

Recensioni

Jihād vs. ijtihād?

Il dilemma della politica dell'Islam

Giancarlo Anello

Massimo Campanini, *La politica nell'Islam. Una interpretazione*, il Mulino, Bologna 2019, 331 pp., ISBN 9788815280237.

Il volume di Massimo Campanini *La politica nell'Islam. Una interpretazione* è l'ultima tessera di un mosaico di testi che lo studioso ha dedicato alla tematica della politica nel corso della sua carriera, come *Islam e politica* (1999), *Ideologia e politica nell'Islam* (2008), *L'alternativa islamica* (2012). A detta dello stesso autore, però, quest'ultimo sforzo non costituisce un proseguimento delle precedenti ricerche, quanto un ripensamento in termini di prospettiva (p. 8), con l'intenzione di illustrare «dall'interno» i fondamenti del discorso politico nell'Islam, le sue principali correnti, il dibattito endogeno ed esogeno al cospetto del modernismo e dell'Occidente, le aberrazioni di tipo terroristico. Di conseguenza, il libro si snoda attraverso la storia delle idee legate alla dimensione politica islamica, relative alla dottrina dello Stato e della sovranità, alla legittimazione del potere di fronte alla comunità dei credenti, allo sviluppo delle teorie del califfato, alla nascita dei nazionalismi, al difficile confronto tra diverse forme di governo, non ultime quelle ispirate alla modernità e alla democrazia. Andando alla struttura del volume, esso si compone di sei capitoli che, grosso modo, seguono un andamento cronologico, anche se frequenti sono i rimandi alla contemporaneità e alle parentele ideologiche tra correnti che non sempre rendono agevole la lettura al lettore meno esperto.

Il primo di questi sei capitoli è espressamente dedicato, a mo' di sintesi, al concetto di "politico" nell'Islam. Fedele all'intento di trattare la dimensione della politica dell'Islam dall'interno delle coordinate intellettuali di questa religione, di là dalle evidenti assonanze con le categorie schmittiane, qui si affronta il problema, tutto giuridico, del perimetro legalistico dell'autorità e della normatività religiosa, nonché della progressiva definizione dei criteri della sua legittimità. Per questo motivo si sviluppano in sequenza e rapidamente i temi della natura e delle distinzioni della giurisprudenza religiosa, delle sue fonti, delle sue articolazioni concettuali principali. Dalla delimita-

zione di questo perimetro, infatti, residua e dipende la sfera propria della politica nell'Islam. Utili al lettore meno specialista appaiono le indicazioni terminologiche e le distinzioni concettuali relative alla cosiddetta giurisprudenza islamica e, derivativamente, di una politica ispirata alla legge religiosa (*siyāsa shar'iyya*). Secondo Campanini, la giurisprudenza islamica ha due definizioni possibili: la prima definizione è quella di *sharī'a*, ed è costituita dalla Legge religiosa rivelata nel Corano e ispirata nella *sunna* del Profeta (nelle tradizioni relative alla sua persona). La *sharī'a* ricomprende i dogmi, i riti, i precetti morali e giuridici ma si risolve soprattutto nell'indicare una via (è questo il significato etimologico del termine) che conduce a Dio (p. 16). La seconda definizione è quella di *fiqh*, termine che contrassegna l'attività di estrarre dalle radici e dalle fonti le norme relative alla qualificazione sharaitica delle azioni del musulmano, tenuto all'adempimento dei suoi obblighi giuridico-religiosi. Ne consegue una distinzione sostanziale tra le due definizioni per cui la *sharī'a* avrebbe un indubbio carattere soggettivo, dipendendo dalla volontà di Dio che l'ha formulata, laddove il *fiqh* avrebbe un carattere oggettivo, esito della pratica quotidiana dello studiare i casi giurisprudenziali, dell'amministrare la giustizia, dirigere la società e governare il territorio. Come accennato, in questa ricostruzione, la sfera propriamente della "politica" residua da quella tecnicamente giuridica. Per usare le parole dello stesso Campanini, la politica «attiene al governo che sta oltre il campo di intervento dei giudici (*qāḍī*), e dunque al potere istituzionale dello stato». Di conseguenza, la politica dovrebbe essere ispirata alla *sharī'a*, anche se non vi è alcun accordo nella stessa giurisprudenza sull'entità di tale ispirazione. In altri termini, la *sharī'a* costituisce il nucleo generativo della *siyāsa*, la quale tuttavia s'irradia in tutti quei territori dell'agire sociale che non sono esattamente regolamentati dalla Legge religiosa, con il risultato di coprire potenzialmente un ambito di azione piuttosto ampio (p. 17). La precisazione della natura di tale rapporto di dipendenza della sfera della politica a quello della Legge religiosa chiarisce al lettore – anche il meno avvertito della storia del mondo islamico e delle sue istituzioni e, perfino, quello meno propenso a immergersi all'interno della dimensione sociale e culturale della comunità musulmana – quali e quante co-implicazioni possano esservi tra le sfere del diritto e della politica nella storia del pensiero musulmano.

Il secondo capitolo si occupa di tratteggiare i fondamenti storici dell'Islam e le premesse della sua "teologia politica". La vita del Profeta Maometto e le sue vicende tra Mecca e Medina sono lo scheletro

di un'esposizione che lumeggia sia il contesto arabo-tribale all'interno del quale si è progressivamente affermato il messaggio religioso, sia la graduale emersione delle nuove istituzioni confessionali. Tra queste, si annoverano le istituzioni religiose in senso stretto, come i "cinque pilastri", sia le istituzioni socio-politiche, come quella del "califfo" (p. 56), ruolo che spetta – coranicamente (Q. 2:30) – al vicario di Dio sulla terra, incaricato di guidare la comunità dei credenti dopo il Profeta Maometto. In questo capitolo, Campanini riflette ovviamente sul periodo dei califfi Rāshidūn, i Ben Guidati – Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān e 'Alī –, succedutisi secondo un ordine di eccellenza e precedenza, sottolineando l'importanza di questo "ciclo" di governanti (l'etimo della parola *dawlah*, comunemente tradotto con "Stato" indicava originariamente un ciclo, un periodo di tempo e di governo, quindi, con l'inizio dei vari califfati, una dinastia al potere) per lo sviluppo delle idee politiche successive. Campanini illustra le ragioni di questa influenza, una legata alla "grande discordia", cioè alla frattura innescatasi tra le fazioni dei sunniti e degli 'alidi (più tardi "sciiti") alla morte di 'Alī; l'altra legata al consolidarsi, nei secoli successivi, di una rappresentazione del "ciclo" Rāshidūn quale forma di governo autentica, legittima ed esemplare per tutte le generazioni di musulmani. Questa idea si è affermata a tal punto da suscitare nei secoli un desiderio d'imitazione che non sarebbe mai più stato completamente soddisfatto. Tale anelito – sostiene Campanini – ha alimentato una vera e propria «utopia retrospettiva» che ha condizionato fortemente tutte le successive teorie sul califfato, l'imamato e il potere politico in generale e ha, forse, reso difficoltosa la formazione di una teoria endogena dello Stato moderno.

Alla tematizzazione del "problema" dell'utopia è quindi dedicata il terzo capitolo del volume che offre una panoramica delle maggiori teorizzazioni di questa concezione, soprattutto nei secoli della prima espansione dell'impero arabo-musulmano e poi del suo apice medievale. Tra queste, una menzione va fatta alla teoria del califfato elaborata da al-Māwardī, giurista shāfi'ita (974-1058), che fu il primo pensatore a elaborarne una dottrina compiuta (p. 112 ss.). Al-Māwardī ritenne che il califfato non avesse un fondamento razionale, ma fosse imposto dalla rivelazione. Tuttavia, nella sua visione, il califfo era un sostituto del Profeta e non di Dio, una distinzione importante perché lo privava della potenziale caratterizzazione teocratica che altrimenti avrebbe avuto. La sua funzione era invece propriamente politica, volta a garantire l'indissolubilità della comunità secondo i principi dell'Islam. In tal senso, il califfo veniva spogliato della po-

testà legislativa, che apparteneva solo a Dio, e rimaneva titolare del potere di amministrazione e reso responsabile per questo al cospetto di Dio e della comunità dei fedeli: un carattere, quest'ultimo che si perpetuerà nei secoli successivi, animando religiosamente i tentativi di rivolta nei confronti di governanti inadeguati. La teorizzazione di Al-Māwardi dà conto specificamente della dialettica tra *jihad* e *ijtihād* (pp. 238-239) che, agli occhi di chi scrive, rappresenta una tra le chiavi di lettura principali del volume di Campanini. Entrambi i termini, si badi, derivano dalla medesima radice araba **j-h-d* che richiama l'idea dello "sforzarsi", del "tentare", e quindi anche del "combattere". Dalla stessa radice, derivano due parole che contrasegnano i modi in cui tale impegno si può tradurre in un'attività politico-sociale del buon musulmano: da un lato, il *mujahid*, il combattente che sacrifica se stesso e la sua vita alla causa di Dio, eventualmente distruggendo quella degli altri. Dall'altro lato, il *mujtahid*, il dottore della legge che si occupa di politica estraendo le norme giuridiche dai testi e dalle fonti religiose e il cui ufficio non rappresenta un diritto o una potestà, ma un obbligo e una responsabilità nei confronti della comunità. Nel volume, infatti, Campanini mette bene in luce le numerose volte in cui le due figure si sono confuse o sovrapposte sia nel mondo sunnita, sia nel mondo sciita, in cui il dovere di *jihad* presuppone la presenza manifesta dell'Imam. Di grande interesse, in questo capitolo, sono le pagine dedicate al rapporto tra il centro e la periferia dell'Impero, in Al-Andalus, Maghreb e Tunisia, passandosi in rassegna le vicende di dinastie di governanti come gli Almohadi e gli Almoravidi (p. 149 ss.), spesso trascurate in volumi di analogo tenore.

Il quarto capitolo si occupa dello scontro tra l'ideologia politica dell'Islam, l'Occidente e il modernismo. Questa dialettica si produsse soprattutto nella seconda metà del secolo XIX e nei primi decenni del XX secolo. Sebbene, come riconosce l'autore (p. 166), nello stesso arco temporale, il problema socio-economico dell'arretratezza del mondo musulmano sia risultato decisivo nel causare il divario tra Oriente e Occidente (su questo tema, ci si limita a rinviare ai numerosi articoli di Timur Kuran), dal punto di vista ideologico si ravvisa un altrettanto formidabile scontro dialettico tra le categorie della tradizione e quelle della modernità. Per discuterne, fedele all'intento di descrivere tali processi dall'interno della cultura musulmana, l'autore si affida alle categorie dottrinarie musulmane, del *tajdīd*, "rinnovamento", della *nahda*, "rinascimento", e della *islāh*, "riforma". In questo campo, la perizia dell'autore è in grado di guidare il lettore negli intricati rapporti tra svariate correnti ideologiche e la miriade di gruppi politici

che hanno animato la vita politica nel mondo musulmano. Centrale, in questa costellazione, è il posizionamento della prima *Salafīyya* (p. 180 ss.), denominazione che rimanda all'epoca d'oro delle origini e al ciclo degli "antichi", i *salaf*. Questo termine contrassegna una tendenza teorica ed educativa volta a islamizzare la modernità attraverso la purificazione dei fondamenti della religione e la loro applicazione al presente, alla luce della modernità, anche in vista di una futura – auspicabilmente endogena – spinta di superamento. Gli esponenti della *Salafīyya* passati in rassegna sono Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1839-1897), Muhammad 'Abduh (1849-1905), 'Abd al-Rahmān al-Kawākibī (1854-1902) e Rashīd Rīdā (1865-1935), assieme ad altre figure meno note, ma non meno importanti. In questo secondo gruppo, merita una menzione il formidabile giurista-codificatore 'Abd al-Razzāq al-Sanhūrī (p. 187), figura non troppo nota, ma di straordinaria capacità di innovazione della tradizione. Padre dell'attuale codice civile egiziano (*al-qanun al-madany al-masri*, legge, n. 131 del 1948, entrato in vigore nel 1949 e tuttora vigente), fu soprannominato *Abū al-Qānūn wa Ibn al-Sharī'a*, "Padre della legislazione (moderna) e figlio della Legge (religiosa)". Sanhuri fu responsabile della modernizzazione del sistema normativo egiziano, attraverso l'assunzione della forma di legislazione codicistica e, in tale veste, sofisticato redattore abile a integrare i principi dell'etica musulmana in materia di giustizia sociale all'interno delle norme in materia di obbligazioni e di contratti. Gli esponenti della prima *Salafīyya*, nel loro complesso, ebbero la forza e la capacità, spesso a scapito della propria stabilità e sicurezza personale, di interrogarsi sul senso della teoria politica del califfato e della legislazione, in un contesto di crisi (a causa delle colonizzazioni) ma anche di slanci ideali (a causa delle nascenti istanze panarabe e nazionalistiche). Ad essi, essenzialmente, si deve il recupero della ricerca intellettuale indipendente sui fondamenti della Legge, che ha in seguito aperto la strada dell'evoluzione interpretativa costituzionale (si pensi, ad esempio, alla famosissima sentenza della Suprema Corte Costituzionale Egiziana n. 8 del 18 maggio 1996 che, sebbene in modo circoscritto, legittimò, per la prima volta, l'esercizio dell'*ijtihad* da parte da parte di una corte statale di giudici laici, tenuto conto delle circostanze, quindi suscettibile di mutamento e persino di una relativa fallibilità).

L'itinerario all'interno del modernismo islamico apre le porte al quinto capitolo del volume, il quale contiene la proposta più originale e innovativa dell'autore, etichettata come l'«Alternativa islamica». Con questa espressione Massimo Campanini indica quel quadro di condizioni ideologiche e politiche che avrebbero potuto garantire

l'affermazione di un potere costituente dell'Islam. Campanini ipotizza cioè il valore e la forza propositiva della religione islamica, in funzione rivoluzionaria e costituente (p. 217). Sebbene lo stesso autore ammetta come negli anni tali prospettive siano state per lo più disattese o, addirittura, del tutto tradite, gli esempi offerti, tratti dalla teoria e dalle prassi politiche del mondo sunnita e sciita contemporanei, risultano convincenti. In particolare, si passano in rassegna, tra l'altro, le esperienze del Fronte islamico di salvezza (FIS) in Algeria negli anni Novanta, le molteplici vicende della Fratellanza musulmana in Egitto e Siria a far data dagli anni Settanta, le formidabili teorie dell'imamato sciita, uscite vittoriose nella Rivoluzione iraniana del 1979. All'interno dei relativi quadri politici sono incastonate le figure più carismatiche, quali Abū al-A'lā al-Mawdūdī, Sayyid Qutb, Ruhollah Khomeini, 'Alī Shari'atī, Hasan Hanafi (sono preziose le pp. 256-265, dedicate a questo filosofo di cui Campanini è il massimo studioso in Italia), ma anche figure relativamente meno note come Rāshid Ghannūshī, Hasan Al-Turābī, Muhammad Husayn Fadlallāh, Bāqir al-Sadr, Muhammad 'Ammāra.

Il sesto capitolo si sofferma sull'Islam contemporaneo e ne tratta le caratteristiche e le principali prospettive per il futuro. Si tratta, tuttavia – e per specifica ammissione di Campanini – di un quadro in grande movimento, alle prese con sfide epocali come la lotta al terrorismo del sedicente Stato Islamico, la conciliazione tra religione e democrazia, l'ennesima rinegoziazione della *shari'a* e dei suoi fini (p. 285), la cui portata solo il tempo e gli eventi aiuteranno a comprendere appieno. In conclusione, se è possibile suggerire altri spunti di lettura dall'interno dell'universo culturale islamico, il volume aiuta a percorrere due altri itinerari del tutto idiomati della religione come quello relativo alla dialettica tra *jihād* e *ijtihād* e quello relativo alla teoria dello Stato islamico, inteso non come ente territoriale ma come *dawlah*, vale a dire come ciclo di governanti al potere. Entrambe queste traiettorie, necessarie per comprendere la politica nell'Islam di oggi, trovano nel confronto tra tradizione e modernismo illustrato da Campanini i tornanti decisivi e offrono al lettore straordinarie aperture di prospettiva. Va fatta però anche una notazione critica: agli occhi di chi scrive, appare incomprensibile la scelta di non assistere le numerose citazioni di cui il volume è ricco con le consuete indicazioni bibliografiche in nota. Molte delle curiosità o delle piste di approfondimento del lettore più curioso e indipendente rimangono inevitabilmente frustrate. Non compensa tale mancanza il pur ricco e ragionato apparato bibliografico che chiude il testo.

**«Catholic Enlightenment»
e riformismo cattolico
Un percorso dal sinodo di Pistoia al Vaticano II**

Glauco Schettini

Shaun Blanchard, *The Synod of Pistoia (1786) and Vatican II. Jansenism and the Struggle for Catholic Reform*, Oxford University Press, New York 2019, 346 pp., ISBN 9780190947798.

«How far back do the roots of the Council go?» Il lavoro di Shaun Blanchard si apre con questa domanda, che ne denuncia fin da principio la duplice natura. Da un lato si tratta di un'indagine storica su un momento specifico – il sinodo di Pistoia del 1786, qui letto in maniera convincente ed efficace come coronamento del riformismo cattolico settecentesco. Dall'altro, Blanchard propone anche un'indagine più marcatamente teologica sui legami tra il sinodo pistoiese e il Concilio Vaticano II. Questa seconda linea di analisi fa uso di categorie interpretative, come quella ratzingeriana di «ermeneutica della riforma», che appartengono al vocabolario del teologo più che a quello dello storico, ma è allo stesso tempo sostanziata da un'indagine storica sui lasciti di Pistoia e della sua bolla di condanna, la *Auctorem fidei* (1794).

È proprio attorno a questa seconda linea di analisi che il libro prende avvio, con un primo capitolo dedicato a tracciare i confini di una «ermeneutica della riforma» che liberi il dibattito sul Vaticano II, e più in generale sui riformismi cattolici, dalle pastoie delle dispute fra continuisti e discontinuisti. Nella formulazione che ne ha dato il suo ideatore, Benedetto XVI, in un discorso del 2005 alla Curia romana, una «ermeneutica della riforma» postula l'esistenza di una fondamentale continuità di principi sottesa alle risposte, anche quelle innovative, che il Vaticano II ha dato alle sfide della modernità. Ci sarebbe forse da chiedersi quanto tale proposta non costituisca, al di là della sua applicabilità o meno al Vaticano II, un tentativo di depotenziare nel presente nuove spinte riformatrici. L'analisi di Blanchard, però, si muove su un altro piano, che è di indubbio interesse. Se si tratta, cioè, di immaginare l'esistenza di alcuni principi costanti nella tradizione della Chiesa, che cosa succede se l'immagine di questa tradizione diventa, da monolitica, plurale, e se si trova, ad esempio, una

tradizione di aggiornamento e *ressourcement* nel riformismo cattolico del Settecento?

È in quest'ottica che Blanchard guarda al sinodo pistoiese, e lo fa partendo da una più ampia riconsiderazione, nei due capitoli successivi, di quello che la storiografia americana chiama *Catholic Enlightenment* e poi dell'opera riformatrice del vescovo di Pistoia e Prato, Scipione de' Ricci, fino alla convocazione del sinodo. Di questo movimento composito, Blanchard tenta di dare un quadro il più possibile coerente, e lo fa prendendo proprio il sinodo di Pistoia come asse attorno al quale organizzare il discorso. La descrizione fornita da Blanchard è naturalmente debitrice della recente storiografia sul *Catholic Enlightenment*, che ha uno dei suoi principali esponenti in Ulrich Lehner, il relatore della tesi di dottorato che costituisce la base del lavoro che qui si recensisce; tuttavia, la prospettiva che Blanchard adotta, mi sembra, fornisce un utile correttivo all'immagine del *Catholic Enlightenment* quale esso emerge dai lavori di Lehner e di altri, su cui è dunque utile soffermarsi brevemente.

Che non sia esistita una cesura netta tra il mondo cattolico, variamente definito, e quello dell'Illuminismo, altrettanto variamente definito, è ormai un dato acquisito, a partire almeno dagli studi di Bernard Plongeron e Mario Rosa. Resta il problema, però, di come valutare l'interazione tra cultura cattolica e cultura dei Lumi. Patrizia Delpiano, ad esempio, in un contributo apparso sulla «Rivista storica italiana» del 2019, ha negato che sia legittimo parlare di *Catholic Enlightenment*, perché la categoria stabilirebbe un nesso di identità tra cattolicesimo e Lumi e chiamerebbe in questione il più ampio nesso tra modernità e secolarizzazione. Se quest'ultimo è uno degli obiettivi dichiarati di molti degli storici americani del *Catholic Enlightenment*, non mi sembra, invece, che la categoria – che d'altra parte in lingua inglese traduce sin dagli anni Settanta quella di *Aufklärung* cattolica adoperata da Plongeron e Rosa – escluda l'esistenza di un Illuminismo che fu secolare, se non apertamente anticristiano. Il problema, dunque, non è un problema di nomenclatura, tanto più che l'Illuminismo stesso, che già Kant definiva prima di tutto come un graduale processo di rischiaramento, non una dottrina, sfugge a ogni tentativo univoco di definizione. Il punto è invece se si possa parlare del *Catholic Enlightenment* come di un movimento unitario, e come fissarne i confini. Sulla scia di una storiografia sociale che ha ridefinito l'Illuminismo in termini di pratiche piuttosto che di idee, quasi ogni intellettuale cattolico disposto a servirsi del torchio per rendere noti al pubblico i propri pensieri può meritare la qualifica di illuminista –

in un volume edito nel 2014 da Lehner e Jeffrey D. Burson persino de Maistre e Lamennais figurano tra gli illuministi cattolici. Si tratta, come ho notato in un articolo apparso su «Modern Intellectual History» del 2020, di una definizione di scarsa utilità, se non altro perché finisce per rendere la nozione di Illuminismo sinonimo di quella di cultura settecentesca.

Sebbene Blanchard non prenda apertamente le distanze da questa definizione, il profilo del *Catholic Enlightenment* che egli traccia nella ricerca delle fonti intellettuali del riformismo pistoiese è assai diverso. Queste fonti risiedono nell'ecclesiologia antipapale della tradizione gallicana e in quella democratica del richerismo, nell'episcopalismo febroniano e nel regalismo giuseppino; nella cultura di un giansenismo che, specialmente nella sua variante italiana sul finire del Settecento, tende a privilegiare la componente ecclesiologica e giurisdizionalistica (ossia latamente politica) rispetto alla tradizionale matrice dottrinale agostiniana, che pure non scompare; e in un cattolicesimo di origine muratoriana che enfatizza in maniera particolare il tema della «regolata devozione». Tali fonti interagiscono, in maniera non necessariamente lineare, nell'opera di riforma avviata dal vescovo Ricci a Pistoia e Prato nel 1780, e ne definiscono i principali assi di sviluppo – la promozione di un'ecclesiologia opposta a quella ultramontana che è promossa dagli ambienti curiali di Roma; una riforma cristocentrica delle pratiche devozionali; e una revisione di marca giansenistica della dottrina. Occorrerebbe forse porre maggiore enfasi sui contrasti che divisero Ricci dal suo protettore, il granduca di Toscana Pietro Leopoldo, e più in generale dalla corte fiorentina, che certamente sosteneva gli sforzi riformatori, ma considerava prioritario l'obiettivo, di ottica regalista, di creare una Chiesa saldamente sotto il controllo dello Stato, e non quello del rinnovamento religioso che invece ispirava i provvedimenti del vescovo. Così come meriterebbero più attenzione le misure prese da Ricci in materia di gestione dei beni della Chiesa, a cominciare dalla creazione del Patrimonio ecclesiastico, a cui Blanchard riserva solo un breve cenno. È invece da sottolineare l'uso accorto della categoria di giansenismo, che Blanchard adopera come strumento euristico per gettare luce su alcuni aspetti dell'opera riformatrice di Ricci, e non – come avviene di frequente nella storiografia in lingua inglese – come nozione acchiappatutto che sostituisce ogni necessità di spiegazione.

L'apporto più significativo di questa sezione, però, mi sembra risieda proprio nel fatto che, nel rintracciare le fonti intellettuali del sinodo di Pistoia, Blanchard delinea i confini di un *Catholic*

Enlightenment che non consiste genericamente nella partecipazione dei cattolici alle attività della sfera pubblica, ma che invece anima un progetto, più o meno definito e più o meno coerente, di riforma della Chiesa. Non è, ovviamente, l'unica definizione possibile, né è priva di tensioni interne, ma ha il merito di essere ancorata a un progetto politico concreto e di porre in primo piano l'importanza della riforma istituzionale – un carattere, questo, che definisce diverse esperienze di riformismo cattolico in età moderna e contemporanea. È questo progetto di riforma che innerva i lavori del sinodo di Pistoia, e che deraglia nel fallimento dell'assise pistoiese, come Blanchard racconta nei due capitoli successivi, in cui dimostra una conoscenza approfondita della storiografia italiana su Pistoia e il tardo giansenismo. L'analisi teologica dei decreti del sinodo è dettagliata, ed è condotta in parallelo all'analisi della bolla di condanna *Auctorem fidei* – il che offre spunti interessanti per comprendere la ricezione romana degli atti sinodali e la loro fortuna ottocentesca, che nel più dei casi si deve proprio al tramite negativo della bolla. Ma Blanchard sottolinea anche la persistenza delle istanze di riforma suscitate a Pistoia – nel breve termine, come dimostra l'esempio della Costituzione civile del clero votata dall'Assemblea nazionale di Francia nel 1790, ma anche sul più lungo periodo. Quali furono, dunque, le ragioni del fallimento del sinodo? Blanchard le individua attraverso la lente teologica offerta da Yves Congar in *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (1950), sebbene si soffermi anche a considerare l'impatto negativo dello spirito quasi settario di Ricci e dei suoi collaboratori e la loro incapacità creare un più ampio consenso attorno al loro tentativo di riforma, coinvolgendo anche quelle anime della Chiesa italiana tardo-settecentesca aperte a un riformismo moderato. Mi sembra però che il problema del fallimento del riformismo pistoiese resti, almeno da un punto di vista storico, una questione aperta, su cui tornerò brevemente al termine di questa recensione.

Nell'ultimo capitolo, procedendo a grandi passi, Blanchard guida il lettore dalla fine del Settecento agli anni Sessanta del Novecento, dettagliando come la *Auctorem fidei* costituisca il filo con cui si tesse la tela di una ortodossia ultramontana sanzionata dalla costituzione *Pastor Aeternus* del Vaticano I, e come il suo potere di controllo arrivi fino al Vaticano II, dove essa era più volte citata negli *schemata* discussi dai padri. È il suo superamento attraverso un'opera di storicizzazione – che pure non ne comporta il rinnegamento – che consente alla costituzione *Lumen Gentium*, conclude Blanchard, di realizzare alcune delle riforme tentate a Pistoia.

La conclusione chiarisce quanto il lettore attento sospetta probabilmente fin da principio, e cioè che la proposta di un'«ermeneutica della riforma» è accettabile, secondo Blanchard, solo a patto che il riferimento alla fondamentale continuità di principi in seno alla Chiesa si allarghi fino ad includere anche esperienze e proposte, come quelle di Pistoia, respinte e condannate in prima battuta – a patto di scrivere una storia di questa continuità che sia, se si vuole, un po' più pistoiese e un po' meno ultramontana. Si tratta di una proposta interessante, sostenuta da Blanchard con erudizione e scrittura a un tempo piacevole e appassionata. Diventa allora ancora più urgente chiarire le ragioni che abbiano condotto al fallimento del sinodo pistoiese e, più ampiamente, del *Catholic Enlightenment*. Credo che da una parte siano da tenere in conto gli effetti dell'abbraccio mortale tra riformatori cattolici e Rivoluzione francese – un abbraccio che era destinato a soffocare le prospettive incarnate dalla Costituzione civile del clero nel vortice della scristianizzazione e poi della legge di separazione del 1795. Dall'altra, occorrerebbe forse rivalutare la complessità di una cultura ultramontana e controrivoluzionaria che è troppo spesso etichettata come meramente reazionaria e che si rivelò, invece, capace di recepire stimoli diversi e soddisfare esigenze disparate. A questo bel libro va il merito di sollevare questa e altre domande.

***La direzione spirituale in Francia
nel XIX secolo
Un approccio di genere***

Anna Scattigno

Caroline Muller, *Au plus près des âmes et des corps. Une histoire intime des catholiques au XIX^e siècle*, PUF, Paris 2019, 372 pp., ISBN 9782130809197.

Il *Prologo* che apre il libro reca in incipit una pagina di diario data-
ta al 10 giugno 1910: più che un diario è una sorta di “registro dell’a-
nima” fitto di tabelle e di numeri. Marie Rakowska, un’aristocratica di
origine polacca appartenente alle élite cattoliche parigine, lo compi-
lava a sera con fatica e ogni mese lo inviava al suo direttore spirituale,
l’oratoriano Alfred Baudrillart, dal 1907 direttore a Parigi dell’Institut
Catholique. Sul registro, giorno dopo giorno, Marie valutava in cifre
da zero a dieci i propri progressi nel compimento dei doveri familiari,
nella preghiera e nella meditazione, nella pratica dei sacramenti. Nel
giugno 1911 ottenne da Baudrillart un esercizio meno faticoso di que-
sta quotidiana “contabilità” della propria coscienza.

Singolari tra le scritture dell’io, le tabelle di Marie Rakowska ri-
mandano alle «techniques de soi» nella definizione che ne dà Michel
Foucault (*Dits et écrits*, Gallimard, Paris 2001, vol. II) e alla quale l’au-
trice si richiama: tecniche che, messe in atto da soli o con l’aiuto di
altri, inducono trasformazioni nel corpo e nell’anima, nei pensieri
e nei modi d’essere, al fine di raggiungere stati di felicità o saggez-
za, di purezza, di perfezione. L’interesse per queste tecniche è all’o-
rigine del lavoro di Caroline Muller sulla direzione di coscienza in
Francia nel XIX secolo, ma le fonti travalicano spesso il limite crono-
logico giungendo fino alle soglie della Prima guerra mondiale. La
corrispondenza tra Marie Rakowska e Alfred Baudrillart consiste a
partire dal 1907 di centinaia e centinaia di lettere ed è conservata
presso l’Institut Catholique di Parigi, nei cui archivi sono custoditi di-
versi carteggi afferenti all’ambito della direzione spirituale. Altri, non
facili da reperire, l’autrice ha potuto rintracciarli negli archivi della
Compagnia di Gesù a Vanves, in quelli della Provincia domenicana di
Francia presso il Saulchoir, negli archivi storici dell’Arcivescovado di
Parigi. Sono fonti suggestive per la molteplicità di letture che offrono.

Caroline Muller ne ha fatto oggetto di un lungo studio e di scelte di cui dà conto. Tra queste la scrittura, che la coinvolge in prima persona mettendo in gioco le emozioni che nell'indagare «i segreti degli altri» hanno orientato la ricerca, a partire dalla domanda «del tutto personale» che la innerva e a cui non è estranea, afferma l'autrice, la sua sensibilità femminista: se nell'obbedienza alle norme possa darsi tuttavia una forma di emancipazione e come sia possibile costruire la propria soggettività in condizioni di estrema coercizione. Inoltrandoci nelle pagine del libro torneremo su questa domanda, intanto segnaliamo come siano scelta dell'autrice anche le poche note e la bibliografia limitata, per rendere questo lavoro di più facile accesso a lettrici e lettori lontani dall'accademia, mentre per un pubblico più specializzato vi è indicata la disponibilità in rete della discussione più propriamente teorica che ha sostenuto la ricerca.

«I segreti degli altri»: la storia della direzione di coscienza è nella proposta di Caroline Muller una storia dell'intimo, del segreto che non si può dire altrimenti. La direzione spirituale è pratica di svelamento delle parti più nascoste di sé. Chi le si affida, osserva l'autrice, non teme danno nel dire la verità; nel rapporto di direzione lo scambio non obbedisce, o non del tutto, alle convenzioni sociali. Le lettere però non dicono solo i segreti; narrano vicende familiari, contengono consigli, suggeriscono o rivelano modelli. La storia della direzione spirituale è anche una storia dei modelli di genere veicolati dalla pratica della direzione e del modo in cui, all'interno di quella relazione, i modelli e i consigli che vi si riferiscono sono recepiti, rifiutati o più spesso oggetto di negoziazione. La religione infatti, nota Muller che più volte nelle pagine del libro torna su questa affermazione, poté essere di sostegno tramite la direzione spirituale per aggirare o anche respingere norme e obblighi imposti dai ruoli di genere. Infine, in una società che vede nell'ordine della famiglia il fondamento della propria coesione, il rapporto tra il direttore spirituale e le donne è tema di particolare rilevanza e l'autrice ne delinea i caratteri nella Francia del XIX secolo, cogliendone una molteplicità di aspetti che solo in parte riprendono quelli proposti a suo tempo da Jules Michelet nel *Du prêtre, de la femme, de la famille*.

Indicate così brevemente le linee di ricerca tracciate nel libro, conviene introdurre qualche elemento di cronologia. È a partire dal decennio 1830-1840 che nei fondi d'archivio si ritrovano lettere di direzione, mentre appartengono agli anni Cinquanta le prime raccolte a stampa. Sono anche gli anni di una ricostruzione in Francia del cattolicesimo e del suo clero e di una nuova influenza della

Chiesa, che proprio grazie alla direzione di coscienza penetrerà negli spazi dell'intimità familiare, in particolare nei ceti aristocratici dai quali provenivano per lo più, condividendone in parte la cultura, le opinioni politiche e talora la mondanità, anche i preti e più spesso i religiosi – gesuiti in particolare – che la esercitavano. La relazione epistolare, sollecitata da chi affidava al direttore la propria anima e preziosa perché segno di distinzione sociale, aveva i suoi rituali. Non regole precise, osserva l'autrice: le formule, i codici erano gli stessi della corrispondenza mondana, indicavano la posizione di ciascuno, di superiorità o inferiorità, all'interno del rapporto. Nella direzione spirituale tuttavia, quando quel rapporto si faceva amicale e intimo, le regole erano poste da canto.

Per le donne delle élite aristocratiche e borghesi, chiuse in un mondo di restrizioni, il tempo dedicato al colloquio con il proprio direttore spirituale era sottratto agli obblighi familiari e ai doveri dello status sociale: un «tempo per sé». La relazione epistolare alimenta una «piccola società» – è ancora un'immagine dell'autrice – preclusa agli altri membri della famiglia, dove ci si può ritirare per attendere a sé, ai propri bisogni e desideri. Certo, avverte Muller, non è uno spazio autonomo il «mondo per sé» delimitato dalla direzione, ci sono programmi che il direttore definisce, modelli di femminilità, credenze e pratiche che egli vuole modellare. Come molti studi hanno sottolineato – e non a caso sono queste le pagine del libro più fitte di rimandi bibliografici –, alle donne, più fedeli degli uomini nella pratica, più inclini alla pietà e considerate il perno della rigenerazione morale della società, il clero affidava in quei decenni la difesa della Chiesa e del cattolicesimo. La «donna forte», ricorda l'autrice, era il modello di femminilità proposto dalla Chiesa che sollecitava laiche e religiose a combattere nel mondo le battaglie della fede. I direttori esaltavano il ruolo materno, ma per volgerlo oltre la maternità biologica e le pareti domestiche alla lotta religiosa per la cristianizzazione della società. Il rinnovamento della devozione mariana conferiva alla Vergine l'accezione guerriera del combattimento spirituale ed era per le donne una «lingua» – qui Muller riprende un'immagine di Claude Langlois, *Le continent théologique. Explorations historiques*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2016 – in cui dire le loro rivendicazioni e il desiderio di spazi nuovi.

Sollecitando insieme spiritualità e militanza, la direzione di coscienza apriva una faglia nei doveri familiari delle donne travalicando la separazione delle sfere tradizionalmente assegnate al maschile e al femminile. Nell'ordine familiare l'obbedienza nei confronti del diret-

tore spirituale si sovrapponeva non senza tensioni a quella dovuta al marito, ma laddove erano in questione la fede e la difesa della Chiesa era legittima in ultima istanza la disobbedienza nei confronti di quest'ultimo. Per donne prive di autonomia economica e sottoposte a più restrizioni, come lo erano quelle dei ceti aristocratici e borghesi, il sovrapporsi di più autorità in tensione l'una con l'altra se non in aperta contraddizione poté rappresentare uno spazio, scrive Muller, per sperimentare una qualche libertà. La donna ha diritto alla propria libertà di coscienza, scriveva Victor Rocher, vicario generale di Orléans, ne *La femme raisonnable et chrétienne* (1900); il primo dei diritti è la salvezza dell'anima servendo Dio, né il marito può impedirne il legittimo esercizio. Paziente, lei agirà con prudenza per mantenere l'intesa coniugale ma se non bastasse, proseguiva Rocher, la donna che ha carattere abilmente scuoterà il gioco e *en cachette* adempirà ai propri doveri. È un testo, questo scelto da Caroline Muller, che ben delinea gli spazi ma soprattutto i limiti della libertà praticabile dalle donne. I diari rivelano la pratica della dissimulazione; sono pur sempre forme di «resistenza femminile», afferma l'autrice, che il direttore sollecita, sostiene, ma anche modera con discrezione per non aprire un conflitto familiare.

Per essere una buona cattolica conviene «essere nel mondo ma non del mondo», scriveva il gesuita Armand de Ponlevoy a madame Adélaïde Mignon nell'ottobre 1860. Ambedue avevano un'abitudine assidua alla scrittura, lei gli scriveva più volte nella settimana e il loro legame divenne presto amicale. Adélaïde avrebbe voluto consacrarsi a una vita religiosa, ma il direttore riteneva che la sua vocazione fosse la vita coniugale: le additava piuttosto la vita nascosta della Vergine, la invitava ad essere «carmelitana» nel mondo. Al rispetto degli obblighi sociali e pubblici del proprio status, donne come Adélaïde opponevano questo lato nascosto di sé dove coltivare con discrezione la propria spiritualità, quasi «religiose di casa». O piuttosto «apostole in famiglia», secondo la missione prospettata loro dalla direzione di coscienza. L'opposizione tra le due vite si esprimeva nella pratica della scrittura, nei diari, nei taccuini di meditazione come quelli che Arthémine de Menthon inviava a monsignor Dupanloup, dal 1849 vescovo di Orléans, la cui direzione era ricercata dalle élite urbane aristocratiche e borghesi. Nel sostenere, in nome della priorità assegnata alle pratiche religiose, la «resistenza femminile» agli obblighi e agli impedimenti creati dal vincolo coniugale, la direzione spirituale potrebbe aver aperto, suggerisce Muller, una breccia nel pensiero familista della Chiesa cattolica. Il magistero proponeva un modello patriarcale di famiglia, ma il clero

o meglio i direttori di coscienza potrebbero aver accelerato l'emergere di un pensiero sessualista, scrive, nel quale uomini e donne formano gruppi dagli interessi separati se non antagonisti: il nodo sarebbe in questa prospettiva l'educazione dei figli.

Cosa dicono infine le lettere? Le donne affidano alla scrittura le loro storie familiari, il racconto dei rapporti coniugali, le violenze subite, i progetti di cambiamento di vita. È un altro possibile filo da rintracciare nella corrispondenza spirituale, avverte Muller, per una storia della vita di coppia nel XIX secolo non facile da fare. L'intimità, scrive, lascia poche tracce. Nella direzione le donne cercano ascolto e sostegno; la corrispondenza assume allora un valore terapeutico, il direttore è il medico dell'anima. Non sempre dunque sono i bisogni spirituali a spingere le donne a cercare una direzione di coscienza. Il successo di questa pratica deve molto, osserva l'autrice, al bisogno di «un mondo per sé» e all'esercizio della scrittura, che la direzione consente e sollecita. È questo un aspetto rilevante nell'economia del libro: la scrittura come occasione per approfondire la conoscenza di sé in un secolo intriso di tendenza all'autobiografia e all'auto-osservazione. La direzione di coscienza è «una conversazione scritta» dove è possibile pensare a sé, esplorare la propria esperienza e imparare a esprimerla con poche parole, come insegna il direttore, cogliendo i punti essenziali. Muller definisce la scrittura «une nativité de la pensée» che il direttore non può controllare del tutto perché, e qui cita *Écrire* di Duras, «l'écriture c'est l'inconnu». La pratica della scrittura sollecita nelle donne il desiderio di pubblicare; nascono così «piccole avventure editoriali» frutto sempre di negoziazione, dove le donne non figurano come autrici. Sono però, invisibili, «un esercito di penne» al servizio della stampa cattolica. Qualche volta, come per madame d'Adhémar, la direzione favorisce una vera carriera letteraria.

In Francia, nel corso del XIX secolo, tra uomini e donne si apre un divario nell'adempimento delle pratiche religiose. Anche nella direzione di coscienza è sensibile il dimorfismo, gli uomini vi fanno meno ricorso delle donne. Anche per loro essa è un'opportunità di negoziazione, spesso una terapia dell'anima, ma l'immagine della «stanza tutta per sé» non ha qui la stessa gravidanza; gli uomini non soffrono, conclude Muller, le restrizioni delle donne. A loro è dedicato l'ultimo capitolo, ma potremmo ancora proseguire lungo i molti tracciati che il libro invita a percorrere, un po' perdendoci forse, ma anche traendone molto profitto di conoscenza e questo è ciò che conta.

Impercettibili evoluzioni
A proposito di alcuni aspetti della storia del papato
in età contemporanea

Federico Ferrari

Giovanni Vian (ed.), *Le pontificat romain dans l'époque contemporaine / The Papacy in the Contemporary Age*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2018, 251 pp., ISBN 9788869692567.

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento viene pubblicato l'*Annuario Pontificio*, un ponderoso volume in cui sono raccolti i dati ufficiali riguardanti le istituzioni della Chiesa cattolica nel mondo. Fino al 2019, all'inizio dell'*Annuario*, venivano riportati i molti titoli attribuiti al pontefice e quindi i suoi essenziali dati biografici. L'edizione del 2020 presenta invece alcune variazioni: la biografia di Francesco precede i titoli papali e, a parte quello di vescovo di Roma, gli altri sono introdotti dalla formula «titoli storici» (cfr. *Annuario Pontificio 2020*, LEV, Città del Vaticano 2020, p. 24). All'indomani della presentazione del volume soprattutto quest'ultima variazione è stata messa in risalto e a tal proposito, oltre alle varie chiose provenienti dal disparato mondo tradizionalista e antibergogliano (cfr. C.M. Viganò, "Tu l'hai detto", «La Verità», 4 aprile 2020; J.-M. Gleize, *Le Vicaire du Christ*, «Courier de Rome», aprile 2020, pp. 4-7), risulta significativa la presa di posizione del prefetto emerito della Congregazione per la dottrina della fede, il cardinal Gerhard Müller.

In un breve intervento dall'inusitata durezza il porporato ha descritto l'inserimento dei titoli papali sotto la definizione di titoli storici come «eine theologische Barbarei», una barbarie teologica (*Kardinal Müller: „Eine theologische Barbarei“*, «Die Tagespost», 2 aprile 2020, <https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/aktuell/Kardinal-Mueller-Eine-theologische-Barbarei;art4874,206979> – ultima consultazione 2 ottobre 2020): pur evidenziando la mancanza di autorità dottrinale dell'*Annuario*, il cardinal Müller ha stigmatizzato l'atto come svalutazione degli elementi essenziali del primato petrino a «bloß historischen Ballast», mera zavorra storica (*ibidem*) che impedisce ai cattolici la comprensione del papato alla luce delle deliberazioni del Vaticano II. Al di là della polemica e del carattere parziale dell'in-

tervento del porporato tedesco, il quale sembra tralasciare alcune fra le principali acquisizioni storico-ecclesiologiche apportate anche alla luce del Concilio attorno al significato dei titoli pontifici (cfr. Y. Congar, *Titoli dati al papa*, in «Concilium» XI, 8[1975], pp. 75-88; H. Legrand, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in B. Lauret - F. Refoulé [eds.], *Initiation à la pratique de la théologie*, Cerf, Paris 1993³, vol. III, pp. 143-345: 314-317), affiora una certa diffidenza nei confronti della storia, un'indisponibilità alla storicizzazione del papato interpretato essenzialmente *sub specie* teologica.

Il discorso formulato dal cardinal Müller in questa specifica occasione e più in generale una certa cautela – seppur latente – di parte del mondo ecclesiastico verso una storia non teologica della teologia e, nel complesso, della Chiesa (cfr. W. Brandmüller, *Eventi eloquenti. L'agire della Chiesa nella storia*, LEV, Città del Vaticano 2014), così come per altri versi alcuni interventi provenienti da una parte della cultura laica interessata alle dinamiche istituzionali, all'incidenza sociale e anche alle problematiche teologiche presenti nella Chiesa contemporanea (cfr. G.E. Rusconi, *La teologia narrativa di papa Francesco*, Laterza, Bari-Roma 2017; E. Galli della Loggia, *Una Chiesa poco politica*, «Corriere della Sera», 9 maggio 2020, pp. 1 e 36), palesano il bisogno sempre più cocente di una ricostruzione del cammino compiuto dal cattolicesimo nello spazio e nel tempo, ivi compreso quello intrapreso lungo il Novecento dal papato e dalla teologia ad esso soggiacente. Solo percorrendo «la strada di un sano relativismo» (Y. Congar, *La storia della Chiesa, "luogo teologico"*, in «Concilium» VI 7[1970], pp. 102-115: 107) si può da un lato dare un senso agli sviluppi e agli arresti che hanno segnato la storia del cattolicesimo e dall'altro fornire strumenti di comprensione per l'oggi.

Considerando una significativa “spanna” della storia del cattolicesimo e del papato in particolare, questo percorso di defamiliarizzazione sembra essere alla base del lavoro di équipe di alcuni fra i principali storici del cristianesimo contemporaneo. *Le pontificat romain dans l'époque contemporaine*, opera a cura di Giovanni Vian, raccoglie i contributi di questo gruppo di studio internazionale mettendo in luce alcuni aspetti della storia del papato e del suo rapporto con il moderno. Come ricorda il curatore nell'introduzione, è evidente che «à travers des processus tantôt lents et complexes, dans un certain sens forcés par les conditions de la société et par ses phénomènes et tantôt à travers des changements engagés au moyen d'accélération planifiées, le pontificat s'est dans une certaine mesure modernisé» (p. 11). Grazie ai saggi presenti nel volume, che spazia dalle varie

condanne della modernità fino agli esordi del pontificato di papa Bergoglio passando ad esempio per l'istituzione di Radio Vaticana oppure per l'idea di modernità politica in Giovanni Paolo II, è possibile rilevare la lenta evoluzione del papato contemporaneo riguardo al suo approccio al moderno e conseguentemente anche della sua rappresentazione *ab extra*.

Durante tutta la prima metà del Novecento l'atteggiamento del magistero romano verso la modernità è stato caratterizzato da avversione e contrasto. Simile orientamento contraddistinse principalmente il *modus operandi* della Curia contro Alfred Loisy e George Tyrrell descritto nel saggio di Claus Arnold, il quale si concentra sull'antimodernismo di papa Sarto e del proprio segretario di Stato Rafael Merry del Val. Sebbene espressa con toni differenti rispetto a quelli del precedente pontificato, una certa diffidenza verso il moderno emerge anche dagli insegnamenti di Benedetto XV (in particolare dai discorsi al clero romano e dall'enciclica *Humani generis redemptionem*) riguardanti la predicazione durante il primo conflitto mondiale e presentati nel volume da Sante Lesti. Maggiori aperture in ambito ecclesiastico verso il processo di modernizzazione allora in atto nella società sono risultate dallo spoglio svolto da Alejandro M. Dieguez della documentazione presente presso l'archivio della Congregazione Concistoriale relativa al periodo di governo del pontefice genovese. Appaiono essere ancor più indicativi i prudenti segni di modernizzazione – tracce di quel lento e complesso percorso compiuto dal papato contemporaneo – riscontrati da una parte nell'interessata accettazione della radio come strumento di apostolato e propaganda evidenziata da Raffaela Perin (cfr. pp. 72-73) e dall'altra nel processo di riformulazione dell'*Oremus et pro perfidis Judæis* ricostruito da Daniele Menozzi. La revisione di questa orazione ebbe inizio all'indomani della Seconda guerra mondiale e venne portata a termine da papa Roncalli nel 1959 (cfr. pp. 103-107). Menozzi sottolinea che tale cambiamento avvenne grazie anche alla capacità di ascolto e di accettazione da parte di Giovanni XXIII di quelle proposizioni di rinnovamento che la ricerca e la critica storica avevano elaborato negli ultimi decenni.

Proprio questa attenzione di Roncalli alla storia viene messa in luce nel contributo di Giovanni Vian sul papa di Sotto il Monte. Principalmente tramite l'analisi della *Gaudet Mater Ecclesia* e di altri significativi interventi roncalliani durante gli anni del Concilio, lo storico veneziano fornisce una ricostruzione del personale percorso intellettuale del papa bergamasco che ha traghettato la Chiesa cattolica verso una «transizione epocale» (cfr. G. Alberigo, *Transizione epocale. Studi*

sul Concilio Vaticano II, il Mulino, Bologna 2009). Sull'altro papa conciliare, Paolo VI, si sofferma ancora Vian, il quale mette in evidenza come il pontificato di Montini fu segnato dal desiderio di portare a termine i lavori dell'assise e di vedere la loro applicazione alla luce del magistero precedente. Accanto a elementi che permettono di identificare il pontificato montiniano come riformatore «pour une Église en phase avec son époque» (p. 145), è possibile scorgerne anche altri, come le resistenze di settori conservatori della Chiesa, specialmente della Curia romana, e alcune scelte personali del papa, soprattutto nell'ambito della morale, che non mancarono di provocare bruschi arresti nella complessa ricerca di sintonia e comprensione del mondo contemporaneo. Lo sviluppo dell'orientamento dialogico indicato da Paolo VI è stato portato avanti da Giovanni Paolo II, benché declinato secondo una personale sensibilità filosofica. Philippe Portier, autore del denso saggio dedicato alle relazioni fra cristianità e modernità politica nel pensiero di Wojtyła, vede nel magistero del papa polacco un'accettazione dei valori essenziali della modernità; per il pontefice essi hanno infatti origine nel cristianesimo. Tuttavia «la trajectoire agnostique de la modernité» (cfr. pp. 161-163) ha portato il mondo alla separazione dalla legge di Dio, un atteggiamento che Wojtyła riscontra ad esempio nella legislazione riguardante la vita umana e la famiglia. Dinanzi a una modernità sorda agli appelli della Chiesa è necessaria una risposta risoluta e, secondo Portier, Giovanni Paolo II impostò il proprio pontificato seguendo una linea di «'intransigentisme adapté' qui accepte les dispositifs institutionnels de la modernité sans baptiser pour autant l'agnosticisme politique qui tente, depuis les Lumières, de leur donner sens» (p. 169). Secondo lo studioso francese questa è stata la modalità con cui la Chiesa wojtyliana si è mossa al fine di compiere una nuova evangelizzazione della società. Rientrebbe in questo progetto anche l'eccezionale numero di beatificazioni e canonizzazioni celebrato da Giovanni Paolo II: per Valentina Cecilotti la politica delle santificazioni è stata centrale dal punto di vista pastorale e teologico, ma si è dimostrata decisiva anche per ciò che concerne il rafforzamento del ruolo primaziale del papa. Gli ultimi due saggi de *Le pontificat romain dans l'époque contemporaine* riguardano i recenti papi, ossia quelli di Benedetto XVI e Francesco. Pierre Baudry si sofferma sul celebre e problematico discorso che Joseph Ratzinger tenne nel settembre 2006 a Regensburg, riscontrando in esso elementi apologetici e di critica alla modernità, nata secondo il papa bavarese durante la Riforma e poi sviluppatasi durante i Lumi. A differenza della disapprovata modernità e del fondamentalismo di

matrice islamica, allora particolarmente attuale, nel discorso Benedetto XVI ha indicato nella Chiesa cattolica una terza via da percorrere, in cui religione e razionalità fruttuosamente coabitano. Come emerge dall'analisi proposta da Baudry la complessità dell'intervento risiede nella sua duplice natura: esso fu sì teologico, ma anche politico. Secondo lo studioso con la propria *lectio* Ratzinger aveva l'ambizione di porre la Santa Sede, ma forse sarebbe più corretto parlare di Chiesa, «comme gardien de la raison» (p. 195) del mondo occidentale.

A Giovanni Vian si deve infine il contributo su Francesco. Ripercorrendo i primi anni di pontificato lo studioso nota come in Bergoglio il mondo moderno non venga innalzato a mito: si pensi alla critica rivolta al liberismo economico oppure alla denuncia del dilagare di una cultura individualista dell'indifferenza. Tuttavia «l'horizon à l'intérieur duquel se place Bergoglio est celui d'une Église en marche dans une histoire qui n'est pas marquée irrémédiablement par le mal, mais qui est ouverte au salut par la miséricorde du Dieu unique» (p. 219). La risposta di Francesco rifugge gli schemi intransigenti del passato; la lettura degli insegnamenti conciliari secondo un modello non formale, ma – come sottolinea Vian – dinamico, permette al papa argentino di sviluppare una «ecclesiologia sinodale» (cfr. *La sinodalità nella prassi della Chiesa. Conversazione del Card. Lorenzo Baldisseri ai Membri della Conferenza dei Vescovi Latini delle Regioni Arabe*, 20 febbraio 2020, <http://www.synod.va/content/synod/it/attualita/card--lorenzo-baldisseri-ai-membri-della-conferenza-dei-vescovi-.html> – ultima consultazione 2 ottobre 2020), in cui il magistero «semble se faire l'écho des demandes des Églises des diverses localités du monde» (p. 223) e più in generale indicare alla Chiesa di annunciare il messaggio evangelico «dans l'histoire contemporaine et d'aider l'humanité à dépasser ses nombreux conflits dramatiques» (p. 233).

Uno degli aspetti più problematici del cattolicesimo contemporaneo è quello che è stato definito «monofisismo ecclesiologico» (J.I. González Faus, *Eresie attuali del cattolicesimo*, EDB, Bologna 2019, p. 170), ossia l'adombramento, se non l'esclusione, dell'aspetto umano, storico della Chiesa a favore invece della sola dimensione divina e permanente. Nello specifico *Le pontificat romain dans l'époque contemporaine* mostra invece come anche il papato sia soggetto a una continua, seppur per molto tempo quasi impercettibile, riformulazione del proprio ufficio (cfr. G. Vian, *Conclusion*, pp. 237-239) discostandosi ora da *quella* linea nota da secoli e dogmatizzata nel 1870, ma che dal punto di vista storico non è mai stata l'unica (cfr. A. Acerbi [ed.], *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio*, Milano,

16-18 aprile 1998, Vita e Pensiero, Milano 1999). Dai casi di studio presentati nel volume emerge anche un secondo aspetto decisivo: con il passaggio da una opposizione radicale alla modernità all'annuncio del Vangelo della misericordia in una società globale e postmoderna è la stessa Chiesa che si riforma. In un mondo sempre più secolarizzato e interconnesso il papato sembra suggerire che la missione primaria della Chiesa sia ora quella di immergersi nella storia e comprenderne le regole. Una Chiesa al servizio dell'umanità e impegnata a contribuire alla ricerca di una «solution of the problems of poverty, injustice and inequality which still deeply influence the lives of the peoples in the South as well as of numerous groups and individuals in the West and in the North» (p. 241). Anche grazie al lavoro storico presente in *Le pontificat romain dans l'époque contemporaine* «percepriamo l'esatta proporzione delle cose, evitiamo di considerare "tradizione" quello che è nato l'altro ieri e che nel corso del tempo è cambiato più di una volta; sdrammatizziamo molte inquietudini suscitate fatalmente in noi dall'apparizione di idee e di forme nuove» (Y. Congar, *La storia della Chiesa*, cit., p. 107).

Martin Niemöller – entmythologisiert

Gianmaria Zamagni

Benjamin Ziemann, *Martin Niemöller. Ein Leben in Opposition*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2019, 637 pp., ISBN 9783421047120.

Da molto tempo Benjamin Ziemann – docente di Storia contemporanea tedesca alla University of Sheffield e Fellow della Royal Historical Society, già autore di *Gewalt im Ersten Weltkrieg* (2013, che ha ottenuto il premio “Geisteswissenschaften International”) – dedica la propria attenzione al pastore Martin Niemöller (Lippstadt, 1892 - Wiesbaden, 1984), anzitutto attraverso la cura dei manoscritti dal campo di concentramento di Sachsenhausen.

Sebbene figure tra i fondatori della Chiesa confessante, Niemöller è un personaggio assai controverso. Già da studente, egli era stato infatti attivo in partiti e associazioni a carattere nazionalista; come pastore nella parrocchia di Dahlem (Berlino) accolse quindi di buon grado nel 1933 la presa del potere nazista e poi fin nel secondo dopoguerra – nonostante i sette anni trascorsi nei campi di concentramento in qualità di “prigioniero personale del Führer” – si rese protagonista di esternazioni antisemite. Proprio nella prigionia del campo doveva, tuttavia, nascere e crescere il mito di Niemöller come oppositore cristiano e martire antinazista che avrebbe avuto particolare fortuna in Gran Bretagna e negli Stati Uniti: si tratta di una mitizzazione che può essere letta anche attraverso la citazione “Prima vennero a prendere i comunisti...”, che va attribuita a Niemöller (non, dunque, a Brecht) sebbene egli purtroppo non si limitò a tacere verso quelle minoranze che venivano via via prima emarginate e poi anche fisicamente eliminate. Un’immagine edulcorata, questa, che avrebbe mostrato le prime crepe al diffondersi della notizia del suo arruolamento volontario nella Wehrmacht fin dall’inizio della guerra.

Il tentativo della corposo biografia di Ziemann è quello di delineare il tormentato percorso di questo controverso pastore, politico ecclesiastico e nazionalista, che rifiutò tanto la Repubblica di Weimar quanto poi la politica di Adenauer di adesione all’Occidente e la Repubblica Federale del dopoguerra. Nonostante questo, Niemöller fu capace di divenire, finito il conflitto, addirittura un protagonista

del movimento pacifista – peraltro senza perdere del tutto il piglio dell'ufficiale della marina imperiale. Attraverso il diario del pastore e la corrispondenza con la moglie Else si rendono visibili le speranze e le fortissime ambivalenze di questo protagonista del Novecento protestante. Ziemann valuta per primo criticamente tutte le fonti a disposizione riuscendo a tratteggiare, in modo assai efficace e puntuale, una biografia ricca di momenti drammatici, ma anche di crisi personali. La vita di Niemöller viene studiata sullo sfondo dei grandi nodi della storia contemporanea tedesca, e di converso può aiutare a comprenderli.

La Parte prima – *Il nazionalismo protestante nell'Impero tedesco e nella Repubblica* (di Weimar, pp. 19-168) – offre in questo senso una descrizione della trasformazione del nazionalismo protestante fino alla Germania nazista. L'educazione devota, da figlio di pastore, di una piccola città di provincia sarebbe stata, da giovane ed esemplare ufficiale di marina, ricontestualizzata (e secolarizzata) in chiave nazionalprotestante alla vigilia e nel contesto della Prima guerra mondiale, un conflitto che avrebbe dovuto per i nazionalisti sancire il ruolo provvidenziale della Germania nella storia. Per queste ragioni tanto più bruciante sarà la sconfitta, e ancora più difficile da comprendere il nuovo assetto di Weimar: un esito infatti da combattere per Niemöller, anche attraverso partiti e associazioni di estrema destra. Da teologo e funzionario – negli anni fra il 1924 e il 1931 preposto alla “missione interna”, ossia per la “ricristianizzazione” degli operai – egli avrebbe dovuto tuttavia giocare presto secondo le regole democratiche tanto osteggiate, sebbene il servizio ecclesiastico stesso venisse concepito come argine alle derive socialiste e “bolsceviche”.

Il rapporto di Niemöller con il nazionalsocialismo fu al principio, comunque, tutt'altro che lineare, almeno fino alla presa del potere di Hitler, perché poi quella trasformazione della Germania in un nuovo Stato nazionale venne vissuta come compimento di attese non solo politiche, bensì propriamente teologiche e teleologiche della Riforma, in cui la fusione tra fede evangelica e nazione tedesca portava a una «sacralizzazione della nazione» (p. 9, definizione che Niemann mutua da Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2004, p. 115). Ciò spiega anche perché – e già ben traspare dalla biografia di Niemöller – persino dopo la guerra l'orientamento filo-occidentale della Germania, con i suoi valori di democrazia e tolleranza anche religiosa, avrebbe visto molti protestanti esitare a lungo.

La seconda parte dell'opera, dedicata alle "Discussioni ecclesiastiche e crisi di fede nel Terzo Reich" (pp. 169-356), osserva da vicino il vacillare delle identità confessionali. Già nel primo dopoguerra in Germania il secolarismo era divenuto cultura di massa, di fronte alla quale, come molti altri pastori protestanti, «Niemöller comprese l'inizio del "Terzo Reich" e la promessa, da realizzare, di una comunità nazionale [*Volksgemeinschaft*] come una vera "esperienza protestante"» (p. 194). Una speranza – quella di una rinascita della fede all'interno ma distinta dalla nuova esperienza nazionale – che doveva andare disillusa già il 22 luglio del 1933, quando Hitler prese posizione a favore dei *Deutsche Christen*. Con le elezioni ecclesiastiche del giorno successivo iniziava così una nuova fase di aspro confronto, tutto interno alla Chiesa evangelica tedesca. Dapprima, nel corso del 1933, l'agire ecclesiastico del pastore di Dahlem era tuttavia contraddistinto da ambivalenze, essendo ancora tutto sommato funzionale al progetto nazista di una "comunità nazionale", e caratterizzato semmai dal tentativo di far riconoscere l'opposizione interna e dividere il blocco dei "Cristiani tedeschi". Speranze, queste, che cesseranno definitivamente nel 1934: del 31 maggio è la nota Dichiarazione di Barmen, con cui si fondeva teologicamente la *Bekennende Kirche*. Se uno scontro si inaugurava così fra Cristiani tedeschi e Chiesa confessante, quest'ultima finiva anche in tal modo per avvicinarsi a Karl Barth (1886-1968) e alla Chiesa riformata, ciò che avrebbe portato anzi alla scissione del 1936.

Il baricentro della biografia del controverso protagonista della storia tedesca è ben descritto dall'autore del volume, in questi termini: «Se si osserva dal punto di vista del dopoguerra ciò che avviene a partire dal 1934, diventa allora visibile la dimensione e il significato storico di Martin Niemöller. Contro i propri istinti luterani, egli si fece portavoce delle tesi di Barmen, quelle stesse che ancora oggi, ancorate nella Chiesa evangelica in Germania, rappresentano i fondamenti confessionali del protestantesimo tedesco» (p. 256). Ciò doveva portare il pastore (che era e resterà ancora a lungo esplicitamente antisemita) a una netta opposizione alla politica ecclesiastica della NSDAP, alle usurpazioni di potere e all'introduzione di un paragrafo "ariano", cioè di pregiudizio e discriminazione verso gli ebrei, come gli ha riconosciuto anche lo storico lionese del cristianesimo Xavier de Montclos (1924-2018). Ziemann dubita nettamente che la Chiesa confessante e lo stesso Niemöller siano stati elementi di resistenza al regime, che abbiano significato anche un'opposizione al nazismo, ma riconosce con enfasi al pastore la salvaguardia della piena autonomia della Chiesa, nella forma di una sorta di "obiezione di coscienza".

Nel periodo trascorso come prigioniero “personale” di Adolf Hitler al campo di concentramento di Sachsenhausen (1938-41) Niemöller stava maturando l'idea della conversione al cattolicesimo, opzione concreta che venne però ostacolata dalla tenace resistenza della moglie Else. Il motivo di fondo, l'opposizione a una Chiesa evangelica dai più compresa come qualcosa di troppo simile a un apparato burocratico, doveva restare tuttavia intatto.

Dopo l'epilogo della guerra, vissuto ancora come vero e proprio tramonto dell'Occidente, sarà a partire dal pensionamento dalla presidenza delle Chiesa evangelica in Assia e Nassau che Niemöller maturerà e poi radicalizzerà i propri tratti pacifisti ed ecumenici, fino a divenire una forza trainante di quella “politicizzazione del protestantesimo” verso idee progressiste che avvenne negli anni Sessanta e Settanta nella Repubblica Federale. Dal pio ambiente evangelico della sua infanzia ad inizio Novecento, la parabola biografica del pastore di Berlin-Dahlem giungeva così fino al punto da fargli mettere in questione i capisaldi stessi del protestantesimo tradizionale, sia pure nel rafforzamento generale del suo significato etico-politico.

La terza grande parte del libro, sotto il titolo *Chiesa, politica di pace ed ecumenismo dopo il 1945* (pp. 357-511), descrive – attraverso la lente biografica – il mutamento di prospettiva nel XX secolo riguardo alla disciplina militare e alla guerra: da canone delle norme sociali della società tedesca ad inizio Novecento, la forza militare diverrà nel “secolo breve” progressivamente dibattuta fino a venire ampiamente ripudiata. Niemöller, che da giovane era stato ufficiale della marina imperiale guglielmina, e che era passato attraverso l'adesione alle associazioni degli ufficiali negli anni Trenta, considerò il rientro in servizio fino all'aggressione tedesca all'Unione sovietica. I tratti nazionalistici, antibritannici e anche smaccatamente antisemiti, persino in chiave “teologica” e fin dopo il 1945, conducono pertanto a riconsiderare la posizione critica di Niemöller verso la Repubblica Federale e il fine, forse strumentale, nel riconoscere le colpe della Germania con il nazismo e la guerra: «La persistenza del suo atteggiamento nazionalprotestante di fondo dopo il 1945 getta un'ombra greve sul suo impegno nella discussione sulle colpe della Germania» (p. 13). Non da ultimo per la minaccia atomica che incombeva sul paese diviso, il radicale ripensamento avverrà solo dopo la fine del conflitto («La svolta verso il pacifismo antinucleare non era stata una conversione improvvisa, quanto il risultato di un processo di apprendimento durato anni», p. 474): una rottura comunque brusca rispetto ai valori tradizionali della cultura tedesca. Anche in questo caso Niemöl-

ler sarebbe stato, più che testimone, artefice del cambiamento, fino a diventare il più importante rappresentante dei movimenti pacifisti nella Germania federale, alfiere di una coalizione di gruppi politici di varia provenienza.

L'ecumenismo di Niemöller, che data dalla liberazione dal campo di concentramento di Dachau, pare ugualmente caratterizzato da numerose ambivalenze: egli spiccava per essere stato fra i protagonisti della Chiesa confessante, da un lato, e tuttavia, d'altro lato, il suo profilo era minato da incongruenze di pensiero legate al suo passato di nazionalista protestante. Una riconsiderazione del "mito" di Niemöller è necessaria, infine, anche per il dopoguerra: l'azione politica che quegli fondava in una idea di "controllo profetico" la sottraeva, da un lato, alla critica democratica, e, dall'altro, minava, di fatto, la validità del principio stesso della decisione a maggioranza. Nella conclusione, intitolata *Una vita all'opposizione*, Ziemann passando in rassegna le tante sfaccettature del profilo di Niemöller rinuncia esplicitamente ad armonizzarle forzatamente, come avviene per le agiografie ed è avvenuto anche per il pastore di Lippstadt dopo la morte e la sepoltura, avvenuta a Wersen, nei pressi di Osnabrück.

The disturbing power of miracles Therese Neumann and German Catholicism

Tine Van Osselaer

Michael O'Sullivan, *Disruptive Power. Catholic Women, Miracles, and Politics in Modern Germany, 1918-1965*, University of Toronto Press, Toronto 2018, XIV+322 pp., ISBN 781487503437.

This study on Therese Neumann (1898-1962), «the most sensational instance of stigmata in the German-speaking world during the modern age», is a well-researched, well-written and abundantly documented book. The chapters recount the story of the Bavarian stigmatic Therese Neumann, who, along with her followers, and supported by influential theologians, journalists and physicians, had an impact far beyond her local village, becoming «something of a media celebrity» (p. 3). Rather than merely focusing on the Konnersreuth region, Michael O'Sullivan thus uses the case as a lens to look at religion in Germany «during the rise and fall of democracy and dictatorship» (p. 4). The author carefully differentiates between the various German regions and their diverging histories and Catholic cultures and thereby avoids the trap of an overly homogenous depiction. While Bavarians, «protective of their rural Catholic enclaves», rallied behind Neumann with an anti-modernist rhetoric (p. 74), there were also fierce critics of Konnersreuth within «traditional» Bavaria. Furthermore, the support for her was more than a regional exception. Catholic mysticism had an appeal beyond local subcultures, and Neumann also had supporters from other regions (including Rhineland, Westphalia, Saarland). Finally, in depicting opponents as «modern», O'Sullivan reminds us, one too easily forgets that with their references to «telepathy, hypnosis, autosuggestion, and traditional Catholic theology [...] this male contingent was no more or less modern than the Konnersreuth Circle itself» (p. 112).

In seven rich chapters, O'Sullivan shows how the modern miracles could increase tensions and differences among German Catholics, and how they disrupted three major elements (or storylines) of German history. Firstly, studying these German miracles allows us to question religious secularization. In fact, as O'Sullivan argues,

Germany experienced a «revival of faith in the miraculous from the 1920s until the 1960s» (p. 16). While this was indeed also an era in which many regions experienced a decline in church statistics and reductions in church membership, there were major differences between Catholic regions in Germany and between strands of Catholicism. The reception of the Konnersreuth miracles therefore varied to no small extent. For some Catholic elites, aiming for a secular or more mainstream confessional identity, the miracles had to be combatted, as they «inhibited the church's modernization and integration into a largely Protestant or secular national community» (p. 6). For traditionalist Catholics, primarily from rural areas, the miracles functioned as a sign of salvation and were the inspiration for the revival of early modern Catholic piety. Tapping into German popular culture, this reinvention of Catholic mystical culture inspired an upsurge in devotion. However, this renewed interest also had a downside, as it encouraged a more individualized spirituality independent of priest and bishops.

Secondly, O'Sullivan cleverly uses the political activism of many advocates and opponents of these events to look into the political involvement of Catholics during the Weimar and Adenauer eras. As he notes at the beginning of the book (p. 6), «the microhistories of these miraculous movements unveil some features of the downfall of the Bavarian People's Party (BVP) and Centre Party in 1933 and the rise of the Christian Democratic Union/Christian Social Union (CDU/CSU) alliance during the early years of the Cold War». The book informs the reader, among other things, about the miracle's role in the culture wars of the interwar period, the martyrdom of some of the Konnersreuth supporters under the Third Reich, the important role Neumann played in the German-American relationship, and the smuggling activities of Neumann's CSU-related brother. It also includes some wonderful political cartoons of Konnersreuth convert Fritz Gerlich's «Der Gerade Weg». Regarding the impact of the miracles on the level of *Christian politics*, the phenomena was a destabilizing factor as well. O'Sullivan shows how these miracles represented a threat to Catholic political elites, as they increased fragmentation and challenged «the unity of their electorate during the unstable aftermath of both world wars» (p. 5).

Finally, the miracles challenged patriarchal gender roles, as women were at the centre of the phenomena and concomitant movements and «endangered the exclusive control of men over the faith and women's bodies» (p. 5). The chapters document the double standard

that reigned in these movements. While Neumann set high moral (and especially sexual) standards for herself and her female devotees, the (mis)conduct of male devotees and promoters was frequently ignored or pardoned. Nevertheless, throughout the book O'Sullivan also convincingly shows how Neumann in fact used these gendered standards to follow her own path, mitigate future attacks and gain a certain autonomy. Keeping these high standards made her less susceptible to accusations of behaviour unfitting to a woman and gave her a means to refuse what she did not want to do. For example, when the bishop demanded another medical examination, Neumann called upon her obligation as a daughter to obey her father, who did not want her to undergo the tests again.

While O'Sullivan's main focus is on Therese Neumann, he also links and compares her case to other twentieth-century instances of alleged miraculous events, such as Marian apparitions (e.g. in Heede, Heroldsbach and Rodalben), blood miracles (Aachen and Mirebeau) and other cases of stigmatization (e.g. Rosalie Put in Belgium and Anna Maria Goebel in Bickendorf). These comparisons and descriptions show O'Sullivan's impressive knowledge of German reports on supernatural phenomena and provide an important background setting. This richness, however, also brings with it the danger of confusing the reader a little. This is the case in the chapters that discuss these other movements and leave the Konnersreuth plotline. As Therese Neumann and her companions are our guides in the other chapters, this is a somewhat bold move, and it does help the reader to see the extent of the wave of miracles in the post First World War (Chapter 1) and Second World War (Chapter 6) eras.

While this book challenges the teleological assumptions of religious decline that we still find in current histories of the period, it also tells a somewhat tragic story. The chapters show how, in an effort to revitalize the church that they believed was under attack by secularism, the traditionalists of Konnersreuth and elsewhere in fact reduced the power of the church and its authority. They questioned the orthodoxy and exclusive power of the clergy, the decisions of the bishops (as not sufficiently combatting secularization) and attacked political leaders (pp. 111-112). In doing so, O'Sullivan concludes, they «ultimately contributed to the church's fragmentation and the transformation of Christianity's role in politics» (p. 4).

Gli storici e il cattolicesimo politico nell'Italia repubblicana

Giorgio Vecchio

Renato Moro - Leonardo Rapone (eds.), *Il cattolicesimo politico nella storia dell'Italia repubblicana: le interpretazioni degli storici*, numero monografico di «Mondo contemporaneo» XIV, 2-3(2018), 390 pp., ISSN 1825-8905.

Tracciare un bilancio degli studi esistenti sulla Dc è impresa improba, ma lo è anche recensire un volume – come questo di «Mondo contemporaneo» – che contiene ben ventidue densi contributi. Bisogna dunque limitarsi a indicare alcune linee generali e alcuni interrogativi che emergono dalla lettura di queste pagine. Diciamo intanto che siamo di fronte a un vero e proprio “manuale” biblio-storiografico – nel senso più alto della parola – sulla storia della Dc (e non solo): l'elenco delle opere citate nel testo occupa ben 83 pagine. Il che, a prescindere da ogni altra considerazione, lo rende quanto mai utile. La prima questione che si pone è la definizione dell'oggetto. I due curatori precisano nella loro breve introduzione che per “cattolicesimo politico” intendono «esclusivamente quei movimenti politici che si richiamarono esplicitamente al cattolicesimo». Si può concordare con loro, anche se l'espressione “cattolicesimo politico” non è tra le più felici: gli studiosi, però, non sono (non siamo...) ancora riusciti a trovarne di migliori.

Qualche altra avvertenza preliminare. Per quanto riguarda la genesi di questo numero di «Mondo contemporaneo», va detto che esso rappresenta l'esito editoriale di una serie di seminari organizzati tra 2015 e 2017, presso la sede della Fondazione Gramsci di Roma, come spiegano i due curatori nella loro introduzione. Per quanto si riferisce invece al contenuto, esso propone la ricostruzione e la riflessione sugli studi relativi ad aspetti generali e di lungo periodo della storia del movimento cattolico e della Dc (Francesco Trianiello, Guido Formigoni, Paolo Trionfini), sulle origini immediate, lo sviluppo e la fine del partito (Alessandro Santagata, Maurizio Cau, Chiara Giorgi, Laura Cigliani, Paolo Acanfora, Giovanni Mario Ceci), sui principali suoi leader (Guido Panvini su De Gasperi, Vera Capperucci su Dossetti,

Michele Marchi su Fanfani e Moro, ma anche Tiziana Noce sulle donne cattoliche in politica e Tommaso Baris sulle correnti interne), sui rapporti con il retroterra cattolico (Marta Margotti, Marialuisa Sergio, Paolo Zanini, Tiziano Torresi), nonché sulle politiche svolte in campo economico, sociale, scolastico e internazionale (Emanuele Bernardi, Michele Colucci, Andrea Dessardo, Umberto Gentiloni Silveri). Un indice tanto affollato rende inevitabile chiedersi che cosa manca. Un esercizio che spesso i critici compiono e che in genere è piuttosto inutile e ingeneroso, anche perché finisce per ignorare i motivi concreti che hanno spinto a compiere scelte e selezioni. Non lo faremo, dunque, salvo che per un argomento, notando cioè che sarebbe stato opportuno concedere qualche pagina di più a una panoramica sugli altri *big* del partito, da Andreotti a Taviani e Rumor, da Gronchi a Segni, Leone e Cossiga (ovvero, questi ultimi, i capi di Stato espressi dalla Dc), sui quali – seppur in modo assai diversificato – la storiografia ha già cominciato a produrre alcune ricerche biografiche o edizioni di scritti.

Proviamo però a tentare una schematica sintesi di questo grande lavoro curato da Moro e Rapone. Anzitutto si conferma l'assodato accordo sulla storia della storiografia relativa a movimento cattolico e Dc per quanto riguarda i decenni Cinquanta-Settanta del Novecento. Diversi contributi di «Mondo contemporaneo» che hanno esaminato quel periodo concordano – talora anche ripetendosi un po' – nel rievocare i condizionamenti politico-ideologici subiti dalle varie “scuole”, con la tendenza da parte dei critici di allora a rileggere la storia del partito come priva di autonomia reale e anzi necessariamente subalterna, vuoi al Vaticano, vuoi al sistema capitalista o neocapitalista, vuoi ancora ai dettami statunitensi (cfr. qui, tra gli altri, il lavoro di Cau). All'opposto, storici di matrice cattolica si mostrarono più interessati a ricostruire la continuità tra la Dc e i suoi precedenti (specie il Ppi e don Sturzo, molto meno l'eredità di Romolo Murri e della prima Dc). Tuttavia, e qui mi pare stia un altro punto d'accordo, gli studi di quel periodo potevano essere ancora raggruppati secondo varie “scuole”, pur assumendo tale definizione nel senso più largo possibile. Nei decenni più recenti, invece, la ricerca si è via via spezzettata in mille rivoli, tutti meritori per la capacità di scovare e usare nuove fonti, ma tutti a rischio di dispersione e spesso senza la capacità di influenzare le sintesi di storia dell'Italia repubblicana via via proposte dal mercato editoriale (cfr. anche le riflessioni di Margotti). Tra l'altro, gli storici stranieri – specie anglosassoni – solo in rari casi sono riusciti a comprendere appieno la specificità della Dc, rimanendo un po' prigionieri di schemi di giudizio adatti ad altre realtà (cfr. quanto

scritto da Formigoni). Del resto, i lavori internazionali sulla Dc sono ancora pochi e ciò rimanda alla insanabile (?) contraddizione esistente e resa ancora più acuta dalle tendenze in atto negli atenei italiani, volte a premiare l'internazionalizzazione: la ricerca necessita però di studi analitici e anche locali, raramente utilizzabili nel mercato delle traduzioni o delle riviste, che invece ricorrono a testi più schematici e sintetici, adatti a un lettore straniero. Non può, poi, essere trascurato il fatto che parecchi studi – in Italia e ancor più all'estero – finiscono per essere più o meno influenzati dalle ricerche delle cause della "anomalia" italiana. Trovo che questa ricorrente domanda (l'Italia è un paese "normale"?) sia quanto mai fuorviante nelle ricerche storiche, oltre che nel dibattito politico, quanto meno perché presuppone l'esistenza di parametri di confronto e di giudizio, non si sa da chi forniti e su quale base: quale paese, in verità, è da giudicare "normale"?

Certo è che la conoscenza dei principali dirigenti democristiani si è fatta sempre più puntuale e sofisticata, come ben dimostrato dagli interventi di Panvini, Capperucci e Marchi, tutti molto dettagliati e ricchi di valutazioni (tra i tre, è forse un po' più schematico Panvini, costretto però a un improbo lavoro su De Gasperi). Come ho già accennato, però, la Dc non era certo riconducibile a quei tre o quattro grandi leader, essendo tutto il contrario di un partito personale, anzi possedendo vivaci anticorpi atti a impedire che ciò avvenisse, grazie a un continuo rimescolarsi interno finalizzato a riscrivere gli equilibri e i bilanciamenti del potere. In questo senso, le varie correnti non possono essere studiate come altrettanti compartimenti stagni, bensì nel loro continuo movimento e nella loro capacità di condizionarsi a vicenda, se non anche di intrecciarsi, scomporsi e ricomporsi. Baris – recuperando indicazioni su *big* come Andreotti e Rumor – aggiunge la sottolineatura dell'importanza del radicamento locale come *conditio sine qua non* per un'affermazione nazionale, richiamando pure l'esistenza di una strutturazione correntizia orizzontale, strettamente legata al territorio. Tutto il contrario, verrebbe da aggiungere, rispetto al sistema dei partiti sviluppatosi dopo la fine della Dc. Proprio la dimensione locale (regionale o cittadina che sia) sta forse iniziando a essere studiata, seppur in modo ancora assai frammentario: ciò potrà contribuire a chiarire la vita reale del partito in tutte le sue articolazioni, e non solo nei suoi vertici romani.

La fine, si accennava. Non è soltanto la (relativa) vicinanza temporale a poter spiegare quella che è stata – ed è ancora – l'«assenza ingombrante» della ricerca su questo argomento (Ceci). L'accordo tra gli studiosi che si sono finora esposti su questo versante risiede sol-

tanto nella convinzione che i fattori della crisi e poi della morte della Dc siano parecchi e non possano essere ricondotti a uno solamente. Ma, poi, le valutazioni rimangono alquanto divergenti. La (tenue) ripresa attuale di interesse lascia tuttavia sperare in un progresso più rapido delle acquisizioni, ampliando lo spettro delle conoscenze, che a tutt'oggi, rimangono ancorate – detto molto genericamente – alla conclusione della Guerra fredda, ai cambiamenti nella Chiesa cattolica (su cui cfr. Sergio e Torresi), alle caratteristiche del sistema politico e di governo venute avanti negli anni Ottanta. Forse, a mio avviso, ancora più spazio e ragionamenti andranno dedicati agli effetti di lungo periodo derivanti dalla scomparsa tragica di Aldo Moro, così come alla sconfitta del tentativo di De Mita e della sinistra Dc di modernizzare il partito e la sua conduzione.

A tale proposito, mi pare che proprio gli anni Ottanta (e in parte il decennio precedente) risultino un po' sacrificati nell'ampissimo panorama propostoci da «Mondo contemporaneo». Quel periodo non può invero essere interpretato solo alla luce di quel che venne dopo, ovvero la fine della Dc (e dei partiti suoi alleati, non dimentichiamolo), ma in relazione sia ai molteplici cambiamenti del Paese dopo gli «anni di piombo» sia ai tentativi di adeguare a essi il sistema politico, come fecero – su due versanti notoriamente contrapposti e con opposte culture politiche – Ciriaco De Mita e Bettino Craxi. Bisogna anche notare che i quattro contributi dedicati a specifiche politiche della Dc, quelle in ambito economico, sociale, scolastico e internazionale, tendono a concentrarsi su quanto è stato pubblicato sugli anni Quaranta-Settanta. Una scelta che dipende ovviamente dallo stato degli studi, ma che – forse – avrebbe potuto essere accompagnata da una qualche pur sommaria incursione sugli ultimi quindici-venti anni di vita del partito.

Si è parlato, finora, esclusivamente della Democrazia cristiana. Non poteva essere altrimenti. Bisogna però pur ricordare che il «cattolicesimo politico» non può essere ridotto a quel partito: l'unità politica dei cattolici è stata più o meno largamente dominante, ma non è mai stata totale, persino nel fatale 1948. Si sa che si ebbero almeno due momenti importanti nella ricerca di strumenti politici alternativi: gli esordi della Repubblica (con cattolici-comunisti, cristiano sociali e Movimento cristiano per la pace) e gli anni Settanta (Cristiani per il socialismo, Mpl, ecc.), prima della crisi finale, segnata dalla comparsa della Rete e non solo. Ma anche in questo caso l'interesse della storiografia è parso dipendere dalle contingenze del tempo, cosicché la massima attenzione a queste variegate esperienze si è concentrato

proprio *negli* anni Settanta, allorché si trattava di rileggere le precedenti esperienze di pluralismo politico (cfr. in questo caso quanto annota Zanini). Assistiamo invece ora a una ripresa di studi *sugli* anni Settanta e Ottanta, per esempio con le recenti pubblicazioni sulla Rete e sulla Lega democratica.

Su questo variegato mondo, va aggiunto, rimane chiusa una finestra, quella che andrebbe invece aperta sulla destra cattolica nelle sue diverse anime: le correnti moderate e conservatrici della Dc, il peso di una porzione di elettorato "nostalgica" del passato fascista e monarchico, le spinte integriste e clericali, le tentazioni di un'alternativa alla stessa Dc, e via dicendo. Senza dimenticare un fenomeno rilevante e originale dei decenni più recenti, finora quasi sempre abbandonato agli studi proposti dai propri militanti, ovvero la galassia di Comunione e Liberazione e del Movimento Popolare.

È superfluo ribadire che la consistenza contenutistica dei ventidue contributi è assai variegata e che alcuni di essi rischiano di ridursi quasi a un elenco di testi, mentre altri riescono a fornire non solo informazioni di storia della storiografia, ma anche interpretazioni di maggior respiro e suggerimenti per le ricerche ancora da compiere. Non è invece superfluo sottolineare che, in ogni caso, tutti i ventidue saggi sono di qualità e, dunque, ben meritevoli di essere letti e discussi.

La trasformazione dell'immaginario d'Israele e del conflitto mediorientale tra Concilio e post-Concilio

Paolo Zanini

Enrico Palumbo, *Cultura cattolica, ebraismo e Israele in Italia. Gli anni del Concilio e del post-Concilio*, Morcelliana, Brescia 2020, 372 pp., ISBN 9788837233440.

Parlare di Israele da un punto di vista cattolico significa necessariamente affrontare anche i rapporti tra cristianesimo ed ebraismo, a causa di quella che il domenicano francese Marcel-Jacques Dubois, uno dei pionieri del dialogo ebraico-cristiano e uno dei pochi religiosi europei a ottenere la cittadinanza dello Stato ebraico, ha definito la «mescolanza continua del politico col religioso». Allo stesso modo, anche nel considerare l'evoluzione dei rapporti tra cristianesimo ed ebraismo, in particolare a partire dagli anni Sessanta, è impossibile non tenere presente il ruolo che lo Stato d'Israele ha esercitato nella politica mediorientale e, ancor di più, nell'immaginario contemporaneo.

Questa duplice correlazione emerge con icastica evidenza dal volume di Enrico Palumbo *Cultura cattolica, ebraismo e Israele in Italia* che, sulla base di un'indagine ad ampio spettro delle riviste e della pubblicistica cattolica italiana e di un più limitato ricorso a fonti archivistiche, analizza l'evoluzione delle posizioni del mondo cattolico italiano, nelle sue diverse componenti, verso l'ebraismo e verso Israele durante i pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI. Anni segnati da cambiamenti rapidi e drammatici rispetto ad entrambe queste realtà e caratterizzati da una forte accelerazione nel miglioramento, in atto da tempo, nei rapporti tra cattolicesimo ed ebraismo, con il superamento della teologia della sostituzione e della concezione della Chiesa come *verus Israel*, e, quasi contemporaneamente, dal peggioramento dell'immagine di Israele in larghi settori dell'opinione pubblica occidentale, specie progressista: un fenomeno che, come mostra con dovizia di particolari Palumbo, fu ancor più accentuato in ambito cattolico.

Per giungere a queste conclusioni che arricchiscono in modo significativo un quadro interpretativo abbastanza consolidato nelle sue linee fondamentali, Palumbo propone una lunga ricostruzione

che prende le sue mosse da un tornante fondamentale per definire i rapporti tra la Chiesa di Roma e l'ebraismo in età contemporanea: le polemiche antisemite di fine Ottocento, allorché un cattolicesimo sulla difensiva in tutta Europa individuò nell'ebraismo emancipato uno dei principali, e più perniciosi, portati della trionfante "rivoluzione" liberale. A questa sorta di prologo, in cui l'autore presenta i principali risultati dell'amplessima storiografia sull'argomento, fa seguito un'attenta disamina circa l'evoluzione dei rapporti tra Chiesa e mondo ebraico in Italia, negli ultimi anni del regime liberale e poi durante il fascismo e l'epoca della legislazione razzista. È, però, con riferimento al secondo dopoguerra che *Cultura cattolica, ebraismo e Israele in Italia* sviluppa gran parte delle proprie riflessioni, mostrando sia gli stentati inizi del dialogo ebraico-cristiano nel nostro Paese, sia le prime reazioni del mondo cattolico italiano di fronte alla nascita dello Stato d'Israele, sia, infine, ed è l'aspetto forse più interessante di questa prima parte, il lungo e contraddittorio processo che, avviatosi in seno al movimento liturgico, portò al progressivo smantellamento della liturgia del Venerdì santo, *pro perfidis Judæis*, giustamente considerata una pietra d'inciampo in ogni possibile riavvicinamento cattolico-ebraico e una delle principali basi dell'antiebraismo diffuso tra le masse cattoliche.

È, però, con l'inizio del pontificato di Giovanni XXIII che la ricostruzione proposta nel volume si fa più viva, presentando alcuni significativi elementi di novità. La svolta impressa da papa Roncalli nei rapporti tra la Chiesa cattolica e il mondo ebraico è ben nota, affondando le proprie radici tanto nella più complessiva evoluzione teologica del cattolicesimo internazionale, evidente già negli ultimi anni del pontificato di Pio XII, quanto nella sensibilità personale e nelle esperienze del papa bergamasco, che a lungo aveva operato in Oriente e che in Francia era stato vicino a ambienti molto aperti nei confronti dell'ebraismo, giungendo egli stesso a osservare con benevola neutralità la nascita di Israele. Se questi elementi sono da tempo in gran parte noti, l'autore ricostruisce sistematicamente il modo in cui le aperture giovanee vennero recepite dal mondo cattolico italiano, con una particolare attenzione per gli ambienti "di frontiera" al cui interno spiccano, per sensibilità al tema e ricettività nei confronti del discorso sull'ebraismo, riviste come la genovese «Il gallo» e la fiorentina «Testimonianze».

Gli anni Sessanta, con l'esplicitarsi del progetto di rinnovamento roncalliano, lo svolgimento del Concilio e la prima parte del pontificato di Paolo VI, rappresentano il centro dell'analisi proposta da Palumbo. Il Concilio, con la promulgazione della dichiarazione *Nostra*

Aetate, la cui tormentata redazione e approvazione è ricostruita con accuratezza, rappresentò il momento culminante nella ridefinizione della teologia cattolica sull'ebraismo, portando all'accantonamento, almeno a livello ufficiale, della teologia della sostituzione e alla piena reintegrazione degli apporti veterotestamentari nel *corpus* teologico della Chiesa. Si trattò di un processo lungo e complesso che, iniziato in ambiente francese già negli anni Venti, giunse a maturazione attraverso l'ampia meditazione maritainiana nel secondo dopoguerra, per concretizzarsi nella redazione della *Nostra Aetate*. Ma proprio la decisione infine presa di non dedicare un'autonoma dichiarazione conciliare all'ebraismo, ma di diluirne i paragrafi all'interno di un più ampio documento sulle religioni non cristiane, ci riporta alle commissioni tra evoluzioni teologiche e situazione politica. Accanto alle resistenze dell'ala conservatrice, epigona del tradizionale antigioiudaismo cattolico, infatti, furono i timori dell'episcopato arabo, in particolare melchita, circa le possibili reazioni nei Paesi mediorientali a determinare la riformulazione del testo sull'ebraismo, la cui pubblicazione come documento separato avrebbe rischiato di venire letta in Medio Oriente come un'esplicita apertura politica verso Israele. L'altra importante svolta verificatasi negli anni Sessanta, questa volta direttamente politica, ma capace di far pesare le proprie ricadute a più livelli, fu costituita dalla Guerra dei sei giorni: un conflitto a seguito del quale la percezione di Israele in Occidente passò da quella di un piccolo Paese di sopravvissuti alla *Shoah*, assediato dagli Stati arabi, a quello di media potenza regionale, impegnata a impedire la formazione di uno Stato palestinese e a occupare vasti territori sottratti al mondo arabo.

E proprio la trasformazione di Israele nell'immaginario del cattolicesimo italiano, a seguito della guerra del 1967, rappresenta forse l'aspetto più interessante dell'ampio lavoro di Palumbo. Attraverso un'attenta disamina delle riviste cattoliche, egli ci mostra, infatti, come il triennio 1967-1970 sia stato fondamentale nella riformulazione e, quasi, nel ribaltamento del paradigma interpretativo cattolico su Israele. Se dagli albori dell'esistenza dello Stato ebraico fino agli anni Sessanta erano state soprattutto le voci più progressiste del cattolicesimo italiano a guardare con simpatia a Israele, sia a causa della maggior apertura verso l'ebraismo, sia a causa del modello di socialismo dai marcati tratti comunitari che si credeva di individuare nei *kibbutzim*, tale favore scemò rapidamente dopo il giugno 1967. Indicativa appare, a questo proposito, l'evoluzione de «Il gallo», la voce che, più di tutte, aveva mostrato una coerente linea filo-israeliana, e di grande apertura nei confronti dell'ebraismo, sin dal 1948. Ancora

nel 1967 la rivista di galleria Mazzini osservò con grande trepidazione la sorte del piccolo Stato minacciato di distruzione dalla propaganda nasseriana, salutandolo con ammirazione e senso di sollievo l'affermazione delle truppe israeliane. Nel volgere di tre anni, però, l'interpretazione del conflitto mediorientale era destinata a ribaltarsi, mentre l'immagine di Israele che si delineava era sempre più quella della potenza occupante, conculcatrice delle aspirazioni nazionali palestinesi e *longa manus* occidentale nella regione.

Tale evoluzione, particolarmente evidente nel caso de «Il gallo», riguardò tutta la stampa cattolica progressista, raggiungendo punte particolarmente aspre in riviste quali «Settegiorni» e «Rocca», che individuarono nella causa palestinese una chiave di lettura attraverso cui leggere il conflitto tra Nord e Sud del mondo che, con grande forza, si affacciava allora sul proscenio, affiancando e per alcuni versi sostituendo quello tradizionale tra Est e Ovest, eredità della Guerra fredda. Accadeva all'interno del mondo cattolico progressista, insomma, un'evoluzione simile a quella che stava avvenendo più in generale nella "nuova" sinistra, sorta negli anni Sessanta, e in parte di quella storica della tradizione marxista: mano a mano che al paradigma antifascista si affiancava e sostituiva quello antimperialista e anticolonialista, Israele smetteva di venire percepito come il Paese rifugio dei perseguitati e dei resistenti, avamposto democratico e socialista in un Medio Oriente feudale, cui andava la naturale solidarietà dell'antifascismo internazionale, per configurarsi sempre più come la principale testa di ponte dell'imperialismo americano, conficcata nel cuore del mondo arabo. Questa interpretazione complessiva, che a seguito dell'inizio dell'occupazione israeliana a Gaza e in Cisgiordania e dell'emergere sempre più evidente della questione dei profughi palestinesi conquistò settori crescenti della sinistra europea, si colorava in ambito cattolico di alcune sfumature particolari, che affondavano le proprie radici tanto nella crescente attenzione al dramma della *Shoah*, per cui i palestinesi sarebbero stati gli «ebrei degli israeliani», quanto, ed è la cosa per noi più interessante, in analisi semplificate del retaggio veterotestamentario che sarebbe stato alla base della politica d'Israele, manifestandosi nelle indiscriminate rappresaglie messe in atto in risposta alle azioni della "resistenza" palestinese.

Questo progressivo slittamento delle posizioni del cattolicesimo progressista aveva come suo naturale contraltare la sterzata filoisraeliana delle principali voci della destra cattolica. Esse, infatti, alternavano posizioni via via più favorevoli allo Stato ebraico, la cui utilità veniva ora considerata in virtù della funzione antisovietica che assol-

veva nel Vicino Oriente all'interno della logica bipolare, ad alcune oscillazioni e ambiguità nei confronti dell'ebraismo, verso cui continuavano a riemergere alcune delle stereotipie e delle immagini del passato, che il Concilio aveva inteso cancellare.

Tale divaricazione si sedimentò nella prima metà degli anni Settanta, allorché l'opinione pubblica cristiana filopalestinese diede vita a una serie di conferenze, la prima delle quali, nel 1970, si svolse significativamente a Beirut, mentre assai poche rimanevano, all'interno del cattolicesimo democratico, le voci favorevoli a Israele. Non è un caso che, in quegli anni, sempre meno considerate e analizzate furono, almeno in rapporto alla situazione mediorientale, le posizioni del vecchio Maritain che, fedele alla propria visione escatologica che individuava nel ristabilimento di uno Stato ebraico in Terra Santa un segno della pienezza dei tempi, rimase sempre ancorato a posizioni nettamente favorevoli a Israele. Il silenzio che circondò le ultime riflessioni del tomista francese sulla situazione mediorientale andò di pari passo con la radicalizzazione delle posizioni di molte riviste cattoliche progressiste rispetto alla situazione: un processo che raggiunse l'acme proprio nella prima metà degli anni Settanta. In quegli anni, d'altra parte, l'intera situazione mediorientale veniva letta dall'opinione pubblica italiana in un'ottica prevalentemente politico/ideologica, piuttosto che geopolitica, secondo una modalità che venne presto estesa anche alla realtà libanese, divenuta incandescente a partire dal 1975, con lo scoppio della Guerra civile. In questa situazione, di fronte al florilegio di interpretazioni complessive della questione israelo-palestinese, solo le voci più legate alla Santa Sede, come «La Civiltà cattolica», mantennero un'attenzione prevalente e specifica per i tradizionali interessi cristiani nella regione, a cominciare dallo *status* di Gerusalemme, di cui fu a più riprese denunciata la crescente ebraicizzazione seguita all'annessione/riunificazione del 1967, e dal regime che regolava la fruizione e il possesso dei Luoghi santi.

Basato su un'ampia selezione di fonti a stampa e su un uso esteso ed attento della vasta storiografia in materia, questo volume rappresenta un importante contributo per comprendere le posizioni del cattolicesimo italiano rispetto al conflitto mediorientale, per come esse si modificarono nel decisivo tornante degli anni Sessanta e dei primi anni Settanta, e per mettere in luce in che modo queste dinamiche furono capaci di influenzare e di venire a loro volta modificate dai primi, decisivi passi del dialogo ebraico-cristiano.

***Circolazioni transatlantiche
nel secondo Novecento
Sacerdoti in movimento
tra Europa e America Latina***

Lucia Ceci

Olivier Chatelan (ed.), *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XX^e siècle*, préface de Michel Löwy, Arbre bleu éditions, Nancy 2020, 235 pp., ISBN 9791090129115.

Storiche e storici delle due sponde dell'Atlantico indagano in quest'opera casi di studio relativi alla circolazione di sacerdoti e religiosi tra Europa e America Latina nel periodo compreso tra la seconda metà degli anni Quaranta e gli anni Novanta del secolo scorso. Nel suo approccio interpretativo il volume fa propria quella tendenza della storia culturale e religiosa recente – soprattutto di ambito anglofono e francofono – a tracciare e valorizzare relazioni, scambi, ibridazioni. L'ambizione, come afferma Olivier Chatelan nell'introduzione, è contribuire ad elaborare una storia transnazionale del cattolicesimo contemporaneo, che interroghi le categorie di centro e di periferia a livello globale. Anche se i saggi, nel loro complesso, si dipanano lungo circa cinque decenni, è soprattutto a partire dal «moment 1968» che l'America Latina fa irruzione nell'immaginario collettivo globale, ridimensionando la visione di un'Europa centro di propulsione di idee, modelli politici, prospettive ecclesiali, forme di sociabilità innovative.

L'opera prende le mosse, con i saggi di Santiago Casas Rabasa, Gilles Routhier e Peter Pfister, dalla spinta missionaria lanciata da Pio XII, nel contesto geopolitico segnato dalla Guerra fredda e dai processi di decolonizzazione, con le encicliche *Evangelii praecones* (1951) e *Fidei donum* (1957), e la lettera apostolica *Ad Ecclesiam Christi* (1951). Attraverso organismi come l'OCSHA per la Spagna, *Misereor* e *Adveniat* per la Repubblica Federale Tedesca, gli episcopati europei promossero l'invio di sacerdoti in America Latina con l'intento di guadagnare o mantenere posizioni dinanzi alle spinte (reali o supposte tali) dei protestanti e dei comunisti. Del resto la promozione di un'intensa

attività «missionaria» verso un continente evangelizzato da lunga data si spiega solo alla luce del progetto di riconquista cattolica di Pio XII, inevitabilmente segnato da prospettive eurocentriche e romanocentriche. Da tale impostazione in parte fuoriescono quanti partirono per iniziativa essenzialmente personale, come il domenicano francese Georges Morelli, le linee del cui apostolato nella comunità di Montevideo negli anni Cinquanta-Settanta sono ripercorse nel volume da Susana Monreal.

Tre saggi (Christian Sorrel, Guillermo Augusto Múnera Dueñas, Daniel Moulinet) mostrano invece i latinoamericani nel duplice ruolo di “insegnanti” e “discenti”. Se nei gruppi conciliari *extra aulam* i vescovi dell'America del Sud svolsero spesso un ruolo propulsivo verso l'aggiornamento, sollecitando ad esempio passi in avanti sul tema della collegialità dello sviluppo dei popoli del Terzo Mondo, nell'elaborazione teologica del francese Vincent Cosmao e del sacerdote peruviano Gustavo Gutiérrez si evidenzia, accanto agli elementi innovativi e strettamente connessi al contesto latinoamericano, la circolarità di suggestioni provenienti dalla riflessione filosofica, sociologica e teologica europea. La radicalizzazione politica dei preti europei presenti nel subcontinente tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta è oggetto degli ultimi contributi del volume, incentrati sulle traiettorie di Burin des Rozières, sacerdote francese trapiantato tra i campesinos brasiliani (Sabine Rousseau), di Pierre Dubois (Élodie Giraudier), del portoghese Alípio de Freitas e del poeta e teologo catalano naturalizzato brasiliano Pedro Casaldàliga (Maria Paula Araujo Nascimento).

Nel considerare il significato complessivo di questo apostolato, Chatelan prova ad applicare alla circolazione del clero tra le due sponde dell'Atlantico categorie proprie della storia delle migrazioni. Di certo non si trattò di esilio né di spostamenti forzati. Le partenze di sacerdoti verso l'altro continente appaiono piuttosto come promozioni o conseguenza dell'ingresso in una congregazione missionaria. La spinta economica, d'altra parte, apriva eventualmente prospettive a medio termine: la formazione conseguita nelle università europee poteva infatti consentire ai sacerdoti latinoamericani di accelerare il proprio *cursus honorum*. Il soggiorno a Roma, Parigi, Lovanio, tuttavia, a partire dagli anni Cinquanta si svolgeva all'insegna della modestia e l'arricchimento personale non era considerato accettabile. I sacerdoti inoltre non conobbero né la precarietà né l'assenza di prospettive caratteristiche dei migranti dei propri paesi d'origine. Le modalità e le procedure del loro trasferimento sembrano più assimilabili ai lavoratori del mondo dell'impresa. I sacerdoti *Fidei donum*

europei, ad esempio, erano esplicitamente contrattualizzati grazie a un documento firmato da tutte le parti coinvolte: il sacerdote in partenza, il vescovo della diocesi di provenienza, quello della diocesi di arrivo. La traiettoria dei sacerdoti e dei religiosi descritti nel volume mostra un movimento d'insieme che valorizza l'impegno sociale nelle sue forme più visibili, al cui interno, tuttavia, non mancano figure più prudenti, indifferenti o poco disposte a sostenere rivendicazioni sociali. Per quel che riguarda il loro profilo, si tratta nella maggior parte dei casi di individui sotto i quaranta anni, spesso esperti in sociologia, vescovi ausiliari, responsabili di movimenti di Azione cattolica nelle loro diocesi di provenienza, generalmente in contatto con le periferie sociali e culturali. Nel loro immaginario di rado compare Camilo Torres e non sono attratti dalla rivoluzione. La loro militanza a sinistra raramente sfocia nella secolarizzazione.

Nella tipologia delle circolazioni di sacerdoti tra Europa e America Latina, Chatelan individua nelle conclusioni tre modelli. Il primo, istituzionale, ruota intorno a organismi creati, con il sostegno di Roma, dalle conferenze episcopali nazionali tra il 1949 e il 1970. Con una capacità di mobilitazione tutt'altro che trascurabile, tali organismi inviarono essenzialmente personale in America Latina per far fronte alla mancanza di sacerdoti in aree considerate particolarmente esposte alla penetrazione comunista e protestante. Il secondo modello di mobilità transatlantica è rappresentato da quei sacerdoti che partirono per iniziativa personale e che godettero per questa ragione di maggiore autonomia nell'azione pastorale, con l'effetto di riuscire a costruire rapporti più stretti con i leader politici e sindacali presenti nel territorio. Il terzo e ultimo modello è quello dello scambio universitario che, in linea con le tendenze più generali del mondo studentesco degli anni Cinquanta-Sessanta e sulla scorta del movimento *Économie et Humanisme* di padre Lebret per la formazione di tecnici ed esperti al servizio dello sviluppo, vide la partenza di molti sacerdoti latinoamericani verso l'Europa per l'acquisizione di competenze specialistiche da mettere poi a disposizione dei paesi di origine. Dalla ricostruzione appare ridimensionato, come spinta alla circolazione transatlantica di preti, il ruolo del Concilio Vaticano II. Decisive si rivelano, viceversa, le conferenze di Medellín (1968) e Puebla (1979), le cui indicazioni riuscirono a colmare l'insufficienza del magistero ecclesiastico nel fornire ai cattolici indicazioni adeguate a rispondere ai cambiamenti sociali e politici in atto sul piano globale. Per l'apertura di spazi di militanza al clero europeo risultano anche rilevanti, a un livello diverso, tre colpi di Stato: la presa dell'Avana nel

1959 da parte delle truppe castriste, il golpe di Pinochet in Cile del 1973, la rivoluzione sandinista in Nicaragua nel 1979.

Al termine del volume, l'interrogativo posto nel titolo («Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste?») non trova una risposta univoca. Il fatto in fondo non disturba il lettore e appare piuttosto come un'ammissione di onestà intellettuale, raccogliendo l'opera casi di studi a partire dai quali risulterebbe una forzatura pervenire a troppo estese generalizzazioni.

I gesuiti e le sfide dei tempi moderni

Daniela Saresella

Gianni La Bella, *I Gesuiti. Dal Vaticano II a Papa Francesco*, Guerini e Associati, Milano 2019, 365 pp., ISBN 9788862507622.

Nel marzo del 2013, con l'elezione di Jorge Mario Bergoglio, sali al soglio pontificio il primo papa membro della Compagnia di Gesù. A tale novità si aggiunse la decisione di chiamarsi Francesco. Le connessioni tra il santo di Assisi e la tradizione gesuitica non risultano immediatamente evidenti, ma la lettura di questo libro, che si sofferma sull'Ordine dagli anni del Concilio ai giorni nostri, ci permette di comprendere quanto in comune sia l'interesse per gli "ultimi".

La Compagnia fu fondata da Ignazio di Loyola e presto divenne una delle maggiori componenti della Controriforma. Tuttavia, nota La Bella, non si trattò di un progetto conservatore e nostalgico, perché la «struttura centralistica» dell'Ordine, la sua possibilità di eleggere un superiore generale a vita, una spiritualità centrata sul «recupero dei valori dell'individualità» hanno fatto dei gesuiti un ordine *sui generis* caratterizzato da una «flessibilità e versatilità uniche che gli hanno permesso di abbracciare il mondo intero» (p. 9). I gesuiti hanno rappresentato soprattutto un importante laboratorio culturale, in cui sono state elaborate molte delle scelte della Chiesa, raggiungendo una tale influenza all'interno della società e dell'istituzione da essere considerati talvolta un pericolo: vennero banditi da alcuni Stati e papa Clemente XIV, con la *Dominus ac Redemptor* (21 luglio 1773), decise di sopprimere la Compagnia e di incarcerare a Castel Sant'Angelo il preposito generale Lorenzo Ricci. La ricostituzione dell'Ordine avvenne il 30 luglio del 1814, nel periodo della Restaurazione, con la bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* di Pio VII.

I gesuiti nel corso dell'Ottocento furono tra i più intransigenti conservatori, e quando nel 1850 nacque la rivista «La Civiltà cattolica» essa si caratterizzò per le sue idee tradizionaliste, in netto contrasto rispetto al pensiero scaturito dalla riflessione illuminista e dalla Rivoluzione francese. Sulle sue pagine violentissima fu per tutto il XIX secolo la polemica nei confronti dei cattolici liberali; non è un caso che vari esponenti della Compagnia (tra cui Louis Billot) siano stati

tra i protagonisti dello scontro con gli intellettuali modernisti, né che importanti membri dell'Ordine (tra gli altri Pietro Tacchi Venturi) si siano poi trovati a condividere molte delle istanze del fascismo.

La storia della Compagnia di Gesù è stata per molti anni appannaggio esclusivo dei gesuiti stessi, perché solo a loro era consentita la consultazione delle carte d'archivio. Negli ultimi tempi l'accesso alle fonti è stato reso libero, e dunque sono proliferati gli studi, tra i quali quelli di Francesca Cantù, Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano, Paolo Brogi e Sabina Pavone, per lo più concentrati sul primo periodo. A mettere in evidenza il contrasto tra il dinamismo e il coraggio dell'Ordine nei primi tre secoli di vita e la chiusura dell'età della ricostituzione è stato Giacomo Martina, gesuita, importante studioso di storia della Chiesa, e autore nel 2003 del libro *Storia della Compagnia di Gesù (1814-1983)*, in cui emerge come l'Ordine sia stato incapace, dopo la rifondazione, di cogliere l'importanza dell'idea di uguaglianza e il valore della libertà: fu solo con il Concilio Vaticano II che si ebbe una significativa svolta, che lo portò a riconsiderare la sua visione della cultura e della spiritualità. Analogamente Émile Rideau, autore nel 1965 del libro *La Pensée du Père Teilhard de Chardin* e nel 1980 del contributo *Saint Ignace et la Compagnie de Jésus* (in G. Le Bras [ed.], *Les Ordres religieux actifs*, vol. II), ha accusato la Compagnia "rifondata" di «cecità nei confronti della storia», perché a differenza del fondatore Loyola non aveva saputo riconoscere i segni dei tempi. Il carattere "reazionario" (nel senso di reazione alla modernità) dei gesuiti nell'Ottocento è sottolineato anche da Jean Lacouture, che lo definisce «inevitabile», tenuto conto della sfida ingaggiata dalla cultura contemporanea.

Tale carattere conservatore connotò i gesuiti anche nel periodo successivo al secondo conflitto mondiale, tanto è vero che il generale Jean-Baptiste Janssens, che rimase al vertice della Compagnia per diciotto anni, resse l'istituto in armonia con le indicazioni di Pio XII, concentrandosi su uno scontro frontale (culturale e politico) contro il comunismo. Tra i teologi conservatori di quel periodo sono da ricordare José Antonio De Aldama, Antonio Messineo e Angelo Martini. La componente tradizionalista risultava forte nella Roma papale, in Spagna e in Sud America, e soprattutto annoverava i docenti dell'Università Gregoriana e i giornalisti de «La Civiltà cattolica», diretta in quegli anni da Angelo Bruccoleri, Domenico Mondrone, Antonio Messineo, Giuseppe Valentini e Salvatore Lener. A Milano, presso il Centro San Fedele, era in realtà nata nel 1950 un'altra rivista dei gesuiti, «Aggiornamenti sociali» – su cui La Bella non si sofferma –,

orientata in maniera differente rispetto alla pubblicazione romana, perché aperta alle suggestioni della cultura cattolica francese e non ostile all'ipotesi di apertura a una collaborazione governativa tra democristiani e socialisti in Italia (contro cui, invece, «La Civiltà cattolica» fece una strenua battaglia). Ampia e internazionale fu la componente dei gesuiti impegnata nel rinnovamento del cattolicesimo già negli anni Cinquanta e poi nel periodo del Concilio, sul piano teologico, biblico ed ecumenico: La Bella sottolinea l'importanza di intellettuali come Émile Mersch, Henri de Lubac, Karl Rahner, Jean Danielou, Augustin Bea e Pierre Teilhard de Chardin, alcuni di loro impegnati nella stesura degli schemi preparatori e dei documenti più importanti del Vaticano II.

La svolta nella storia dell'Ordine avvenne negli anni Sessanta. La Bella fa iniziare il suo libro proprio dal periodo del Concilio, ricostruendo, sulla base di una ricca documentazione archivistica, le vicende della Compagnia fino agli anni del pontificato di papa Francesco. Obiettivo dell'autore è quello di seguire la genesi e lo sviluppo di quel complesso processo di «rifondazione dell'Ordine che ne trasformò le finalità e in parte l'identità», nella convinzione che nessuna famiglia religiosa abbia vissuto una simile «metamorfosi» (p. 17). Si trattò di un aggiornamento il cui protagonista fu padre Arrupe, divenuto generale nel 1965 ereditando un Ordine all'apogeo, composto da oltre 36.000 membri, disseminati in tutte le estreme parti del mondo, dagli angoli più segnati dal dolore dell'ingiustizia sociale, alle scuole e alle prestigiose università.

Quando venne eletto Arrupe non era un gesuita in vista e conosciuto negli ambienti romani, e molti di coloro che lo sostennero erano convinti di avere scelto un robusto conservatore: in realtà egli aveva chiari i cambiamenti che stavano trasformando il mondo e l'urgenza di adeguare la missione della Compagnia al nuovo spirito dei tempi. La svolta si attuò con la XXXI Congregazione generale che si tenne nel 1966, da cui uscì una Compagnia più fiduciosa, ottimistica, aperta alle esigenze della contemporaneità, irrobustita nella vita spirituale e meno rigida nei rapporti gerarchici. Arrupe non si fece condizionare da una minoranza contraria a questa linea, anche se le sue decisioni si rivelarono né facili né indolori, e rappresentarono motivo di profonde lacerazioni e di scontro tra le diverse anime all'interno dell'Ordine. La ricerca di un rinnovamento radicale che connotò gli anni del post-Concilio (che La Bella definisce un momento di “crisi”, io lo definirei di “positiva effervescenza”), fu evidente in tutta la comunità ecclesiale, ed esplose in modo clamoroso tra i padri gesuiti,

mettendo in difficoltà i tradizionali rapporti di stima e fiducia con la Santa Sede e provocando una crisi senza precedenti nella Compagnia. Dopo la pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae* (luglio 1968) diversi gesuiti presero posizione contro le indicazioni di Paolo VI sulla dottrina del matrimonio; l'opera di mediazione di Arrupe non fu facile perché certo non si poteva arrivare a una rottura con il pontefice, ma nemmeno prendere troppo le distanze da posizioni che di fatto condivideva.

A cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta molti furono i gesuiti che in Brasile, Bolivia, El Salvador, Guatemala e Cile furono testimoni della durezza dello scontro sociale, e che dunque decisero di coniugare radicalità evangelica e politica, con l'obiettivo di vivere la fede come prassi di liberazione. Nel 1971 a Santiago del Cile prese poi corpo il progetto dei Cristiani per il Socialismo, il cui principale organizzatore era il gesuita Gonzalo Arroyo. Furono, dunque, questi anni di profondo rinnovamento nella Compagnia; anche «La Civiltà cattolica», già sotto la direzione di Roberto Tucci (1959-73) visse una fase di cambiamento. Intorno alla rivista nacque infatti una nuova generazione di intellettuali, tra cui padri Bartolomeo Sorge (direttore della rivista dal 1973 al 1985), Gianpaolo Salvini (direttore dal 1985 al 2011), Federico Lombardi, Giovanni Caprile e Giuseppe De Rosa. Fu la xxxii Congregazione generale (che si aprì a Roma nel dicembre del 1974) l'assemblea che espresse le posizioni più radicali, ma che destò anche le maggiori preoccupazioni in Paolo VI. Due risultarono le questioni al centro della discussione: la proposta avanzata dalla maggioranza dei delegati di estendere a tutti i gesuiti, fratelli compresi, il IV voto di speciale obbedienza al Papa *circa missiones*, riservato dalle Costituzioni ai soli professi, e il rapporto fede-giustizia. La prima proposta suscitò forti perplessità da parte del pontefice, ma fu soprattutto la seconda a creare le condizioni per una dura contrapposizione, perché per molti gesuiti la Compagnia avrebbe dovuto assumere un ruolo più attivo nella lotta contro le ingiustizie nel mondo. L'approvazione del decreto *La nostra missione oggi: servizio della fede e promozione della giustizia* produsse così una frattura interna, ma anche il timore del pontefice che la Compagnia si stesse gettando a capofitto nella promozione della giustizia senza adeguate analisi e riflessioni, e con riferimenti solo occasionali al Vangelo. La preoccupazione di Montini – che pare condivisa anche dall'autore del libro – fu che l'Ordine perdesse «la sua identità sacerdotale», alterando così «quell'unicità della sua vocazione che l'aveva resa per secoli lo strumento più efficace ed obbediente al servizio del pontificato romano» (pp. 125-126).

Nel 1978 morì Paolo VI che, nonostante alcune perplessità, aveva guardato con benevolenza all'Ordine e Arrupe – riporta La Bella –, secondo le testimonianze di alcuni suoi collaboratori, già nel mese di settembre accarezzò l'ipotesi di dimettersi da generale. Dopo il brevissimo pontificato di Luciani, fu il polacco Wojtyła a succedere al soglio di Pietro, avviando un nuovo corso della Chiesa connotato – ha ben sottolineato Giovanni Miccoli nel suo bel libro *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI* del 2007 – da ortodossia dottrinale e fermezza teologica. Quando nel febbraio 1979 il papa si recò alla conferenza di Puebla, lo scontro con le anime più progressiste del cattolicesimo latinoamericano fu evidente. Il pontefice che veniva dall'Est Europa si mostrò ostile nei confronti di quel cattolicesimo che si era prefissato l'ambizioso compito di decolonizzare la chiesa continentale dalle sue contaminazioni europee e che aveva compiuto la scelta preferenziale per i poveri. Molti erano i gesuiti impegnati in tale progetto, e ad accentuare la diffidenza di Giovanni Paolo II si aggiunsero le informazioni critiche raccolte in un voluminoso *dossier* distribuito da alcuni cardinali durante il conclave e le lamentele che membri dell'Ordine, soprattutto polacchi, avevano rivolto al papa, sostenendo che l'educazione impartita nei seminari fosse contrassegnata da eccessivo lassismo.

Ciò che fece traboccare il vaso fu però la questione nicaraguense, dopo che Ernesto Cardenal e suo fratello Fernando decisero di entrare nell'esecutivo sandinista insieme ad una nutrita pattuglia di gesuiti. Arrupe, preoccupato per le reazioni della Santa Sede, mandò un messaggio a costoro spronandoli a riconsiderare le loro scelte, ma era chiaro che la situazione risultasse ormai sfuggita di mano. Del 1981 fu la decisione, da parte del pontefice, di commissariare la Compagnia con la nomina di Paolo Dezza a suo delegato personale con il compito di sovrintendere al governo sino all'elezione del nuovo preposito generale, coadiuvato nell'opera da padre Giuseppe Pittau; si trattava di due gesuiti moderati e non coinvolti dalle audaci scelte di Arrupe. Fino al 1983 quest'ultimo rimase formalmente a capo dell'Ordine, senza di fatto esserlo; solo nel 1983 fu nominato suo successore l'olandese Peter Hans Kolvenbach (che rimase in carica fino al 2008).

Giovanni Paolo II aveva dunque voluto portare la Compagnia ad una gestione ordinaria, anche se il nuovo generale fu senz'altro un "gesuita anomalo", che viveva con disinvoltura tra Oriente e Occidente (soggiornò a lungo a Beirut e lì morì nel 2016). Durante il generalato di Kolvenbach vari furono i teologi gesuiti che incorsero in condanne da parte della Congregazione per la dottrina della

fedè: nel 2005 toccò a Thomas J. Reese, caporedattore della rivista «America»; nel 2007 Jon Sobrino venne accusato di tesi erranee e pericolose perché le sue opere mettevano in secondo piano la natura divina di Gesù; l'indiano Anthony de Mello, dopo la sua morte, fu accusato di aver sostenuto nei suoi scritti elementi non compatibili con la fede cattolica. Sotto stretta osservazione da parte della Congregazione per l'educazione cattolica furono le Università della Compagnia negli Stati Uniti e in America Latina, mentre in Perù i gesuiti vennero coinvolti nel duro scontro tra la Santa Sede e l'Università Cattolica, privata con decreto del segretario di Stato Tarcisio Bertone della possibilità di continuare a fregiarsi del titolo di "pontificia" e "cattolica" (pp. 294-295). I problemi dell'epoca furono affrontati durante la XXXV Congregazione generale, quando si discusse della globalizzazione, dell'avvento di una società mondializzata e del predominio delle nuove tecnologie. I gesuiti avvertivano l'urgenza di ridefinire la loro missione, ridisegnando il rapporto fede-justizia, a partire da quattro prospettive: accoglienza, perdono, amicizia con i poveri e collaborazione con l'Altro. I membri dell'Ordine erano invitati a prestare attenzione agli scenari di guerra, ai rifugiati a causa dei conflitti, ai migranti e infine ai problemi indotti dai fondamentalismi religiosi e tribali e dall'intolleranza etnico-religiosa-politica (p. 313).

Anche durante il generalato di Kolvenbach grande fu l'ostilità di ambienti della Curia romana nei confronti della Compagnia, tanto è vero che quando nel 2008 il generale decise di dimettersi a seguito del compimento degli ottant'anni, durante la XXXV Congregazione generale i gesuiti furono al centro di un tentativo di commissariare nuovamente la Compagnia, sotto la regia di Bertone. Continuarono infatti gli attacchi di nemici vecchi e nuovi all'Ordine, visto ancora come una minaccia, un ostacolo a quel disegno di normalizzazione che sembrava prendere corpo durante il pontificato di Benedetto XVI. Il successore Kolvenbach, Adolfo Nicolás Pachón, volle da subito chiarire le priorità su cui intendeva concentrarsi, e cioè la riscoperta della dimensione della missione universale, il rinnovamento della qualità della vita spirituale, la formazione, l'ecologia, l'apostolato intellettuale, la riforma della vita comunitaria attraverso il tritico identità-missione-comunità (p. 322). Intenzionato a portare il governo dell'Ordine in periferia, Nicolás si spostò in ogni angolo del pianeta, partecipando a decine di incontri. Nel 2011 ricorrevano due anniversari di particolare rilievo per la storia della Compagnia, che il generale riteneva andassero ricordati: il trentennale del *Jesuit Refugee Service* e il ventennale della morte di padre Arrupe. Il primo anniversario gli diede l'opportunità

di richiamare i suoi confratelli all'importanza del loro lavoro con i rifugiati e il secondo testimoniò i suoi debiti nei confronti del predecessore, di cui continuava a condividere molte posizioni. Nel 2008, a proposito della Teologia della liberazione, sostenne che rappresentasse la «risposta coraggiosa e creativa ad una situazione insostenibile di ingiustizie nell'America Latina». Per queste affermazioni ebbe non pochi problemi con papa Ratzinger, che già in passato, come prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, aveva espresso il suo disappunto nei confronti di questo indirizzo teologico.

Nel 2013 l'arcivescovo di Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio divenne papa e subito mostrò la sua decisa determinazione a non avallare l'idea di una vita religiosa piegata solo su se stessa: testimonianza di ciò furono la visita a Lampedusa del luglio 2013 (che rappresentò il suo primo viaggio italiano) e la sua costante attenzione per i poveri, gli ultimi, gli emarginati, gli "scartati", i profughi, gli immigrati. Non stupisce che nel 2016 divenne generale dei gesuiti il venezuelano Arturo Sosa Abascal, anche lui proveniente "dalla fine del mondo" e con una forte sensibilità "sociale". Molte sono le sfide che il nuovo corso dell'Ordine deve affrontare, ma certo è che, dopo anni di dissidi e freddezze, ora il rapporto con il papato è tornato sereno. Questo, sostiene La Bella, permetterà ai gesuiti «di riprendere il largo e di andare controcorrente, facendosi come il carisma del loro fondatore, lievito della pasta» e propositori di un cattolicesimo in linea con le sfide dei tempi.

