

## *Recensioni*



# ***Per una storia culturale della teologia***

***Aufklärung, modernismo e postmodernità***

***secondo Otto Weiß***

Gianmaria Zamagni

Otto Weiß, *Aufklärung - Modernismus - Postmoderne. Das Ringen der katholischen Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung*, Pustet, Regensburg 2017, 182 pp., ISBN 9783791728766.

Il presente volume è la più recente pubblicazione dello storico e teologo Otto Weiß (Dr. phil. nel 1976); su questa rivista già si sono recensiti gli scritti in suo onore, pubblicati nel 2014 a cura di D. Burkard e N. Priesching. Già incaricato alla docenza di storia intellettuale (*Geistesgeschichte*) all'Alta scuola per la filosofia di Monaco di Baviera, per anni assistente all'Istituto storico tedesco (DHI) di Roma, dal 2004 curatore della storia della Congregazione dei redentoristi, Weiß figura tra i massimi esperti del modernismo tedesco. È l'autore stesso, nella propria introduzione (pp. 13-32), a ricordare l'opera maggiore del 1995 – anch'essa pubblicata presso l'editore Pustet di Ratisbona – *Der Modernismus in Deutschland*. Weiß precisa in queste pagine che il “modernismo” di cui parla è la definizione che venne data dal magistero ecclesiastico al «riorientamento in teologia fondamentale con cui teologi cattolici, non solo in Germania, intorno al '900 tentarono di dare risposta alle questioni incalzanti della modernità rivolte alla fede cristiana» (p. 10), e ne individua due assi principali, rispettivamente l'interpretazione storico-critica della Scrittura e l'esperienza mistica. Egli chiama quest'ultimo modernismo teologico, per distinguerlo dal tentativo di riforma della struttura della Chiesa di altri che (questa volta) si autodefinivano modernisti. Nell'introduzione, l'autore dispone tre riflessioni in ausilio alla lettura, in merito rispettivamente ai fondamenti nella storia della filosofia e della teologia, alla mistica, e alla dissipazione dei possibili equivoci fra i termini in gioco (prima d'ogni altro, “modernità”, “modernizzazione”, “modernismo” e “postmoderno”).

Il primo saggio, *Glauben und Wissen im Gefolge der Aufklärung* (“Fede e sapere dopo l'Illuminismo”, pp. 33-51) è inedito: si tratta di una sorta di premessa storico-filosofica, nella quale Weiß mostra le questioni in gioco e i meriti dell'Illuminismo, per poter poi introdurre il tema della crisi romantica e delle conseguenze che quest'ultima ha avuto sulle due principali confessioni cristiane europee occidentali, essenzialmente nel

conto tedesco: dal lato protestante il pietismo, all'insegna del recupero di una religiosità interiore (e che prescinde dalla teologia come scienza); dal lato cattolico sono forse meno noti i tentativi riformistici legati ai nomi di Eusebius Amort (1692-1775) e di Benedikt Stattler (1728-1797), l'atteggiamento esegetico di un Johann Martin Jahn (1750-1816) o la riforma degli studi proposta da Stephan Rautenstrauch (1734-1785), così come il contrappunto (“pietista”) della principessa münsterana Adelheid Amalie von Gallitzin (1748-1806) e della sua cerchia, a cominciare dal conte Friedrich zu Stolberg-Stolberg (1750-1819). Il nome più importante quanto al tentativo di giustificare la fede di fronte all'Illuminismo resta comunque quello del vescovo di Ratisbona Johannes Michael Sailer (1751-1832), che di Stattler era stato allievo, e che avrà un seguito a sua volta, nel XIX secolo, nella scuola cattolica di Tübinga.

Anche il capitolo successivo, *Tendenzen und Strategien katholischer Theologie im 19. Jahrhundert* (“Tendenze e strategie della teologia cattolica nel XIX secolo”, pp. 53-78, già apparso in M. Blum - R. Kampling [eds.], *Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der “Katholischen Tübinger Schule” im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft*, Steiner, Stuttgart 2012), ha il merito di contestualizzare le problematiche del modernismo nella storia della filosofia, anzitutto tedesca. Pur nella consapevolezza delle posizioni intermedie e delle sfumature vengono qui schematizzate due possibili reazioni alla modernità: una strategia dell'incontro e una della rimozione. Per alcuni teologi più entusiasti, da un lato, «si poteva venir incontro credibilmente al compito della teologia di attualizzare la rivelazione solo aprendosi al nuovo pensiero» (p. 63). Il rapporto con l'Illuminismo è comunque complesso: altri teologi «vennero in primo piano, che mettevano in questione l'assolutismo della *ratio*, ed erano convinti che la fede cristiana è più dell'assunzione di una dottrina» (p. 64); qui, accanto al già menzionato Sailer, spicca per esempio il sacerdote e filosofo austriaco Anton Günther (1783-1863). La stessa strategia della rimozione – rappresentata anzitutto dalla scuola teologica di Magonza e dalla neoscolastica romana – dall'altro lato, nonostante il segno opposto, «condurrà con il volgere del XX secolo nell'organismo della Chiesa alla crisi modernista» (p. 76).

Con il contributo *Die Moderne vor dem Richterstuhl der Kirche* (“La modernità al cospetto del giudizio della Chiesa”, pp. 79-105, pubblicato in italiano nel volume curato dallo stesso Weiß assieme a Michele Nicoletti, *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 161-190) si entra nel cuore della questione modernista attraverso l'analisi del decreto *Lamentabili* e dell'enciclica *Pascendi*. Qui la domanda posta da Weiß è «se si trattasse di idee e azioni contrari alla fede o non piuttosto di mostrare che religione e Chiesa hanno significato

anche per le persone moderne» (p. 83). La svolta dell'Ottocento aveva, infatti, portato non solo fede nel progresso, ma anche nuove forme di interiorità. Ai modernisti la Chiesa imputava tre errori fondamentali: evoluzionismo, agnosticismo e immanentismo; tre linee che vengono da Weiß seguite per mostrare l'effettiva, problematica aderenza dei modernisti a esse. Il finale di questo saggio è dedicato all'analisi della reazione romana: il dogmatismo è stato opposto allo storicismo e l'assolutismo alla relatività, la singolarità al pluralismo, la sicurezza al rischio nel mondo. In sintesi, per Weiß, «l'antimodernismo delle gerarchie ecclesiastiche mancava di rispondere alle questioni poste dai modernisti» (p. 104).

Il saggio successivo, forse il più originale all'interno del pregevole volume, è dedicato a un protagonista del movimento modernista tedesco: «Mistica e Riforma – Il teologo e storico Philipp Funk» (*Mystik und Reform – Der Theologe und Historiker Philipp Funk*, pp. 107-136, in corso di stampa, in francese, in G. Losito - C. Talar [eds.], *Modernisme et mystique*, Honoré Champion, Paris 2017). Questo contributo, condotto sul diario e altri autografi di Funk – oltre che su fonti dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede – illustra la vita di questo «mistico e critico», dall'infanzia e adolescenza devota all'«allontanamento dalla Chiesa come istituzione» (p. 116), dalla direzione della rivista modernista «Das neue Jahrhundert» (dal 1910) alla fase più mistica (e anche moderatamente conservatrice) della maturità, dalla prima guerra mondiale alla cattedra in Storia medievale e moderna a Friburgo (in Brisgovia, nel 1929). Pur non essendo solo nel panorama del modernismo tedesco (si ricordano tra gli altri il dogmatico di Monaco Joseph Schnitzer e l'esegeta di Würzburg Thaddäus Engert), «tuttavia Funk è stato forse l'unico rappresentante tedesco di un'altra corrente del movimento modernista»: la mistica (pp. 135 ss.).

Il saggio successivo, *Glauben als Begegnung* («Fede come incontro» pp. 137-152), di taglio più sistematico (e del resto precedentemente pubblicato nella rivista teologica cattolica di Erfurt «Theologie der Gegenwart» XLII [1999], pp. 252-264), indaga anzitutto la possibilità della fede nell'epoca postmoderna, caratterizzata secondo Weiß da «relatività e pluralità infinite, anche nelle interpretazioni e rappresentazioni del mondo» (p. 137). Ciò che verrebbe richiesto alla nostra epoca è un «indebolimento dei principi», pur nel mantenimento di una struttura portante ermeneutica (G. Vattimo, p. 138). Il passaggio seguente dell'autore è mostrare quanto già nei due secoli che ci precedono fossero state date risposte all'interrogativo sul cristianesimo nella (post)modernità: dopo la crisi innescata dall'Illuminismo, vi fu infatti chi tentò di dimostrare che anche la teologia era una scienza, partendo da posizioni neoscolastiche, illuministiche, semirazionaliste, addirittura romantiche. Per il filosofo Friedrich

Schlegel (1772-1829) per esempio – parafrasato da Weiß – la conoscenza religiosa è “incontro con il Dio che si rivela nella storia, è vita e amore” (p. 145). È proprio in continuità con questo sfondo essenzialmente anti-moderno che viene qui seguito lo sviluppo del modernismo. Nella terza parte del saggio si osservano infine le conseguenze concrete e si offrono indicazioni per la fede nel presente e nel futuro: la fede che si richiederà al cristiano sarà per Weiß una fede di tipo mistico, capace di rinunciare alle prove razionali sebbene non cieca, bensì fondata su «l'incontro e l'interiorizzazione con il Dio che si è rivelato in Gesù Cristo» (p. 150).

L'ultimo, breve saggio *Die Rückkehr des christlichen Gottes* (“Il ritorno del Dio cristiano”, pp. 153-157, raccolto anche in J. Röser [ed.], *Mehr Himmel wagen. Spurensuche in Gesellschaft, Kultur, Kirche*, Herder, Freiburg i. Br. 1999, pp. 138-141) funge da conclusione del volume. In particolare il Concilio Vaticano II è qui mostrato – negli anni Sessanta, specialmente per la Germania nel secondo dopoguerra – come principale momento per la Chiesa di «uscita, fuoriuscita, di “irruzione in acque ignote”» (p. 153). A fronte della morte di un «Dio razionalmente dimostrabile, fissato nelle formule e rinchiuso nella casa dei dogmi» Weiß – facendo riferimento al contesto filosofico italiano – registra il ritorno di un Dio «inafferrabile» (L. Pareyson), «debole» (G. Vattimo), «orizzontalmente esperibile» (E. Balducci).

Il volume, in conclusione opportunamente corredata di bibliografia e indice dei nomi (in cui figurano però purtroppo solo i protagonisti storici trattati, e non per esempio gli autori e curatori di volumi e articoli su di essi), pur essendo di fatto una raccolta di saggi sul tema del modernismo è esemplare nel suo genere: capace di orchestrare sottotemi e anche stili letterari in parte eterogenei, arricchito di un saggio inedito – oltre all'introduzione – opportuno per inquadrare i temi e di uno a carattere conclusivo, contribuisce originalmente alla conoscenza e discussione storica del modernismo e dei suoi esponenti (particolarmente, si è detto, Philipp Funk), del suo retroterra nella storia della filosofia e della teologia, dei suoi assi teorici e delle correnti interne. L'accento posto da Weiß sull'aspetto mistico, per esempio, quale componente essenziale del modernismo teologico (distinto in questo dal riformismo ecclesiastico) e la capacità di portare la discussione fino al presente e dunque a declinarla in termini filosofici e teologico-sistematici paiono gli elementi più originali e importanti di questo libro, che senza dubbio arricchisce ulteriormente la letteratura sul tema del modernismo cattolico, segnatamente in ambiente tedesco.

# ***Educazione e modernità***

## ***La lotta per la libertà d'insegnamento secondario nella Francia dell'Ottocento***

Ignazio Veca

Sylvain Milbach, *Les Chaires ennemis. L'Église, l'État et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Honoré Champion, Paris 2015, 664 pp., ISBN 9782745327857.

La storia dell'insegnamento francese è stata a lungo inquadrata nello schema dello scontro tra le «due France», laica e clericale. Sono queste le «cattedre nemiche» cui si riferisce il titolo di questo studio, che si presenta come una genealogia critica di questa configurazione tardo-ottocentesca. Il libro ricostruisce la campagna per la libertà d'insegnamento della scuola secondaria nella Francia uscita dalla rivoluzione del 1830. Lo fa mettendo in prospettiva «une période de maturation d'une spécificité française qui articule de manière conflictuelle système éducatif, instruction et religion» (p. 9). Ciò significa in primo luogo ricentrare la questione nel contesto a lei proprio, e cioè quello di una società censitaria, bilanciando le proiezioni retrospettive di un Terza Repubblica laica ancora di là da venire. Il primo risultato è infatti quello di focalizzare, sotto la superficie delle polemiche politiche, un fondo di convergenza tra Stato e Chiesa nella concezione dell'istruzione secondaria: l'inimicizia messa in scena sarebbe dunque il sintomo di una più profonda concorrenza – non priva di ampi margini di compromesso e collaborazione – nell'assicurare una trasformazione sociale controllata.

La storia evenemenziale è qui richiamata per approfondire l'analisi dell'ambiente politico, religioso e culturale in cui quei momenti si dispongono e rivelano il proprio senso. Si tratta quindi di un ambizioso programma di ricontestualizzazione di un tema storiografico invecchiato, con il risultato di focalizzarne più lucidamente i tratti e quindi di rinnovarne la comprensione. Viene operato un sostanziale e decisivo scarto rispetto alla tradizione di studi che a lungo ha fissato i termini del problema: l'autore riesce persuasivamente a vanificare buona parte dell'armamentario interpretativo, percorrendo risolutamente una serie di passi verso il linguaggio degli attori: «il faut se défier des catalogages "spontanés", des filiations proclamés et des généalogies en ligne directe» (p. 508).

Una nuova cronologia viene così tracciata. Diviso in tre parti, il libro affronta preliminarmente due «détours» che permettono di spiegare la natura e gli orientamenti delle forze in campo: da un lato, il *revival* cattolico degli anni Trenta e le nuove concezioni in maturazione sul ruolo politico del cattolicesimo contemporaneo; dall'altro, l'atteggiamento delle élites di governo, favorevoli ad una collaborazione con la religione nella convinzione di un suo ruolo fondamentale nel garantire l'ordine sociale. Il paradosso sarebbe che, proprio all'alba di una nuova pace religiosa, la politicizzazione della libertà d'insegnamento fece implodere le contraddizioni di una reciproca attrazione. Tra il 1838 e il 1841 si assiste alle premesse di uno scontro che trova un suo punto di coagulo intorno al primo progetto di legge del ministro Villemain. La seconda parte focalizza l'attenzione intorno al secondo progetto di legge Villemain, destinato anch'esso al fallimento: la reale natura dello scontro, che si produrrà proprio nei primi anni Quaranta, viene identificata nella radicalizzazione degli assalti al sistema dell'Università napoleonica attraverso una campagna di denigrazione che, cominciata con degli attacchi personali a singoli professori, deflagrerà in vera e propria campagna libellistica nel 1843.

La responsabilità di questa svolta polemica, cui partecipa in prima linea anche l'episcopato, è assegnata alla stessa dinamica oltranzista, che riflette concezioni più profonde, opposte ma simmetriche: per il fronte cattolico si tratta di difendere una concezione dell'educazione come appannaggio dei padri di famiglia e dunque sotto il controllo della società civile in vista di una conformità dell'intero processo educativo alla religione; per il governo, di mantenere il controllo dello Stato sul sistema d'istruzione nazionale, fra tradizione regalista e una sincera volontà di trovare un accordo con la Chiesa. Il luogo comune di una Università monopolista e volterriana viene riportato alle meno diaboliche e più appropriate dimensioni di un sistema in cui operava un *transfert* di sacralità al nuovo statuto dell'istruzione nazionale.

Punto qualificante dell'analisi è la disamina particolareggiata dell'intricato sottobosco pubblicistico che inondò l'opinione pubblica francese lungo tutto il decennio. Attraverso questa grande massa di scritti, i dibattiti parlamentari e la concreta organizzazione di gruppi di pressione, viene proposta una «radiografia» del movimento cattolico che si coagula proprio intorno alla questione della libertà d'insegnamento: una galassia molto variegata che trova però i suoi luoghi di aggregazione in giornali e riviste («L'Univers», «L'Ami de la religion», «Le Correspondant») e in forme di sociabilità che portano tra 1845 e 1846 alla formazione di un vero e proprio «parti catholique», intorno all'organizzazione del *Comité électoral pour la défense de la liberté d'enseignement*. Tra le varie personalità spicca il conte Charles de Montalembert, leader del movimento e sua

voce alla Camera dei Pari; e tuttavia il suo ruolo viene ridimensionato e approfondito, mostrando la pluralità (e i contrasti) di voci e posizioni che animarono i cattolici francesi.

Le contraddizioni del movimento sono anzi messe in primo piano nella terza parte del libro, fino alla sua prova del fuoco intorno al progetto di legge avanzato dal ministro Salvandy nel 1847, che costituì una delusione per il suo carattere di compromesso con le richieste episcopali, e fu ormai sorpassato dall'estremizzazione del dibattito e dalle speranze suscite dalla mobilitazione.

Il 1848 costituì conseguentemente una cesura. Si esaurisce l'esperienza del «parti catholique», si eclissa il suo leader principale, ed emerge un diverso stratega nella persona di Alfred de Falloux, su ispirazione dell'*abbé* Dupanloup. Nella forma di una nuova conciliazione, la legge Falloux del 1850 sancisce la fine della storia che qui viene raccontata: realizza quell'alleanza tra Stato e Chiesa che la Monarchia di Luglio aveva invano cercato, integrando il clero nell'opera di educazione in cambio del possesso di un proprio campo d'azione riconosciuto. Lo fa però attraverso reciproche concessioni tra le due «cattedre»: lo Stato rinuncia al controllo dei titoli di studio, la Chiesa al principio di libertà e indipendenza. La libertà d'insegnamento conclude così la sua parabola, da rivendicazione liberale a pilastro del conservatorismo sociale dei notabili sotto la Seconda Repubblica e l'Impero.

Per l'autore, «toute la signification de l'affrontement des années 1840» risiede nelle opzioni strategiche che sopravvennero alla conquista della libertà d'insegnamento. Queste ultime vengono riassunte in tre punti: il rapporto dell'azione del laicato con l'autorità ecclesiastica; la posizione politica del movimento cattolico in relazione all'élite di governo; le concezioni che stanno dietro alla nozione di libertà (p. 498). Potremmo riassumere ulteriormente questi punti sotto due concetti-guida: ambiguità e autorità.

La parola «ambiguïté»/«ambiguë» ritorna insistentemente in questo libro (almeno 43 volte, se il recensore non si sbaglia). Il campo semantico è però ben più ampio, comprendendo lemmi come «réticence», «contradictions», «équivoque». Il lessico appare come una spia di un nodo profondo della questione, solo parzialmente sciolto nell'argomentazione. La libertà d'insegnamento è infatti prima di tutto uno slogan, un'arma politica utilizzata per rivendicare dei diritti, che rinvia sempre a qualcosa d'altro, di eminentemente pre-politico: ad una asimmetria tra istruzione ed educazione nel loro rapporto con la religione. L'ambiguità delle parole e delle situazioni è dunque il riflesso di una reale ambivalenza tra atteggiamenti strumentali e convinzioni profonde, che coinvolgono tutti gli attori di questa vicenda. Questa ambivalenza è la cifra dello specifico

conto che l'autore si è prefisso di decifrare. «Libertà» era per gli uomini della società post-rivoluzionaria una parola da riempire con significati diversi, ma tutti convergenti nel configurare un assetto del consorzio umano disciplinato e quindi alieno da soluzioni rivoluzionarie che apparivano come l'anticamera dell'anarchia.

Da questo punto di vista la nozione ambigua di libertà trovava la sua bussola in quella di autorità. Per la società dei notabili della Monarchia di Luglio il nodo si traduceva nella necessità di un equilibrio tra le libertà promesse dalla Carta del 1830 e le esigenze del «gouvernement des esprits», nella sua declinazione particolare di formazione e riproduzione delle élites in una prospettiva di progresso moderato e controllato, per quanto indefinito. Da parte cattolica, restava preminente la necessità di un vincolo profondo dell'agire umano in società, che poteva essere garantito solo dalla religione: l'affermazione dell'autorità sociale di quest'ultima, a cui l'insegnamento secondario doveva in ultima analisi conformarsi, fu cercata attraverso la lotta politica e la campagna d'opinione; e tuttavia, questo protagonismo del laicato, segno di una evoluzione fondatrice del cattolicesimo politico, dovette sempre confrontarsi e conformarsi alle posizioni dell'autorità ecclesiastica. Non a caso, il ritmo della campagna di stampa fu profondamente influenzato dall'intervento pubblico dell'episcopato, e da quello riservato della Santa Sede. L'autore ha non poche ragioni nel porre tutti questi problemi alla base di una secolarizzazione *sui generis*: una modernità che si agita tra ambiguità semantiche e preminenza dell'autorità.

Frutto di una lunga e attenta frequentazione degli archivi privati di numerosi esponenti del cattolicesimo francese ottocentesco (Montalambert e Théophile Foisset su tutti), la conoscenza positiva delle loro concrete idee – al di là di manipolazioni e apologie postume – permette all'autore di tracciare una mappatura pressoché esaustiva delle diverse tendenze e componenti del movimento cattolico francese. Ben cinque appendici riassumono utilmente uomini, gruppi, e i loro principali strumenti di comunicazione a stampa (pp. 563-590). Questo paziente catalogo contribuisce alla ricerca di una definizione più adeguata di un movimento politico difficile da inquadrare: «Retracer l'*histoire du combat pour la liberté d'enseignement* revient donc à s'interroger [...] aussi sur les tensions qui traversent le catholicisme et, de là, sur la nature et la signification du catholicisme libéral» (p. 16).

Si perviene così all'identificazione del «cattolicesimo liberale» nel gruppo che si coagulò tra il 1853 e il 1856 intorno alla rivista «Le Correspondant», il settimanale rifondato nel 1843 e che si oppose all'atteggiamento più oltranzista dell'«Univers» diretto da Louis Veuillot. Questa vera e propria «scuola» si caratterizzerebbe come «juste milieu catholi-

que», una via mediana che mirerebbe ad una conciliazione con la società moderna uscita dalla Rivoluzione: l'obiettivo di questi uomini era l'instaurazione di una nuova forma di collaborazione tra clero e Università, cattolicesimo e governo francese, attraverso l'accettazione della società moderna. Per i «cattolici liberali», la libertà d'insegnamento è un punto sensibile, che rischia di bloccare quella riconciliazione tra religione e idee liberali che si propongono di facilitare. Sebbene l'autore la consideri una «étiquette générique», questa categoria viene quindi recuperata in senso più ristretto. Sarebbe forse stato più conseguente rinunciarvi? L'apertura spesso sincera di questi uomini alle nuove idee moderne non rinuncia mai veramente a una prospettiva di riconquista cattolica della società, configurandosi quindi come una posizione che si discosta nei mezzi, ma non nei fini, da quella delle frange più intransigenti del movimento cattolico.

L'intero dibattito sulla libertà d'insegnamento fu inteso da tutti gli attori nei termini del ruolo dell'educazione ecclesiastica rispetto all'istruzione di uno Stato moderno, illuminando i limiti di una concezione della libertà che implicava quella di ordine. Questo nodo centrale purtroppo tende a perdersi nell'impianto ripetitivo della trattazione, troppo vicina al genere delle *grandes thèses* francesi e dei trattati universitari. La lunghezza del testo è forse la responsabile principale di alcune inesattezze o errori materiali, peraltro veniali: François de Corcelles morì nel 1892 (p. 280); Vincenzo Gioberti nel 1852 (p. 316). Ma soprattutto, una maggiore concisione avrebbe permesso a un pubblico più vasto degli addetti ai lavori di imparare la lezione di metodo e di intelligenza che questo libro offre ai lettori. È un peccato. L'unico piccolo difetto di un lavoro prezioso.

## ***Il pluralismo religioso in Canada***

### ***Il caso di Toronto***

Daniela Saresella

Roberto Perin, *Many Rooms of this House. Diversity in Toronto's Places of Worship since 1840*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2017, 428 pp., ISBN 9781487500276.

Il Canada non solo è stato, dai suoi esordi, un Paese multietnico e multilinguistico, diviso tra una parte anglofona e una francofona, ma si è sempre caratterizzato per una grande diversità dal punto di vista religioso. Toronto, poi, è stata «a city of churches» per le tante comunità religiose che qui si radicarono. I canadesi *English-speaking*, che abitavano la città nel XIX secolo, «came to see religion as vital counterweight to the materialistic impulse of capitalism» (p. 3). La religione assunse così la duplice funzione di delineare un «emergent economic order» e contemporaneamente di fornire una visione trascendente a coloro che vivevano questa ascesa economica, e la trasformazione di Toronto da *colonial outpost* a città industriale.

Roberto Perin, professore presso il Department of History at Glendon College (York University of Toronto), nel libro si sofferma proprio sulla realtà religiosa di Toronto, considerata «a key component» nel processo di trasformazione della città (p. 302): così la sua ricerca «is a story about the rise and the decline of religion in that city over the past 160 years». Perin non si sofferma sulle Chiese intese come istituzioni, e nemmeno sul rapporto tra Stato e Chiese o su questioni di carattere dottrinale; ciò che lo storico canadese analizza è la religione come fenomeno sociale, e dunque il radicamento delle parrocchie e delle congregazioni nella vita cittadina: l'obiettivo è di fornire «a real meaning to the collective experience of parish life» (p. 4). L'autore pone attenzione ai luoghi, alle relazioni, al clero e alle congregazioni, e analizza il lavoro svolto nella società da «parishes, Sunday schools, choirs, women's associations» etc. Mette in evidenza come la religione «satisfied some real needs», «bring-ing people together, giving them a sense of common purpose» (p. 302).

La maggioranza dei cittadini di Toronto nell'Ottocento era composta da protestanti, divisi in diversi gruppi (metodisti, presbiteriani, battisti e anglicani), di lingua inglese (il 90% era di origine britannica e l'85% era di religione protestante). I cattolici erano un'esigua minoranza nella so-

cietà, per lo più di origine irlandese, e per questo motivo percepiti come corpi estranei.

Nel corso del XX secolo molti furono i cattolici che si trasferirono nella città, per lo più provenienti dall'Italia, dall'Ucraina e da altri paesi cattolici. Proprio per lo scarso peso sociale e politico, forte e ramificata fu la loro rete di istituzioni che nacquero nel campo dell'educazione, della salute e a supporto della comunità. Un importante riconoscimento i cattolici lo ottennero nel 1945, quando James McGuigan, arcivescovo di Toronto, divenne il primo prelato fuori dal Québec a diventare cardinale. Anche gli ebrei, arrivati nella prima parte del Novecento per lo più dai paesi dell'Est Europa, rappresentavano una comunità rilevante, tanto è vero che prima della seconda guerra mondiale erano la più importante comunità di immigrati *non-British*.

Quello che emerge dal libro di Perin è un puzzle di differenti culture e religioni, di diverse concezioni ed idee sull'integrazione in una società multietnica e multirazziale. Anche all'interno del mondo cattolico differente era il modo di concepire la comunità religiosa e la fede tra coloro che avevano radici in Irlanda e i *newcomers*, spesso provenienti dalle zone più povere dell'Italia. Ed anche tra gli italiani diverso era il modo di interpretare la fede tra coloro che provenivano da Veneto e Friuli e quelli che avevano le proprie origini nel sud del Paese. Difficile fu dunque il compito della Chiesa che si adoperò «to expunge what it regarded as extraneous and adulterated elements so as to make Catholicism conform to the Ultramontane standards of the day» (p. 303). Ma soprattutto, le varie comunità religiose vivevano il dilemma se i nuovi immigrati dovessero rapidamente integrarsi, e dunque entrare a far parte di comunità religiose multietniche, o se dovessero riunirsi su base etnico-religiosa.

Dopo il 1945 in tutta la città si visse un periodo di rivitalizzazione religiosa, tanto è vero che i luoghi di preghiera, di diverse religioni e confessioni, vedevano la presenza di molti fedeli. Il ritorno alla pace portò un'atmosfera di ottimismo, e forte era la volontà dei canadesi di tornare alla normalità. Questi anni furono caratterizzati da un'imponente immigrazione verso il Canada, anche perché il Paese stava vivendo un periodo di prosperità: tra il 1951 e il 1961 la popolazione crebbe del 30%, e tale fenomeno fu accompagnato da un consistente fenomeno di urbanizzazione. La città di Toronto si espanse rapidamente, mentre i nuovi arrivati trovavano facilmente lavoro e occasioni di integrazione.

Dalla fine degli anni Cinquanta, però, la percezione del fenomeno religioso cominciò a cambiare: i valori e i costumi tradizionali cominciarono ad essere messi in discussione dalla nuova società dei consumi. La comunità di Toronto – al pari di quella degli altri paesi dell'Occidente – procedeva rapidamente verso la secolarizzazione e verso il declino delle

pratiche religiose. La percentuale dei cattolici che frequentavano le messe cadde dall'88% del 1957 al 41% nel 1975, e la crisi religiosa nel mondo protestante risultò ancor più evidente.

Gli anni Sessanta furono caratterizzati da profondi cambiamenti, soprattutto all'interno della componente cattolica. Influenzato dalla Guerra fredda, negli anni del dopoguerra il mondo cattolico si era caratterizzato per posizioni per lo più conservatrici, mentre con il Concilio Vaticano II anche i cattolici canadesi iniziarono ad aprirsi ad una nuova sensibilità sociale. Soprattutto cominciò un dialogo interecumenico e una sempre più stretta collaborazione tra le differenti confessioni cristiane. Negli anni Settanta, poi, nacquero le «*interchurch coalitions*», sostenute da anglicani, luterani, presbiteriani e membri delle United Churches.

I cambiamenti di questi anni portarono molti ad abbandonare le loro «*longstanding affiliations*» e a volgersi verso «*more exotic forms of spirituality*», indotte anche da una nuova immigrazione dall'estremo Oriente. Altri abbandonarono interessi spirituali e «*the shopping centre replace[d] the place of worship as a building bloc of community*» (p. 317). Così, la città inglese e protestante è diventata una realtà pluralista e cosmopolita (p. 218). «*The city of churches*» rimane solo il ricordo degli anziani o l'oggetto di un bel libro, come quello scritto da Roberto Perin.

# ***Le Chiese delle Venezie nella Grande Guerra***

Rocco Cerrato

Francesco Bianchi - Giorgio Vecchio (eds.), *Chiese e popoli delle Venezie nella Grande Guerra. Atti dei convegni di studio (Trento, 8-9 aprile 2016 e Vicenza-Asiago, 27-28 maggio 2016)*, Viella, Roma 2016, 556 pp., ISBN 9788867287116.

Il libro raccoglie gli atti di un convegno svoltosi nel maggio del 2016 in varie tappe, a Trento, a Vicenza e ad Asiago. Sono discusse le interpretazioni relative alla presenza delle Chiese e al vissuto delle popolazioni nel Veneto e nel Trentino, durante la prima guerra mondiale. Il conflitto bellico è, di per sé, un enorme agente di trasformazione e gli sviluppi storici più significativi si verificano certamente sui campi di battaglia o nei palazzi del potere, ma finiscono per investire anche i comportamenti antropologici e comunitari, producendo effetti sulle mentalità sociali, sul modo di vivere e di sentire delle popolazioni.

Paolo Pombeni, nel suo saggio, analizza l'atteggiamento e il ruolo che la coscienza religiosa ha avuto nelle vicende militari e politiche della Grande Guerra. Si sofferma, in particolare, sull'elaborazione di Alcide De Gasperi, richiamandone le considerazioni sul movimento pacifista. Prima ancora del 1914, il politico trentino critica le esagerazioni che a suo giudizio contaminano quel movimento, discute l'antimilitarismo non-violento quale opzione minoritaria nel mondo religioso e politico del tempo e avanza l'argomento della riconosciuta ineliminabilità della violenza armata come criterio di valutazione della guerra moderna. Daniele Menozzi studia la relazione fra la "religione di guerra" e la pastorale della Chiesa cattolica, sottolineando subito come fondamentale la complessa dimensione europea del conflitto. È in questo quadro che il problema della sacralizzazione della guerra emerge come uno degli aspetti centrali per l'interpretazione del rapporto fra conflitto mondiale e mondo cattolico.

Una ricerca che vuole narrare e spiegare l'operato delle Chiese deve necessariamente inquadrare il magistero e l'azione di Benedetto XV. Maurilio Guasco studia questa influenza e si sofferma sull'analisi dei principali documenti che il pontefice scrive sul tema della guerra e della pace. All'indomani della sua elezione, in un'esortazione a tutti i cattolici, parla dell'orrore e dell'amarezza provati nel valutare l'immane sconvolgimento bellico. Il papa usa espressioni analoghe nella sua prima enciclica *Ad beatissimi* (1° novembre 1914), riproponendole poi il 28 luglio 1915

nel primo anniversario dello scoppio della guerra. Come è risaputo, è con la Nota del 1º agosto 1917 che Benedetto XV giunge a presentare la guerra come un'*inutile strage* e propone un giudizio carico di denuncia e del tutto negativo, soprattutto in una prospettiva religiosa.

A parere di Guasco, il papa sollecita l'abbandono del tradizionale concetto di guerra giusta. La posizione pontificia incrocia, in tal modo, il dibattito avviato nel mondo cattolico europeo in relazione alla guerra totale, alla non-violenza e al pacifismo. Una visione complessiva della politica che comincia a emergere nell'ambito di minoranze e che prospetta, nel nome del Vangelo, il superamento di una dottrina plurisecolare. Il pacifismo si collega alle istanze non-violente, certo ancora sporadiche, ma sempre più motivate e sincere, che intendono richiamarsi, con lucidità e coerenza, alla prassi e predicazione di Gesù di Nazareth *sine glossa*. Tale proposito matura nella coscienza religiosa dei credenti assai lentamente; per approdare a nuove prospettive, sia politiche che sociali, saranno necessarie molte altre esperienze e occasioni di confronto. Nel 1915 Romain Rolland scrive il famoso *pamphlet* contro la guerra *Au-dessus de la mêlée* e nel 1916 Bertrand Russell pubblica i *Principles of Social Reconstruction*. Il testo difende l'obiezione alla coscrizione militare obbligatoria. Sempre Russell, nel 1918, pubblica un volume di carattere storico-politico nel quale colloca in una visione più generale le proprie posizioni pacifiste, a causa delle quali, nello stesso anno, subisce sei mesi di carcere. Nel 1921 Walter Benjamin licenzia il saggio *Zur Kritik der Gewalt* ed evidenzia come, nel corso della prima guerra mondiale, abbia preso forza una critica della violenza delle armi e della violenza in generale. Analizza inoltre il militarismo, sottolineando la sua esaltazione per l'impiego universale della violenza e la teorizzazione di questa modalità come mezzo indispensabile affinché lo Stato possa conseguire i propri scopi. Nel 1924 uscirà in Germania l'opera di Ernst Friedrich, *Krieg dem Kriege!*.

In Italia il dibattito pacifista traspare dalle pagine della rivista ecumenica «Bilychnis» e si sviluppa espressamente nel gruppo torinese de «Il Savonarola», giornale diretto da Pietro Sacchini – un prete forlivese studente all'Università di Torino – che si qualifica per la sua franca posizione di delegittimazione della guerra moderna come anticristiana. Uno degli aspetti centrali che la coscienza religiosa dovrà affrontare sarà proprio quello della sacralizzazione della guerra. Giunge in tal modo a maturazione uno dei risultati più positivi prodotti dalla secolarizzazione nei molteplici aspetti della politica europea. Diventano sempre più articolate le analisi e le valutazioni circa i vari fattori politici e sociali alla base delle dinamiche imperialiste, che interagiscono nella genesi e nel dispiegarsi della guerra mondiale. Ad esse si aggiungono le ripercussioni indotte dallo sconvolgimento della rivoluzione russa. In riferimento al

quadro europeo, Guido Formigoni analizza le componenti interventiste, neutraliste e pacifiste presenti nel mondo cattolico italiano.

Dalla cornice generale il volume passa poi ad una narrazione che privilegia le vicende e l'azione dei sacerdoti, sia fra le truppe che operano al fronte sia fra le popolazioni civili coinvolte, in qualche modo, nella totalizzazione bellica. Da tempo la storiografia ha messo in luce il ruolo ed il significato di alcune personalità religiose. Ernesto Buonaiuti, nella sua autobiografia, ricorda che inizialmente l'intervento parve inevitabile, proprio nella prospettiva dello schierarsi contro i due imperi dell'Europa continentale, e che la guerra fu vista come l'evento che avrebbe abbattuto, una volta per sempre, qualsiasi velleità militarista. Per questo, nel 1915, prima ancora della mobilitazione, fa domanda al vescovado competente per essere arruolato come cappellano militare. Con la sua classe però viene richiamato al servizio militare solo nel giugno 1916. Non viene scelto come cappellano militare, ma è destinato ad un incarico burocratico nell'Ufficio sanitario del Ministero della Guerra. Durante la guerra rivisiterà le sue posizioni in senso apertamente pacifista.

Giorgio Vecchio prende invece in esame Primo Mazzolari. Egli è cappellano militare nella fase terminale della guerra e partecipa con convinzione alla scelta interventista, incarnando una figura di credente che esprime la propria italianità nella partecipazione alle vicende dolorose e tragiche della guerra. L'avvento del fascismo e la sua conquista del potere in Italia incidono sulle esperienze pastorali di don Primo portandolo ad essere, durante la seconda guerra mondiale e la Resistenza, una delle figure cristiane esemplari dell'opzione pacifista e non-violenta. All'interventismo è legato il percorso difficile che avrà l'amicizia di don Primo con Annibale Carletti, sacerdote votato alla causa patriottica con toni di aperto nazionalismo. Anche Giovanni Vian, nella parte dedicata alla storia delle comunità cristiane delle Venezie, torna sull'analisi della situazione del clero. Bruno Bignami elenca i sacerdoti attivi al fronte, soprattutto in qualità di cappellani militari. Annibale Zambabieri studia la figura di Giovanni Minozzi, descrivendo il funzionamento delle Case del soldato e cogliendo il lavoro ecumenico svolto in accordo coi fratelli evangelici, «anche sulla spinta di incoativi dialoghi tentati durante la crisi modernista» (p. 262). Al termine delle ostilità, Minozzi, continuando la propria opera di assistenza, costruirà assieme a Giovanni Semeria una rete di case e di istituti per orfani di guerra.

La morte è l'altro tema cruciale nella riflessione originata dal conflitto. Un confronto che rimane difficile in un Paese, l'Italia, nel quale manca una cultura laica sul significato del dolore, in una società nella quale non c'è informazione né educazione sul morire. È questa la cornice antropologica nella quale viene progettata la protezione del soldato e

una maggior tutela della vita umana. Il tema della morte si articola anche rispetto al significato attribuito ai militari caduti in guerra, alle ceremonie svolte per commemorarli e alla collocazione dei cimiteri che raccolgono le loro salme, configurando l'ambiente geografico e sociale dell'Italia. La rete della tragedia bellica attraversa luoghi non sempre centrali nelle grandi direttive della Storia. Nella prima guerra mondiale emergono, quali punti strategici del conflitto, aree feconde di lavoro agricolo e di presenza umana, spesso povere e sfruttate, insediamenti benedetti da stagioni di prosperità e dalla convergenza di popolazioni varie, a volte diverse e, spesso, in competizione fra loro.

Nell'ultima parte del volume sono narrate e discusse le vicende delle popolazioni delle Venezie, quando le parrocchie, i preti e i vescovi vengono investiti dal cataclisma bellico. Come si è visto, i conflitti – soprattutto quelli promossi dai nazionalismi e dai fondamentalismi – ripropongono in modo drammatico la centralità del rapporto guerra-religione. Una relazione, questa, che sta alla base di tanti conflitti dei secoli passati, ma che a volte esplicitamente, a volte in modo più mascherato, compare anche negli scontri armati che agitano la modernità. Le religioni, nelle loro differenti realizzazioni storiche, hanno spesso intrattenuto rapporti con le forme più varie di violenza. L'interpretazione sacrificale della morte di Gesù, elaborata dalla teologia, percorre la riflessione cristiana intrecciandola con quella ebraica e quella umana in generale, svelandone tutte le connotazioni simboliche, tentando di delineare le relazioni che intercorrono fra violenza, simboli sacri e religione. Anche la ricerca storica della teologia femminile comincia ad affrontare il giudizio sulla guerra, letta, nella cultura popolare cristiana, valorizzando la partecipazione e la sofferenza delle donne. Un contributo che deve ancora essere studiato da una prospettiva femminista e non-violenta.

Insieme al soldato, è il profugo l'altra principale figura che vive la condizione di grande disagio e di povertà delle popolazioni coinvolte nella guerra. Il Novecento è il secolo dei profughi e, proprio a partire dal 1914-1918, si assiste a un numero crescente di vittime fra i civili, con dimensioni storicamente inedite. Il profugo diventa un'immagine consueta nel panorama sociale europeo. La questione del profugato è complessa e variamente articolata. Finora ha occupato un posto piuttosto marginale nella storiografia relativa alla Grande Guerra. La ricostruzione storica sente l'urgenza di individuare le molteplici identità, spiegare le motivazioni di incroci e contaminazioni, raccontare gli spostamenti che descrivono i penosi percorsi delle diverse popolazioni europee.

A questa prospettiva internazionale si riallaccia la valutazione del dibattito che rinnova la teologia protestante tedesca. I maggiori teologi protestanti tedeschi, nell'ottobre 1914, sottoscrivono, per ben due volte,

documenti nei quali è proposta una lettura apocalittica della guerra e riposta, nella vittoria del *Reich*, la salvezza di tutta la cultura europea. In questo ambito Ernst Troeltsch, professore di teologia sistematica ad Heidelberg, discute i valori culturali della germanicità rispetto alle istanze della modernità, messi a confronto mediante la guerra e contrapposti a quelli dell'Oriente. Occorre subito segnalare che non tutta la teologia riformata tedesca si attesta su queste posizioni. Proprio durante il conflitto il giovane pastore Karl Barth annuncia la necessità di rompere con la simbiosi fra politica imperiale e cultura europea. È il primo elemento innovativo della teologia dialettica. La centralità della Parola e la sua radicalità sono lette e proposte come elementi decisivi per l'interpretazione autentica dell'Evangelo. Barth, con il suo commento a *L'Epistola ai Romani*, pone le basi teologiche per l'atteggiamento critico della Chiesa confessante nei confronti dell'ordine nazifascista.

# *Il mondo evangelico italiano e il primo conflitto mondiale*

## *Tra pacifismo cristiano, neutralismo giolittiano, interventismo democratico e sforzi umanitari*

Paolo Zanini

Susanna Peyronel Rambaldi - Gabriella Ballesio - Matteo Rivoira (eds.), *La Grande Guerra e le Chiese evangeliche in Italia (1915-1918). Atti del convegno «La Grande Guerra 1915-1918. Le Chiese evangeliche, il costo della guerra», Torre Pellice 5-7 settembre 2014*, Claudiiana, Torino 2016, 389 pp., ISBN 9788868980641.

Analizzare l'atteggiamento del “piccolo” mondo evangelico italiano nei confronti del primo conflitto mondiale appare di particolare interesse. E ciò, soprattutto, a causa di due aspetti. La particolare natura delle comunità protestanti italiane, per come si erano storicamente costituite nel mezzo secolo trascorso tra l'Unificazione e il 1914, e i significati socio-politici oltre che religiosi che molte di esse erano andate via via acquisendo. Il fatto che la prima guerra mondiale fu anche un conflitto intra-evangelico, che spezzò l'unità dell'ecumene riformata contrapponendo tra loro le due principali nazioni protestanti europee: la Germania luterana e l'Inghilterra anglicana e non conformista, cui si aggiunse ben presto anche l'America del presidente Wilson, allora profondamente influenzata da quel *popular Protestantism* ottocentesco, in cui erano egemoni battisti e metodisti, e da una forte vocazione missionaria e umanitaristica.

Se questo era il quadro d'insieme, quale fu l'atteggiamento delle Chiese evangeliche italiane e, cosa ancor più interessante, quale fu il rapporto tra impostazione teologica, struttura ecclesiale e prese di posizione politiche? Per rispondere a tali interrogativi questo volume – che propone gli interventi presentati a un convegno del settembre 2014, svoltosi a Torre Pellice nel primo centenario del deflagrare del conflitto, grazie alle sollecitazioni di Giorgio Rochat e all'organizzazione della Società di Studi valdesi – prende in considerazione un ampio spettro di tematiche e questioni. Esso, infatti, muove da un intervento dedicato alle implicazioni e conseguenze che il conflitto ebbe nello sviluppo della teologia protestante nell'Europa tra le due guerre, scritto da Sergio Rostagno, per passare ad analizzare l'atteggiamento delle comunità, di singoli personaggi e degli organi di stampa evangelici nei confronti della guerra

(saggi di Anna Strumia dedicato alla rivista battista «Bilychnis», di Franco Giampiccoli su Ernesto Giampiccoli, moderatore della Tavola negli anni di guerra, di Gabriella Rustici sull'atteggiamento de «La Luce» e, infine, di Andrea Annese volto a indagare gli orientamenti delle Chiese metodiste). Una terza parte del volume è dedicata al contributo delle istituzioni evangeliche, italiane e internazionali, all'assistenza ai soldati al fronte e alle popolazioni del “fronte interno”, prostrate dal conflitto (saggi di Luca Pilone sull'opera della *American Waldesian Aid Society*, di Irene Guerrini e Marco Pluviano sul contributo protestante alla gestione delle “Case del soldato”, una delle poche istituzioni in cui si trovarono a collaborare cappellani cattolici ed evangelici, e, infine, di Annalisa B. Pesando sulla creazione dei convitti per gli orfani di guerra a Pomaretto e Torre Pellice). Segue una sezione più esplicitamente dedicata alla situazione nelle Valli valdesi, volta ad analizzare l'impatto degli sconvolgimenti indotti dalla guerra sulla popolazione e l'organizzazione ecclesiastica nell'unica zona d'Italia ove i protestanti erano maggioranza (contributi di Silvia Facchinetti, dedicato ad analizzare i costi umani della guerra per la popolazione della Valli, di Giorgio Tourn sull'organizzazione parrocchiale di fronte al conflitto e di Gilberto Clot sull'opera del pastore Filippo Grill). Il volume, infine, è chiuso da una parte più breve, dedicata alla memorializzazione del conflitto e dei caduti nelle Valli, attraverso l'intervento di Samuele Tourn Boncoeur, nonché alla memoria di esso che si stratificò nei battaglioni Alpini, certamente il contingente militare in cui erano più numerosi i soldati valdesi, in particolare delle Valli (saggio di Giorgio Rochat e Sara Tourn).

Dall'insieme di questi saggi emerge un affresco molto sfaccettato, che consente di avanzare alcune considerazioni sul complessivo atteggiamento delle Chiese e della popolazione evangelica italiana di fronte al conflitto. Tra i valdesi prevalse fino al momento dell'intervento un atteggiamento neutralista, in qualche modo simile a quello fatto proprio da Giolitti e dal suo luogotenente Luigi Facta, che non casualmente era espressione del collegio elettorale di Pinerolo. Si trattava di un neutralismo ispirato ai dettami evangelici ma anche a considerazioni di prudenza politica, che nella stragrande maggioranza della comunità non andava disgiunto da un deciso patriottismo e da una fedeltà a tutta prova a casa Savoia, cui i valdesi erano legati da un vincolo che risaliva quantomeno al 1848, allo Statuto albertino e all'emancipazione civile e politica. Ne è prova che, dopo l'entrata in guerra dell'Italia, il patriottismo prevalse decisamente su ogni rimando all'irenismo cristiano e i cittadini di fede valdese diedero, al pari della maggioranza dei connazionali, prova di lealtà e coraggio al fronte. Allo stesso modo le istituzioni valdesi, a cominciare dalla Tavola (pp. 61-72) per giungere alla rivista «La Luce» (pp. 73-104), offrirono una sicura prova di lealismo e di adesione alla mobilitazione nazionale,

presentando la guerra come un conflitto tra un mondo liberale e pacifico, a trazione protestante, rappresentato dall'Intesa, e l'imperialismo bellicista austro-tedesco. Né mancarono polemiche nei confronti della Chiesa cattolica e, in particolare, di papa Benedetto XV e dei suoi accorati appelli contro "l'inutile strage", in cui l'anticlericalismo tradizionale degli evangelici italiani finiva per saldarsi con la memoria risorgimentale, di cui i valdesi e tutti i protestanti italiani erano pienamente parte, desiderosa di portare a compimento il processo di unificazione nazionale mediante la "liberazione" delle terre irredente (pp. 101-102).

In questa situazione, all'indomani del maggio 1915, furono relativamente poche le voci che all'interno della Chiesa valdese rivendicarono con coerenza i dettami del pacifismo cristiano. Tra esse particolare forza e coerenza ebbe quella del pastore Giuseppe Banchetti (pp. 120-121), che non casualmente aveva a lungo operato nella Sicilia sudorientale dove, a cavallo tra Otto e Novecento, il movimento valdese si era sviluppato a stretto contatto con quello socialista. La sua fu, però, una voce quasi completamente isolata, e sovente accusata di "agnosticismo morale" anche all'interno della sua Chiesa, mentre la maggior parte delle istituzioni valdesi, nel tentativo di serbare desto il messaggio cristiano anche nell'infuriare del conflitto, non potevano fare altro che ripiegare sulle opere assistenziali e umanitarie, che molto spesso finivano per tradursi in un sostegno allo sforzo bellico. Da questo punto di vista il contributo della Chiesa valdese fu particolarmente rilevante, anche perché essa poté contare su una mole davvero ingente di denaro proveniente d'Oltreoceano, grazie alle elargizioni dei corrispondenti e dei simpatizzanti degli Stati Uniti, organizzati nella *American Waldesian Aid Society*, che già aveva dato ottima prova di sé in occasione del disastroso terremoto del 1908 a Messina e Reggio Calabria (pp. 147-186).

Se questo fu l'atteggiamento prevalente tra i valdesi e i battisti, ancor più decise furono le simpatie interventiste all'interno delle Chiese metodiste in Italia, quella wesleyana, d'origine inglese, e, soprattutto, quella episcopale di derivazione americana (pp. 105-147). I metodisti rappresentavano la componente più politicizzata del protestantesimo italiano, tradizionalmente orientata in senso radicale e "garibaldino" e, proprio per questo, profondamente legata alla massoneria. Questa impostazione complessiva determinò nel corso della primavera del 1915 una netta prevalenza delle correnti dell'interventismo democratico tra i metodisti e la stessa partecipazione di molti esponenti alla mobilitazione del "maggio radioso". Si trattò di un atteggiamento che, come è facile comprendere, si rafforzò nel corso del conflitto, allorché i metodisti rappresentarono senza dubbio la componente più incondizionatamente patriottica, e a tratti nazionalista, del mondo evangelico italiano. Tale impostazione interven-

tista risultò rafforzata da due ulteriori motivazioni: la fascinazione per l'intervento americano e per il presidente Wilson, apertamente e, quasi, ostentatamente protestante, che pur essendo comune a tutti gli evangelici italiani trovò proprio nei metodisti i suoi sostenitori più entusiasti; la possibilità di utilizzare in funzione anticattolica l'incondizionata adesione allo sforzo bellico italiano, mostrando ancora una volta la differenza tra un protestantesimo patriottico, come da tradizione risorgimentale, e una Chiesa cattolica infida e austriacante. Una tentazione che, pur essendo propria anche di altri ambienti protestanti, fu particolarmente viva in campo metodista, certamente la comunità evangelica italiana più caratterizzata in senso anticlericale e legata alle logge massoniche.

L'atteggiamento prevalente tra le Chiese evangeliche italiane fu, dunque, quello di una convinta adesione all'intervento italiano, nonostante alcune resistenze individuali. Si trattò di un'attitudine complessiva che appare confermata dal notevole contributo di sangue versato dalla popolazione delle Valli valdesi (pp. 253-295) e da una memoria del conflitto profonda, che nei comuni valdesi si tradusse in una monumentalizzazione abbastanza precoce che differì in modo estremamente limitato da quella realizzatasi nel resto del Paese (pp. 335-349). Né bisogna dimenticare un ultimo aspetto legato alla memoria del conflitto, pure chiaramente affrontato nel volume. Conformemente alla loro provenienza geografica buona parte dei soldati valdesi delle Valli si trovò a servire nei battaglioni alpini. Si tratta, senza alcun dubbio, del corpo militare italiano più profondamente legato ad alcuni dei "miti" di più lunga durata connessi al primo conflitto mondiale. L'idea, cioè, che si trattasse di soldati-contadini, animati da spirito di corpo e sacrificio e da grande coraggio personale, privi però di ogni visione eroica della guerra e della ferocia propria di altri reparti dell'Esercito italiano, a cominciare dagli arditi. Motivo per cui gli alpini avrebbero fatto propria un'idea difensiva della guerra, di cui fu fedele espressione il celeberrimo motto "di qui non si passa", volta a preservare l'integrità del territorio nazionale, e che, proprio per questo, doveva apparire particolarmente agevole da accettare anche per i credenti, fossero essi cattolici o evangelici. Agli alpini, infine, è legato il mito del soldato "buono" che, pur privo di particolari basi di fatto rispetto al comportamento di altri reparti, è stato destinato a larga diffusione e lunga fortuna, tanto da sopravvivere fino ai giorni nostri (pp. 351-372).

Interessanti appaiono anche le considerazioni sull'evoluzione del pensiero teologico protestante tra le due guerre, in buona parte determinata proprio dallo *shock* del conflitto e dalla dimostrazione dell'inutilità della sola fede cristiana per preservare l'ecumene da simili tragedie. A questo proposito, tuttavia, più della riflessione religiosa svoltasi in Italia,

il punto di riferimento naturale è quanto si verificò in Germania, Paese cardine del luteranesimo europeo, dove, nel corso degli anni Trenta, le Chiese evangeliche si confrontarono con una nuova drammatica sfida, rappresentata dall'arrivo al potere del nazionalsocialismo e dalla diffusione di ambigue visioni “cristiano-tedesche”, capaci di infiltrare in profondità il corpo del luteranesimo tedesco, ma anche di essere completamente rigettate dalla nuova visione di cui furono espressione Karl Barth e la Chiesa confessante (pp. 13-44).

Nel complesso questo volume curato da Susanna Peyronel Rambaldi, Gabriella Ballesio e Matteo Rivoira appare di grande interesse, utile non solo per comprendere la storia del protestantesimo italiano, ma anche quelle più generali dell'Italia in guerra e del protestantesimo internazionale di fronte al conflitto. A quest'ultimo proposito non si può tralasciare un'ulteriore considerazione. Il primo conflitto mondiale rappresentò per l'evangelismo europeo e mondiale una drammatica sconfitta, mostrando come i richiami patriottici e nazionalisti fossero più forti di ogni appartenenza sovranazionale. È un dato che emerse con chiarezza rispetto a molte tradizioni e solidarietà “internazionali”: da quella massonica e umanitaria a quella socialista, drammaticamente sfaldatasi nell'estate del 1914, allo stesso cattolicesimo, nel cui ambito le varie Chiese nazionali si mostrarono spesso sorde agli appelli del pontefice. In questa prospettiva, anche gli atteggiamenti del “piccolo” mondo evangelico italiano, con l'entusiasmo interventista dei metodisti e la cauta adesione patriottica della Chiesa valdese, mostrano come anche molte delle solidarietà internazionali di tipo religioso fossero destinate a cadere di fronte al diretto coinvolgimento del proprio Paese nel conflitto e come la fedeltà all'Evangelo non poté bastare a controbilanciare l'ondata bellicista e gli entusiasmi nazionali nei tragici anni 1914-1918.

# ***Giuseppe De Luca e Giovanni Papini***

## ***Ripresa dell'edizione del carteggio***

Francesco Dei

Giuseppe De Luca - Giovanni Papini, *Carteggio II. 1930-1932*, a cura di Anna Scarantino, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015-2016, 3 tomi, CXXVI+234 pp., XII+281 pp., VI+177 pp., ISBN 9788863727975, 9788863727999, 9788863728019.

A vent'anni dall'uscita del primo volume, curato da Mario Picchi e relativo al periodo 1922-1929, l'edizione del vasto carteggio fra lo scrittore fiorentino e il sacerdote lucano – la fonte archivistica che più ricorre nei primi capitoli della monografia di L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino 1989 – viene a coprire un triennio ulteriore. Si tratta di poco meno di 250 lettere, che A. Scarantino, già autrice, anche a partire da queste carte, di uno studio notevole sulla fascistizzazione di Papini (*Il «ritorno all'arma» di Giovanni Papini tra cattolicesimo e fascismo*, in «Mondo contemporaneo» IV, 3[2008], pp. 69-128) non solo inquadra in un corposo saggio introduttivo (*Giovanni Papini, Giuseppe De Luca al servizio della Chiesa militante*, I, pp. VII-CXVIII), ma intesse di un apparato critico talmente prodigo, nello scioglimento dei riferimenti e nel commento interpretativo, da motivare la suddivisione in tre tomi, uno per anno, di questa seconda tranne della posta fluita tra Firenze, Roma e la residenza estiva di Papini in Valtiberina.

Oltre al rimando agli altri carteggi sinora usciti per Storia e Letteratura, in specie le corrispondenze di De Luca con Fausto Minelli e Piero Bargellini, non mancano infatti incroci con documentazione inedita: missive a Papini di Roberto Weiss, Bartolomeo Nogara, Piero Misciattelli, Igino Giordani (Fondo Papini presso la Fondazione Primo Conti, Fiesole); lettere a De Luca di Domenico Jorio e Amleto Giovanni Cicognani (Fondo De Luca presso la Biblioteca Vaticana). Alcune note a piè di pagina, ad es. sugli attacchi del quotidiano «L'Ambrosiano» ad Agostino Gemelli (III, pp. 34-35) o sulle traduzioni italiane di diari e memorie concernenti i grandi autori russi (II, pp. 220-221), sono riconoscimenti di servizio davvero non scontate. Esigue le imprecisioni che ci è capitato d'individuare: lo svedese Beskov, l'autore «nuovo convertito» cui allude Papini (I, p. 103), è Nils Gustaf Beskow, non Fredrik Natanael Beskow; il «Luzi diabetico» di una lettera di De Luca (vol. II, p. 93) non è il poeta Mario

Luzi, ma il giornalista-scrittore Mario Luzzi, legato alla Compagnia di San Paolo; in una riflessione dantesca di De Luca (III, p. 136), «stampi e conii miserabili» parrebbe trascrizione erronea per «stampi e conii mirabili»; la campagna d'Etiopia, alla quale accenna il saggio introduttivo come a un momento cardine della trasformazione di Papini – negli anni seguenti al 1932 – in cantore di regime, in realtà non suscitò slanci pubblici in uno scrittore temporaneamente risprofondato, complice una crisi di salute, in umori apocalittici. Molto ricchi gli indici dei nomi (individui, riviste, organizzazioni, istituzioni educative e culturali, titoli degli scritti dei due corrispondenti), come da tradizione della collana, anche se risalta qualche incompletezza nei rimandi di pagina, come nel caso di *Giulietti Domenico* nel tomo I.

Il primo volume, entro i cui limiti temporali già si era consolidata l'amicizia tra i due, terminava al momento della pubblicazione di *Sant'Agostino* di Papini, avvalso della revisione di De Luca e dell'agostiniano Antonio Casamassa; revisione che aveva innescato, peraltro, una discussione sull'opera e la serietà religiosa di Louis Duchesne, con un De Luca che ritrattava, sotto le bordate del corrispondente, la sua ammirazione per l'uomo di Chiesa e il cattolico, mantenendola immutata per lo storico. A transitare nel secondo volume, dagli anni precedenti, sono gli sforzi o i proponimenti centripeti dei due autori sui rispettivi *opera magna*, l'*Adamo* e la *Storia letteraria della pietà italiana*, in realtà destinati a mai vedere la luce: rimproveri reciproci di dispersività (più intensi da parte di Papini, peraltro meno effusivo nell'esprimere pensieri e stati d'animo: voce, nel complesso, un poco di rimessa, davanti alle riflessioni, intuizioni, ombrosità e puntualizzazioni del giovane amico), scoraggiamenti, parole di consolazione, speranze di De Luca nel sollevamento dall'impiego di curia costituiscono il motivo continuo del carteggio. Avvenimenti più specifici che animano lo scambio – più simmetrico a partire dal 1931, nella quantità di lettere come nelle apprensioni e nei sospetti rispetto ai ritardi epistolari dell'altro – sono le reazioni di critica e pubblico al suddetto libro sul santo d'Ippona (gennaio 1930); l'avvio della collaborazione di De Luca con il mensile fiorentino «Il Frontespizio», sorto nel 1929 sotto gli auspici di Papini (gennaio 1930); l'inizio dell'attività di consulenza e direzione di una collana di letteratura ascetica presso l'editrice Morcelliana di Brescia (gennaio 1930); la rispettosa polemica tra De Luca e Domenico Giulietti – su «L'Avvenire d'Italia» di Bologna – attorno al “sentire” dei preti (aprile-maggio 1930); la mancata ricezione di Papini all'Accademia d'Italia (ottobre 1930, poi aprile 1932); la pubblicazione e la ricezione di *Gog* di Papini (dicembre 1930-aprile 1931); l'avvio di una maggiore frequentazione di De Luca con Antonio Baldini (febbraio 1931); i due articoli antigentiliani di Papini sul «Frontespizio» (marzo-maggio 1931);

l'incontro romano tra De Luca e Agostino Gemelli, destinato però a non produrre impegnative collaborazioni (aprile 1931); l'articolo anticrociano di De Luca sul «Frontespizio» (giugno 1931); la lunga afflizione psico-fisica di De Luca (estate 1931-primavera 1932); l'invito a Papini, da parte di Baldini e Luigi Federzoni, a scrivere sulla «Nuova Antologia» rimessa a nuovo (estate 1931); la polemica tra «Il Frontespizio» e Giuseppe Frediani dell'«Osservatore Romano» sulla svalutazione papiniana delle virtù creatrici di Roma (ottobre-novembre 1931); l'ipotesi, presto tramontata per il sottrarsi di Papini, di una nuova rivista edita dalla Morcelliana e diretta da Papini (autunno 1931-inverno 1932); la polemica di De Luca con Augusto Hermet, anch'egli collaboratore del «Frontespizio», sulla mistica (gennaio-febbraio 1932); l'intervento anticrociano di Papini sulla «Nuova Antologia» (febbraio-marzo 1932); la schermaglia tra De Luca e Angiolo Gambaro su Manzoni e Lambruschini (febbraio-giugno 1932); l'avvio del lavoro, da parte di De Luca, su una collana di volumi Morcelliana sopra autori non-cattolici (aprile 1932); la concessione a De Luca di un canonicato a S. Maria Maggiore, con il conseguente e sospirato abbandono dell'impiego di archivista – ricoperto dal 1927 – presso la Congregazione per la Chiesa orientale (aprile 1932); l'inizio della collaborazione di De Luca con «L'Osservatore Romano» (settembre 1932); l'impegno di De Luca per una rubrica di letteratura religiosa per la «Nuova Antologia» (dicembre 1932); l'uscita dei primi dieci volumi delle *Opere di Giovanni Papini* (dicembre 1932).

Quanto alle discussioni di maggiore respiro, svolte all'interno del carteggio, merita segnalare quelle sul gioachimismo e l'ammissibilità di una terza rivelazione (estate 1930), sulla maggiore pericolosità di Gentile o di Croce (primavera 1931), sul «prete amico» anche di spiriti scettici (estate 1931), su Petrarca letterato e sulla «bella letteratura» in generale (estate 1931). Ampie e ripetute riflessioni di De Luca, non questionate da Papini, concernevano gli spazi che si aprivano per il cattolicesimo nel contesto concordatario e i veleni che la cultura dell'Ottocento, compresa molta letteratura di cattolici, aveva trasmesso al nuovo secolo.

Esce confermata, dalla lettura diretta del materiale, una delle acquisizioni centrali del libro di Mangoni: la distanza di De Luca dal cattolicesimo organizzato dell'Azione cattolica e dagli sforzi di elaborazione degli intellettuali fucini, malgrado siano da ridimensionare, sul piano dei rapporti personali, i dissensi con Montini dell'autunno 1930 (maggiore compatibilità di prospettiva vi era invece – Scarantino lo sostiene più nettamente di quanto faccia *In partibus infidelium* – nei confronti del mondo milanese, sebbene gli ambiti culturali d'elezione non fossero i medesimi e al netto della sfumatura *fin de siècle* che il Gemelli tomista, tra medicina e scienze sociali, ereditava secondo De Luca dal Gemelli posi-

tivista: nel carteggio con Papini, i bemolle del prete lucano sorgevano piuttosto dall'intravvedere, dietro lo spirito di riconquista cristiana del francescano, l'uomo di potere, «il grosso uomo da fiera» (II, p. 185) oltreché lo studioso non impeccabile, come provavano circostanziate accuse di plagio). L'ostilità verso la società di massa e l'attitudine antipolitica non predisponevano il sacerdote ad apprezzare una modalità d'intervento sociale e culturale dai tratti «politicanzi» e burocratici, restia a comprendere che dopo la pacificazione del 1929 la «parzialità» della presenza cattolica in Italia, con i suoi accenti queruli e difensivi, poteva lasciare il posto a una fiera e salda penetrazione dello spazio culturale nell'interezza dei suoi aspetti, letterario, artistico, scientifico. Cosicché il conflitto del 1931 sull'Azione cattolica trovò freddo De Luca: «l'azione del Papato oggi è tale da poterla condividere a occhi chiusi?» (II, p. 89; ancora, p. 118: «nessuno di loro [dei fucini] mi sente vicino, specie in questo momento») e sprezzante Papini, pure non coinvolto, ancora per due-tre anni, in aperte professioni di adesione al regime: «E lo sgocciolio di piagnucolamenti del sommo paleografo rattrista – immagino i sorrisi del biografo di Huss» (II, p. 101, dove la trasparente allusione a Pio XI si accompagna a quello che riterremmo un riferimento criptico al Mussolini autore, nel 1913, di *Giovanni Huss: il veridico*).

Lamentando più in generale (e nonostante l'estremo scrupolo nel distinguere il piano della libera conversazione epistolare con Papini dal piano dell'intervento pubblico) la «papalatria» e l'«accentramento curiale», con le meschinità carrieristiche e le pigrizie intellettuali che ne seguivano (II, pp. 89-90), De Luca vagheggiava di progettare la cultura cattolica al di là degli steccati – anche interni, tra dotti e più larghe fasce di fedeli, tra l'uno e l'altro dei centri di erudizione legati agli ordini religiosi – nei quali si era costretta nel corso del XIX secolo. Un'ispirazione sempre presente veniva dalla Francia, da riviste come «La Vie intellectuelle», «La Vie spirituelle», la «Revue d'ascétique et de mystique» (mentre nulla di modernista c'era in un De Luca che, estraneo al minimo istinto di disubbidienza, non mancava di ammirare, anche di contro a un Ratti «che vuol fare da sé», II, p. 68, l'alto profilo «di governo» dei cardinali creati da Pio X). Sennonché la curiosità e la spigliatezza culturale che il sacerdote intendeva promuovere, nella distanza dalla «melensa sciacquatura» (II, p. 234) di tanta produzione a stampa e dall'organizzativismo di Ac, dovevano continuamente guardarsi da pericoli di contaminazione e deviazione: si trattasse di *sensibleries* psicologistiche o misticheggianti, di ascendenza perlopiù francese, o al contrario di pose profetico-muscolari alla maniera di Giuliotti o dello stesso Papini, il rischio era l'indebita sovrapposizione tra poesia e preghiera, tra creazione artistica ed esperienza religiosa, o perfino la pretesa dello scrittore, e dello scrittore convertito, d'insegnare

la religione ai preti, di vedere più lontano del grigio insegnamento ecclesiastico – pretesa alternata, peraltro, a nostalgie anti-intellettualistiche verso la fede schietta dei semplici (I, p. 57). Evocare «nuovi dogmi», come faceva nell'estate del 1930 un Papini fresco di letture gioachimite, tenere aperta a scorno del clero («casta affezionata allo statu quo che non vede di buon occhio una speranza che implica un rinnovamento della Chiesa»: I, p. 119) la speranza di una terza rivelazione, era smaccatamente fuori dall'ortodossia.

Significativo, in proposito, il giro di pensieri di De Luca sulla letteratura, come distinta, secondo una polarità presente in Croce come in Papini, dalla poesia. Il disprezzo imparato «da s. Agostino, fra gli antichi, [d]a lei fra i moderni» per la «“bella letteratura”», come si legge in una lettera del febbraio 1930 (I, p. 35), lasciava il posto, un anno e mezzo dopo, alla rivalutazione della «pagina scritta bene, anche quando non c’è Poesia e Filosofia» (II, p. 141); forse la stessa amicizia, rimproveratagli da Papini, per letterati non cattolici come Baldini e Pancrazi, nasceva non solo da sottili e mediati propositi conversionistici, o da calcolata moltiplicazione delle relazioni editoriali, ma anche dalla simpatia per una concezione più posata e umile dello scrivere, più consapevole dei limiti di un’attività umana tra le altre. Negli anni coperti dal presente volume, tuttavia, dette riserve non impedivano la sottolineatura delle potenzialità apostoliche del grande scrittore, magari nella convinzione di poterne contenere le esuberanze e di tutelare la serietà culturale delle iniziative che attorno a quello potessero sorgere: si vedano il trasporto all’idea di un giornale (I, pp. 171-172) o di una rivista (II, pp. 232 ss.; III, p. 52) diretti da Papini (dal canto suo ben poco in vena, a molti anni dai furori d’inizio secolo, di rifarsi organizzatore di cultura), o anche le pressioni, in questo caso positive, perché il fiorentino accettasse gli inviti della paludata «Nuova Antologia».

Non possiamo concludere la presente recensione se non augurando il celere – e altrettanto attrezzato – prosieguo dell’edizione.

# ***Tra Mazzini e Lanzoni***

## ***Laicismo, cattolicesimo e modernismo nella produzione di Giovanni Cattani***

Alberto Fuschini

Giovanni Cattani, *Scritti in prosa e in versi 1938-1990*, a cura di Luigi Neri, Fratelli Lega Editore, Faenza 2014, 1051 pp., ISBN 9788875941178.

Il volume raccoglie opere e contributi pubblicati in vita da Giovanni Cattani (1918-1997). La silloge è strutturata in sezioni e sottosezioni tematiche; tra queste, una parte importante riguarda gli scritti sul laicismo e su mons. Francesco Lanzoni. Approfondirò per l'appunto questi due argomenti, ritenendoli i più significativi.

Cattani, dopo la laurea in filosofia conseguita a Bologna il 2 marzo 1942 ed il servizio militare, insegnò in diversi licei della Romagna – in particolare al Liceo Classico Torricelli di Faenza – e visse in prima persona le vicende culturali e politiche del dopoguerra. Il professore faentino è giustamente ricordato come un esponente del pensiero laico, tuttavia la drammatica esperienza della guerra, in cui fu gravemente ferito, lo avvicinò per pochi anni alla fede cristiana, come è testimoniato anche da alcuni suoi scritti. Egli aveva conosciuto di vista Lanzoni durante l'infanzia, ma ne apprese il pensiero tramite Evangelista Valli, suo professore di filosofia presso il Torricelli, nonché nipote di Lanzoni stesso. Valli fu colto da una morte improvvisa nel 1948, mentre lavorava a un progetto di pubblicazione degli scritti inediti dello zio e ad uno studio su di essi. Cattani ricevette così dalla vedova l'incarico di riordinare quegli scritti e, a partire dal 1956, poté consultare le carte dell'archivio familiare Lanzoni-Valli, custodito a Bologna. Il risultato di questo lavoro fu la curatela dell'operetta intitolata, secondo l'indicazione di Valli, *L'Itinerario spirituale di Francesco Lanzoni* (1958), che si concludeva con una *Discussione* tra l'autore e Giuseppe Donati, noto esponente di primo piano del cattolicesimo politico nonché ex allievo del canonico faentino. Qualcuno, sul versante cattolico, disapprovò l'iniziativa, ritenendola una sorta di intrusione, da parte di un laico, in un territorio riservato agli uomini di fede. Da allora il confronto di Cattani con l'elaborazione di Lanzoni rappresentò una costante, anche se l'edizione de *L'Itinerario* rimase il suo principale contributo critico dedicato alla figura del monsignore.

L'opera in questione fu composta tra il 1927 e il 1929 da Lanzoni sotto forma di diario, in preparazione del cinquantesimo anniversario della sua vocazione. La stesura restò incompleta, in quanto il canonico morì l'8 febbraio 1929. Nell'opera emergeva un'immagine privata dello studioso faentino, diversa da quella tramandata dal suo lavoro scientifico. In particolare, nella pagina datata 18 agosto 1927, Lanzoni faceva riferimento ad un'esperienza interiore vissuta nell'aprile 1879: egli scorse tra le nuvole la Beata Vergine Maria ed attribuì a questa presunta apparizione la causa della propria conversione. Lo storico romagnolo decise di non rivelare a nessuno questo episodio e di tenerlo per sé, esprimendo ne *L'Itinerario* la volontà che fosse reso eventualmente pubblico solo dopo la sua morte. In seguito, nel pomeriggio di una domenica del novembre 1896, avvertì improvvisamente la perdita di «ogni idea di Dio» ed il crollo dei motivi che lo avevano indotto a credere. Ciò lo spinse a ripercorrere le circostanze della sua vocazione. Rileggendo un vecchio calendario del 1879, in cui aveva annotato gli eventi più importanti, si ricordò che, lo stesso giorno della sua visione sacra, il fratello Ciro gli aveva raccontato di aver avuto una visione analoga alla sua. Poco dopo, Ciro fu colpito da una grave forma di demenza, che non lo lasciò più. Il racconto del fratello influì probabilmente sulla visione del canonico, avvenuta la sera stessa. Per uscire dalla crisi del 1896 gli occorsero quasi trent'anni: in seguito egli acquisì un atteggiamento più caritativole verso i non credenti e di conseguenza si creò una «sintonia» con Cattani.

Il dibattito interpretativo posto alla fine de *L'Itinerario* verteva proprio su questo punto. Vale la pena esporlo in sintesi. Valli imputava la crisi dello zio alla sua incapacità di adeguare i vecchi apparati concettuali del prete cattolico al divenire della storia; Donati, invece, interpretava la crisi di Lanzoni come crisi di fede, e descriveva il momento del dubbio come interno alla sua complessa vicenda personale. Nella breve presentazione stampata sui risvolti di copertina Cattani smorzò i toni del dramma religioso, pur senza negarlo, e mise in risalto la progressiva elevazione spirituale del canonico.

Nel 1962, in occasione del centenario della nascita di Lanzoni, Cattani pubblicò un altro lavoro di Valli, *Il concetto della storia negli appunti di mons. Francesco Lanzoni e Ricordi di conversazioni*. Nelle sue intenzioni, questo saggio era collegato al precedente e, in qualità di curatore, suggerì un'interessante chiave di lettura. A suo dire, ne *L'Itinerario* veniva spiegato il motivo principale che aveva indirizzato Lanzoni verso la ricerca storica: tra le indagini agiografiche e l'evento prodigioso capitogli nell'adolescenza vi era un nesso. Agli occhi del sacerdote, spiegare l'origine delle leggende diventava anche un modo per spiegare l'evento psichico che aveva condizionato la sua giovinezza; storicizzarlo significava

collocare quella sua esperienza personale nel campo delle leggende, che egli aveva tanto approfondito nel suo lavoro di agiografo, sempre distinguendo la verità storica dal mito. Cattani riteneva dunque di aver colto un aspetto chiave del cammino compiuto da Lanzoni nella messa a punto della sua metodologia di ricerca: l'elaborazione di una esperienza mistica "straordinaria" si era tradotta nella necessità di acquisire una strumentazione critica che permetesse di discernere il vero dalla contraffazione.

Nel 1980 la rivista «Torricelliana» presentò una sezione intitolata *Documenti lanzoniani*. In essa Cattani, attingendo ancora al fondo Lanzoni-Valli, pubblicò tre documenti di una certa rilevanza: la *Lettera del padre Luigi Besi del 12 aprile 1908 a F. Lanzoni*, la *Risposta di Francesco Lanzoni al padre L. Besi* e il *Brano di lettera di Giuseppe Donati a Evangelista Valli del 4 gennaio 1931 da Malta*. Il passionista Luigi Besi, già condiscepolo di Lanzoni nel Seminario Pio e fino a poco tempo prima suo sostenitore negli ambienti della curia romana, gli scrisse di sentirsi indeciso tra le sue ragioni e quelle dei suoi detrattori. Due ampi frammenti della risposta a Besi erano già stati editi nel 1970 da Lorenzo Bedeschi, ma Cattani pubblicò per intero la minuta. Besi faceva cenno alle accuse rivolte a Lanzoni di essere «modernista» e «megalomane». Il canonico rifiutò l'invito al pentimento ed alla confessione da parte dall'antico compagno; la discussione determinò la rottura della loro amicizia. Un vivace racconto, contenuto nelle *Memorie* di Lanzoni, riporta la decisione vaticana di bloccare bruscamente l'iter che avrebbe dovuto portarlo alla consacrazione a vescovo, a causa della pubblicazione di alcuni articoli sulla paternità del Vangelo di Giovanni (1903-1904), in cui il sacerdote teneva conto delle affermazioni di esegeti come Alfred Loisy. Il brano della lettera di Donati a Valli, infine, era stato omesso dal professore faentino nella pubblicazione del 1958, in quanto aspramente polemico; Donati, in effetti, era stato molto esplicito nel denunciare che qualcuno, all'interno del clero, approfittasse della malattia mentale del fratello Ciro per accusare il canonico di delirio teologico. Cattani, al contrario, propendeva per la piena ortodossia e fedeltà di Lanzoni agli insegnamenti della Chiesa.

Nel 1987 Cattani produsse un ulteriore contributo intitolato *Mons. Lanzoni, Lettere inedite*. Si trattava di un buon numero di missive che Lanzoni aveva spedito da Roma a don Giuseppe Farina, parroco di San Vitale, quasi tutte comprese tra il 1920 e il 1928. Nella prefazione Cattani analizzò lo scambio epistolare tra i due sacerdoti e ribadì che le accuse di modernismo gli apparivano infondate: ricordò in particolare il telegramma di adesione alla *Pascendi*, inviato dal canonico faentino a Pio X. In queste lettere, tuttavia, Lanzoni non nascondeva le sue critiche a Sarto e a Benedetto XV, ed anche una certa insofferenza nei confronti della curia romana; manifestava inoltre alcuni giudizi negativi nei confronti

del fascismo e di Mussolini. Questi documenti, già in parte pubblicati sul settimanale «L'Europeo», riproponevano la questione delle accuse di modernismo e descrivevano il clima di sospetto che caratterizzava la Chiesa cattolica nei primi decenni del Novecento.

Ciononostante, Cattani non credette al coinvolgimento di Lanzoni nel movimento modernista. A suo parere il monsignore restò sempre fedele alla tradizione; aperto al dialogo e favorevole all'unità d'Italia, fu per un lungo tempo tormentato da dubbi, ma finì vittima di sospetti ingiustificati. Tale concetto fu ribadito nelle *Note faentine*, un'opera del 1974 in cui emergeva una certa affinità intellettuale dell'autore con Lanzoni stesso. Nel descrivere il profilo del sacerdote, Cattani lo definì infatti un cattolico nazionale (benché estraneo alla dialettica liberale), poiché si era rifiutato di contrapporre la propria fede al nuovo Stato italiano. Lo stesso Cattani, d'altra parte, mostrò nelle *Note* una forte sintonia con Loisy, come dimostra anche il saggio *Interpretazione di una "massima" del Loisy riferita da Giuseppe Donati in una sua lettera*, pubblicato sempre su «Torricelliana» (1966, n. 17), in cui la testimonianza di Donati permetteva di risalire al commento di Lanzoni in merito ad una frase del modernista francese. Cattani condivideva le critiche radicali avanzate da Loisy nei confronti della Chiesa e come Loisy non aveva dimenticato la propria transitoria esperienza di credente.

Sempre nelle *Note* è ravvisabile la ragione ultima del forte legame che univa Cattani a Lanzoni. Il primo concepiva difatti lo sviluppo storico come una continuità senza rottura. In questo quadro egli – laico, molto lontano dal cattolicesimo – era interessato ad approfondire l'analisi dei diversi indirizzi ideali e filosofici che avevano concorso alla nascita del pensiero moderno. Cattani poté così intravedere nel pensiero del Lanzoni delle aspirazioni simili alle proprie. Nel saggio *La religiosità di Mazzini* riportò un testo, scritto dal canonico nel 1905, in cui si sosteneva che «vi sono in Mazzini pagine che bene potrebbero essere inserite fra quelle dei nostri Santi Padri». Cattani collocava l'elaborazione del patriota genovese all'interno del laicismo italiano, ma gli rimproverava di non aver compreso a fondo il cristianesimo, poiché vi aveva individuato una traccia indelebile d'individualismo. Mazzini non aveva colto insomma l'elemento essenziale del cristianesimo, la carità, esatto opposto dell'individualismo stesso:

«se si ricorre alla qualifica di cristiano per definire col termine storico più tradizionale la faticosa conquista del concetto di carità... allora Mazzini può ben dirsi cristiano perché è fra le anime religiose che nel secolo scorso hanno potentemente contribuito a questo sviluppo del concetto di carità ch'è indubbiamente il prodotto più originale della speculazione storica cristiana [p. 490]».

Nella raccolta di scritti cattaniani il tema del laicismo viene approfondito rievocando il convegno nazionale su Gaetano Salvemini che si tenne

a Faenza il 28-29 aprile 1973, promosso dalla sezione locale dell'Associazione Mazziniana Italiana (di cui Cattani era segretario). Cattani individuava nel laicismo italiano due orientamenti che si erano manifestati in occasione di momenti storici cruciali. Il primo era definito come una corrente “di maggioranza”, che abbandonava ogni proposito di incidere sulla realtà ed accettava la dimensione del ripiegamento interiore; i suoi criteri di comportamento erano improntati alla discrezione, ossia alla valutazione prudenziale, e talora calcolatrice, delle varie circostanze. L'esempio principale di questo atteggiamento veniva indicato in Francesco Guicciardini. Ma la corrente maggioritaria del laicismo comprendeva anche Benedetto Croce, che, pur avendo maturato una salda convinzione antifascista, preferì evitare l'azione diretta e consacrare la sua vita allo studio. L'orientamento contrapposto era invece quello della corrente “di minoranza”, che annoverava Machiavelli, Alfieri, Foscolo e Cattaneo. Mentre il laicismo “di maggioranza” era accomodante, quello “di minoranza” era combattivo e capace di indignazione. Cattani non aveva dubbi sul fatto che Salvemini appartenesse a quest'ultima schiera. Ma al di là di questa bipartizione, l'autore individuava un elemento che accomunava i principali esponenti italiani di quell'indirizzo ideale, ovvero l'autentica religiosità. A suo parere, proprio la “religiosità” di Mazzini o dell'agnostico Salvemini poteva essere accostata a quella di uomini dichiaratamente di fede. Si trattava di un dato rintracciabile sia nel sacerdote Lanzoni sia negli alfieri della cultura anticlericale.

Concludendo, dagli scritti analizzati emerge la peculiarità della lettura cattaniana. L'attrezzatura culturale laica – ma al tempo stesso mazziniana e quindi profondamente “religiosa” – portò il discepolo di Valli a difendere l'ortodossia del monsignore, in contrasto sia con i suoi accusatori di ascendenza “antimodernista” sia con i suoi più simpatetici interpreti, appartenenti a quella sinistra cattolica che, tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta, riaccese l'interesse sulla storia del riformismo ecclesiiale nell'età contemporanea.

**Vaticano II e impegno politico dei cattolici**  
***Nuove declinazioni del rapporto tra fede e politica***  
***nella recezione del concilio***

Giovanni Turbanti

Alessandro Santagata, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Viella, Roma 2016, 283 pp., ISBN 9788867285082.

Negli anni successivi al Concilio Vaticano II la Chiesa italiana è stata percorsa da profonde tensioni e divisioni. Giunta impreparata all'appuntamento conciliare, essa non ha saputo trovarvi un'ispirazione unitaria e negli anni immediatamente successivi è mancata una linea di ricezione capace di coinvolgere tutte le sue diverse componenti. Le spinte al rinnovamento, rimaste a lungo soffocate negli anni precedenti e poi venute allo scoperto durante il concilio, si sono infatti scontrate con le resistenze tornate a gravare sul panorama ecclesiale dopo l'assise. In breve tempo le linee di frattura si sono fatto più acute, sino a sfociare alla fine degli anni Sessanta in forme di aperta contestazione.

Il libro di Alessandro Santagata, frutto di una lunga e appassionata ricerca di dottorato, indaga la trama che ha condotto la Chiesa italiana a questi esiti. Trama complessa perché le spinte di rinnovamento e le resistenze da esse provocate si sono incrociate con i tumultuosi fermenti presenti nella società. Sebbene l'oggetto della ricerca sia il mondo cattolico, inteso in senso lato come l'insieme delle istituzioni e delle forme associative ecclesiali, la prospettiva di indagine non è quella della "recezione" ecclesiale del concilio, quanto piuttosto quella dei riflessi con cui il rinnovamento conciliare è stato vissuto nel rapporto con la società e nei modi di intendere la relazione tra fede e impegno politico. Cosa di non poco conto in un contesto come quello italiano in cui, come osserva l'autore, «il cattolicesimo era parte integrante e costituente del compromesso repubblicano», già di per sé in una fase di profonda trasformazione. Naturalmente in questi sviluppi intervenivano pure i conflitti di interpretazione del concilio, dovuti anche al modo spesso compromissorio con cui i padri conciliari erano giunti ai documenti finali e alimentati dalle diverse spinte che nel periodo immediatamente successivo si sono manifestate nella Chiesa italiana. Il modello che Santagata ha dichiaratamente assunto per definire il crinale della sua analisi è quello degli studi di Guido Verucci sulla chiesa post-conciliare, a cui si è riferito «sia per la [loro] natura di

studi apripista, sia dal punto di vista metodologico per l'attenzione ai rapporti tra Chiesa, mondo cattolico, società e politica» (p. 9).

Che i modelli di recezione fossero molteplici lo dimostrano le diverse esperienze nelle diocesi italiane, che andavano dalle iniziative riformatrici del card. Lercaro a Bologna, all'aperta ritrosia mostrata dal card. Siri a Genova. Non era in gioco solo la possibilità di una riforma interna, ma anche il ripensamento del ruolo che la Chiesa avrebbe dovuto avere nella società. Alla prima assemblea della Cei dopo il concilio, nel giugno 1966, nonostante le raccomandazioni del pontefice, tornarono a farsi sentire nei vescovi le abituali preoccupazioni circa i processi di secolarizzazione, in particolare per quanto riguardava la famiglia, minacciata dalla recente proposta di legge sul divorzio del socialista Loris Fortuna. Così non ci si deve stupire dell'ostilità con cui era stato accolto dai vescovi, e soprattutto dal card. Florit, il convegno organizzato all'inizio di quell'anno da «Testimonianze», in cui si era fatto appello ai testi conciliari per auspicare una partecipazione più laica dei cristiani nella società. Il nodo cruciale per la Cei – e lo sarebbe stato almeno sino al 1974 – era quello del divorzio, su cui del resto si era già esplicitamente pronunciata con una nota ufficiale nell'aprile precedente, nella quale la proposta di legge veniva presentata come un attentato all'art. 7 della Costituzione e al concordato. Nonostante incertezze e discussioni, in occasione delle elezioni politiche del 1968, la Cei si espose di nuovo pubblicamente con un appello in favore dell'unità dei cattolici. Certo in esso si accennava alle affermazioni conciliari sulla legittima pluralità nelle scelte politiche dei fedeli, ma dai medesimi documenti conciliari l'appello preferiva ricavare la necessità di una unità politica almeno sulle questioni più importanti della vita civile, come quelle della libertà della Chiesa e in particolare della famiglia.

Se il primo capitolo del libro di Santagata si sofferma più in generale sulla posizione dei vescovi, il capitolo successivo entra più nello specifico del mondo delle associazioni e dei movimenti. Qui il concilio provocò rotture decisive rispetto alla configurazione monolitica precedente. All'interno dell'Aci il rinnovamento inaugurato dalla presidenza Bachelet non fu senza ostacoli. In generale era entrato in crisi lo stesso modello tradizionale che ne faceva la forma privilegiata di collaborazione dei laici all'apostolato gerarchico. L'impatto era notevole anche per quello che riguardava il ruolo «collaterale» dell'Aci rispetto alla Dc. Alla definizione del nuovo statuto dell'associazione si giunse solo attraverso difficili compromessi tra le spinte della base giovanile, che chiedeva maggiore autonomia, e le resistenze di chi voleva mantenerle i caratteri tradizionali. La «scelta religiosa», cioè il disimpegno sul versante politico e sociale voluto da Bachelet, venne portata avanti con determinazione dalla presidenza, ma le difficoltà che essa avrebbe incontrato si fecero da subito palesi

quando si presentò il tema del divorzio e quando si approssimarono le elezioni politiche della primavera 1968. Tensioni ancora più eclatanti si manifestarono all'interno delle Acli, più direttamente coinvolte sui temi politici e sociali. Con la presidenza Labor la fine del collateralismo significò dare voce alle spinte della base, soprattutto giovanile, che richiamandosi al concilio non chiedeva tanto un disimpegno politico, ma uno spostamento di campo a sinistra assumendo il marxismo come strumento di analisi storica e avvicinando l'associazione al socialismo.

Gli anni tra il 1966 e il 1968 furono anche il periodo in cui si sviluppò a Milano l'esperienza di Gioventù Studentesca sotto la leadership di Luigi Giussani. Nata in seno all'Ac ambrosiana, l'associazione manifestò presto anime diverse che giunsero a contrapporsi sul modo di intendere il concilio e su come la fede dovesse essere declinata rispetto all'impegno sociale. Il caso della «Zanzara» funzionò da detonatore delle tensioni interne che avrebbero portato di lì a poco Giussani a fondare un nuovo nucleo associativo improntato ad una più immediata e aggressiva testimonianza di fede. Negli stessi anni si registrò lo sviluppo dei «gruppi spontanei» sorti al di fuori di ogni struttura istituzionale, che, sulla base di un'esperienza di fede ispirata al concilio, si lasciarono coinvolgere, ciascuno in modo diverso, dal contemporaneo sviluppo del movimento studentesco, ritrovandosi molto presto sulle posizioni politiche della sinistra più radicale. Per loro la declinazione del rapporto tra fede e impegno politico si espresse nel senso di una decisa laicità o in una scelta senza compromessi per la lotta di classe.

Accese discussioni il concilio innescò anche all'interno della Dc, oggetto di uno specifico capitolo del libro di Santagata. Da un lato l'assise aveva legittimato il progetto maritainiano di nuova cristianità sul quale si era costruita la cultura di gran parte della classe dirigente del partito. Ma dall'altro proprio questo progetto sembrava superato dall'affermazione del principio di laicità e della pluralità delle scelte politiche dei cattolici. Mentre si cominciavano a fare i primi bilanci dell'esperienza di governo di centro-sinistra, si apriva nel mondo cattolico la stagione del «dialogo» con i comunisti, che avrebbe dovuto portare al superamento delle formule centriste di governo. Prove di dialogo che presupponevano una maggiore autonomia rispetto alla gerarchia ecclesiastica e che proprio per questo erano viste con ostilità non solo dalla Chiesa, ma anche da ampi settori all'interno del partito. Il convegno di Lucca del 1967 fu l'occasione più esplicita per il partito di confrontarsi con quanto aveva stabilito il concilio, ma se lo si paragona con quello organizzato nello stesso periodo sugli stessi temi da «Testimonianze» si riconoscono chiaramente i limiti con cui all'interno del partito si era disposti a mettere in discussione le proprie convinzioni e le ritrosie ad intraprendere

un cammino di più audace cambiamento. Al di là delle diverse ipotesi di mediazione ideologica, quando poi ci si dovette confrontare con i problemi politici più concreti come, ancora una volta, la questione del divorzio e quella della revisione concordataria, i tentativi di apertura si scontrarono con le reticenze di chi non intendeva rinunciare ai legami con la gerarchia. I segni di un cambiamento in atto nella società erano sempre più chiari, ma si faceva fatica a trovare per essi risposte veramente nuove. Il tentativo del segretario Mariano Rumor di presentare il concilio come il riconoscimento ecclesiale dei principi fondativi del partito, apparve presto di corto respiro di fronte alle sfide più radicali che venivano dalla società.

La nascita della contestazione cattolica all'interno della Chiesa italiana non si lega solo alla crisi dei modelli di rapporto tra fede e politica innescata dal concilio. Giustamente Santagata rileva l'importanza che ebbe in questo senso l'incontro con alcuni movimenti di protesta che attraversarono la cultura del Paese in quegli anni. Il riferimento è in particolare al pacifismo e al «terzomondismo», considerati come «due anticamere del Sessantotto» (p. 141). Del resto entrambi trovavano proprio nel concilio e nel magistero di Paolo VI, in particolare nell'enciclica *Populorum progressio*, numerosi motivi ispiratori nonostante le controverse letture che ne vennero date. Uno degli ultimi e più dibattuti temi affrontati dal concilio era stato appunto quello della guerra, sul quale si erano confrontate le tesi di chi avrebbe voluto una condanna più netta di tutti i conflitti armati (non solo della “guerra totale”) e di chi invece, in base a considerazioni di ordine politico più contingente, spingeva per una maggiore cautela e per una legittimazione di fatto dell'uso difensivo anche delle armi moderne. Inoltre il concilio aveva dibattuto, sebbene in modo prudente, la questione dell'obiezione di coscienza, sulla quale si era innescato in Italia un confronto assai teso provocato dalle incriminazioni di padre Ernesto Balducci e di don Lorenzo Milani. Erano temi che urtavano una sensibilità resa assai viva dalle notizie sulla guerra in Vietnam e dalla politica di ingerenza degli Usa in America Latina. Sulla base di una lettura progressista del concilio, i gruppi cattolici giovanili vennero quasi naturalmente ad affiancarsi al movimento studentesco che nello stesso periodo stava allargando gli obiettivi della protesta ai grandi temi dell'ingiustizia sociale e della vita internazionale. In senso analogo agli la lettura della *Populorum progressio*, che puntava il dito sulla povertà dei paesi del Terzo mondo e sulle ingiustizie di un sistema capitalista costruito sul loro sfruttamento e sembrava legittimare il ricorso alla violenza come soluzione estrema per ottenere giustizia. Un'ipotesi che molti gruppi giovanili interpretarono come riconoscimento della lotta rivoluzionaria dei poveri contro lo sfruttamento da parte dei più ricchi.

All'origine della contestazione cattolica si trovano dunque, secondo Santagata, sia gli elementi di crisi innescati nel mondo cattolico dal ripensamento conciliare sui modelli di rapporto tra fede e impegno politico, sia la convergenza generazionale con le istanze di rivolta che negli stessi anni stavano emergendo tra i giovani. Anche a livello ecclesiale, rileva Santagata, l'«esplosione della protesta» si verificò nel 1968. A gennaio, le dimissioni del card. Lercaro a Bologna, apparse subito come una destituzione, funzionarono da detonatore. In marzo a Trento ci fu il «controquaresimale», che segnò l'innestarsi ormai esplicito della protesta ecclesiale in quella del movimento studentesco. In settembre vi furono l'occupazione del duomo a Parma e subito dopo lo scoppio del caso più eclatante, quello dell'Isolotto di Firenze. Di fatto l'inserimento dei gruppi cattolici giovanili nelle lotte studentesche metteva in discussione ancora una volta la declinazione del rapporto tra fede e politica. Se in qualche caso veniva a naufragare l'identità religiosa, in genere essa si manteneva, ma in una direzione politica del tutto inedita. Il concilio, che fino ad allora era apparso come un riferimento legittimante, ora appariva a molti come un «occasione mancata» e la struttura ecclesiale veniva accomunata alle istituzioni autoritarie messe sotto accusa. Ad accrescere il senso di allontanamento e di deprivazione intervenne nello stesso anno la pubblicazione da parte di Paolo VI dell'enciclica *Humanae vitae*, considerata come un vero e proprio ritorno indietro del magistero ad uno stile autoritario e intimidatorio. Al di là dei gruppi giovanili che si lasciarono coinvolgere più direttamente nelle proteste studentesche, il 1968 fu un anno di crisi per tutto il mondo cattolico, segnato dai dibattiti arroventati sulle riviste, dalle prese di posizione ostili alla gerarchia, dagli scontri all'interno delle associazioni. In questo anno maturò definitivamente nelle Acli la scelta socialista, intrapresa al prezzo di una esplicita sconfessione da parte dei vescovi. Il libro di Santagata si sofferma anche su queste vicende, cogliendone i significati sia in rapporto alle istanze di riforma ecclesiale sia in rapporto alle nuove motivazioni e forme di impegno politico dei cattolici.

Ponendosi come oggetto la nascita della contestazione cattolica, il libro di Santagata assume il 1968 come termine *ad quem*. Ma è chiaro che l'analisi del fenomeno resta aperta ai suoi sviluppi successivi. Ad essi l'autore dedica l'ultimo capitolo del libro, inteso come un «epilogo» ma in realtà parte essenziale del percorso di ricerca, perché proprio negli anni successivi al Sessantotto si chiariscono alcuni degli elementi caratterizzanti la contestazione, che al momento del suo emergere più eclatante erano rimasti ancora confusi. L'autore segue così da un lato le vicende di un gruppo come Comunione e Liberazione, che proprio dall'esperienza degli scontri nel movimento studentesco trovò origine e rafforzò la sua identità di opposizione. Dall'altro, quelle dei gruppi spontanei che nel-

la contestazione si trovarono più direttamente coinvolti. Il duplice esito della loro vicenda – lo sviluppo delle comunità di base e la fondazione del movimento dei Cristiani per il Socialismo – mostra come diverse, per quanto strettamente connesse e condivise, fossero state le istanze da cui i singoli gruppi e le singole persone avevano preso parte alla contestazione. Dopo vari tentativi di coordinamento, le due linee della riforma ecclesiale e dell'impegno politico intrapresero strade diverse, senza esplicita contrapposizione e con una relativa condivisione di valori e di prospettive.

Complessivamente il libro di Santagata offre una sintesi efficace e ben documentata di questa stagione della Chiesa italiana, offrendo alcune linee interpretative saldamente sostenute dalla ricerca documentaria. Certo il riferimento ad alcuni passaggi specifici, in merito alle singole associazioni o in ordine a singoli episodi, suscita la curiosità di maggiori approfondimenti di analisi, al di là della letteratura a cui l'autore rimanda. È un cantiere che resta per molti aspetti aperto e per il quale la sintesi offerta da Santagata offre una importante base di elaborazione e di interpretazione, da cui d'ora in avanti non si potrà prescindere.