

## *Recensioni*



## *Giosuè Gianavello* *Tracce di una persistenza*

David Bernardini

Bruna Peyrot - Luca Perrone, *Le Istruzioni di Giosuè Gianavello*, Claudiana, Torino 2019, 134 pp., ISBN 9788868982379.

Il recente volume pubblicato dalla casa editrice Claudiana prende in esame la figura di Giosuè Gianavello (1617-1690), tra i protagonisti della cosiddetta “guerra dei banditi” (1661-1664) contro le truppe sabarde, e le sue *Istruzioni*, scritte in esilio a Ginevra tra il 1685 e il 1689 in vista di quello che sarà in seguito conosciuto come il Glorioso Rimpatrio (1689). La riproposizione di questo significativo documento è introdotta da due saggi che condensano le ricerche dei rispettivi autori: Bruna Peyrot, attualmente presidente della Fondazione Centro culturale valdese (Torre Pellice), e Luca Perrone, tra i curatori della mostra *Le Istruzioni di Giosuè Gianavello. Capitano delle Valli Valdesi* tenutasi a Torre Pellice nell'autunno 2018.

Nel contributo che apre il volume, Peyrot ricostruisce sinteticamente la figura stratificata e complessa di Gianavello, «attivo in più dimensioni umane» poiché al tempo stesso «contadino e stratega militare, anziano di chiesa [...] e fuorilegge», peculiarità che l'ha condotto a rappresentare «attraverso le generazioni [...] la visione del mondo di una comunità valdese del Seicento», in contatto con il «protestantesimo europeo» (p. 5). Il saggio sottolinea come Gianavello e i suoi sodali si muovessero all'interno di uno specifico orizzonte teologico per il quale il «male» che colpiva le comunità valdesi delle valli piemontesi era in primo luogo il prodotto del peccato, e non solo delle pretese del clero cattolico. Il conflitto con i Savoia veniva dunque percepito non come una questione di ordine pubblico, bensì di ordine religioso e, in quanto tale, implicava l'unità delle comunità valdesi (un'unità problematica, come mostra il documento *Le Grand Barbe* del 1666: G. Civalè, *L'eroe bandito*, in «Mediterranea» XV, 44[2018], pp. 477-514). Nel 1664 le divisioni divennero tali che l'assemblea di Pinasca accettò il bando di Gianavello in cambio della pace. Rifugiatosi a Ginevra, quest'ultimo aprì l'osteria del Flacon, che si affermò negli anni seguenti come un attivo nodo della rete solidale del protestantesimo.

Nella città di Calvino Gianavello iniziò la stesura delle sue *Istruzioni* analizzate da Perrone. Se le prime tre furono stilate all'indomani del ritiro dell'editto di Nantes (1685) da parte di Luigi XIV, un evento catastrofico per il mondo protestante dell'epoca, le ultime due vennero invece preparate in vista del Glorioso Rimpatrio, come ha mostrato l'attenta analisi filologica di Ferruccio Jalla pubblicata in una serie di articoli comparsi tra il 1986 e il 1998 sul «Bollettino della Società di Studi Valdesi». Complessivamente, le *Istruzioni* costituiscono, secondo Perrone, «un manuale di guerra per bande, una sorta di *Arte della guerra* di Machiavelli uscite dalla cultura valligiana, attraversata dai conflitti delle guerre di religione» (p. 39). Si tratterebbe, in altri termini, di un *vademecum* pratico, basato sull'esperienza individuale di Gianavello e su quella collettiva delle comunità valdesi dell'area, che anticipava quella canonizzazione della *petite guerre* che troverà una prima espressione nel trattato di La Croix del 1752 (G. Breccia, *L'arte della guerriglia*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 33-34). Le *Istruzioni* fornivano infatti consigli tecnici, strategici e tattici, avendo però sempre come punto di riferimento le peculiarità del territorio e quelle pratiche già messe alla prova sul campo. Per quanto riguarda la significativa dimensione religiosa presente nelle *Istruzioni*, essa emerge tanto nell'importanza attribuita ai pastori, quanto nel ruolo della fede e della preghiera come fattori identitari delle bande di Gianavello. In questo senso, dunque, Peyrot sottolinea che «il banditismo dei valdesi [si distingue] da altri banditismi della stessa epoca: un legame con una speranza di modo diverso, nel caso una società protestante, in cui sia legittimata la Pretesa Religione Riformata» (p. 28).

In alcuni passaggi, inoltre, il volume suggerisce interessanti spunti per iniziare a prendere in esame la persistenza della figura di Gianavello all'indomani della "riscoperta" delle sue *Istruzioni* da parte del pastore e storico Alexis Muston nel 1849, nel nuovo clima determinato dall'emanazione delle Regie Lettere Patenti (17 febbraio 1848) con le quali Carlo Alberto concedeva i diritti civili e politici ai suoi sudditi valdesi. Si tratta di un percorso complesso, che in questa sede è possibile solo suggerire concentrandosi su alcuni snodi. Dopo un lungo periodo di oblio, sostanzialmente iniziato all'indomani del Glorioso Rimpatrio con il passaggio dei Savoia nella coalizione antifrancesa e la conseguente attribuzione ai valdesi di un inaspettato ruolo strategico di controllo dei confini, Muston collocò Gianavello a fianco del pastore e condottiero valdese Henri Arnaud, definendolo nella sua opera *L'Israel des Alpes* (1851) un «biblico guerriero» (p. 32) e «uno dei nostri eroi più distinti benché dimenticati» (p. 86). Poco più di trent'anni dopo, la nuova edi-

zione del 1880 dell'opera di Arnaud dedicata al Glorioso Rimpatrio venne corredata dalle *Istruzioni*, assenti in quella del 1770. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento la figura di Gianavello divenne sempre più popolare anche grazie all'impegno pubblicistico di Jean e Attilio Jalla, il quale coniò l'appellativo "Leone di Rorà".

Dopo l'avvento del fascismo le comunità valdesi presero «più che mai» a coltivare la memoria del passato e gli studi storici, ponendo particolare accento sulla difesa della libertà di coscienza. La rievocazione delle gesta di Arnaud e Gianavello, in particolare, servì a tenere in vita un'identità che la fascistizzazione della società italiana sembrava minacciare (G. Spini, *Italia di Mussolini e protestanti*, Claudiana, Torino 2007, p. 141). Era tuttavia una politica difensiva, che non dovrebbe portare a pensare a una sorta di attivo antifascismo "naturale" valdese (come sottolinea G. Rochat, *Regime fascista e chiese evangeliche*, Claudiana, Torino 1990). Non è dunque casuale che proprio durante il Ventennio venne girato un film sulla storia valdese, *Fedeli per secoli* (1924), e che nel 1939 Attilio Jalla e il pittore Paolo Paschetto intrapresero il riallestimento del Museo storico valdese. Proprio in questo frangente un gruppo di cittadini di Luserna San Giovanni, sostenuti dal podestà Mario Mantelli, proposero l'edificazione di un monumento a Gianavello, dopo quello del 1926 dedicato ad Arnaud (ridefinito il «duce dei valdesi») e dopo l'innalzamento della stele di Chanforan nel 1932, scontrandosi con il rifiuto della Tavola valdese.

All'inizio degli anni Sessanta il pastore Giorgio Bouchard, intervenendo sulle pagine di «Gioventù evangelica», affrontava il tema della «rimozione della Resistenza» in ambito evangelico (C. Papini [ed.], *Gli evangelici nella Resistenza*, Claudiana, Torino 2007, p. 18) e sottolineava l'occasione mancata da parte del sinodo valdese nel settembre 1943 di conferire una dimensione religiosa alla scelta politica dei «giovani» di andare «alla montagna»: «si sarebbero sentiti teologicamente sulla linea di Gianavello e di Arnaud, invece di essere costretti a richiamarsi in modo sentimentale e quindi incompleto» (citato in D. Gay Rochat, *La Resistenza nelle Valli valdesi*, Claudiana, Torino 2006, p. 133). Un altro riferimento a Gianavello in relazione alla lotta partigiana si ritrova in un breve dibattito svoltosi a metà anni Novanta sulle pagine della rivista «La Beidana», dedicata alla memoria storica delle Valli valdesi. Un articolo pubblicato nel febbraio 1995 (M. Fraschia, *La canzone della battaglia di Pontevecchio*, in «La Beidana» XI, 22[1995], pp. 20-21) riprendeva infatti l'accostamento tra l'esperienza di Gianavello e quella resistenziale proposto da Vincenzo Modica, comandante del nucleo partigiano in alta Val Luserna con il nome di "Petralia", in un volume dedicato

alla battaglia di Pontevecchio (21 marzo 1944). Il n. 25 del febbraio 1996 ospitava la risposta di un altro partigiano, Edgardo Paschetto, che preferiva collocare la Resistenza in un ambito extra-confessionale, pur essendo «ben consapevole del parallelismo ideale tra la lotta di Gianavello e la sua». In calce all'intervento, la rivista pubblicava una poesia scritta dallo stesso Paschetto nel 1944 in cui era lo stesso Gianavello a incoraggiare il giovane partigiano a continuare a combattere (in «La Beidana» XII, 25[1996], pp. 60-61). Sono solamente poche tracce, ma indicative di un certo orizzonte emotivo all'interno del quale si colloca la memoria di Gianavello. Significativamente, in uno studio precedente al volume qui preso in esame, Peyrot sottolineava il radicamento di questa figura alla fine degli anni Ottanta nell'immaginario delle borgate delle alte valli valdesi (*Giosuè Gianavello*, Claudiana, Torino 2001, pp. 50-54), prima ancora di Arnaud e dello stesso Valdo.

L'inizio del terzo millennio ha visto uno "sconfinamento" del riferimento alla figura di Gianavello. In una pubblicazione nata nell'ambito del movimento contrario all'alta velocità in val di Susa, «Nunatak. Rivista di storie, culture, lotte della montagna», come recita il sottotitolo, Gianavello è stato riproposto come una delle incarnazioni dello spirito di resistenza della montagna a una modernità fondata sulle nocività del progresso, sul consumismo e sul lavoro salariato. Per «Nunatak», Gianavello è il «contadino-condottiero» che grazie alla sua conoscenza del territorio tenne in scacco «il potere costituito» (in «Nunatak» 4[2006], p. 4). Il parallelismo con il movimento No Tav è evidente e apertamente rivendicato. Più recentemente, Martino Laurenti ha invece sottolineato su «Machina», rivista nata nell'ambito culturale della casa editrice DeriveApprodi, che Gianavello non sarebbe affatto una sorta di precursore dei valori della Rivoluzione francese, come è stato presentato da una recente graphic-novel dal titolo *The Lion of Rora* (Oni Press, Portland 2015). Al contrario, si tratterebbe di un «ribelle reazionario» che aveva a cuore la difesa della sua piccola proprietà contadina («Machina», 24 novembre 2020).

Si potrebbe notare, in conclusione, come, a seconda delle differenti articolazioni storiche, vengano attribuiti ulteriori significati a Gianavello, una figura che, in questo senso, mostra la sua capacità di essere percepita come un simbolo che accoglie e filtra nuovi orizzonti e stratificazioni. I saggi di Peyrot e Perrone del volume qui preso in esame, così come la lettura integrale delle sue *Istruzioni*, costituiscono dunque un utile strumento per inserire Gianavello nel suo contesto storico – un passo essenziale per poi seguirne la riproposizione nei secoli successivi, come si è sinteticamente tentato di fare in questa sede.

# *I cattolici francesi e l'eredità della Rivoluzione* *I «principes de 1789» fra accettazione e rifiuto*

Francesco Tacchi

Luca Sandoni, *Addomesticare la Rivoluzione. I «principi del 1789» nella cultura cattolica francese del Secondo Impero*, Edizioni della Normale, Pisa 2020, 371 pp., ISBN 9788876426872.

La storiografia contemporanea ha ampiamente dimostrato come nel corso del XIX secolo la Chiesa cattolica si attestasse su una posizione di rifiuto della modernità, interpretata quale essenzialmente anticristiana. L'autonomizzazione del temporale rispetto ai dettami dell'autorità ecclesiastica, ovvero il processo di secolarizzazione, fu oggetto di ripetute condanne da parte del magistero pontificio, che a tale "deriva" contrappose l'ideale ritorno alla ierocratica *societas christiana* medievale. In questo quadro, la Rivoluzione del 1789 fu identificata come un momento decisivo nel percorso di scollamento fra sacro e profano: frutto, a sua volta, del progressivo sedimentarsi di errori contro la dottrina cattolica a partire dal Rinascimento e dalla Riforma luterana, essa avrebbe segnato uno spartiacque nella storia dell'umanità, aprendo la strada all'apostasia sociale delle nazioni moderne.

La riflessione sull'Ottantanove e sulle sue conseguenze interessò fin da subito i cattolici europei: e ovviamente il cattolicesimo francofono non ne rimase estraneo. Figure quali Louis de Bonald (1754-1840) e Joseph de Maistre (1753-1821) ebbero un ruolo significativo nel plasmare i contorni di quella cultura controrivoluzionaria e intransigente che ben presto sarebbe divenuta egemone all'interno della stessa Curia romana. Durante il XIX secolo, e ancora nei primi decenni del Novecento, il giudizio dei cattolici francesi sulla Rivoluzione fu per lo più improntato a un netto antagonismo, nella convinzione che valori cattolici e valori rivoluzionari fossero fra loro inconciliabili. Ciononostante, sarebbe errato voler immaginare un quadro del tutto omogeneo, privo di sfumature.

Lo dimostra bene il recente volume di Luca Sandoni, che guarda proprio al rapporto del cattolicesimo francese ottocentesco con l'eredità della *Grande Révolution*. L'autore mette in guardia dall'adagiarsi su un'interpretazione storiografica che ha fatto della sottolineatura

della pervasività della tradizione controrivoluzionaria negli ambienti cattolici otto-novecenteschi il proprio tratto saliente, senza però preoccuparsi di dar luogo a opportuni distinguo e precisazioni. Secondo Sandoni, infatti, «la vistosa presenza di una forte tradizione cattolica contro-rivoluzionaria ha finito [...] per oscurare l'esistenza di letture differenti, imponendo di fatto al pensiero contro-rivoluzionario un carattere indebitamente monolitico» (p. 14). Avremmo a che fare, cioè, con una «deformazione interpretativa» (*ibidem*), che il volume cerca di correggere dimostrando come all'epoca del Secondo Impero i giudizi dei cattolici sull'Ottantanove risultassero «più sfumati e diversificati» (p. 15), e come vari segmenti del cattolicesimo francese si mostrassero allora disponibili a trovare un'intesa – talora solo di facciata, talora più sostanziale – con alcuni aspetti del patrimonio valoriale scaturito dagli eventi rivoluzionari.

L'autore si concentra appunto sugli anni Cinquanta e Sessanta dell'Ottocento, ossia sul periodo compreso fra il colpo di Stato di Luigi Napoleone (1808-1873) del 2 dicembre 1851 e il 1870, anno della disfatta di Sedan, ma anche della Breccia di Porta Pia. All'epoca, infatti, il dibattito cattolico sulla Rivoluzione e sulla sua eredità valoriale, stimolato dai sommovimenti del 1848, acquisì una crescente importanza, risentendo sia dei coevi sviluppi politico-istituzionali in Francia che degli atti magisteriali di una Santa Sede sempre più orientata verso una lettura intransigente della storia moderna. Basandosi fra l'altro su fonti primarie rinvenute in archivi ecclesiastici romani e in numerosi archivi transalpini, Sandoni intende dar conto delle posizioni assunte nel tempo dalle varie anime del cattolicesimo francese – considerato nella forma della sua *élite* intellettuale – in merito alla Rivoluzione del 1789, consapevole di come a monte di tale questione vi fosse il problema più generale del rapporto con il processo di secolarizzazione. Con un'importante annotazione metodologica, l'autore chiarisce fin dall'introduzione di aver privilegiato «una chiave di lettura linguistica» per ricostruire «il multiforme approccio cattolico alla realtà storica e all'eredità della Rivoluzione» (p. 20), di essersi focalizzato cioè sulla circolazione e l'uso del sintagma «*principes de 1789*», testualmente inserito nell'art. 1 della costituzione emanata da Luigi Napoleone nel gennaio 1852. Un sintagma vago, come puntualizzato dallo stesso Sandoni, che dunque si prestò a una notevole varietà di commenti e interpretazioni, anche molto distanti fra loro.

Suddiviso in tre parti – ciascuna a sua volta ripartita in altrettanti capitoli –, il volume ricostruisce puntualmente il dibattito intra-cattolico adottando un taglio cronologico. Nella prima parte (*Tra Dio e*

*Cesare, 1851-1860* – pp. 25-122) Sandoni evidenzia come il colpo di Stato di Luigi Napoleone incontrasse nel complesso il favore dell'opinione pubblica cattolica, che in tale avvenimento vide una garanzia del ritorno all'ordine. Al contempo, però, il fatto che la nuova costituzione affermasse di riconoscere «*les grands principes proclamés en 1789*» (p. 37), che questi, in altre parole, ricevessero un crisma di costituzionalità, non poté lasciare indifferenti i cattolici francesi. Il regime bonapartista si poneva sotto l'egida dei principî della Rivoluzione, dandone di fatto un giudizio positivo. In campo cattolico si avvertì dunque l'urgenza di chiarire quali aspetti del 1789 potessero essere accettati, quali lati dell'eredità rivoluzionaria fossero effettivamente compatibili con la coscienza cattolica.

Una particolare rilevanza assume, nel libro di Sandoni, la contrapposizione fra cattolici liberali e cattolici intransigenti, resa evidente, soprattutto dalla metà degli anni Cinquanta, dallo scontro aperto fra il periodico «*Le Correspondant*» e il giornale parigino «*L'Univers*». Tale contrapposizione sarebbe rivelatoria di come il riconoscimento e l'accettazione del significato liberal-parlamentare dei «*principes de 1789*» assurgesse «a vera e propria linea di demarcazione politica» (p. 89). Il gruppo cattolico-liberale, che annoverava al proprio interno figure come Charles de Montalembert (1810-1870) e Albert de Broglie (1821-1901), non poteva dirsi scevro di divergenze interne circa la valutazione dei principî del 1789: attorno al 1855, tuttavia, nella redazione del «*Correspondant*» si affermò una lettura tendente a distinguere, nell'opera dell'Ottantanove, la componente civile, essenzialmente positiva, da quella politico-costituzionale, ritenuta invece deleteria per il suo radicalismo. Per questi intellettuali, «accettare i principî del 1789 significava riconoscere la compatibilità tra la dottrina cattolica e le libertà moderne, di cui l'Ottantanove veniva identificato più o meno unanimemente come momento definitorio, e collocarsi quindi su un terreno politico liberale, contestatario verso l'Impero autoritario e condiviso con le altre forze dell'opposizione dinastica e conservatrice» (p. 102). Dall'altro lato, «*L'Univers*» di Louis Veuillot (1813-1883) si trovò stretto fra il suo convinto rifiuto della Rivoluzione e delle libertà moderne e la necessità di non attaccare frontalmente quei principî iscritti nella carta costituzionale e cari a un regime che s'intendeva sostenere. Mostrando di convergere in qualche modo sul sintagma «*principes de 1789*», gli intransigenti fecero inizialmente atto di buona volontà verso l'ordine bonapartista. Ad ogni modo, lo stagliarsi della Questione romana fra il 1859 e il 1860, con la Francia schierata a sostegno dei piani espansionistici piemontesi,

«ruppe l'idillio tra regime imperiale e cattolici intransigenti» (p. 111). Nel gennaio 1860 «L'Univers» fu soppresso dal ministro dell'Interno francese: e di fronte ai nuovi sviluppi sul piano internazionale, il discorso intransigente si ripopolò di categorie controrivoluzionarie in precedenza smussate per opportunismo politico.

La seconda parte del volume di Sandoni (*I principî del 1789 al vaglio di Roma, 1861-63* – pp. 123-222) ha per protagonista la figura del sacerdote Léon-Nicolas Godard (1825-1863), autore di un'opera intitolata *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, pubblicata in forma anonima a Parigi nel maggio 1861. Questo lavoro intendeva provare nientemeno che la compatibilità fra principî del 1789 e dottrina cattolica. Sandoni si sofferma sul percorso biografico di Godard, sulla sua rete di relazioni, e ovviamente sui contenuti dell'opera sopradetta. Dopo aver identificato i «*principes de 1789*» con gli articoli della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Godard cercò di dimostrare l'ortodossia cattolica di questi ultimi: da tale dimostrazione sarebbe necessariamente derivata, come in un sillogismo, la compatibilità fra principî del 1789 e dottrina della Chiesa. Sandoni osserva come «il delicato castello di argomenti teologici che Godard erigeva a protezione della *Déclaration* e la sua identificazione tra articoli e principî del 1789 costitui[ssero] una novità assoluta nel panorama della pubblicistica cattolica del tempo» (p. 154), novità che però non fu accolta positivamente da tutti.

L'opera di Godard, con il suo sussumere di fatto la modernità liberale nella dottrina cattolica, fu oggetto di una molteplicità di valutazioni in Francia, incontrando fra l'altro la totale disapprovazione degli intransigenti. Anche la Santa Sede ebbe da ridire in proposito. *Les principes de 89 et la doctrine catholique* venne infatti segnalata all'Indice e solennemente condannata nell'aprile del 1862. La Curia di Pio IX era ormai incamminata con decisione lungo il percorso che avrebbe condotto due anni più tardi alla promulgazione dell'enciclica *Quanta cura* e del *Sillabo*, in risposta alla minaccia ravvisata nella secolarizzazione scristianizzatrice. Fu in questo clima «di irrigidimenti intransigenti» (p. 186) che maturò la condanna all'Indice dell'opera di Godard: l'identità del denunciatore non è nota, ma Sandoni ipotizza in maniera convincente che questo sia da identificare con il prelado francese Jacques-Marie-Joseph Baillès (1798-1873), già vescovo di Luçon. La decisione della Congregazione dell'Indice pareva sconfermare, al fondo, l'idea di conciliazione fra dottrina cattolica e principî liberali: per la redazione del «Correspondant» rappresentò un serio campanello d'allarme.

Il decreto dell'Indice non concluse l'*affaire* Godard: il sacerdote ottenne il permesso di correggere la propria opera, e poté quindi ripubblicarla in una nuova edizione largamente rimaneggiata che uscì nel febbraio 1863. «L'intento dimostrativo», come rileva Sandoni, risultava però del tutto stravolto: «Prima ci si chiedeva se i "principes de 1789", così come intesi dai loro patrocinatori, potessero essere accettati dai cattolici, ora, invece, come bisognasse sagomare quei principî per farli risultare cattolici» (p. 217). Il nome di Godard compare anche nella terza e ultima parte del volume (*Nel segno del Sillabo, 1863-70* – pp. 223-316): la nuova versione del suo scritto, infatti, fu uno degli spunti che condussero il gesuita italiano Carlo Maria Curci (1809-1891) a discutere dei principî del 1789 nelle pagine de «La Civiltà cattolica». Il suo era un giudizio impietoso, informato all'«idea di un'alterità irriducibile tra cultura cattolica e cultura dell'Ottantanove» (p. 228). D'altro canto fu lo stesso Curci, nell'autunno 1863, a formulare per la prima volta la nota distinzione fra *tesi* e *ipotesi* in merito alle libertà moderne, intendendo così fornire uno strumento utile a sopire i dissidi intra-cattolici. A suo avviso i cattolici liberali francesi sbagliavano nel disconoscere quella distinzione fondamentale, e nel rivendicare perciò la libertà per tutti come un principio, e non come un male minore.

Alle riflessioni di Curci sui principî dell'Ottantanove seguirono, dopo pochi mesi, l'enciclica *Quanta cura* e il *Sillabo* di Pio IX. La condanna delle libertà moderne da parte della Santa Sede trovava così la sua espressione più compiuta. Sandoni dà conto delle reazioni suscitate in Francia da questi documenti, sia presso il governo imperiale che all'interno del mondo cattolico. Essi costituivano nella forma e nella sostanza «una sconfessione della linea cattolico-liberale» seguita fino a quel momento da «Le Correspondant» (p. 268): almeno per un po', dunque, il periodico decise di abbandonare le discussioni sul tema delle libertà, anche alla luce dell'acuirsi delle divisioni in seno alla sua redazione. Sulla scia degli atti pontifici andarono in stampa alcune opere che contribuirono ad affermare e divulgare «una lettura totalmente repulsiva dell'Ottantanove e del suo portato valoriale [...]: l'adesione all'ortodossia cattolica pareva imporre ai cattolici una postura non solo contro-rivoluzionaria, ma anche specificamente "contro-ottantanovesca", cioè contraria a quella fase borghese e monarchico-costituzionale della Rivoluzione francese che, per prima, aveva posto la secolarizzazione a fondamento della modernità anticristiana» (p. 285). Sandoni si sofferma in particolare su *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789* dell'alsaziano Émile Keller,

e sulla sua proposta finalizzata a ricondurre la realtà concreta – cioè l'*ipotesi* – nella *tesi* della società cristiana.

La lettura intransigente che faceva della condanna della modernità, e dunque dei «*principes de 1789*», il proprio tratto qualificante, ebbe larga diffusione all'epoca del Concilio Vaticano I, avviatosi nel dicembre 1869. La caduta del Secondo Impero, la fine del potere temporale del papa, nonché la Comune di Parigi con le sue conseguenze, non poterono a loro volta che estremizzare l'inclinazione controrivoluzionaria di gran parte del cattolicesimo francese, rafforzando la convinzione circa «la natura satanica e anti-cristiana di quella Rivoluzione di cui l'Ottantanove, il Terrore, il Quarantotto, ma anche i recenti sconvolgimenti, non erano che altrettante manifestazioni» (p. 317). Con l'epoca del Vaticano I il libro di Sandoni conclude il proprio tracciato, dopo aver analizzato con attenzione e competenza i dibattiti interni a un cattolicesimo inquieto, preoccupato di fare i conti con l'eredità di un evento tanto sconvolgente quale la *Grande Révolution* della fine del XVIII secolo. Era possibile «addomesticare la Rivoluzione»? Dal volume emerge un quadro articolato di sforzi in tal senso, di accettazioni più o meno ampie e di recisi rifiuti, nonché di tentativi di definire il reale contenuto dei «*principes de 1789*»: sullo sfondo scorre l'immagine di una Chiesa decisa ad imboccare la via della condanna *tout court* di una secolarizzazione interpretata come una macchinazione diabolica, indisponibile ad ammettere una società imperniata su un fondamento diverso dai principî del magistero cattolico.

## ***Ripensare il Vaticano I Appunti su un recente studio***

Federico Ferrari

Martin Baumeister - Andrea Ciampani - François Jankowiak - Roberto Regoli (eds.), *Il Concilio Vaticano I e la modernità*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2020, 788 pp., ISBN 9788878394322.

Mons. Francesco dei Marchesi Liberati, perito canonista di mons. Giovanni Battista Cerruti, dal 1867 vescovo di Savona e Noli e padre conciliare al Vaticano I, così appuntava sul colophon della bozza della costituzione *De Ecclesia*: «Lì 15 Luglio – La notizia telegrafica della guerra fra la Prussia e Francia oggi avuta aumenta i timori. [...] A motivo della condizione del tempo di guerra, è stata decisa la sessione pubblica per Lunedì 18 Luglio, senza ripresentare alle cong.<sup>i</sup> particolari, il nuovo schema. Così sarà votato Lunedì, ed in seguito sarà quel che sarà. Iddio ajuterà perché i Cattolici ritengano gli insegnamenti della Chiesa, ed il nuovo domma» (Archivio storico diocesano di Savona – Noli, cartella *Vescovi – Cerruti 2*, busta *Carte di Mons. G.B. Cerruti al Conc. Vatic. 1° 1869-1870 avute dal vescovo di Civita Castellana nel 1965, Constitutio Dogmatica Prima de Ecclesia Christi Rmorum Patrum Examini proposita – sub secreto pontificio*, s.l., s.d.). Benché dopo il 18 luglio 1870 il prelado ligure si conformasse molto celermente alle posizioni indicate da Pio IX, dal tono delle conclusioni della cronaca del proprio perito affiora quel dubbio – per non dire contrarietà, assai diffuso in non pochi padri conciliari, fra questi anche mons. Cerruti – a proposito dell'indirizzo intrapreso da Pio IX e che caratterizzò quella che poi nei fatti fu la fase ultima del Concilio. Al di là delle sconsolate perorazioni conclusive di mons. Liberati in favore dei fedeli cattolici, le disposizioni a cui giunse il Vaticano I aiutarono più che altro la gerarchia cattolica a fornire una rappresentazione monolitica del corpo ecclesiale. Proprio tale indirizzo via via sempre più rafforzato da una interpretazione massimalista delle deliberazioni conciliari (cfr. H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Herder, Freiburg i. B. 1968), già nel post-

concilio, fu causa di non pochi problemi all'interno del cattolicesimo. Una complessità che interessò sia l'ambito più strettamente religioso sia quello politico, di rapporto con gli Stati, e che si riverberò fin da subito anche all'interno del dibattito storico-critico – si pensi soltanto al caso di Ignaz von Döllinger. L'attenzione degli studi storici si è protratta nel tempo fornendo le ricerche di maggior rilievo principalmente a partire dalla metà degli anni Sessanta (cfr. R. Aubert, *Vatican I*, Éditions de l'Orante, Paris 1964) fino alla metà degli anni Novanta (cfr. l'ultimo di tre volumi di G. Martina, *Pio IX [1867-1878]*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990; K. Schatz, *Vaticanum I. 1869-1870. Vor der Eröffnung. Von der Eröffnung bis zur Konstitution Dei Filius. Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Schönningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992-1994). Dopo questo trentennio, gli studi sul primo concilio tenutosi nella basilica vaticana sembravano essere entrati in una fase di cristallizzazione delle precedenti ricerche attorno al pontificato di Mastai-Ferretti. Il ponderoso volume *Il Concilio Vaticano I e la modernità* ha la giusta ambizione di ridestare l'attenzione degli studiosi verso il Vaticano I. L'opera è il risultato di un lavoro di équipe sviluppatosi fra due università di Roma (Lumsa e Gregoriana) e altrettante istituzioni straniere (Université Paris-Saclay e Deutsches Historisches Institut - Rom). Un progetto ad ampio raggio testimoniato fisicamente dal cospicuo numero di contributi che compongono il volume: trentacinque saggi, a cui si devono aggiungere l'introduzione di Roberto Regoli, le conclusioni di Andrea Ciampani, la preziosa bibliografia di riferimento a cura di François Jankowiak e infine la cronologia dei lavori conciliari (1864-1870).

Come viene messo in luce nell'introduzione, il volume vuole non solo essere la mera prosecuzione della precedente produzione storiografica, ma principalmente proporre un nuovo percorso di ricerca poiché il Concilio «non è del tutto originale, ma è da dire che viene convocato per problemi moderni» (p. 14): il Vaticano I e la sua relazione con la modernità, una prospettiva che permette sia di guardare l'evento conciliare da un punto di vista particolare sia di inserirlo in una prospettiva di lunga durata. In questa sede ci limitiamo a evidenziare tre elementi che sembrano di speciale interesse. Il primo tocca il rapporto fra Chiesa e potere politico, tematica affrontata in particolare da Regoli nel proprio intervento sulla diplomazia pontificia e il Concilio e da Ciampani sia nel suo saggio incentrato sulla Commissione politico-ecclesiastica sia nelle conclusioni al volume. Il Concilio pare guardare principalmente ai problemi teologici e intraecclesiali, come si evince dal mancato invito di sovrani cattolici all'Assise e dalla

scelta di non accreditare membri del corpo diplomatico: «una diplomazia presso il papa e non presso il cattolicesimo» (p. 231). Simile indirizzo emergerebbe anche dalla scelta dell'«eutanasia» (p. 263) della Commissione politico-ecclesiastica. L'unità del *corpus fidelium* attorno alla figura del pontefice fu lo scopo primario; solamente dopo aver sanzionato questa unità attraverso la *Pastor Aeternus* fu possibile per la Chiesa inserirsi attivamente nella società moderna. Questa tendenza appare evidente anche all'interno del dibattito conciliare e poi nel formarsi di una nuova area di governo della Santa Sede, in ambo i casi un ruolo sempre più di rilievo venne via via assunto da un «centro cardinalizio» (p. 682) in cui un'ortodossia teologico-morale coabitava con una realistica flessibilità di intervento *in temporalibus*. Un secondo elemento di interesse riguarda alcune sollecitazioni tipicamente moderne verso una maggiore sistematizzazione e unitarietà della dottrina e della legislazione ecclesiastica. Grazie alle relazioni di Giuseppe Biancardi e di Giorgio Feliciani, rispettivamente sul decreto *De parvo catechismo universalis* e sul dibattito circa una riforma organica del diritto canonico, emerge come la mancata prosecuzione del Assise non permise di portare a termine quel percorso di modernizzazione *in nuce* presente nei dibattiti preparatori e addirittura *concilio durante*.

La preminenza che l'ambito più strettamente religioso assume all'interno dei lavori conciliari rispetto a quello politico così come il rilievo assegnato alla modernizzazione di alcuni strumenti utili alla formazione dei fedeli e al governo della Chiesa rappresentano conseguimenti di particolare valore per la ricerca storica. Seguendo le conclusioni interpretative del volume, tali elementi risultano essere efficaci punti prospettici da cui guardare il Vaticano I, che appare «climax di un'effettiva riflessione della Chiesa sulla modernità e sul mutamento socio-politico della metà dell'Ottocento, con i suoi riflessi sulla Santa Sede e sul movimento cattolico» (p. 687).

Tuttavia la Chiesa che celebra il Concilio e che propone di attuare opere di modernizzazione all'interno del suo organismo è la medesima Chiesa del Sillabo, ossia quel documento che avversa l'idea di modernità in quanto momento ove l'operato dell'uomo nella storia si svincola dal trascendente. Ad esempio, l'importanza data all'aspetto spirituale della missione della Chiesa non significa che la teologia cattolica e soprattutto il magistero pontificio retrocedettero nel considerare come preminente l'ordinamento ecclesiastico rispetto a quello secolare (cfr. G. Miccoli, *Ansie di restaurazione e spinte di rinnovamento: i molteplici volti del pontificato di Leone XIII*, in A. Zambarbieri [ed.], *I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII*, Istituto veneto di Scienze,

Lettere ed Arti, Venezia 2008, pp. 1-21: 11). Ugualmente, modernizzare, ossia accogliere quei parametri di razionalizzazione propri della società moderna, è operazione ben diversa rispetto all'accettazione dei risultati a cui la riflessione filosofica e scientifica sorta in età moderna era giunta. Questa differenziazione emerge con particolare chiarezza soprattutto nella terza ed ultima parte dell'opera, in cui viene affrontato «il Concilio dopo il Concilio». La ricezione delle deliberazioni conciliari infatti fu contraddistinta più dalla continuità con quanto asserito nel *Syllabus* del 1864 anziché da un dialogo con la modernità. Nell'interessante analisi storico-teologica di Dario Vitali sull'ecclesiologia professata all'indomani del Vaticano I viene messo ben in evidenza come i due punti nodali che emersero dai documenti conciliari, in particolare nella costituzione dogmatica *Pastor Æternus*, portarono subito a «una netta polarizzazione» (p. 619): la teologia che nel corso del tempo andò ad affermarsi assunse sempre più caratteri di tipo apologetico e piramidale. Nel contempo quanto deliberato in Concilio divenne strumento essenziale per condannare e censurare quegli studi nati in seno al cattolicesimo, che, a partire dalla fine del XIX secolo, proponevano un rinnovamento, anche solo parziale, della riflessione scientifica all'interno della Chiesa, una comprensione delle istanze provenienti dal mondo moderno. Proprio questo atteggiamento venne condannato durante la crisi modernista e, come ricordato sia da Giovanni Vian nel proprio contributo sull'impatto del Concilio sul modernismo e l'antimodernismo sia da Jankowiak in quello sulla posterità dell'evento conciliare nel magistero pontificio successivo al 1870, quanto proclamato dal Vaticano I fu fonte privilegiata per censurare quelle proposizioni che *redoleant modernismus* (cfr. p. 595) oppure per riaffermare il primato del magistero romano nell'ambito di materie dogmatiche e in questioni disciplinari (cfr. p. 667). Per converso secondo alcuni dei principali "modernisti" il Concilio radicalizzò quegli elementi di opposizione della Chiesa alla modernità filosofica e scientifica, dando un primo drastico colpo allo sviluppo teologico-culturale del cattolicesimo (cfr. p. 596).

Dopo il Vaticano I il rapporto della Chiesa con la modernità fu per lungo tempo ancora caratterizzato dallo scontro piuttosto che dall'incontro. Tuttavia, le acquisizioni presenti in *Il Concilio Vaticano I e la modernità*, forniscono un'angolazione differente per osservare il Vaticano I. È infatti possibile cogliere come lo sprone ad avviare un *iter* di modernizzazione della Chiesa sembrerebbe avere avuto avvio non tanto dallo "spirito propulsore" del pontificato di Pecci, bensì dagli antecedenti dibattiti conciliari proponendo così una nuova ridefi-

nizione della periodizzazione del rapporto della Chiesa con il mondo moderno. La prima Assise vaticana assume un rilievo finora inedito e, per riprendere quanto scritto da Paolo Prodi nel denso intervento che ha dato avvio al progetto di studio Vaticano I – modernità (cfr. P. Prodi, *Dinamiche della Chiesa nell'età moderna e concilio Vaticano I*, in «Teologia» XL, 1[2015], pp. 15-28), diviene una imprescindibile tappa di quel complesso e lungo dialogo nato a Trento trecento anni prima e riproposti – con risultati ben diversi – nuovamente a Roma quasi cento anni più tardi.

***Broadening the Context  
of Liberalism/Modernism  
The Autobiographical Legacy of Luis Martín, S.J.***

Charles J.T. Talar

David G. Schultenover, *Jesuit Superior General Luis Martín García and His Memorias*. “*Showing Up*”, Leiden, Brill 2021, 945 pp., ISBN 9789004433083.

Luis Martín (1846-1906) began his *Memorias* in 1895, during his tenure as the twenty-fourth Superior General of the Society of Jesus. The cancer that would prove fatal precluded his extending them through the full term of his generalate; they end around 1902. In the course of 2,712 quarto folios, front and back, amounting to 5,424 pages he gave an account of his life set against the events of his times. On one level, the *Memorias* are reminiscent of Augustine’s *Confessions*. They are a testimony to Martín’s experience of the workings of grace in his life. And, like Augustine, he is convinced that this personal experience of grace is not idiosyncratic, but may be profitable for every reader who seeks to be responsive to that grace. Moreover, he is sensitive to the workings of grace in the events of troubled times. Here again the lessons are both personal and universal. Hence the «Showing Up» in the book’s title: Schultenover views the *Memorias* as Martín’s way of making himself «*as he saw himself* – present/transparent to himself, to his Jesuit brothers down the ages, and especially to the Wholly Other» (p. 8). As one who was keenly interested in history, he initiated the publication of the series *Monumenta Historica Societatis Iesu*. The *Memorias* may be seen as his personal contribution to that project.

Martín wrote the *Memorias* in six languages, as an exercise in increasing his linguistic proficiency. In 1988 the manuscript was published in two volumes of over one thousand pages each, rendered completely in Spanish and with accompanying critical documentation. Schultenover has not attempted an English translation, but has chosen to make an English digest, citing liberally from Martín. In re-presenting the *Memorias*, his intent is to be expository, leaving his interpretive commentary to an Epilogue (pp. 864-930). The latter

follows the chapter sequence of the *Memorias*, providing helpful contextualization and, often, insight.

Martín begins with his early life, his origins in a middle-class family of relatively modest means. His early intellectual promise destined him for education beyond the primary level, leading to seminary in Burgos, discovery of a Jesuit vocation and formation largely during the third period of dispersion of Spanish Jesuits (1868-1875), Professor of Theology and later Rector of the Seminary at Salamanca, Provincial of the Province of Castile, Vicar General of the Society prior to election as Superior General serving from 1892 to 1906. In the course of that life trajectory there are windows into the state of the Spanish diocesan clergy and their formation, the experience of impending dispersion of the Society and of Jesuit formation. Intellectually driven and academically successful, Martín also manifested leadership qualities that were recognized and utilized throughout his formation and thereafter. He became rector at the young age of 33 and his success at Salamanca propelled him on to greater responsibilities in the Society. Given the positions he occupied it is natural that institutional considerations loom large throughout the *Memorias*: foundations of new schools and development of existing ones, personnel matters, Jesuit missionary efforts in the Americas, the General Congregation that elected him as well as Procurators Congregations during his time as general. Spanish politics also assume prominence. This was a volatile period in Spain, where divisions ran deep, emotions ran high, and the Jesuits were especially prominent among religious orders when it came to political matters. The situation in Spain was of particular concern to the Vatican and as Provincial and as Superior General Martín was taxed with keeping the Society apolitical in a setting where neutrality was difficult to maintain and where a newspaper subscription reflecting a particular political orientation could become a source of contention. The *Memorias* are revelatory of a spirituality that links personal failings and personal illnesses, personal failings and larger events experienced as catastrophic. In this regard, once again, Martín reveals not only his own dispositions but those of a larger Catholic culture.

While the narrative thread of the *Memorias* breaks off, Martín left blocks of thematic material, presumably to be integrated into the narrative at a future date. The editors of the Spanish rendering include a long chapter on the lead up, outbreak, and reaction to the Spanish-American War, in which his nationalism came into conflict with his spirit of Ignatian detachment. The editors also decided to include

an account of his final illness as a fitting conclusion to the *Memorias*. Schultenover follows them in both of these regards.

The political liberalism that has such prominence in much of the narrative is connected to intellectual liberalism especially in the chapter on the Procurators Councils. By the time of *Americanism and Testem Benevolentiae* (1899) the Vatican was perceiving a homology between democratic freedoms and *Wissenschaft*, intellectual freedom, the freedom of research, especially as that surfaced in biblical and historical scholarship. Ultramontane in ecclesiology and bound by a vow of obedience to the pope, Martín was obliged to be particularly sensitive to these matters, notably in relation to the English Province. As an anti-liberal who was at the same time appreciative of critical history Martín had to deal with controversy raised by Bollandist publications and those of George Tyrrell. The particularities of those dealings do not figure in the *Memorias*. They do figure, however, respectively in the two-volume work on Hippolyte Delehaye by Bernard Joassart (2000) and in Schultenover's *A View from Rome: On the Eve of the Modernist Crisis* (1981).

While the *Memorias* contains much that is of interest to Jesuits – Martín had a sharp eye for detail and managed to convey it – and much that is of interest to those engaged with Spanish Catholicism in the nineteenth century, it provides access to the mind and heart of an anti-liberal who, had he lived a few years more, would have acquired the label of anti-modernist – albeit of a moderate type. While partisans of intellectual and structural reform during the turn of the century who did acquire the label “modernist” have left autobiographical accounts of themselves, as one who opposed much of their agenda Martín's is quite exceptional. Read in tandem with *A View from Rome*, it can provide insight into the “control culture” that responded to Modernism.

# **Maria, Virgo sacerdos**

## ***Una via devozionale al sacerdozio femminile***

Isabella Pera

Liviana Gazzetta, *Virgo et sacerdos. Idee di sacerdozio femminile tra Ottocento e Novecento*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2020, x+150 pp., ISBN 9788893594783.

Una delle questioni poste al Concilio Vaticano II, vivacemente dibattuta e ben lontano dall'essere esaurita, è quella del sacerdozio femminile. Nonostante nei *Vota* della fase preparatoria alcuni vescovi avessero proposto di definire il dogma di Maria corredentrice, nella *Lumen gentium* la Vergine è presentata come modello per il sacerdozio universale di tutti i fedeli, un sacerdozio spirituale, nettamente distinto dal ministero vero e proprio, riservato solo alle vocazioni maschili. Anche i successivi interventi di Paolo VI e di Giovanni Paolo II, tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta del secolo scorso, hanno riproposto la figura di Maria come modello ma, in continuità con le posizioni conciliari, hanno parlato di cooperazione della Vergine alla salvezza e non di corredenzione, ribadendo l'*impedimentum sexus* per quanto riguarda il sacerdozio femminile.

Tuttavia l'aspirazione al ministero da parte delle donne non è nata con i movimenti di rinnovamento ecclesiale degli anni Sessanta, come hanno dimostrato le ricerche di Claude Langlois. Lo studioso francese, nei suoi contributi sulla femminilizzazione della religione tra Ottocento e Novecento, ha messo in relazione la figura della Vergine senza peccato contenuta del Dogma dell'Immacolata con il desiderio di sacerdozio femminile che trova in Teresa di Lisieux una voce significativa, ma non unica. In questo quadro, il volume di Liviana Gazzetta porta alla luce alcune forme di devozione, nate tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento in Francia e in Italia, che riscoprono il ruolo sacerdotale di Maria.

La definizione di «Virgo Sacerdos» o «Vierge Prêtre», attestata già dai primi secoli del cristianesimo e presente nella liturgia cattolica francese dagli inizi del 1700, viene ripresa in forma più articolata nel corso dell'Ottocento da sacerdoti e teologi che interpretano gli episodi più importanti della vita di Maria (il parto, la presentazio-

ne al Tempio, la presenza ai piedi della Croce) in senso oblativo. La compartecipazione al sacrificio di Cristo fa assumere alla Vergine gli stessi attributi del figlio, sacerdote, corredentrice e mediatrice. Maria diventa il modello di una vita religiosa perfetta, un baluardo contro la degenerazione della vita del clero. Seguendo tali suggestioni, l'aristocratica francese Marie Deluil-Martiny, nata nel 1841 a Marsiglia, fonda nel 1872 la congregazione delle Figlie del Cuore di Gesù a Berchem, nei pressi di Anversa. Gazzetta ne ricostruisce il pensiero e le vicende avvalendosi, oltre alle pubblicazioni sull'argomento, dei documenti contenuti nelle *Devotiones variae*, conservate presso l'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, poiché i suoi scritti non sono consultabili per il processo di canonizzazione.

Ciò però non ha impedito alla studiosa di mettere a fuoco alcune questioni importanti, in primo luogo una stretta relazione tra il culto mariano declinato secondo il modello della *Virgo sacerdos* e la domanda di sacerdozio. Un culto che per la prima volta usciva dai seminari e diventava una forma di devozione femminile propria di una congregazione, nella quale si intravedeva la richiesta di un diverso ruolo delle donne nella Chiesa e, soprattutto nelle fonti private, la partecipazione al ministero sacerdotale. Ispirandosi alle opere di padre Sylvain Giraud e Oswald Van den Berghe, Deluil Martiny si fece portatrice di una spiritualità mistica fondata sulla funzione riparatrice del Sacro Cuore e sull'imitazione di Maria come sacerdote. La Vergine era vista ai piedi della Croce nell'offerta sacrificale del Figlio – e quindi anche di se stessa – al Padre.

Tale immagine era proposta come modello oblativo di sacerdozio mistico che riguardava ogni cristiano per la realizzazione delle promesse battesimali. La religiosa inoltre, su consiglio del suo confessore, accoglieva la distinzione tra il “carattere sacerdotale”, proprio di quanti hanno ricevuto l'ordine e il potere di sacrificare, e lo “spirito sacerdotale”, ovvero la possibilità di rendersi vittime, immolate per la salvezza del mondo. In particolare le Figlie del Cuore di Gesù, nell'imitazione oblativa di Maria al Calvario, erano chiamate a sacrificarsi per la riparazione degli errori del clero, aspetto che ancora oggi caratterizza la congregazione.

Rimanendo entro i confini dell'ortodossia, la religiosa francese ottenne nel 1902 da Leone XIII il riconoscimento ufficiale della sua congregazione e nel 1906 da Pio X la possibilità di inserire una menzione alla *Vierge prêtre* nelle preghiere. Nel 1910 sempre papa Sarto, non certo incline ad accogliere le istanze di emancipazione femmi-

nile, concesse che nelle litanie mariane recitate dalle religiose fosse inserita l'invocazione *Virgo sacerdos, ora pro nobis*.

Il valore redentivo della sofferenza vittimale e la devozione al Sacro Cuore, collegata con quella della Vierge Prêtre, furono condivisi anche da altri ambienti del cattolicesimo francese, come la Società delle figlie di Gesù di Marsiglia. Forse per questo il Sant'Uffizio cominciò a guardare con sospetto e timore tale culto, che poteva mettere in discussione il tradizionale rapporto tra i sessi nella Chiesa e indicare una possibile via al sacerdozio femminile. Se non si poteva negare che la figura di Maria avesse un importante ruolo di mediazione nel progetto di salvezza, era necessario che semplici donne non si identificassero in lei ritenendo di avere le stesse prerogative. La Suprema in un primo momento decise di non condannare la devozione alla *Virgo Sacerdos*, ritenendola corretta dal punto di vista dottrinale e fondata storicamente. Tuttavia nel 1913 vietò la riproduzione dell'immagine della Vergine con le braccia alzate e vestita con una dalmatica diaconale usata dalle religiose per il loro culto, che si ispirava a un affresco del IX secolo nella basilica di San Clemente a Roma e che era stata ripresa dal pittore Silverio Copperoni. Il pericolo veniva dal potere evocativo e simbolico delle immagini: la postura e gli abiti di Maria erano considerati troppo simili a quelli dei sacerdoti durante le funzioni religiose. Era quindi opportuno impedirne la diffusione, non se ne doveva fare «troppo sciupio» perché una esplicita relazione tra donne religiose e la figura di Maria sarebbe potuta essere «occasione di errore», in particolar modo per le donne poco istruite. Si temeva la diffusione di zelanti imitatrici, desiderose «di cooperare all'azione sacerdotale come Maria cooperò all'azione sacerdotale del Figlio», che, «mosse da una certa ambizioncella muliebre», avrebbero potuto attribuirsi lo stesso titolo e «con le loro femminee arti strappare anche qualche approvazione».

Questo giudizio è contenuto in un documento, riportato integralmente in Appendice al volume, di indubbio interesse per comprendere la posizione delle gerarchie vaticane rispetto alla richiesta un maggiore coinvolgimento delle donne nella vita ecclesiale. Il *Voto su Maria Santissima Virgo Sacerdos* è un'informativa del 1912 redatta dal consultore, padre Giovanni Lottini, e diretta agli inquisitori generali che avrebbero dovuto pronunciarsi in proposito. Nella logica della Curia romana il progetto di riconquista cristiana della società prevedeva un ruolo per le donne, che però doveva essere esercitato sotto lo stretto controllo maschile, in totale obbedienza, senza iniziative individuali o forme anche minime di autonomia. Lottini suggeriva che

le religiose prestassero «la loro opera nel modo che conviene al loro sesso e ad utilità dei fedeli», senza aspirare «a ruoli speciali» emulativi dell'opera dei sacerdoti, ma virassero su un'interpretazione della Vergine come madre e non come sacerdote. Così le Costituzioni delle Figlie del Cuore di Gesù vennero riviste e nel 1927 una lettera del cardinal Rafael Merry del Val stabilì che la devozione alla *Virgo Sacerdos* non poteva più essere praticata e diffusa.

Sempre nei primi anni del Novecento nacquero anche in Italia esperienze che riprendevano alcuni aspetti di questa devozione, come quella delle *Adoratrici vittime con Cristo* di Bianca Piccolomini Clementini, le *Figlie e i Figli del Cuore sacerdotale di Gesù*, chiamati anche Venturini dal nome del fondatore (don Mario Venturini) e l'Istituto delle *Filiae Reginae Apostolorum* creato da Elena da Persico. Al di là degli aspetti peculiari, un elemento comune a questi gruppi era l'attenzione alla rigenerazione morale della Chiesa e la volontà di riparazione delle colpe dei sacerdoti attraverso il sacrificio e la preghiera, collegata al culto del Sacro Cuore. In particolare, per quanto riguarda i Venturini, alla devozione della *Virgo Sacerdos* si sostituì progressivamente, negli anni Venti, quella della madre del sacerdote, pronta a soccorrere il figlio così come dovevano fare le religiose. Non più riparazione ma aiuto e vicinanza, anche se non vennero superati del tutto elementi doloristici e sacrificali.

Si può quindi concordare con l'autrice sul fatto che la richiesta di una maggiore partecipazione alla dimensione del sacro e la domanda di riforma della vita ecclesiale, espresse da questi gruppi, nacquero sotto il segno della vocazione e non della rivendicazione di un diritto. Tali istanze, tuttavia, rimasero totalmente inascoltate. Da una parte si sollecitavano le donne, anche consacrate, a una mobilitazione contro i nemici della Chiesa, dall'altra si ponevano forti limitazioni a questo impegno, rendendo evidente la presenza di conflitti e di rapporti di forza propri di altri settori della società primonovecentesca. Tuttavia le dinamiche descritte furono del tutto interne all'ambiente ecclesiale. Non ci fu alcuna interazione con la società; il contributo che queste religiose intesero offrire con il dono totale di sé si pose su un piano non di progresso materiale, ma essenzialmente di rigenerazione spirituale. Il loro progetto, quindi, ebbe ben poco a che fare con le esperienze coeve di coloritura più sociale che, seppure in un'ottica intransigente di riconquista cristiana della società, si confrontarono con le battaglie dell'emancipazionismo laico, dal quale mutuarono alcuni strumenti e idee.

# Les âmes d'élite

## *Il cristianesimo femminile italiano di inizio Novecento*

Daniela Saresella

Roberta Fossati, *Verso l'ignoto. Donne moderniste di primo Novecento*, Nerbini, Firenze 2020, 140 pp., ISBN 9788864343853.

Al centro degli interessi di Roberta Fossati c'è sempre stata la «*questione femminile*, in relazione alla *questione cattolica*», sin da quando nel 1977 pubblicò *E Dio creò la donna. Chiesa, religione e condizione femminile* (Gabriele Mazzotta Editore, Milano). L'autrice, allora protagonista dell'esperienza dei Cristiani per il Socialismo, dava alle stampe un libro militante, ma non per questo storicamente non fondato, che rispondeva alla sensibilità di un'epoca e al bisogno di profonde riconsiderazioni culturali. Suo obiettivo era ricostruire le «discriminazioni sessiste» perpetrate dall'Istituzione ecclesiastica nel corso dei secoli, sottolineare i cambiamenti avvenuti negli anni del Concilio e del post-Concilio, e soprattutto prospettare la necessità di «riappropriarsi dei testi biblici» (p. 20). Riprendendo posizioni del movimento femminista americano, che sottolineavano il nesso tra discriminazione e genere, Fossati sosteneva che «una effettiva divinizzazione dell'umanità non *potesse* che passare dalle oppresse, le donne che, liberandosi, sono portati effettive di novità e speranza» (p. 22). Interesse per il cattolicesimo d'oltre oceano, l'autrice lo ha dimostrato anche successivamente con i suoi studi su Dorothy Day (R. Fossati [ed.], *Dorothy Day. Fede e radicalismo sociale*, La Scuola, Brescia 2012), donna e credente che seppe unire radicalismo politico e fede religiosa.

L'attenzione per il mondo femminile ha portato Fossati ad impegnarsi nella Società Italiana delle Storiche (di cui è stata socia fondatrice) e a indirizzare la sua ricerca di dottorato – svolta presso l'Università di Urbino, sotto la guida di don Lorenzo Bedeschi e di Rocco Cerrato – alle donne moderniste: del 1997 è la pubblicazione del volume *Élite femminili e nuovi modelli religiosi nell'Italia tra Otto e Novecento* (QuattroVenti, Urbino). Il libro offriva uno squarcio sul riformismo femminile neocristiano e metteva in evidenza – questione già sottolineata da Bedeschi – come i cambiamenti economici e sociali

avessero avuto forte impatto sul mondo religioso, anche femminile. Le donne protagoniste di quegli anni erano parte di un'élite aristocratica o borghese; erano colte, unite da una propensione per una rinnovata lettura della Bibbia, e impegnate in progetti educativi e in azioni filantropiche. L'interesse per il tema religioso Fossati lo ha confermato anche nella ricostruzione della vita di Divo Barsotti, monaco cristiano e fondatore della comunità dei Figli di Dio (*Divo Barsotti. La ricerca struggente di Dio, tra comunità e solitudine*, Edizione Paoline, Milano 2016), e in numerosi altri saggi.

Da ultimo è da segnalare il libro *Verso l'ignoto. Donne moderniste di primo Novecento* (accolto nella collana "Teologhe & Teologie"), che riprende e sistematizza temi da tempo al centro delle sue riflessioni. Fossati ritiene nel suo nuovo lavoro di dover valorizzare non solo il pensiero filosofico e teologico delle protagoniste, ma anche le loro biografie, vista l'importanza che le vicende della vita ebbero nelle loro scelte. Ricostruisce dunque una rete di rapporti tra donne – e uomini – protagoniste del rinnovamento religioso di quegli anni, situandole nei vari contesti del nostro Paese. A Milano spiccavano le figure di Rachele (con il marito Angelo) Villa Pernice, pittrice e mecenate in contatto epistolare con Giovanni Verga; di Sabina Parravicino Revel, di Maria Magnocavallo, di Sofia Bisi Albini e di Teresita Friedmann Coturi. A Roma e a Firenze si respirava un clima cosmopolita, dove molte erano le signore straniere attratte dal fascino delle città d'arte; analogamente in Umbria, dove si era creata una colonia di aristocratiche inglesi, affascinate dal mito francescano, e dove vivevano i coniugi Franchetti. Nel Veneto, attorno a Antonio Fogazzaro, avevano assunto ruolo di spicco Antonietta Giacomelli e Maria Pezzè-Pascolato. A Napoli operava Cesira Amenduni Tropea, mentre Adelaide Coari partecipava attivamente all'Associazione per gli interessi del Mezzogiorno; in Sicilia emergeva la figura di Sofia Idelson, collaboratrice del sacerdote don Brizio Casciola.

Comune a queste donne era la propensione all'emancipazionismo femminile e alla riforma religiosa, l'attenzione per il cristianesimo delle origini, l'esigenza di un rapporto diretto con le Scritture e l'inclinazione verso una cultura neocristiana, che superasse le barriere confessionali. Di questi ambienti già aveva parlato Paola Gaiotti de Biase nel suo libro pubblicato da Morcelliana nel 1963 *Le origini del movimento cattolico femminile*. Fossati enfatizza però con maggior forza il delinarsi di un «neo-cristianesimo femminile» connotato da uno spirito nuovo e libero, spesso non riconducibile all'Istituzione romana, e ne sottolinea la «spiccata tendenza all'eclettismo, a un

certo sincretismo» che faceva sentire come non incompatibili filosofia e credenze (p. 30). L'autrice analizza la letteratura prodotta da queste figure, soffermandosi ad esempio su Maria Corelli, che mostrò un'attenzione quasi ossessiva al tema dell'anima nel momento del trapasso, e fu propensa a conciliare il cristianesimo con le teorie della reincarnazione e delle proiezioni astrali. Pone interesse a Luisa Angioletti, musicista e poetessa trentina, in contatto con gli ambienti cattolico-liberali milanesi e con Salvatore Minocchi; menziona il caso di Carolyne Iwanowska, che nel 1868 pubblicò il libro *Bouddhisme et Christianisme*, un'accurata ricognizione delle differenze tra religioni occidentali e orientali. La nobildonna polacca, per anni amante di Franz Liszt, riuscì ad unire interessi religiosi e tensione morale, e – sostiene l'autrice – testimoniò come la spiritualità delle donne potesse «incarnarsi in una nuova etica, non limitata all'aspetto privato, individuale, ma estesa al progetto di costruzione di una società rinnovata, rigenerata nel profondo» (p. 16).

La necessità di queste donne di coniugare attivismo culturale e sociale era già stata messa in evidenza dagli studi di Franca Pieroni Bortolotti (*Alle origini del movimento femminile in Italia*, 1963), che si era soffermata sul femminismo laico nella seconda metà dell'Ottocento, e in particolare sulla figura di Anna Maria Mozzoni. Anche Paola Gaiotti de Biase aveva individuato come peculiarità di questo movimento la capacità di tenere insieme moto culturale e interesse per il sociale, mettendo in evidenza – soprattutto nel libro *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella rivoluzione più lunga*, Studium, Roma 2006 – come il nesso democrazia-diritti-spiritualità avesse percorso tutta la storia del Novecento femminile. Ciò che emerge nei vari studi è anche il *turning point* rappresentato dagli anni a cavallo tra i due secoli; Fossati sottolinea in particolare l'importanza del 1890, quando fu organizzata a Firenze l'*Esposizione Beatrice* e costituito il *Comitato femminile per il sesto centenario della scomparsa di Beatrice Portinari*, la cui presidenza fu affidata a Carlotta Ferrari; anima dell'iniziativa fu Angelo De Gubernatis, studioso di lingue orientali e religioni comparate.

Nel 1894 venne poi fondata a Roma, su modello dell'Union pour l'Action Morale di Paul Desjardins, l'Unione per il bene. Protagonista ne fu la scrittrice Dora Melegari, che diede vita a un salotto di intellettuali a cui partecipavano cattolici, protestanti, qualche signora ortodossa, ebrei ed agnostici. Melegari – scrittrice di saggi e di romanzi, tra le prime giornaliste italiane, legata a De Gubernatis e direttrice della rivista di cultura «Revue Internationale» – assunse posizioni liberal-moderate e conciliatoriste in politica, e avviò un confronto fra

culture e tradizioni, anche extraeuropee, valorizzando lo studio comparato delle religioni. In stretto rapporto con Paul Sabatier, pastore calvinista e autore della *Vie de Saint François d'Assise*, Melegari espresse una fede complessa, lontana da compromessi, e quando morì fu sepolta nel cimitero dei protestanti di Roma.

Al suo fianco, nell'impegno dell'Unione per il Bene, vi furono la Giacomelli, De Gubernatis e Giulio Salvadori, oltre ad alcune straniere italianizzate come Giuseppina Le Maire, Felicitas Buchner e soprattutto Alice Hallgarten Franchetti. A quest'ultima, di famiglia franco-canadese e di origine ebrea, era connaturata l'esperienza interconfessionale. Il suo matrimonio nel 1900 con il barone Leopoldo Franchetti, studioso meridionalista, la spinse verso l'impegno sociale: educatrice e filantropa, sostenne gli esordi dell'esperienza di Maria Montessori e mantenne, insieme al consorte, stretti rapporti con il tolstojano don Brizio Casciola e il barnabita Giovanni Semeria.

Nel 1899 nacque a Milano – per opera di Ersilia Majno Bronzini – l'Unione femminile nazionale, che avviava un ardito esperimento di intervento sociale con la fondazione dell'Asilo Mariuccia (su cui Annarita Buttafuoco ha scritto il libro *Le Mariuccine. Storia di una istituzione femminile. L'Asilo Mariuccia*, FrancoAngeli, Milano 1985). Negli stessi anni cominciarono a sorgere sezioni femminili anche nei comitati diocesani dell'Opera dei congressi, nell'ambito del movimento democratico cristiano; in particolare, nel capoluogo lombardo, nel 1902 Adelaide Coari e don Carlo Grugni inaugurarono il primo circolo e promossero la pubblicazione della rivista «Pensiero e Azione». In questo periodo anche Romolo Murri scoprì la “questione femminile” e ne scrisse su «Cultura sociale», propugnando la necessità di un autonomo associazionismo muliebre.

Sollecitazioni a un ruolo nuovo della donna venivano anche dal contesto internazionale e in particolare dagli Stati Uniti, dove emergeva la figura della lombarda Francesca Saverio Cabrini e delle sue consorelle, che avevano deciso di seguire gli immigrati italiani oltreoceano e che là agivano con grande attivismo per la loro integrazione. Le suore, dunque, non più recluse nei conventi, diventavano protagoniste di iniziative di carattere sociale, anche in competizione con ordini religiosi maschili (ad esempio gli Scalabriniani). Legata al mondo americano fu la contessa Sabina di Parravicino Revel, che introdusse in Italia le nuove tendenze del cattolicesimo progressista statunitense sulle pagine della rivista conciliatorista «Rassegna nazionale» (su cui hanno scritto O. Pellegrino Confessore, *L'americanismo cattolico in Italia*, Studium, Roma 1984 e D. Saresella *Cattolici italiani e*

*sfida americana*, Morcelliana, Brescia 2001). La nobilsignora, sull'onda delle suggestioni di Alfred Baudrillard, affrontò anche il tema della questione femminile sostenendo che la donna avesse un triplice compito: manuale, intellettuale e spirituale.

Il femminismo cattolico aveva a Milano come riferimento editoriale la casa editrice di Luisa Cogliati. In stretto rapporto con la cultura rosminiana, la Cogliati pubblicò le opere del teologo di Rovereto, oltre che scritti dell'abate Antonio Stoppani e di monsignor Geremia Bonomelli. Nel catalogo dell'editore appaiono titoli di romanziere e saggiste fra le più amate dal pubblico femminile dell'epoca, tra cui Luisa Anzoletti. Una rete di periodici – in particolare la «Rivista per le signorine», «Il Bene» e «La Perseveranza» – assicurava recensioni e segnalazioni ai libri pubblicati dalla Cogliati. La «Rivista per le signorine» di Sofia Bisi Albini può essere considerata l'impresa che più esemplarmente rappresenta questa Italia femminile colta, liberale in politica e cattolica, ma con un forte inclinazione interconfessionale. A questa rivista, pubblicata a Milano e vicina all'esperienza dell'Unione, si affiancarono altri periodici, come «In cammino» e «Pensiero e azione», espressioni del fascio democratico cristiano (cfr. F. De Giorgi, *La ricerca intellettuale e spirituale di "In cammino"*, in M. Bendetti - D. Saresella [eds.], *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, EBF, Milano 2010, pp. 197-219). Bisi Albini risulta figura interessante perché, scrittrice, fu in stretto rapporto di amicizia con Fogazzaro: come l'autore vicentino, manifestò il dispiacere per una certa indolenza cattolica riguardo all'elaborazione di un credo adulto, ma ritenne di dover andar oltre, giungendo a prefigurare un cristianesimo riformato, che riecheggia tematiche protestanti per la sua essenzialità e il suo bisogno di confrontarsi con le fonti dirette della fede.

Dal libro di Roberta Fossati emerge come il mondo modernista fosse caratterizzato da rapporti di amicizia, relazioni e contatti, che sarebbero diventati particolarmente importanti quando, dopo la promulgazione dell'enciclica *Pascendi dominici gregis* nel settembre del 1907, questo dovette reggere i colpi della scomunica papale e dello sminuimento da parte dell'*intelligenza* laica. Di questi *network* facevano parte donne e uomini, uniti in un rapporto di condivisione intellettuale. Queste *liaisons* sarebbero continuate anche nei decenni successivi, come testimoniano la vicinanza spirituale e l'amicizia intensa che si crearono tra Valeria Pignetti, per diciotto anni nell'Istituto francese delle Missionarie francescane (poi conosciuta come Sorella Maria dell'eremo di Campello), ed Ernesto Buonaiuti, nono-

stante la scomunica inflitta a quest'ultimo nel 1926 (R. Morozzo della Rocca, *Maria dell'eremo di Campello. Un'avventura spirituale nell'Italia del Novecento*, Guerini e Associati, Milano 1998). Sorella Maria condivise le sue riflessioni spirituali con i più importanti esponenti della cultura cristiana del Novecento, tra cui il protestante Sabatier, e i protagonisti delle *avant-gardes catholiques*, quali don Primo Mazzolari, padre David Maria Turoldo e padre Giovanni Vannucci.

# *The History of Religions in Contexts and Controversies*

Charles J.T. Talar

Annelies Lannoy, *Alfred Loisy and the Making of the History of Religions. A Study of Comparative Religion in the Early 20<sup>th</sup> Century*, Walter De Gruyter, Berlin 2020, XIV+366 pp., ISBN 9783110583779.

Annelies Lannoy - Corinne Bonnet - Danny Praet (eds.) «*Mon cher Mithra...*» *La correspondance entre Franz Cumont et Alfred Loisy*, 2 vols., Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 2019, IX+448 pp. e VI+647 pp., ISBN 9782877543743.

Around the time of the Second Vatican Council there was renewed interest in Roman Catholic Modernism, and in Alfred Loisy as one who figured prominently in it. Émile Poulat's *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (1962), which centered upon the controversies unleashed by Loisy's publications, was on the leading edge of this renewal, which was soon followed up by further studies of Loisy and others who were involved, of major issues that formed the basis of conflict, and the multiple contexts in which these were played out. Thus, where Loisy specifically is concerned, the scholarly spotlight was trained on the «Modernist» Loisy; his «life after Modernism» as professor at the Collège de France went relatively unremarked. Works which treated Loisy's "second career" as scholar of the history of religions were exceptional. In Anglophone research Allen Jones's *Independence and Exegesis* (1983) stands out as one of the exceptions – and even there Loisy shared space with Charles Guignebert and Maurice Goguel.

In more recent years the balance of interest has begun to shift. Loisy's «Modernist» writings continue to draw attention, but, increasingly, his output post-excommunication has become the subject of scholarly interest. Annelies Lannoy has been prominent in bringing this latter period of Loisy's professional life out of the shadows, encompassing the period from around 1900 to 1921 while focusing on 1909 onward. *Alfred Loisy and the Making of the History of Religions* has its foundation in her doctoral dissertation, and from the outworking of numerous articles that have extended its reach. That previous work

has enabled her to produce a study that is both analytically insightful and engagingly written, centering on Loisy but illuminating salient aspects of the disciplinary development of the history of religions as that interacted with multiple contexts.

The book begins by briefly tracing Loisy's Modernist years, but not as merely a prelude to its main temporal focus. One of this study's noteworthy contributions is its retrieval of comparative frameworks that are present in these earlier writings. They tend to be overshadowed by Loisy's exegetical and apologetic concerns, and were likely attenuated in light of Catholic attitudes toward «scientific» treatment of religion at the time, but they run like a thread through his «Modernist» publications, becoming more openly apparent in those from time at the *Collège*. Likewise, the second chapter which explores the manoeuvres surrounding Loisy's election to the Chair of the History of Religions is more than transitional, moving him from church to secular academy. In identifying factors that figured in the eventual choice of Loisy over several rivals, the contested nature of the study of religion under the Third Republic is clarified.

At issue are more than intellectual concerns; disciplinary rivalries, anticlericalism, antisocialism all play a notable role. Salomon Reinach's *Orpheus* as «an impressive repository of the controversies that divided French and international historians of religions at the beginning of the 20<sup>th</sup> century» (p. 195) is the source of subjects that will occupy the third and fourth chapters: the quest for the origin of religion and the relation of myth and ritual in the comparison of primitive Christianity with the pagan mystery cults. The search for religion's origin expands horizons beyond Reinach to British anthropology and the Durkheimians. More is at stake in discussions of the respective roles of magic, religion, and religion in the quest for origins. The larger question concerns the role that religion can play in modern society – specifically, whether religion is indispensable for morality or can there be a true morality without religion? And related to this question, is there a place for religious instruction in the *école laïque*? The fourth chapter recapitulates the Christ Myth debates, not because of their scholarly importance, but rather from their impact on the history of religions: motivating reflection on methodology, on the distinctiveness of that discipline, and on the necessary professional qualities of the professional historian of religions. The final chapter examines Loisy's comparative work on sacrifice which continues earlier discussions of myth and ritual while examining the impact of the Great War on his evolutionary schema of religious development.

This study shows extensive knowledge of the relevant literatures which inform the analysis without however overwhelming it. There are multiple story lines that are distinguished yet drawn together, as in the chapter on Loisy's election to the *Collège de France* where intellectual, social, cultural, and political aspects of that campaign require sorting out and their relative importance assessed. This book's potential readership is multiple: those whose interest resides in Modernism will find much to ponder in the first chapter and in the persistence of its influences in the post-Catholic Loisy. The central figure of Loisy renders possible the exploration of the interaction of the history of religions, still in its formative period of development, with Catholic theology, with Liberal Protestantism, and with other disciplines, notably the social sciences. The position takings within the academic field of religious study are reflective of ideological preferences and prejudices that reach well beyond the academic study of religion. Debates over laic education and the inculcation of morality are extensions of contestations within that field of study. In short, this is a book that well repays the time invested in reading and thinking through it.

Like the early study of Modernism itself, the publication of correspondence by its protagonists began with Modernists themselves. Here again Loisy led the way with the 1904 publication of *Quelques lettres*. Publication of selected letters of George Tyrrell by Maude Petre and of Friedrich von Hügel followed. But in this case as well Vatican II provided a stimulus for the appearance of correspondence, with that of Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, and Henri Bremond during and shortly after the council. Subsequently correspondence of Louis Duchesne, Mgr Mignot, Wilfrid Ward, Maude Petre, Antonio Fogazzaro and others have become available in print to scholars. Loisy's 3 volume *Mémoires* contain a wealth of correspondence but, as Lannoy has shown in the book reviewed here, Loisy could cite his letters selectively, omitting portions that did not serve the story he was trying to tell.

The correspondence between Loisy and the Belgian historian of religions Franz Cumont lasted over a considerable period of time (1908-1940) and comprises a considerable body of letters – 406 in all. Although that correspondence postdates Loisy's active involvement in intellectual and structural renewal of Catholicism, their exchanges provide abundant evidence of a continuing interest in the issues and protagonists that were prominent in «Modernism». However, their mutual interests naturally centered on topics related to the history of religions, intermingling discussions of ancient texts with current

concerns, both methodological and substantive, over the scientific study of religion. Their reflections extend beyond their professional interests, with the Great War naturally attracting comment, as well as the rise of Bolshevism and various totalitarianisms.

In the first volume the editors provide an introduction which introduces the correspondence, supplies biographical and contextual background, and identifies salient themes that are present in the correspondence. The second volume is given over to extensive commentary on the letters. The annotations of Blondel's correspondence by Henri de Lubac and André Blanchet have set something of a standard in this regard, and it must be said that the editors of this correspondence have lived up to it. And, in a least one regard, surpassed it in their including a biographical appendix of those who appear in the letters. In *Alfred Loisy, sa vie son oeuvre* (1960) Émile Poulat had added an Index bio-bibliographique with brief entries on those who appeared in the course of those pages. The entries in the Loisy-Cumont volume, assuming more of an encyclopedic guise, can function as a quick and more complete reference when doing research on this period.

In her book Lannoy makes regular use of the correspondence to clarify, amplify, and occasionally modify the «public» Loisy. While either title can be consulted independently, they may more profitably be read in tandem. The phrase «belongs in every library» is something of a staple in reviews. In this case the range of subject matters encompassed in these volumes makes that more than a *pro forma* recommendation.

## Una Woodstock cattolica?

Sante Lesti

Charles Mercier, *L'Église, les jeunes et la mondialisation. Une histoire des JMJ*, Bayard, Montrouge 2020, 540 pp., ISBN 9782227498525.

Nel suo *Wonderland. La cultura di massa da Walt Disney ai Pink Floyd* (Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 372-384), Alberto Mario Banti ha descritto i grandi concerti rock della fine degli anni Sessanta – e oltre – come «riti di separazione [...] e di riagggregazione liminale» attraverso i quali le giovani e i giovani abbandonavano – anche soltanto per un intervallo di tempo limitato – la cultura mainstream nella quale vivevano per entrare in una nuova *communitas*, finalmente sentita come propria (come si intuisce facilmente, l'analisi di Banti poggia su Arnold Van Gennep, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 [1909], e Victor Turner, *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia 2001 [1969]). Se Banti ha ragione, allora non vanno così lontani dal vero i media internazionali quando presentano le Giornate mondiali della gioventù (GMG) come una «Woodstock cattolica». Come dimostra Charles Mercier nel suo splendido libro, infatti, «il nocciolo duro dei partecipanti è costituito da cattolici convinti ma spesso inibiti, nella misura in cui hanno la sensazione di essere in contrasto (*à contre-courant*) con il loro ambiente» (p. 402). «Per queste persone che si sentono in minoranza, e isolate, riunirsi con altri credenti che vivono nella stessa situazione – scrive l'autore qualche riga dopo – è estremamente confortante» (p. 403). In questa prospettiva, le GMG potrebbero essere definite le Woodstock dell'«età secolare» (cfr. Charles Taylor, *L'età secolare* Feltrinelli, Milano 2009 [2007]).

L'enorme successo incontrato dai concerti rock a partire dalla fine degli anni Sessanta non ha impedito, nella seconda metà degli anni Settanta, la repentina disgregazione della controcultura di massa che si era formata nel decennio precedente (cfr. ancora Banti, *Wonderland, Conclusioni. Back to the Future*). Che effetti ha prodotto l'altrettanto enorme successo incontrato dalle «Woodstock cattoliche» a partire dalla metà degli anni Ottanta? Come vedremo, l'ex «jmjiste» Mercier, che ha partecipato alla GMG di Parigi nel 1997, non sfugge alla domanda. Anzi, il nono e ultimo capitolo del libro, intitolato *Feu de paille*

*ou étincelle ? Les JMJ à l'heure du bilan*, si concentra proprio sull'impatto religioso e, in misura minore, politico e sociale delle Giornate all'interno dei paesi che le hanno accolte.

Prima di scoprire se le GMG siano state un «fuoco di paglia» o una «scintilla», ripercorriamo però il contenuto del libro, cominciando subito con una precisazione. Lo studio di Mercier copre soltanto le GMG internazionali celebrate durante il pontificato di Giovanni Paolo II (1984-2002). «Questo limite cronologico – spiega l'autore – si giustifica con la necessità di mantenere un minimo di prospettiva storica ma anche con la volontà di condurre una ricerca basata sulla consultazione di archivi e sulla raccolta di testimonianze inedite e non sulla semplice compilazione di fonti a stampa» (p. 15). In effetti, l'incrocio fra fonti differenti, insieme a un serrato dialogo con le scienze sociali, consente a Mercier di studiare le GMG sotto molteplici aspetti.

Nel primo capitolo, egli prende in esame la genesi del «dispositivo» (cap. 1, *Prototypes : Rome 1984 et 1985*). Nel secondo, il suo rapporto con la globalizzazione, di cui costituisce nello stesso tempo un prodotto e un vettore (cap. 2, *La mondialisation, toile de fond et horizon*). Nel terzo e nel quarto, l'autore sposta il focus sulla *governance* delle Giornate (cap. 3, *Le système JMJ*, e cap. 4, *La gouvernance à l'épreuve de l'événement*). Nel quinto, l'analisi si concentra sull'atteggiamento del potere politico (cap. 5, *Les pouvoirs publics face au pèlerinage*). Nel sesto, Mercier esamina il coinvolgimento di imprese e artisti (cap. 6, *Entreprises et artistes dans la fête catholique*). Nel settimo, l'inclusione sociale delle GMG (cap. 7, *Les JMJ, des rassemblements inclusifs ?*) (per Mercier questa è la questione più importante da affrontare, nel 2020). Nell'ottavo, l'autore si concentra sul ruolo dei media e dei giovani, i due grandi protagonisti della mobilitazione (cap. 8, *Les médias et les jeunes au cœur de la dynamique de mobilisation*), prima di affrontare, come sappiamo, il nodo dell'impatto delle Giornate. Chiudono il libro una conclusione, intitolata *Illusion ou dévoilement ?*, e un'appendice contenente le cifre della partecipazione alle otto GMG internazionali tenute sotto il papato di Wojtyła.

Con il suo studio, Mercier si propone di raggiungere tre obiettivi: 1) «storicizzare» la figura di Giovanni Paolo II; 2) mettere in luce i «processi decisionali» all'interno della sua Chiesa; 3) osservare l'evoluzione della «scena cattolica» tra il 1984 e il 2002 in relazione ad alcuni aspetti fondamentali della società contemporanea: il ruolo delle donne; l'inclusione delle persone disabili; il discorso sull'omosessualità; il rapporto con la diversità culturale e religiosa; l'adattamento nei confronti della secolarizzazione, ecc. In realtà, il primo obiettivo si

perde un po' per strada, anche se questo non impedisce a Mercier di sottolineare alcuni elementi importanti e, in conclusione, di formulare un giudizio estremamente interessante sull'impatto delle GMG sulla figura del papa. Per quanto riguarda i primi, ne segnalerei almeno tre: a) l'interpretazione provvidenziale dei nuovi media fornita da Giovanni Paolo II in occasione della Giornata di Czestochowa, il 15 agosto 1991 (pp. 84-85); b) l'insistenza dello stesso Giovanni Paolo II sulla «visibilità» della Chiesa all'interno della società (pp. 126-127); c) l'illuminante paragone tra Wojtyła e Michael Jackson istituito da un ragazzo americano sconvolto da un primo piano del papa polacco sull'orlo delle lacrime: «Michael Jackson non ha mai pianto per me. Il papa l'ha fatto. Questo significa che mi ama e che per lui sono importante» (p. 419).

Per quanto riguarda il giudizio storico sull'impatto delle GMG sulla figura di Giovanni Paolo II e, in generale, sul papato, l'autore scrive: «Dopo la crisi degli anni 1960-1970, le GMG restaurano l'importanza (*le poids*) del papato nell'immaginario dei giovani cattolici, senza che si assista per questo a una rinascita dell'“intransigentismo” dei loro predecessori della fine del XIX secolo. A parte una minoranza, i membri della “generazione Giovanni Paolo II” non possono essere qualificati come “gioventù vaticana” o “milizia del papa”. Karol Wojtyła rappresenta una figura spirituale, ascoltata e amata per il suo carisma, più che un capo. Le GMG suscitano l'adesione alla sua persona senza per questo rinforzare meccanicamente il suo potere di decisione, o quello della curia che lo assiste» (p. 481). Si tratta – come accennato – di un giudizio estremamente interessante, nonostante il riferimento un po' troppo generico alla «crisi [del papato] degli anni 1960-1970» (i primi anni Sessanta sono forse il momento di massimo consenso – interno ed esterno – nei confronti del papato!).

L'analisi della *governance* delle GMG di Giovanni Paolo II costituisce il cuore del libro. Prima di prenderla in esame, però, è necessario ricordare come nascano le «Woodstock cattoliche». All'origine del dispositivo c'è un sacerdote milanese aderente al movimento Comunione e Liberazione (CL), Massimo Camisasca (attualmente vescovo di Reggio Emilia-Guastalla), che, in previsione dell'anno santo straordinario del 1983-1984, sottopone l'idea di un raduno di giovani al vicepresidente del Pontificio consiglio per i laici Cordes. Forte del sostegno (e dell'expertise) dei «nuovi movimenti» (CL, ma anche i Focolari, che dal 1971 organizzano un raduno annuale di giovani, il Genfest, e altri), questi presenta il progetto a Giovanni Paolo II, che l'accetta con entusiasmo. I due «prototipi» delle future GMG si tengono a Roma

nel 1984 e nel 1985. È lo stesso Wojtyła a decidere prima di ripetere l'esperimento dell'anno santo (1984) in occasione dell'Anno internazionale della gioventù indetto dall'ONU (1985) e poi di renderlo un appuntamento fisso, con il suo nome attuale. Sia il raduno del 1984 sia quello del 1985 sono organizzati dal Pontificio consiglio per i laici in stretta collaborazione con i nuovi movimenti, da cui proviene anche la stragrande maggioranza dei partecipanti.

L'istituzionalizzazione del dispositivo produce alcuni cambiamenti nella sua *governance*. A partire dalla terza GMG (Buenos Aires, 1987), le conferenze episcopali e i vescovi delle diocesi ospitanti assumono un ruolo preponderante, mentre i nuovi movimenti perdono progressivamente importanza. Questo cambiamento si riflette anche sul programma delle Giornate: dal 1993 (Denver) in poi, per esempio, i leader dei nuovi movimenti sono esclusi dalla catechesi dei giovani, che resta soltanto in mano ai vescovi. Per tutto il pontificato di Giovanni Paolo II, la collaborazione tra il Pontificio consiglio per i laici e i comitati locali costituiti *ad hoc* sarà regolata informalmente. Sul piano pratico, il primo – che si presenta come l'organismo cui «il Santo Padre ha affidato [...] la preparazione, la gestione e lo svolgimento della Giornata mondiale della Gioventù dal momento della sua istituzione» (cit. a p. 149) – si riserva il diritto di stabilire il tema della Giornata; di preparare il messaggio del papa; di mantenere ufficialmente i contatti tra il comitato locale, i movimenti e le associazioni; di selezionare i vescovi catechisti; di organizzare il forum dei giovani. I secondi, invece, sono direttamente responsabili della preparazione materiale e della gestione dell'evento, mentre tutto il resto (scelta dell'inno ufficiale e dei canti, delle celebrazioni, ecc.) rientra in un'area di collaborazione tra i due soggetti. Una *governance* del genere, sottolinea Mercier, «contrasta con la dinamica ecclesiologica del pontificato di Giovanni Paolo II» (p. 165): eclissi dell'iniziativa diretta del papa (personalmente responsabile della scelta del luogo soltanto fino al 1991); diminuzione del peso – e persino della presenza – dei movimenti; ascesa dei vescovi e delle conferenze episcopali. L'analisi della «struttura» e della *governance* delle GMG non sarebbe completa se l'autore non indossasse anche le lenti del genere e della generazione. In questo modo, emergono, nonostante qualche eccezione, una Chiesa maschile – quando non maschilista – e clericale, e un dispositivo *per i* giovani più che *di* giovani.

Passiamo al terzo – e ultimo – obiettivo principale del libro: che prospettiva sull'evoluzione della «scena cattolica» tra il 1984 e il 2002 ci forniscono le GMG? Come anticipato, per Mercier la questione più

importante che si pone su questo terreno è quella dell'«inclusione sociale»: «Fra tutte le caratteristiche delle GMG di Giovanni Paolo II, una cattura in maniera particolare l'attenzione dello storico che le osserva all'inizio degli anni 2020, segnati dall'importanza delle questioni legate all'*inclusione*» (p. 321). L'autore esamina separatamente cinque terreni di inclusione (o esclusione) sociale: 1) la diversità fisica e mentale; 2) la diversità culturale; 3) la diversità religiosa; 4) la diversità di genere; 5) la diversità di orientamento sessuale.

Per quanto riguarda il primo terreno, la GMG di Czesłochowa (1991) segna una svolta: si passa da una logica «segregativa», per quanto positiva (i disabili hanno un accesso speciale al papa), a una logica inclusiva nel senso attuale del termine. La diversità culturale è affrontata in un'ottica multiculturalista, come dimostrano le celebrazioni (nel 1989, 1991 e 1995 il papa saluta tutti i gruppi nazionali di pellegrini nella loro lingua, a prescindere dalla loro dimensione; nel 1993, 1997 e 2002 ricorda i nomi di tutti i paesi rappresentati). Come si può immaginare, la questione è particolarmente importante per gli organizzatori della GMG di Denver (1993). Paul Henderson, responsabile della programmazione, inserisce tra i suoi obiettivi «la massima partecipazione delle minoranze etniche e razziali a tutti i livelli della pianificazione, della messa in opera, degli acquisti, degli accordi contrattuali e del reclutamento dei volontari» (cit. a p. 332). In realtà, il multiculturalismo delle GMG finisce là dove comincia la diversità religiosa. Sotto questo aspetto, l'autore individua due fasi: la prima, da Roma (1984) a Manila (1995), si caratterizza per una «relativa apertura confessionale» (che si concretizza nella partecipazione sia di delegazioni non cattoliche sia di delegazioni non cristiane); la seconda, da Parigi (1997) in poi, si contraddistingue invece per un sostanziale esclusivismo religioso, seppur mitigato da un discorso «inclusivo» sul ruolo delle religioni all'interno della società. (In maniera speculare, l'ecumenismo e il dialogo interreligioso della prima fase coesistono con un discorso esclusivo sulle radici cristiane e cattoliche dei paesi ospitanti.)

Per quanto riguarda la partecipazione femminile, le donne sono in maggioranza tra le partecipanti/ i partecipanti e – come prevedibile – in assoluta minoranza tra le organizzatrici/ gli organizzatori, soprattutto per quel che riguarda i ruoli apicali (considerando che la presidenza dei comitati locali spetta a un vescovo, l'incarico più elevato accessibile a una laica/ un laico è quello di vicepresidente/ vicepresidente o segretaria/o generale, a seconda dei casi: su sei edizioni, soltanto in un'occasione (Manila 1995) è assegnato a una

donna (Henrietta de Villa). È interessante notare, a questo proposito, che la GMG di Denver (1993) sia la scena di tre differenti *performances* femministe. La prima – quella di maggior impatto – è in realtà una *performance* involontaria, nel senso che non sembra esserci alcuna intenzione femminista dietro la scelta di assegnare a una ragazza, Christiana Brown, la parte di Gesù in una recita della Passione che si tiene venerdì 13 agosto al Mile High Stadium. La seconda è la lettura di una versione «inclusiva» (cioè con i pronomi personali maschili di 3<sup>a</sup> persona che si riferiscono a Dio trasformati in pronomi personali di 2<sup>a</sup> persona singolare, quindi invariabili) del Magnificat da parte di Mev Puleo, una giovane universitaria cattolica che si richiama alla teologia della liberazione. La terza è l'inserimento, nella «litania del pellegrino», di una preghiera contenente, accanto alle tradizionali invocazioni di Dio padre, anche alcune invocazioni di Dio madre («ventre di tutti», «madre del mio cuore», ecc.).

L'«inclusione» delle persone LGBT non è nemmeno presa in considerazione. Non a caso, il paragrafo dedicato al tema si intitola *L'impensé des orientations sexuelles* (pp. 375). Ciononostante, la questione emerge in almeno due occasioni. La prima è quando gli organizzatori della GMG di Denver (1993) chiedono – ed ottengono – di essere esentati dal rispetto della legislazione antidiscriminatoria locale in vigore dal 1990 (legislazione contro la quale si era schierato anche l'arcivescovo di Denver James Francis Stafford). Di fronte a questa scelta, che sorprende (negativamente) anche alcuni membri del consiglio comunale, l'associazione di cattoliche e cattolici omosessuali «Dignità» commenta: «Il messaggio implicito è che tutti sono invitati, tranne i gay e le lesbiche» (cit. a p. 372). La seconda è quando lo stilista Jean-Charles de Castebajac (nei primi anni Settanta autore, con Oliviero Toscani, dell'iconica campagna pubblicitaria dei Jesus Jeans «Chi mi ama mi segua» ecc.) disegna per la GMG di Parigi (1997) una veste liturgica (una casula) decorata con cinque bande di colori (una per ogni continente) che ad alcuni ricordano un po' troppo quelle della Bandiera arcobaleno simbolo del movimento LGBT.

Il capitolo sull'inclusione (o l'esclusione) sociale promossa dalle GMG di Giovanni Paolo II lascia emergere parecchi frammenti del *discorso* proposto dal papa e dagli altri *speakers* ecclesiastici in occasione delle Giornate. Questi sembrano comporre un programma riassumibile nella formula «umanizzare la globalizzazione», anche se un capitolo specificamente dedicato alle *parole* delle GMG sarebbe potuto essere utile per farsi un'idea più precisa. Cosa hanno detto Giovanni Paolo II e gli altri vescovi «catechisti» ai milioni di giovani che li hanno ascoltati

(per non parlare delle decine di milioni di giovani e meno giovani che hanno ascoltato – oltre che guardato – il papa in televisione)?

Cosa sono state allora le GMG di Giovanni Paolo II, un «fuoco di paglia» o una «scintilla»? Per capirlo, Mercier scompone la domanda in tre interrogativi distinti: 1) Quali sono stati gli effetti delle Giornate a breve e a lungo termine? 2) Quali sono state le loro ricadute sulle differenti categorie di pellegrini? 3) L'impatto delle GMG di Giovanni Paolo II su questi gruppi è stato sufficiente per incidere sulle credenze e i comportamenti religiosi di tutte le giovani e di tutti i giovani dei paesi che le hanno ospitate? Nel breve periodo, le Giornate sembrano essere state capaci di aumentare sia l'appartenenza religiosa (al cattolicesimo), sia la credenza (in Dio), sia la pratica (soprattutto la preghiera personale). In Francia, per esempio, la percentuale di giovani tra i 18 e i 29 anni che si dichiarano cattolici aumenta di 4 punti tra il 1990 e il 1999, dopo essere diminuita di 14 nel decennio precedente. Tuttavia, nel medio-lungo periodo, l'impatto generale delle GMG di Giovanni Paolo II sembra essere percettibile soltanto sulla fede e, soprattutto, la preghiera personale. In particolare, le Giornate sembrano segnare l'esistenza soprattutto delle giovani e dei giovani che prendono parte direttamente all'«evento». Per molti di loro, questo coincide con un'esperienza di «pienezza», per riprendere un'altra categoria di Charles Taylor, usata dallo stesso Mercier. Nel raccontarla, le giovani e i giovani pongono l'accento su alcuni elementi ricorrenti: il senso di comunità; il papa («La [sua] energia mi ha toccato. Mi sono sentito benedetto. Non posso spiegare questo sentimento, un sentimento provocato dal fatto di aver ricevuto un dono invisibile. Questa felicità, intensissima, non è paragonabile a nient'altro», riferisce Adonis Guangsing, uno dei 4 milioni di giovani che assistono alla messa finale della GMG di Manila); la natura, soprattutto nel caso delle ragazze e dei ragazzi del Nord America (Canada e Stati Uniti).

In qualche caso, le «Woodstock cattoliche» conducono le/i loro partecipanti direttamente in paradiso, come racconta l'ultima testimone citata da Mercier, Colette, che ha preso parte alla GMG di Toronto (2002): «Mio nonno mi aveva detto: “Bisogna che tu viva il Paradiso. Bisogna che tu raggiunga Dio, quando morirai, perché non c'è niente di più bello del Paradiso. Ci sarà bel tempo in Paradiso. Ci saranno alberi maturi. Ci saranno persone di tutte le età, di tutte le razze. Tutti avranno l'aria contenta. Tutti si parleranno, si arrangeranno per farsi capire”. Quando sono arrivata sul sito della GMG, sentivo la voce di mio nonno nella mia testa, e quello che sentivo, lo vedevo. Gente di tutte le razze, di tutte le culture, di tutte le età (c'e-

rano dei giovani della GMG, sì, ma c'erano anche degli accompagnatori, delle famiglie di accoglienza, dei bambini). Tutti si parlavano. I miei occhi hanno pianto per mezz'ora. [...] È stata come una folata di felicità. Ma questa folata di felicità, non è passata. Di solito hai degli sbalzi di felicità che durano cinque o dieci minuti. Quella volta, sono stata euforica tutta la giornata, fino a che sono andata a dormire a mezzanotte. Ho ricevuto una specie di scarica dell'amore di Dio per tutta la giornata» (cit. alle pp. 495-496).

## ***Verso la normalizzazione? Biden, papa Francesco e Chiesa cattolica***

Luca Castagna

Massimo Faggioli, *Joe Biden e il cattolicesimo negli Stati Uniti*, Scholé-Morcelliana, Brescia 2021, 202 pp., ISBN 9788828402879.

Seppur risalenti ad oltre mezzo secolo fa, le tesi di Richard Hofstadter sulle caratteristiche paranoide della politica statunitense (*The Paranoid Style in American Politics*, in «Harper's Magazine», novembre 1964, pp. 77-86) fotografano molto bene l'America degli ultimi anni, in particolar modo il quadriennio trumpiano e, con esso, le lunghe ombre disfunzionali di un sistema democratico da più parti – queste sì, contemporanee – considerato addirittura a rischio di estinzione (tra gli altri, molto rumore ha fatto il volume dei due politologi di Harvard, S. Levitsky - D. Ziblatt, *How Democracies Die*, Viking-Penguin, New York 2018). L'esito delle presidenziali 2020 ha allontanato simili spauracchi declinisti nella misura in cui dalle urne è uscita fuori una maggioranza che, di fronte al bivio tra gli eccessi di una polarizzazione a tinte sempre più nativiste e l'inversione di rotta verso i porti, più sicuri, della moderazione, ha optato per la seconda. Ha scelto la democrazia. Nel farlo, però, ha finito per alimentare la dimensione intrinsecamente contraddittoria e paradossale dell'identità nazionale americana. Il compito di riportare il Paese ad una condizione di *normalcy* – aspirazione ciclicamente ricorrente nella storia degli Stati Uniti – è stato infatti affidato a Joe Biden: un democratico la cui fede religiosa, il cattolicesimo, è storicamente percepita come incompatibile rispetto al progetto statunitense (cfr. tra gli innumerevoli studi, T. McGreevy, *Catholicism and American Freedom. A History*, Norton, New York 2004).

Di questa eccezionale tornata elettorale, del significato della presidenza Biden in rapporto alle trasformazioni interne al mondo cattolico (nazionale e globale) e delle ricadute del nuovo corso della politica americana sui rapporti tra Washington, il Vaticano e la Chiesa statunitense tratta l'ultima opera di Massimo Faggioli, *Joe Biden e il cattolicesimo negli Stati Uniti* (già edito anche negli Stati Uniti per i tipi di Bayard, New London [CT]), il cui titolo rischia, a ben vedere, di

non rendere adeguatamente la cifra di un'analisi di notevole puntualità e ricca di suggestioni ben oltre l'orizzonte americano, che conferma come Faggioli sia oramai un riferimento imprescindibile per la comprensione, in chiave attuale, dei macro-processi della storia del cattolicesimo negli Stati Uniti e delle sue molteplici ramificazioni e connessioni su scala globale (basti citare, al riguardo, l'altra sua recente opera *Cattolicesimo, nazionalismo, cosmopolitismo. Chiesa, società e politica dal Vaticano II a papa Francesco*, Armando, Roma 2018). Questa molteplicità di livelli analitici viene, del resto, esplicitata sin dalle pagine introduttive dell'opera, che parte da «un interesse specifico per l'oggetto "cattolicesimo nazionale", ma si sviluppa nel contesto di un "cattolicesimo globale"», ribadendo subito con chiarezza come quello degli Stati Uniti sia «un caso di studio particolare, ma non avulso dalle convulsioni nel corpo della Chiesa come aspetto della crisi della globalizzazione e dell'ordine mondiale» (p. 13).

In America Biden sta giocando un ruolo importante nella riabilitazione del cattolicesimo: sta operando una sintesi delle cangianti posizioni assunte nel tempo dai cattolici rispetto ad alcune questioni chiave nella sfera pubblica nazionale. *In primis*, si pone la persistenza di una condizione di accerchiamento del cattolicesimo americano, stretto tra lo stigma protestante dell'antiteticità rispetto ai valori fondativi della *nazione eletta* (cfr. M.A. Noll, *The Civil War as a Theological Crisis*, North Carolina University Press, Chapel Hill [NC] 2006) e un rapporto col Vaticano – in generale con la centralità romana – sempre oscillante tra spinte centrifughe al limite dello scisma e strategie di controllo e romanizzazione dalla dubbia efficacia sia politica che dottrinale (sulle origini di queste dinamiche si veda il classico e per molti aspetti insuperato studio di G.P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Hiersemann, Stuttgart 1982). La seconda questione riguarda il rapporto tra cattolicesimo romano e democrazia in America. Anche in questo caso una vicenda tormentata, altalenante, a proposito della quale l'Autore sottolinea sia il «continuo sforzo di legare la tradizione di pensiero sociale cattolico alla democrazia, ai diritti umani e alla libertà religiosa» (p. 18) nel secolo tra la Guerra civile e gli anni Settanta, sia l'esortazione del gesuita Murray a trovare «un nuovo equilibrio tra principi cattolici ed esigenze del consenso democratico» proprio mentre l'elezione del cattolico Kennedy «portava la pace (o solo un armistizio) tra cattolicesimo e modernità politica» (p. 19).

Non è affatto slegata da simili dinamiche, ma, anzi, ne costituisce per molti aspetti la cornice, la tematica del rapporto tra cattolici, cul-

tura e politica negli Stati Uniti. Faggioli la inquadra come una storia «di avvicinamenti e allontanamenti, di debiti e contributi» (p. 25). Una storia di auto-esclusione e pregiudizio su cui, perlomeno fino alla stagione newdealista, hanno inciso diversi fattori come l'asfitticità del dibattito intellettuale e l'incapacità di fare del ceto medio una roccaforte legittimante alternativa alla saldatura tra vertici ecclesiastici e aristocrazia tipica della cattolicità europea (cfr. J. Hennesey, *American Catholics*, Oxford University Press, Oxford 1981). Ma anche una vicenda che mostra tratti, se possibile, ancor più problematici in tempi recenti, nonostante il superamento di molti ostacoli alla piena partecipazione dei cattolici nella vita pubblica americana. Sembra, infatti, sia svanita la tradizionale unità dei cattolici americani perlomeno nell'identificazione con posizioni progressiste sulle questioni economiche e di giustizia sociale. Al suo posto cresce una sorta di «evangelicalizzazione nel senso neo-protestante del "Vangelo della prosperità" del cattolicesimo» (p. 25), figlia della forte polarizzazione in atto negli Stati Uniti almeno da fine anni Settanta e deriva di una "pancia" cattolica borghese e suburbana i cui rigurgiti conservatori caricano ulteriormente di aspettative la presidenza Biden rispetto alla possibilità di individuare una nuova equazione politica in grado non solo di disinnescare lo stallo culturale del mondo cattolico, ma anche di trasformare, per la prima volta nella storia, gli Stati Uniti nel centro promotore di una "ricetta" moderata e aggregante di marca cattolica al servizio della Chiesa globale e – perché no – di una diplomazia sempre meno incisiva politicamente e in crisi di credibilità.

Biden è il secondo cattolico, dopo John Fitzgerald Kennedy, a conquistare la Casa Bianca. Oltre loro due, solo altri due politici di fede cattolica hanno corso per la presidenza negli Stati Uniti: Alfred Smith nel 1928 e John Kerry nel 2004. Queste quattro storie hanno il potere di spiegare, ciascuna in base alle peculiarità della propria epoca, le ragioni di un rapporto tanto complesso come quello tra il cattolicesimo e la politica (ma sarebbe meglio dire il potere politico) in America. Messe in successione come propone Faggioli, esse rendono un mosaico le cui discontinuità cromatiche coesistono e si sviluppano intorno a linee di continuità più scure, come le ombre di una fede mai del tutto introiettata nel tessuto profondo della nazione americana. «Cattolico tipico della generazione che aveva combattuto contro la povertà» (p. 37), Smith fu il bersaglio di una furiosa campagna denigratoria nella quale trovarono spazio le forme più radicali del protestantismo nativista dei *ruggenti anni Venti*. Perse clamorosamente le elezioni, ma accese i riflettori sul progressismo cattolico della *East*

*Coast*; preparò il terreno alla massiccia – e inedita – mobilitazione del voto cattolico a supporto delle riforme newdealiste; contribuì a compiere i primi timidi passi verso l'uscita dal *Catholic ghetto*. Malgrado ciò e, soprattutto, malgrado l'esperienza della Seconda guerra mondiale avesse aiutato a scardinare ulteriormente la pregiudiziale antipapista, nell'America post-1945 «il sospetto dell'inaffidabilità politica dei cattolici continuò» (p. 38).

Il 1960 fu un anno decisivo, chiarificatore. Mentre il gesuita John Courtney Murray pubblicava *We Hold These Truths*, un'opera sulla compatibilità tra cattolicesimo e democrazia americana tanto audace da guadagnarsi la copertina del «Time», Kennedy iniziava a mostrare i tratti di una presidenza molto meno cattolica di quanto anche i suoi più tenaci detrattori potessero auspicare. Il suo cattolicesimo non concesse nulla, anzitutto sul piano della retorica, che potesse esasperare l'ostilità del mondo protestante: agì «sottotraccia» (p. 42). Sfruttò, cioè, a pieno tutto lo spazio di manovra possibile per la negoziazione tra identità religiosa e profilo politico, privatizzando completamente la fede e facendo del Presidente «l'anti-esempio del cattolico bigotto, settario, anti-intellettuale, superstizioso» (p. 47). Se questa strategia funzionò a proteggere l'ascesa di un cattolico ai vertici del potere statunitense proprio mentre la società americana – e più in generale quella occidentale – iniziava ad essere percorsa da rivolgimenti capaci di mettere in discussione schemi e modi di pensare apparentemente definitivi, lo scenario della terza candidatura cattolica alla presidenza Usa, quella di John Kerry nel 2004, presenta caratteristiche assai differenti. In particolare, la novità del potenziale conservatore di un cattolicesimo americano – e soprattutto di una gerarchia ecclesiastica nazionale – che, dalla stagione reaganiana, stava attestandosi su posizioni neoconservatrici interpretando in modo idiosincratico – e contraddittorio – il lungo pontificato di Giovanni Paolo II. Come Kennedy, Kerry ha rinunciato a difendere la sua fede sulla base di considerazioni prudenziali e non ideologiche, finendo, tuttavia, per soccombere sotto il peso di questa temperie, della crescente polarizzazione in seno al mondo cattolico e di una gerarchia ecclesiastica che lo ha attaccato per i suoi trascorsi di oppositore alla guerra del Vietnam e per le sue posizioni pro-aborto, al punto da intimargli di non presentarsi alla comunione e da screditarlo pubblicamente attraverso l'azione di una *Task force* nominata dai vescovi americani sull'onda della *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede di due anni prima.

Sullo sfondo della sconfitta di Kerry, ha agito il progetto repubblicano di conquistare il voto cattolico perché questo potesse giocare il medesimo «ruolo dei protestanti evangelicali bianchi fin dalla fine degli anni Settanta» (p. 55; cfr. su questo J.C. Green, *The Faith Factor*, Potomac Books, Washington D.C. 2010). Dopo il 2004, questo riallineamento è proseguito forte di una sorta di saldatura tra la linea conservatrice del pontificato di Benedetto XVI, l'intransigenza di una fetta significativa dell'episcopato statunitense e, sul piano politico, lo sviluppo di un americanismo cattolico «che è andato ben oltre la questione dell'aborto come questione chiave e si [è] inoltrato in un territorio ideologico che sulle questioni economiche, fiscali, ambientali [è] moralmente incompatibile col magistero sociale della Chiesa» (p. 59). Trump si è certamente giovato di queste dinamiche interne e del fatto che il cattolicesimo americano stesse assumendo sempre più nettamente il ruolo di epicentro di un arco di crisi più ampio, globale. Attraverso la vicenda delle presidenziali del 2016 e del seguente quadriennio si capisce, infatti, come gli Stati Uniti fossero diventati «la capitale dell'opposizione para-scismatica al pontificato del gesuita argentino Jorge Mario Bergoglio» (p. 60), un dato che, del resto, il viaggio apostolico dell'anno precedente aveva solo confermato.

Rispetto agli sviluppi di questa crisi a cerchi concentrici, Faggioli non esita ad attribuire al «consolatore» (p. 63) Joe Biden qualità normalizzatrici, addirittura taumaturgiche. Il suo, infatti, è un cattolicesimo «liminale» (un'interpretazione sviluppata dallo stesso Faggioli nel volume *The Liminal Papacy of Pope Francis: Moving toward Global Catholicity*, Orbis, New York 2020), che si pone sulla soglia tra due epoche, provando a sintetizzare i capisaldi novecenteschi oramai offuscati come l'esclusione dell'opzione settaria e la scelta democratica con un approccio nuovo all'esercizio della propria funzione pubblica, molto meno riluttante dei predecessori e più popolare – a tratti «*pop*» – dal «tono omiletico, non predicatorio, né tantomeno professorale» (p. 66). Il primo problema, però, da tenere in considerazione rispetto alle prospettive dell'azione di Biden risiede nella condizione di straordinaria conflittualità in cui versa la Chiesa cattolica statunitense; nel trend di conservatorismo in cui una parte consistente del mondo cattolico nazionale sembra essersi involupato; nello scontro, ormai totale ed effettivamente quasi-scismatico, tra i vertici della gerarchia ecclesiastica d'America e il Vaticano, a sua volta agitato da uno scontro intestino tra i filo-bergogliani e i sostenitori di una linea più tradizionalista teologicamente e conservatrice sul piano politico-diplomatico. Inoltre, vi è la particolare agenda geopolitica di papa

Francesco, il cui «*sguardo di Magellano*» (è il titolo del saggio di A. Spadaro in «La Civiltà Cattolica» CLXVIII, 2[2016], pp. 469-479) minaccia di sovvertire le gerarchie tra quelli che Faggioli chiama i «centri di gravità della Chiesa», compreso quello nordamericano e statunitense, che, com'è noto, «tende a considerarsi il centro del mondo, sia nella sua componente conservatrice, sia in quella progressista» (p. 88). Questa sorta di «Pangea», che ridefinisce traiettorie e rapporti tra diverse componenti dell'*orbis* cattolico per un riequilibrio a favore dei Sud del mondo e delle periferie in generale, viene letto dal neo-tradizionalismo cattolico americano (cfr. *Being Right: Conservative Catholics in America*, Indiana University Press, Bloomington [IN] 1995) come «politicamente e culturalmente eversivo in quanto inadatto a comprendere la portata delle sfide poste al cristianesimo e al cattolicesimo dal liberalismo e dal secolarismo in estremo Occidente» (p. 97). In quest'ottica, l'anti-bergogliismo dilagante nella gerarchia d'oltreoceano rappresenta, secondo Faggioli, solo la facciata del tentativo, molto più complesso e pernicioso, di sganciare la Chiesa negli Stati Uniti dalla Chiesa globale, configurando un vero e proprio «americanismo cattolico del XXI secolo» (p. 127).

Effettivamente, il protrarsi della polarizzazione politica negli Stati Uniti ha reso irricognoscibili molte componenti del mosaico nazionale, compreso il cattolicesimo (cfr. S.P. Millies, *Good Intentions: A History of Catholic Voters' Road from Roe to Trump*, Liturgical Press, Collegeville [MN] 2018, pp. 188-189). Proprio in riferimento al volume di Faggioli, l'ex presidente della Fuci, Stefano Ceccanti, ha parlato di una «regressione identitaria», di «eccesso di partigianeria» rispetto al mondo cattolico in America, spostando l'attenzione verso un binomio, quello Biden-Francesco, che, al netto delle differenze d'impostazione e di visione, ha le caratteristiche per fungere da centro propulsore di un'inversione di rotta (M.A. Calabrò, *Joe Biden, un cattolico alla Casa Bianca tra i veleni della Chiesa americana*, in «HuffPost», 20 gennaio 2021). Come il pontefice argentino, che lavora per imprimere una svolta strutturale nel modo di pensare il mondo e di autorappresentarsi nel mondo della Chiesa di Roma, anche Biden è chiamato a ripensare i rapporti globali dell'America; a ristabilire le priorità di un'agenda demolita dal disordine e dall'improvvisazione trumpiani; a rinverdire le radici della credibilità di una nazione *destinata* all'esercizio della leadership. L'ascesa al potere di entrambi – rileva senza troppi giri di parole Faggioli – «è stata possibile anche grazie all'aspettativa che i neo-eletti diventassero taumaturghi in grado di restituire un senso di unità interna e di ricollegare le loro comunità al mondo globale» (p. 143).

Se è lecito, quindi, guardare con timore ed incertezza al futuro del cattolicesimo in America e dei suoi rapporti col Vaticano (cfr. L.W. Tentler, *American Catholics. A History*, Yale University Press, New Haven [CT] 2020, pp. 327 e ss.) e, con pari scetticismo, al tempo necessario per sanare le ferite di oltre trent'anni di sfrenata polarizzazione del sistema politico nazionale (cfr. J. Lepore, *Queste verità. Una storia degli Stati Uniti*, Rizzoli, Milano 2018, pp. 852 e ss.), sembra altrettanto sensato ricercare nell'azione della presidenza Biden e in quella del pontificato di Francesco l'avvio di una ulteriore fase di virtuosa convergenza tra i due *imperi paralleli* dell'età contemporanea. Il propulsore, ancora una volta, sembra poter essere – anche per Massimo Faggioli – quell'approccio al contempo aperto e pragmatico, la cui sintesi non può prescindere dalla comune radice gesuita di questi due personaggi: storicamente, una garanzia in America per rimettere in moto la “macchina” cattolica a seguito di un cortocircuito (è quanto ha sostenuto proprio Faggioli nell'intervista rilasciata a Maria A. Calabrò per l'HuffPost, cit.) e valore aggiunto per la cattolicità con il suo network globale (cfr. J.T. McGreevy, *American Jesuits and the World*, Princeton University Press, Princeton [NJ] 2016). In quest'ottica, la sintesi diventa opportunità: americana, cattolica, mondiale.

