

## *Recensioni*



## *Delio Cantimori utopista e riformatore*

Glauco Schettini

Delio Cantimori, *Utopisti e riformatori italiani*, a cura di Lucio Biasiori e Francesco Torchiani, prefazione di Adriano Prosperi, Donzelli, Roma 2021, LI + 275 pp., ISBN 9788855220460.

Il nome di Delio Cantimori è legato soprattutto agli studi sulla storia religiosa del Cinquecento, a cui lo storico di Russi dedicò il suo capolavoro, gli *Eretici italiani del Cinquecento*, apparso per la prima volta nel 1939. Il Cantimori studioso della storia intellettuale italiana del Sette e dell'Ottocento, invece, è meno noto, e tende a essere ricordato soprattutto come il curatore dei due volumi dei *Giacobini italiani*, una raccolta di scritti di patrioti di fine Settecento, corredata da preziose note biografiche, uscita in due volumi – il secondo dei quali edito a quattro mani con Renzo De Felice – nel 1956 e nel 1964. È in realtà difficile sovrastimare l'impatto dei *Giacobini italiani*. Insieme all'antologia dei *Giornali giacobini italiani* (1962) curata da De Felice e ai testi del cosiddetto «celebre concorso» bandito dall'Amministrazione generale della Lombardia nel 1796 su «quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia», raccolti ed editi da Armando Saitta nel 1964, i *Giacobini italiani* hanno contribuito in maniera determinante al dibattito storiografico attorno alla «questione del giacobinismo italiano», e hanno costituito – e costituiscono tuttora, nonostante l'accessibilità di una ampia gamma di testi in versione digitale – un passaggio inevitabile nell'iniziazione al mestiere di storico di generazioni di tardo-settecentisti.

Assai meno nota, invece, è la monografia – la sua seconda e ultima – che Cantimori dedicò alla cultura politica di alcune figure attive sulla scena italiana a cavaliere tra Settecento e Ottocento, apparsa nel 1943 a Firenze per i tipi di Sansoni con il titolo di *Utopisti e riformatori italiani (1794-1847). Ricerche storiche*. Mentre gli *Eretici* hanno conosciuto almeno altre nove edizioni dopo quella originale del 1939, gli *Utopisti e riformatori italiani* non erano mai stati finora ripubblicati, e lo studioso interessato a confrontarsi con quest'opera era costretto a leggerne le pagine ingiallite in un'edizione vecchia di quasi ottant'anni. È dunque lodevole l'iniziativa di Lucio Biasiori e Francesco Torchiani, che hanno deciso di rendere il volume più facilmente accessibile

al pubblico, di corredarlo con un'appendice di articoli su argomenti affini che Cantimori pubblicò tra il 1941 e il 1947 – mai riediti in alcuna delle pur numerose sillogi di testi cantimoriani –, e soprattutto di fornire una corposa introduzione che getta luce sulla genesi dell'opera e la situa nel contesto della traiettoria storiografica e biografica del suo autore.

Entrambi i curatori non sono nuovi allo studio e alla riedizione di opere della storiografia del Novecento. Lucio Biasiori, professore associato all'Università di Padova e studioso della storia politica e religiosa del Cinquecento, ha curato l'edizione di due volumi di scritti di Ernst Gombrich (*Immagini e parole*, 2019, e *La preferenza per il primitivo*, 2023). Francesco Torchiani, ricercatore all'Università di Pavia e studioso della cultura italiana del Novecento, ha già curato, tra gli altri, il catalogo della mostra dedicata a Cantimori presso la Scuola Normale Superiore in occasione del cinquantennale della morte (*Delio Cantimori [1904-1966]*, 2016) e un'edizione di scritti cantimoriani sul Novecento (*Il furibondo cavallo ideologico*, 2019), e ha recentemente pubblicato un sintetico profilo biografico dello storico di Russi (*Delio Cantimori*, 2023).

Piuttosto che come lo studio organico di un movimento organizzato, gli *Utopisti e riformatori* si presentano come una collezione di saggi – o di «ricerche storiche», come denunciava il sottotitolo dell'edizione originale. I personaggi oggetto di analisi nei singoli capitoli sono l'abate Maurizio Antonio Tocci, i patrioti «giacobini» Enrico Michele L'Aurora e Vincenzo Russo (il cui nome è oggi indicato preferibilmente nella forma «Vincenzo», più storicamente corretta), Filippo Buonarroti, il protosocialista Andrea Luigi Mazzini e il barone sansimoniano Giuseppe Corvaja. Solo uno dei capitoli che compongono l'opera – quello che esamina alcune proposte di legge agraria formulate nel corso del triennio rivoluzionario (1796-99) – si sofferma su una molteplicità di figure, ma dedica comunque un'attenzione preponderante all'autore che si nascondeva dietro lo pseudonimo di Nicio Eritreo (di cui De Felice ha poi proposto l'identificazione con Claudio della Valle). Nei testi pubblicati in appendice fanno la loro comparsa «Gracco» Babeuf e Henri de Saint-Simon e i suoi seguaci, e ritorna, tra gli altri, Russo, che è al centro di un importante articolo sulla questione della tolleranza religiosa nella Repubblica romana del 1798-99.

Non può sorprendere che per il lettore odierno l'interesse dell'opera di Cantimori non risieda principalmente nel suo carattere informativo. Negli oltre tre quarti di secolo che ci separano dal 1943, i protagonisti di *Utopisti e riformatori* sono stati oggetto di ricerche – molte delle quali stimulate proprio dal libro di Cantimori – che ne

hanno ulteriormente illuminato le traiettorie biografiche e politiche. L'impianto stesso del libro, se Cantimori potesse riscriverlo oggi, sarebbe probabilmente diverso. Le limitate conoscenze a disposizione, oltre alle difficoltà di accesso alle fonti negli anni della guerra, gli impedirono, per esempio, di approfondire lo studio delle reti di contatti che univano tra loro i patrioti dell'età rivoluzionaria, che sono oggi assai meglio note. Da questi limiti deriva il carattere disorganico del volume. Cantimori stesso, d'altra parte, come spiegano i curatori (p. XVII), rifiutava di tracciare connessioni basate solamente su affinità ideologiche, vere o presunte, e non adeguatamente comprovate dalle fonti. Non è un caso che, pochi anni dopo la pubblicazione degli *Utopisti e riformatori*, egli additasse i tre volumi dei *Carteggi di giansenisti liguri* (1941-42) di Ernesto Codignola, ricostruzione di immensa erudizione di un milieu intellettuale, come una vera e propria lezione di metodo storico contro una «storiografia di movimenti di idee e di sentimenti, la quale è troppo facile a cadere nel vago e nel generico» (p. XXX).

Merita, tuttavia, soffermarsi sulla proposta interpretativa formulata da Cantimori, che rimane tuttora valida in molti suoi aspetti. Il titolo stesso dell'opera rivela come Cantimori considerasse i due termini di utopista e riformatore sostanzialmente conciliabili, a dispetto sia di una consuetudine intellettuale che li contrapponeva, sia del pensiero marxista, tradizionalmente diffidente verso le utopie. Questo aspetto del libro di Cantimori, scrivono i curatori, fu frequentemente frainteso dai contemporanei, a cominciare da Palmiro Togliatti, che, in un discorso pronunciato alla Normale nel 1946, riprendeva i termini cantimoriani per sostenere che le due categorie di utopia e riforma non fossero sovrapponibili ma rappresentassero invece due stadi successivi nella storia del pensiero sociale. Quello che interessava di più a Togliatti era, naturalmente, il terzo stadio, e cioè quello del marxismo, che aveva perfezionato e in ultima analisi superato i primi conati riformatori sette-ottocenteschi. Non è forse sorprendente che questa lettura dei termini, se non dell'opera, di Cantimori dovesse risultare convincente nel momento stesso in cui la lunga e travagliata conversione di Cantimori al comunismo si avviava verso la sua conclusione con l'iscrizione al Pci nel 1948. Ma Cantimori era ben lontano dal pensare i suoi *Utopisti e riformatori* come una sorta di protostoria del socialismo marxista, secondo una tendenza che invece si andava affermando presso una nuova generazione di studiosi, e che lo stesso Cantimori ebbe modo di criticare, come ricordano i curatori (pp. XLV-XLVI), nella sua recensione del 1946 all'edizione della *Congiura per l'eguaglianza* di Buonarroti curata da Gastone Manacorda.

Questa lettura in senso evolutivo, tutto sommato teleologica, del rapporto tra i suoi utopisti e il marxismo doveva sembrare a Cantimori un esempio di quella «storiografia di movimenti di idee» che finiva spesso per «cadere nel vago».

Allo storico di Russi interessava sottolineare altro. Da un lato, gli premeva la compatibilità tra l'utopismo, inteso come la capacità di formulare una critica radicale dell'assetto sociale esistente e di immaginare una società completamente altra, e l'attitudine pratica al riformismo e alla trasformazione sociale, e dunque l'eredità di quello che Franco Venturi avrebbe poi chiamato «Settecento riformatore». Non è un caso, d'altra parte, che la maggior parte dei protagonisti di *Utopisti e riformatori* fossero figure di rivoluzionari, capaci di produrre modelli alternativi di società e di usarli come stimolo all'azione politica. Dall'altro lato, a Cantimori interessava dimostrare la connessione strettissima tra problema politico e questione sociale agli albori del Risorgimento – una connessione che trovava il suo culmine, ma anche il suo momento finale, nella figura di Buonarroti. Tale connessione, infatti, era destinata a eclissarsi di fronte alla marea montante del movimento nazionale di stampo romantico e mazziniano, che avrebbe dato la priorità all'obiettivo dell'unità e dell'indipendenza della Penisola rispetto al tema della riforma sociale.

L'aspetto più cruciale dell'opera di Cantimori risiede però nell'attenzione riservata ai progetti di riforma religiosa degli utopisti, che furono riformatori «anche nel senso che auspicarono o tentarono una trasformazione religiosa» (pp. 8-9). Essa poteva andare nel senso di una riforma della Chiesa, come è il caso di Tocci, o di un approdo alla religione naturale, se non addirittura all'ateismo, ma era in ogni caso opinione diffusa tra i partecipanti alle rivoluzioni di fine Settecento e inizio Ottocento che l'avvento di un nuovo mondo dovesse corrispondere all'emergere di un nuovo orizzonte morale, quale poteva essere garantito solamente da una religione nuova o profondamente rinnovata. Da questa prospettiva, i riformatori sette-ottocenteschi si ricollegavano agli eretici ben noti a Cantimori; l'enfasi che entrambi i gruppi riservarono al tema della tolleranza religiosa rivelava, secondo lo storico di Russi, l'esistenza di una linea di continuità che correva ininterrotta, anche se magari inabissandosi qua e là come un fiume carsico, dall'età della Riforma fino a quella del Risorgimento. Come ricordano i curatori, Cantimori stesso scrisse, in una lettera all'amico e collega basileese Werner Kaegi, che gli interventi di Russo sulla tolleranza religiosa nella Repubblica romana del 1798-99 gli sembravano collocarsi «in piena "eredità sociniana"» (p. xx).

Quest'enfasi sul tema religioso fu forse l'aspetto meno compreso dai colleghi di Cantimori al momento della pubblicazione del libro, ma è anche quello che ha avuto la maggior fortuna sulla lunga distanza. Da De Felice, che teorizzò la categoria dell'«evangelismo giacobino» in un articolo apparso sulla «Rivista storica italiana» nel 1957, a lavori più recenti, come quelli di Luciano Guerci (*Istruire nelle verità repubblicane*, 1999) o Vittorio Criscuolo (*Albori di democrazia nell'Italia in rivoluzione*, 2006), il legame strettissimo tra riforma politica e sociale e trasformazione religiosa è emerso come uno dei caratteri distintivi della cultura politica del tardo Settecento.

Se gli eretici, per Cantimori, erano da intendersi, come Adriano Prosperi scrive nella prefazione, come «ribelli ad ogni forma di comunione ecclesiastica» (p. x), i suoi utopisti e riformatori, ribelli ad ogni autorità costituita, erano senz'altro degli eretici moderni. Nella loro capacità di combinare rinnovamento politico, riforma sociale e trasformazione religiosa, Cantimori, così insofferente verso ogni ortodossia e dogmatismo, vedeva forse una ricetta per l'Italia dei suoi giorni.

*America liminale*  
*Cattolicesimo, socialismo e femminismo*  
*in Grace Holmes Carlson*

Luca Castagna

Donna T. Haverty-Stacke, *The Fierce Life of Grace Holmes Carlson. Catholic, Socialist, Feminist*, New York University Press, New York 2021, 291 pp., ISBN 9781479802180.

Prima della pubblicazione, nel 2021, del volume di Donna Haverty-Stacke, la vicenda di Grace Holmes Carlson era stata sostanzialmente ignorata dalla storiografia americana, sia negli studi sul socialismo e sul femminismo, sia in quelli sul cattolicesimo. Si trovano tracce – perlopiù riferimenti sporadici – della Holmes Carlson nello studio di James Patrick Cannon sui trockisti statunitensi negli anni Quaranta (*The Socialist Workers Party during World War II*, Pathfinder, New York 1975) e in alcune pubblicazioni di carattere locale sulle elezioni e le divisioni partitiche in Minnesota ancor più datate (D.B. Johnson, *A Study of Party Division Among the Voters of Duluth, Minnesota in General Congressional Elections, 1920-1945*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1948, p. 189). Il primo studio significativo risale, quindi, alla fine degli anni Novanta, quando Elizabeth Raasch-Gilman pubblica un articolo di approfondimento sul ruolo delle sorelle Holmes (Dorothy e, appunto, Grace) nella galassia della sinistra americana basato principalmente sul contenuto delle interviste fatte alle due donne negli anni precedenti (*Sisterhood in the Revolution. The Holmes Sisters and the Socialist Workers Party*, in «Minnesota History» LVI, 7[1999], pp. 358-375). Qualche anno più tardi, il nome di Grace Holmes Carlson riappare in un'altra opera di Haverty-Stacke che ricostruisce la parabola di lungo periodo del trockismo negli Stati Uniti (*Trotskyists on Trial. Free Speech and Political Persecution since the Age of FDR*, New York University Press, New York 2015), per poi trovare finalmente il giusto spazio nella biografia che la stessa autrice ha significativamente scelto di intitolare *The Fierce Life of Grace Holmes Carlson*, aggiungendo un sottotitolo (*Catholic, Socialist, Feminist*), che racchiude la complessità della vicenda trattata e che rimanda alle altrettanto complicate trasformazioni che hanno riguardato la società americana

negli anni presi in rassegna, specialmente in relazione a tre questioni – quella cattolica, quella socialista (o della sinistra in senso più ampio) e quella femminista – assolutamente liminali e altamente divisive nella storia della democrazia stellata.

In questa prospettiva, la biografia di Grace Holmes Carlson si configura come una storia americana. O, meglio, può essere letta come un saggio – un sedicesimo – dell'enorme complessità del mosaico nazionale degli Stati Uniti e della sua continua messa in discussione in concomitanza con la definitiva affermazione del suo carattere permanentemente multi-razziale, multi-etnico, multi-culturale e multi-religioso durante il secolo ventesimo. Sono infatti molteplici le caratteristiche di questo complicatissimo contesto che la parabola di Holmes Carlson incontra, interseca e, in alcuni casi, impatta, anche violentemente. Il significato più profondo della sua esperienza, puntualizza del resto la stessa autrice, consiste proprio in un'identità composita, strutturalmente trivalente, di fedele cattolica, di membro e sostenitore della classe operaia e di donna. Una prima riflessione non può non riguardare le origini di Carlson, determinanti sia nel forgiare una *forma mentis* incline alla rivendicazione e alla dissidenza, sia nel radicare un forte senso di appartenenza e di fierezza per la matrice operaia del proprio nucleo familiare e della propria comunità territoriale di riferimento. La discendenza irlandese e tedesca dei suoi genitori, l'impiego del padre come *boilmaker* per la Great Northern Railway giocano senz'altro, infatti, un ruolo importante nel sensibilizzare fin dalla giovanissima età Grace alla causa della classe lavoratrice e ai temi della giustizia sociale in generale. Anche il contesto ha il suo peso. Il quartiere intorno a Rice Street, dove Grace trascorre l'infanzia e l'adolescenza, rappresenta il vero cuore operaio della St. Paul degli anni Venti e Trenta e diventa una fotografia permanente delle sperequazioni e delle molteplici forme di diseguaglianza dell'America del tempo. Proprio a St. Paul aveva "seminato" come docente seminarista negli anni precedenti, fino al 1915, una delle figure più significative di un cattolicesimo sociale sensibile alle istanze della classe lavoratrice come padre John A. Ryan, autore di una delle prime bozze di legge statale sul salario minimo (cfr. F.L. Broderick, *Right Reverend New Dealer. John A. Ryan*, Macmillan, New York 1963, pp. 93-139).

D'altro canto, va considerata anche l'esperienza della Grande guerra e l'ondata di nazionalismo che in quegli anni risveglia e alimenta in molte zone del Paese movimenti e iniziative non di rado xenofobi e nativisti, il cui target preferito sono proprio le comunità di origine tedesca ed irlandese, o cattolica più generalmente (cfr. T.

Smith, *Foreign Attachments. The Power of Ethnic Groups in the Making of American Foreign Policy*, Harvard University Press, Cambridge 2000, pp. 35-46). Un côté, quindi, che facilita il sedimentarsi di una mentalità operaista, verrebbe da dire, più che di una già matura adesione politica al socialismo. Una esemplificazione, in altri termini, della capacità della *classe* di operare e insinuarsi nei meccanismi di trasmissione tipici del rapporto tra esperienze personali, relazioni parentali, di vicinato o territoriali e contesto socioculturale.

Il secondo aspetto, forse ancor più rilevante, che emerge da questa opera biografica ha a che fare con la questione religiosa. Anche in questo caso la vicenda di Holmes Carlson si rivela particolarmente significativa sia per la specificità di alcuni percorsi, sia per la capacità di fornire conferme e aggiungere particolari alla vicenda complessiva del cattolicesimo statunitense. Di esso e della sua peculiare tradizione, Carlson senz'altro incarna l'anima più progressista, espressione di una fede che si trova fin da subito a doversi adattare ad un contesto sociale, politico e culturale estremamente diverso dai consueti spaccati dell'Europa otto-novecentesca. Il St. Catherine College, che frequenta tra il 1924 e il 1929 da fervente cattolica, rappresenta una sorta di avanguardia nel panorama dell'istruzione cattolica americana del tempo, specialmente in relazione alla centralità riconosciuta alle donne. Fondato nel 1905 dalle sorelle di St. Joseph, coraggiose antesignane del riconoscimento di maggiori opportunità per la formazione femminile, il College – sottolinea l'autrice – aveva da sempre favorito la libera espressione dell'identità, sociale oltre che culturale, delle proprie studentesse e del corpo docente. Antonia McHugh, la fondatrice di quella scuola, era stata guidata nella sua iniziativa da un protagonista assoluto del *liberal Catholicism* statunitense a cavallo dei due secoli, l'arcivescovo di Chicago John Ireland, simbolo di una potenziale evoluzione eterodossa e scismatica di una componente niente affatto trascurabile della Chiesa cattolica americana (cfr. M.R. O'Connell, *John Ireland and the American Catholic Church*, Minnesota Historical Society Press, St. Paul 1988, pp. 317-347). Tra le molteplici contaminazioni *laiche* presenti nei curricula del St. Catherine, soprattutto il programma delle *liberal arts* – al quale Carlson è iscritta – contiene elementi *rivoluzionari* essendo modellato su quello della Università di Chicago, dove proprio McHugh aveva conseguito una laurea in Storia. Un'offerta formativa talmente ben strutturata che, nel 1934, il College sarebbe potuto divenire la prima istituzione educativa cattolica statunitense ad essere insignita dell'onorificenza Phi Beta Kappa, il più prestigioso riconoscimento nell'ambito delle *arti liberali*, se

non fosse stato per il veto frapposto in ultimo da una commissione evidentemente ancora troppo imbevuta di pregiudizio anticattolico, atavico e persistente tratto della società americana (cfr. K. Kennelly, *An Immigrant Drama: The College of St. Catherine and Phi Beta Kappa*, in «U.S. Catholic Historian» XXVII, 3[2010], pp. 43-63).

In questa fase Grace finisce per consolidare il suo già forte tratto identitario e la sua attenzione verso le condizioni delle classi lavoratrici, avvertendo e rimarcando sempre più spesso la propria differente estrazione sociale rispetto al gran parte delle studentesse del St. Catherine. Ai suoi occhi, d'altro canto, le sorelle del corpo docente rappresentano un modello sociale di donna alternativo a quello stabilito secondo il binomio matrimonio-maternità e che, viceversa, sfida il presupposto di quello stesso schema per il quale la donna avrebbe dovuto dipendere integralmente dall'uomo (cfr. J. Lamm Carroll, *Extravagantly Visionary Leadership: The Irelands and Sister Antonia McHugh*, in Ead. - J. Cavallaro - S. Doherty [ed.], *Liberating Sanctuary. 100 Years of Women's Education at the College of St. Catherine*, Lexington Books, New York 2012, pp. 18-19).

La diversa *mission* del College, che – ricorda l'autrice – conserva l'ambizione di rompere gli schemi e di forgiare donne di cultura ed esempi alternativi di leadership, è anche il riflesso di una temperie di profonde trasformazioni in tema di sessualità e di ruoli sociali, tutte perlopiù veicolate da nuovi potentissimi mezzi di comunicazione come il cinema, la stampa periodica popolare (i *magazines*) e dalle svariate forme di *urban entertainment* nelle metropoli americane durante i cosiddetti ruggenti anni Venti (cfr. K. Peiss, *Cheap Amusements. Working Women and Leisure in Turn-of-the-Century New York*, Temple University Press, Philadelphia 1986). Effettivamente, da questo punto di vista, per dirla con Michael Parrish, è come se quegli anni e la conseguente Grande depressione avessero «realizzato in maniera brutale ciò che decenni di ideologia femminista radicale non erano riusciti a fare» in termini di scompaginamento dei ruoli sessuali tradizionali, del matrimonio e dell'assetto della famiglia (*L'età dell'ansia. Gli Stati Uniti dal 1920 al 1941*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 485-486).

Il trasferimento a Minneapolis per frequentare il corso di laurea in psicologia stravolge gli orizzonti di Carlson. Nel campus gli spazi e le occasioni per coltivare la sua fede cattolica si riducono drasticamente. Gli studi, al contrario, procedono benissimo con la laurea nel 1930 e l'ingresso nel programma dottorale tre anni più tardi. In questo frangente conosce e si avvicina a Benjamin Lippincott, docente di scienza politica e di lì a qualche anno (1938) autore del saggio *On the*

*Economic Theory of Socialism*. Un incontro decisivo per l'adesione di Holmes Carlson alla sinistra socialista almeno quanto il turbolento contesto della Minneapolis di quel periodo. In un frangente assai delicato, contrassegnato dal faticoso avvio del riformismo rooseveltiano (cfr. tra gli altri D.M. Kennedy, *Freedom from Fear. The American People in Depression and War, 1929-1945*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 70-189), gli effetti della crisi economica si fanno sentire particolarmente in Minnesota (cfr. C.R. Walker, *American City. A Rank and File History of Minneapolis*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005, pp. 84-85). Qui Grace viene coinvolta nel Social Problems Club universitario e sperimenta per la prima volta lo sciopero, quello dei camionisti nel '34. L'anno seguente inizia a lavorare come *vocational rehabilitation counselor* per il Dipartimento dell'Istruzione cittadino entrando in contatto con diversi leader sindacali e della sinistra, con i quali opera per tutelare i diritti dei deboli e degli emarginati. Nondimeno si rivela decisiva, in questa fase, la figura del governatore Floyd Olson, esponente del Farmer-Labor Party, la cui agenda politica, specialmente nel 1932 e nel 1934, è particolarmente orientata in senso progressista (cfr. M. Lethert Wingerd, *Claiming the City. Politics, Faith, and the Power of Place in St. Paul*, Cornell University Press, Ithaca 2001, pp. 209-242). In larga misura erede delle prime idee socialiste portate in Minnesota dagli immigrati di origine finlandese e scandinava, il partito di Olson sembra tagliato su misura per il profilo di Carlson, che infatti ne entra a far parte nel 1935 per poi passare nel '38 al Socialist Workers Party (SWP), la casa storica dei trotskisti statunitensi, cui sarebbe rimasta fedele durante tutta la "fase politica" della sua vita.

Come a New York, anche a Minneapolis il trockismo può contare su una presenza relativamente significativa, specialmente tra camionisti e minatori, molti dei quali lasciano sigle sindacali già orientate a sinistra, come gli International Workers of the World, per confluire in partiti politici estremisti come il Partito comunista americano e, per l'appunto, il SWP (cfr. F.M. Ottanelli, *The Communist Party of the United States. From Depression to World War II*, Rutgers University Press, New Brunswick 1991, pp. 9-48 e C. Myers, *The Prophet's Army. Trotskyists in America, 1928-1941*, Greenwood, Westport 1977, pp. 32-41). Alla stregua di altri studenti americani del tempo, Carlson contesta la linea stalinista del Partito comunista e preferisce il trockismo. Dopo l'iniziale gavetta, nel 1942 riesce a farsi eleggere membro del comitato nazionale del SWP, dove per diversi anni sarebbe stata l'unica donna. Qualche anno più tardi, nel gennaio 1944, avrebbe spe-

rimentato sulla propria pelle la stretta repressiva voluta dal governo, in particolare mediante l'approvazione dell'Alien Registration Act, in tema di libertà di espressione, finendo per essere reclusa, insieme ad altri diciotto trockisti, per un anno nella prigione federale di Alderson, in West Virginia. In carcere, dove, oltre alle compagne, stringe legami con le donne lavoratrici delle più umili condizioni, affina il suo pensiero politico, che riversa negli scritti pubblicati sul periodico del partito *Militant* e che riprende nel suo tour di denuncia e testimonianza, *Women in Prison*, subito dopo il quale si sarebbe spostata a Detroit, dove il partito intanto cercava di fare breccia sfruttando la crisi del comparto automobilistico.

Gli anni Quaranta rappresentano il periodo di massimo coinvolgimento politico per Carlson. Nel 1946 figura tra i candidati del SWP per il Senato e nel '50 per il Congresso. Mentre nel 1948 accetta la nomination del partito come vicepresidente in ticket col candidato alla Casa Bianca, Farrell Dobbs, pronunciando un discorso emblematicamente intitolato *The Struggle for Civil Rights*. Il clima di isteria anticomunista, concretizzatasi sul piano legislativo in ulteriore giro di vite repressivo voluto dall'amministrazione Truman, rende quest'ultima esperienza particolarmente negativa. Proprio durante quella campagna elettorale, però, Carlson, in uno dei suoi innumerevoli interventi pubblici, sintetizza la sua visione sulla condizione femminile parlando di una duplice oppressione, che, oltre ai fattori tipici dello sfruttamento ai danni di tutti i lavoratori, aggiunge ulteriori elementi discriminatori sia nell'industria che tra le mura domestiche, attaccando con forza strumenti quali l'House on Un-American Activities Committee o il Taft-Hartley Act, simbolo della censura capitalista.

La stagione dell'attivismo politico di Grace Holmes Carlson termina nel 1952. Il suo – argomenta l'autrice – è sì un ritorno alle origini, al cattolicesimo che ne aveva segnato i primi trent'anni di vita, ma non senza conservare un collegamento, un inevitabile tratto di continuità, con l'impegno politico e col trockismo. Di quell'attivismo resta senz'altro la macchia del sospetto di cospirazione, tipica di quel pezzo di storia statunitense, e che avrebbe reso particolarmente difficile il reinserimento di Grace nella società durante gli anni Cinquanta, alla stregua di molti altri bersagli della “caccia alle streghe” (cfr. per esempio A. Kessler-Harris, *A Difficult Woman. The Challenging Life and Times of Lillian Hellman*, Bloomsbury, New York 2012). Ad aiutarne il percorso è l'ordine dei Giosèfiti, che le offrono un lavoro presso il Junior College del St. Mary Hospital di Minneapolis, dapprima come impiegata amministrativa e poi come docente di pediatria. Per circa un venten-

nio, e quindi anche dopo il suo pensionamento nel '79, Carlson scrive per il giornale degli alunni della scuola e interpreta con la consueta energia il suo nuovo ruolo. Sono gli anni della maturazione del suo pensiero, durante i quali fede cattolica e marxismo trovano una sorta di virtuosa coesistenza nelle sue posizioni, declinandosi intorno alle principali questioni del tempo, dai diritti civili alla guerra in Vietnam, dallo sfruttamento operaio alla questione della secolarizzazione e della necessaria revisione della dottrina della Chiesa.

In quest'ottica, la parabola di Carlson si muove entro una cornice ben delineata, che fa riferimento alla lunga tradizione del cattolicesimo sociale statunitense, tra i principali tratti distintivi oltre che decisivo elemento di continuità nell'esperienza cattolica oltreatlantico secondo Christopher Kauffman (*Foreword*, in .M. Avella - E. McKeown [eds.], *Public Voices. Catholics in the American Context*, Orbis, New York 1999, pp. xvii-xix). Inoltre, questa vicenda si innesta pienamente nel solco di una radice ancor più profonda che riguarda il peculiare e multiforme contributo delle donne cattoliche all'evoluzione dello scivolosissimo e polisemico concetto di libertà americana (cfr. tra gli altri T. McGreevy, *Catholicism and American Freedom. A History*, Norton&C., New York 2004, pp. 261, 273-274 e C.E. Coburn - M. Smith, *Spirited Lives. How Nuns Shaped Catholic Culture and American Life, 1836-1920*, North Carolina University Press, Chapel Hill 1999). Un attivismo delle donne cattoliche in materia di giustizia sociale che già dagli anni Venti si istituzionalizza per poi germogliare in una molteplicità di percorsi all'interno del grande universo dei femminismi americani del Novecento (cfr. J. Petit, "Organized Catholic Womanhood": *Suffrage, Citizenship, and the National Council of Catholic Women*, in «U.S. Catholic Historian» xxvi, 1[2008], pp. 83-100).

La fede cattolica – non a caso scelta come primo termine del sottotitolo da Donna Haverty-Stacke – resta la dimensione prevalente della biografia di Grace Holmes Carlson. O, perlomeno, quella più *resistente* nel tempo. In essa convergono, per poi mescolarsi e contaminarsi, l'ideale politico del trockismo e una versione talvolta radicale di femminismo, che, infatti, nell'ultima fase della biografia si trasformano in posizioni animante da altrettanta passione, ma sicuramente meno estreme sul piano politico-ideologico, di *social reformism* e *gender equality commitment*. Oltre a fare chiarezza su tali dinamiche, questo tipo di opera biografica permette altresì di evidenziare perlomeno altre due questioni, entrambe di grande rilievo per la storia politica, sociale e religiosa degli Stati Uniti: l'incidenza della religione nel modellare i processi di politicizzazione delle classi subalterne e

nel sostanziarne tipologie assai disparate di attivismo politico (cfr. M. Pehl, *The Making of Working-Class Religion*, University of Illinois Press, Urbana 2016); e in secondo luogo la persistente inadeguatezza delle piattaforme ideologico-rivendicative della sinistra statunitense, sia della Old che della New Left, rispetto alla questione di genere (cfr. E.K. Trimberger, *Women in the Old and New Left: The Evolution of a Politics of Personal Life*, in «Feminist Studies» v, 3[1979], pp. 431-450) con un contraccolpo estremamente negativo in termini di relative possibilità, di per sé stesse già estremamente residuali, di impattare effettivamente sul corso politico nazionale.

## ***Il “lungo viaggio” di Romolo Murri attraverso il fascismo***

Edoardo Bressan

Lidia Pupilli, *Intellettuale nel regime. L'altra vita di Romolo Murri*, Marsilio, Venezia 2019, 215 pp., ISBN 9788829703876.

Il valore di questo importante volume di Lidia Pupilli nasce innanzitutto da una ricerca accurata sulle fonti – in primo luogo le carte della Fondazione Romolo Murri presso l'Università di Urbino, dell'Archivio del Centro studi Romolo Murri di Gualdo (Macerata) e dell'Archivio Centrale dello Stato di Roma – e da un approfondimento della storiografia che colpisce per la sua ampiezza. Su questa base, improntata al rigore dell'indagine e a una costante attenzione comparativa, *Intellettuale nel regime. L'altra vita di Romolo Murri* chiarisce in modo esauriente il lungo periodo dell'esistenza di Romolo Murri, segnato, a partire dal 1919, dall'attività svolta presso il «Resto del Carlino» di Bologna e giunta al termine nel 1942, a causa di una salute declinante e alla vigilia della sua scomparsa, avvenuta nella triste primavera romana del 1944, e della sua riconciliazione con la Chiesa cattolica.

Davvero ci si trova di fronte a un'«altra vita» di Romolo Murri, «altra» rispetto ai periodi precedenti vissuti da una figura che come poche ha segnato il Novecento italiano, in primo luogo la stagione della democrazia cristiana e della battaglia per un rinnovamento del cattolicesimo sociale in Italia, in un confronto serrato con il movimento socialista messo a suo tempo in luce da Daniela Saresella e di cui occorre tenere conto anche in vista delle esperienze successive (cfr. D. Saresella, *Romolo Murri e il movimento socialista [1891-1907]*, presentazione di L. Bedeschi, QuattroVenti, Urbino 1994). Vi è poi, dopo la *Pascendi* e la condanna definitiva in seguito all'elezione alla Camera nel 1909, il momento del «radicalismo sociale» – legato all'idea di un nuovo rapporto fra democrazia politica e democrazia sociale, con il superamento del collegio uninominale, lo sviluppo delle autonomie locali, una politica di socializzazione – di cui Lucio D'Angelo ha evidenziato gli elementi di continuità rispetto al periodo precedente e il peso esercitato dalla riflessione sulla guerra e dall'acceso interven-

tismo murriano (cfr. L. D'Angelo, *Il radicalismo sociale di Romolo Murri [1912-1920]*, FrancoAngeli, Milano 2007). Al tempo stesso la ricerca di un «anticlericalismo cristiano», declinato in diverse direzioni, gli aveva permesso di intravedere una via di emancipazione rispetto alle ingerenze ecclesiastiche, da lui amaramente sperimentate, per il recupero di una religiosità finalmente autentica e ispiratrice della vita civile (p. 77; e cfr. A. Botti, *Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de «La Voce»*, presentazione di Lorenzo Bedeschi, QuattroVenti, Urbino 1996).

Si sono volute qui riprendere tali premesse storiografiche al fine di mettere in risalto come fosse importante guardare alla seconda parte della vita di Murri, non solo per comprendere una fase a lungo meno studiata delle prime, ma per sottolineare i caratteri peculiari dell'evoluzione del suo pensiero, in cui l'indubbia alterità rispetto alla precedente elaborazione non significa estraneità. È quanto per esempio era emerso in diversi interventi di un volume curato da Ilaria Biagioli, Alfonso Botti e Rocco Cerrato (cfr. I. Biagioli - A. Botti - R. Cerrato [eds.], *Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa cent'anni dopo*, QuattroVenti, Urbino 2004) e che proprio in un convegno organizzato dal Centro studi Romolo Murri di Gualdo («Giornate di Studio su Romolo Murri Aspetti della vicenda umana e dell'esperienza intellettuale di Romolo Murri dal 1919 al 1944», 20-21 ottobre 2007, Teatro Comunale di Gualdo) è stato ripreso dalle relazioni di Matteo Caponi, *Fare dell'Italia uno stato religioso. Scritti murriani su Il Resto del Carlino (1919-1926)* e di Marco Severini, *L'attività giornalistica di Romolo Murri sotto il regime fascista (1927-1942)* (e si vedano, all'interno del dossier dedicato a *Romolo Murri dalla democrazia cristiana al fascismo*, D. Saresella, *Introduzione*; M. Caponi, *Fare dell'Italia uno Stato religioso. Scritti murriani su «Il Resto del Carlino» [1919-1926]*; L. Pupilli, *Romolo Murri giornalista nel regime [1927-1943]*, in «Modernism» 1 [2015], pp. 11-16; 186-215; 216-244).

Si comprende bene come in questa prospettiva l'attenzione non potesse che essere rivolta all'attività svolta da Murri al «Resto del Carlino», che non solo rappresenta il suo lavoro e la sua fonte di sostentamento per oltre vent'anni, ma è soprattutto la tribuna – anche grazie al ruolo rivestito all'interno del giornale – per le pubblicazioni più importanti che sarebbero seguite con lo sviluppo di una riflessione sui principali temi della storia europea e mondiale *entre-deux-guerres*, riflessione mai scontata e spesso ricca di elementi di notevole interesse. Già si erano mossi in questa direzione gli studi di Matteo Caponi prima ricordati (a cui va aggiunto almeno *La collaborazione di Romolo Murri a Il Resto del Carlino. Repertorio degli articoli pubblicati (1919-*

26), in «Le Carte» XIII, 8[2008], pp. 26-61) e ora Lidia Pupilli completa il quadro, accostando la produzione giornalistica alle opere di più ampio respiro teorico e ideale.

Tutto questo s'inserisce, fin dai primi anni Venti, in un graduale avvicinamento al fascismo, visto in una prospettiva di ristabilimento di un ordine nazionale, che indubbiamente porta Murri a sottovalutarne il carattere autoritario e sempre più apertamente illiberale e antidemocratico. Ma molto appropriata è la definizione di Murri quale intellettuale *nel* regime e non *del* regime, nonostante il sostegno a posizioni che personalmente, soprattutto nella seconda metà degli anni Trenta, non approvava (non risulta, del resto, una sua iscrizione al Pnf). Superata la Conciliazione, con l'obiettivo indebolimento che essa comporta per Murri al giornale e a cui egli avrebbe cercato di offrire una risposta in una nuova visione di sintesi, una grande importanza assumono gli interventi di politica estera, che gli consentono di proiettare le vicende politiche in un più vasto orizzonte di civiltà. Il *fil rouge* è rappresentato dall'appoggio, criticamente motivato, alla linea di Dino Grandi, fra la difesa del confine italo-austriaco, l'opposizione a ogni ipotesi di *Anschluss*, la sottolineatura del ruolo italiano in Adriatico. Il fascismo segnava la fine della politica di prudenza dell'Italia liberale, condizione necessaria per recuperare il valore di una «romanità» non subordinata a interessi britannici, francesi e tedeschi. Il motivo è sempre più evidente negli anni Trenta: «L'imperialismo, il primato, la missione erano concetti» sempre evocati e destinati a essere «enfaticizzati nella loro natura culturale e spirituale che assegnava un ruolo leader nel contesto occidentale per l'innegabile testimone di civiltà, unità e universalità tramandato dalla Roma classica, poi cattolica e rilanciato dal Rinascimento» (p. 43).

La chiave non è aggressiva e anzi la *nuova Italia romana*, che ha al suo centro la Carta del Lavoro, si presenta alternativa al mondo occidentale e borghese ma sulla base di un'idea di giustizia e di pace sociale. Se poi non mancano, né forse potevano mancare, accenti in senso imperialistico, la prospettiva resta quella di un rinnovamento in senso sociale e religioso. Nel 1939 Murri avrebbe commentato il decennale della Conciliazione e al tempo stesso la figura di Pio XI, il pontefice appena scomparso: gli accordi del 1929 «avevano mostrato le direttive lungo le quali cattolicesimo e fascismo, ciascuno operando "secondo il suo spirito e principio", avrebbero potuto contribuire a salvare la civiltà occidentale e l'unità spirituale europea. Il minimo comun denominatore era indicato nel rinnovato accordo fra romanità classica e cattolica e nei valori di dignità della persona e del lavoro,

di centralità della famiglia e pace fra i popoli». Pio XII – così Murri avrebbe aggiunto di lì a poco sulle pagine del quotidiano bolognese – era pienamente all'altezza di continuare tale missione (p. 65).

Un grande merito del libro di Lidia Pupilli è di aver collocato in questo difficile crocevia fra romanità cattolica e romanità fascista le maggiori opere murriane fra anni Trenta e Quaranta, con il successivo – ma per molti aspetti coerente, alla luce di tale percorso – ritorno alla Chiesa cattolica. Se ne *L'ulivo di Santena* (Sapientia, Roma 1930) – pubblicato all'indomani di quella Conciliazione a cui Murri cerca di dare un respiro più ampio proprio in termini di civiltà, in cui acquista un senso compiuto lo stesso 1870 – appare evidente il collegamento con le antiche battaglie non solo radicali ma anche democratico-cristiane, ne *L'idea universale di Roma* il ruolo del cattolicesimo viene ulteriormente ripreso. La Riforma e l'affermazione dello Stato moderno sono visti quali espressioni di una «vasta insurrezione antiromana» (R. Murri, *L'idea universale di Roma*, Bompiani, Milano 1937, p. 208), mentre la successiva ricostruzione della coscienza nazionale italiana avrebbe avuto una genesi originale, partendo da Vico per arrivare a Mazzini, riecheggiando i *Discorsi sulla storia d'Italia* di Arrigo Solmi (La Nuova Italia, Firenze 1933). L'esito, tutt'altro che paradossale, è di un «nazionalismo universalistico», come lo definisce l'autrice, in grado di costruire una «nuova Europa» (p. 112).

Lidia Pupilli richiama qui l'importanza della recensione, apparsa il 15 giugno 1934 su «Critica fascista», al volume di Henri Daniel-Rops, *Éléments de notre destin* (Spes, Paris 1934), in cui viene messa in primo piano l'efficacia concreta del cristianesimo nella storia, in polemica con l'idea di una *Primauté du spirituel* che sviliva la spiritualità dello Stato e delle istituzioni (con chiaro riferimento a J. Maritain, *Primauté du spirituel*, Plon, Paris 1927). Si può ravvisare in queste e analoghe riflessioni la premessa a un ritorno alla Chiesa nel confronto con un'incipiente crisi della civiltà, come osservava Iginio Giordani, pur rilevando quelle che a suo giudizio rimanevano posizioni erronee sul rapporto fra romanità e cattolicesimo? La crisi, in ogni caso, sarebbe stata evidente di lì a poco e il cruciale momento dei primi anni Quaranta è ben presente nelle pagine de *Il messaggio cristiano e la storia*, apparso presso l'autore nel 1943 e di cui Filippo Mignini ha finalmente offerto nel 2007 una puntuale edizione critica con un'importante *Introduzione* (R. Murri, *Il messaggio cristiano e la storia*, introduzione, edizione e note di F. Mignini, Archivio Murri-Quodlibet, Gualdo-Macerata 2007). È appunto la crisi a imporre con ancora più forza un ritorno ai contenuti sociali del messaggio cristiano, che Mur-

ri indica rifacendosi alle considerazioni di monsignor Bernareggi e al magistero di Pio XI, per un ritorno all'idea di una *socialità* segnata dal cristianesimo e fondata sulla *carità*, che la Chiesa era chiamata a recuperare, non per rifondare anacronisticamente una società cristiana ma per costruire una *società di cristiani*. In un intervento del 1° ottobre 1942 su «Critica Fascista» (*La dottrina sociale e la pratica*) era emersa in primo piano la necessità di liberarsi da ogni incrostazione del passato e da ogni clericalismo medievaleggiante. L'approdo non è però quello della *nouvelle chrétienté* delineata da Maritain, ma della compenetrazione fra cristianesimo e civiltà in cui hanno un ruolo di primo piano l'eredità romano-cattolica e la peculiarità italiana, in una prospettiva che richiama la visione gentiliana e al tempo stesso recupera la specificità del dato religioso. Al di là di ogni motivazione contingente, in quest'ultima stagione Murri, come scrive Lidia Pupilli, ha «ancora una parola da dire» (p. 208), al termine di un «lungo viaggio» in cui il ruolo palinogenetico attribuito al fascismo diventa quello dell'Italia e della sua tradizione spirituale.

## *Le Resistenze europee*

Daniela Saresella

Giorgio Vecchio, *Il soffio dello Spirito. Cattolici nelle Resistenze europee*, Viella, Roma 2022, 408 pp., ISBN 9788833138930.

Nel libro *Il soffio dello Spirito. Cattolici nelle Resistenze europee*, pubblicato nel 2022 da Viella, Giorgio Vecchio – che già in precedenza si era cimentato nella comparazione tra i cattolicesimi di vari Paesi, pubblicando nel 1979 per Mursia *La democrazia cristiana in Europa (1891-1963)* – specifica di volersi concentrare solamente sui contesti nazionali in cui si possano riscontrare una solida tradizione cattolica e significative forme di resistenza. Il volume si sofferma così dapprima sulla Francia, dopo il 1940 spaccata in due, con il Nord occupato dai tedeschi e al Sud la Repubblica collaborazionista di Vichy; qui furono varate misure contro comunisti, massoni ed ebrei, e proposto un modello corporativo che molto piacque ai vescovi e al clero, perché si proponeva di cancellare il laicismo della Terza Repubblica, prospettando il ritorno a una società cristiana. Tra i cattolici d'oltralpe si radicò anche l'idea che la guerra fosse un castigo di Dio, al pari delle carestie o della peste, inflitto all'umanità peccatrice per spingerla alla riscoperta dei valori della fede. Così, tra il 1940 e il 1941, i vescovi francesi moltiplicarono le loro dichiarazioni a favore del generale Pétain.

Una minoranza di credenti fece però un'altra scelta. Dopo la decisione di Pio XI di condannare l'Action Française (1926), si affermò una nuova sensibilità, espressa da pensatori come Jacques Maritain, François Mauriac, Georges Bernanos ed Emmanuel Mounier. Negli anni Trenta nacque l'iniziativa editoriale de «L'Aube», un foglio che traeva forza dalle critiche espresse al nazionalsocialismo dall'enciclica *Mit brennender Sorge*. L'esperienza più famosa di cattolici impegnati nella Resistenza fu senz'altro quella dei «Cahiers du Témoignage chrétienne» (il cui primo numero uscì a Lione nel 1941): si trattava di una resistenza spirituale, lontana da un impegno politico diretto, che tuttavia contribuì a diffondere le idee antinaziste negli ambienti cattolici. La rivista rivendicava il primato della coscienza personale e la responsabilità delle scelte dei credenti, i valori della libertà e della giustizia: alla base vi era la convinzione che i cristiani non dovessero estraniarsi dal contesto storico nel quale vivevano e che non potes-

sero dimenticare il loro essere cittadini francesi. Il mondo cattolico d'oltralpe era dunque lacerato, e testimonianza di ciò si ebbe quando a Mounier, incarcerato nel maggio 1942 per la sua opposizione ai tedeschi, venne rifiutata la comunione in quanto considerato un ribelle nei confronti dell'ordine costituito.

La resistenza francese fu dapprima disarmata (i comunisti fino al 1941 nulla fecero contro gli invasori), consapevole della forza soverchiante dei tedeschi e concentrata sull'azione culturale e di propaganda. Nel 1942 ci fu la svolta, perché con il ritorno al potere di Pierre Laval iniziò il periodo più duro dell'occupazione, con i rastrellamenti per la cattura degli ebrei. I tedeschi, soprattutto, imposero ai francesi di fornire forza lavoro da utilizzare nelle fabbriche del Reich, e dal 1942 al 1944 quasi 650.000 persone furono coinvolte nella politica di deportazione. Molti furono i giovani che si rifiutarono di partire per la Germania, raccogliendo la solidarietà di non pochi parroci, mentre i vescovi rimasero per lo più fermi nel loro appoggio al governo di Vichy. Collaborazionista fu anche il cardinale di Parigi Emmanuel Suhard che, nel giugno del 1944, a seguito dell'uccisione da parte di un commando partigiano del ministro Philippe Henriot, cattolico filonazista e antisemita, non mancò di officiarne solennemente i funerali nella cattedrale di Notre-Dame. I credenti francesi erano dunque divisi, e su questo Vecchio compone un quadro esauriente, sottolineando anche come sia il generale Charles de Gaulle che George Bidault fossero cattolici; stupisce però che l'autore mai faccia riferimento al ruolo avuto in quel contesto da Angelo Roncalli, nunzio apostolico a Parigi dal 1944, il quale (come è noto) molto si adoperò per il salvataggio di ebrei, ma a cui è stato rimproverato l'impegno – finita la guerra – per limitare l'epurazione dei vescovi compromessi con la Repubblica di Vichy.

Anche i belgi ebbero al proprio interno collaborazionisti, e tra questi si ricorda Léon Degrelle, estremista di destra e cattolico, comandante di divisione nelle Waffen-SS. Analogamente alle gerarchie francesi, quelle belghe intrepetarono la guerra come castigo di Dio e per questo appoggiarono la posizione ambigua di Leopoldo III, che decise di non trasferirsi a Londra, consegnandosi di fatto ai tedeschi. Ciò che caratterizzò le vicende di quel Paese fu però soprattutto l'acuirsi dei tradizionali contrasti tra fiamminghi e valloni, con i primi che, viste le comuni basi linguistiche, guardavano con simpatia ai tedeschi, e i francofoni diffidenti verso gli occupanti, a causa anche del tradizionale radicamento nella zona industriale del socialismo. La resistenza belga prese forza dopo il 1942, quando fu introdotto il la-

voro obbligatorio da parte dei tedeschi: i cattolici organizzarono reti di soccorso, attive in favore dei militari alleati e dei renitenti al lavoro.

Nei Paesi Bassi (dove i cattolici erano il 36% della popolazione), non pochi aderirono alla crociata antibolscevica, formando addirittura una Legione di volontari che si affiancò alle SS. In Olanda esisteva una importante comunità ebraica, di circa 140.000 persone, che diventò vittima dei rastrellamenti tedeschi, ma né i cattolici né i protestanti si opposero alle persecuzioni, ponendo solo la questione di un diverso trattamento nei confronti degli ebrei convertiti. Poco efficace fu anche l'opposizione all'occupazione nazista in Cecoslovacchia, dove qualche segno di resistenza si palesò solo dopo il 1944. Alla resistenza in Polonia Vecchio dedica poche pagine, nonostante la sua importanza. L'autore sottolinea come l'annessione al Reich delle regioni occidentali fosse stata accompagnata da una politica di tedeschizzazione, ma soprattutto come qui esistesse una sovrapposizione tra sentimento religioso e nazionale. La politica di snazionalizzazione condotta dagli occupanti si tradusse così in una persecuzione sistematica contro la Chiesa, con la deportazione di vescovi, preti e laici. La vittima più illustre fu padre Kolbe, noto per il gesto di offrirsi volontario al posto di un padre di famiglia. Condotta ad Auschwitz, fu ucciso il 14 agosto 1941.

Nell'analisi sulla situazione tedesca, Vecchio parte dal 1933, quando con la presa del potere di Hitler si assistette a una feroce repressione, con lo scioglimento di tutte le organizzazioni non naziste. Anche le chiese (cattolica e protestanti) si adattarono a convivere con la dittatura, limitandosi a chiedere il rispetto della propria autonomia e poco obiettando di fronte alle leggi di Norimberga del 1935. Sono da ricordare però figure di oppositori come Karl Barth, Martin Niemöller e Dietrich Bonhoeffer; e soprattutto l'esperienza dei Testimoni di Geova, che pagarono con la deportazione e la vita il loro rifiuto al servizio militare. A proposito della Chiesa di Roma, che il 20 luglio 1933 aveva firmato il Concordato con Hitler, gli storici hanno sottolineato i troppi silenzi che la caratterizzarono, e il ruolo equivoco che ebbe Eugenio Pacelli, dapprima nunzio in Germania, poi segretario di Stato e infine pontefice. Vecchio individua una svolta nel 1937, quando fu pubblicata l'enciclica di Pio XI contro il nazismo, e sottolinea come il 36% dei preti cattolici tedeschi abbiano avuto problemi con la Gestapo: dal 1938 al 1945 passarono poi per il campo di Dachau 2579 sacerdoti, dei quali 447 tedeschi, 1780 polacchi, 156 francesi, 28 italiani.

In relazione al caso austriaco, l'autore mette in evidenza l'esistenza nel Paese di un forte movimento nazista, nonché di un radicato

antisemitismo, evidente nell'accettazione senza remore delle misure antiebraiche da parte dei viennesi. L'Austria fu dunque vittima ma contemporaneamente corresponsabile delle tragedie provocate dal Reich, e l'episcopato austriaco, che dapprima aveva sostenuto la politica di Engelbert Dollfuss, dopo il 1938 rinnegò le sue critiche al nazismo e varò una dichiarazione in favore del plebiscito; ciò suscitò le preoccupazioni della Santa Sede che, in un trafiletto apparso su «L'Osservatore romano», chiarì si trattasse di posizione non concordata con Roma. Anche quando tra il 1939 il 1940 si cominciò a parlare dell'eliminazione fisica dei disabili e dei malati psichiatrici, in Austria i critici rimasero per lo più nell'ombra, a differenza della Germania dove qualche prelato insorse indignato.

Una parte significativa del libro è dedicata al caso italiano, su cui Vecchio già aveva scritto pagine importanti: del 2005 è il libro *Lombardia 1940-1945. Vescovi, preti e società alla prova della guerra* (Morcelliana, Brescia) e degli anni successivi sono altri due testi che hanno posto l'attenzione sull'Azione cattolica. Si tratta di *Un «giusto fra le nazioni». Odoardo Focherini (1907-1944). Dall'Azione cattolica ai lager nazisti* (Edb, Bologna 2012) e di *Vita e morte di un partigiano cristiano. Giuseppe Bollini e i giovani dell'Azione cattolica nella Resistenza* (In Dialogo, Milano 2015).

Vecchio sottolinea come i credenti nel nostro Paese avessero perlopiù aderito alla retorica del regime (con l'eccezione di alcuni, tra cui don Primo Mazzolari, di cui lo storico è uno dei massimi studiosi) e come avessero cominciato a porsi domande solo verso la fine del pontificato di Pio XI. Con lo scoppio del conflitto la Chiesa applicò lo schema della “guerra giusta” e riaffermò la tesi dell'obbedienza all'autorità legittima, unica deputata a valutare la situazione e a prendere decisioni: i cattolici vennero così liberati da ogni dubbio morale e legittimati a sparare e a uccidere (anche se “senza odio” per il nemico). Il problema si pose dopo l'8 settembre, perché la Rsi non era un governo legittimo e non fu neppure riconosciuta dal Vaticano. Vecchio sottolinea come i cattolici fossero presenti, oltre che nelle Fiamme verdi, in altri gruppi partigiani, anche perché l'appartenenza ad una brigata non derivava da scelte ideologiche (pochi cattolici avevano idee politiche chiare) ma dall'insediamento sul territorio. L'appoggio del clero alla Resistenza lombarda fu massiccio e talvolta arrivò alla partecipazione diretta alle armi, come d'altro canto ha ricostruito anche il bel libro di Alessandro Santagata a proposito del Veneto (*Una violenza “incolpevole”. Retoriche e pratiche dei cattolici nella Resistenza veneta*, Viella, Roma 2021). Vecchio pone attenzione al mondo dell'associazionismo cattolico, accennando invece rapidamen-

te all'esperienza milanese della Chiesa di San Carlo (dove operavano p. David Maria Turollo e p. Camillo de Piaz), e a quella dei cattolici comunisti romani (mai cita Franco Rodano); ignorata risulta la scelta di don Lorenzo Bedeschi, che attraversò la linea del fronte dal Sud verso il Nord, per partecipare alla lotta di liberazione.

Vecchio si sofferma poi lungamente su Teresio Olivelli, che aveva aderito con convinzione al fascismo, ma che fu anche testimone della tragedia della ritirata dell'Armir: dopo l'8 settembre si rifiutò di collaborare con i tedeschi e, deportato a Flossenbürg, vi morì nel gennaio 1945. Olivelli, tra i fondatori a Brescia del giornale «Il ribelle», nel 2018 è stato proclamato beato. L'ultima parte del volume è dedicata alle donne cattoliche nella Resistenza, e riprende studi compiuti nei libri *La Resistenza delle donne. 1943-1945* (In Dialogo, Milano 2010) e *Le suore e la Resistenza* (In Dialogo, Milano 2010) mettendo in evidenza la nuova consapevolezza raggiunta dalle donne cattoliche, grazie al loro impegno nella lotta di liberazione. Un libro interessante quello proposto da Vecchio, l'unico nell'editoria italiana che permette di ricostruire il panorama continentale di un momento fondante della nostra Europa contemporanea.

***I giovani cattolici messicani  
nei lunghi anni Sessanta  
Tra dinamiche nazionali e pulsioni transnazionali***

Massimo De Giuseppe

Jaime M. Pensado, *Love & Despair. How Catholic Activism Shaped Politics and the Counterculture in Modern Mexico*, University of California Press, Oakland 2023, 357 pp., ISBN 9780520392960.

Il volume di Jaime Pensado rappresenta indubbiamente un tentativo innovativo di ripensare la storiografia del cattolicesimo messicano, intrecciandola con quella dei cosiddetti *Long Sixties*. Le novità emergono non solo in termini di un utilizzo trasversale (molto ampio) delle fonti documentali (documenti d'archivio, storia orale, pubblicitaria, stampa, canzoni, murales, produzioni cinematografiche...), ma anche dalla ricerca di categorie interpretative originali, a partire da quelle che compongono il titolo: «amore e disperazione». Ne consegue un approccio vitale a questa materia mobile, che conforma una stagione storica così complessa che racchiude in sé diverse questioni e rivela un intreccio di nodi irrisolti: da un lato vi è infatti la storia del cattolicesimo latinoamericano, riletta però alla luce delle dinamiche transnazionali dei lunghi anni Sessanta che ridefinirono profondamente anche la relazione tra Europa e America latina (tema al centro di un Convegno organizzato presso la University of Notre Dame da James McAdams nel 2018, cui prese parte anche l'autore); dall'altro riverbera con forza la pluralità di voci che si muovevano all'interno di un contesto nazionale così peculiare, anche in ambito continentale, come quello messicano. In un certo senso si tratta di un approdo naturale per Pensado, dopo le sue ricerche dedicate alla genesi della contestazione studentesca (*Rebel Mexico. Student Unrest and Authoritarian Political Culture During the Long Sixties*, Stanford University Press, Stanford 2013) e, insieme a Enrique Ochoa, alla tragica svolta repressiva di Tlatelolco e alle sue conseguenze (*México Beyond 1968. Revolutionaries, Radicals, and Repression During the Global Sixties and Subversive Seventies*, The University of Arizona Press, Tucson 2018).

Il libro si dipana così in una corallità composita che coinvolge alcuni attori ecclesiali (ad esempio il vescovo di Cuernavaca don Sergio

Méndez Arceo), ma soprattutto laici e studenti cattolici, manifestando sia l'importanza dell'impatto del Concilio in Messico ma anche gli influssi provenienti dal contesto latinoamericano (prima e dopo la Conferenza di Medellín), soffermandosi in particolare sul ruolo di Freire e Gutiérrez, oltre che sui feedback di ritorno dall'Europa. Allo stesso tempo l'autore non sottovaluta il processo di secolarizzazione in corso, richiamandosi agli studi di Deborah Cohen su genere ed emancipazione femminile, ma anche alle mode hippy provenienti dagli Usa, attraverso canali quali la musica (si cita il gruppo rock "gesuita" La Fauna e il successo della versione messicana di «Rolling Stone», «La Piedra rodante») e il cinema, compreso quello più legato agli ambienti della controcultura come la trilogia *Fé, Esperanza e Caridad* di Luis Alcoriza, (con echi della rivolta Cristera) o *La montagna sacra* di Alejandro Jodorowsky che mescolava la provocazione artistica e fascino per la nuova para-antropologia narrativa di Carlos Castaneda con un discorso esplicitamente politico (Tlatelolco ripreso nel massacro di rospi e iguana che trasfigura la conquista). In tutto ciò emergono con forza le fratture generazionali che segnarono quel decennio lungo.

Un aspetto che forse si poteva approfondire ulteriormente riguarda invece il rapporto tra istituzioni ecclesiastiche e il nuovo laicato e clero periferico in trasformazione, questo tanto nelle grandi periferie urbane, quanto nelle aree rurali e indigene dove si sperimentarono nuove forme di pastorale sociale indigenista. specialmente in diocesi meridionali come quella del Chiapas e di Tehuantepec sotto la guida di due vescovi innovatori quali Samuel Ruiz Garcia e Arturo Lona Reyes. Nella loro ottica, a differenza delle esperienze che sarebbero nate in quegli anni tra America andina e Brasile, la pastorale indigenista, nella sua pluralità, veniva prima della teologia indigena, destinata a diventare una branca della teologia della liberazione. In termini di discontinuità, non bisogna dimenticare che per Roma un problema ritenuto prioritario nella prima metà del Novecento nelle diocesi messicane si relazionava proprio alla difficoltà di controllo dei laici (da mantenere entro i confini degli organismi istituzionali). La riproduzione del modello di Toniolo dell'Azione Cattolica, dopo gli anni turbolenti della *Guerra cristera*, andava proprio in quella direzione. Il libro evidenzia come il passaggio dagli anni Cinquanta ai Sessanta rimise in discussione questo aspetto, generando nuove fratture ed esperimenti.

Amore e disperazione. Come dicevo in precedenza, la scelta di queste chiavi interpretative è una mossa originale e coraggiosa da

parte di Pensado. Credo che sia più che legittima, dal momento che, occupandoci di storia latinoamericana, facciamo spesso ricorso a categorie storiografiche quali violenza e repressione, sviluppo o dipendenza, tralasciando un senso di spinta alla costruzione comunitaria che ha spesso caratterizzato molte micro-storie nazionali e che negli anni Sessanta assunse un significato collettivo forse più ampio. Credo che interpretare questa spinta emotiva in relazione alla sua ricaduta sociale, politica e di costruzione di reti transnazionali in una stagione di profonde trasformazioni e ricostruzione degli immaginari, pur in termini contraddittori (si pensi alla beatificazione laica di Che Guevara e alla sua reinterpretazione in termini cristologici da parte di molti giovani cattolici), sia una mossa pienamente riuscita.

Non dobbiamo dimenticare, e Pensado ce lo ricorda a più riprese nel testo, l'impatto dei nuovi media (dal poster al nuovo cinema), che per la prima volta rese figure extraeuropee – di quello che all'epoca si definiva Terzo mondo – eroi per le nuove generazioni, spesso generando schematizzazioni o banalizzazioni ma favorendo indubbiamente il dialogo interoceanico. In ciò l'analisi di Jaime è molto attenta a mettere questa categoria storiografica emozionale al vaglio dei processi di radicalizzazione di una componente (non tutta certo) dei cattolici progressisti, come analizzato nella seconda parte del volume, attraverso la ricostruzione di esperienze personali come quella emblematica di Felipe Coello, o anche collettive, come le storie che emergono dagli *Youth Speaks* della rivista «Señal». Questo specchio euro-americano emerge ad esempio dall'esperienza del Cidoc di Ivan Illic, qui citato piuttosto velocemente, come connettore di elementi culturali e parole d'ordine che attraversano l'Atlantico.

In una prospettiva di più lungo periodo mi è però sorto un dubbio che, anche in questo caso, vorrei trasformare in domanda per l'autore. Nella tradizione del Messico rivoluzionario e postrivoluzionario il cattolicesimo sociale si era spesso caratterizzato non più per l'assistenzialismo paternalista di epoca porfiriana (i Caballeros di Colón), ma per una forte dimensione competitiva nei confronti dello Stato, come insegna l'esperienza della Azione cattolica della gioventù messicana (Acjm), ancor prima della radicalizzazione antistatuale della Liga nacional defensora de la libertad religiosa (Lndlr). Ripercorrendo il senso comune dei giovani, allora l'emozione dominante era probabilmente quella della rabbia più che dell'amore, come avrebbe dimostrato la stagione della guerra *cristera* e poi la deriva sinarquista di alcuni di quegli attori, ammantata anche di nuove forme

contraddittorie di razzismo (tema che sta studiando Julia Young). Cosa ha contribuito allora al mutamento di questo approccio nel cattolicesimo giovanile organizzato intercorso nei lunghi anni Sessanta? Solo l'impulso transnazionale e l'impatto del Concilio o anche una ridefinizione dei nuovi cattolici in relazione all'identità nazionale messicana? Infine, in relazione alla dialettica amore-disperazione, in che termini questa sopravvisse alla rabbia generata dal massacro di Tlatelolco dell'ottobre 1968?

Il ricorso a fonti di diversa provenienza, come detto, mi sembra una scelta vincente. Particolarmente efficace mi sembra lo studio delle riviste, a partire da «Diálogo» per arrivare a «Christus» di Enrique Maza, che fu anche al centro di vivace dibattito in seno alla Compagnia di Gesù. Non si tratta solo di evidenziare la dimensione transnazionale di questi periodici, come fatto ad esempio da Valeria Manzano per il caso dei giovani fogli argentini, ma di calare tutto ciò nella peculiarità del contesto messicano, considerando anche che si tratta di fermenti che si muovono dentro e fuori le università. Emblematiche al riguardo sono alcune fonti iconografiche.

Infine, credo che il libro offra un serio contributo a comprendere alcune categorie interpretative della nuova mobilitazione cattolica in Messico, ricordandoci che questa non necessariamente ebbe come sbocco, come nella tradizione europea, forme di cattolicesimo politico. Se pensiamo ad esempio a una comparazione con il caso italiano, manca un riferimento partitico forte: in Messico abbiamo giovani cattolici che non si riconoscono sicuramente nel Partido revolucionario institucional (Pri), al governo ininterrottamente dal 1929, o nei gruppi marxisti più radicali, ma nemmeno trovano affinità con il Partido de acción nacional (Pan), nato in ambito cattolico ma non ancora emancipatosi da un certo conservatorismo di provincia. Qui si nasconde forse l'elemento di maggior novità del libro rispetto a una storiografia messicanistica che ha dato molto spazio alla frammentata galassia delle nuove sinistre transnazionali come attori progressisti (anche in termini di costruzione di una cultura dei diritti civili), dimenticando però il ruolo di trasformazione giocato da questi nuovi attori cattolici. Si tratta di un fenomeno complesso ma interessante da leggere in termini comparativi, per capire quanto nel consolidamento di uno spirito democratico contribuiscano i partiti come filtro. In Messico non si generò un partito democratico-cristiano nemmeno negli anni dell'Alleanza per il progresso di Kennedy, a differenza di quanto avvenuto in Cile o nei vicini Guatemala ed El Salvador, ma la democratizzazione passò

perlopiù attraverso forme associative esterne e piuttosto mobili in termini di identità e appartenenze.

*Love & Despair* non teme dunque di prendere di petto una serie di snodi cruciali, dal rapporto fede-politica a quello tra impegno laicale e *civil building*, e ci ricorda le contraddizioni di un paese profondamente plurale.

## *Ernesto Balducci e la pace*

Bruna Bocchini Camaiani

Pietro Domenico Giovannoni, «*Io amo il futuro*». *Ernesto Balducci e la pace alle soglie del terzo millennio (1971-1981)*, Nerbini, Firenze 2023, 304 pp., ISBN 9788864344164.

L'autore, già noto per le approfondite ricerche sulla Chiesa fiorentina tra Sette e Novecento, come uno studio sul vescovo Antonio Martini e volumi di grande interesse sulla formazione di Giorgio La Pira e sulla sua attività politica di sindaco nei Convegni per la pace, ci offre ora un ampio saggio su Ernesto Balducci (1922-1992), il cui rilievo nel cattolicesimo fiorentino e italiano della seconda metà del Novecento è acclarato. La ricerca, oltre agli studi già disponibili, si avvale di un'approfondita disamina nell'archivio della Fondazione Balducci e di una vastissima lettura degli scritti dello scolio sia su «Testimonianze» (la rivista da lui fondata nel 1958), sia in molte altre pubblicazioni. Il volume, attraverso lo studio del tema della pace, centrale in Balducci, ci offre un esteso profilo culturale del sacerdote, con un'analisi delle sue letture nel contesto storico e dei dibattiti religiosi, teologici, culturali e politici, sia italiani che internazionali, che influenzarono le sue scelte. La prospettiva nella quale si colloca l'indagine è quella del confronto Chiesa-modernità nella maturazione balducciana in rapporto alla dimensione ecclesiale e alla società.

Efficace, fin dalle prime pagine, è la presentazione di un brano del 1951 in cui Balducci riproponeva la tesi classica della "guerra giusta" con l'obbedienza ai governanti, che viene posto a confronto con le tesi esposte nella sua ultima conferenza del 1992 *Addio alle armi*, nella quale enunciava la cultura della nonviolenza come necessità evolutiva della specie umana. Com'è risaputo, dopo quella conferenza egli sarebbe deceduto, in seguito a un incidente stradale. Una prima parte del volume ripercorre un itinerario, in parte già conosciuto, relativo agli anni Cinquanta e Sessanta. Una stagione vissuta insieme a Giorgio La Pira, del quale fu tra i collaboratori più autorevoli, sia nel sostegno agli operai per evitare la chiusura di fabbriche, sia nell'impegno nei Convegni per la pace e la civiltà cristiana: iniziative che non conoscevano barriere confessionali o di schieramento politico, coinvolgendo la città e provocando ostilità crescenti nel mondo

industriale e in una parte del mondo cattolico e della Curia romana, in particolare nei difficili anni Cinquanta del pontificato pacelliano.

Il commento di La Pira e Balducci alla *Pacem in terris* è emblematico della loro sintonia con le nuove prospettive aperte da Giovanni XXIII. Nei primi anni Sessanta il dibattito sull'obiezione di coscienza e sulla pace vede Firenze protagonista: La Pira, Balducci, Lorenzo Milani e i processi che li riguardano, «Testimonianze», «Cultura», «Politica» e Nicola Pistelli con il progetto di legge per l'obiezione. Il rapporto stretto con La Pira era stato il motivo principale dell'allontanamento dello scolopio dal capoluogo toscano. Durante e dopo il Vaticano II, Balducci e la sua rivista approfondirono le linee teologiche ed ecclesiologiche del dibattito e delle decisioni conciliari, per favorirne una maturazione e un'attuazione profonda nella Chiesa italiana. Nel 1967 grande rilievo assumeva l'enciclica *Populorum progressio* di Paolo VI, che dedicava alla questione sociale un'attenzione inedita, fino al punto di riconoscere che la «collera dei poveri», in alcuni casi estremi, poteva giustificare un'insurrezione. Balducci e «Testimonianze» ribadivano la scelta della nonviolenza, ma comprendevano le ragioni della guerriglia rivoluzionaria, così come erano contenute nella «coraggiosa denuncia» di 17 vescovi del Terzo mondo, tra i quali Hélder Câmara e Antônio Batista Fragoso.

Dal 1968 ai primi anni Settanta in Balducci matura una svolta nella riflessione sia sulla Chiesa che sulla società. Le auspiccate riforme conciliari lasciavano spazio a un ritorno del centralismo romano. A Firenze la svolta autoritaria verificatasi nella crisi dell'Isolotto creava una lacerazione profonda, che sarebbe rimasta a lungo e che ispirava una innovativa riflessione ecclesiologica con le pagine de *La Chiesa come eucaristia*. In appendice al volume veniva pubblicato *Comunità eucaristica segno e strumento di pace*, nel quale lo scolopio sottolineava come la pace fosse il valore che per eccellenza «racchiudeva ogni altro ideale», mentre invece era stato ridotto a un appello interiore; questa metamorfosi aveva impedito alla Chiesa di essere «strumento di pace» per il mondo. La Chiesa non poteva però permettersi di sospendere il giudizio sulle dinamiche di costruzione della pace e della guerra. Inoltre «la fede dà al credente un principio trascendentale di liberazione umana, ma non dà i contenuti storici di questa liberazione, né i metodi operativi per raggiungerla. Lo statuto del cristiano è laico» (p.160). Un'immagine diffusa tra i critici di Balducci, presente anche nelle carte che lo riguardano della Congregazione per la dottrina della fede, è quella di assumere criteri marxisti. In realtà il confronto e le riserve espresse verso Giulio Girardi evidenziano di-

stinzioni e lontananze nette. Balducci accettava la lotta di classe, ma come scelta storica e scientifica, sulla base dell'analisi della società, e non come «proposta evangelica» (p.134); sosteneva che anche il marxismo, come il platonismo o l'aristotelismo, poteva essere uno strumento conoscitivo, senza però sostituirsi all'ormai esaurita «ideologia cattolica». Ciò che gli sembrava essenziale era preservare alla fede la sua specificità – la «premessa escatologica» –, mentre il rischio era di ridurla a filantropia e di assolutizzare la scelta di classe come unico vaglio per autenticare la fede stessa. Anche «Testimonianze» riprendeva questi temi, avvertendo nei Cristiani per il socialismo il rischio di «criptointegrismo» (p.143). Sono osservazioni simili a quelle espresse dal gesuita Bartolomeo Sorge.

Del 1971 è il *Diario dell'Esodo*, nel quale Balducci esprime il suo mutato orientamento: «Oggi non si tratta più di essere, dentro la comune città, il partito dei novatori: si tratta di uscire tutti insieme dalla città per diventare Chiesa pellegrina» (p. 64). Un episodio importante segna questa svolta: in un dibattito televisivo con Jean Daniélou egli aveva parlato dello scandalo di una Chiesa non credibile, perché lontana dal radicalismo evangelico. Alle numerose reazioni negative della gerarchia si affiancava un riferimento esplicito di Paolo VI; la Congregazione generalizia degli scolopi avviava la sua dimissione *ex officio*, bloccata in realtà dallo stesso Montini, dopo una lettera di Balducci al pontefice nella quale affermava: «Forse il mio posto è proprio qui alle frontiere dell'inquietudine», confermando che non voleva allontanarsi dalla «comunione» con i pastori della Chiesa, mentre «conflitti del genere non arrivano mai a rimettere in discussione la mia fedeltà».

Le critiche del sacerdote toscano si rivolgevano sia al conservatorismo post-conciliare che a quell'atteggiamento «cattocomunista» che manteneva un certo «dogmatismo, gregarismo, necessità psicologica di un catechismo» magari diverso (p. 71). Egli sosteneva allora la necessità di una vera rifondazione della fede, che si basasse sulla Parola di Dio libera da ogni forma ideologica, da un credo inteso come sistema di dottrine e pratiche morali-religiose. Sulla figura del Cristo affermava la storicità di ogni formulazione. Nella Confessione di fede riteneva si potesse evidenziare un'infedeltà alla Parola quando a essa veniva anteposta una *philosophia perennis*. In questo senso, dopo la conclusione del Vaticano II, Balducci aveva scritto, rivolgendosi a Jacques Maritain, un *Commiato da un maestro*, nel quale asseriva che la Chiesa del Concilio intendeva confrontarsi con tutte le tradizioni spirituali, senza bisogno di mediazioni filosofiche, «liberando se stessa da ogni

filosofia e lasciandosi animare dalla Parola che non passa. Il tomismo è senz'altro cattolico, ma la Chiesa cattolica non è soltanto tomista».

La svolta ecclesiale e politica degli anni Settanta suggeriscono a Balducci un profondo cambio di prospettiva che lo porterà, alla metà degli anni Ottanta, alla genesi del tema dell'uomo planetario. Rimangono la fedeltà al Concilio e a papa Giovanni, coniugate con un'attenzione nuova all'antropologia, alla psicoanalisi, alla sociologia e alle realtà politiche e religiose contemporanee. A metà degli anni Settanta Balducci ritiene esaurite le sue lotte per una riforma della Chiesa, a causa dell'incapacità, da parte della gerarchia, di superare una logica tutta ecclesiocentrica. Significative sono alcune lettere scambiate con una suora carmelitana francese: «Io vivo, come anche lei, una duplice appartenenza alla Chiesa [...] di oggi e di domani. Nella Chiesa di domani, per la quale io lavoro oggi, i ministeri saranno distribuiti dalla comunità in modo multiforme, senza più il monopolio del prete, e saranno distribuiti anche alle donne. Essi non saranno più funzioni sacrali, ma servizi in vista del Regno (non in vista della Chiesa)» (p. 206). L'orizzonte balducciano consisteva nel favorire una vera rivoluzione, che egli intendeva come processo culturale, tale dal portare a una trasformazione «di mentalità, di categorie interpretative della realtà interiore e sociale» (p. 104). Era quella che chiamava «svolta antropologica», concetto mutuato dalla lettura di Karl Rahner, ispirandosi anche alle possibilità dell'«uomo inedito» e partendo dal «principio speranza» di Ernst Bloch. La teologia della «speranza» di Jürgen Moltmann e la «teologia politica» di Johann Baptist Metz, come la teologia della liberazione, lo confermavano nell'impossibilità di separare l'annuncio cristiano della liberazione dell'uomo (dalla morte e dal peccato) dall'impegno teorico e pratico nella lotta contro le strutture di morte e di sopraffazione.

Nei primi anni Settanta, in *Vietnam, collera di Dio*, Balducci definì quella guerra il «caso di coscienza più decisivo di quest'ultimo decennio» (p. 171). Voleva così testimoniare la sofferta partecipazione, come membro della delegazione italiana, alla terza sessione del processo del Tribunale Russell sui crimini commessi in Indocina dagli Stati Uniti. Anche negli anni precedenti assai esteso era stato l'impegno per la pace, con appelli al presidente Lyndon Johnson di riviste, francesi e italiane, mentre «Testimonianze» pubblicava le parole del cardinale di Bologna Giacomo Lercaro, «rimosso» nel 1968 per la condanna dei bombardamenti statunitensi, fatto che la rivista giudicava come «l'evento più grave del postconcilio» (p. 165). Molto severo è il giudizio verso il governo italiano, che mostrava «comprensione»

per l'alleato americano e verso gli approcci diplomatici della Santa Sede, posizioni ritenute espressione di complicità con il più forte. Anche il moralista Enrico Chiavacci esprimeva un giudizio analogo: «o la Chiesa annuncia e difende se stessa o annuncia la salvezza dell'oppresso e si pone in sua difesa» (p. 183).

Ampia è l'analisi di Giovannoni sul tema della violenza politica che caratterizzò il dibattito degli anni Settanta; costanti in Balducci furono la denuncia della natura strutturale della violenza nelle relazioni sociali ed economiche, la comprensione per le lotte armate dei popoli che si ribellavano a strutture di oppressione, ma anche il richiamo alla nonviolenza impersonata da Gandhi, unica via per il futuro di promuovere «una rivoluzione radicale» (p. 203). Negli anni Ottanta l'immagine dell'uomo planetario avrebbe poi sottoposto a esame critico tutta la cultura occidentale, e quella religiosa in particolare. Le fedi religiose avrebbero dovuto abbandonare le forme e le culture nelle quali si erano espresse, per ritrovare la loro essenza nella Parola di Dio e nell'amore fraterno.

Giovannoni analizza molto ampiamente il dibattito politico internazionale di questi anni, il Rapporto Nord-Sud di Willy Brandt, con il nesso importante tra armi e sviluppo e la forte denuncia dell'inaccettabile spreco di risorse per il riarmo di fronte all'insignificante aiuto economico ai Paesi poveri; ma anche le nuove linee europee e statunitensi, con le tesi di Kissinger fatte proprie da Reagan. Questo clima internazionale segna uno spartiacque rispetto ai periodi precedenti. L'impegno per la pace viene messo allora «al primo posto» di fronte al rischio di distruzione dell'umanità; si intrecciano rapporti con associazioni cattoliche e singole personalità, cattoliche e laiche; vengono infine organizzati i convegni «Se vuoi la pace prepara la pace», che nei primi anni Ottanta raccoglieranno adesioni molto vaste.

