesca 126-127
 Mercurelli, Francesco 50, 147
 Mercurelli, Pietro 140
 Millerand, Alexandre 118
 Monaco La Valletta, Raffaele 142-143
 Montini, Giovanni Battista 129
 Mura, Marchesa 127
 Muratori, Ludovico A. 24-25
 Nicolau, Antoine 44
 Paganuzzi, Giovanni Battista 134
 Parfait, Paul 93
 Perret, L. 93
 Peyramale, Dominique 19-20, 31-34, 36-37, 39-41, 45-46, 56, 63, 157, 159
 Peyret, Antoinette 41
 Picard, François 96
 Pichenot, Pierre-Anastase 55, 61
 Pio IX, Papa 15, 19-20, 23-24, 26, 47-50, 64, 66-67, 80, 104, 109, 122, 132, 145-146, 148, 157, 159-160
 Pio X, Papa 103-108, 111-112, 114, 116, 119, 129, 169
 Pio XI, Papa 119, 150
 Pitra, Jean-Baptiste 48, 50, 60
 Pomian, Bertrand-Marie 18
 Poulat, Émile 106
 Pra, Baptiste 16-17
 Puech, abbé 37-38
 Radini Tedeschi, Giacomo 136, 144, 162-164
 Regnault 102
 Renan, Ernest 11, 39-40, 53, 57, 60-61, 65, 79, 93, 132, 168
 Riario Sforza, Sisto 146, 148
 Richard, François-Marie 112
 Richet, Charles-Robert 117
 Rizan, Madeleine 77
 Roger, Henri 122
 Rouby, Hippolyte 117-118
 Rouland, Gustave 21, 46-47, 56-57
 Salvi, Francesco 153
 Schoepfer, François-Xavier 68
 Schuster, Alfredo I. 127-129
 Serlupi Crescenzi, Cecilia 141-143
 Serra, Giusto 150-151, 156
 Soubirous, Marie B. (Bernadette) 10, 12, 17-20, 22-23, 29, 31, 33-42, 44-45, 50-57, 59, 64, 68-69, 71, 73-76, 78-82, 86-87, 95, 106, 140, 143, 161, 167, 169
 Soubirous, Toinette 44
 Tardhivail, Antoinette 41
 Teilhard de Chardin, Pierre 105
 Toma, mons. 61
 Tomassi, Giovan Battista 144
 Trabucchi, Emilio 127-128
 Urbano VIII 63, 132, 154
 Vachet, dott. 122
 Vallet, Auguste 121-123
 Vergez, Henri 77-78, 87-89, 94, 97-98, 128
 Veuillot, Eugène 91
 Veuillot, Louis 21, 41, 46, 78 88-89
 Voisin, Auguste 94-95
 Von Harnack, Adolf 112
 Werfel, Franz 12
 Zola, Emile 5, 99-100, 102, 117, 121, 164, 168

Ringraziamenti

Si ringrazia il prof. Raimondo Michetti, senza il quale non si sarebbe arrivati fino qui, e il prof. Daniele Menozzi per la sollecita e preziosa collaborazione.

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

Titoli pubblicati

ANNO 2015

Di Marco A., *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*

Marconcini S., *Per amor del cielo. Farsi cristiani a Firenze tra Seicento e Settecento*

