

## *Recensioni*



## *Clericalismo e abusi nella Chiesa cattolica* *Affermazione, contestazione e decadenza di un habitus*

Antonio Ballarò

Claude Langlois, *On savait, mais quoi ? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, Seuil, Paris 2020, 232 pp., ISBN 9782021439281.

In una lettera del 19 agosto 1959, la scrittrice americana Flannery O'Connor scriveva che «la Chiesa è molto realistica riguardo alla natura umana» (F. O'Connor, *The Habit of Being*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1989, p. 346, traduzioni nostre). Con ciò l'autrice sosteneva le ragioni alla base di una vita ecclesiale scandita dai precetti sacramentali, la presenza dei quali, nonostante i rischi di derive meccaniche, agirebbe in modo preventivo e performativo nelle vite dei soggetti. Questa visione, che include la comprensione delle fragilità personali, è significativa anche per la familiarità della Chiesa nei confronti degli *habitus*, quei «principi generatori di pratiche distinte e distintive» che chiariscono le «caratteristiche intrinseche e relazionali di una posizione in uno stile di vita unitario» (P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 20-21). Da questo punto di vista, come suggerito dalla recente rassegna di M. Faggioli - M.C. O'Reilly-Gindhart, *A New Wave in the Modern History of the Abuse Crisis in the Catholic Church: Literature Overview, 2018–2020*, in «Theological Studies» LXXXII, 1(2021), pp. 156-185, molto ancora rimane da scrivere in relazione a quale principio generatore riguardi la perpetrazione di abusi sessuali nella Chiesa cattolica, teologicamente ma non solo.

La questione si ritrova, a partire dal titolo, in un'opera dello storico francese Claude Langlois, professore emerito dell'École Pratique des Hautes Études a Parigi, autore di *On savait, mais quoi? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*: uno studio il cui obiettivo è fornire una storia che inquadri la crisi degli abusi in termini temporali e di contenuto. Ma, specificando che si intende contribuire con la propria «parte di verità» (p. 7), anche indicare i limiti di cui ogni analisi della crisi deve essere consapevole per non cadere vittima di letture onnicomprensive.

Il volume è diviso in quattro parti composte in totale da dodici capitoli. Si tratta rispettivamente di una «preistoria» il cui arco di

tempo è lungo addirittura due secoli, dalla Rivoluzione del 1789 alla Seconda guerra mondiale; di una «protostoria» che copre la seconda metà del secolo XX, il periodo del *baby boom*, dei Trenta gloriosi, degli sconvolgimenti culturali e religiosi; di una «storia» che si limita agli ultimi venticinque anni, quando la crisi della pedofilia clericale si afferma come tale nel dibattito pubblico; e di un approfondimento storico sull'«impensabile» rappresentato dalle relazioni omosessuali e dalla scarsa attenzione alle vittime. Precedono questo percorso alcuni chiarimenti sulla genesi del volume: ideato nell'estate 2018, nell'anno della pubblicazione, da parte di papa Francesco, di una *Lettera al popolo di Dio* dedicata alla crisi degli abusi, il libro risponde al «cambiamento del clima ecclesiale» che ha imposto «di cercarne le ragioni, e dunque di indagare» sapendo che non spetta allo storico «fornire i rimedi» (p. 8). Ma, soprattutto, il lavoro rimanda a una precedente ricerca dell'autore, *Le Crime d'Onan* (2005), con cui Langlois consegnava al tema della sessualità nel cattolicesimo un referente tematico chiave: il controllo delle nascite, che ha in Jean-Baptiste Bouvier (1783-1854) l'autore della prima riflessione cattolica in merito.

La preistoria nello studio di Langlois comincia dal carattere clericalizzante della Rivoluzione francese. L'affermazione di un clero costituzionale e di uno refrattario in seguito agli sforzi per una Chiesa a misura degli ideali rivoluzionari conduce presto a delle pratiche di scristianizzazione, dalla rinuncia fino all'apostasia, ma anzitutto a tentativi di costringere i preti a sposarsi, ponendo le basi di una Francia dalle due anime, laica e cattolica (p. 28). La sessualità era un tema noto all'opinione pubblica, data la circolazione, già prima del 1789, di *pamphlets* a sfondo erotico di tipo caricaturale, ma anche con fini di denuncia, come dimostrato dagli studi di Robert Darnton e Lynn Hunt. La «restaurazione dell'ordine morale della sessualità» si ha tra gli anni 1820-1850, quando la presa di distanza dagli eccessi del passato e le missioni urbane permettono ai fedeli di ritrovare una certa normalità. È un momento in cui ai futuri preti si impartisce «una formazione sbrigativa», con la quale apprendono «le basi della dottrina cattolica, le norme liturgiche e la morale per la confessione». Ma è anche un momento di diffusione di manuali *ad usum clericorum* con cui puntare al controllo delle pratiche sessuali di parrochiani e soprattutto parrocchiane (pp. 33-34), il che instilla il dubbio che «se tutto è peccato, alla fine niente lo è» (l'autore cita qui I. de Gaulmyn, *Histoire d'un silence*, Seuil, Paris 2016, p. 54). D'altra parte, continua a essere contemplata quella specifica colpa del prete nota come *solicitatio ad turpia*, la provocazione all'osceno durante la confessione,

la cui diffusione risale al XVI secolo e rappresenta una realtà storica pertinente in una ricerca diacronica che privilegi la trasversalità del fenomeno degli abusi.

Questo primo scorcio di Ottocento può essere descritto attraverso le questioni dell'impossibilità pratica del matrimonio civile dei chierici, tale per ragioni di ordine pubblico e di possibile violazione del Concordato napoleonico del 1801; del ritorno al peccato di Onan (colui che si rifiutò di applicare la legge del levirato preferendo disperdere il seme, in un episodio narrato nel libro di Genesi) come motivazione soggiacente a buona parte dei peccati sessuali dei fedeli; e della gestione autoritaria del clero, messa in atto da un episcopato che non aveva conosciuto la Rivoluzione. Non è un ipotetico bisogno di semplificazione a giustificare la schematicità di questo punto del testo, ma la necessità di individuare traiettorie di lungo periodo, come si vede dall'emergere di due argomenti fondamentali: da un lato, in relazione alle prime due questioni, la normatività che si estende «sia alla sessualità dei fedeli sia a quella dei chierici»; dall'altro, in relazione alla prima e all'ultima questione, «l'evidente marginalizzazione dei preti *en mal de sacerdote*» (p. 55). Langlois si concentra su entrambi gli argomenti, convinto della loro significatività in termini di genealogia della crisi.

Ciò perché le questioni di inizio XIX secolo e le traiettorie che ne derivano non si esauriscono, né il nuovo assetto politico-religioso della seconda metà del secolo contribuisce a uno smorzamento: la presa di Roma e la conclusione del processo di unificazione nazionale in Italia; l'aumento dei cattolici in Europa, negli Stati Uniti e nei territori di missione; l'affermazione dei repubblicani in Francia e la politica di laicizzazione successiva certificano il peso della rete cattolica nel mondo, fatta di religiosi e chierici, scuole e opere, associazioni, movimenti, pellegrinaggi, che non di rado assume le fattezze di una contro-società (pp. 57-58), forse ponendo le condizioni per la separazione del 1905 tra Chiesa e Stato in Francia – un passaggio da considerare se si intendono studiare le differenze nella percezione e nel trattamento della crisi di abusi nei vari paesi, poiché il cattolicesimo da sempre costituisce l'intreccio di una storia universale e di più storie particolari, il che è tanto più importante oggi che la simultanea diffusione della microstoria e di approcci globali alla ricerca storica contribuisce a un ampliamento delle prospettive.

Un tale contesto evidenzia il rapporto tra il montare dell'anticlericalismo e la condanna dei delitti sessuali dei chierici, al punto che negli anni 1860-1914 si assiste a «una forte denuncia del clero» e a una stampa anticlericale che si scaglia contro il «malsano interesse

che questi uomini celibi hanno verso le questioni sessuali» (p. 63). Per una prospettiva italiana di raffronto si veda, ad esempio, M. Mancino - G. Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Laterza, Bari-Roma 2013, o il più recente L. Benadusi - V. Lagioia (eds.), *In segreto. Crimini sessuali e clero tra età moderna e contemporanea*, Mimesis, Milano 2022. Inoltre la legalizzazione del matrimonio civile dei preti favorisce la desacralizzazione della loro figura, ma anche il fatto che, mentre vengono notate le loro responsabilità sul fronte della sessualità, non passa molto tempo prima che le tragedie del Novecento le mettano in secondo piano (pp. 68-71). Compagno qui i cosiddetti «preti pedofili», e non è azzardato parlare di conoscenza del fenomeno da parte dei vescovi. Langlois identifica la pedofilia clericale per mezzo di statistiche da cui emerge la coesistenza di pratiche eterosessuali e omosessuali, con una notazione sul più basso tasso di abbandono del ministero da parte di preti designati sulla base delle seconde, la qual cosa esige una certa strategia gestionale a livello episcopale (pp. 80-82). Mentre non si può ancora dire che le attenzioni sorte in questo periodo mettano al centro le vittime.

Di qui in poi è già la seconda metà del secolo XX. Langlois la definisce protostoria: una fase in cui convergono, non a caso, «crisi del clero» e «rivoluzione culturale». Indiscutibilmente questo è un momento che più di altri rifiuta di essere slegato da un dialogo con l'oggi della Chiesa cattolica e le misure già attuate e da attuare per una gestione della crisi di abusi (H. Zollner, *Prävention von sexuellem Missbrauch: Die Entwicklungen in der katholischen Kirche im vergangenen Jahrzehnt und die Arbeit des Centre for Child Protection*, in G. Prüller-Jagenteufel - W. Treitler (eds.), *Verbrechen und Verantwortung. Sexueller Missbrauch von Minderjährigen in kirchlichen Einrichtungen*, Herder, Freiburg im Breisgau 2021, pp. 230-248). Nel libro di Langlois, gli sconvolgimenti del periodo si richiamano in modo reciproco, quasi in un *tout se tient*: una più bassa natalità, il calo delle vocazioni e della pratica religiosa, i movimenti per la liberazione sessuale (che giungono anche a un appello di depenalizzazione della pedofilia cui aderirono intellettuali come Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Roland Barthes, Simone de Beauvoir, Alain Robbe-Grillet, Françoise Dolto e Jacques Derrida: p. 94), il tentativo e l'impatto del concilio Vaticano II, e infine gli abbandoni di massa del clero dipingono un ecosistema culturale e poi ecclesiale che non sopporta di essere letto con le lenti di una disciplina sola. Il che può dirsi confermato dall'istituzione di centri di riabilitazione e dal ricorso ad approcci psicologici per i chierici negli anni 1950-1990, sulla scorta del modello americano (pp. 107-144).

La storia, in questo libro che deve essere considerato un contributo fondamentale nello sforzo di periodizzazione e storicizzazione di una crisi che ha radici dirette e indirette, coincide con gli anni di un mondo con sensibilità diverse, più globale e fortemente mediatizzato. Proprio questi tre elementi incidono in modo determinante sul fenomeno degli abusi, «elevando il bambino a “grande vittima” e stigmatizzando il pedofilo come un “mostro”» (p. 148). Ciò produce un cambio significativo nei rapporti tra Chiesa e società, ma anche tra cattolici. Oggi è noto come all'interno della Chiesa non vi sia ancora una narrazione condivisa sulla crisi di abusi e sui modi di affrontarla. Ma ciò vale anche *ad extra*, vista la tentazione di cedere esclusivamente ad approcci criminologici per spiegare l'occorrenza dei crimini e contrastarne il ripetersi. Dal canto suo, Langlois elenca alcune vicende degne di nota e, in raccordo con la storia passata, illustra il dato strutturale comune a ognuna di esse, quel «clericalismo» denunciato a più riprese dallo stesso papa Francesco: una «solida solidarietà sacerdotale, che supera i corporativismi che si trovano in altre professioni, perché essa è radicata nel rito stesso di ordinazione che la legittima» (p. 162).

*On savait, mais quoi?* pone la questione del clericalismo come *habitus* ecclesiale, che ha effetti sull'agire della Chiesa e di chi ne è parte, rischiando perfino di inficiare il patrimonio costituito dalla tradizione ecclesiale con una cristallizzazione delle pratiche e dell'attività intellettuale. Ciò si vede in particolare dalla difficoltà di elaborare un pensiero più realistico sulla sessualità umana (pp. 189-204) e di leggere i processi di scristianizzazione quali processi veritativi, oltre un'ottica controversistica: uno studio in questa direzione è quello di A. Grillo, *Cattolicesimo e (omo)sessualità. Sapienza teologica e benedizione rituale*, Scholé, Brescia 2022. Dalla ricerca di Langlois si possono trarre alcuni itinerari non più trascurabili nella storia del cristianesimo e della Chiesa, ma anche alcuni nodi irrisolti, rintracciati grazie al metodo storico e alla sua circoscrivibilità: una delimitazione rassicurante rispetto al rischio di non accorgersi che la crisi di abusi nella Chiesa cattolica è certamente più grande della sola pedofilia.

## *Libero pensiero e ricerca spirituale femminile*

Liviana Gazzetta

Adriana Valerio (ed.), *L'Anticoncilio del 1869. Donne contro il Vaticano I*, Carocci, Roma 2021, 122 pp., ISBN 9788829012534.

Publicato col contributo del Coordinamento delle Teologhe italiane, il volume “guarda” idealmente alla XVI Assemblea generale del Sinodo dei vescovi, indetta da papa Francesco inizialmente per l'ottobre del 2022 e ora posticipata di un anno. Esso si propone come uno stimolo ad affrontare la domanda femminile ancora sostanzialmente inascoltata nella Chiesa, in particolare sul versante della partecipazione ai ministeri ecclesiali. Se è vero, infatti, che nella prossima assemblea sinodale si vedrà per la prima volta una donna (suor Nathalie Becquart) partecipare con diritto di voto alle discussioni maschili, è anche vero che – come sottolinea amaramente Adriana Valerio nella premessa – all'apertura del cammino sinodale l'allora presidente della Cei, cardinale Gualtiero Basseti, ha voluto precisare che quelli del sacerdozio alle donne e del celibato dei preti non costituiscono affatto i problemi fondamentali della Chiesa. Ebbene, ricostruendo ciò che avvenne al momento dell'Anticoncilio del 1869 sul “versante femminile”, e stabilendo una sorta di analogia con la situazione attuale, la curatrice ammonisce, invece, ad “avere occhi” per l'esodo delle donne che continua ancora oggi.

Il libro si avvale di contributi differenti nell'impianto e nella metodologia: oltre all'introduzione, appunto, di Adriana Valerio (storica e teologa), i saggi sono firmati dalla storica Angela Russo, studiosa di Giuseppe Ricciardi (1808-1882), che fu il principale protagonista dell'Anticoncilio di Napoli; dalla giornalista e saggista Nadia Verdile, che qui tratteggia le figure di Cristina Trivulzio di Belgioioso e di Enrichetta Caracciolo come esempi di ricerca spirituale femminile; dalla teologa (ed ex presidente del Coordinamento delle Teologhe italiane) Cristina Simonelli, che si concentra sulle origini della Chiesa vetero-cattolica, mostrandone i prodromi proprio nell'Anticoncilio: la piccola chiesa composta da cattolici che rifiutarono il dogma dell'infallibilità, appellandosi proprio alla “santa tradizione”, e che ha recentemente raggiunto anche in Italia una certa notorietà, perché

nel dicembre del 2021 ha consacrato vescovo primate proprio una donna, Teodora Tosatti.

Nel complesso i saggi mostrano l'esistenza di un'opposizione femminile al Concilio Vaticano I che si coagulò attorno all'iniziativa di Giuseppe Ricciardi: un'opposizione che sarebbe stata orientata dalla fede cattolica e da precise domande di tipo spirituale, alla quale il libro cerca di ricondurre, in sintesi, anche i prodromi di tutta una serie di fenomeni che confluirono poi nel modernismo. In effetti dopo la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione (1854) e l'emanazione del Sillabo (1864), Pio IX tentava l'estrema difesa del regime di cristianità coll'assolutizzazione dell'autorità papale come verità di fede, per quanto discussa in sede dottrinale dagli stessi padri conciliari (67 dei quali si allontaneranno l'ultimo giorno per non votare) e da vescovi europei non allineati.

L'episodio storico ricostruito appare oggi di grande impatto, soprattutto alla luce dei nodi ancora irrisolti nella cattolicità. I contributi consentono di indagare, però, solo in parte quali fossero le matrici spirituali, ideali e politiche di quelle manifestazioni di dissenso che si coagularono nell'Anticoncilio. Se guardiamo alle adesioni, ma anche alle mancate adesioni, alcune questioni si pongono in modo evidente. Dall'estero aderirono, fra gli altri, Victor Hugo, Edgar Quinet, Jules Michelet, Émile Littré; dall'Italia tra i tanti nomi vale la pena di ricordare quello di Jacob Moleschott, Giuseppe Garibaldi e Pietro Sbarbaro, massone e promotore di un pellegrinaggio antimariano al santuario di Loreto. Non aderì però Mazzini, né lo fecero i suoi più stretti collaboratori e discepoli. Come spiegare il dato storico per cui la corrente politico-ideale che più si batté per la riforma spirituale nell'Italia risorgimentale non partecipò all'iniziativa di Ricciardi? Come Guido Verucci ha più volte mostrato, l'Anticoncilio nacque in evidente osmosi col movimento del Libero pensiero, che poggiava su basi filosoficamente e politicamente eclettiche e in cui era forte la componente materialista. Il movimento del Libero pensiero non ebbe un solo centro geografico: fu piuttosto una corrente a carattere europeo, con una forte spinta dalla Francia e dal Belgio, ma anche internazionale, per i suoi legami con la massoneria. Non a caso «La Civiltà cattolica» stabilì, fin da quando cominciò ad occuparsene in una lunga serie di articoli, l'equazione tra Libero pensiero e massoneria. I punti qualificanti lo connotavano come sicuramente democratico, ma svincolato da un'esclusiva ideologia, con richieste che si dividevano fra “liberazione da” (dall'ignoranza, dai dogmi, dallo stato confessionale, dai soprusi...) e “diritti di”, con in primo luogo la liber-

tà di coscienza o, più complessivamente, la libertà individuale fondata sull'autonomia della ragione. Una certa nebbia filosofica circondava in effetti il programma e le idee di Ricciardi, secondo cui i liberi pensatori erano da ritenersi i «veri discepoli di Gesù». Non a caso il conte, deputato di Foggia dal gennaio 1861, veniva definito da Enrichetta Carafa d'Andria (che gli era affezionata), un «repubblicano fiero ed onesto, cuore d'oro e mente bislacca».

Sul versante femminile la questione non è meno articolata. Vi fu lo sparuto gruppo delle libere pensatrici (Maria A. Serafini, Ernesta Napollon, Luisa Tosco), che aderirono apertamente all'Anticoncilio (aspramente criticate da Mazzini), per le quali l'emancipazione dai dogmi di origine religiosa aveva delle valenze supplementari, oltre a quelle condivise da tutti i liberi pensatori: liberarsi da una morale costrittiva e soprattutto pensare ad una riforma totale dell'istituzione familiare, non più gerarchica e patriarcale, ma basata sulla equivalenza dei ruoli e con la possibilità di scioglimento del vincolo matrimoniale. Vi furono poi le femministe come Giorgina Saffi, che intervenne duramente contro le posizioni del convegno napoletano, sostenendo che superstizione e ipocrisia dovevano essere combattute in nome di Dio e non di altre, pretese verità. Sulla stessa lunghezza d'onda si esprimeva anche Gualberta Beccari, nota punta di diamante del femminismo italiano post-unitario: pur aderendo al primo Comitato per l'emancipazione femminile guidato dalle sorelle Caracciolo, la giornalista mantenne un atteggiamento di aperta riserva nei confronti dell'Anticoncilio e delle sue tesi; cosa che non le impedì, peraltro, di sostenere l'abolizione dell'insegnamento religioso confessionale nella scuola pubblica. Se è vero che la poetessa Laura Battista verseggiò la sua sottoscrizione all'Anticoncilio citando l'Alardi («Ritirati, Levita / perché con la tua livida figura / ci nascondi il Signore»), ciò non significa di per sé che si desse una coincidenza tra quel primo Comitato per l'emancipazione femminile, sorto a Napoli nel 1867, e le adesioni femminili all'Anticoncilio, né una necessaria convergenza tra quelle adesioni e una visione spiritualista, o quanto meno spirituale, della vita. Certo il mondo cattolico femminile in Italia poteva ben sembrare, in quegli anni, privo di solidarietà e di respiro, come scriverà ancora nel 1895 la femminista cristiana Luisa Anzoletti nel volume *La donna nel progresso cristiano*: «tanti microcosmi femminili privati, quante sono le individualità solitarie, disgregate e sconosciute di singole studiose, di singole scrittrici, di singole collaboratrici alle opere di beneficenza».

# *Una natura intrinsecamente disordinata*

Vincenzo Lavenia

Francesco Torchiani, *Il «vizio innominabile». Chiesa e omosessualità nel Novecento*, Bollati Boringhieri, Torino 2021, 240 pp., ISBN 9788833935973.

Omosessualità, come è noto, è un termine comparso alla fine dell'Ottocento: un arco di tempo dopo il quale, secondo la discussa tesi di Michel Foucault, si può parlare giustamente di una precisa identità sessuale percepita, stigmatizzata o vissuta come tale dal sapere medico-psichiatrico, dagli apparati istituzionali e dagli stessi soggetti del legame omoerotico. Prima, per secoli, la tradizione cristiana, con la sua produzione teologica, canonistica e pastorale, aveva parlato invece di "sodomia", condannando quei rapporti sessuali come attentati a un presunto ordine naturale fondato sulla coppia maschio-femmina e sul fine riproduttivo del seme emesso; come la più turpe e sterile forma di lussuria, assimilata persino all'usura e alla bestialità; come un vizio indicibile (nefando) che attirava la collera di Dio sulla comunità dei fedeli che l'avesse tollerata persino in una coppia eterosessuale. La condanna vetero-testamentaria, paolina, agostiniana, e più tardi cluniacense e tomista, della sodomia e delle forme di inversione di genere avrebbe prodotto così diversi momenti di aspra repressione e un consolidato rifiuto del desiderio e degli atti omosessuali che il cristianesimo e la Chiesa romana (ma anche le magistrature e gli Stati nazionali) avrebbero ereditato dopo la Rivoluzione francese, e sino alle soglie del XX secolo. Da qui parte l'analisi di Torchiani, che colma una lacuna degli studi con un taglio senz'altro originale. Infatti, se a livello globale le ricerche sulla storia dell'omosessualità – dal punto di vista dei discorsi repressivi, delle subculture e delle soggettività – hanno conosciuto una vera esplosione, specie dopo gli scritti di Foucault, l'opera di John Boswell (a cui Torchiani dedica pagine molto acute), il riconoscimento accademico e la più o meno acquisita visibilità delle organizzazioni LGBTQ, con tanto di evoluzione sul piano dei diritti civili nei paesi occidentali, l'atteggiamento della Chiesa romana e dei cattolici nel Novecento è rimasto un po' negletto. Non che siano mancati sondaggi sul magistero o sulle carte d'archivio (mi limito a

ricordare gli studi di Lorenzo Benadusi e di Benedetto Fassanelli, per fare qualche nome); ma sino a ora una ricostruzione complessiva e interpretativa era stata assente. Tuttavia, chi si aspetti dal libro di Torchiani un ordinato commento sui testi di condanna via via emanati dalla Sede apostolica (che pure vengono puntualmente citati), o uno scavo condotto anzitutto sui volumi di teologia morale, di diritto, di medicina pastorale o di catechesi, resterebbe deluso; né si tratta di una ricostruzione collocabile nell'alveo delle analisi sulla storia della sessualità e del magistero ecclesiastico come variabili della biopolitica moderna (basti confrontare in proposito le pagine sulla condanna cattolica dell'omosessualità in un bel libro di Isacco Turina apparso nel 2013). Perché Torchiani – che restringe il campo all'omosessualità maschile e lascia nell'ombra la storia della sessualità di un clero ostinatamente celibe e attraversato da ripetuti scandali – mostra di sapersi ben destreggiare nella storia della dottrina e delle gerarchie cattoliche, ma non si limita a guardare né a Roma né ai discorsi elaborati dai pastori della Chiesa, esibendo la sua consueta sensibilità per la letteratura e per i carteggi degli intellettuali del XX secolo compulsati come eloquenti testimoni dei travagli di una porzione dei fedeli (quella più elitaria) posta davanti al dilemma di come conciliare l'adesione cristiana e i comportamenti omosessuali. Sono le pagine più intense e riuscite di un libro che, per un apparente paradosso, individua bene i momenti di scarto e di crisi, ma sorvola sul Vaticano II (evocato appena a p. 112). E del resto, come dare torto all'autore, se quel concilio voluto da Giovanni XXIII non costituì un momento di discontinuità nella dottrina sui rapporti sessuali, nonostante l'ansia di dialogo con il mondo moderno da cui era scaturito? Poca fiducia nel loro valore di fonte Torchiani ripone poi nelle lettere spedite alle riviste gay o cattoliche da credenti omosessuali, da genitori e da confessori alle prese con la tetragona condanna delle gerarchie. Beninteso: non che nel libro manchino singoli brani estratti da lettere pubblicate negli Stati Uniti o in Europa. Eppure, l'esposizione avrebbe tratto forse maggiore beneficio da una sistematica ricognizione delle missive apparse su quotidiani come «Avvenire» o su periodici cattolici di ampia tiratura come «Famiglia cristiana».

Ma il libro di Torchiani non è focalizzato affatto sull'Italia, anche se fin dalle prime pagine mette in scena un promotore assai illustre del neotomismo che ben conosceva la letteratura psicanalitica e medica prodottasi tra Richard Krafft-Ebing e Sigmund Freud. Si allude ovviamente ad Agostino Gemelli, il primo a impiegare il termine omosessualità in un testo cattolico di inizio Novecento (p. 32). La sua

posizione, attenta agli aspetti psicologici e fisiologici della sessualità sui quali si arrovellava la scienza del tempo, esemplifica il rifiuto di riconoscere la liceità del piacere “notturno” omoerotico. Infatti, stando al frate già socialista, l’individuo credente squassato da pulsioni “invertite” avrebbe dovuto astenersi dalla pratica sessuale e sopportare con pazienza la propria condizione anche quando fosse innata. Seguono – intervallate con l’analisi del catechismo di Pio X, dei testi di teologia morale o di medicina pastorale, delle istruzioni segrete del Sant’Uffizio, delle encicliche papali (la *Casti connubii* del 1930) e del primo *Codex iuris canonici* – pagine molto eleganti e dense in cui, per la prima metà del XX secolo (capp. 1-2), Torchiani registra l’atteggiamento dei cattolici e la lacerazione interiore dei gay, credenti o meno, attraverso casi illustri e rapporti intellettuali non privi di conflitto come quelli tra Paul Claudel e André Gide (pp. 38-42); o quelli tra Jacques Maritain e gli “spostati” Jacques Cocteau e Julian Green (pp. 52-65). Sullo sfondo si staglia la tempesta dei “virili” regimi fascista e nazista con i quali la Chiesa romana dovette confrontarsi (e, nel caso tedesco, finire per scontrarsi), promuovendo un’immagine maschile meno paganeggiante e bellicosa ma non per questo meno omofoba. A questo proposito Torchiani riporta la vicenda biografica, poco conosciuta, di Pierre Seel, un giovane cattolico che per i suoi desideri patì sul proprio corpo le violenze della tortura e dell’internamento; mentre per altri omosessuali, in quegli anni, la sorte fu ancora più dura e culminò nello sterminio nelle camere a gas (pp. 65-67).

Dal capitolo 3 – che ci porta negli Stati Uniti del maccartismo, delle prime timide associazioni gay e degli scioccanti studi di Alfred Kinsey – il libro ci introduce nel secondo dopoguerra e mette al centro da un lato l’atteggiamento chiuso di gran parte della teologia e del diritto nei confronti dell’omosessualità durante il regno di Pio XII (significativi e sconcertanti i passi di Pietro Agostino d’Avack, pp. 74-75); dall’altro il cambiamento che si produsse soprattutto in Francia (le tesi di Marc Oraison; il romanzo *Jean-Paul* di Marcel Guersant; le prese di posizione di André Baudry; l’associazione “Arcadie”), nei Paesi Bassi (Jos Vermeulen) e, in modo più timido, in Italia, alle soglie del Sessantotto e della rivolta del Greenwich Village.

L’enciclica *Humanae vitae* (1968) di Paolo VI – di cui Roger Peyrefitte avrebbe insinuato l’inclinazione omosessuale – fu una doccia fredda per quanti avevano atteso un’apertura della Sede apostolica sulle materie della sessualità. Mentre negli Stati Uniti e in vari paesi dell’Europa si moltiplicavano le iniziative pastorali rivolte ai gay (*Dignity* e altre); mentre si consolidavano la secolarizzazione dei costumi

e le organizzazioni militanti omosessuali; mentre gli psichiatri derubricavano gli atti e i desideri omoerotici dal novero delle turbe mentali; posizioni di apertura come quelle del teologo neerlandese Herman van de Spijker o di Ambrogio Valsecchi incapparono nei fulmini del Vaticano (pp. 99-103). Quanto all'Italia, prima della morte di Pier Paolo Pasolini quotidiani della destra meschina quali «Il Borghese» attaccarono un parroco omosessuale e di sinistra come don Marco Bisceglia, mentre Iginio Giordani contribuì al clima di caccia alle streghe che portò alla condanna per plagio del filosofo Aldo Braibanti. Fu in quegli anni successivi al Sessantotto che si consolidò la posizione poi espressa dalla Congregazione per la dottrina della fede nella dichiarazione *Persona humana*, sottoscritta dal papa nel 1975. Ai fedeli gay non restava che sopportare il proprio desiderio "intrinsecamente disordinato", senza subire torti e violenze, ma rinunciando alla sessualità per meritare la salvezza. La condanna paolina e la legge naturale non potevano essere sovvertite (pp. 111-115), pur riconoscendo che la condizione omosessuale non era di per sé una colpa.

Il pontificato di Giovanni Paolo II (capp. 7-8) cercò di imporre il silenzio alle voci di dissenso, negli Stati Uniti e altrove (il gesuita John McNeill; l'arcivescovo di San Francisco John Raphael Quinn; le associazioni di base sorte anche in Italia), e ingaggiò un'ostinata battaglia per posizionare la Chiesa di Roma come baluardo *universale* del rispetto della "legge naturale" sovvertita dalla normazione secolare e dai comportamenti individualisti e relativisti delle società occidentali (divorzio, aborto, contraccezione, fecondazione artificiale, eutanasia... omosessualità). Al suo fianco, il "prefetto di ferro" dell'ex Sant'Uffizio, Joseph Ratzinger (cap. 9), che nel 1986 avrebbe emanato una celebre lettera ai vescovi per ribadire le posizioni della Congregazione. Come giustamente osserva Torchiani, dagli anni Ottanta, e specialmente dagli anni Novanta, il papa polacco e Ratzinger avrebbero preso di mira l'avanzata dei diritti civili, e il secondo avrebbe individuato nella rottura del binomio cristianesimo-Europa il segno di una crisi dai tratti apocalittici, lettura a cui in qualche modo contribuì il diffondersi dell'Aids (cap. 10). Non è il caso qui di riportare molte prese di posizione sconcertanti su cui si sofferma Torchiani, mettendo in luce sino a che punto la malattia fosse interpretata come castigo di Dio contro i gay da una parte delle gerarchie (il cardinale di Genova Giuseppe Siri; l'arcivescovo di New York John J. O'Connor, obiettivo di una clamorosa protesta delle associazioni LGBT che nel 1989 irruperono nella cattedrale di St Patrick). Basti dire che nei capp. 11-12 l'autore si concentra sull'Italia come il campo privilegiato in cui

papa Benedetto XVI e il segretario della Cei Camillo Ruini giocarono la loro partita in difesa dei “principi non negoziabili”, a scapito dei progetti di legge sulle unioni civili e sulle materie bioetiche, spalleggiati da esponenti politici cattolici divisi tra i due schieramenti frutto della crisi dei partiti e del sistema maggioritario.

È una storia dell'altro ieri: quella di un progetto di democrazia integrista che si è scontrato con le evoluzioni di una società che, persino in Italia, tiene sempre meno conto della pratica religiosa e del magistero ecclesiastico sulle materie sessuali. Poi, il papa giunto dalla fine del mondo; quel Bergoglio che, durante un volo di rientro a Roma da un viaggio nel Sud America, nel luglio del 2013, rispose alla domanda di un giornalista con parole assai significative non solo in merito all'omosessualità ma anche alla mistica del potere pontificio: «se una persona è gay e cerca il Signore e ha buona volontà, chi sono io per giudicarla?». Il papato di Francesco, tutto rivolto alle questioni sociali e al nodo della catastrofe politico-ambientale in cui il liberismo ha precipitato il mondo, segna forse una svolta? Difficile sottovalutare il cambio di passo – osserva Torchiani nell'epilogo –; tuttavia sarebbe sciocco non rilevare che alle sue parole, dopo anni di pontificato, non ha corrisposto alcuna innovazione sul piano del magistero. Per di più, anche la crisi della Chiesa innescata dall'emersione di centinaia di casi di abuso sui minori coperti dalle gerarchie è tutt'altro che risolto. Certo, Bergoglio ha interpretato l'impune diffusione della pedofilia come un frutto malato della pianta del clericalismo; ma Ratzinger ha insinuato che si tratti invece di un effetto del libertinismo post-sessantottino e della tollerata diffusione dell'omosessualità sin dentro il corpo ecclesiastico cattolico.

Intanto la secolarizzazione avanza in ogni angolo del mondo sviluppato, e il gay rischia di diventare l'icona di una modernità temuta dagli strati sociali marginali, da una provincia scollata dalle grandi città, dalle periferie del mondo in cui i legami umani si sfaldano e si radica la solitudine. Per questo, forse, occorre ricordare che l'omofobia non è un problema che riguardi solo i cattolici e la storia magistralmente raccontata da Torchiani in questo libro. Da tempo altre comunità cristiane (quelle evangeliche, quelle ortodosse) sanno scavalcare a destra i pastori cattolici in una corsa paranoica e reazionaria all'individuazione di un bersaglio che sia sineddoche di una società emancipata, liberata dal patriarcato e dai legami tradizionali ma ovunque sfilacciata. Su «la Repubblica» del 1° novembre 1986 Gianni Baget Bozzo criticò il documento emanato in quell'anno della Congregazione per la dottrina della fede, definendolo un mero «appello

all'intolleranza» e tracciando un paragone inquietante: «essere omosessuali – scrisse – è tanto poco una scelta quanto l'essere ebrei» (cit. a p. 149). Che si tratti di una terribile profezia? Anche l'ebreo è stato a lungo l'icona di una modernità rifiutata, e l'antisemitismo razziale si è innestato sul tronco del secolare anti giudaismo cristiano. Che sia la volta del gay? E fino a che punto la Chiesa di Roma saprà resistere al richiamo "virile" del fondamentalismo?

# *La redazione dell'enciclica Pascendi*

Raffaella Perin

Claus Arnold - Giovanni Vian, *La Redazione dell'Enciclica Pascendi. Studi e documenti sull'antimodernismo di Papa Pio X*, Anton Hiersemann, Stuttgart 2020, 338 pp., ISBN 9783777220352.

Per gli storici della Chiesa la ricostruzione delle fasi redazionali di un documento papale è un momento importante della ricerca in quanto permette di risalire all'estensore/i della prima bozza, alle fonti e alla letteratura utilizzati, notare correzioni, cambiamenti, cancellazioni, aggiunte, quanta parte abbia avuto lo stesso pontefice, se l'ha avuta, nella composizione e nella modifica del testo finale. Tale lavoro consente di ricomporre il contesto, il clima nell'ambito del quale un documento è stato redatto, di compararlo con altri testi coevi e di stabilire l'eventuale correlazione con essi; aiuta a delineare mentalità, a scoprire come prendono forma le idee, le posizioni, come si costruisce un lessico, e quali figure dietro le quinte hanno giocato un ruolo decisivo in quelli che diverranno i temi e le questioni più o meno cruciali nell'arco di un pontificato.

È quanto hanno fatto Claus Arnold e Giovanni Vian in relazione all'enciclica *Pascendi dominici gregis* di Pio X. Il volume presenta i risultati di una ricerca sull'antimodernismo che da anni vede impegnati i due storici in un rapporto di collaborazione che ha dato numerosi frutti, tra i quali vale la pena almeno ricordare la curatela di un volume collettaneo *La condanna del modernismo*, uscito nel 2010 per Viella e la codirezione di un progetto finanziato dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft sulla ricezione della *Pascendi* i cui risultati sono confluiti nell'opera *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi* che si può leggere e scaricare in Open Access nel sito <https://edizionicafoscari.unive.it/edizioni/libri/978-88-6969-131-7/>.

La pubblicazione dell'edizione critica dei documenti preparatori per la stesura della *Pascendi*, conservati presso l'Archivio Apostolico Vaticano nel fondo *Epistolae ad principes*, è introdotta da due saggi: il primo, a firma di Arnold, riassume gli esiti delle ricerche sulle fasi redazionali dell'enciclica; il secondo ripercorre il lavoro di analisi archivistica, paleografica e filologica condotta sulle carte che compongono

il corposo fascicolo (circa 300 fogli), in cui naturalmente è rinvenibile solo ciò che mons. Vincenzo Sardi, segretario per i Brevi ai principi, ha ritenuto di dover conservare. Il materiale è sufficiente per risalire all'iter redazionale di questo importante documento papale.

Pio X meditava da tempo sulla necessità di una definizione che condannasse il modernismo come eresia globale. Da questo punto di vista il decreto *Lamentabili sane exitu*, pubblicato nel luglio 1907, che sostanzialmente condannava tesi desunte dalle opere di Alfred Loisy, non aveva soddisfatto pienamente le aspettative del pontefice che auspicava una condanna a più ampio raggio. Da più parti infatti continuavano ad arrivare richieste affinché la Santa Sede facesse chiarezza sulle dottrine moderniste. Secondo la ricostruzione dei due autori, la genesi dell'enciclica risale ai primi mesi del 1907. Il 29 gennaio di quell'anno il domenicano Albert Maria Weiß, noto antimodernista, aveva scritto una lettera a Giuseppe Toniolo in cui sosteneva che il modernismo era un'eresia peggiore di quelle del passato, si trattava di «un compendio, o meglio l'estratto e lo spirito di tutte le eresie» (doc. 2). Il lungo memorandum di Weiß in latino venne inviato da Toniolo a Pio X assieme ad un commento sulle «proposizioni sospette e condannate dell'età presente» (doc. 3) composto dallo stesso economista. Il testo di Weiß e quello di Toniolo sono dunque l'abbozzo originario delle idee di base che l'enciclica avrebbe condannato.

Il segretario di Stato di Pio X, Rafael Merry del Val, per ordine del papa diede incarico a Joseph Lemius, procuratore generale dei Missionari Oblati di Maria Immacolata, di redigere la prima bozza di enciclica vera e propria (docc. 6, 7, 8). Durante l'estate del 1907, Lemius scrisse in quattro giorni la parte dottrinale della *Pascendi* e, come è emerso dal *Fondo Lemius* nell'Archivio generale degli Oblati di Maria Immacolata, rielaborò la parte morale e disciplinare abbozzata dal cappuccino catalano José de Calasanz Vives y Tuto, cardinale molto apprezzato da Pio X (doc. 4). Il testo dell'oblato conteneva anche un modello per la conclusione dell'enciclica in cui si annunciava la creazione di un istituto pontificio per la promozione del progresso scientifico. Il riferimento era alla proposta, avanzata in un promemoria anonimo ma attribuibile a Toniolo rinvenuto nel fascicolo delle *Epistolae ad principes*, di costituire, auspice il pontefice, una «Società internazionale per il progresso della scienza in tutte le sue appartenenze fra i cattolici», col fine specifico di promuovere l'utilizzo di metodi per far progredire la «scienza vera» e contrastare la «falsa scienza» (doc. 5, pp. 135-136).

La fase finale fu affidata a Sardi, il quale redasse la versione latina e una nuova versione italiana, migliorando lo stile di quella di Lemius e rendendola più intellegibile. Sulla base dei nuovi documenti è stato possibile precisare che la stesura del manoscritto latino ha preceduto di almeno un mese quella del manoscritto italiano. Il testo latino fu redatto nella prima metà di luglio mentre quello italiano verso la fine di agosto. Sardi, dunque, non aveva elaborato una versione italiana direttamente dal testo italiano di Lemius ma dalla propria traduzione latina. Nella fase finale Sardi operò a stretto contatto con Pio X e Merry del Val. Le revisioni del pontefice, ma probabilmente anche di altri collaboratori del Segretariato per i brevi ai principi, furono fatte sulle prime bozze tipografiche in latino. Questo lavoro si protrasse fino al 25 agosto quando iniziò la compilazione del manoscritto in italiano.

Lo studio ha messo in luce il ruolo attivo di Pio X nella redazione dell'enciclica, una scoperta che non sorprende dato che, come ricorda Vian nelle sue conclusioni, papa Sarto interveniva direttamente in moltissime pratiche, anche in quelle che avrebbero dovuto essere di competenza della Segretariola. Al papa di Riese si deve l'ispirazione dell'incipit del documento, come conferma il rinvenimento di un autografo, più cupo rispetto a quello di Lemius (doc. 1); anche l'espressione «sintesi di tutte le eresie» in luogo di «eresia universale» suggerita dal teologo francese si deve con tutta probabilità all'intervento di Pio X che a sua volta l'aveva mutuata da Weiß; e al papa va con tutta probabilità attribuito l'inserimento del riferimento alla venticovesima proposizione della bolla *Exsurge Domine*, con la quale nel 1520 Leone X aveva imposto a Lutero la ritrattazione delle sue tesi dietro minaccia di scomunica.

Il libro è il risultato di ricerche minuziose, di cura e attenzione per i dettagli, che fanno il punto in maniera definitiva sulla redazione della *Pascendi*. Il volume è utile non soltanto per i nuovi apporti conoscitivi nell'ambito dell'antimodernismo, ma anche dal punto di vista metodologico. È evidente che si tratta di un lavoro che si è giovato della sinergia dei due storici con altri colleghi e archivisti, e che è il frutto di anni di dedizione.

**«Chiamati alla battaglia sociale e cattolica»  
L'eterodossia di Guido Miglioli nelle inquietudini politiche  
del primo Novecento**

Donato Verrastro

Claudia Baldoli, *Bolscevismo bianco. Guido Miglioli fra Cremona e l'Europa (1879-1954)*, Morcelliana, Brescia 2021, 365 pp., ISBN 9788837233433.

Il volume rappresenta, in prima istanza, la biografia più completa e aggiornata della figura iconica di un “cattolico a sinistra”, Guido Miglioli, esponente di una cultura politica che ha destato l’interesse di uno dei più importanti filoni storiografici degli ultimi decenni. Sebbene altri imprescindibili lavori ne abbiano in passato tratteggiato il profilo e il progetto politico (solo per citarne alcuni, si ricordano gli studi di Casula, Menozzi, Saresella, Felizietti, Frappani, Bernocchi), il saggio di Claudia Baldoli va oltre il canone biografico, offrendo approfondimenti e analisi di contesti e processi nei quali si è sviluppata l’esperienza pubblica e privata di Miglioli. La capacità di far interagire con grande rigore metodologico fonti molto diverse tra loro, come pubblicistica, scritti inediti, documenti di archivi pubblici e privati, nonché quelli di organizzazioni politiche italiane e internazionali, ha permesso all’autrice di allargare lo spettro d’indagine oltre il confine locale e nazionale, mettendo costantemente alla prova l’interpretazione dei documenti con la bibliografia stratificatasi nel tempo e dando respiro ampio a un’esperienza particolarmente significativa – sebbene non isolata – all’interno del panorama politico del XX secolo.

«Ex popolare, ora comunista» è la descrizione di Miglioli tratta dal fascicolo personale conservato presso il fondo Casellario Politico Centrale dell’ACS che l’autrice pone efficacemente come *incipit* del suo lungo saggio: una sintesi binomiale eloquente, utile per tratteggiare il profilo di un indiscusso protagonista del cattolicesimo sociale del primo Novecento, eccentrico rispetto alla geografia delle culture politiche prevalenti ma che, come emerge dal volume della Baldoli, fu capace di esplorare sentieri inediti all’interno dei quali porre in relazione dialettica i valori evangelici e l’ideologia di sinistra, tra pulsioni politiche originali e inquietudini che ne avrebbero segnato fatalmente il corso.

Lo sviluppo diacronico e al tempo stesso tematico del volume descrive innanzitutto il Miglioli di estrazione borghese, appartenente a una classe sociale contro la quale si sarebbe posto in maniera profondamente critica. Sulla sua formazione, soprattutto dopo la laurea in Giurisprudenza, incise l'esperienza internazionale, cominciata con un soggiorno di studio a Monaco di Baviera, durante il quale il suo interesse per le questioni agrarie e sindacali fu fecondato da letture a tutto campo, origine di posizioni "eterodosse" che avrebbero guardato al dato di realtà nel punto di convergenza tra il pensiero marxista, quello positivista e il modernismo cattolico. Indubbiamente contò anche l'ambiente in cui visse, soprattutto se si tiene conto dell'educazione religiosa impartita dalla madre e della temperie culturale del Cremonese dove, a cavallo tra Otto e Novecento, le correnti del radicalismo si combinavano con quelle del socialismo e del positivismo.

Il volume, pertanto, radica l'accurato profilo biografico in una cornice di contesto che, molto opportunamente, l'autrice tratteggia alla ricerca delle matrici culturali e sociali all'interno delle quali maturò il programma politico di Miglioli. La puntuale disamina dello scenario socio-economico cremonese le ha consentito di rintracciare quei processi trasformativi che avrebbero portato all'affermazione del capitalismo agrario quale superamento dell'immobilismo determinato dai tradizionali, sebbene solidali, rapporti di lavoro di carattere paternalistico. Risultano evidenti, in tale prospettiva, la progressiva formazione di una classe di proprietari imprenditori, il contestuale processo di precarizzazione del lavoro (effetto anche della incipiente meccanizzazione), nonché il conseguente inasprimento della conflittualità tra ceti agrario e contadini. Si trattava di dinamiche intrinseche a un mondo in rapido mutamento che stava accelerando la formazione di una rete fatta di associazionismo contadino e di organizzazioni sindacali che avrebbero reso più profonda la frattura tra ceti dominanti e lavoratori dei campi.

Fu in quel clima, animato da rivendicazioni sociali e desiderio di riscatto del mondo contadino, oltre che da un profondo attaccamento ai valori evangelici, che l'autrice scorge, nel solco in cui si contaminavano reciprocamente i principi del socialismo con quelli del cristianesimo, quell'area di contiguità che avrebbe portato alla formazione di figure politicamente "spurie" – ma non per questo meno coerenti – come quella di Miglioli, esponente non isolato tra quanti seppero fare sintesi tra universi valoriali divaricati che, però, sarebbero riusciti a convivere in maniera originale all'interno di una proposta politica ancorata alla realtà e solo apparentemente fuori dai paradigmi del tempo. At-

traverso lo spoglio degli articoli pubblicati sul settimanale “militante” «L’Azione», fondato da Miglioli nel 1905, la Baldoli ricostruisce filiere, rapporti e ideologie contigue o contrapposte, mettendo a fuoco l’originalità del pensiero migliolino e il dibattito con un ristretto numero di compagni; l’attenzione spasmodica al mondo rurale, alla questione sociale e al riscatto degli ultimi e degli oppressi, diveniva il fuoco prospettico verso cui confluivano variegata linee di proiezione provenienti da ideologie politiche anche molto distanti tra loro.

Attorno allo snodo fondamentale del volume, costituito, come si è detto, dalla biografia di Miglioli, ruota il processo di formazione del suo complesso universo di valori. Innanzitutto, la convinzione che religione e politica fossero profondamente intrecciate tra loro: acuto e attento conoscitore del mondo rurale, nel quale caparbiamente cercò di radicare la sua proposta politica, comprese quanto il tempo religioso e quello storico di derosiana memoria costituissero due aspetti del medesimo schema rappresentativo della società contadina. Realtà secolare e dimensione religiosa, che avrebbero trovato una delle sintesi nel cristianesimo sociale, nel contesto rurale italiano erano profondamente intrecciate, al punto da suscitare in lui quel particolare approccio che lo avrebbe condotto ad impegnarsi personalmente nell’associazionismo cattolico delle leghe bianche. Da qui il particolare taglio della proposta di Miglioli, in costante relazione dialettica con il sindacalismo rosso (a suo dire eccessivamente concentrato sulle rivendicazioni della classe operaia), basata sulla convinzione che solo la classe contadina avesse un codice genetico autenticamente cristiano, marcando consapevolmente una frattura concettuale tra i valori antichi e stabilizzanti della campagna e la vocazione “secolare” delle città: due mondi e due realtà non facilmente integrabili tra loro.

L’elaborazione della sua visione politica, pertanto, si offre all’analisi storiografica della Baldoli quale sintesi di un’epoca: il volume, infatti, mira ambiziosamente ad analizzare come e quanto la sua formazione, soprattutto quella iniziale nel Cremonese (di cui si offre una convincente cornice interpretativa), abbia risentito delle profonde trasformazioni del tempo. Le inquietudini del primo Novecento, infatti, sono tutte riassunte nella sua esperienza politica: la crisi dello Stato liberale, la Grande guerra, il biennio rosso e le conseguenziali tracimazioni nella stretta totalitaria, l’esperienza internazionale, lo scontro con il regime fascista e il confino, la difficoltà di posizionamento nell’alveo di uno schieramento cattolico che, mai come nel primo Novecento, faticava a trovare una collocazione terza rispetto alle dinamiche politico-istituzionali in rapida e convulsa trasformazione.

Senza dubbio, la campagna di Libia e la Grande guerra rappresentarono tornanti storici periodizzanti per la politica dei primi vent'anni del Novecento, messa alla prova da divaricate posizioni che alimentavano vibranti scontri ideologici: dal riformismo interventista di Bissolati al pacifismo oltranzista di Miglioli, dal neutralismo cattolico a quello socialista, i toni accesi del dibattito pubblico misero spesso al centro i temi della "terra ai contadini" e delle condizioni di lavoro nelle campagne. Fu proprio in quegli interstizi che la posizione di Miglioli si fece mediana tra la visione socialista, che escludeva la guerra imperialista dalle possibili opzioni per risolvere i conflitti (soprattutto perché avrebbe sacrificato nelle trincee le masse contadine), e il tema religioso, sulla base del quale la vita umana, di qualunque nazionalità, andava tutelata insieme all'inderogabile principio della pace universale.

La ripresa della stagione rivendicazionista in favore di operai e contadini, però, si sarebbe registrata soprattutto dopo Caporetto e nel primo dopoguerra, grazie al ruolo centrale svolto dalle organizzazioni sindacali. Le leghe bianche, prodromi di un impegno cattolico che, allentate le strette del *non expedit*, si sarebbe incuneato nella politica italiana con il popolarismo sturziano, furono protagoniste, anche nell'azione di contesa del primato alle leghe rosse, nel sostenere l'acquisizione di una maggior consapevolezza di classe da parte dei contadini fino alla conquista della terra, al punto da indurre finanche Gramsci a ritenere Miglioli più estremista dei socialisti riformisti. In quel contesto, particolare significato assunse l'applicazione del cosiddetto «lodo Bianchi», un successo per Miglioli e per le leghe cattoliche che, nel 1921, avrebbe portato a sperimentare la condivisa gestione delle aziende agricole da parte dei contadini.

Centrali nella sua esperienza politica furono però gli anni del fascismo, un tempo durante il quale maturò in lui il senso di un impegno multipolare e complesso: molto opportunamente l'autrice mette in evidenza quanto la sua attività, proprio in quegli anni, si fosse fatta transnazionale, ampliando la qualità e la quantità delle relazioni in un contesto dal respiro più ampio, esito del suo peregrinare in Europa (un esilio dovuto tanto alle posizioni antifasciste, quanto alla vicinanza con comunisti e socialisti), al fine di sostenere i paradigmi di un progetto politico che avrebbe potuto unire, in una lotta comune, operai e contadini. Momento centrale di questo processo furono i mesi trascorsi a Mosca nel 1925, ove partecipò, su invito della dirigenza sovietica, ai lavori dell'Internazionale contadina *Krestintern*; la missione era stata «incoraggiata dai comunisti» Grieco e Di Vittorio subito dopo la sua espulsione dal Ppi, decisa da De Gasperi a causa delle

sue posizioni riguardanti la necessità di promuovere la collaborazione fra lavoratori cattolici, socialisti e comunisti. Se l'elaborazione del programma politico di Miglioli rimase costantemente fedele al tema dell'unità internazionale del proletariato agricolo, di particolare interesse è però l'analisi che l'autrice propone in relazione alla questione religiosa: al riguardo, se per un verso in Miglioli rimaneva granitica la fede nella forza redentrica del cristianesimo, egli rinveniva nel comunismo, consapevole dello scarto dovuto alla prospettiva laica, il medesimo sistema di valori, come l'odio per la guerra, l'amore per i poveri, la passione per il sapere: una prossimità tra mondi diversi che trovava pieno compimento in una dimensione trascendente.

Arrestato a Parigi e trasferito in Italia, sarebbe stato condannato a cinque anni di confino, scontati, fino alla caduta del regime, tra Lipari e la Basilicata (a Lavello e a Pescopagano), durante i quali non si sopì il suo attivismo in favore di un processo rinnovatore che avrebbe dovuto portare a un organico programma di riforma agraria in favore dei contadini. La sfida, pertanto, con la caduta del fascismo, fu lanciata nella tessitura di una rete di relazioni con i Cristiano sociali di Gerardo Bruni, nel tentativo di dimostrare come si potesse essere al tempo stesso comunisti e cattolici, vincendo l'anticlericalismo e promuovendo l'unità a sinistra per potersi più efficacemente battere per il riscatto degli ultimi. In quel clima, fecondi furono i contatti con «Il Domani d'Italia», in particolare con Adriano Ossicini, in una fase in cui si tentava di capitalizzare, nel tempo nuovo che si profilava all'orizzonte, il progetto politico che era stato di Francesco Luigi Ferrari, in linea con le posizioni di Franco Rodano e Giuseppe Donati. Il programma migliolino, però, rimase sempre coerente nel favorire l'avvicinamento tra la dottrina marxista, epurata della sua componente metafisica, e il cattolicesimo, in un'operazione sincretica che avrebbe dovuto inserire nel panorama politico italiano del secondo dopoguerra una forza (che egli ravvisò ottimisticamente, dopo il fallimento di Sinistra cristiana, nella Dc) capace di mitigare la spinta radicalmente operaista e di favorire l'allargamento del progetto politico al mondo rurale, vero centro di propagazione dell'impegno civico dei cattolici. Interessante è quanto l'autrice coglie in merito al collocamento, nazionale e internazionale, del programma democristiano secondo la declinazione datane da Miglioli, ovvero quello di una grande forza, centrata tra socialismo e comunismo, capace di un protagonismo nuovo nella internazionale dei partiti democristiani, a garanzia della pace e dell'equilibrio politico nell'Europa del dopoguerra. Su quel fronte, la contrapposizione con De Gasperi, iniziata con l'espulsione

dal Ppi di Miglioli nel 1925, giungeva a un punto di non ritorno: negatagli l'iscrizione alla Dc per il mancato allineamento con le linee del partito, confluì definitivamente nelle formazioni di sinistra, prima dando vita alla Costituente della terra con Grieco e poi al Movimento cristiano per la pace con Ada Alessandrini. Dopo la fallimentare esperienza della candidatura nel Fronte democratico popolare alle elezioni del 1948, la carriera politica di Miglioli, sempre fedele ai principi e ai valori delle origini, andò progressivamente esaurendosi.

Il volume, pertanto, nel fornire una documentata biografia solo apparentemente marginale, stimola un interrogativo storiografico importante, ovvero quello che porta a chiedersi se esperienze come quella di Miglioli, indubbiamente schiacciate tra le grandi formazioni politiche del tempo, possano essere considerate come semplici ibridazioni tra culture politiche o se invece, come parrebbe essere, anche grazie agli studi più accorsati degli ultimi anni, nel cui solco la ricerca di Claudia Baldoli si colloca, si sia trattato di prodromi culturali alla luce dei quali provare a reinterpretare alcune aree di prossimità tra mondo cattolico e politiche di sinistra del secondo dopoguerra italiano. In fondo, si tratterebbe essenzialmente di scrostare da letture ideologiche pagine di storia che, insistendo sul medesimo contesto sociale, hanno finito con il trovare nella realtà, più che nelle proposte politiche, punti di tangenza significativi alla luce dei quali sono maturati confronti che, anche grazie a questo volume, sembrano apparire oggi più comprensibili.

## ***La libertà di coscienza nella cultura americana***

Daniela Saresella

Peter Cajka, *Follow Your Conscience. The Catholic Church and the Spirit of the Sixties*, University of Chicago Press, Chicago-London 2021, 231 pp., ISBN 9780226762050.

Peter Cajka, professore di American Studies alla University of Notre Dame, membro del Cushwa Center for the Study of American Catholicism, studioso di religioni e teologia morale, nel libro *Follow Your Conscience* analizza come i cattolici statunitensi abbiano spesso voluto rimarcare, nel corso del Novecento, il diritto di coscienza contro l'autorità della Chiesa di Roma e nelle dispute contro lo Stato. La questione della libertà di coscienza è stata lungamente dibattuta all'interno del mondo religioso e aveva trovato la sua legittimità – sottolinea Cajka – nella teologia medioevale e in particolare nel pensiero di Tommaso d'Aquino, che aveva sostenuto che «an individual must always follow internal prompting rather than the directives of a superior» (p. 4).

Furono soprattutto i protestanti a seguire tale suggestione, e non è un caso che tra i primi cattolici a invocare la «liberty of conscience» ci sia stato il cardinale inglese John Henry Newman, approdato al cattolicesimo dopo un processo di conversione dalla Chiesa anglicana, il quale nella famosa *Letter to the Duke of Norfolk* del 1875 aveva invocato la coscienza come un elemento innato e irriducibile che contraddistingue l'animo umano. Newman divenne punto di riferimento dei cattolici liberali in Europa, e anche i membri dell'Americanist Movement – tra i cui leader vi era il vescovo di Saint Paul, Minnesota, John Ireland – si mostrarono attenti alla sua riflessione. Il cattolicesimo americano di fine Ottocento, sollecitato dalla concorrenza protestante, volle infatti aprirsi alle sollecitazioni del pensiero contemporaneo, e pose la questione della centralità delle «subjective freedoms», giudicate diritto di ogni individuo. Tali idee furono condannate nel 1899 da Leone XIII nella lettera *Testem benevolentiae nostrae*, indirizzata al cardinale di Baltimora James Gibbons, perché la Chiesa di Roma, attestata su posizioni intransigenti, non poteva accettare che il catto-

licesimo liberale, ostacolato nel vecchio continente, trovasse vie per affermarsi oltreoceano, e forse che da là si trasferisse nuovamente in Europa, visto il successo che aveva avuto il viaggio a Parigi di Ireland.

Cajka, in realtà, non si sofferma sulla riflessione dei cattolici liberali e degli americanisti (mai citati nel libro, come del resto Newman) e indirizza la sua analisi sugli anni tra le due guerre mondiali, sostenendo che mentre «historians normally depict Protestants and secular rebels as having collectively blazed the trail of liberty in the modern world through their heroic efforts to safeguard conscience and individual rights», sua intenzione è di raccontare «the story of how Catholics became vocal champions of conscience» e di come «Catholic theologians had believed that God made objective laws that existed outside the person, but the laws required a space within the person in which to nestle» (p. 21).

Lo studio – che rientra nell'ambito della *intellectual history* – si sofferma dunque su come i cattolici americani abbiano fatto propri il pensiero di Tommaso d'Aquino e i suoi insegnamenti sull'autodeterminazione nell'ambito delle scelte religiose, e fa soprattutto riferimento ai tre «priest-theologians» John Ford, Francis Connell e James Martin Gillis, con l'obiettivo di «explore how these men understood and realyed the Catholic teaching on conscience to their contemporaries» (p. 9). Si tratta di teologi morali che condividevano alcune esperienze: l'essere nati a Boston a cavallo tra i due secoli, l'essere stati esponenti di ordini religiosi (Ford era della Compagnia di Gesù; Connell apparteneva all'Ordine del Santissimo Redentore e Gillis alla Società dei sacerdoti di San Paolo), e l'essere diventati figure importanti nell'istituzione ecclesiastica. Comune era anche l'intento di disseminare «the church's teaching on conscience far and wide» e di affermare la convinzione che «right or wrong, the individual must follow conscience» (p. 41). Non si trattava di intellettuali cattolici attestati su posizioni progressiste: Connell entrò infatti in polemica con il teologo gesuita John Courtney Murray, e Gillis – critico nei confronti del fascismo, ma altrettanto duro riguardo al presidente democratico Franklin D. Roosevelt e al New Deal – è considerato «an impenitent conservative» che non mancò mai di criticare il «relativism of modernity», seppur sia stato «the first American Catholic to apply the doctrine of conscience to politics» (p. 49).

Cajka sottolinea come durante il secondo conflitto mondiale il problema che si pose a molti cattolici fu come difendersi «from the coercive powers of the militaristic liberal democratic state» (p. 53) e se la coscienza potesse opporsi «to an unjust command». Importante

fu la riflessione di Ford, che difese i soldati che si rifiutavano di sganciare esplosivi sulle popolazioni civili. Scrive Cajka: «in Ford's mind, if doctrine enabled a consistent defense of conscience and provided Catholics with a shared idiom of subjectivity, the doctrine needed to be refined in light of threats posed by modern states». Il gesuita era convinto che l'uomo che avesse rifiutato di bombardare i centri urbani dimostrasse «the highest form of conscience» (p. 58). Nel libro Cajka compie poi una fugace analisi sul periodo della Guerra fredda, quando si pose il problema dell'uso di armi nucleari, senza però porvi particolare interesse, come se quegli anni (a differenza invece di quanto stava avvenendo nel dibattito italiano ed europeo) fossero poco rilevanti per le riflessioni sull'obiezione di coscienza.

La parte più interessante del libro è senz'altro quella relativa agli anni Sessanta, quando gli Stati Uniti erano impegnati nella guerra in Indocina, a favore della quale – come è noto – molto si spese il cardinal Francis Joseph Spellman, arcivescovo di New York e alfiere della lotta al comunismo, che non mancò addirittura di farsi fotografare mentre trascorrevva il Natale tra i soldati al fronte. Per queste sue posizioni il prelado subì varie contestazioni, perché molti erano i cattolici inclini «to object to any participation in the Vietnam War» (p. 67). Il libro ricostruisce le vicende del cattolico Andrew Vincenzo, pacifista e obiettore di coscienza, che giudicava l'aggressione americana in Indocina sbagliata, e che organizzò iniziative insieme ad esponenti del mondo protestante, che con lui condividevano teorie nonviolente. Soprattutto si sofferma sulla Catholic Peace Fellowship (CPF), fondata nel 1964, tra i cui leader vi erano Jim Forest (che aveva lasciato il suo posto nella US Navy durante la Seconda guerra mondiale perché obiettore di coscienza) e Tom Cornell, con lo scopo di offrire supporto pratico e pastorale ai militari e ai veterani che erano contrari al conflitto, e che intendevano appellarsi al diritto della coscienza per non andare a combattere. Uno staff di medici e avvocati era a loro disposizione per scrivere lettere motivazionali che giustificassero la scelta nonviolenta, con la collaborazione anche di sacerdoti, che avevano il compito di testimoniare il tormento delle coscienze dei soldati. La nascita del CPF rappresentò una svolta nelle campagne per i diritti di coscienza in ambito politico, anche perché alla base c'era un progetto di «revolutionary nonviolence», ben esposto nel libro di Forest del 1965 *Catholics and Conscientious Objection*. Queste novità erano da collocare nel clima introdotto anche negli Usa dal Concilio Vaticano II, che aveva legittimato il diritto alla coscienza del singolo, oltre alla collaborazione sui temi della pace con “tutti gli uomini di buona volontà”.

Secondo Cajka gli anni Sessanta furono un momento importante non solo per le obiezioni alla guerra, ma anche perché si pose il problema dell'«artificial birth control» e nacque un movimento di cattolici, «inspired by Thomas Aquinas», che contestava le posizioni della gerarchia e del Vaticano (p. 89). Nel 1968, O'Boyle e quattro vescovi pubblicarono il documento *Guidelines for the Teaching of Religion in the Province of Baltimore and the Archdiocese of Washington*, in cui sostenevano l'immoralità della contraccezione artificiale. Contro tali disposizioni si schierò l'Association of Washington Priests (AWP), fondata da T. Joseph O'Donoghue. Anche Paolo VI, con l'enciclica *Humanae Vitae*, stigmatizzò pochi giorni dopo – contraddicendo i suggerimenti della Commissione pontificia per lo studio dei problemi della popolazione, della famiglia e della natalità – l'utilizzo degli anticoncezionali: direttive, queste, che, come sottolinea Cajka, furono prese anche su suggerimento del teologo John Ford, che grande influenza aveva sul papa riguardo a questi argomenti. L'enciclica suscitò sgomento nel mondo cattolico americano (e non solo, come è noto) e alcuni professori della Catholic University of America rivendicarono il diritto di decidere liberamente; a loro si aggiunsero cinquantadue sacerdoti che operavano nel District of Columbia, che sottoscrissero un documento della AWP che invocava la libertà di coscienza. Emergeva tra i contestatori la figura di padre Shane MacCarty, assistente parroco della Assumption Parish che, ispirato dal Concilio e dal movimento dei diritti civili, esplicitò il suo dissenso rispetto alle prescrizioni dell'enciclica, e fu punito con la sospensione dal suo incarico. Con lui subirono atti disciplinari anche p. John Corrigan, tra i leader del AWP, e p. O'Donoghue, perché – ammette Cajka – «freedoms for conscience came at a high price» e gli individui con «strong subjectivities» furono pesantemente colpiti dalle autorità (p. 7). Il movimento ebbe il sostegno di molti laici, anche se tra i cattolici conservatori cominciò a maturare la convinzione che all'origine del dissenso ci fosse proprio il Concilio, responsabile dell'accettazione di quella nefasta modernità che per secoli la Chiesa aveva voluto arginare. I *conscience rights* si sarebbero affermati nel febbraio del 1972, quando i vescovi americani pubblicarono un documento in cui riconoscevano l'obiezione di coscienza contro la guerra, sostenendo che «a Catholic could reject all war, and a Catholic could reject participation in wars judged unjust» (p. 143).

Il libro di Cajka è senz'altro interessante, soprattutto nella parte che ricostruisce – sulla base di fonti archivistiche (Baltimore Province of the Redemptorists Archives; Catholic University of America Archives; Columbia University Library – Archival Collections; New England Pro-

vince of the Society of Jesus Archives; University of Notre Dame Archives) – il dibattito dei movimenti per la pace e per la libertà di coscienza che nacquero nel mondo cattolico americano a seguito del Concilio, anche se non manca di suscitare alcune perplessità. Risalta, innanzitutto, la scarsa attenzione per ciò che avvenne nel mondo cattolico al di fuori degli Stati Uniti, forse per l'autoreferenzialità dei pensatori americani che vengono citati, ma anche per una concezione “americanocentrica” dell'autore. Stupisce, ad esempio, come Cajka, al pari di molti studiosi d'oltreoceano, studi la storia del cattolicesimo sulla base esclusivamente della bibliografia in lingua inglese, quando sarebbe opportuno conoscere per lo meno ciò che è stato scritto dagli studiosi europei in proposito (in Italia e in Francia in particolare). Ciò porta l'autore a tener poco conto del magistero dei vari pontificati, ma anche a travisarne l'indirizzo, come quando individua aperture ai diritti della coscienza da parte di Pio XI, e a dimostrazione di ciò porta la decisione del pontefice di nominare santi Thomas More e John Fisher (p. 50).

Qualche dubbio suscita inoltre la relazione che Cajka individua tra i movimenti per il riconoscimento del diritto di coscienza a proposito della guerra e della contraccezione, e quello che si è affermato dopo la decisione del 1973 della Corte Suprema – con il caso *Roe v. Wade* – di legalizzare l'interruzione di gravidanza. Sua convinzione è che in relazione all'aborto si sia applicato a medici, infermieri e personale amministrativo il principio propugnato dai movimenti pacifisti, e cioè il primato della coscienza e il rifiuto di ottemperare a una legge federale se in conflitto con i propri principi morali: così – scrive Cajka – «the prolife movement borrowed concepts from the antiwar movement» (p. 167). Individuo – personalmente – maggiori affinità tra il movimento antiabortista e i cattolici conservatori degli anni Sessanta, quelli che sull'onda delle affermazioni dell'arcivescovo di Washington hanno espresso una concezione tradizionalista della sessualità e criticato il Vaticano II, convinti che avesse insinuato nella Chiesa elementi della malvagia modernità. Non è un caso che la battaglia *pro-life* sia diventata il perno della tempesta neoconservatrice e neotradizionalista che ebbe inizio negli anni Ottanta con Ronald Reagan, dalla quale ha preso corpo l'esperienza dei *teocons* (e dei *Catholic teocons*). Qualcuno ha parlato di una *Civil War* ancora in atto negli Usa tra conservatori e progressisti: una guerra cui guarda da lontano e con preoccupazione Francesco, il pontefice erede della tradizione conciliare, ostracizzato di chi, come mons. Carlo Maria Viganò, già nunzio apostolico negli Usa, considera il Vaticano II l'origine dei mali della Chiesa contemporanea.

***Storia di un'alternativa***  
***Carlo Maria Martini e il Consiglio delle conferenze***  
***episcopali d'Europa (1986-1993)***

Sante Lesti

Francesca Perugi, *Storia di una sconfitta. Carlo Maria Martini e la Chiesa in Europa (1986-1993)*, Carocci, Roma 2022, 176 pp., ISBN 9788829016730.

Le citazioni servono, spesso, quando non si sa come cominciare. Non è questo il caso, però, del bel libro di Francesca Perugi (vincitrice, nel 2021, del premio biennale Lorenzo Bedeschi per la migliore tesi di dottorato sul riformismo religioso in età contemporanea), che si apre con una citazione di Giovanni Miccoli che racchiude tutto il senso dell'opera (e, *in parte*, della storia che ricostruisce): «Le grandi alternative mancate, il cercare di scoprire in alcuni passaggi cruciali del passato la presenza [...] di potenzialità reali che non hanno avuto crescita, che sono state emarginate o sconfitte, riassorbite o piegate ad esiti e fini diversi da quelli che si profilavano alle origini. [...] Quando nel corso di una ricerca ci si incontra, o si ha l'impressione di incontrarsi, con uno di tali momenti, è difficile sfuggire» (G. Miccoli, *Una storiografia inattuale?*, in G. Battelli – D. Menozzi [eds.], *Una storiografia inattuale? Giovanni Miccoli e la funzione civile della ricerca storica*, Viella, Roma 2005, p. 17, così come citato nell'*Introduzione*, p. 11). In realtà, come cercherò di mostrare in conclusione, la storia del Consiglio delle conferenze episcopali d'Europa (CCEE) negli anni Ottanta – compresi quelli della presidenza Martini al centro dell'opera – è, *forse*, più quella di un'*alternativa* che quella di una *sconfitta* (o di un'*alternativa mancata*). In ogni caso, contrariamente allo stesso Miccoli, che nel suo percorso di ricerca ha esplorato soprattutto le «grandi alternative» presentatesi nel corso della storia della Chiesa medievale (preferendo invece, nei suoi studi contemporaneistici, concentrarsi – con qualche felice eccezione – sulla linea elaborata dal papato e dalla cultura cattolica egemone), l'autrice approfondisce la *principale* alternativa conosciuta dalla storia della Chiesa cattolica in Europa negli anni di Giovanni Paolo II: il CCEE.

Il Consiglio, attualmente presieduto dall'arcivescovo di Vilnius Gintaras Grušas, nasce ufficialmente a Roma nel 1971, ma i primi due

«simposi» informali tra i vescovi europei risalgono rispettivamente al 1967 (Noordwijkerhout, Belgio) e 1969 (Coira, Svizzera). L'idea di creare una struttura di coordinamento – e un luogo di incontro – tra i vescovi europei, sul modello di quelle esistenti in America Latina e in altri continenti, era stata del giovane segretario aggiunto della Conferenza episcopale francese Roger Etchegaray, che sarà anche il primo presidente del CCEE, dal 1971 al 1979. Nel 1965, nel corso dell'ultima sessione del Concilio, il progetto di Etchegaray prende forma, con la partecipazione di tredici paesi appartenenti – in linea con la concezione dell'Europa promossa dal papato e dalla Chiesa cattolica nel suo complesso fin dal primissimo dopoguerra – tanto al blocco occidentale quanto a quello orientale (Gran Bretagna, Spagna, Germania, Polonia, Italia, Francia, Belgio, Irlanda, Jugoslavia, Austria, Portogallo, Svezia, Olanda. In realtà, Austria e Svezia sono paesi neutrali, mentre la Jugoslavia è un paese «non allineato»). Come sottolinea Perugi nel primo capitolo (*Il Consiglio delle conferenze episcopali d'Europa dall'ideazione alla presidenza di Carlo Maria Martini: temi e protagonisti*, pp. 21-46), «[il] Consiglio delle conferenze episcopali d'Europa si costituì quindi con due tratti caratteristici: da una parte la volontà di tenere insieme Europa dell'Est e dell'Ovest [...]; dall'altra l'essere il risultato di una decisione non presa dalla Santa Sede, ma dagli stessi vescovi intenzionati a costruire uno strumento di collegialità in Europa» (p. 24). Il terzo tratto caratteristico del CCEE che merita di essere sottolineato è la sua struttura: «leggera» (un delegato per paese, con un presidente, due vicepresidenti e un segretario eletti a maggioranza), e priva di qualsiasi autorità nei confronti delle conferenze episcopali nazionali e dei vescovi del continente.

I tre capitoli centrali del libro affrontano rispettivamente i temi del dialogo ecumenico (pp. 47-73), dell'evangelizzazione dell'Europa (pp. 75-100) e della collegialità della Chiesa (pp. 101-121), cioè le tre grandi questioni con cui si confronta il CCEE nei lunghi anni Ottanta, potremmo dire, che giungono fino alla prima Assemblea speciale per l'Europa del Sinodo dei vescovi (1991) e alla riforma del Consiglio che esclude Martini dalla presidenza (1993). Quest'ultimo è scelto come presidente, nel 1986, dal suo immediato predecessore, il cardinale arcivescovo di Westminster Basil Hume, a capo del CCEE dal 1979. Secondo Perugi, che riferisce il giudizio di alcuni protagonisti e osservatori dell'epoca, «l'arrivo di Martini a San Gallo [sede del Consiglio] [rende] il CCEE uno degli organismi più autorevoli del cattolicesimo romano in Europa» (p. 46).

Esauritasi la spinta del Concilio Vaticano II, il dialogo ecumenico tra la Chiesa cattolica e le altre chiese cristiane entra, nella seconda metà degli anni Ottanta, in una fase di stallo, che nei primi anni Novanta assume – dopo la caduta del Muro di Berlino e il progressivo ritorno, nei territori dell'ex impero sovietico, alla libertà religiosa – i contorni di un'autentica crisi. Il principale problema è rappresentato dalla Chiesa greco-cattolica (o «uniate») ucraina, cioè la chiesa cristiana di rito greco e lingua ucraina in comunione con il papato. Per Giovanni Paolo II, essa rappresenta un «tentativo felice, anche se parziale» di ristabilire l'unità dei cristiani (cit. a p. 58), ma non tutti sono d'accordo, anche all'interno della Curia romana. Per esempio, il Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani, ancora guidato da Johannes Willebrands (il grande tessitore della stagione ecumenica conciliare e postconciliare), condivide invece la visione del patriarcato di Mosca e, in generale, della Chiesa ortodossa, secondo la quale l'«uniatismo» costituisce non uno strumento di unione ma un fattore di «divisione» tra la Chiesa cattolica e quella ortodossa. Come dimostra il caso della dichiarazione di Freising (1990), il CCEE si schiera pubblicamente dalla parte di Willebrands, mentre altri gruppi, come Comunione e Liberazione e «Communio», prendono le parti del papa (pp. 59-60). Lo strumento privilegiato di dialogo tra il CCEE e le altre chiese cristiane europee restano, anche negli anni di Martini, gli incontri ecumenici con la KEK, la Conferenza delle chiese europee che riunisce praticamente tutte le chiese cristiane del continente eccetto quella cattolica. Nel 1988 si tiene, ad Erfurt, nella DDR, il quarto incontro della serie. Nell'occasione, Martini ribadisce la sua convinzione che la Chiesa cattolica in Occidente rappresenti un'«avanguardia», essendosi confrontata per prima con la società pluralista e, in gran parte, secolare destinata ad affermarsi inevitabilmente, secondo lui, anche in Oriente. Per questo, le stesse chiese cristiane orientali, per quanto costituiscano un modello di attaccamento alla fede e alla liturgia, hanno molto da imparare, secondo il presidente del CCEE, da quelle occidentali, a partire dall'insegnamento del Vaticano II (pp. 54-57). Negli anni di Martini ha luogo anche la grande Assemblea ecumenica di Basilea (1989), organizzata dalla KEK e dal Consiglio mondiale delle chiese (WCC). Nonostante le divisioni emerse durante la sua preparazione e il suo svolgimento, l'Assemblea è giudicata da Martini una «pietra miliare nel cammino ecumenico» (p. 69), mentre il prefetto della Congregazione della fede Joseph Ratzinger e altri gruppi – con CL nuovamente in prima linea – esprimono pubblicamente le proprie riserve (pp. 70-72).

Estendendo all'Europa la «lucida analisi» applicata da Camillo Ruini all'Italia degli anni Ottanta (*L'impatto di Giovanni Paolo sull'Italia e sulla Chiesa italiana*, in Marco Impagliazzo [ed.], *Shock Wojtyła. L'inizio del pontificato*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 449-450), l'autrice divide la Chiesa continentale in due «correnti». Da una parte, «stavano coloro che, rifacendosi a Paolo VI, ritenevano che il processo di secolarizzazione fosse irreversibile e che l'unica strategia pastorale, e anche culturale e politica, che avesse speranza di ottenere risultati non effimeri fosse quella di non contrastare tale processo, bensì di accompagnarlo e, per così dire, «evangelizzarlo». Tra questi c'erano i leader del CCEE: il cosiddetto «gruppo di San Gallo» (dal luogo in cui ha sede il Consiglio). Dall'altra, «stavano coloro che, con Giovanni Paolo II, pensavano che la Chiesa dovesse combattere per l'affermazione del proprio primato nella società. Questi pensavano che la secolarizzazione non fosse il destino inevitabile della modernità. Ritenevano, anzi, che il suo punto culminante fosse ormai alle [loro] spalle [...]» (p. 79). Non so se l'analisi di Ruini (il principale rappresentante in Italia della seconda «corrente») restituisca correttamente le visioni e le strategie dei vescovi «montiniani» (né se sia esatto ricondurle a Paolo VI, considerando le cesure che caratterizzano il suo pontificato). Non c'è dubbio, però, che il CCEE proponga, negli anni Ottanta, un modello di «evangelizzazione» dell'Europa alternativo a quello di Giovanni Paolo II. Come mette chiaramente in luce l'autrice, l'«evangelizzazione nuova» (come sarà definita dalla «Civiltà cattolica» nel 1991) sostenuta dal Consiglio si allontana dalla «nuova evangelizzazione» proposta da Wojtyła su tre punti cruciali: a) l'analisi della secolarizzazione; b) il giudizio sul presente; c) la strategia pastorale. Per quanto riguarda il primo punto, Martini e il CCEE riconducono la secolarizzazione ai grandi cambiamenti sociali attraversati dall'Europa dal Secondo dopoguerra in poi, mentre Giovanni Paolo II alle ideologie materialistiche moderne (pp. 80-82). Per quanto riguarda il giudizio sul presente, invece, il «gruppo di San Gallo» rifiuta la condanna netta di Wojtyła, rintracciando nell'Europa secolare del proprio tempo anche elementi positivi (tra i quali la laicità delle istituzioni) (pp. 82-84). Per quanto riguarda, infine, la strategia pastorale proposta da Martini e il CCEE, essa consiste nel dialogo e anche nell'autocritica e nel ripensamento, mentre quella sostenuta da Giovanni Paolo II nella riproposizione della «verità» cristiana, così come sopravvissuta, ad esempio, nella sua Polonia (pp. 84-88).

Prima ancora che un tema con cui confrontarsi, la collegialità è la *raison d'être*, il principio costitutivo del CCEE, nato proprio per

prolungare l'esperienza collegiale sperimentata dai vescovi europei – così come da quelli di tutto il mondo – durante il Concilio. Negli anni di Martini, il Consiglio inaugura due nuove pratiche collegiali informali: l'incontro tra i presidenti delle conferenze episcopali nazionali e quello con i vescovi di nuova nomina. Il primo incontro tra i presidenti delle conferenze episcopali nazionali ha luogo nel 1987, a Dieburg, nella Germania Ovest, quando Martini condivide ancora la presidenza del CCEE con Hume (1986-1987). Sia questo sia il secondo (Madrid, 1988) durano tre giorni e si tengono lontano da Roma, in maniera tale da consentire ai presidenti delle conferenze episcopali di approfondire la loro conoscenza con calma e in modo autenticamente informale. Dal 1999, però, la Santa Sede pretende lo spostamento della riunione, ridotta a una sola giornata, a Roma, così da essere in grado di controllare il suo svolgimento (p. 112). Come nota Perugi, «[una] sorte analoga subirono gli incontri per i vescovi di nuova nomina» (*ibidem*), spostati anch'essi, dopo il primo anno, a Roma. Dal 1991, poi, essi passano direttamente sotto la gestione della Congregazione per i vescovi, con l'esclusione completa di Martini e del CCEE (pp. 112-116). Nel 1990 Martini promuove anche, a San Gallo, un incontro tra i presidenti delle organizzazioni continentali dei vescovi: un'iniziativa ancora più «ardita» (p. 116) delle precedenti, che infatti la Santa Sede non si limita a spostare a Roma, ma chiude direttamente (pp. 116-119). Gli anni di Martini sono anche quelli in cui esplose la controversia sulla natura delle conferenze episcopali nazionali. Lo scontro è aperto, nel 1987, dalla pubblicazione di un *Instrumentum laboris* della Congregazione per i vescovi all'interno del quale le conferenze episcopali sono definite – sulla scia del pensiero, tra gli altri, di Ratzinger – come strumenti esclusivamente «pratici» e «concreti», privi di qualsiasi «base teologica» (cit. a p. 106). Come ricorda l'autrice, «quando l'*Instrumentum laboris* fu diffuso, le risposte delle conferenze episcopali furono tanto critiche da renderne necessario il ritiro» (p. 107). (Nel 1998, però, la Santa Sede riuscirà a imporre il suo punto di vista, anche se in termini meno espliciti di quelli di dieci anni prima.) Nella consultazione successiva alla pubblicazione dell'*Instrumentum laboris*, Martini e il CCEE si schierano dalla parte delle conferenze episcopali, che giudicano – così come i «sinodi» – strumenti di esercizio di una «collegialità *effettiva*» e non soltanto «affettiva», come sostenuto dal documento della Congregazione (pp. 109-110).

Nel 1991 si tiene, all'indomani della caduta del Muro, la prima Assemblea speciale per l'Europa del Sinodo dei vescovi (Roma, 28 novembre - 14 dicembre). Come dimostra l'ultimo capitolo del libro

(5, *Il sinodo per l'Europa: la prova decisiva*, pp. 123-165), «[il] Sinodo segnò un punto di non ritorno nei rapporti tra la curia romana e il CCEE guidato da Martini: durante le tre fasi della preparazione, dello svolgimento e della ricezione vennero infatti alla luce tutti i nodi irrisolti e le evidenti diversità di visioni che fino ad allora si erano fronteggiate solo indirettamente. Nelle tre fasi del sinodo emersero con chiarezza i temi di confronto: il significato di una “nuova evangelizzazione” dell'Europa, il dialogo ecumenico e la realizzazione della collegialità episcopale» (p. 124). I primi problemi tra la Curia e il CCEE sorgono al momento della nomina del comitato ufficiale di preparazione dell'Assemblea, all'interno del quale Giovanni Paolo II e il segretario generale del Sinodo, Jan Pieter Schotte, non inseriscono inizialmente nemmeno un uomo di fiducia del Consiglio (pp. 125-129). Il confronto tra Curia e CCEE prosegue durante la preparazione del Sinodo, segnata dalla contrapposizione – che la stampa italiana rende pubblica – tra il documento ufficiale predisposto dalla prima e quello, di segno opposto, elaborato dal secondo (pp. 129-134). Un intervento tenuto da Martini nel maggio 1991, a pochi mesi dallo svolgimento dell'Assemblea, riassume perfettamente lo stile pastorale proposto dal «gruppo di San Gallo» in contrapposizione a quello di Wojtyła negli anni Ottanta e nei primi anni Novanta: «curvarsi, con amore e umiltà, sulla nostra società – con tutte le sue miserie, fatiche e pesantezze – per aiutarla a vivere in rinnovata e maggiore pienezza il messaggio profondamente liberante del Vangelo nella concretezza della nostra storia e della nostra civiltà per tanti aspetti frammentata, complessa, tentata di autosufficienza con tutti i suoi progressi e la sua tecnicizzazione, [e] anche disperazione. Non quindi il metodo delle minacce, delle accuse, delle deplorazioni, ma piuttosto il metodo dell'attenzione misericordiosa alle ferite di questa realtà che giace al margine della strada e deve essere risolledata» (cit. alle pp. 136-137). Durante la discussione sinodale, il «gruppo [di San Gallo] parlò – come scrive Perugi – con una sola voce» (p. 148): una voce sommersa, però, tra quelle della «corrente» wojtyliana e, soprattutto, dei vescovi delle chiese «martiri» dell'Est, portatori di esperienze completamente differenti rispetto a quelle del «gruppo». La conclusione del Sinodo è accompagnata anche da un piccolo giallo: nel discorso finale di Giovanni Paolo II distribuito ai vescovi alle 12 del 13 dicembre, c'è un paragrafo in cui «[la] riaffermazione dei legami fra gli episcopati e il successore di Pietro, come anche fra gli episcopati stessi dell'Europa» è definita «un fattore indispensabile per il compito di evangelizzazione che attende l'Europa negli anni venturi» (cit. a p. 160). Alle 13, però,

è distribuito un nuovo testo, in cui non c'è traccia del paragrafo. Non sappiamo chi abbia cancellato ogni riferimento al CCEE dal discorso conclusivo di Giovanni Paolo II. In ogni caso, si tratta di un'anticipazione di ciò che accadrà nel 1993, con una riforma del Consiglio che estrometterà Martini dalla presidenza. «L'obiettivo di non rieleggere Martini era stato raggiunto e l'opzione del gruppo di San Gallo era stata sconfitta» (p. 165).

Oltre che su un'ottima padronanza della storiografia sul pontificato di Giovanni Paolo II, l'opera si basa sulla consultazione degli archivi del CCEE, della Fondazione Carlo Maria Martini e della diocesi di Milano (Fondo Carlo Maria Martini), nonché delle numerose fonti a stampa disponibili sul tema. Il risultato è un'intelligente ricostruzione dell'«alternativa» rappresentata dal CCEE nell'ambito della Chiesa wojtyliana, con una particolare attenzione per il contributo del suo presidente. Considerata l'importanza del tema, si tratta di un'opera imprescindibile per comprendere, nella sua complessità, la storia della Chiesa – e, in una certa misura, dell'Europa – negli anni Ottanta e Novanta del Novecento. Siamo sicuri, però, come accennavo, che si tratti di un'«alternativa mancata»? O di una semplice «sconfitta»? La sconfitta rappresenta certamente, come abbiamo visto, il destino del «gruppo di San Gallo». Prima, però, il CCEE promuove, per un decennio, un modello di «evangelizzazione» dell'Europa che coinvolge, «simposio» dopo «simposio», centinaia di vescovi ed «esperti»: stiamo parlando di decine di riunioni preparatorie e centinaia di pagine di documenti pubblici offerti – contemporaneamente a quelli firmati da Giovanni Paolo II – a tutti i vescovi, i sacerdoti, i religiosi e i laici del continente (anche se non sappiamo, effettivamente, con quanto successo). La prova dell'autorità di questo «insegnamento» viene proprio da Wojtyła, che nei suoi interventi ai «simposi» del CCEE è spesso costretto ad accettarne (formalmente) i risultati. (Cfr., ad esempio, Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al VI Simposio del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa*, 11 ottobre 1985.) Prima di essere sconfitto, insomma, il CCEE *compete* con il papa per oltre un decennio: una competizione ad armi impari, non c'è dubbio, ma che il gruppo di San Gallo non abbandona – perlomeno «sottotraccia» – nemmeno dopo la sua esclusione dal Consiglio (*Epilogo*, p. 167).

