

## *Recensioni*



***Culture cattoliche e modernità  
nel lungo Ottocento  
Febronianesimo, ultramontanismo, modernismo***

Gianmaria Zamagni

Dominik Burkard - Nicole Priesching (eds.), *Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten. Festschrift für Otto Weiß*, Pustet, Regensburg 2014, 471 pp., ISBN 9783791726168.

Il volume raccoglie scritti in onore degli ottant'anni di Otto Weiß (Söflingen, presso Ulma, 1934-), storico che si è fatto un nome per le sue competenze in storia della teologia, della cultura e storia intellettuale (*Geistesgeschichte*) del cattolicesimo, in modo particolare del XIX e XX secolo. Di qui il titolo del volume, che è in questo senso qualcosa di più di una *Festschrift*. Nicole Priesching, curatrice del volume (assieme a Dominik Burkard) e docente di Storia della Chiesa e della religione all'Università di Paderborn, dedica in apertura alcune pagine al profilo biografico di Weiß, *Otto Weiß – Mehr als eine Fußnote* (pp. 9-20), con spunti tratti dall'autobiografia dell'autore ma che la curatrice ha potuto arricchire, a partire dal 1996, di una conoscenza personale.

Il contributo di Christoph Weber (professore emerito di Storia moderna all'Università di Düsseldorf) ha per oggetto il dibattito sulla teologia morale nel Settecento: *Hat der Heilige Alfons den Probabilismus überwunden? Sechs kritische Texte zur Debatte um die Moralsysteme aus den Jahren 1761-1766* (pp. 21-56): sei testi tratti dalle «Nouvelles ecclésiastiques» – ovvero di ambiente “giansenista”, *probabilmente* della mano di Pierre-Sébastien Gourlin, 1695-1775 – vengono dati qui in edizione critica, preceduti da un'introduzione generale sul probabilismo morale e da una descrizione e presentazione dei testi stessi. Karl Hausberger, del suo, dedica il proprio saggio, “*Ich weiß aber nicht, welche Kirche sie meinen*”. *Versuch einer Antwort auf Hofbauers Frage nach Sailers Kirchenverständnis*, a una domanda posta dal redentorista santo patrono di Vienna Klemens Maria Hofbauer (1751-1820, a cui Otto Weiß ha dedicato diversi articoli e monografie) alla concezione ecclesologica di Johann Michael Sailer (1751-1832), teologo vescovo di Ratisbona: «non so quale Chiesa lei intenda». L'autore, professore emerito di Teologia storica all'Università di Ratisbona, difende Sailer osservando quanto il suo febronianesimo fosse comune prima del Concilio Vaticano I e comunque prima degli eventi di Colonia del 1837,

e che la sua «concezione classicistica della storia», non declinata cioè in una teologia della storia diretta dallo Spirito santo, fosse improntata alla riforma nel senso del recupero di istanze del cristianesimo primitivo.

Dopo due saggi che potremmo dire accomunati dalla prospettiva della storia locale – *Volksmissionen in Böhmen. Das Missionswirken der Kongregation der Redemptoristen am regionalen Fallbeispiel* (che pp. 75-90), del redentorista pastore della parrocchia cattolica tedesca di Praga Martin Leitgöb, che si occupa delle missioni del proprio ordine in Boemia e *Die Correspondenz der Associatio perseverantiae sacerdotalis. Eine klerikale Zeitschrift im Umfeld des Wiener Priesterseminars (1880-1970)* (pp. 91-116) di Alkuin Volker Schachenmayr, docente di Storia della Chiesa del medioevo e della modernità all'Alta scuola filosofica e teologica di Heiligenkreuz (presso Vienna, ora intitolata a Benedetto XVI) – il corposo contributo dello storico della Chiesa tubinghese Andreas Holzem, *Ultramontanismus als Sozialidee. Prinzipien des ultramontanen Sozialdiskurses und das Beispiel der "Stiftung Liebenau" in Württemberg* (pp. 117-157) individua un'idea sociale alla base della concezione ultramontanista: ovvero la capacità dell'ultramontanismo di imporsi come risposta alle questioni sulla crisi della società moderna, fino a far apparire queste ultime come invecchiate e unilaterali. Una duplice opposizione all'illuminismo caratterizza secondo Holzem costantemente il discorso ultramontanista: quella rivolta ad una élite sociale (che esautora le precedenti élites nella Chiesa e nella nobiltà) e – più interessante – quella contro lo spossessamento dell'uomo semplice, del povero, della propria dignità e del proprio posto nel mondo. In questo senso, le masse povere venivano con ciò stesso idealizzate: «Die Sozialtheorien, die die Vordenker des ultramontanismus konstruierten, wandten sich also wie ihr Frömmigkeitskonzept gegen die neuen ökonomischen und politischen Eliten an diffus definierte, aber romantisch idealisierte Massen» (p. 118). Il saggio si divide quindi in quattro parti: alla descrizione del "pauperismo" preindustriale e delle concezioni di welfare della borghesia illuminata (§ 2), segue lo studio del caso della fondazione Liebenau nel Baden-Württemberg (§ 3) come costruzione alternativa allo Stato sociale borghese (in particolare attraverso l'esempio delle Suore di carità, § 4), delineando per questo tramite l'aspetto pratico-sociale dell'ultramontanismo.

Si avvicinano o affrontano direttamente il tema del modernismo i cinque successivi contributi di Peter Neuner, *John Henry Newman als Vorbild des Glaubens. Predigten anlässlich der Seligsprechung des englischen Theologen* (pp. 159-181), di Albert Raffelt, *Zur französischen Pascal-Renaissance im 19. Jahrhundert im Blick auf Maurice Blondel* (pp. 183-210), di Hermann Josef Reudenbach, *Der König aus dem Norden in Florenz: Ein Streiflicht auf Alfred v. Reumont (1808-1887) und seine Geschichtsschreibung* (pp. 211-245), di Hermann H. Schwedt, *Der Indexverfahren zur "Kirchengeschichte" von Franz X.*

Kraus. *Die erste Phase von 1882 bis mai 1884* e soprattutto quello di Claus Arnold, *La Guerre Allemande et le Catholicisme* (1915). *Katholisch-theologische Kriegsarbeit und die Nachwirkungen der Modernismuskrise* (pp. 299-311).

In particolare Albert Raffelt, già docente di Teologia dogmatica all'Università di Friburgo (in Brisg.), affronta il tema della *Renaissance* pascaliana nell'Ottocento, con particolare rilievo per Maurice Blondel. Blondel offre anzitutto di Pascal un'interpretazione generale in molte opere (sebbene più puntualmente nella filosofia dell'*action*) che ne sono se non ispirate almeno feconde, come esprime il filosofo stesso nei *Carnets intimes*: «avoir la passion de Pascal avec la raison de Bossuet et la charité de François (ce serait être Paul)» (cit. p. 210).

Dopo il contributo di Hermann-Josef Reudenbach su Alfred von Reumont, Hermann H. Schwedt, direttore dell'Archivio e della Biblioteca diocesana di Limburg, dedica la sua attenzione alla prima fase dei procedimenti verso il *Lehrbuch der Kirchengeschichte* di Franz X. Kraus (Treviri, 1840-San Remo 1901 – la prima edizione del *Manuale* è del 1872) alla Congregazione dell'Indice, per motivi legati – più che al contenuto, occasionalmente di tendenza liberale ma rivedibile – a conflitti politici nella sede di Treviri. Questo saggio è arricchito di dodici allegati a documentare la censura dell'opera di Kraus.

Claus Arnold (storico della Chiesa a Magonza) mostra nel suo saggio il legame fra modernismo e “Nationalisierung” in occasione dello scoppio del primo conflitto mondiale: «specifici effetti della crisi modernista si mostrarono già durante la prima guerra mondiale, nel contesto della mobilitazione spirituale» (p. 301). L'esempio che Arnold sceglie come studio di caso è lo scritto di propaganda *La Guerre Allemande et le Catholicisme* (del 1915), che viene analizzato in diversi dei suoi contributi. Successivamente si esaminano le reazioni al volume, ad opera di modernisti e del cattolicesimo tedesco. Fra le reazioni più autorevoli vi è quella di Michael von Faulhaber, allora vescovo a Spira (dal 1917 a Monaco e Frisinga). Da ultima, la reazione del “cripto-modernista” Joseph Sauer, il quale pure dovette constatare che la guerra non avrebbe portato alla fine dell'antimodernismo (p. 311).

Assieme a quest'ultimo, i successivi lavori di Hubert Wolf, *Mord im Kloster auf Befehl der Gottesmutter? Mystizismus und falsche Heiligkeit im Rom Pius' IX.* (pp. 313-327), di Klaus Unterburger, *Kuriales Interesse, NS-Staat und Demokratie. Weshalb die heutige Quellenlage für Klaus Scholders Junktimsthese spricht* (pp. 329-348) e di Dominik Burkard, *Der andere Katholizismus. Kommentare zum kirchlichen Zeitgeschehen der 1950er und 1960er Jahre im Briefwechsel zwischen Hans Barion und Karl August Fink* (pp. 349-449) aprono l'angolo di prospettiva a comprendere il XX secolo.

Conclude il volume una bibliografia degli scritti di Otto Weiß (pp. 450-470).

***Profezie di Matiana***  
***Devozione popolare, “femminismo reazionario”***  
***e nation-building in Messico***

Massimo De Giuseppe

Edward Wright-Rios, *Searching for Madre Matiana. Prophecy and Popular Culture in Modern Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque 2014, 390 pp., ISBN 9780826346599.

Da due decenni Edward Wright-Rios, docente presso la Vanderbilt University, sta studiando le forme di resistenza, adattamento e reinvenzione della cultura popolare in Messico attraverso la sfera del religioso. Dapprima si è occupato del caso del santuario della Vergine di Juquila, nella regione indigena della Mixteca bassa, tra XIX e XX secolo; quindi ha allargato il raggio dei suoi studi all'intero stato di Oaxaca tra Porfirismo, rivoluzione e seconda guerra cristera (*Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Duke University Press, Durham 2009). Ora il suo studio si apre a uno scenario di lungo periodo e di respiro nazionale.

La ricerca, muovendosi tra il terreno della storia religiosa, delle idee e della cultura, ma anche con attenzione a riflessi e ricadute in ambito sociale, politico e all'evoluzione dei media, utilizza questa volta come criterio guida la fortuna (tra successi e crisi contingenti) di un mito popolare da tempo in declino: quello di Madre Matiana. Figura dell'immaginario popolare, rappresentata iconograficamente nelle stampe litografiche di José Guadalupe Posada (negli anni Dieci del Novecento) e in alcune importanti fotografie di Lola Álvarez Bravo (nella stagione postrivoluzionaria degli anni Trenta), Madre Matiana incarna alcuni elementi paradigmatici del sincretismo culturale messicano, collocandosi in una terra di confine tra religiosità popolare, millenarismo profetico, rivendicazione socio-politica e amore per il grottesco. Wright-Rios la definisce in questi termini: «a curious figure from Mexico's Past rooted in this figure's idiosyncratic legacy was a peculiar, apocalyptic gender reversal – a reactionary feminism, so to say – that pervaded Catholic activism in the Nineteenth century» (pp. 3-4).

Come sostiene l'autore, si tratta di una figura immaginaria che ha cominciato a storicizzarsi nell'immaginario popolare intorno alla metà del XIX secolo, in una fase particolarmente delicata per le istituzioni statuali

del Messico indipendente, sospeso tra guerre civili (la disputa conservatori-liberali) e internazionali (le due *guerras de intervención*, quella statunitense e quella francese che condusse all'effimero impero di Massimiliano d'Asburgo). Una figura che ha preso forma recuperando in termini sincretici alcuni sedimenti iconici della cultura preispanica (il modello della Coatlicue azteca, signora della morte ma anche rigeneratrice della vita) e coloniale, riadattandoli via via ai diversi processi di modernizzazione in corso. Pensando poi ad una serie di esperienze originali della storia di genere messicana, segnata da un prepotente presenza del femminile in relazione al religioso, l'autore individua in una sorta di «femminismo reazionario», come lo definisce ripetutamente, la cifra più originale di questa figura mitica.

Il nome di Madre Matiana si associa inizialmente al grande successo riscosso da un pamphlet del 1847, *Profecías de Matiana*, attribuito a una religiosa, María Josefa de la Pasión de Jesús. Questa avrebbe raccolto e redatto (nel 1837) le confidenze di una tale Matiana del Espíritu Santo, descritta come una *sirvienta* (domestica) del convento di San Jerónimo, nel cuore di Città del Messico: un enorme struttura conventuale secolarizzata da Benito Juárez nel 1867, nella stagione della grande *desamortización* dei beni ecclesiastici (e oggi sede dell'università Claustro de Sor Juana). Nella narrazione, Matiana, donna di umili origini, diventava tramite – con la popolazione della capitale e, grazie all'intercessione delle religiose, con le autorità ecclesiastiche maschili (il libello era diretto al vicario di San Jerónimo, Juan Manuel Irisarri) – di una serie di apparizioni mariane. Queste erano destinate a rivelare una sequela di messaggi divini (rivelazioni dello Spirito santo) che descrivevano una serie di guerre imminenti, devastazioni, lotte fraterne e persecuzioni anticattoliche, in attesa di un giorno del giudizio che si sarebbe concluso con una terza rifondazione dell'umanità. Il dato più originale delle profezie di Madre Matiana si rifaceva però proprio ai caratteri di tale rifondazione, incentrata sul nuovo ruolo delle donne e in particolare delle suore, destinate a trasformarsi in «apostole» mariane del Verbo incarnato.

Dietro a quella figura millenarista si nascondevano dunque, in un contesto fortemente meticcio (apparentemente distante dalla matrice spagnola della Virgen de los Remedios e da quella náhuatl della Virgen de Guadalupe), una dimensione prettamente popolare e femminile. Questa si lega a una serie di sedimenti del passato che l'autore indaga nel primo capitolo (forse il più affascinante) intitolato *Mystical Matters, Mystical Madre*. Qui, in un percorso che si muove dall'impatto secolarizzante delle riforme borboniche alla stagione di scontri (giuridici, culturali, politici e militari) delle riforme liberali, si cerca un filo conduttore tra il ruolo delle profezie nella storia del Messico e le forme di rielaborazione della

pietas femminile (sul prototipo della barocca Madre Inés de la Cruz), senza dimenticare però i modelli di sincretica irriverenza che popolavano la cultura di strada (vengono riportate canzoni e proverbi) ma tacitamente presenti perfino nell'attività quotidiana di alcuni ordini religiosi femminili e in alcune forme di adorazione perpetua.

Il pamphlet del 1847 venne pubblicato nel pieno della guerra tra Messico e Stati Uniti, un conflitto costato la perdita di quasi la metà del territorio nazionale, ma conobbe una rapida proliferazione, almeno nella capitale, nel corso dei tre decenni successivi, grazie anche all'azione propulsiva della libreria Abadiano, all'avvento della stampa popolare (periodici quali «La Sociedad» e «La Cruz») e satirica («El Buscapié», successivamente «La Casera» e «Multicolor»); un forte impulso alla narrativa popolare delle profezie di Madre Matiana venne anche dalla pubblicazione di almanacchi e calendari, che mescolavano elementi religiosi e folclorici, esaltando la saggezza di donne comuni, lavandaie, lavoratrici domestiche, ostetriche, tutte destinate a incarnare un ruolo ben preciso nel processo di *nation-building* dal basso messicano. L'attributo «Madre» di Matiana rimandava in fondo alla sua condizione materna umana e non di religiosa.

Sul fronte ecclesiastico, Wright-Rios nota una certa tolleranza da parte del basso clero ma anche di esponenti della gerarchia capitalina per una forma di religiosità popolare urbana parzialmente tollerata e anzi rifunzionalizzata da alcuni autori cattolici (si cita il caso del testo *Voces proféticas* dell'abate francese Jean-Jules-Marie Curicque che, nel 1870, riconobbe nella profezia gli esiti della guerra franco-prussiana e della Comune parigina) e da alcune delle nuove associazioni laiche proliferate nella stagione del Porfiriano (come la Sociedad Católica de Señoras). Il mito di Madre Matiana era viceversa letto con una certa preoccupazione da alcuni dei nuovi protagonisti del cattolicesimo sociale, impegnati a messicanizzare la *Rerum novarum*: in particolare dai gesuiti che si fecero promotori di forme di pietas urbana laica sacramentale e modernizzatrice, attraverso la diffusione capillare dell'apostolato della preghiera e della devozione al Sacro Cuore. Tra i maggiori critici delle profezie di Madre Matiana si ritrova infatti il padre Carlos Heredia sj, uno dei promotori del Secretariado social mexicano.

Nella seconda parte del libro, l'autore si occupa dunque della disputa intorno alle «Fitting Fanaticas» (p. 153) negli anni finali del Porfiriano e della rivoluzione (1910-1920), cercando un nesso tra la diffusione del mito oltre ai confini della capitale, in aree rurali, e alcuni risvolti della ridefinizione rivoluzionaria dei processi di *nation-building*. Si insiste qui sul recupero di tradizioni preispaniche, e sul loro riadattamento al millenarismo profetico femminile, piuttosto che sulla matrice coloniale (a lungo



enfaticamente dalla storiografia) di tali tradizioni. Nel descrivere la circolazione e trasformazione del mito, Wright-Rios richiama inoltre, attraverso le fonti archivistiche e la pubblicistica, la grande porosità dei gruppi sociali che ne mettevano silenziosamente in discussione la forte segmentazione. Il successo dell'opuscolo del 1889 *Profecías de Matiana acerca del triunfo de la Iglesia*, firmato dal cattolico conservatore Luis Duarte (membro della Sociedad guadalupana de maestros), e de *Las profecías completas*, pubblicato nel 1914 e diffuso dal giornalista Pedro Hagalstein grazie a periodici quali «El Tiempo ilustrado», risultano emblematici in tal senso.

Proprio in quell'anno particolarmente delicato per le sorti della rivoluzione (con l'intervento della US Navy a Veracruz, la caduta del regime militare di Huerta e la guerra civile tra costituzionalisti di Carranza e *caudillos* popolari, Villa e Zapata), la fama di Madre Matiana crebbe ulteriormente, e in modo trasversale, grazie anche a una famosa litografia di Posada: *Fin del mundo. Las profecías se cumplen*, che, tra terremoti, eruzioni, e il tritico classico «peste, fame e carestia», la collocava in un pantheon ideale di figure femminili immaginarie, ma sempre rappresentative di un tramite tra divino e umano, quali la Catrina (uno scheletro femminile elegantemente vestito, simbolo di morte e rigenerazione). Avventurandosi nel terreno della storia della semiotica, l'autore ricorda anche come in questa stagione il vocabolario popolare capitalino si sia arricchito di diverse forme di rifunzionalizzazione del termine «madre», come dimostrato dal successo del vocabolo «desmadre», associato al caos rivoluzionario e all'anarchia atavica, che (togliendo l'attributo materno) rimette in discussione le regole sociali (pp. 162-164). In fondo la grande garante della pace sociale della nazione continuava ad essere la madre per eccellenza, la Virgen de Guadalupe.

Se le profezie annunciavano la distruzione della nazione ne prevedevano però anche il ritorno e la rinascita con la sua reidentificazione materna, come appare perfino in alcuni corridos popolari rivoluzionari (*¡Que ma' va este mundo!*), sempre all'insegna di un gusto dissacrante e grottesco della morte tipico della cultura popolare messicana. Proprio questo substrato comune ci aiuta a comprendere anche il recupero in termini anticlericali del mito, testimoniato dall'apparizione nel 1917, l'anno della Costituzione, del periodico «La Madre Matiana», nella cui testata una popolana infilzava con una spada un pinguo fraticello e la cui intestazione riportava: «Tapará el sol con un dedo, ladrará la luna y encontrará al lucero del alba».

Ancora in epoca *cristera*, con lo «sciopero del culto», la chiusura forzata delle chiese e la guerra tra cattolici ed esercito federale (1926-1929), questa figura conobbe una significativa circolazione. Qui però le fonti potevano forse dirci di più, magari attraverso un allargamento dell'indagine

in alcuni archivi parrocchiali e provando a guardare fuori dalla capitale nelle regioni conflittuali del Bajío. Dalla stagione cardenista, della seconda metà degli anni Trenta, con l'avvento delle riforme socialiste, la Madre Matiana sembrò perdere gradualmente i suoi attributi religiosi, cristallizzandosi nelle splendide raffigurazioni fotografiche di Lola Álvarez Bravo (che raffigurava la madre dietro a un'anonima maschera bianca) per ritornare successivamente nelle rielaborazioni artistico-narrative di Agustín Yañez (autore nel 1962 de *Las tierras flacas*). Migrando, mutando nome e attributi, Madre Matiana sarebbe quindi approdata definitivamente in quel teatrino danzante di figure della cultura popolare che si ritrova nella collezione Monsiváis del Museo del Estanquillo.

## *La sindone di Torino e la modernità*

Francesco Mores

Andrea Nicolotti, *Il processo negato. Un inedito parere della Santa Sede sull'autenticità della Sindone*, Viella, Roma 2015, 207 pp., ISBN 9788867284948.

Frutto di una stagione di studi i cui risultati hanno cominciato ad apparire dal 2010, l'ultimo libro di Andrea Nicolotti si lega al penultimo volume dato alle stampe dallo studioso (*Sindone. Storia e leggenda di una reliquia controversa*, Einaudi, Torino 2015 [d'ora in avanti *Sindone*]). Il legame non è fatto solo di un tempo breve che separa i due libri (da febbraio a ottobre), ma soprattutto da un nucleo argomentativo che si trova già al centro di *Sindone*, in un capitolo intitolato *La Sindone e la modernità* (pp. 198-264, in particolare pp. 198-229). Nel febbraio 2015, in due paragrafi intitolati *Scienza e storia* e *La fragilità delle scienze dure*, Nicolotti ha illustrato alcune delle implicazioni della prima «ostensione» mediatica della Sindone» (*Sindone*, p. 199), quando, il 28 maggio 1898, essa fu fotografata da un dilettante di genio (e avvocato ad Asti), Secondo Pia. Al secondo tentativo, Pia ottenne un negativo fotografico che produsse il lungo «equivoco della negatività» (*Sindone*, p. 201), a sua volta fondato su un non detto che Nicolotti esplicita così (*Sindone*, p. 216):

«L'immagine dell'uomo della Sindone non vuole essere la raffigurazione di un corpo esposto alla luce come in un normale dipinto, ma vuole mostrare l'effetto provocato da un cadavere sporco di sangue, sudore, aromi o unguenti che è entrato a contatto con una stoffa ed è stato capace di macchiarla. È facile capire che le parti del corpo più sporgenti, cioè quelle entrate maggiormente a contatto con la stoffa, lasceranno una colorazione maggiore rispetto a quelle rimaste più a distanza o sottoposte a una pressione di contatto inferiore. L'effetto finale è quello di una *impronta*. Succede esattamente come in un timbro, dove le parti più sporgenti sono quelle che lasciano il colore sulla carta. Non c'è dunque nulla di strano se la lastra negativa sembra più naturalistica dell'originale: è perché essa rende in colore chiaro i punti entrati in contatto con la stoffa (cioè quelli che nella realtà sono scuri) e restituisce non più l'impronta ma il suo opposto, cioè un'immagine umana che assomiglia alla realtà di un corpo esposto alla luce».

Ci troveremmo nel bel mezzo di un anacronismo se pretendessimo di applicare un giudizio formulato nel 2016 a ciò che avvenne negli anni a cavaliere tra il XIX e il XX secolo. Dovremo però rilevare che in ciò che accadde allora si respira un'aria che ha molto a che fare con quanto av-

viene ancora oggi. Dal punto di vista della scienza, l'ostensione mediatica della Sindone generò l'idea che si potesse parlare della supposta reliquia torinese usando argomenti chimici e credere nella sua autenticità in quanto non falsificabile, affidandosi a teorie non verificate e ad argomenti circolari; dal punto di vista degli studiosi di storia, questa generazione – che a sua volta produsse modelli argomentativi impiegati ancora oggi, applicandoli ad altre tecniche – sarebbe avvenuta «in un periodo che si caratterizza per la crisi modernista» (*Sindone*, p. 203).

Tanto il primo punto di vista (il rapporto tra storia e scienza), quanto il secondo (il contesto “modernista” in cui il rapporto tra scienza e storia entrò in risonanza) sono il punto di arrivo del *Processo negato* (d'ora in avanti *Processo*), al termine di un itinerario che comincia con la già ricordata fotografia di Secondo Pia, con l'entusiasmo che essa suscitò e con la reazione del canonico di Romans-sur-Isère Ulysse Chevalier (1841-1922). Dal 1899 Chevalier diede alle stampe una serie di pubblicazioni che ebbero spesso la forma assunta molti anni più tardi dal *Processo*: testo e appendici documentarie (cinquantanove, nel libro di Nicolotti). Questa forma serviva a motivare le proprie prese di posizione e, come nel caso della prima pubblicazione di Chevalier, riportare alla luce ciò che era stato illuminato già da tempo. Non è caso che nel 1899 egli decidesse «di ristampare un vecchio studio di Charles Lalore (1829-1890), un canonico della cattedrale di Troyes, prolifico studioso ed editore di numerosi documenti medievali relativi alla sua diocesi. Lalore nel 1877 aveva pubblicato su una rivista di non ampia diffusione un sunto della storia medievale della Sindone di Torino fondandosi sui documenti, alcuni dei quali già pubblicati o almeno citati nei secoli precedenti, ma largamente ignorati dai contemporanei» (*Processo*, p. 22). Il fatto che tali documenti fossero ignorati non diminuisce il rilievo che essi dessero già allora conto della storia delle origini della Sindone di Torino. Essa fece la sua comparsa intorno al 1355 nella diocesi di Troyes, nella collegiata del villaggio di Lirey; rimasta celata fino al 1389, fu al centro di uno scontro che si concluse nei primi mesi del 1390, quando papa Clemente VII consentì ai canonici della collegiata di continuare le ostensioni. Le condizioni poste erano stringenti: 1) che non si tributasse a un pezzo di stoffa la venerazione dovuta alle reliquie autentiche; 2) che, «cessando ogni frode», i canonici dichiarassero apertamente che esso non era altro che una «figura o rappresentazione» della vera sindone di Cristo. La stoffa rimase a Lirey fino al 1418, quando fu rimossa dalla collegiata; dopo varie traversie, finì a Ginevra, dove fu venduta a Ludovico di Savoia. La cessione ai Savoia fu una svolta: la Sindone venne esposta come reliquia degna di venerazione a Chambéry dal 1502 e a Torino dal 1578. Cinquecentoventi anni dopo, nel 1898, essa fu fotografata; pochi mesi dopo, Chevalier pubblicò il suo primo lavoro.

*La genesi del dibattito* (così Andrea Nicolotti intitola il primo capitolo del suo lavoro: pp. 11-26) risiede negli eventi del 1898-1899. *Le minacce e il processo* (pp. 27-57) che seguirono vanno distinte in attacchi a mezzo stampa – che non potrò seguire puntualmente – e in tre tentativi di processo presso altrettante Congregazioni romane. Il primo a muovere contro Chevalier fu il pro-vicario generale della diocesi di Torino, già presidente della commissione incaricata di sovrintendere ai festeggiamenti per l'ostensione del 1898, il canonista Emanuele Colomiatti (1846-1928). Colomiatti spostò subito il terreno della «discussione dal puro piano storico a quello teologico e giurisdizionale» (*Processo*, p. 28): come era possibile che un prete ricorresse all'autorità di Clemente VII (in seguito ritenuto un antipapa) piuttosto che a quella dei pontefici legittimi dei secoli successivi (e in particolare di quelli che si erano dimostrati favorevoli al culto pubblico della Sindone, ormai stabilmente a Torino)? Forte di tale domanda, ovviamente retorica, il provicario generale della diocesi denunciò al Sant'Uffizio Chevalier sulla base di argomenti – ancora – teologici e giurisdizionali. Sulla scorta della documentazione pubblicata in appendice (nn. 6-8, pp. 96-100), Nicolotti ricostruisce così le prime fasi della denuncia multipla (*Processo*, p. 32):

«Fra mercoledì 28 e sabato 31 marzo 1900 si riunisce a Roma una congregazione particolare del Sant'Uffizio [...]. Si decide di trasmettere la causa alla Congregazione dell'Indice, cosa che avviene il giorno 2 aprile. Mercoledì 8 agosto 1900 la questione viene dichiarata non degna di trattazione: si consiglia di far sapere privatamente a Carlo Lombardi, notaio del Sant'Uffizio, che se si vuole si potrebbe ricorrere alla Congregazione dei Riti o delle Reliquie».

E multipla la denuncia lo fu davvero, a giudicare dalla sovrapposizione tra la data in cui la questione fu decisa all'Indice (8 agosto) e il passo successivo del denunziante (*Processo*, p. 33): «non avendo avuto soddisfazione dall'Indice, Emanuele Colomiatti il 13 luglio 1900 si rivolge alla Congregazione per le Indulgenze e le SS. Reliquie». È forse solo grazie alla soppressione della Congregazione appena ricordata nel 1904 e alla trasmissione delle sue competenze alla Congregazione dei Riti che Andrea Nicolotti ha potuto rinvenire, nelle carte dell'Archivio Segreto Vaticano, il voto del consultore incaricato della questione. Il consultore – il gesuita Franz Beringer – produsse un testo in latino di trentasette pagine (appendice n. 11, pp. 106-135) che Nicolotti segue puntualmente (*Processo*, pp. 35-46), fino all'inevitabile conclusione (di Beringer, di Nicolotti e di chi legga attentamente il *votum*): «Occorre a poco a poco ritirare e nascondere quella Sindone, e manifestare la cosa con brevità e serietà all'eminentissimo arcivescovo di Torino e agli altri vescovi della sua provincia, affinché una simile illusione sia evitata anche per il futuro».

Come è noto, le cose non sono andate affatto così. Il voto fu discusso in congregazione preparatoria il 4 luglio 1901 e «nessuno all'interno della commissione, sostenne l'autenticità della Sindone» (*Processo*, p. 51); sennonché, a margine della copia dei resoconti delle discussioni, una mano anonima sembrò far pendere la bilancia dalla parte del provicario Colomiatti. Si iniziava così a dar corso a *Una decisione inaccettabile* (pp. 59-86): evitare di prendere posizione, tenendo celato il voto di Beringer e alimentando, fino ai giorni nostri, voci sulla cattiva fede del canonico Chevalier. Tutto il terzo e ultimo capitolo del libro di Nicolotti consente di sapere chi e che cosa si mosse intorno al problema dopo il 4 luglio 1901, ma non che cosa accadde al processo romano dopo quella data. La questione fu approfondita per volontà pontificia con una nuova consultazione? Le consultazioni furono «due, una ufficiale e una ufficiosa» (*Processo*, p. 73)? Ciò che è sicuro è che, «a partire dal marzo 1903», Chevalier «non scrisse più sulla Sindone» (*Processo*, p. 75 e, per ciò che segue, nota 57 p. 85), forse in seguito a un ordine giunto da Roma. Non necessariamente, mi pare, l'ordine dovette essere emanato dal Sant'Uffizio, ma anche in tal caso la documentazione è lacunosa («l'esistenza di questo ordine – scrive Nicolotti – è nota, ma non ho potuto trovare il documento; una persona competente in materia mi assicura di aver visto copia di tale documento, conservato a Torino»; va d'altra parte rilevato che vari sondaggi compiuti in Archivio Segreto Vaticano alla fine degli anni Cinquanta del Novecento non diedero risultati, fino al ritrovamento di Nicolotti).

Gli attacchi che, nonostante il silenzio, continuarono ad arrivare da Torino sarebbero trascurabili se uno di coloro che si accanì contro Chevalier non fosse stato il canonico Giuseppe Re. Docente di ebraico nel Seminario torinese, Re fu, «per la sua intransigenza» nominato «membro del consiglio diocesano di vigilanza sul modernismo». La nomina – su cui sarebbe interessante avere ulteriori notizie – fu comunque successiva al testo che inventò tali consigli, l'enciclica di Pio X *Pascendi dominici gregis* del settembre 1907. È dunque certo che «l'uscita di scena di Chevalier e dei Bollandisti e la repressione antimodernista fecero lentamente spegnere l'infuocato dibattito» (ho finora fatto riferimento a *Processo*, p. 78). Ma quanto tale dibattito è legato al “modernismo” creato dalla *Pascendi* e quanto, invece, esso ha a che fare con il plurisecolare nodo del rapporto tra la Chiesa romana e la modernità?

Torniamo al quinquennio 1898-1903 esplorato da Andrea Nicolotti. Da secoli i padri Maurini (e i loro eredi, come Germain Morin: *Processo*, p. 29 e appendice n. 1 p. 91) e i gesuiti Bollandisti (come, tra gli altri, Albert Poncelet: *Processo*, p. 29 e appendice n. 2 p. 92) avevano creato una scienza del documento in grado di discernere, nel documento, il vero dal falso, e di studiare tutte le implicazioni delle falsificazioni. Anche tra colo-

ro che dopo il 1907 sarebbero divenuti i più feroci cacciatori di presunti “modernisti”, il metodo critico maurino e bollandista poteva avere diritto di cittadinanza, persino a Torino (fu il caso di Umberto Benigni, ricordato in *Processo*, p. 61). Le ragioni per le quali da alcuni tale metodo non fu più ritenuto valido per la Sindone stanno in ciò che segue (*Processo*, pp. 21-22; sono parole del gesuita Pierre-Auguste Raboisson, sulle pagine de «La Vérité française» del 28 luglio 1898):

«Quanto al ricercare i documenti antichi che potrebbero fornirci informazioni sulle differenti dimore occupate dal santo Sudario durante i primi dodici secoli della Chiesa, e stabilire una ininterrotta tradizione di rispetto e inviolabilità della santa reliquia, sarebbe cosa difficile, ma sicuramente ormai sarebbe cosa oziosa. A che valgono tanti sforzi di erudizione, la cui stessa riuscita, ammesso che possa essercene una, sarebbe sempre messa in discussione? Noi abbiamo di meglio [...]. Vedete bene ora che l'Uomo-Dio, volendo lasciare sul proprio lenzuolo l'immagine della sua persona, ha preso delle precauzioni contro le obiezioni, le cavillosità degli uomini, non lasciando altro che un'immagine negativa che un giorno avrebbe avuto bisogno della fotografia per mostrarsi nella sua realtà, per essere valorizzata. Ecco la caratteristica dell'opera divina, il certificato d'origine che relega davvero lontano e in basso tutte le carte, tutti i diplomi e i manoscritti degli studiosi. Che bisogno abbiamo di conoscere l'intera storia della reliquia venerata a Torino? Nessun essere umano ha potuto prevedere, ha potuto preparare ciò che la fotografia moderna è stata capace di scoprire. E dal momento che l'immagine esiste, e nessuna mano umana ha potuto disegnarla nella forma in cui è, chi oserrebbe negare che essa è divina?»

La fotografia *moderna*, ecco il punto. I libri che Andrea Nicolotti ha recentemente pubblicato per Einaudi e Viella sono una miniera di concetti che attendono di essere meditati. Argomenti chimici contrapposti ad argomenti storici, teorie non verificate e argomenti circolari, rapporto tra scienza e ricerca storica: tutto concorre a far ritenere che il vero nodo avviluppato intorno alla sindone di Torino riguardi molto di più la modernità che non la categoria repressiva del “modernismo”. Da parte sua, Andrea Nicolotti sembra essersi comportato come il personaggio del *Gattopardo* che, con una citazione, apre il primo capitolo del libro (*Processo*, p. 11). Il passo citato è tratto dalle ultime pagine del romanzo, quando il segretario del cardinale arcivescovo di Palermo, il sacerdote piemontese don Pacchiotti, «allievo della Scuola di Paleografia Vaticana», armato di «un martelletto, una seghetta, un cacciavite, una lente d'ingrandimento e un paio di matite», fa a pezzi buona parte della raccolta di reliquie dei principi di Salina. «Quasi tutte le reliquie – conclude Nicolotti (*Processo*, p. 12) – saranno gettate nell'immondizia assieme alla carcassa di un cane impagliato», a simboleggiare «meglio di ogni altra cosa la fine di un mondo ormai tramontato».

Un mondo ormai tramontato o un mondo in procinto di nascere e nel quale siamo più che mai immersi, fondato sul primato dello sguardo? La conclusione del *Gattopardo* sembra tendere più alla seconda ipotesi, mostrandoci una supposta reliquia che, gettata ogni volta in aria, continua a dare l'impressione di ricomporsi in un'immagine unitaria:

«Mentre la carcassa veniva trascinata via, gli occhi di vetro la fissarono con l'umile rimprovero delle cose che si scartano, che si vogliono annullare. Pochi minuti dopo quello che rimaneva di Bendicò [l'alano del principe di Salina, morto da molti anni e impagliato] venne buttato in un angolo del cortile che l'immondezzaio visitava ogni giorno: durante il volo giù dalla finestra la sua forma si ricompose un istante: si sarebbe potuto vedere danzare nell'aria un quadrupede dai lunghi baffi e l'interiore destro alzato sembrava imprecare. Poi tutto trovò pace in un mucchietto di terra livida».



## *Le lezioni di storia ecclesiastica del giovane Buonaiuti*

Michele Lodone

Ernesto Buonaiuti, *Lezioni di storia ecclesiastica. Il medioevo*, a cura di Francesco Mores, Il Mulino, Bologna 2012, 309 pp., ISBN 9788815241252; Id., *Lezioni di storia ecclesiastica. L'antichità*, a cura e con l'introduzione di Francesco Mores, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, XL+183 pp., ISBN 9788863729030.

I due volumi raccolgono le dispense per i corsi di storia ecclesiastica tenuti presso il Seminario Romano di Sant'Apollinare, negli anni accademici 1904-1905 e 1905-1906, da Ernesto Buonaiuti, allora giovanissimo (era nato nel 1881). Al primo anno di insegnamento sono verosimilmente ascrivibili le lezioni sull'età antica, dalla predicazione degli apostoli alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente; al secondo, certamente, risalgono quelle sull'età medievale, dall'«indomani dell'invasione barbarica» del V secolo al pontificato di Innocenzo III (1198-1216). Dal punto di vista dei contenuti, i testi non sembrano offrire, di per sé, nulla di originale né di particolarmente rilevante. Essi meritano attenzione, tuttavia, per il loro significato nell'ambito delle difficili vicende di chi le scrisse e per la loro storia materiale.

Partiamo da quest'ultima. Se le dispense sull'antichità sono del tutto inedite, quelle sul medioevo furono invece pubblicate dal loro autore, con un saggio introduttivo e pochi ritocchi bibliografici e formali, nel 1914, in vista del concorso (vinto, l'anno seguente, da Buonaiuti stesso) per la cattedra di Storia del cristianesimo dell'Università di Roma. Delle dispense originali – quelle distribuite agli studenti del corso – si perse tuttavia ogni traccia, fino al ritrovamento, da parte di Francesco Mores, prima delle lezioni sul medioevo nella Biblioteca civica Angelo Mai di Bergamo e in seguito, nell'Archivio del Seminario vescovile della stessa città, di quelle sui primi secoli dell'era cristiana. Le lezioni sul medioevo si trovano tra i libri posseduti da Angelo Giuseppe Roncalli, futuro Giovanni XXIII. Come è noto, nella prima metà del 1901 Roncalli e Buonaiuti furono compagni al Seminario Romano, e il problema dei loro rapporti emerse – non senza qualche imbarazzo, e per essere poi messo a tacere – nel corso del lungo processo di canonizzazione di Roncalli stesso. Mores ha mostrato, tuttavia, che Roncalli richiese le dispense

di Buonaiuti nel novembre 1906 (dopo, dunque, l'estromissione di questi dall'insegnamento presso il Seminario Romano, avvenuta nel settembre di quell'anno); che le utilizzò, con ogni probabilità, come docente; e che le conservò e affidò infine ai propri allievi e successori nell'insegnamento presso il Seminario bergamasco.

Si tratta di dati di fatto, a ben vedere, di non facile interpretazione. Sicuramente vi è ben poco "modernismo", nelle pagine di queste lezioni; e sulla base di esse sole, pare piuttosto difficile comprendere le ragioni dell'allontanamento di Buonaiuti da Sant'Apollinare. Proprio su questo aspetto insiste Mores, in modo originale e in parte provocatorio, per ripensare le radici storiche e psicologiche dell'eresia modernista, evitando le secche delle ricostruzioni più o meno sottilmente polemiche (o apologetiche). Un nodo centrale della preistoria modernista, per così dire, di Buonaiuti è quello dei rapporti con il proprio insegnante e predecessore nell'insegnamento di storia ecclesiastica del Seminario Romano: Umberto Benigni. La ricostruzione autobiografica affidata dal vecchio Buonaiuti al *Pellegrino di Roma* (1945) insiste soprattutto sulla «spietata campagna» antimodernista di cui Benigni fu promotore dopo il settembre del 1907, ossia dopo la pubblicazione da parte di Pio X dell'enciclica *Pascendi Dominici gregis* (E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, introduzione di G. Gaeta e appendice di R. Morghen, Gaffi, Roma 2008, p. 97). Una ricostruzione quantomeno parziale, se non elusiva, dal momento che, prima di quelle date, fu proprio Benigni – insieme a Luigi Chiesa – a favorire la carriera d'insegnamento di Buonaiuti, il quale durante l'anno accademico 1903-1904 aveva affiancato Benigni stesso, titolare della cattedra di storia ecclesiastica, in qualità di supplente (per poi sostituirlo tra 1904 e 1906). Né la questione può ridursi a termini puramente accademici: scorrendo le pagine di Buonaiuti, infatti, si avverte con forza l'«eredità di Benigni» (come scrive Mores nell'introduzione al volume sull'antichità: *Historiae ecclesiasticae disputationes. Ernesto Buonaiuti tra metodologia e finzione*, pp. VII-XXXV: XXX), tanto nei contenuti quanto nella metodologia. Come interpretare, dunque, il mutamento dei rapporti tra allievo e maestro? Esclusa la ricostruzione proposta nella breve "biografia dell'eretico" scritta nel 1920 per il Sant'Uffizio da padre Enrico Rosa – secondo la quale Buonaiuti «con la sua astuzia avrebbe ingannato il Benigni» (citato in G. Sale, «*La Civiltà Cattolica*» nella crisi modernista (1900-1907). *Fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*, prefazione di P. Scoppola, Jaca Book, Milano 2001, pp. 113-114 nota) – e preso atto degli attriti contingenti che poterono crearsi (Benigni non approvò la fondazione, nel 1905, della «Rivista storico-critica delle scienze teologiche», né gradi la mancata visita del suo successore, dopo l'incarico ricevuto da questi al Seminario Romano), sembra che restino due opzioni. O il curatore dei

due volumi accentua un po' troppo l'entità del debito – pur cospicuo – di Buonaiuti con Benigni, insistendo eccessivamente sul «conformismo» di Buonaiuti (degnata di ulteriori chiarimenti mi sembra, in particolare, l'idea che quelle lezioni, opera «di circostanza», «di scuola», siano «almeno in parte, l'autobiografia del loro autore», come si legge nell'introduzione al volume sul medioevo: *Prima della bufera. Ernesto Buonaiuti, il medioevo, la Chiesa romana*, pp. 7-32: 32; e *ibi*, *Nota al testo*, pp. 33-62: 58); oppure nella Chiesa del tempo si tendeva a vedere fantasmi dove non c'erano – o entrambe le cose, giacché le due opzioni non si escludono a vicenda. La seconda prospettiva, ad ogni modo, porterebbe a interpretare la vicenda di Buonaiuti come quella di una “coscienza” nata con e attraverso la persecuzione; e in questo senso si attende da Mores un approfondimento delle indicazioni fornite nella nota introduttiva – dal significativo titolo di *Psicologia del movimento modernista* – ad A. Zambarbieri, *Modernismo e modernisti*, vol. 1, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. XI-XXI.

Un'ulteriore spiegazione delle difficoltà ad intravedere del “modernismo” nel giovane Buonaiuti può rimandare, inoltre, a una sua preistoria più filosofica, per così dire, che storica (il primo articolo di Buonaiuti attaccato pubblicamente – da padre Rosa, su «La Civiltà Cattolica», nel gennaio 1906 – si concentrava del resto su *L'Action* di Blondel). Ad ogni modo, tra queste giovanili lezioni di storia ecclesiastica e i tre volumi della *Storia del cristianesimo* pubblicati dallo stesso autore nel 1942-1943, corre un abisso, sotto molti punti di vista. Limitandoci alle posizioni storiografiche, a ragione il curatore segnala lo scarso spazio dedicato agli eretici medievali; ma poiché Buonaiuti si percepirà come profeta, più che come eretico (M. Benedetti, *Eresie medievali e eretici modernisti*, in Ead. - D. Saresella [eds.], *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, Biblioteca Francescana, Milano 2010, pp. 313-30: 329-330), ancor più stupisce la sbrigativa paginetta riservata, dopo catari e valdesi, a Giocchino da Fiore. Proprio all'abate calabrese, infatti, Buonaiuti avrebbe dedicato a partire dal 1926 molti e influenti lavori, attratto dal suo annuncio di un'età nuova e dell'avvento di una Chiesa spirituale, nonché dai legami tra quell'annuncio profetico e la “rinascita” francescana (si vedano al riguardo le considerazioni di R. Michetti, *Gli storici e il profetismo tra XIX e XX secolo*, in A. Vauchez [ed.], *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie et millénarismes et visions du futur du Moyen Âge au XXe siècle*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 111-133: 121-122 e di G. Zamagni, *Ernesto Buonaiuti, la storia del cristianesimo e il terzo esodo*, in D. Felice [ed.], *Ricordando Anselmo Cassani (1945-2001)*, Clueb, Bologna 2009, pp. 241-262: 253-257).

In chiusura, un'integrazione sulle fonti, scrupolosamente segnalate dal curatore. Il non meglio identificato «Grimus», cui Buonaiuti accenna a proposito del “socialismo” di Maometto (in un capitolo degno della più

retriva controversistica anti-islamica: p. 148 del volume sul medioevo, e *ibi*, p. 50 della *Nota al testo*), sta in realtà per Grimme, ossia il tedesco Hubert Grimme (1864-1942). Dell'ampio studio sul profeta dell'Islam scritto da questui (*Mohammed*, Aschendorff, Münster 1892-1895, 2 voll.), Buonaiuti era forse venuto a conoscenza attraverso le note critiche riservategli da Leone Caetani nel primo volume degli *Annali dell'Islam* (uscito l'anno precedente: L. Caetani, *Annali dell'Islam*, vol. I, Hoepli, Milano 1905, in particolare p. 241), o, più probabilmente, grazie alla pagina dedicatagli dall'amico Nicola Turchi in una sede che a Buonaiuti difficilmente poteva sfuggire: N. Turchi, *Appunti per una storia delle origini sociali dell'islamismo*, in «Rivista storico-critica delle scienze teologiche» I, 7-8(1905), pp. 502-519: 512 (nel primo fascicolo uscito sotto la direzione di Buonaiuti, dopo il ritiro di padre Giuseppe Bonaccorsi).

# *Un dizionario nella crisi modernista*

## *Enciclopedismo e teologia nella Francia del primo Novecento*

Francesco Cerrato

Sylvio Hermann De Franceschi (ed.), *Théologie et érudition de la crise moderniste à Vatican II. Autour du Dictionnaire de théologie catholique. Actes du colloque de Limoges (7-8 juin 2013)*, Presses universitaires de Limoges, Limoges 2014, 377 pp., ISBN 9782842876326.

Dal 1899 al 1950, presso l'editore Latouzey et Ané di Parigi, usciva il *Dictionnaire de théologie catholique*, un'opera monumentale (30 volumi, divisi in 15 tomi, a cui tra il 1951 e il 1972 se ne aggiungeranno altri 3 di tavole) che intendeva offrire agli studenti e ai docenti delle scuole seminary, agli specialisti che lavoravano nelle facoltà teologiche, ma anche ad un pubblico di eruditi ed appassionati, l'esposizione della totalità del sapere teologico, organizzato in forma enciclopedica. Questo impegnativo disegno si collocava, a propria volta, sullo sfondo di un progetto più vasto, comprendente la pubblicazione presso il medesimo editore di una molteplicità di dizionari, tutti di argomento religioso: il *Dictionnaire de la Bible* (1891-1912), il *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (1905-1953), il *Dictionnaire de droit canonique* (1924-1965), il *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (la cui pubblicazione iniziata nel 1912 è oggi ancora in corso).

All'interno di quest'insieme di opere, il *Dictionnaire de théologie catholique* si proponeva di trattare in numerosi saggi, ordinati alfabeticamente, non solo tutti i temi classicamente considerati propri della tradizione teologica e dogmatica (fanno parte di questo gruppo voci come *Dieu*, *Eucharistie*, *Immaculée Conception*), ma anche un insieme di problemi storici, sociologici e politici (come nel caso delle voci: *Commerce*, 1906, *Banque ed Banqueroute*, 1903, *Communisme*, 1903, *Corporations*, 1907 e *Démocratie*, 1908). Inoltre, pur non essendo un'opera che intendeva occuparsi strettamente di questioni esegetiche, a ciascun libro della Bibbia veniva dedicata una voce nella quale non erano affrontati problemi di interpretazione testuale, di datazione, o di verifica storica, ma era esclusivamente considerato il contenuto teologico proprio di ciascun libro. Lanciato dall'abate Alfred Vacant (1852-1901) e poi diretto successivamente da Eugène Mangenot, (1856-1922), Émile Amann (1880-1940) e Albert Michel (1877-1972), per

la qualità dei suoi collaboratori (tra cui ci limitiamo a nominare i teologi Henri-Xavier Arquillière, Jean-Vincent Bainvel, Joseph Brucker, Jean Carreyre, Victor Frins, Ambroise Gardeil, Réginald Garrigou-Lagrange, Georges Goyau, Xavier-Marie Le Bachelet, Pierre-Félix-Mandonnet e Jean Rivière), il *Dictionnaire* ha rappresentato uno strumento di studio e di approfondimento largamente diffuso presso tutti i più importanti seminari francesi. Inoltre, per il forsennato ritmo al quale procedette la pubblicazione dei singoli volumi (circa un volume ogni due-tre anni, al netto di due lunghe pause, dovute ai conflitti mondiali, dal 1914 al 1920 e dal 1943 al 1946), ma anche in ragione del fatto che non venne mai posto un limite all'estensione dei singoli lemmi (fino al punto che alcuni di essi finirono per coincidere o addirittura superare l'intera estensione di un singolo volume), quest'opera può essere considerata alla stregua di una grande biblioteca, capace di restituire un'ampia sintesi dell'intero sapere teologico prodottosi in Francia in un arco di tempo limitato tra la fine del XIX e la metà del XX ventesimo.

Al *Dictionnaire*, ai contenuti in esso sviluppati, agli autori più importanti che ad esso collaborarono e alla ricezione suscitata sulle riviste teologiche è dedicato il volume curato da Sylvio Hermann De Franceschi, *Directeur d'études* all'*École Pratique des Hautes Études* (sezione di scienze religiose: "Religione, sapere e politica nell'Europa moderna"). Nell'ampio saggio introduttivo (*Historiciser le travail des théologiens: du bon usage du Dictionnaire de théologie catholique*), De Franceschi fornisce l'inquadramento generale dentro il quale si collocano i contributi raccolti nel volume e dedicati ciascuno ad un aspetto specifico del dizionario. Attraverso una serie impressionante di informazioni su questa storia editoriale, frutto evidentemente di una ricerca durata almeno alcuni anni, ma, al contempo, senza entrare eccessivamente nel dettaglio delle singole voci, il curatore dichiara il voler perseguire un duplice obiettivo. In primo luogo, ed è questo lo scopo generale dell'intero volume, vincere un certo discredito intellettuale nei confronti di questa opera e, più in generale, verso l'erudizione ecclesiastica, diffusosi in Francia a partire dagli inizi della Terza Repubblica. Al contrario, in particolare studiando il modo in cui i diversi volumi del dizionario furono accolti nelle riviste di teologia dell'epoca (quali il «Bulletin de théologie», la «Revue d'histoire ecclésiastique», «L'Ami du clergé», il «Bulletin de littérature ecclésiastique», la «Revue du clergé français», solo per citare alcuni tra i titoli presi in considerazione), De Franceschi dimostra la profonda incidenza che essi ebbero nel mondo degli studi teologici tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo. In secondo luogo, vengono evidenziati alcuni aspetti *moderni* caratterizzanti questa vicenda editoriale. Tutte le correnti ufficialmente riconosciute nella Chiesa francese furono rappresentate all'interno di un

lavoro nel quale sempre si tentò di istituire un confronto tra la riflessione teologica e i risultati più aggiornati della scienza e del coevo dibattito storiografico. Le ragioni di queste aperture trovarono giustificazione da un lato nel tentativo di aggiornare il bagaglio culturale di coloro i quali si preparavano a diventare parte del clero, dall'altro lato nell'aspirazione della casa editrice e dei curatori a rivolgersi ad un pubblico più vasto di quello dei soli specialisti.

Queste aspirazioni progressiste risultano in particolar modo caratterizzare alcuni aspetti o temi specifici presenti nel *Dizionario*, scelti quali oggetti di studio dei diversi saggi raccolti nel volume. Anche se non vengono in nessun luogo del testo spiegate le ragioni di una tale cernita, operata, come si è detto, su una vastità enorme di argomenti possibili. Dei singoli contributi, per dovere di completezza, ci si limiterà in questo contesto esclusivamente a passare in rassegna i titoli senza però entrare nel dettaglio. Segnatamente, la particolare attenzione presente nel *Dictionnaire* per il cristianesimo orientale è oggetto del saggio di Aurélien Girard (*Connaître l'Orient chrétien au prisme de l'unionisme: remarques sur le traitement des christianismes orientaux dans le Dictionnaire de théologie catholique, 1899-1950*); la trattazione della patristica e, in particolare delle figure di Sant'Ambrogio e Teodosio, è il tema dello studio di Bertrand Laçon (*Saint Ambroise et Théodose en 1900*); il ruolo del clero secolare e del monachesimo benedettino sono argomenti rispettivamente affrontati nei contributi di Daniel-Odon Hurel (*Peut-on être bénédictin sans être érudit? Le monachisme bénédictin dans le Dictionnaire de théologie catholique*) e di Anne Massoni (*Le clergé séculier dans les grands dictionnaires catholiques français*). Infine, la presenza del gallicanesimo è discussa da Frédéric Gabriel (*Idées gallicanes et conceptualités ecclésiales: parcours et tensions d'une histoire doctrinale dans le Dictionnaire de théologie catholique*), mentre aspetti specifici del sapere teologico sono al centro dei lavori di Alain Rauwel (*Un parcours sacramental dans le Dictionnaire de théologie catholique*) e di Jean-Pascal Gay (*Une guerre de territoires? Théologie morale de l'époque moderne dans le Dictionnaire de théologie catholique*).

In tutti i saggi viene rilevato come, pur prefiggendosi l'obiettivo di aggiornare anche la teologia rispetto al generale avanzamento che la scienza e la cultura stavano vivendo a partire dalla seconda metà del XIX secolo, il *Dictionnaire* non si collocò mai al di fuori della dottrina ufficiale. Tale volontà di rispettare sempre il dettato dell'ortodossia cattolica rende il confronto con il modernismo – come osserva de Franceschi – il passaggio cruciale a partire dal quale è possibile valutare il ruolo storico assunto dal *Dictionnaire*.

Se le prime due direzioni, di Alfred Vacant (1852-1901) e di Eugène Mangenot, (1856-1922), si mossero rigidamente nel solco delle pre-

scrizioni imposte dal Concilio Vaticano I – limitandosi ad includere tra i redattori teologi provenienti da tutte le scuole teologiche riconosciute (scolastica, tomismo, molinismo, teologia positiva), spesso peraltro accumulate da una spiccata propensione antimodernista – con l'abate Amann, almeno parzialmente, le cose cambiarono (proprio alla direzione di quest'ultimo è dedicato il saggio di Étienne Fouilloux, *L'abbé Amann, directeur du Dictionnaire de théologie catholique, 1922-1948*). Già allontanato nel 1907 (appena pochi mesi prima della *Pascendi*) dall'insegnamento che teneva presso il Seminario maggiore di Nancy, perché accusato di essersi avvicinato troppo ad alcune delle teorie darwiniane, nei saggi redatti personalmente – il primo dei quali, precedente la sua direzione, è *Évangiles apocryphes* (1912), a cui succedettero *Michel Cérulaire* (1928), *Photius* (1934), *Préadamites* (1934), *Trasformisme* (1946) – Amann inaugura una vena maggiormente progressista, tesa prioritariamente ad una più attenta conciliazione tra teologia ed evoluzione scientifica. Inoltre, pur non stravolgendo l'impianto tradizionale del dizionario e continuando a tutelare la rappresentatività di tutte le correnti che fino ad allora vi avevano collaborato, per sua iniziativa vengono inclusi tra gli autori studiosi che esplicitamente si rifanno alla teologia storica o positiva come Gustave Bardy, al quale vengono affidate voci dedicate alla patristica e alla storia dei dogmi.

Indubbiamente il *Dictionnaire*, soprattutto sotto la direzione di Amann, condivide con il modernismo l'esigenza di aggiornare il sapere teologico ai più recenti risultati delle scienze storiche, ma ciò non toglie che nella totalità dei contributi mai si scelse la radicalità del modernismo che, anzi, il più delle volte fu apertamente osteggiata perché giudicata del tutto incompatibile con quella tradizione ecclesiastica che nel cattolicesimo viene ritenuta di per sé stessa portatrice di verità. Il fatto che per comprendere la valenza storica di quest'opera sia necessario prioritariamente indagare proprio il rapporto con il modernismo (come mostra anche Christian Sorrel nel suo saggio *Modernisme et antimodernisme dans le Dictionnaire de théologie catholique*) risulta significativamente, ed anche un po' malinconicamente, confermato dal fatto che sarà proprio il progressivo affievolirsi della crisi modernista a segnare, nell'ambito degli studi teologici e delle riviste di settore, l'avvio di una fase di crescente disinteresse nei confronti del *Dictionnaire*.

Il volume a cura di De Franceschi rappresenta indubbiamente un contributo decisivo non solo perché restituisce al lettore di oggi la comprensione dell'importanza che ebbe il *Dictionnaire* per la teologia francese della prima metà del XX secolo, ma anche perché, attraverso la ricostruzione storica di diversi aspetti dell'opera, aiuta gli storici a comprendere l'assetto complessivo dei rapporti di forza interni al clero e ai diversi ordini religiosi.



Dovendo, invece, muovere un'osservazione a questo lavoro, essa concerne la non ingente presenza di riferimenti a tutto ciò che avvenne in Francia, per non dire in Europa, al di fuori del campo religioso (eccezion fatta per i due saggi di Caroline Blanc-Chopelin e Sylvain Milbach, intitolati rispettivamente *Une décadence théologique? Lumières et anti-Lumières dans les dictionnaires français de théologie du XXe siècle* e *Le catholicisme du XIXe siècle et les libertés politiques dans le Dictionnaire de théologie catholique*). Forse consapevole di questa lacuna, De Franceschi sembra giustificarsi, scrivendo che la diffusione del *Dictionnaire* non travalicò mai significativamente il mondo del clero e degli studi teologici. Tuttavia, studiare con maggiore profondità l'incidenza che certamente ebbero i tumultuosi avvenimenti, culturali, sociali e politici, succedutisi nel tragico periodo che anticipa, coincide e segue i due conflitti mondiali, avrebbe reso questo volume uno strumento ancor più importante, anche in ambiti diversi dalla storia di quel sapere teologico i cui confini lo stesso *Dictionnaire*, almeno nello spirito, si era prefisso di travalicare.

## *Émile Poulat, critico e mistico*

Giacomo Losito

Émile Poulat, *Le désir de voir Dieu et sa signification pour la théologie française contemporaine*, suivi d'un entretien avec Yvon Tranvouez et François Trémolières, a cura di François Trémolières, Desclée de Brouwer, Paris 2015, 358 pp., ISBN 9782220067032.

Il volume contiene l'edizione critica della tesi di teologia approvata nel gennaio del 1950 a Friburgo, in Germania, e redatta in francese, in pochi mesi, da Émile Poulat (1920-2014), affermatosi in seguito come grande storico e sociologo del cattolicesimo contemporaneo. L'edizione dell'opera, curata da François Trémolières è preceduta da un'introduzione dello stesso, che aiuta a fare il punto su importanti aspetti della biografia poulatiana. Nell'introduzione Trémolières pone pure le giuste domande circa il senso che assume il testo giovanile di teologia rispetto a quello complessivo di un'opera svolta poi interamente nell'ambito delle scienze religiose. Nella postfazione al volume, in un'intervista con l'allievo e storico del cattolicesimo francese contemporaneo Yvon Tranvouez, Poulat rivendica in pieno la paternità della tesi del 1950, mostrando di volerla iscrivere in netta continuità con l'opera della maturità. Se per certi versi, come vedremo, tale giudizio appare congruo, il dubbio insinuato in merito dal Trémolières nell'introduzione risulta pienamente legittimo.

La tensione giustamente messa in evidenza sarà oggetto di questa recensione che si limiterà all'analisi del lavoro giovanile di Poulat allo scopo, dunque, d'indicare gli elementi che, in esso, allentando la tensione fra il polo d'interesse teologico e quello scientifico, appaiono annunciare lo sviluppo dell'opera dell'autore maturo, accanto a quelli che, invece, risultano più originali e inattesi e che acquisiscono quindi la tensione indicata fra il lavoro del 1950 e il resto dell'opera poulatiana.

Il testo del 1950, relativo a un *topos* del plurisecolare dibattito tomista, a cui l'analisi di Poulat restituisce tutto il profondo spessore storico, è stata rinvenuta da Trémolières in due versioni: quella della tesi presentata alla commissione dottorale a Friburgo e quella di una copia rivista dall'autore, forse nella prospettiva di una precoce pubblicazione, che non ebbe luogo, contenente un capitolo aggiuntivo intitolato «Antagonismi e affinità», presentato in appendice dell'edizione a stampa.

Un primo non trascurabile elemento che aiuta a ricomporre la tensione sopra segnalata consiste dunque nel fatto che la tesi di teologia del

giovane Poulat possiede, come detto, profondo spessore storico e che in essa già si annunciano l'acribia e le capacità indiscusse dell'analista delle crisi intellettuali attraverso lo studio dei testi. Tra le righe del volume, tuttavia, non si fatica neppure a riconoscere la passione trattenuta dell'autore per il soggetto studiato insieme a una sua precisa presa di campo nell'ambito dell'infuocato dibattito teologico allora in corso sulla possibilità e sul senso di un desiderio naturale del soprannaturale (il *Sur-naturel* delubachiano è del 1946).

Si potrà affermare che se non vi fosse stata l'opera critica matura dello specialista delle scienze religiose, la tesi di teologia del giovane Poulat non avrebbe mai acquisito diritto di pubblicazione, ma non si può certamente trascurare il fatto che il contesto ecclesiale in cui il lavoro fu prodotto, a soltanto qualche mese dalla pubblicazione di *Humani generis*, sicuramente non fu propizio a un'edizione precoce dell'opera di un giovane presbitero dalle certificate capacità teologiche (e dalle probabili velleità accademiche). E, per lo stesso motivo appena addotto, è altrettanto certo che il contesto ecclesiale sarebbe stato a lungo inidoneo a recepire positivamente l'elaborato del giovane dottore in teologia francese. Ritengo quindi che nell'introduzione Trémolières abbia giustamente evocato in proposito un testo autobiografico di Poulat relativo a una «nuit critique», pubblicato tardivamente, ma redatto molto verosimilmente in quello stesso anno significativo per la sua biografia personale e per il cattolicesimo che fu il 1950: un testo che documenta il disagio esistenziale dell'autore all'origine del percorso che avrebbe portato alla maturazione della vocazione per gli studi storico-sociologici. Va inoltre qui tenuto presente che se lo studio per il dottorato in teologia fu seguito da uno degli ancor non troppo numerosi specialisti tedeschi dell'epoca del pensiero blondeliano, Friedrich Stegmüller, che solo da poco tempo era approdato a Friburgo, la tesi di teologia poulatiana fu presentata in una Facoltà in cui dominavano le posizioni conservatrici.

In effetti, fu nel senso proposto dalla *nouvelle théologie* che il giovane Poulat provò a risolvere il problema della relazione al soprannaturale, indicato come cruciale anche successivamente, in vari testi della maturità. Infatti, nel lavoro giovanile, il più importante e originale indagatore della questione viene indicato – inaspettatamente – in Maurice Blondel. Se l'importanza della figura e dell'opera di Blondel permane nella visione della storia del cattolicesimo contemporaneo di Poulat, va notato come nell'opera dello storico e del sociologo sono, piuttosto, la questione della possibilità e del senso della storia del cristianesimo e la figura di Alfred Loisy a rilevare il posto centrale attribuito alla questione dell'apologetica e a Blondel dal dottorando in teologia di Friburgo. Per quest'ultimo, ai cui occhi assume portata storica decisiva la lotta fra le «due France»,

Blondel è colui che apre un'epoca nuova nel provare a rimediare alla mutilazione intellettuale derivatane. Alla posizione di Blondel, critica dell'«estrinsecismo» in teologia, è dedicato un intero capitolo della tesi, significativamente intitolato «Ricerca di una visione integrale», in cui Poulat sviluppa variazioni su temi blondeliani riprendendo, tanto da *L'Action* del 1893 che dagli scritti più tardivi della Trilogia. Orientandosi fra i riferimenti della critica blondeliana, Poulat mostra di dominare la letteratura secondaria sviluppata dai blondeliani gesuiti, apprezzando soprattutto la lezione di Yves de Montcheuil, ma pure quella del de Lubac, di cui sottoscrive la critica mossa al filosofo francese per aver ceduto aderendo negli scritti tardivi alla tesi dell'esistenza della «pura natura». Nel capitolo aggiuntivo, poi, Poulat si inserisce nella corrente interpretativa aperta dal commento d'Ollé-Laprune all'enciclica leonina *Aeterni Patris*, presentando Blondel come un vero e proprio Tommaso *redivivus* e la filosofia blondeliana come un tomismo autentico, con una chiarissima, seppure non esplicita, presa di posizione a favore delle posizioni sostenute da Henri de Lubac nel contesto polemico che lo coinvolgeva e in cui l'autore arriva sino a sostenere l'esigenza di approfondire l'approccio teologico attraverso l'antropologia. Del resto, nel capitolo del lavoro presentato per il conseguimento del dottorato, significativamente intitolato «L'unico fine dello spirito», Poulat prende esplicitamente e inequivocamente parte per de Lubac e per Bouillard circa la finalità unica dell'uomo, sostenendo che la «la grazia è semplice *sequela creationis*». L'afflato blondeliano è tale da spingere Poulat nel capitolo aggiuntivo a formulare una profezia che le circostanze non autorizzavano, secondo cui le polemiche di parte cattolica che investirono Blondel sarebbero appartenute al passato: previsione avventata, che l'enciclica *Humani generis* avrebbe clamorosamente smentito. Del resto, nella sua tesi, il giovane Poulat non mancò d'insistere sulla censura evitata dalla *Lettre sur l'apologétique* del 1896 e sulla lettera d'approvazione di Pio XII del 1944, a firma del sostituto Giovan Battista Montini (glissando peraltro sulle formule restrittive in essa contenute). Ora, sempre secondo il capitolo aggiuntivo, tanto il pensiero blondeliano che il tomismo autentico (quello cioè che non aveva rotto i cordoni vitali con l'agostinismo, a differenza del tomismo dei Descoqs, dei Garrigou-Lagrange e dei «partigiani dell'intelligenza»: evidente riferimento alle frange intellettuali maurrassiane) si sarebbero scontrati col «razionalismo eterno e polimorfo». Del tomismo sviato Poulat stigmatizza soprattutto «l'abuso del metodo d'autorità e il pericolo di canonizzare un sistema». Intendendo poi far valere il punto di vista del «personalismo» contro quello del «concettualismo», Poulat associa al tomismo autentico i nomi di Maritain e soprattutto quello del Gilson di *L'Être et l'essence*, facendo però pure attenzione a difendere la filosofia moderna da certe critiche

scolastiche e approvando gli esiti della «Rivoluzione kantiana», la cui reale portata sarebbe stata ignorata dal suo stesso propulsore e che, invece, secondo Poulat, avrebbe assunto piena portata con l'opera del Maréchal, dopo la sterzata blondeliana.

Un altro tema che annuncia un motivo di fondo dell'opera poulatiana della maturità, e che il giovane studente di teologia riprende dagli scritti di Yves de Montcheuil su Blondel, è quella dell'incompiutezza della crisi modernista. L'importanza della crisi modernista risalta agli occhi del giovane Poulat per il ruolo giocato dagli scritti dell'oratoriano Lucien Laberthonnière, oltre che dalla dirimpente *Action* blondeliana. Nella sua tesi, Poulat non solo si mostra già al corrente di aspetti particolari della reazione antimodernista che avrebbe studiato magistralmente più in là negli anni, come la società segreta di Benigni, ma formula già chiaramente l'idea della correlazione essenziale fra modernismo e integrismo. Questo in uno sviluppo del capitolo aggiuntivo in cui l'autore richiama pure l'ispirazione blondeliana del movimento democratico-sociale del Sillon di Marc Sangnier, che Poulat mostra d'apprezzare contro l'altra componente cattolica che aveva dominato il confronto sul piano sociale sino al secondo conflitto mondiale, quella maurrassiana (in qualche modo riabilitata da Pio XII nel 1939) e ciò, malgrado la condanna del Sillon da parte di Pio X, puntualmente segnalata dallo stesso autore della tesi. Nel 1950, seguendo il Montcheuil, Poulat non esitava a impiegare correntemente il lemma «modernismo», un uso in seguito messo in discussione, considerando il termine risultato d'intenti polemici e come tale passibile d'interpretazioni divergenti e svianti. Anzi, se la temperie di rinnovamento culturale della crisi modernista in cui domina per statura intellettuale la figura di Blondel, di cui Poulat giustamente e acutamente segnalava l'estraneità al modernismo, risulta presentata in una luce positiva, pure, nella tesi di Poulat, il termine «modernismo» indica un estremismo, un'«illusione» e dunque, in ultima analisi, un errore. Più in generale, ed è questo forse il punto più interessante e originale che si coglie nella tesi, va notato come l'idea di uno scontro di lunga durata fra la Chiesa e la modernità, che Poulat avrebbe a più riprese formulato nell'opera matura sulla base di studi socio-storici limitati all'ambito e al contesto del cattolicesimo contemporaneo, appare giustificato nel lavoro del 1950 in termini teologici paolini come il portato di un processo conflittuale strutturale fra Chiesa e mondo, destinato a durare nel tempo. Non mancano però considerazioni più circoscritte al contesto storico contemporaneo in cui si può individuare la cellula germinale della tesi poulatiana dello scontro fra Chiesa e borghesia: «La Chiesa, sfortunatamente troppo legata alla struttura feudale del Medio Evo, non fu adeguatamente in grado di adattarsi alle trasformazioni economiche causate nel XIV secolo dal capitalismo nascente».

Un altro elemento di continuità, che ricomponne la tensione sottesa all'opera dello studioso francese è il fatto che anche per il giovane Poulat è lo scontro di idee, portate da tradizioni differenti, prima che quello fra le persone, a rendere spiegabile l'inconciliabilità delle mentalità teologiche. Anche qualche altro elemento secondario nel lavoro di Poulat del 1950 annuncia le strategie del futuro sociologo del cattolicesimo. Ad esempio, riferendosi a testi oggi ormai notoriamente pseudonimi di Blondel, Poulat mostra chiaramente di possedere il gusto e il fiuto del ricercatore che avrebbe talentuosamente dispiegato nella ricerca sui testi anonimi e pseudonimi della crisi modernista, lasciando intendere al lettore che i testi in questione potevano essere considerati autentici blondeliani. Ancora, in una nota del primo capitolo, mostrando una sensibilità attenta a valutare la matrice sociologica del panorama intellettuale, Poulat spiega la subordinazione della teologia alla filosofia in Francia in base ai rapporti di potere istituzionale presenti all'interno dell'università francese. Il *penchant* positivista del giovane dottore in teologia naturalmente, però, non scadeva in un ingenuo positivismo irriflesso, da cui Poulat si è smarcato anche negli scritti della maturità affermando che le opzioni ideologiche personali possono essere e vanno sottoposte al vaglio critico in una produzione che persegue l'obiettivo della scientificità. Infatti, nella tesi di teologia Poulat dichiara esplicitamente che il tentativo di comprensione delle varie posizioni esige un rischioso sforzo ermeneutico che sollecita la lettera dei testi, concordando, addirittura, col Garrigou-Lagrange circa l'idea che la ricostruzione storica delle idee non debba andar disgiunta dall'impegno metafisico: un impegno rispetto a cui lo specialista delle scienze religiose sarebbe stato in seguito refrattario.

Il Poulat che si scopre leggendo la tesi di teologia e che non si ritrova nell'opera dello storico e sociologo del cattolicesimo è tutto nell'adesione al credo filosofico blondeliano e nella conclusione che appare ai suoi occhi inevitabile: «Ogni essere, prima della coscienza che possa esserne acquisita [dal filosofo], è relazione a un Trascendente» a cui, sul piano sociale, corrisponde un'inattesa adesione al paradigma maritainiano della «cristianità profana», per cui «ogni settore dell'attività umana sarà definito nella sua perfetta autonomia e nella sua integrale – Poulat non esita a sdoganare la parola! – relazione a Dio»; un'autonomia, che, inoltre, metteva in guardia il giovane dottore in teologia, non andava fraintesa come «sufficienza». Siamo dunque di fronte a un Poulat, per così dire, non solo «modernista», che nella polemica sulla *nouvelle théologie* sposa la linea blondeliana di de Lubac, ma che come tutti i modernisti *strictu sensu* non si mostra del tutto allergico al paradigma della cristianità. Non a caso, una tesi di fondo sostenuta nell'opera del sociologo e dello storico del cristianesimo sarebbe stata quella della natura matriciale dell'integralismo

cattolico, con la conseguente svalutazione dell'importanza del liberalismo cattolico nel valutare gli sviluppi del cattolicesimo contemporaneo.

È stata del Poulat della maturità la capacità d'offrire all'attenzione degli studiosi tutta la complessità e le tensioni dell'opera dello storico modernista per antonomasia che fu Loisy, espressa dal bel paradosso contenuto nel titolo del volume de 1984 a lui dedicato: *Critique et mystique*. Parafrasando si potrebbe dire che anche al Poulat «critico» si accompagnò come un'ombra un Poulat «mistico», individuando quest'ultimo nell'interesse che ha promosso lo sguardo critico dello studioso rivolto all'itinerario intrapreso dalla Chiesa cattolica di fronte alle sfide della storia derivate dalla messa in crisi progressiva del paradigma di cristianità. Nell'opera dello storico e del sociologo del cattolicesimo contemporaneo si tratta di un Poulat minore, che il Poulat «critico» tiene volutamente a freno, ma non per questo di un Poulat meno importante se si vuole comprendere il senso stesso di un'opera monumentale, che l'acerbo studio teologico lascia emergere in modo più immediato e diretto, anche più di quanto non abbia voluto ammettere lo stesso autore, ormai affermato storico universitario che, sessantacinque anni dopo la redazione del testo, nell'intervista con Tranvouez ha voluto presentare il proprio lavoro giovanile come un semplice elaborato a vocazione scientifica, glissando circa l'esplicita presa di posizione in esso contenuta a favore del campo blondeliano nell'ambito delle polemiche teologiche allora in corso.

Chiudono il volume qui presentato due appendici. La prima è il «Testamento spirituale» redatto da Poulat nel 2011, trasmesso ai suoi amici della Comunità di Sant'Egidio, un altro tassello da aggiungere al ritratto del Poulat «mistico». Infine, curata da Tranvouez, una nuova bibliografia aggiornata degli scritti di Émile Poulat di 755 titoli: n. 1, la tesi del 1950; n. 2, il primo resoconto nell'ambito della sociologia delle religioni, anno 1956...

## *In bilico sulla modernità* *Paolo VI, papa del moderno?*

Patrizia Luciani

Fulvio De Giorgi, *Paolo VI. Il papa del Moderno*, Morcelliana, Brescia 2015, 769 pp., ISBN 9788837228552.

Il volume è una completa e monumentale biografia di Giovanni Battista Montini, certamente un punto di riferimento imprescindibile per gli studiosi che d'ora in avanti affronteranno lo studio della figura di Paolo VI. L'autore, raccogliendo l'eredità di ricerca scientifica specializzata sul papa bresciano rappresentata fino ad oggi da una generazione più anziana di studiosi, propone un confronto a tutto campo con la vastissima produzione storiografica montiniana, valorizzando anche fonti recenti finora poco utilizzate come l'archivio dell'Editrice Morcelliana o la ricca raccolta di testimonianze conservate nella *positio* del processo di canonizzazione. Opera inoltre la scelta di riportare lunghe citazioni dagli scritti di Montini, restituendo in questo modo attraverso l'elegante e raffinata prosa montiniana una delle caratteristiche principali del personaggio.

L'idea fondamentale di De Giorgi è che Giovanni Battista Montini sia stato, non solo da pontefice, perno centrale della storia della Chiesa cattolica del Novecento, rappresentando un passaggio fondamentale «nel lungo congedo dalla cristianità» (p. 15). Vanno in quest'ottica le prese di posizione dell'autore verso quegli storici che, per esaltare Giovanni XXIII o per celebrare, di contro, Giovanni Paolo II, hanno proposto svalutazioni più o meno dissimulate dell'operato montiniano; e l'invito a un approccio interpretativo che renda ragione alla consapevole e significativa apertura alla modernità di Montini fin dalla giovinezza bresciana. Il volume, in questo senso, amplia e radicalizza, applicandola a tutta l'esperienza montiniana, un'intuizione interpretativa già proposta in nuce da De Giorgi, per l'arco di tempo precedente all'episcopato milanese, nel volume *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, edito da il Mulino nel 2012.

La biografia si sofferma in maniera dettagliata su tutti i periodi della vita di Montini, affrontando, allo stato attuale della disponibilità di fonti, i vari nodi storiografici ancora aperti e dibattuti (dall'influenza del sostituto alla Segreteria di Stato sul "riformismo" della prima parte del pontificato pacelliano, all'estrema cautela dell'arcivescovo di Milano nella delicatissi-



ma fase politica del passaggio al centro-sinistra; dalla prudente partecipazione al Vaticano II alle sei votazioni che, durante il Conclave, portarono all'elezione di Paolo VI; alle tre fasi del pontificato). De Giorgi evidenzia in modo originale la capacità di papa Montini di superare lo sguardo eurocentrico, grazie anche all'esperienza maturata nella diplomazia vaticana, e di ripensare il cristianesimo da una prospettiva geopolitica ampia; e, seppur sorvolando sulla questione della rimozione di Lercaro da Bologna, valorizza il tema della Chiesa dei poveri, forse frequentato più di recente che in passato dalla bibliografia montiniana (è significativo in questo senso il contributo di Kurt Appel e Sebastian Pittl, *Ritorno alle origini. Il monumento funebre di Paolo VI e il Patto delle catacombe: due chiavi simboliche di una nuova prospettiva*, in «Il Regno» LVIII, 2[2013], pp. 47-52).

Tuttavia, le sezioni del volume che faranno maggiormente dibattere gli studiosi sono il capitolo primo, introduttivo, definito con consapevole e allusivo humour dallo stesso De Giorgi «una *Nota esplicativa Previa*» e l'epilogo finale, significativamente intitolato «Il primo papa dopo la fine dell'epoca moderna» (p. 741): in questi due capitoli l'autore, con una snella panoramica sulle varie interpretazioni del Novecento come “secolo breve”, “secolo spezzato”, “lungo '800 o età piana”, “secolo dislocato”, e sulla storia del “modello intransigente” e del “modello conciliatorista” all'interno del cattolicesimo moderno, intende inserire la vicenda di Paolo VI nella storia della Chiesa del Novecento, costruendo una cornice storiografica basata su un “montinismo di destra” e un “montinismo di sinistra”. In quest'ottica forse volutamente provocatoria, l'epoca wojtiliana sarebbe stata il trionfo della destra montiniana (oltre che un «fallimento pastorale di proporzioni enormi», p. 57), mentre il pontificato bergogliano vedrebbe ora la possibilità, per le istanze della «sinistra montiniana», di una piena, anche se tardiva, realizzazione. Se accusare l'autore di voler suggerire alla Chiesa cattolica le linee quali muoversi oggi, e quindi di aver assunto una posizione ideologica (come fa Francesco Bonini in *Montini: il Papa contemporaneo*, in «Studium» CXI, 4[2015]), pare un'operazione, a sua volta, dal sapore ideologico; e se le reazioni all'interpretazione di De Giorgi sembrano esplicitare più la frattura interna alla Chiesa cattolica emersa con il pontificato bergogliano che le questioni inerenti il pontificato montiniano, tuttavia la categoria del “montinismo” usata in senso troppo radicale presenta delle debolezze e presta il fianco ad alcune critiche. Si può concordare infatti sulla questione che alcuni filoni storiografici non rendono ragione all'importanza e alla incisività di Montini nella storia della Chiesa, ma forse risulta fuorviante rovesciare l'ottica interpretativa, facendo centro unicamente su Giovanni Battista Montini-Paolo VI.

In primo luogo, la categoria del montinismo usata in senso troppo radicale costringe De Giorgi, all'interno di un'opera nel suo complesso

solida e convincente, ad alcuni passaggi decisamente estremi e deboli. Ad esempio, nel descrivere il pontificato pacelliano come un pontificato “riformista” grazie all’azione e alla presenza di Montini, e nel leggere in Paolo VI, sulla scia di altri autori, la sintesi di Pio XII e Giovanni XXIII, De Giorgi arriva ad affermare: «non voglio dire che la fedeltà a Pio XII si riduca a una fedeltà di Montini a se stesso, ma certo una qualche prospettiva in tal senso non va del tutto esclusa» (p. 34). In un altro passaggio riguardante il referendum del 1974 l’autore, per rimanere fedele alla sua costruzione, è costretto a spiegare le posizioni dei cattolici del No, che erano non solo cristiani per il socialismo, comunità di base, movimenti della contestazione cattolica, ma anche laici cattolici vicinissimi a Montini, come un «montinismo senza Montini» (p. 639), che avrebbe preso posizione pubblica opposta a quella approvata da Paolo VI. Se l’idea che i laici formati da Montini e vicini alla sua sensibilità, votando contro l’abrogazione, stessero semplicemente realizzando le logiche conseguenze del concetto di modernità e di laicità che Montini stesso aveva loro insegnato, potrebbe essere plausibile, meno facile risulta spiegare il gioco di parole.

In secondo luogo, forse le scelte operate da papi e vescovi dopo il 1978 non sono sempre interpretabili come montiniane o non montiniane; risultano invece sempre diversamente conciliari o anticonciliari. Il centro delle dinamiche della Chiesa contemporanea è infatti il Vaticano II più che il pontificato montiniano, e all’assise conciliare andrebbero dunque riportate tutte le ipotesi interpretative se si vogliono usare categorie maggiormente euristiche. Ad esempio, se è condivisibile quanto sostiene l’autore che fu il cambiamento strutturale voluto da Montini a smantellare il paradigma tridentino, non va dimenticato che fu il Vaticano II a deciderne la fine. Il volume si presta quindi ad approfondire la questione del “montinismo”: se ambiguità e contraddizioni siano insite nella categoria interpretativa, o nelle stesse ambiguità e contraddizioni dell’interpretazione “centrista” del Concilio scelta da Paolo VI, questo è nodo storiografico sul quale gli storici già dibattono e potranno dibattere ancora anche alla luce dell’apporto di De Giorgi.

Un’altra categoria sulla quale il volume induce a riflettere è quella di “modernità”: la biografia montiniana è infatti filtrata dalla visione di Scoppola di «un uomo e un pontificato in bilico sulla modernità» (p. 6) che ha segnato la fine della «lunga ostilità antimoderna (o di una modernizzazione ideologicamente anti-moderna)» e la «riconciliazione profonda (e perciò modernamente critica) con il Moderno» (p. 15), riportando la Chiesa ad essere un po’ più contemporanea con il suo tempo. Certamente è possibile individuare come linea di tendenza della Chiesa postconciliare il passaggio da una modernizzazione anti-moderna a un maggior tentativo di riconciliazione con il moderno, forse spesso più per

necessità storica che per convinzione degli attori ecclesiali protagonisti di questa riconciliazione. Certamente Paolo VI rifletté a lungo e con consapevolezza sul tema della modernità. Ma abbatté lo steccato? Fu davvero moderno nel senso pieno del termine?

Ad esempio, nel leggere le vicende dell'episcopato a Milano l'autore interpreta molte scelte di Montini come scelte di valorizzazione della modernità (p. 194), ma gli ambiti che cita (sport, economia, tecnica, stampa) rievocano più un'idea di modernizzazione (uso di mezzi moderni per l'e-vangelizzazione) e, se vogliamo, di laicità, che non di modernità intesa in senso storiografico come autonomia del singolo di fronte all'autorità. Gli interventi montiniani sembrano sempre andare nell'ottica del valorizzare il primato della coscienza dell'individuo, ma quella di cui si tratta non è una coscienza generica e libera: è una "coscienza ben formata", che segue le linee del magistero perché, appunto, è da esso, dall'autorità, diretta e formata. Questo tipo di coscienza è coscienza "moderna", o è un tentativo di modernizzare la coscienza tradizionale? È vero che è il singolo, nella visione montiniana, che sceglie liberamente e coscientemente di lasciarsi orientare dal magistero; ma la presenza dell'autorità in questo quadro sembra ancora molto pesante e restrittiva per poter essere pienamente definita come "moderna". La questione del '74 è emblematica: Montini rispettò le scelte dei cattolici del No; ma le ritenne davvero legittime ed ortodosse alla stessa stregua di quelle dei cattolici del Sì? A riprova di questi dubbi si potrebbero anche rileggere le fortissime affermazioni antimoderne di Paolo VI del 1972 (p. 627).

Per concludere, il Montini presentato da De Giorgi è certamente caratterizzato da una modernizzazione non ostile alla modernità ed è certamente un ecclesiastico con un'apertura non comune, per quel tempo, alla modernità, alla fiducia nel futuro e nel mondo laico. Certamente è un papa che ha coscienza del travaglio dell'uomo moderno, e lo assume in prima persona. Forse si potrebbe definire l'esperienza montiniana una transizione incompleta, non pienamente compiuta. In bilico, appunto. E forse le conclusioni di De Giorgi suggeriscono che proprio in questo stare in bilico stia la modernità di Montini: nell'aver accettato in pieno la condizione instabile, ambigua, critica dell'uomo moderno o, meglio, post-moderno.

## *Believers on the border between the Sixties and Seventies*

Daniela Saresella

Giovanni Franzoni, *Autobiografia di un cattolico marginale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, 261 pp., ISBN 9788849839647.

In 2008, one year after Pietro Scoppola's death, his *Un cattolico a sinistra* (Morcelliana) provided the spiritual testament of a believer who played a key role in Italian Catholic-democratic culture in the second half of the twentieth century. The title of Giovanni Franzoni's *Autobiografia di un cattolico marginale* echoes Scoppola's: like the latter, Franzoni was a protagonist of Italian post-war Catholicism, even though his positions were far more radical than those of the Roman intellectual.

Franzoni was born in Verna, Bulgaria, in 1928. Like Father Lorenzo Milani, he came from a middle class family, with Austro-Hungarian connections on his mother's side. He spent his youth in Florence in financial straits due to his father's premature death. Of those years, he remembers his parents' support of fascist ideals (which would later lead his brother Giancarlo to join the Rsi) and the scarce sensibility to the racial issues that were tearing the country apart. His experience is somehow similar to Rossana Rossanda's: in her 2005 memoir, *La ragazza del secolo scorso* (Einaudi), Rossanda remembers not understanding the exclusion of her Jewish classmates from her high school following the 1938 racial laws and therefore not reacting to them. Likewise, Franzoni regrets not understanding the tragedy of the Jewish people, victim of segregation, vexations and persecutions through the anti-Semitic laws enforced by the regime. Although socialized in a different way, both Rossanda and Franzoni were representative of a generation of young people who did not belong to anti-fascist families, for whom the tragedy of totalitarian regimes became clear only later in their life.

After the end of the war, in 1947, Franzoni moved to Rome to attend the ancient and distinguished Capranica college. Three years later he decided to enter the Benedictine monastery of St. Paul in Rome, where he became abbot in 1964, a «master of monastic life and spirituality» presiding over the «juridical, disciplinary and organizational matters of the monastery» (p. 45). In his capacity as abbot, he had the opportunity to attend the III and IV sessions of the Vatican II Council: as for many other

Catholics, this was a «complex, deep and significant experience for the subsequent development of [his] life» (p. 63).

Franzoni remembers becoming acquainted, earlier in life, with the experience of Giancarlo Bruni's Christian-socialists, or coming to appreciate the position of Giorgio La Pira, who during the difficult Fifties had always advocated for peace and dialogue and had supported the Pignone workers who had dared to occupy their factory. However, the Vatican II was the crucial experience that actually changed his view on the Church and the world, as well as on a number of issues, such as liturgy, episcopal collegiality, religious freedom, secular people's position within the Church and the primacy of Scripture over tradition: the Vatican II represented a «clean break with the past». Franzoni, therefore, did not embrace the interpretation of those who viewed the Council in the wake of tradition, in order to downsize its impact in terms of historical break. In fact, Franzoni states that, had there been "continuity" with the preceding doctrine, Marcel Lefebvre schism would not have taken place. The Council did a very smart move by acknowledging religious freedom, thus letting fall anathemas against the "modernist" current that had characterized the Church for decades (for which Lefebvre vocally claimed responsibility). The «four or five oaths against Modernism that I, along with all clergymen and Catholic teachers, had been asked to swear to» thus became «useless» (p. 69).

Franzoni is explicit about his appreciation of Angelo Roncalli, a pope who was «able to take an external view of the Church» (p. 64). Yet, his sympathies went to Giovanni Battista Montini, even though the latter's decision avoked to himself judgment on matters like pharmacological contraception and mandatory celibacy without discussing them with the Council generated «great surprise and bitterness» in him. Paul VI was the «most progressive pope of the twentieth century», being the first to condemn the evils of capitalism as cause of poverty worldwide: his *Populorum progressio* even stated that it was possible to collaborate with men of goodwill, even if they were socialists (p. 133).

The "Comunità di San Paolo" gathering around the abbot took up many a challenge in the post-Vatican II period. Within the community, laypersons were acknowledged to play a key role; great attention was paid to the social issues of the community's neighbourhood, to social exclusion in Italy and in Third World countries and to workers' demands in factories. The Community thus attracted the interest of the conservative press, which led the Holy See to order three apostolic visitations. Franzoni outlines the "backstage" of his strange "trial", which in 1973 resulted in his inevitable resignation of his position and in the community's removal to a new location near via Ostiense. Michele Pel-

legrino, archbishop of Turin, whom Franzoni considered «a father rich in examples and teachings» (p. 65), was among the few people who stood on his side.

Until 1972 the abbot had voted for the Dc, since he sympathized with Giovanni Galloni, a member of the left-wing current of the party. Later on, in 1973, he cast his vote for the Movimento politico dei lavoratori (Chamber of Deputies) and to the Pci (Senate). The real breakup, however, came with the 1974 referendum on divorce. On that occasion not all of the catholic world followed the guidelines of the Church and of the Dc. In fact, already in November 1971 a group of intellectuals had published an appeal in favour of divorce «in the name of the secularity of the state» on «Adista». Among them were Mario Gozzini, Corrado Corghi, Sandro Magister, Ruggero Orfei, Lorenzo Bedeschi, Rocco Cerrato, Alceste Santini. These believers who, since the Council, had adopted critical stances towards the traditional Church, like the “Cristiani per il socialismo”, the “Gruppo Sette novembre”, and journals like «Il Regno» (based in Bononia), «Testimonianze» (Florence), «Idoc» and «Nuovi tempi» (Rome), «Il Tetto» (Naples) and «Il Foglio» (Turin) took sides against the repeal of the law. The Christian Democrat appeal to vote No at the referendum was launched on February 17, 1974. The believers' reasons were explained by Scoppola, who voiced the deep unrest caused by the referendum, evident in Catholic organizations, in trade-unionist milieus inspired by Catholic principles, in parishes, in pastoral councils and palpable even perceived in the word of several bishops. Scoppola made clear that the appeal subscribers were not “divorcists”, that they did believe in the indissolubility of marriage, which for Christians was «God's gift, the sign of the union between Christ and his Church». Still, their decision to vote against the repeal of the law was to be considered on a different level, as a choice in favour of «freedom of thought, of pluralism and of human society» (*Un cattolico a modo suo*, p. 46).

Franzoni's choice to support the Fortuna-Baslini law, therefore, was not made in isolation. It originated in the conviction that it was necessary to acknowledge freedom of choice. However, while for other believers (Scoppola for example) this only brought about a chill in the relationships with the Vatican – which would be later resumed on occasion of the Cei 1976 conference *Evangelizzazione e promozione umana* – Franzoni was suspended *a divinis*. Such a decision was undoubtedly influenced by the publication, in 1973, of the pastoral epistle *La terra è di Dio*, in which the abbot attacked the economic interest of the Roman Church and stated that wealth should not be an «instrument of domination» but used «for people's lives». Cardinal Poletti did not like such

a call for poverty and justice; but Cardinal Pellegrino, who expressed his solidarity to the rebel abbot, did (p. 93). Moreover, in the spring of that same year, some members of the base community had openly condemned the Ior's financial operations, also deplored by the international bank system.

In 1976, because of his open support to the Pci on occasion of general elections, Franzoni was reduced to the lay state. So reads his remembrance of the event: «I wrote that the Italian Communist Party had proven its ability to use Marxist practices and analysis in a critical way, that it had been able to really serve the country and the anti-fascist cause, that it had made an effort to revise some of its starting assumptions, that it has privileged social and political action as the expression of the power of reason against the arrogance of power» (p. 101).

Soon after the elections, also Monsignor Luigi Bettazzi, former assistant to cardinal Giacomo Lercaro in Bologna and, since 1966, bishop of Ivrea, wrote a letter to Enrico Berlinguer. Among the most radical advocates of the Vatican II's innovations and of a Church serving the world (and not of a world serving the Church), Bettazzi raised the issue of the voters' drift towards the Communist party: «Many people, workers, immigrants, outcasts in particular, look up to you in their hope for renewal in a society where they have no certainties for their jobs, their children and for their influence, albeit a minor one, on decisions that concern everyone». Among «drifters», many were Christians, many more than in the past, who had chosen as «qualified Christians, with a public persona, committed to remain such» to run for the elections as independent candidates within the Communist party. The secretary of the party answered to Bettazzi's letter only fourteen months later, with an article inspired by Rodano and published on «Rinascita», where he reclaimed the party's Marxist legacy, but still, he made clear that Marxism was to be «considered and used critically, as teaching, and not accepted and read dogmatically as immutable text».

Indeed, in the wake of the Vatican II, the issue of the relationship between Christians and Marxists had already been raised by Mario Gozzini with his 1964 book *Il dialogo alla prova*, and it had been the object of Salesian theologian Giulio Girardi, one of the experts who had attend the Council. Among the protagonists of “progressive” Catholicism we should also name Father Roberto Sardelli, who did not fail in exposing the connections between Church and power in Rome, Father Andrea Gallo in Genua, Father Peppino Coscione in Conversano, Mario Cumineti (a close friend of Fathers Turoldo and De Piaz), Father Enzo Mazzi and Father Ernesto Balducci in Florence, Father Marco Bisceglia who headed South – to Lavello (Potenza) – to spread the message of a deep

renewal in the Church. These men belonged to a generation of believers who, taking up the challenges of the Vatican II, aimed to deeply renew the Church, to retrieve the egalitarian ambitions that had inspired the Christian experience in its first centuries, and to revive an ecclesiastical model based on poverty and on solidarity with the “last”. “Marginal” Catholics? Just believers, perhaps.



## ***Tra messianismo e utopia*** ***Il progressismo cattolico in Europa dopo il Vaticano II***

Marta Margotti

Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford University Press, Oxford 2015, 264 pp., ISBN 9780199593255.

Una documentata panoramica del progressismo cattolico in Europa occidentale dopo il Concilio Vaticano II è offerta nel volume *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, pubblicato dallo storico di origini tedesche Gerd-Rainer Horn che, dopo un periodo di studio all'Università di Warwick, insegna ora all'Institut d'Études politiques di Parigi. Dopo essersi occupato del cattolicesimo di sinistra nel Novecento e della contestazione studentesca tra gli anni Sessanta e Settanta in Europa e negli Stati Uniti, Horn offre nel suo recente libro una sintesi della presenza dei cattolici progressisti nel periodo post-conciliare, basando la sua ricerca sul sondaggio di numerose pubblicazioni dell'epoca e sull'analisi di archivi in Belgio, Francia, Italia, Olanda e Spagna, oltre che su interviste ad alcuni protagonisti di quelle vicende per molti versi travagliate. Emerge un quadro estremamente variegato della contestazione cattolica post-conciliare in Europa, caratterizzata da peculiarità legate alle diverse situazioni nazionali, ma anche da aspetti ricorrenti che rendono il progressismo cattolico un esempio della crescente transnazionalità dei fenomeni religiosi in epoca contemporanea e della dimensione globale di esperienze che pure avevano un forte radicamento locale.

*The Spirit of Vatican II* si inserisce nello stimolante insieme di studi che, in particolare nell'ultimo decennio, si sono proposti di esplorare le origini e le trasformazioni del cattolicesimo progressista nel "lungo Sessantotto". Dopo la pubblicazione negli anni Ottanta e Novanta di libri di memorialistica stesi dagli stessi protagonisti, nell'ultimo periodo storici e storiche hanno iniziato a indagare in maniera sistematica il "dissenso" cattolico concentrandosi su alcuni casi nazionali, sovente inserendo il fenomeno all'interno di un arco cronologico più ampio. Tra questi, hanno offerto risultati di sicuro interesse Feliciano Montero, *La Iglesia. De la colaboración a la disidencia (1956-1975)* (Encuentro, Madrid 2009) e Daniela Saresella, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri* (Laterza, Roma-

Bari 2011), come pure gli autori che hanno collaborato al volume, curato da Denis Pelletier e Jean-Louis Schlegel, *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours* (Seuil, Paris 2012).

Il libro di Horn indaga la sfaccettata collocazione dei cattolici su posizioni teologiche riformatrici e l'approdo a scelte politiche di "sinistra" negli anni del post-Concilio, quando si diffusero e si intrecciarono nella Chiesa richiami al radicalismo evangelico e lotte per la rivoluzione sociale, richieste di riforma delle istituzioni ecclesiastiche e aspirazioni di palingenesi politica. Le cinque parti in cui è suddiviso il volume restituiscono le tensioni che scossero per oltre un decennio il cattolicesimo dell'Europa occidentale, tracciando le origini e le ricadute di fenomeni che furono, allo stesso tempo, religiosi e politici e che furono condizionati dal contemporaneo tumultuoso emergere del protagonismo giovanile e delle lotte operaie.

Nella prima parte del volume, Horn presenta in modo sintetico le riflessioni teologiche che maggiormente incisero sulla formazione del progressismo cattolico, durante e dopo il Concilio Vaticano II, caratterizzate dalla stretta connessione tra elaborazione intellettuale e partecipazione attiva ai movimenti sociali. Si tratta di un legame che, come emerge nella seconda parte, incise in maniera rilevante sul clero, a iniziare dai preti operai che, proprio in seguito alle decisioni del Concilio, poterono riprendere la loro particolare forma di ministero soprattutto in Francia, Belgio e Italia. Le contestazioni studentesche e i gruppi spontanei della fine degli anni Sessanta, non soltanto quelli nati negli ambienti cattolici, videro spesso preti e laici in una posizione di primo piano, come ricostruito da Horn nella terza e quarta parte del volume. Dalla fine degli anni Sessanta, la radicalizzazione dei gruppi del dissenso cattolico si accompagnò al loro crescente avvicinamento alle organizzazioni dei lavoratori, con il passaggio di numerosi militanti cristiani alle organizzazioni politiche e sindacali, in nome di un impegno che si intendeva spendere totalmente nella sfera pubblica. Come tracciato nella quinta parte, il percorso non fu lineare, sia a causa dei pressanti tentativi di contenimento condotti dalle gerarchie ecclesiastiche, sia per i contrasti sorti all'interno degli stessi gruppi cattolici "dissenzienti".

La successiva "diaspora" del cattolicesimo progressista, con la dissoluzione di molte comunità di base e l'approdo di numerosi militanti a un impegno politico a sinistra, senza alcun esplicito riferimento religioso, non può far dimenticare, come sottolineato da Horn, «the near-universal relevance of religious motivation for socio-political dissent in the long sixties» (p. 174). In ogni caso, a determinare il declino di tali esperienze in Europa, più che le drastiche censure delle gerarchie ecclesiastiche per arginare quella che era considerata una pericolosa "deriva a sinistra", fu

la difficoltà di molti settori di quest'area del cattolicesimo a interpretare pienamente le trasformazioni culturali e politiche che stavano cambiando le società industrializzate. L'ampiezza dei fenomeni di secolarizzazione e la diffusione della società dei consumi, insieme alle discussioni sul "primato del religioso" e, in alcuni casi, l'emergere della violenza terroristica, provocarono la disillusione e la rassegnazione di una parte dei militanti cattolici, ma, in senso inverso, generarono riflessioni che condussero al duraturo radicamento di molti "contestatori" nell'area politica di sinistra.

Il libro di Gerd-Rainer Horn si segnala per la capacità non soltanto di tenere insieme vicende che si sono svolte in contesti politici molto distanti, ma anche di attingere a documenti spesso di difficile reperibilità, prodotti in una molteplicità di paesi europei da gruppi dissolti da tempo e da singoli protagonisti, o da istituzioni ecclesiastiche che raramente aprono agli studiosi/e i loro archivi per oggetti di studio così recenti e controversi. Nell'opera di ricostruzione storica della contestazione cattolica si è di fronte, infatti, all'apparente paradosso rappresentato dalla massa enorme di materiali (libri, riviste, ciclostilati, volantini, manifesti, lettere, petizioni...) e dalla loro dispersione in archivi di complicata accessibilità, che sono però indispensabili per comprendere le trasformazioni del fenomeno, le sue dinamiche interne, il reale impatto dei singoli attori sulla scena pubblica e le reti di gruppi "dissenzienti" createsi a livello nazionale e internazionale. Al problema delle fonti si affianca quello più strettamente storiografico, giustamente rilevato da Horn: se stupisce la presenza di pochi studi sul *Left Catholicism* europeo degli anni Sessanta e Settanta, ancora più sorprendente risulta l'assenza di ricerche che abbiano osservato tale complesso tema in una prospettiva comparativa e transnazionale. Nonostante che il progressismo cattolico durante tale periodo abbia avuto un rilievo notevolissimo nella storia politica e sociale europea – e non soltanto in quella religiosa – gli/le storici/he hanno mostrato generalmente una mancanza di attenzione a questo tema. Secondo Horn, per motivi opposti ma alla fine convergenti, né gli/le studiosi/e dei movimenti politici di sinistra, né gli/le storici/he della Chiesa hanno mostrato interesse a indagare la corrente sotterranea rappresentata dalla radicalizzazione politica e religiosa del cattolicesimo progressista: i primi per mancanza di strumenti critici specifici e di curiosità intorno a tale argomento, i secondi perché hanno avuto generalmente scarsi incentivi a esplorare il passato progressista di una Chiesa che dagli anni Settanta è stata caratterizzata dalla preminenza di forze conservatrici e tradizionaliste.

In ogni caso, nella lettura di Horn, l'eterogenea presenza del progressismo cattolico in Europa nei «long Sixties» ha assunto un rilevante ruolo politico e sociale non soltanto a causa della partecipazione diretta di intellettuali e militanti cattolici alle lotte studentesche e operaie. Più in

profondità, tale capacità di influenza – che non è stata raggiunta né in precedenza, né successivamente – fu alimentata dal legame creatosi tra gli ideali utopici di più immediata derivazione politica e la dimensione quasi millenaristica dei movimenti di protesta cristiana, tendenze che si sovrapposero e si alimentarono a vicenda. Il cattolicesimo messianico e il marxismo utopico coinvolsero l'immaginazione e motivarono la militanza di milioni di uomini e donne per un periodo breve e intenso, che si spense con l'esaurimento delle speranze che avevano nutrito le rivolte del Sessantotto.

Lo scenario disegnato da Horn consente di osservare le origini e gli sviluppi dell'avvicinamento tra movimenti politici e movimenti religiosi progressisti dopo il Vaticano II, con uno sguardo continentale che sollecita ulteriori interrogativi e indirizza verso la ricerca di fonti non ancora esplorate. La scelta di un linguaggio a tratti discorsivo e di numerosi termini evocativi rende il testo di scorrevole lettura, come nella tradizione accademica anglosassone che ha il pregio di avvicinare alle ricerche storiche anche un pubblico di non specialisti, ma rischia, in certi casi, di rendere imprecise alcune definizioni e ricostruzioni.

L'ampia ricerca di Horn fornisce, dunque, un solido quadro d'insieme per nuove indagini intorno al progressismo cattolico negli anni Sessanta e Settanta che, nonostante gli esiti diversi, è stato tenuto insieme da un tenace "filo rosso", vale a dire la convinzione che il Concilio Vaticano II non fosse un punto di arrivo, ma l'inizio di una trasformazione radicale del cattolicesimo e della società. Quella stagione di rivolgimenti e di tensioni, oltre a spezzare definitivamente l'immagine di una Chiesa saldamente coesa al suo interno, favorì la connessione su scala europea e mondiale delle idee e dei movimenti del cattolicesimo progressista, legame che rappresenta una tra le eredità più rilevanti che il "lungo Sessantotto" cattolico ha portato con sé.