

## *Recensioni*



## *Ecumenismo* *Una passione metodista*

Ilaria Biagioli

Andrea Annese (ed.), *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese. Il contributo del metodismo*, Carocci, Roma 2016, 179 pp., ISBN 9788843085842.

Il Centro di documentazione metodista (Cdm) e il Dipartimento di Storia Culture Religioni dell'Università Sapienza di Roma dal 2011 dedicano, ogni anno, un convegno internazionale e un volume, che ne presenta gli atti, all'indagine delle culture metodiste applicate ad aspetti e contesti spazio-temporali differenti. Andrea Annese ha curato il libro frutto del quarto convegno, dell'ottobre 2015, costituito da undici capitoli, incastonati fra introduzione e post-fazione, che trattano la questione dell'ecumenismo e della cattolicità risalendo alle origini del cristianesimo, risignificandola attraverso riletture degli scritti di John Wesley, per concludere con le nuove prospettive di dialogo ecumenico originate dal pontificato di Francesco.

Nell'introduzione Annese ricorda al lettore che il tema ecumenico, inteso come ricerca dell'unità e del dialogo tra i credenti di confessioni diverse, ha costellato la storia della cristianità con momenti di protagonismo alternati a periodi di invisibilità senza tuttavia spegnersi e, oggi, sembra di particolare attualità sia nel dibattito storiografico, sia nella vita delle Chiese. Una breve nota di Guido Pescosolido apre la sequenza dei capitoli situando il convegno nell'ambito degli studi sul metodismo, a cui dà seguito Emanuela Prinzivalli, nel capitolo successivo, che sottolinea l'idea di continuità e sviluppo rispetto ai convegni precedenti e l'importanza fondamentale del tema per il futuro delle Chiese nel mondo, dando al volume un preciso orientamento.

Chiarite le problematiche relative all'argomento, la definizione di cattolicità, la risignificazione di ecumenismo, la posizione del metodismo, la corretta interpretazione del pensiero di John Wesley, la tradizione metodista è proposta come chiave ermeneutica, in quanto orientata da un'ecumenicità e cattolicità originarie che vengono indagate, definite e ridefinite nei diversi saggi con valutazioni equilibrate e opportune indicazioni e riletture storiografiche.

È Gaetano Lettieri che, risalendo ai primi decenni del cristianesimo, delinea, attraverso il doppio movimento di fallimento dell'idea gesuana

all'interno dell'ebraismo e di successo espansivo della religione cristiana al suo esterno, la genesi dell'idea di cattolicità proprio nella volontà dei primi gruppi di creare una rete di comunione e comunicazione, un'*intenzione* cattolica. Un universalismo progressivo viene prospettato come realizzazione del tempo escatologico, che determina la cattolicità della religione cristiana, l'unione del molteplice, il coordinamento ideologico delle comunità e la diffusione del messaggio *erga omnes*. L'ecumenismo è la piena attuazione del fondamento cattolico, *catastrofe* storica salvifica di fronte a qualsiasi pretesa identitaria e dogmatica, è il «nome dell'accoglienza infinita e sempre rischiosa/patita dell'altro», che corrisponde alla nozione politica, tendenzialmente *cattolica*, e laicamente immaginata, di democrazia, il «logos che rovescia la violenza dispiegata fra *differenti*», la cui identità è l'accoglienza originaria, «l'ospitalità dell'altro in sé» che crea un ponte con la modernità (p. 48). Tim Macquiban indaga dunque la modernità proto-ecumenica del fondatore del metodismo, John Wesley, riconsiderando le contraddizioni della sua vita e dei suoi scritti come addensamenti di complessità della sua personalità e analizzando la *Lettera a un cattolico romano* nel contesto storico del Risveglio evangelico e delle persecuzioni subite, in Gran Bretagna, dalla piccola minoranza metodista e dalle missioni cattoliche, percepite come minaccia per la coesione sociale, che lo portarono a dimostrare la fedeltà del suo gruppo alla corona inglese criticando il cattolicesimo. Se non è possibile parlare di ecumenismo o di teologia ecumenica di Wesley, è però possibile parlare di una sua «dimensione ecumenica», che viene affrontata da Giancarlo Rinaldi attraverso l'interesse del predicatore per la letteratura cristiana delle origini, «voce di una cristianità ancora indivisa» (p. 77), per la patristica, che è posta a fondamento della cattolicità, e per alcuni temi tipicamente ecumenici, fra tutti la santificazione, che costituiscono un «sicuro fondamento di ecumenicità genuina» (p. 100) minando i confini parrocchiali, denominazionali, nazionali. Se dunque Wesley non ebbe sensibilità ecumenica perché l'ecumenismo come categoria non esisteva ancora, alcuni «motivi ecumenici» sono rintracciabili nella sua teologia, in particolare, scrive Annese, due termini chiave – «word» e «catholic» – chiariscono la sua prospettiva teologica e possono essere messi a confronto con il pensiero di Erasmo da Rotterdam. Entrambi individuarono la cattolicità della Chiesa nell'universalità, «nell'essere ciò che unisce tutti coloro che condividono quel nucleo essenziale, in tutto il mondo» (p. 117), idea che è a fondamento dell'identità e dell'impegno metodista nel dialogo ecumenico. Il dialogo è infatti lo strumento essenziale dell'affermazione ecumenica, come mostra Robert Gibben con una panoramica dei dialoghi in corso fra il Consiglio metodista mondiale e le diverse confessioni religiose, mentre Paolo Cocco presenta il *Rapporto di Durban* (2011), che

ricapitola il dialogo quinquennale fra teologi metodisti e teologi cattolici, nel quale viene illustrato il valore decisivo della successione apostolica per le Chiese tradizionali e per la comunione ecclesiale. La riedizione, nel 1968, della *Lettera a un cattolico romano*, presentata dai presidenti del World Methodist Council e del Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani, è l'opera che segna il ruolo precocemente assunto dal metodismo nella militanza per il dialogo ecumenico.

La riconciliazione delle Chiese fu tema caro a Ernesto Buonaiuti, lo storico del cristianesimo vittima dell'isteria antimodernista d'inizio Novecento, convinto che il metodo critico-storico fosse lo strumento utile a esplorare le fonti del cristianesimo e a riscoprirne i valori essenziali, amore, fratellanza, concordia, centrali anche per la promozione della ricomposizione delle divisioni fra le Chiese. Barbara Faes rilegge la posizione buonaiutiana alla luce della nascita dei rapporti con i militanti di Faith and Order già alla fine della Grande guerra, come espressione di una profonda esigenza di ecumenismo che si esprime nei legami col mondo protestante, datati, però, da Buonaiuti in *Pellegrino di Roma*, negli anni Trenta, e nella volontà di sostenere, insieme a Giorgio La Piana emigrato e docente di storia della Chiesa all'Università di Harvard, l'organizzazione della World Conference del movimento episcopaliano, svoltasi poi effettivamente nel 1927 a Losanna. La posizione di Buonaiuti evolve man mano che diminuisce in lui la fiducia nel rinnovamento della Chiesa cattolica superando l'idea di riunificazione interconfessionale come ricostituzione dell'unità del cattolicesimo romano. Tracciando il quadro di una situazione di crisi spirituale dell'intera umanità, negli ultimi anni della sua vita riflette sulla possibilità di una nuova Chiesa cristiana ecumenica non istituzionalizzata, una «federazione impalpabile di spiriti al di sopra di tutte le provvisorie barriere degli uomini e di tutte le materiali visioni di casta. La quale vive in solidarietà carismatica nell'effusione dello Spirito di Dio» (p. 134).

Gli ultimi due interventi contestualizzano la preoccupazione ecumenica nell'odierna fase di post-secolarizzazione, indagata da Brunetto Salvarani, e nelle scelte del pontificato di papa Francesco, indagate da Fulvio Ferrario. La varietà delle forme di religiosità delle società post-secolari, intese come società nelle quali è possibile constatare la fine di un paradigma religioso, investite da processi che non si configurano come un «ritorno ai modelli religiosi tradizionali» ma come «fuga verso approdi altri che per ora possiamo solo intravedere» (p. 144), sono un invito a misurarsi con l'altro da sé, a valutare positivamente la ricchezza della diversità e a concepire l'unità non come uniformità, ma come accoglienza. Accoglienza che caratterizza lo stile di Francesco, improntato a «gesti simbolici e a parole molto semplici che li illustrano», come la scelta di visitare

la chiesa valdese di Torino (22 giugno 2015): visita significativa perché rivolta a una piccola comunità dopo decenni nei quali, ricorda Paolo Naso nella postfazione, si era preferito «il confronto di vertice con le grandi Chiese evangeliche del Centro Europa o dell'area scandinava» (p. 176), e perché si è svolta in un «clima semplice e fraterno» (p. 159) dove sono stati richiamati i tradizionali termini del dissenso cattolico-evangelico, ma sono stati evitati i motivi di attrito. Questo primato dei gesti «determina, anche dal punto di vista teologico, un'esigenza di creatività», che renda operativa la compatibilità, se non la complementarità, di protestantesimo e cattolicesimo, e possa far superare lo scoglio della difficoltà della Chiesa cattolica a «comprendere fino in fondo il significato della diversità e della pluralità delle Chiese» e la riluttanza protestante «nei confronti della nozione di cattolicità» o universalità (p. 173). In definitiva, i saggi presentati nel volume riconoscono al metodismo che «nasce 'ecumenico' in una prospettiva globale e cattolica», la possibilità di esprimere, oggi, questo aspetto fondamentale della sua identità. È soprattutto nella nuova situazione creatasi col papato francescano, che ha dato impulso al dialogo col mondo protestante in sintonia col messaggio «pratico» della tradizione metodista, che sembra esserci uno spazio di azione dialogica nel quale risignificare l'idea di cattolicità. Sta al metodismo raccogliere l'eredità wesleyana e «mettere fra parentesi» le differenze dottrinali e liturgiche, distinguendo tra essenziale e inessenziale. In questa prospettiva l'identità non viene compromessa, ma ridefinita dinamicamente o, se si vuole, positivamente relativizzata affinché il ventunesimo secolo possa essere compiutamente ecumenico, fra «antiche e nuove missioni», come recita il titolo del sesto convegno del Cdm, celebrato a Roma nell'autunno 2017. In chiusura, e comprendendo le esigenze editoriali di pubblicare in tempi rapidi, non sarebbe dispiaciuto, a corredo del volume, avere un indice dei nomi.

## ***Con Yvon Tranvouez alla scoperta della Bretagna religiosa***

Giacomo Losito

Fabrice Bouthillon - Frédéric Le Moigne - Nathalie Viet-Depaule (eds.), *Le bon Dieu sans confession. Mélanges offerts à Yvon Tranvouez*, Arbre bleu éditions, Nancy 2017, 385 pp., ISBN 9791090129191.

Il volume collettaneo costituisce la *Festschrift* in onore d'Yvon Tranvouez, specialista di storia del cristianesimo contemporaneo, di cui Étienne Fouilloux traccia nella prefazione un efficace ritratto, ricordandone il discepolato nei confronti d'Émile Poulat nell'adesione alla tesi relativa alla portata matriciale dell'intransigentismo per tutto il variegato sviluppo del cattolicesimo contemporaneo: tanto che Tranvouez è stato il primo storico ad esportare dall'Italia oltralpe la nozione di «movimento cattolico», sviluppandone in particolare lo studio rispetto al contesto della Bretagna natale, una delle «periferie» francesi, originariamente terre di cristianità e anch'essa, ormai, come mostrato dagli studi di Tranvouez, ampiamente secolarizzata.

Lo studio della realtà bretone fa, in effetti, la parte del leone nel volume. Nella prima sezione, in cui sono raccolti i profili biografici di cinque personaggi, il lettore può godere di un ampio e ben documentato campionario di studi sulla storia del cattolicesimo bretone: sul *train de vie* di due parroci d'*Ancien Régime* (Philippe Jarnoux - Georges Provost, *Dans l'ascendance du «curé d'avant-hier»: Clot de Jaureguy de Bilbao à Plouzané; Fañch Roudaut, Jean-Marie Antoine de Laas de Mondenx, recteur de Lambézellec [1741-1782]*), sulle peripezie di uno dei rarissimi ecclesiastici costituzionali bretoni di rilievo (Anne de Mathan, *Un rouge au pays des Blancs? Jean-René Gomaine, prêtre constitutionnel, apostat et marié [1745-1805]*), su di un ricco notevole protagonista sotto il Secondo Impero del decollo del santuario di Rumengol nonché della simbiosi fra cattolicesimo e difesa dell'identità linguistica regionale (Laurent Le Gall, *Le Rumengol de Jean Pierre Marie Le Scour: entreprise catholique et odeur de sainteté [années 1850]*), su un intellettuale anche lui bretonizzante che, passato dalla passione per la mistica eckhartiana alla filosofia di Nietzsche, si associò ai progetti separatisti dell'occupante nazista facendosi assertore della religiosità celtica e che, condannato a morte nel 1947, finì i suoi anni in esilio in Irlanda (Sébastien Carney, *Célestin Lainé. Un savant. Un fou? Un savant fou*).

Anche la seconda sezione del volume raccoglie studi sulla Bretagna e, in particolare, sul progressivo adeguamento, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, della sensibilità dei cattolici di Finistère all'associazione dei colori del tricolore repubblicano alle festività religiose (Marie-Thérèse Cloître, *Bleu, blanc, rouge, Marie et Marianne dans La Semaine religieuse de Quimper et de Léon, 1886-1914*); sulla portata autobiografica di una delle più note novelle bretoni, *Sizhun ar breur Arturo*/La settimana di frater Arturo (1949), in quanto riflesso della disillusione maturata dall'autore per il fallimento del progetto separatista coltivato durante l'occupazione nazista (Ronan Calvez); su un ecclesiastico, René Cardaliaguet, impegnato in prima linea nelle opere del cattolicesimo sociale, poi nel primo dopoguerra responsabile culturale nella diocesi di Finistère e, in particolare, sul suo romanzo d'anticipazione del 1931 *Les trois contre Moscou*, in cui la gioventù bretone fa figura di riserva non solo spirituale dell'Occidente contro l'invasore sovietico (Yves Coativy); sulla lunga fortuna dei partiti d'ispirazione democratico-cristiana nella Bretagna orientale, dapprima fra le due guerre, poi a Liberazione avvenuta, sino alla definitiva assimilazione nei ranghi gollisti, in conseguenza dell'introduzione alla metà degli anni Sessanta dell'elezione diretta del presidente della Repubblica (Jacqueline Sainclivier); sull'espressione ancora pubblica del cattolicesimo nel 1953, osservata attraverso l'analisi di testimonianze fotografiche di una visita pastorale del vescovo di Quimper (Jean-François Simon); infine, sulle profonde trasformazioni sociali e politiche degli anni Sessanta in Finistère, intervenute non senza diffuse lotte e contrasti (Christian Bougeard).

La sezione dedicata a studi relativi al contesto storico del Concilio Vaticano II si apre con un saggio di Claude Langlois sul controllo istituzionale della spiritualità della «piccola via» teresiana da parte dello storico don André Combes, esercitato all'inizio degli anni Cinquanta nei confronti dei seminaristi della *Mission de France*, esposti al successo editoriale della *Petite sainte Thérèse* di Maxence Van der Meersch, la cui lettura avrebbe potuto demoralizzare lo slancio missionario dei giovani chierici. Francis Python, emerito dell'Università di Friburgo, ricostruisce in un documentato lavoro lo scontro giudiziario che ebbe luogo nella Svizzera francese intorno alla persona di Henry Jamet, rifugiatosi nella Confederazione dopo aver allineato durante l'occupazione le edizioni Calman-Lévy all'arianesimo degli occupanti: uno scontro da cui Jamet riuscì finalmente sconfitto per l'opposizione giocata dalle autorità diplomatiche francesi e malgrado l'appoggio della radicata rete locale di cattolici conservatori, che avrebbe preparato il terreno di coltura per l'attecchimento dello scisma d'Ecône. Étienne Fouilloux offre un attento studio sulla presentazione che «Témoignage chrétien» diede dello svolgimento del Vaticano



II, dopo le difficoltà incontrate presso le gerarchie ecclesiali francesi per le posizioni sostenute durante la guerra d'Algeria. Yann Celton presenta il ruolo defilato, nell'ambito della maggioranza conciliare, giocato dal vescovo di Quimper: mons. André Fauvel fu capace però d'associare intorno a sé altri vescovi bretoni, alcuni attivi nelle diocesi dell'oltremare francese, dopo essersi già impegnato nel rinnovamento liturgico negli anni che precedettero lo stesso concilio. La vita quotidiana dei vescovi francesi a Roma durante i lavori delle assise è ricostruita in un altro saggio di Frédéric Le Moigne che fa ampio ricorso alla documentazione fotografica e alle cronache dell'epoca. Sulla base della documentazione versata agli archivi nazionali, Christian Sorrel ricostruisce il ruolo svolto a Roma fra il 1964 e il 1967 dal responsabile dell'ambasciata di Francia presso la Santa Sede, René Brouillet, cattolico e fedele della prima ora del general De Gaulle, che non si limitò a seguire come semplice osservatore il processo conciliare. Tangi Cavalin documenta l'iniziativa della fondazione, ormai durante gli anni Settanta, del centro di rinnovamento spirituale di Val Martel da parte del domenicano bretone Jean-Pierre Lintanf, già importante figura di punta del rinnovamento post-conciliare a Lione.

L'ultima sezione del volume, che precede la bibliografia completa d'Yvon Tranvouez aggiornata al 2016 (per 176 titoli), raccoglie cinque testi di carattere vario: uno studio di Patrick Harismendy sugli orientamenti pastorali dei sinodi degli evangelici francesi alla fine del XIX secolo, un secondo di Julien Fuchs sulle trasformazioni dell'associazionismo giovanile in Alsazia tra il 1918 e gli anni Settanta, una convincente lettura di Fabrice Bouthillon de *L'ombra del dubbio* (1943) d'Alfred Hitchcock, che chiarisce il tenore autobiografico dell'opera, risultato dalla riattivazione della fibra spirituale maturata durante la formazione cattolica giovanile e insieme dalla reazione emotiva del grande regista alle prime notizie relative ai massacri nazisti degli ebrei in Europa. Ancora in quest'ultima sezione del volume Gérard Cholvy offre una riflessione sulla complessità e le stratificazioni dei fenomeni culturali e religiosi a cui devono prestare attenzione gli specialisti del settore. L'ultimo dei ventitré saggi che compongono il volume è un ampio studio di André Rousseau sull'opera d'Émile Poulat in quanto sociologo del cattolicesimo contemporaneo, un'opera fondata a parere dell'autore su basi epistemologiche a dir poco evanescenti. Prendendo in considerazione l'ampia produzione continuata anche dopo gli anni della carriera accademica di Poulat, il contributo spinge il lettore a riconoscere la necessità di dover ulteriormente vagliare il contributo alla conoscenza del cattolicesimo contemporaneo offerto da un grande studioso, di cui Rousseau, da sociologo, riconosce solo il valore filologico delle ricerche e l'ampiezza delle conoscenze storiche acquisite relativamente all'oggetto di studio prescelto.

La varietà dei contributi raccolti nel volume rappresenta una delle ricchezze e dei limiti intrinseci al genere di edizioni a cui esso appartiene. Oltre che costituire un utile strumento per chi volesse approfondire lo studio del cattolicesimo in una Bretagna, di cui sarebbe errato non riconoscere la varietà delle situazioni interne tanto sul piano geografico che su quello temporale, il volume offre pure un'ampia e istruttiva panoplia d'esempi sulla diversità delle fonti e degli approcci a esse relativi dispiegabili nell'ambito delle scienze religiose.

# *Hugo, Lamartine, Sand, Balzac, Dumas, Stendhal, Flaubert, Zola e co. all'Indice*

Giacomo Losito

Jean-Baptiste Amadieu, *La littérature française au XIXe siècle mise à l'Index. Les procédures*, Les Éditions du Cerf, Paris 2017, 542 pp., ISBN 9782204106443.

Il volume consiste nella pubblicazione della prima parte della tesi di dottorato dell'autore, sostenuta nel 2007 a Parigi. Focalizzando lo studio sui processi all'Indice contro le opere dei letterati francesi del XIX secolo, Jean-Baptiste Amadieu fa ampia luce sui segreti di quella che egli presenta efficacemente come una «pratica censoria istituzionale». Se, infatti, il corpus dei casi presi in esame è ristretto rispetto all'insieme di quelli risolti in una condanna nel periodo compreso fra la Restaurazione e il pontificato leonino, esso risulta comunque significativo; lo studio arriva a presentare un profilo esaustivo delle pratiche censorie dell'Indice e permette dunque di poter valutare più in generale il senso e la portata dell'azione censoria svolta a Roma in età contemporanea. Qualsiasi studioso (francofono) della censura cattolica in età contemporanea potrà dunque certamente profittare dalla lettura del volume di Amadieu, che presenta pure in appendice l'originale latino e la traduzione in francese della costituzione benedettina del 1753 e quella delle dieci regole stabilite dal tridentino e promulgate da papa Ghisleri nel 1564, che fornirono la base canonica per l'azione censoria dell'Indice. Di carattere prettamente repressivo (caratteristica, questa, sviluppata nel contesto polemico anti-riformista, mentre precedentemente, all'alba dello sviluppo della stampa, a Roma si era stati ancora fiduciosi nell'efficacia dell'azione di censura preventiva esercitata presso gli editori: cfr. pp. 34-37), non essendo generalmente accompagnata d'effettivo potere coercitivo, la condanna all'Indice era finalizzata a condizionare le letture dei fedeli cattolici e si risolse, sostanzialmente, in un appello a boicottare la lettura delle opere fulminate. Una situazione di debolezza di cui, come documenta l'autore, il personale censorio romano era consapevole, come era altrettanto consapevole del pericolo che la condanna di un'opera potesse paradossalmente procurarle fortuna editoriale.

Con chiarezza didascalica nel volume viene analizzata un'ingente massa documentaria proveniente dall'Archivio Segreto Vaticano e

dall'archivio storico del Sant'Offizio, ed essenzialmente costituita dalle relazioni dei Segretari dell'Indice depositate nei «Diari» e dalle copie delle convocazioni per le congregazioni dei consultori e dei cardinali, oltre che dai voti e dalle relazioni dei consultori, depositate nei «Protocolli» dell'archivio storico della Congregazione dell'Indice. Amadiou smonta così i passaggi della procedura censoria, dalla denuncia al segretario della Congregazione (pp. 77-124), alla redazione del voto di censura (pp. 125-249), sino alla congregazione consultiva dei censori e alla delibera della congegazione generale cardinalizia, per finire con la promulgazione pontificia (pp. 251-322). Tale puntuale analisi consente pure di mostrare come, basandosi sulla condivisione dei criteri censori all'interno dell'istituzione da parte del collegio giudicante in istanza consultiva (gli estensori dei *vota*) e deliberativa (i cardinali), la pratica prevedeva procedure semplificate per quelle opere che apparivano manifestamente in contrasto con la dottrina e la morale cattoliche (pp. 239-249).

All'interno del collegio censorio, Amadiou si sofferma in particolare (pp. 167-206) ad analizzare l'azione del consultore Jacques Baillès, seguita alla rimozione nel 1856 dalla carica vescovile a Luçon per il suo zelo ultramontano, risultato invisibile al potere imperiale. Baillès poté quindi dare libero corso a Roma a una vera e propria foga censoria, esercitata anche in barba alla normativa canonica, senza la lettura completa dell'opera esaminata. In un nuovo volume che presenterà la seconda parte della tesi del 2007, come annunciato in quello preso in esame, Amadiou prenderà in esame i voti relativi ai capolavori della letteratura francese del XIX secolo preparati dai censori, ma già nel volume in questione l'autore mostra come nel loro giudizio, questi, insieme alla fama dell'autore, presero in considerazione pure la qualità dello stile letterario dell'opera esaminata quale aggravante decisiva per arrivare ad auspicarne la condanna.

Si lascia al lettore il piacere di scoprire la panoplia delle circostanze – se non proprio delle casualità, che riflettono spesso le sottigliezze della mentalità censoria romana – e, ad esempio, che *Madame Bovary* incorse naturalmente nei rigori dell'Indice, mentre *Les Fleurs du mal* non ne furono sfiorati, o le richieste di condanna pervenute dal nunzio a Vienna (che spingono a ipotizzare interessi politici del governo asburgico alla condanna di varie opere di Sand e di Balzac) e ancora le procedure contrastate, con molteplici e divergenti pareri dei consultori, le pratiche trasmesse dal Sant'Offizio all'Indice risolte da una sospensione o con una mancata condanna (magari solo perché quella di un testo letterario avrebbe sfigurato in un decreto in cui si mettevano all'Indice opere di tenore teologico o giuridico particolarmente prese di mira), o infine il freno opposto dal centro romano allo zelo censorio degli ultramontani francesi contro i modelli letterari dell'antichità pagana. Qui, invece, vorrei evidenziare

come la censura dei capolavori letterari, già avviata durante i pontificati precedenti e molto generosamente praticata sotto Gregorio XVI, sia significativamente evoluta durante il pontificato piano dopo la crisi del 1848 e, in particolare, nel periodo d'incubazione del *Sillabo*, quando si arrivò a decretare in blocco la condanna di tutta la produzione letteraria di alcuni autori: fu il destino che toccò all'opera di Eugène Sue (1852), a quella dei Dumas padre e figlio (1863), di George Sand (1863), di Feydeau (1864) e di Balzac (1864), prima della condanna dell'opera omnia di Zola nel 1895.

Nel suo libro Amadieu studia, infine (pp. 336-452), anche la ricezione del divieto dell'Indice in Francia. Durante l'*Ancien Régime*, per effetto delle libertà gallicane, com'è noto, tale divieto era stato messo in esecuzione solo a seguito di ratifica reale. Approfondendo gli studi di Claude Savart, Austin Gough e Daniel Moulinet, Amadieu mostra quindi come si possa fondatamente ipotizzare che sino alla metà del XIX secolo (prima cioè dell'affermarsi della corrente ultramontana nel cattolicesimo francese), le condanne dell'Indice siano state sostanzialmente ignorate dal pubblico dei lettori e che, successivamente, pur continuando i divieti imposti a Roma ad essere ampiamente evasi nella società nel suo complesso, per lo sviluppo di una nuova sensibilità ultramontana tra il clero, anche il laicato cattolico finì col recepirli: ne è prova l'analisi offerta da Amadieu del cospicuo numero di richieste d'esenzione dall'obbligo dell'Indice pervenute alla nunziatura di Francia dopo la pubblicazione del decreto di Leone XIII sulla disciplina censoria, intervenuto nel 1897.

Lo studio della ricezione dell'Indice in Francia permette pure all'autore di svolgere una breve presentazione della storia della critica letteraria in ambito cattolico (pp. 437-451) come evoluzione dello scontro fra la tendenza ipercritica ultramontana e quella transigente di matrice liberale e gallicana, approdate in tempi più recenti rispettivamente nelle opere dell'abbé Bethléem e in quelle di Yves Calvet e Jean-Pierre Jossua, di cui Amadieu analizza i caratteri distintivi.

Sono ugualmente di particolare interesse le considerazioni svolte dall'autore nel primo capitolo del libro (pp. 33-74), circa il senso e la portata storica dell'azione censoria sviluppata in età moderna e proseguita in forme diverse, più garantiste, sino al pontificato di Benedetto XVI. Come osserva Amadieu, tale azione è stata tutta svolta secondo il criterio dell'opportunità della sanzione disciplinare, privilegiando la forma repressiva sino a tutto il corso del lungo XIX secolo. Leone XIII smussò infatti la carica censoria sviluppata nei pontificati precedenti e ribadì le responsabilità dei vertici delle chiese locali in ambito censorio, senza però rinunciare a privilegiare la censura repressiva e il ruolo in essa svolto dal centro romano. La riforma della Curia e il codice pio-benedettino videro la soppressione della Congregazione dell'Indice; ma, come indica lo stes-

so Amadieu, il passaggio delle funzioni da essa esercitate al Sant'Ufficio – (va osservato) con ampliati poteri di censura preventiva sui manoscritti e dopo il fallito tentativo sotto Pio X di riformare le procedure dell'Indice in un senso per nulla garantista –, rappresentò quindi soltanto la razionalizzazione del dispositivo repressivo vigente. Se già nel XVIII secolo canonisti come Tamburini (il senso della cui opera non sfugge all'autore del libro: p. 333) avevano iniziato a manifestare una sensibilità giuridica che tendeva a recepire i principi di libertà e eguaglianza che si sarebbero affermati negli ordinamenti statuali della contemporaneità, solo molto più tardi il saldo affermarsi di questi principi nell'area di diffusione del cattolicesimo ha finalmente indotto le autorità cattoliche romane ad assumere atteggiamenti più concilianti. Le autorità dottrinali, infatti, sempre guidate nella loro azione dal criterio dell'opportunità della condotta pastorale, solo dopo il Vaticano II hanno rinunciato a conferire portata giuridica alla censura libraria, con l'abolizione dell'Indice nel 1966 e del corollario delle sanzioni canoniche per i contravenienti, per mantenere però e rilanciare le condanne pur solo come squalifica sul piano morale di opere che pertengono a materia dottrinale e morale. L'ampia azione di condanna di opere letterarie, nota Amadieu, è quindi stata appannaggio di un'epoca in cui la Chiesa, di fronte al montare di un mondo che ispirandosi ai principi rivoluzionari del 1789 sfuggiva sempre più al suo controllo, si fissò invano in una condotta repressiva. Se, peraltro, alcune opere di spiritualità recentemente fulminate dalla censura romana, come alcuni libri di don Anthony de Mello, sembrano potersi annoverare nel genere dell'opera letteraria, è interessante ancora notare qui come nel corso del pontificato corrente nessuna censura («notificazione») contro nessun tipo di testo sia stata sinora ufficializzata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, attuale erede della Sacra Romana e Universale Inquisizione.

Da segnalare infine che l'autore dello studio del 1888 su *L'Index, son histoire, ses lois, sa force obligatoire*, fautore delle tesi ultramontane, è Louis (e non Léon) Petit, condiscipolo di Louis Billot al Seminario maggiore di Blois e denunziatore all'Indice, nel 1905, nel pieno della crisi modernista, degli *Essais de philosophie chrétienne* del Laberthonnière: sempre diffidare degli specialisti delle pratiche di procedura censoria!

***La censura romana  
contro l'emancipazione del laicato  
Il caso tedesco all'epoca della crisi modernista***

Francesco Tacchi

Jan Dirk Busemann, *Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion. Die Indexkongregation im Literatur-, Gewerkschafts- und Zentrumsstreit*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2017, 402 pp., ISBN 9783506777898.

Dopo gli anni del *Kulturkampf*, quella di una piena integrazione nel *Reich* a matrice protestante, di una partecipazione alla vita nazionale su un piano di parità con la popolazione evangelica, divenne un'aspirazione diffusa tra i cattolici tedeschi, specialmente fra le *élites* politiche e intellettuali. Una delle più significative conseguenze di questa ricerca d'integrazione fu, all'atto pratico, una spinta all'emancipazione del laicato dal controllo ecclesiastico in diversi ambiti della vita pubblica. Durante il pontificato di Pio X, il tema del *Laienengagement* finì per caratterizzare nello specifico tre generi di controversie (*Streite*), ciascuna segnata da una lunga sequela di polemiche e divisioni in seno alla Germania cattolica. All'origine del cosiddetto *Literaturstreit* vi era la rivista «Hochland» con il suo fondatore Carl Muth, convinto della necessità di dare un respiro più ampio alla letteratura cattolica affinché tenesse il passo con le tendenze culturali moderne; centrale nel *Gewerkschaftsstreit* era la questione se gli operai di confessione cattolica potessero legittimamente perseguire i propri interessi di categoria all'interno di sindacati interconfessionali non dipendenti dalla gerarchia ecclesiastica, le *christliche Gewerkschaften* ("sindacati cristiani"); nello *Zentrumsstreit*, infine, il dibattito verteva sulla natura del partito di Centro, sul suo rapporto con i protestanti e con la Chiesa. Papa Sarto, che non dubitava della necessità dell'azione laicale, ma che era altrettanto convinto di come quest'azione dovesse articolarsi entro un chiaro assetto gerarchico, di sottomissione cioè dei laici dall'autorità ecclesiastica, avvertì i citati sviluppi in Germania come il segno di un pericoloso cedimento al "moderno": un punto di vista condiviso in generale dai fautori del cattolicesimo "integrale" sia nella Curia romana – si pensi a Umberto Benigni, anima del *Sodalitium Pianum* – che nei paesi germanofoni. Dopo la promulgazione della *Pascendi* divenne pressoché scontato, all'interno di questi ambienti, associare l'istanza di una maggiore autonomia del laicato in ambito politico, sociale e culturale al virus

modernista, tanto da far parlare di un *literalischer*, di un *sozialer* e di un *politischer Modernismus*. Gli stessi ambienti si adoperarono di conseguenza per arginare tale pericolo, ovvero per vedere riaffermata l'ortodossia cattolica e salvaguardato l'ordine gerarchico.

È nel quadro fin qui delineato che si colloca il lavoro dello studioso tedesco – purtroppo prematuramente scomparso – Jan Dirk Busemann (1975-2015). L'opera coincide con il volume diciassette della collana *Römische Inquisition und Indexkongregation* curata da Hubert Wolf, e come tale si focalizza appunto sull'attività della Congregazione dell'Indice in relazione ai tre *Streite* menzionati. Suo scopo dichiarato, per la precisione, è di esaminare «wie die Kurie während des Pontifikates Pius' X. mit dem Instrument der Buchzensur auf die Laienemanzipation in Deutschland reagierte, die sich in den Bereichen der Literatur, der Gewerkschaften und der Zentrumspartei manifestierte [come la Curia, durante il pontificato di Pio X, reagì tramite lo strumento della censura libraria all'emancipazione del laicato in Germania, la quale si manifestava nei campi della letteratura, in quello sindacale e del partito di Centro]» (p. 26). La Congregazione dell'Indice, infatti, si configurò come uno dei mezzi a cui il fronte "integrista" ricorse per cercar di colpire le tendenze accusate di escludere l'influenza della Chiesa da importanti settori della vita pubblica – e perciò moderniste –, attraverso la condanna di pubblicazioni giudicate come veicoli di quelle stesse tendenze. Ciò fu possibile, in particolare, per il fatto che segretario della Congregazione fosse allora il domenicano tedesco Thomas Esser, fermo assertore delle prerogative dell'autorità ecclesiastica.

Il *Literaturstreit*, il *Gewerkschaftsstreit* e lo *Zentrumsstreit* non hanno ottenuto, in Germania, l'attenzione storiografica che avrebbero probabilmente meritato. Rispetto alla letteratura scientifica che lo ha preceduto, il lavoro di Busemann si distingue da un lato per il suo considerare tutte assieme le tre controversie, dall'altro per l'esteso ricorso alla documentazione conservata presso l'Archivio della Congregazione dell'Indice (cui si sommano fonti reperite nell'Archivio Segreto Vaticano e altro materiale di provenienza tedesca). Si tratta, in entrambi i casi, di una prima volta. Nell'introduzione del volume (pp. 1-28) sono indicate le problematiche al centro della ricerca: la questione dell'autonomia del laicato rispetto alla direzione ecclesiastica, la posizione della Chiesa di Pio X in proposito, il ruolo della censura libraria. Vengono quindi chiariti gli obiettivi dello studio e precisati alcuni aspetti metodologici. A ciò segue la trattazione dei singoli *Streite*, in tre parti distinte che costituiscono il cuore dell'opera. Ognuna di esse è costruita secondo un medesimo procedimento espositivo: a una panoramica dei contenuti della controversia esaminata – sempre preceduta da un preciso ragguaglio sullo stato della relativa ricerca



storiografica – segue la ricostruzione particolareggiata dell'attività svolta al riguardo dalla Congregazione dell'Indice, attraverso l'analisi dei casi con cui questa si confrontò.

Nella parte dedicata al *Literaturstreit* (pp. 29-116), Busemann dà conto innanzi tutto del profilo della rivista «Hochland», che applicando alla letteratura – in particolare alla narrativa – un metro estetico prima che morale, ambiva a una «Überwindung der Ghettoisierung der katholischen Kultur [superamento della ghettizzazione della cultura cattolica]» (p. 34). Proprio la rivista di Muth, che fra l'altro ospitò la prima traduzione tedesca de *Il Santo* di Fogazzaro, fu denunciata all'Indice e quindi giudicata meritevole di divieto nel giugno 1911. La constatazione dello stato di agitazione degli animi esistente in Germania, tuttavia, indusse i cardinali della Congregazione a dubitare dell'opportunità di rendere pubblico il relativo decreto; richiesto il parere di alcuni alti prelati tedeschi e del nunzio di Monaco Andreas Frühwirth, i quali scongiurarono un provvedimento alla luce del sole, l'«Hochland» infine incorse soltanto in un ammonimento comunicato alla redazione per via privata. Applicando la propria formazione teologica all'esame dei documenti d'archivio, Busemann ricostruisce minuziosamente il percorso che portò a questa decisione della Congregazione, concentrandosi soprattutto sulla valutazione scritta (*Gutachten*) che un consultore, su incarico del segretario, era tenuto a redigere su un'opera denunciata e che formava la base per il successivo giudizio dei cardinali. Attenzione è dedicata quindi ai casi del francescano Expeditus Schmidt e della sua rivista «Über den Wassern», che, sebbene segnalati all'istituzione romana, non divennero oggetto di un procedimento da parte della medesima.

La trattazione del *Gewerkschaftsstreit* (pp. 117-292) si apre, al solito, con un'illustrazione generale della vicenda e l'individuazione dei principali attori in essa implicati. Grazie all'apporto della documentazione dell'Archivio Segreto Vaticano Busemann colma alcune lacune delle precedenti ricostruzioni storiografiche, benché il suo obiettivo, più che altro, sia quello di fornire gli elementi utili a un inquadramento dei casi denunciati alla censura romana. Al modello di sindacalismo incarnato dai sindacati cristiani, che riscuoteva i maggiori successi in Germania e in particolare nelle province renane, se ne contrapponeva uno di marca schiettamente confessionale, che prevedeva la creazione di sezioni professionali (*Fachabteilungen*) con funzioni sindacali all'interno delle associazioni operaie a guida ecclesiastica (*Arbeitervereine*). Da una parte, insomma, vi era una forma di organizzazione in cui i lavoratori erano di fatto padroni del proprio destino, dall'altra la concretizzazione di una tradizionale visione paternalistica in cui alla Chiesa era attribuito un ruolo direttivo. Sul *Gewerkschaftsstreit* la stessa Santa Sede decise di intervenire

autoritativamente con l'enciclica *Singulari quadam* (settembre 1912), ma fu un intervento che non bastò a riportare la calma e l'unità in seno alla Germania cattolica. Per i circoli "integristi" raccolti attorno al *Sodalitium Pianum* la tendenza incarnata dai sindacati cristiani era associabile alla democrazia cristiana di Murri e al *Sillon* di Sangnier, dunque infetta di modernismo. Proprio da tali ambienti venne la denuncia alla Congregazione dell'Indice del volume *Die katholische Moral und ihre Gegner*, in cui il teologo Joseph Mausbach si esprimeva favorevolmente sull'indirizzo delle *christliche Gewerkschaften*. È questo il caso per cui Busemann manifesta in assoluto il maggiore interesse (pp. 189-280), fra l'altro descrivendo i contenuti dell'opera di Mausbach – in particolare quelli incriminati –, analizzando il *Gutachten* redatto in proposito e dando conto dei successivi passaggi fino alla decisione della Congregazione, risalente agli inizi del 1913. Come per l'«Hochland», l'istituzione romana non rese noto il decreto di condanna: a Mausbach, anche in virtù dei meriti da lui precedentemente collezionati come teologo, fu ingiunto di fare ammenda tramite l'ordinario di riferimento. Diversamente andò per un'altra pubblicazione, le *45 Thesen zur Gewerkschaftsenzyklika "Singulari quadam"* – firmate con uno pseudonimo –, che invece furono messe all'Indice.

L'ultima parte del libro (pp. 293-362) è dedicata allo *Zentrumsstreit*, scaturito dall'articolo *Wir müssen aus dem Turm heraus!* con cui il giornalista Julius Bachem, scrivendo nel 1906 sugli «Historisch-politische Blätter», caldeggiò un indirizzo più accentuatamente interconfessionale del partito dei cattolici tedeschi. Con grande lucidità Busemann osserva che «der Zentrumsstreit berührte für das Feld der Politik die Frage, welche Bedeutung Konfession und Kirche bei der politischen Betätigung von Katholiken in einem säkularen Staat mit protestantischer Bevölkerungsmehrheit zukommen sollte [lo *Zentrumsstreit* toccava, per il campo della politica, la questione di quale importanza dovesse spettare a confessione religiosa e Chiesa nell'attività politica dei cattolici in uno Stato secolare a maggioranza protestante]» (p. 293). Sostenere che il Centro fosse un partito politico ma non confessionale, non subordinato alle direttive ecclesiastiche e aperto alla partecipazione degli evangelici, era al fondo funzionale a favorire l'integrazione dei cattolici nella società tedesca; d'altro canto vi era chi, sia dentro che fuori dal partito, guardava con preoccupazione a tale indirizzo, convinto che il Centro dovesse agire sempre in piena conformità con la *Weltanschauung* cattolica. Al pari che per le altre due controversie, la Congregazione dell'Indice fu chiamata in causa solo negli anni a ridosso della guerra. Tra il 1913 e il 1914 le vennero denunciate una pubblicazione di Karl Bachem – cugino di Julius – e un discorso, edito all'interno di un opuscolo, del sacerdote e leader del Centro badense Theodor Wacker, in cui era presentata come necessaria

l'indipendenza del partito dall'autorità ecclesiastica. Nel primo caso la Congregazione optò per non aprire un procedimento, nel secondo decretò la messa all'Indice dello scritto.

Facendo luce su un campo ancora inesplorato, il volume di Busemann offre in definitiva importanti indicazioni sull'attività della censura romana in relazione al contesto tedesco di primo Novecento: emerge, infatti, come questa si muovesse per impulso esterno, proveniente essenzialmente da ambienti "integristi" che nel tentativo di slegare l'azione laicale dal controllo ecclesiastico scorgevano una manifestazione dell'errore modernista. Proprio l'accusa di modernismo avrebbe giocato un ruolo non trascurabile nelle valutazioni della Congregazione: in alcuni dei procedimenti esaminati dall'autore tale accusa fu esplicitata, in altri restò taciuta, risultando comunque deducibile dalle osservazioni formulate. E il modernismo perseguito fu non tanto quello teologico e filosofico, ma un "*praktischer*" *Modernismus* cui s'imputava di negare l'autorità della Chiesa in sfere diverse dalla religiosa. La Congregazione dell'Indice fece sua, in altre parole, l'indisponibilità a riconoscere l'indipendenza del secolare dal sacro che era parte integrante del magistero di Pio X. Ad ogni modo, il tentativo di arrestare la diffusione delle tendenze emancipatorie attraverso la censura libraria non fu coronato da successo: come opportunamente rilevato da Busemann nelle conclusioni del volume (pp. 363-371), le personalità incorse nella censura romana, se anche si adoperarono in vari modi per soddisfare alle richieste della Congregazione, non per questo modificarono in seguito le proprie convinzioni. In Germania il movimento cattolico aveva goduto di notevoli margini di autonomia dal controllo ecclesiastico nel corso del proprio sviluppo, specie per le condizioni create dal *Kulturkampf*: anche per questo il laicato cattolico, in vari segmenti della vita pubblica dove peraltro entrava continuamente in gioco il confronto con i protestanti, si mostrava restio ad abbracciare il dovere dell'obbedienza incondizionata che il gregge, nella visione di papa Sarto, doveva ai pastori. Con ciò sarebbe venuto a mancare il presupposto fondamentale perché l'Indice potesse rivelarsi uno strumento efficace per contrastare l'emancipazione del laicato nell'ambito delle tre diatribe che, fino almeno alla guerra e alla scomparsa del pontefice, agitarono in profondità il cattolicesimo tedesco.

## *Padre Gemelli modernista?*

Raffaella Perin

Nicola Raponi, *Per una storia dell'Università Cattolica. Origini, momenti, figure*, introduzione di Luciano Pazzaglia, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 780, ISBN 9788837231675.

Luciano Pazzaglia ha raccolto in un ponderoso volume i saggi che l'amico e collega Nicola Raponi (1931-2007) aveva dedicato alla storia dell'Università Cattolica in trent'anni di studi. L'edizione è opportunamente introdotta da Pazzaglia, il quale ripercorre non soltanto la biografia di Raponi, ma discute criticamente alcuni suoi interessanti apporti alla storia dell'ateneo cattolico milanese, forse rimasti poco valorizzati dalla storiografia successiva. Se, infatti, noti agli storici del modernismo sono soprattutto i lavori di Raponi su Tommaso Gallarati Scotti, meritano di essere sottolineati in questa sede i risultati della ricerca dell'archivista e storico del Risorgimento sulla sua *alma mater*.

Nell'impossibilità di dar conto di tutti i contributi, vorrei soffermarmi in questa sede in particolare sul tema del modernismo, che aleggia soprattutto nel *prequel* della storia dell'Università Cattolica, illustrato da Raponi in una serie di articoli pubblicati in riviste e miscellanee nel corso degli anni e riediti nella parte prima di questo volume sotto il titolo di *Le premesse* (pp. 121-290). Dalla ricostruzione di Raponi emerge chiaramente che a partecipare al dibattito intorno all'idea di una università cattolica, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio Novecento, furono uomini appartenenti a diverse correnti culturali presenti nel mondo cattolico italiano: intransigenti, moderati, democratici cristiani e conciliatoristi.

Giovanni Semeria e Romolo Murri figurano tra coloro i quali avanzarono proposte concrete per la costituzione di un'istituzione universitaria cattolica. Semeria e Murri parteciparono al Congresso internazionale degli scienziati cattolici tenutosi a Friburgo dal 16 al 20 agosto 1897, lo stesso anno del Congresso cattolico di Milano, assieme ad altre personalità come Giuseppe Toniolo, Achille Ratti e Filippo Meda. La discussione converse intorno al problema del rinnovamento dei metodi e dei contenuti della cultura cattolica per adeguarla al progresso delle scienze, della filologia e della critica storica, oltre che sul dialogo tra scienza e fede, alimentato dall'incontro con gli scienziati cattolici laici di diversi Paesi europei come von Hügel e Blondel. Pochi giorni dopo la chiusura del Congresso di Friburgo Semeria scrisse una lettera a Murri in cui espone-

va il suo progetto per formare «scienziati veri» (p. 188). Secondo il barnabita bisognava favorire la formazione dei giovani all'estero, sostenuti con delle borse di studio, il cui denaro doveva essere raccolto da un comitato formato da uomini come Toniolo, Meda, Mauri. Specificava inoltre che bisognava «mirar di preferenza ad aver specialisti nelle scienze storiche e biologiche». Semeria intendeva legare tale proposta all'idea dell'università cattolica dibattuta a Milano e a Friburgo, ma centrale nel suo discorso era l'attenzione per la formazione scientifica del futuro personale docente. Murri si trovò subito d'accordo su una «crociata *pro scientia*» (p. 191), e anche sulle riserve espresse dal barnabita sull'Opera dei Congressi e sul direttore dell'«Osservatore cattolico», Davide Albertario, in quanto troppo legati all'intransigentismo. I due erano concordi sui progetti di lunga e media distanza: l'università cattolica come prospettiva finale e la formazione all'estero dei giovani specialisti nell'immediato. Organo dell'iniziativa doveva essere la nuova rivista di Murri, «Cultura sociale». Unico punto su cui erano discordi era la sede. Murri caldeggiava Roma mentre Semeria insistette su Milano, dove c'erano «denari e [...] energia» (p. 191). Il progetto non incontrò il favore di Meda e Albertario, i quali non accettavano che altri si facessero promotori dello sviluppo dell'idea di una università cattolica; il tiepido appoggio di Toniolo (per altro solo sulla questione dei sussidi per le borse di perfezionamento all'estero) fece sì che né Murri né Semeria affrontassero più in seguito l'argomento.

In anni in cui fervevano critiche al sistema universitario italiano si faceva sempre più pressante la necessità di creare un centro di elaborazione scientifica e di diffusione culturale cattolica. Per questo Toniolo diede vita alla Società cattolica italiana per gli studi scientifici, inaugurata nel settembre 1899. Toniolo era consapevole, complice il clima di apertura di Leone XIII verso lo sviluppo degli studi in ambito cattolico, della necessità di un rinnovamento generale degli studi e di un confronto oramai inevitabile della cultura cattolica con la cultura moderna. Tutto ciò però doveva avvenire senza rotture interne alla Chiesa.

Un primo contatto epistolare tra Toniolo e Gemelli avvenne nel maggio 1905, mentre al 1907 risalirebbe il loro primo incontro personale a Milano. Toniolo influenzò il francescano nella riflessione sui compiti della cultura cattolica e sull'idea di un'istituzione scientifica come strumento per favorire gli studi da parte dei cattolici. Gemelli sentiva come pressante la risoluzione del problema che riguardava il confronto delle scienze religiose con i nuovi metodi della critica e della ricerca scientifica, e quindi il più generale rapporto tra libertà di ricerca ed ossequio al magistero. A questo punto Raponi si chiede se Gemelli «non intendesse esprimere esigenze analoghe a quelle di altri studiosi, interessati soprattutto alle scienze religiose e vicini o militanti del movimento modernista,

che si proponevano in quegli stessi giorni di incontrarsi insieme per discutere, per confrontarsi, per fissare alcuni punti fermi nel tormentato dibattito religioso di quegli anni» (pp. 217-218). Nel giugno del 1907 Gemelli pubblicava nella rivista «Studium» un articolo nel quale dimostrava di conoscere bene gli scritti di Newman, d'Hulst, Batiffol, Mercier, Buonaiuti e Minocchi. Per far fronte alla crisi religiosa messa in evidenza dal conflitto sul modernismo, Gemelli proponeva dunque la creazione di un Istituto superiore cattolico che avesse il compito di mostrare la via verso un «sano» progresso scientifico.

I progetti di Toniolo e Gemelli si arrestarono tuttavia all'indomani della pubblicazione dei documenti curiali antimodernisti (il decreto *Lamentabili* e l'enciclica *Pascendi*). Il sociologo aveva avvertito il rischio: «la Chiesa è sollecita a condannare la scienza, in nome della fede, non già ad incoraggiarla» (p. 227) e aveva proposto la creazione di una Associazione internazionale per il progresso della scienza fra i cattolici, per prevenire forse la dispersione degli studiosi dopo il disorientamento provocato dalla crisi modernista. L'iniziativa non venne accolta con calore e fu lo stesso Gemelli, in una lettera a Toniolo, a spiegarne il motivo di fondo: «Purtroppo mi avvedo sempre più che negli animi c'è troppa sfiducia e pigrizia. Io le confesso che mi sento molto sfiduciato» (p. 229).

In un capitolo dell'*Introduzione* intitolato *L'attrattiva del modernismo* (pp. 33-44) Pazzaglia mette in luce un aspetto di Gemelli cui Raponi avrebbe voluto dedicare un approfondimento maggiore, ossia ciò che Pietro Albonetti aveva individuato come un'«ansia intellettuale soggettiva, che sembra in attesa della crisi del primo novecento, non diciamo per essere soddisfatta, ma per trovare una temperie culturale più ricca in cui mescolare le proprie istanze» (P. Albonetti, *Padre Gemelli e il modernismo*, in «Fonti e documenti» II [1973], pp. 621-669: 631-632). Come ammise lo stesso Gemelli in un articolo del 1940 pubblicato in «Vita e Pensiero», il modernismo gli era parso come una «tavola di salvezza nel naufragio» della cultura cattolica tradizionale in lotta con la modernità (p. 35). I dubbi che tormentarono il francescano soprattutto all'indomani della promulgazione della *Pascendi*, tanto che fu tentato anche di lasciare il convento nell'imminenza della sua consacrazione nel novembre dello stesso anno, inducono Raponi a chiedersi se non ci fosse stata per Gemelli una fase modernista. A suo modo di vedere, la risposta è positiva e la motivazione è da ricercarsi proprio in una comunanza di rivendicazioni tra il frate e gli esponenti meno radicali del modernismo, ovvero una maggiore libertà di giudizio e di ricerca unita a una visione del cristianesimo più evangelico. A sostegno della sua tesi Raponi – sostenitore di una linea di continuità tra gli ambienti del cattolicesimo variamente liberale/risorgimentale e i «novatori» in campo sociale, politico e intellettuale figli

della modernizzazione leonina – poteva contare anche su due corrispondenze di Gemelli: quella già nota con Paul Sabatier e quella con la contessa Sabina Parravicino Thaon di Revel, la quale faceva parte della rivista «Rassegna nazionale», di cui condivideva il conciliatorismo e l'apertura in ambito culturale, ed era attiva nel movimento femminista cattolico. Il carteggio, posseduto da Raponi, non è stato ancora pubblicato, ma Pazzaglia, che ha potuto prenderne visione, ha confermato l'estremo interesse di queste lettere (mancano in realtà le risposte della Parravicino) perché dicono molto dei rapporti di Gemelli con persone ed episodi della crisi modernista. Da qualche estratto riportato dal curatore si evince chiaramente l'insofferenza di padre Gemelli per l'acceso antimodernismo e si conferma la stima per Semeria.

Il percorso che avrebbe poi portato Gemelli a fondare e dirigere l'Università Cattolica ebbe come base programmatica il famoso articolo *Medievalismo* (in «Vita e Pensiero» 1, I[1914], pp. 1-27). Il progetto, com'è noto, contemplava l'assimilazione degli apporti della scienza moderna e del metodo storico-critico. Ma questo interesse e attenzione convivevano, come ha scritto Renato Moro, «con una contrapposizione dichiarata con i principali valori della modernità» (R. Moro, *La religione e la «nuova epoca». Cattolicesimo e modernità tra le due guerre mondiali*, in A. Botti - R. Cerrato [eds.], *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997*, Quattroventi, Urbino 2000, pp. 513-573: 538). Se Gemelli era stato in qualche modo modernista nella prima decade del Novecento, l'indirizzo culturale, che abbracciò e contribuì a plasmare, diventò, a partire dagli anni della prima guerra mondiale, quello di una modernizzazione in funzione antimoderna: da una posizione di difesa dalla modernità ad una posizione di conquista attraverso i mezzi che quella stessa modernità aveva prodotto (R. Moro, *op. cit.*, p. 540).

Gli incontri con Pio X e Merry del Val avvenuti nella seconda metà del 1907 determinarono senz'altro il ripensamento di Gemelli nel segno dell'antimodernismo, anche se rimane indiscutibilmente interessante ripercorrerne le fasi come ha il pregio di fare questa raccolta degli studi di Raponi.

## ***Glosse (marginali) agli Atti del VI Congresso della Società Filosofica Italiana (1926)***

Federico Ferrari

Fabio Minazzi (ed.), *Filosofi antifascisti. Gli interventi del Congresso milanese della Società Filosofica Italiana sospeso dal Regime nel 1926*, Mimesis, Milano-Udine 2016, 598 pp., ISBN 9788857537887.

Gli atti del Congresso della Società Filosofica Italiana del 1926 non furono mai pubblicati, tuttavia la cospicua letteratura sull'importante asise ha rilevato che l'evento ha continuato a suscitare l'interesse degli storici. A novant'anni dal congresso gli interventi di alcuni fra i più celebri intellettuali italiani di varia formazione (Piero Martinetti, Benedetto Croce, Giuseppe Rensi, Ernesto Buonaiuti e altri), in precedenza reperibili in diverse sedi, sono stati riuniti in un solo volume. Unica eccezione è la relazione di Croce «della quale non esiste un riscontro diretto, né alcuna indicazione» (p. 291, nota 1), sostituita negli atti da alcune incisive pagine tratte dalla *Storia dell'età barocca in Italia*, nella quale conversero gli studi crociani sul medesimo argomento.

L'introduzione del curatore, Fabio Minazzi, è incentrata su Martinetti e sulle vicende organizzative legate al convegno, nonché sull'analisi, la contestualizzazione e il commento della ricchissima rassegna stampa dell'epoca riguardante le reazioni al congresso, con cui si conclude il volume. Le relazioni «a sezioni riunite» sono invece oggetto di una preziosa analisi di Rossana Veneziano.

Dallo studio introduttivo di Minazzi emerge l'adamantina figura dell'organizzatore del convegno, Martinetti. Il pensatore canavesano, sostenitore convinto di una speculazione individuale ed eremitica, si distingueva per la sua filosofia che univa aspetti dell'idealismo e del neokantismo e per la particolare attenzione alla tematica religiosa. Minazzi traccia con chiarezza i tratti fondamentali della filosofia martinettiana, soffermandosi sull'analisi dei problemi che intercorrono fra religione e filosofia (pp. 67-88) e che segnarono di certo le scelte di Martinetti nella pianificazione del congresso. Il percorso storico-filosofico compiuto dal curatore, il quale si avvale anche di materiale inedito del Fondo Martinetti della «Fondazione Casa ed Archivio Piero Martinetti Onlus» di Spineto (Castellamonte), colpisce lo storico del cristianesimo anche per altri attori della vicenda esaminata, che segnarono la storia del cattolicesimo italiano.



Qualche precisazione nella ricostruzione degli avvenimenti e nella valutazione di alcuni di questi protagonisti appare tuttavia opportuna ai fini di una più esaustiva analisi storica dell'evento. Dalle prime comunicazioni preparatorie si desume che Martinetti avesse già programmato un congresso dal quale sia i rappresentanti della filosofia attualista sia quelli della neoscolastica venissero esclusi; ritenendo i primi filosofi di regime e i secondi sostenitori di un sistema di pensiero ormai sterile. Per quanto riguarda il giudizio sulla neoscolastica milanese influiva non solo lo sguardo critico verso tale indirizzo filosofico, ma verosimilmente anche una distanza di carattere e di stile che il canavesano aveva verso il caposcuola, Agostino Gemelli (cfr. pp. 88-89). Distanza che inizialmente non era così marcata e che Minazzi non pare prendere in considerazione, quantunque in alcuni casi le stesse fonti bibliografiche riportino informazioni in tal senso. Dalle lettere scambiate nel breve periodo durante il quale Martinetti fu in contatto epistolare con Gemelli non sembra che il canavesano avesse particolari pregiudizi verso il francescano. Martinetti fu fra coloro che nel 1919 permisero a Gemelli di trasferire la libera docenza in psicologia dall'Ateneo di Torino a Milano e si interessò in prima persona all'insegnamento di Psicologia sperimentale che per quattro anni accademici il francescano tenne all'Accademia Scientifico-Letteraria (cfr. E.I. Rambaldi, *Eventi della Facoltà di Lettere di Milano negli anni del trapasso dall'Accademia all'Università*, in G. Barbarisi - E. Decleva - S. Morgana [eds.], *Milano e l'Accademia Scientifico-Letteraria. Studi in onore di Maurizio Vitale*, Cisalpino, Milano 2001, vol. 1, pp. 209-257: 211, nota 5; P. Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a cura di P.G. Zunino, Olschki, Firenze 2011, pp. 12-17).

Da parte sua Gemelli nel 1921, benché rilevasse alcune critiche al tipo di religiosità proposta, non mancò di segnalare sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» l'importanza del martinettiano *Il compito della filosofia nell'ora presente* (cfr. L. Pazzaglia, *Tommaso Gallarati Scotti e il Congresso di filosofia del 1926*, in L. Pazzaglia - C. Crevenna [eds.], *Tommaso Gallarati Scotti tra totalitarismo fascista e ripresa della vita democratica*, Cisalpino, Milano 2013, pp. 85-124: 89-90). A partire dalla fine del 1923 negli apparentemente cordiali rapporti fra i due corrispondenti avvenne una chiara mutazione: sia il clima generale, segnato dall'ascesa di Mussolini e da una certa accondiscendenza della Chiesa verso il regime, sia il marcato "espansionismo" di Gemelli ai danni della Statale convinsero probabilmente il filosofo a prendere le distanze dal francescano. Una distanza che divenne ostilità con la dura campagna dei cattolici milanesi, guidati molto verosimilmente dallo stesso Gemelli, contro l'insegnamento impartito da Martinetti durante il suo corso speciale di Cristologia (pp. 107-117) e che avvenne in contemporanea con la defezione dei neoscolastici dal convegno.

Proprio le pagine riguardanti l'adesione e poi l'abbandono della componente neoscolastica avrebbero forse meritato un'analisi più attenta (pp. 98-99). Ad esempio l'indicazione da parte dell'Università Cattolica di Emilio Chiochetti come relatore da affiancare a Croce non fu casuale, come potrebbe invece apparire dalle pagine del saggio. Chiochetti infatti era da tempo corrispondente del filosofo abruzzese (cfr. S. Pietroforte, *Le lettere di Benedetto Croce ed Emilio Chiochetti*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici» XX [2002], pp. 431-506), riuscendo a interessare un fruttuoso dialogo fra neoscolastica e idealismo (cfr. Ead., *La Scuola di Milano. Le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, il Mulino, Bologna 2005, in particolare pp. 168-276). Il dato testimonia come nel gruppo guidato da Gemelli ci fosse, almeno in una prima fase, una maggiore pluralità di posizioni rispetto a quanto sembrerebbe emergere dal saggio di Minazzi. Ciononostante va sottolineato che sul finire degli anni Venti la neoscolastica si caratterizzò sempre più per un tomismo di stretta osservanza (cfr. G. Bontadini, *Gemelli Agostino*, in F. Traniello - G. Campanini [eds.], *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Marietti, Casale Monferrato 1982, vol. II, pp. 225-230: 227), come l'allontanamento di Chiochetti dalla Cattolica nel 1931 comproverebbe (cfr. M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime e democrazia*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 259-260, nota 85).

Nel saggio di Minazzi, Ernesto Buonaiuti è giustamente messo in luce, anche se la complessità della figura avrebbe forse richiesto l'indicazione di alcune fonti bibliografiche di riferimento per meglio contestualizzare la sua opera storica e teologica. Com'è stato notato, Martinetti e Buonaiuti, pur seguendo percorsi diversi, condividevano l'interesse per la ricerca religiosa; tuttavia ciò che li accumulava maggiormente era la visione del lavoro intellettuale come impegno morale e civile (cfr. W. Tega, *Piero Martinetti e Ernesto Buonaiuti. Un incontro mancato?*, in «Modernism» II [2016], pp. 254-263). La partecipazione del sacerdote romano fu dunque voluta da Martinetti per stigmatizzare i crescenti rapporti fra lo Stato fascista e la Chiesa (pp. 91-92) e, forse, anche il ruolo che l'università concorrente stava assumendo all'interno di questi rapporti (cfr. G. Miccoli, *Padre Agostino Gemelli, Università Cattolica e regime fascista*, in «Studi Storici» XLV, 2[2004], pp. 609-624).

Il curatore giustamente ha evidenziato che la presenza del sacerdote romano, da poco più di un mese scomunicato vitando, fu quasi certamente la causa della defezione dei cattolici (pp. 101-107); nel contempo avrebbe però potuto tener conto delle significative indagini archivistiche condotte da Pier Giorgio Zunino presso l'ex Sant'Uffizio (cfr. P.G. Zunino, *Tra dittatura e inquisizione. Piero Martinetti negli anni del fascismo*, in P. Martinetti, *op. cit.*, pp. XL-XLIV). Dall'archivio emerge che tre gior-

ni dopo la scomunica a Buonaiuti (25 gennaio 1926), Gemelli si rivolse alla Suprema per domandare indicazioni circa l'adesione dei cattolici al convegno milanese al quale avrebbe partecipato anche lo scomunicato. Dalla lettera traspare un Gemelli desideroso di scontrarsi in pubblico con il sacerdote romano; il rettore della Cattolica non solo fornisce a mons. Carlo Perosi, assessore del Sant'Uffizio, informazioni non veritiere sulla reale partecipazione dei membri della sua università al convegno, ma descrive perfino un suo probabile intervento pubblico dopo la relazione di Buonaiuti. Anche se la decisione definitiva spettava ai cardinali riuniti in congregazione, dinanzi allo scenario rappresentato da Gemelli mons. Perosi postillava la lettera rilevando come «nocivo alla difesa della verità non autorizzare dei buoni per la presenza del B.; e per parte mia nel caso piuttosto sospenderei l'effetto giuridico della sc.[omunica] vitando. Ma questo *in Secreta*». Tuttavia rifacendosi al circostanziato *votum* del canonista della Gregoriana Pedro Vidal, datato 12 febbraio, la Suprema il 24 febbraio vietò la partecipazione dei neoscolastici al congresso di filosofia. Il 1° marzo Gemelli comunicava al card. Rafael Merry del Val, segretario del Sant'Uffizio, che Martinetti era stato informato del ritiro della componente dei neoscolastici e nel contempo denunciava come anticattolici i corsi dello stesso filosofo canavesano. Gemelli era certo che ci sarebbero state accese polemiche le quali non avrebbe di certo evitato: concludeva infatti la lettera al porporato ricordandogli che «noi siamo preparati alla eventuale battaglia» (p. XLIII).

Va notato che, sebbene Buonaiuti abbia aderito con convinzione al congresso milanese (pp. 106-107), nel *Pellegrino di Roma* non compare alcun accenno al convegno e nel vasto epistolario buonaiutiano solo in due lettere si possono trovare estemporanei riscontri sulla sua partecipazione. In una, indirizzata al milanese don Luigi Bietti, il sacerdote romano lo informa della sua venuta a Milano (cfr. L. Bedeschi, *Buonaiuti, il Concordato e la Chiesa. Con appendice di lettere inedite*, Il Saggiatore, Milano 1970, pp. 352-353); nell'altra ad Arturo Carlo Jemolo scrive laconicamente che «a Milano ho visto molte persone: ma la sospensione dei lavori ha lasciato molta delusione» (E. Buonaiuti, *Lettere di Ernesto Buonaiuti ad Arturo Carlo Jemolo, 1921-1941*, a cura di C. Fantappiè e introduzione di F. Margiotta Broglio, Ministero per i beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1997, pp. 101-102, nota 3). È stato evidenziato come gli anni che vanno dal 1910 al 1927 furono cruciali per Buonaiuti: durante questo lungo periodo le ricerche storiche e teologiche, unite anche all'insegnamento universitario, furono diretta espressione del progetto di un «riformatore endocattolico» (cfr. G. Losito, *Ernesto Buonaiuti*, in G. Galasso [ed.], *Enciclopedia Italiana. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice. Storia e politica*, Istituto della Enciclopedia Italia-

na, Roma 2013, pp. 551-556: 554-555); con la scomunica maggiore il suo ideale di riforma venne represso. Si può dunque pensare che il pellegrino di Roma nell'autobiografia dedicasse tutta la sua attenzione alla narrazione del modo in cui la sua opera di riforma venne annullata e che ai suoi occhi gli eventi di Milano molto probabilmente furono secondari o in ogni modo derivanti dal clima provocato dalla scomunica del mese precedente.

Fatte salve queste glosse (marginali), gli atti curati da Minazzi si segnalano come un apprezzabile contributo alla ricostruzione di uno dei periodi cruciali della nostra storia contemporanea. Dopo l'Antimanifesto del 1° maggio 1925, il sospeso VI Congresso di filosofia del 1926 fu la più eclatante manifestazione di resistenza intellettuale e civile alla fascistizzazione dell'Italia.

# *Un lungo viaggio attraverso il fascismo?*

## *Confessioni di un democratico-cristiano*

Matteo Caponi

Romolo Murri, *La Chiesa e i tempi (contributo a un esame di coscienza)*, a cura di Paolo Petruzzi, Centro Studi «Romolo Murri»-Andrea Livi Editore, Gualdo (MC)-Fermo 2016, pp. LXII+60, ISBN 9788879693745.

«Il cristianesimo e il cattolicesimo risaliranno nella storia e con la storia, dando i principii ideali e lo spirito innovatore e una verace e sostanziale unità di anime a quell'ordine nuovo che sarà la grande fatica del dopoguerra, nel cammino verso la pace.

Questo è che io chiedo, da quasi un cinquantennio. La mia dura esperienza fu ed è una anticipata esperienza di crisi, di questa crisi, la quale ne costituisce quindi una riprova e un inveramento. E ciò mi autorizza a sperare – e questo solo importa, per quel che mi riguarda – che taluni i quali amino riallacciare questo presente, per meglio intenderlo, a quel passato, trovino nelle vicende e nelle testimonianze di esso, e nelle pagine nelle quali qui le riassumo, qualche utile insegnamento» (p. 35).

Con queste parole Romolo Murri chiude uno dei suoi ultimi scritti, intitolato *La Chiesa e i tempi*. Si tratta di un contributo che – come recita il sottotitolo – intende rappresentare un «esame di coscienza», a metà strada tra il vissuto autobiografico e le vicende collettive. Il conciso testamento intellettuale traccia il bilancio di un impegno sbocciato all'interno del movimento cattolico, cresciuto nello schieramento modernista e perseguito nell'imminente disfaccimento della dittatura fascista. Stelvio Murri si riferì a *La Chiesa* come a uno scritto nel quale il padre pronunciava per la prima volta, «ché mai volle farlo finché temé di essere offuscato dalle passioni e dal dolore di una troppo recente ferita, la sua difesa» (S. Murri, *La figura di R. Murri*, in R. Murri, *Democrazia cristiana*, Gentile editore-Cosmopolita, Milano-Roma 1945, p. 20). Tale affermazione risulta forse eccessiva. Il “cappellano dell'Estrema” ripercorse infatti il proprio itinerario a più riprese, al fine di spiegare le ragioni della condanna e mostrare la “verità” occultata dalla propaganda clericale. Lorenzo Bedeschi ha richiamato l'attenzione su vari testi autobiografici murriani (cfr. L. Bedeschi, *Mi giudicheranno i posteri a ciclo concluso*, QuattroVenti, Urbino 1997 e G. Gronchi, *Quello che ha significato Romolo Murri. Profilo del leader con autobiografia inedita*, a cura di L. Bedeschi, QuattroVenti, Urbino 1997). Situare gli avvenimenti «nel loro quadro storico», «distinguerli e

restituirli alle loro giuste proporzioni», contrastare il «confondere» degli «accusatori» (p. 3): lo scopo di Murri non è semplicemente quello di promuovere un'apologia personale, bensì quello di ridare a ciò «che volle» – la democrazia cristiana – un posto di rilievo nel panorama politico-culturale dell'Italia primo-novecentesca.

Nell'ambito di questi sforzi di analisi, tesi a fornire una chiave interpretativa dell'esperienza cattolico-modernista, *La Chiesa e i tempi* riveste quindi un indubbio interesse. Il testo, composto nel pieno della Seconda guerra mondiale, è rimasto fino a oggi inedito, benché menzionato dai classici studi di Francesco M. Cecchini e Giampiero Cappelli. Conservato presso l'Archivio del Centro Studi «Romolo Murri» di Gualdo (MC), viene adesso pubblicato da Paolo Petruzzi, che, oltre all'apparato critico, firma un saggio introduttivo (*Romolo Murri: paradigmi di una nuova cristianità*, pp. I-LXI). In tal modo il Centro prosegue il lavoro avviato con l'edizione de *Il messaggio cristiano e la storia* (a cura di F. Mignini, Quodlibet, Macerata 2007): opuscolo, quest'ultimo, uscito nell'inverno 1943 in pochissime copie, ma di cui l'ex-sacerdote, ormai malato, aveva preparato una seconda versione aggiornata che non vide mai la luce. Proprio *Il messaggio* costituisce l'immediato retroterra di questo inedito, assieme alla trilogia improntata dal «tomismo ritrovato» (la definizione è di Cappelli), composta da *L'idea universale di Roma* (1937), *Alla ricerca di te stesso* (1939) e *La storia e l'eterno* (pubblicato nel 1994 a cura di Rocco Cerrato). La trilogia, sostiene Murri, fu immaginata come «un lavoro organico» nel quale «racogliere, in forma dottrinale, la mia esperienza di pensiero e di vita» (p. 28). Il progetto spinse l'ex-sacerdote a stendere altri testi, appunti e carte preparatorie, di cui non è sempre semplice ricostruire le ragioni profonde. A tale difficoltà non sfugge l'opera qui recensita, della quale purtroppo il curatore non chiarisce le finalità né fornisce dettagli redazionali.

La pubblicazione de *La Chiesa e i tempi* rientra nella rivisitazione del percorso murriano, connessa alla riconsiderazione dei rapporti tra culture cattoliche e totalitarismo in camicia nera. Da sottolineare, infatti, è il contesto «liminare» del dattiloscritto, collocabile in prossimità della morte di Murri e dello sfaldamento di quello Stato etico nel quale egli aveva riposto grandi aspettative. Petruzzi non ha identificato la data precisa del testo, ma vari elementi fanno propendere per il 1943 (l'unico riferimento *post quem* è il radiomessaggio di Pio XII del 13 maggio 1942), con tutta probabilità prima del 25 luglio. A fungere da pungolo per la scrittura fu la fallimentare mobilitazione bellica e l'inesorabile tramonto del regime dopo gli iniziali successi dell'Asse che, fino al 1942, avevano reso Murri partecipe della guerra fascista, nonostante le crescenti preoccupazioni per l'aggressivo «germanesimo» e la descrizione del nazismo – nella corrispondenza privata – come «anticristo» (cfr. la lettera a don Luigi Bietti

del 31 maggio 1940: L. Bedeschi, *La riconciliazione di Murri con la Chiesa*, in «Fonti e documenti» xv [1986], p. 627).

L'opuscolo ruota attorno a un interrogativo di fondo: che ruolo ricoprirà il cattolicesimo in un continente devastato dal conflitto totale? Nel naufragio della "più grande Italia" Murri non abbandona la certezza che il nuovo ordine europeo debba trarre la sua linfa vitale dalla perenne tradizione del cattolicesimo, specchio della romanità e dell'universalismo latino. A suo dire, l'obiettivo di una «più schietta e pura religione interiore» passerà necessariamente da una «spiritualità italiana» svincolata dal «clericalismo dei cattolici» e dal «clericalismo esterno» (di quei politici, cioè, che della Chiesa «intendevano servirsi, con ossequio più o meno sincero o falso», per difendere i loro interessi), entrambi ostili al sogno di una «socialità egualitaria» (p. 12). Tale prospettiva – una *lex amandi*, opposta alla «negazione di Dio» e alla «ribelle dissociatrice affermazione di sé» (p. 30) – si lega, sul piano individuale, alla riaffermazione di un'identità religiosa mai sconfessata dopo il 1909: «io non volli, né allora né poi, ad alcun momento, assumere atteggiamento scismatico: e confermai la mia immutata adesione al cattolicesimo, alla grande famiglia storica della spiritualità cristiana» (p. 24). È lo stesso ex-leader d.c. a menzionare la voce, rilanciata dalla stampa, «che io stavo tornando, o sarei presto tornato, alla Chiesa». *La Chiesa e i tempi* non dà però risposta a tale indiscrezione giornalistica. Intende, piuttosto, «riimmettere [...] quel passato nel[la] storia contemporanea» (p. 3). Se lo scritto acquista un peso specifico alla luce della possibile riconciliazione di Murri con la Chiesa, è pur vero che quelle pagine vertono su un'agenda ben più ambiziosa: la costruzione post-bellica di una società autenticamente cristiana, basata sulla carità, sulla socialità e sulla giustizia, valori originariamente rivendicati dalla d.c. e che l'Italia fascista, alleata della Germania, aveva mancato di realizzare.

Il testo pubblicato da Petrucci presenta alcuni temi forti del murrisimo. L'ex-sacerdote ribadisce la natura extra-teologica ed extra-dottrinale della propria scomunica, nonché l'estraneità alle concezioni censurate dalla *Pascendi*. Lo scontro tra Murri e la gerarchia ecclesiastica, tuttavia, non fu neppure strettamente disciplinare e "politico". Riguardò infatti, come lo stesso protagonista ricorda, «il metodo "clericale" di intendere la storia»: «un mondo fantastico di idoli, di miti, di luoghi comuni invecchiati e consunti, che impediva loro [agli "uomini cattolici"] di avere una chiara visione della realtà nella quale avrebbero dovuto muoversi, e dei fini immediati, pratici e raggiungibili, da perseguire» (p. 5). La posta in gioco non fu la religione in sé, bensì il suo rapporto con il mondo moderno – identificato con l'ansia di libertà contro la gabbia dell'autorità – e dunque la proposta di cambiare la Chiesa per adeguarla ai mutamenti della società. La modernità, sostiene Murri, ha avuto il «merito

di ricondurre i problemi della religione e della vita umana e della storia ai loro valori e disvalori essenziali» (p. 30). Nodo centrale del discorso, ovviamente, è l'autonomia politica del laicato, principio chiave della democrazia cristiana e della Lega democratica nazionale. La repressione antimodernista colpì a morte «quel risveglio di vita, quel senso nuovo di responsabilità, quel divino desiderio di avventura, di dedizione, di sacrificio che voleva rifare del cristianesimo e del sacerdozio una vivente creazione di storia»; il risultato fu un «deserto spirituale» e venti anni di stasi, con grave danno per la cultura religiosa degli italiani. «Storia», «moderno», «cristianesimo da tradurre in storia». Tali categorie ricorrono a più riprese nel testo e sottintendono un'ideologia di progresso fondata sull'incremento della laicizzazione e della democrazia, secondo un corso lineare di emancipazione degli uomini da una doppia soggezione: quella alla gerarchia ecclesiastica e quella alle *élites* politico-economiche. Secondo questo schema, la Chiesa controrivoluzionaria non avrebbe fatto altro che approfondire il fossato scavato dalla Controriforma; con il pontificato di Pio X, infine, avrebbe definitivamente divorziato dal processo storico improntato all'autogoverno, e dunque all'autocoscienza, delle masse. Da allora la «storia» avrebbe maturato il proprio tragitto al di fuori del perimetro «papale»; solo la «gravità tragica» degli avvenimenti contemporanei avrebbe determinato nel campo cattolico i primi «pentimenti» e «propositi di adottare vie e metodi nuovi» (p. 19).

Ciò che sorprende di questa lettura assiologica – e non meramente cronologica – della modernità, è la collocazione attribuita, ancora nel 1943, al fascismo. Da un lato l'antico allievo di Labriola e Billot attacca gli esiti nefasti dell'antimodernismo, destinati a produrre tutt'al più «un misticismo estetizzante e quindi falso, cattolico senza cristianesimo», oppure a far sì che «il pensiero e la spiritualità cristiana» cadessero preda di correnti «anticristiane e pagane», subendo l'influenza dell'idealismo crociano e gentiliano «signoreggiante nella scuola e nella cultura» (p. 20). A tale proposito l'autoassoluzione murriana è palese: come dimenticare, ad esempio, che egli stesso si dedicò ad amalgamare attualismo e «modernismo» cattolico? Colpisce anche il dichiarato apprezzamento della «rivoluzione fascista», capace di «regolare i suoi rapporti con la Chiesa e la religione storica degli italiani [...], ma anche rimuovere, con molta energia, le pretese e gli strumenti politico-religiosi del vecchio clericalismo». L'autunno del fascismo non produsse alcun ripensamento nell'ex sacerdote, che confermò anzi il giudizio positivo, espresso ne *L'ulivo di Santena* (1930), sul Concordato come tappa fondamentale nel cammino di secolarizzazione degli italiani. A parere di Murri, i patti lateranensi segnarono una vittoria per i «novatori» e l'autonomia del laicato, reclamata dalla d.c. venticinque anni addietro. L'autorità ecclesiastica accettò



di limitare il suo potere; la bandiera di papa Sarto fu ammainata. Grazie allo «Stato totalitario», fermo nel difendere le proprie prerogative, Pio XI formulò una distinzione «impegnativa, fra azione cattolica e attività politica dei cattolici», «chiude[ndo] veramente un'epoca» (pp. 16 e 21).

La tesi, obiettivamente fuorviante, veicola un'implicita defascistizzazione retroattiva dell'accordo del 1929, funzionale ad affermare la sua continuità con la battaglia democratico-cristiana di un tempo (e ad occultare, per contro, le sue manifeste ricadute clerico-fasciste). Murri, peraltro, nega la medesima continuità ideale al Ppi, aspramente criticato nel 1943 – così come nel primo dopoguerra – per il suo essere privo di «intima e fresca religiosità» e subalterno «al vecchio costume parlamentare». Il partito di Sturzo «non seppe rivendicare la vittoria contro i denigratori, schierarsi apertamente per l'ordine e la disciplina nazionale e l'autorità dello Stato, compromesse e pericolanti» (p. 23). Vent'anni di regime a vocazione totalitaria vengono così richiamati in modo ellittico e quasi parentetico, al fine di rintracciare in controllo l'eredità democratico-cristiana. Al termine di un lungo viaggio attraverso il fascismo, l'ex-leader d.c. saluta nell'«immensa tragedia» della guerra mondiale – una guerra che si appresta ad essere persa dall'Italia, a differenza del 1915-18 – una lezione purificatrice, in grado di distillare il cristianesimo nella sua forma più autentica e di renderlo «la misura, la linea direttrice di questo esame di coscienza e revisione critica e pentimento e mutamento». «La mia dura esperienza», conclude Murri, «fu ed è una anticipata esperienza di crisi». Profetizzando la definitiva vittoria della politica di massa, egli ne definisce il nucleo etico in una religiosità intima, salutando perfino con favore la crociata bandita da Pio XII per la civiltà cristiana e «l'unità delle anime» contro il doppio pericolo dell'ateismo materialista e dell'individualismo liberale.

Il dattiloscritto termina lasciando presagire che l'epoca contemporanea sia propizia per raccogliere la seminazione di un tempo. Il discorso offerto da Murri delinea una transizione indolore verso l'Italia post-fascista, al costo di evidenti omissioni. Chiare sono le reticenze nel rievocare la militanza intellettuale al servizio della dittatura mussoliniana, e più in generale i silenzi sull'esperimento totalitario e liberticida che ha portato alla catastrofe bellica e al quale egli stesso, insieme a molti italiani, ha garantito il proprio consenso. Di lì a poco la nascente Dc degasperiana avrebbe prodotto nel prete di Monte San Pietrangeli l'ennesima delusione nel vedere ignorato il suo monito di riallacciare «questo presente, per meglio intenderlo», a un passato per lui vivo, ma in realtà sempre più remoto (p. 35).

# ***La cultura cattolica e la realtà internazionale*** ***Visioni e contraddizioni al crocevia del Novecento***

Tiziano Torresi

Jacopo Cellini, *Universalism and Liberation. Italian Catholic Culture and the Idea of International Community*, Leuven University Press, Leuven 2017, 270 pp., ISBN 9789462701083.

Negli ultimi tempi un numero consistente di studi ha permesso di arricchire la comprensione degli anni Sessanta del Novecento e di qualificare da un punto di vista storiografico la svolta che, per molteplici ragioni, essi segnarono nello sviluppo della storia contemporanea. Cambiamenti repentini nella tecnologia e nella scienza, la transizione aperta dalla decolonizzazione, la rivoluzione dei consumi e dei costumi, l'emersione del ruolo delle donne e della voce dei giovani nella società civile sono soltanto alcuni dei fenomeni che si sono riverberati nel caleidoscopio di eventi, sfide e progressi di quegli anni. Pure per la Chiesa cattolica quel decennio segnò una svolta senza eguali rispetto al passato, culminata nella celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, anch'esso oggetto di una mole ormai ragguardevole di ricerche. Il volume di Jacopo Cellini, *Universalism and Liberation. Italian Catholic Culture and the Idea of International Community*, vi aggiunge una riflessione significativa.

L'ipotesi sulla quale si basa la ricerca di Cellini, dottore di ricerca presso la Scuola Normale Superiore di Pisa e la KU Leuven, è che l'idea della comunità internazionale maturata nel magistero pontificio, nella teologia cattolica e nella riflessione dei più brillanti esponenti intellettuali all'interno della comunità ecclesiale possa offrire, da un lato, una chiave per rileggere l'evoluzione del rapporto tra la cultura cattolica e la modernità e, dall'altro, per interpretare la relazione tra il cattolicesimo e la società al cuore del Novecento. L'ipotesi è convincente e – giova riconoscerlo da subito – appare confermata dai risultati dell'indagine. Questa, pur consapevole delle tante e buone intuizioni che provengono dagli studi di carattere politologico o sociologico sul fenomeno, si muove con destrezza nel campo specifico e con la metodologia propria della storia delle idee. Non trascura l'impegno della Chiesa su scala globale nelle sue diverse articolazioni, come le attività della Santa Sede, l'associazionismo cattolico nelle sue reti transnazionali, le responsabilità di singoli laici ai vertici delle organizzazioni internazionali e neppure insiste sullo

sviluppo del pensiero cattolico sulla guerra e sulla pace, entrambi i temi già ampiamente dissodati dagli studiosi. Si concentra piuttosto sui motivi ispiratori, l'evoluzione, gli effettivi ambiti di efficacia ed i limiti conosciuti dal discorso cattolico attorno al sistema internazionale, ed il modo in cui esso abbia influenzato ieri, e possa descrivere sotto un profilo ermeneutico oggi, la più complessa e vasta riconciliazione della Chiesa cattolica con la modernità. Le modalità con le quali la cultura cattolica definì la propria idea della comunità internazionale a cavallo degli anni Sessanta e Settanta certificherebbero, per l'autore, una svolta di grande significato, capace di illuminarne il percorso.

Sino ad allora la modernità aveva costituito per i cattolici un motivo di scandalo e di una rovente apologetica. Secondo questa cupa visione il genere umano, preda di una secolarizzazione sempre più perniciosa, si era allontanato dalla guida sicura della Chiesa, la sola depositaria del diritto e del dovere di governare gli individui e la società degli Stati, con la forza della verità cristiana e della sua dottrina. Urgeva ricomporre al più presto il legame simbiotico tra la religione e la comunità politica. Con il prezzo pagato da tante voci profetiche cadute nell'oblio oppure soffocate, attraverso un lento processo di accettazione della libertà e dell'autonomia del potere temporale, questa idea aveva conosciuto un lento crepuscolo, tramontando con essa la visione di cristianità che la illuminava e che ormai si rivelava sempre più astratta e astorica. Sorse così un nuovo approccio al mondo globale emerso dalle macerie della Seconda guerra mondiale; si ammorbidirono i toni della lotta al comunismo, esso stesso ritenuto il frutto malato e più pericoloso della modernità; nacque una più fine simpatia verso le urgenze della giustizia sociale, della povertà e della protezione dei diritti umani, un più fiducioso colloquio con la comunità internazionale attorno alle sfide che si annunciavano in tante parti del globo, un sempre più convinto auspicio per i processi di integrazione transnazionale. Cellini definisce tutto questo un «nuovo universalismo», opposto e diverso dall'universalismo "tradizionale", intransigente e difensivo, di un tempo.

Il pontificato di Paolo VI (1963-1978) assume nella sua ricerca un valore periodizzante. L'autore chiarisce sin nelle premesse che il magistero pontificio è pur sempre una voce sola, per quanto determinante, nel concerto di considerazioni del pensiero cattolico. Così pure egli si dimostra attento a fare emergere i processi di lungo o lunghissimo periodo che stanno dietro il maturare di talune idee, le radici, spesso lontane nel tempo, di certi pronunciamenti. Ma i tre lustri di Montini sul soglio di Pietro racchiudono un po' tutta la parabola del nuovo universalismo, segnati, come furono, dalla travagliata conclusione e dall'ondivaga applicazione del Concilio, dal fuoco della contestazione, dal progressivo sgretolarsi

delle certezze e della stessa autorevolezza della Chiesa nell'impatto con il dissenso di molti, anche i più prossimi, con l'indifferenza di tanti lontani e con l'ostilità aperta di molti altri ancora. Da questo punto di vista il libro contribuisce alla comprensione della figura storica di Montini nella quale si è impegnata, recentemente e con frutto, la storiografia. Lo fa da una prospettiva dalla quale anche altri studiosi di rilievo – mi riferisco in particolare agli ultimi lavori di Fulvio De Giorgi e Philippe Chenaux – hanno gettato luce su un papa troppo repentinamente e ingiustamente finito nel duplice cono d'ombra di colui che l'ha preceduto e di chi l'ha seguito. Un papa schiettamente moderno, radicato in quei mutamenti che Cellini analizza, abile a comprendere i "segni dei tempi", a rifuggire sin da giovane dalle secche del modernismo per proporre invece alle nuove generazioni che avrebbero formato la futura classe dirigente cattolica non la difesa a oltranza di un'idea astratta ma una simpatia verso il loro tempo e una cura attenta delle sue ferite: attento cioè a custodire la dottrina, certo però che la sua freschezza e la sua credibilità si giocavano tutte e soltanto nel dialogo con la storia.

L'autore non nasconde le avversità e le contraddizioni che, da un certo momento in poi, questo progetto montiniano di riconciliazione con la modernità portò a galla. La prova più grande fu, rispetto al tema qui in esame, l'esplosione della teologia della liberazione, che costituì un vero e proprio contraltare del nuovo universalismo preparato e vagheggiato ma rivelatosi estremamente fragile nel turbinoso incalzare degli eventi e delle provocazioni di quegli anni. La cultura della liberazione nasceva nel seno stesso della comunità ecclesiale e – scrive Cellini – benché avversaria del tradizionale universalismo di un tempo ne condivideva una visione negativa della modernità, stavolta individuata nello sfruttamento dei più poveri, e proponeva una politicizzazione della religione altrettanto vigorosa, basata sul dovere morale dei cristiani di sradicare le ingiustizie del sistema internazionale. La riaffermazione dell'identità cristiana che proverà a rispondervi finirà invece per mettere a nudo contraddizioni e tratti utopici di una stagione destinata ad un rapido tramonto, che Giovanni Paolo II, con tutt'altre fonti di ispirazione, obiettivi e sensibilità, sarà lesto e risoluto ad archiviare. Tuttavia la statura intellettuale e la capacità di governo del pontefice bresciano ne escono pienamente confermate. La voce di Paolo VI che parla «da fratello» alle Nazioni Unite non già rivestito della carica «simbolica» di sovrano di uno Stato ma della missione spirituale di guida d'una Chiesa anzitutto «esperta di umanità», ha certamente il timbro del cambiamento d'epoca riassunto in queste pagine. L'auspicio che il papa, nelle sue parole all'Onu, formulò perché non mancasse il contributo dei credenti «all'edificio della civiltà moderna» globale molto doveva all'idea di comunità internazionale qui attentamente vagliata.

Se dunque il pontificato montiniano è la soglia temporale dell'analisi, essa ha un suo ulteriore e specifico campo d'indagine nel caso italiano. Cellini non si limita a verificare e documentare le radici culturali della politica estera democratico-cristiana – area dalla quale pure la sua ricerca aveva preso le mosse – ma si allarga sino a considerare l'approccio all'idea della comunità internazionale all'interno del più ampio scenario della cultura cattolica di quegli anni. Insiste su diversi elementi: la polarizzazione della società italiana, le culture politiche che alimentavano il dibattito politico, una religiosità ancora diffusa nel Paese e decisiva nel definirne il profilo culturale. La cultura cattolica ha alimentato la politica estera del partito democristiano, da un lato, e l'impegno diretto di molti laici italiani nelle organizzazioni internazionali in quegli anni, dall'altro. Chiamato nel corso degli anni Sessanta e Settanta a ripensarsi non solo sulla base della logica conciliare ma anche dall'essersi scoperto confinato entro un sempre più ristretto e frammentato recinto di influenza, il cattolicesimo italiano risentì delle dinamiche della Guerra fredda, del rinnovamento ecclesiale, della crescente internazionalizzazione del secondo Novecento. Lungo la svolta richiamata sin dall'inizio, esso ha riflettuto sull'idea della comunità internazionale sperimentando nuove prassi, tensioni, fratture, pulsioni ideologiche, fughe in avanti, impegnandosi in iniziative, programmi e scambi transnazionali che riuscirono a tessere reti di solidarietà tra gruppi missionari, associazioni, movimenti, singoli attori e istituzioni ecclesiastiche. Si è così interrogato su temi che spaziano dalla tutela dei diritti umani alla teologia della liberazione, dal dialogo col marxismo all'opzione preferenziale per i poveri. Le tessere del mosaico recuperate e accostate da Cellini, con una forte sottolineatura del pensiero e dell'impegno di Aldo Moro, assomigliano dunque ad altrettanti specchi nei quali rileggere alcuni sentieri di impegno, di mobilitazione culturale e mediatica e di ridefinizione identitaria del cattolicesimo italiano, dentro una epocale sfida ai processi di secolarizzazione e di ripensamento del rapporto tra teologia e politica.

Nel vivace cantiere che i cattolici italiani allestirono in quegli anni e che oggi sempre più frequentemente visitano gli studiosi, Cellini scova con cura le tracce dei progetti complementari e alternativi, al tempo stesso, del nuovo universalismo e della liberazione, e ritrova gli strumenti intellettuali che la cultura cattolica adoperò per comprendere e definire in modo nuovo la propria idea e il proprio ruolo dentro la comunità internazionale.

