

## *Recensioni*



***Un dizionario per pensare criticamente  
i fenomeni ecclesiali  
(e contribuire a una decostruzione storica  
delle scienze sociali)***

Giacomo Losito

Frédéric Gabriel - Dominique Iogna-Prat - Alain Rauwel (eds.), *Dictionnaire critique de l'Église. Notions et débats de sciences sociales*, Puf, Paris 2023, 1425 pp., ISBN 9782130733454.

Il titolo dell'opera – frutto della collaborazione di 79 specialisti (i nomi alle pp. XXXIII-XXXVIII) di varie discipline (storia, scienze sociali, diritto e teologia) coordinati da tre storici (due medievisti, D. Iogna-Prat e A. Rauwel e un modernista, F. Gabriel) – annuncia quanto normalmente atteso da uno strumento di lavoro utile a un pubblico acculturato che intenda avere una base di riferimento per allargare il proprio orizzonte di conoscenze e per principianti che necessitano di un viatico d'introduzione allo studio di un fenomeno complesso e storicamente rilevante quale quello delle realtà ecclesiali. Il singolare dell'oggetto di studio assunto nel titolo, *Église*, ha infatti carattere di sineddoche, rinvia alla polimorfa realtà storico-confessionale e sino alle contemporanee metamorfosi secolarizzate dei fenomeni ecclesiali. L'aggettivo – *critique* – che appare nel titolo a qualificare il nome del genere del testo è inoltre indicativo dell'approccio all'oggetto di studio, marcando non solo una presa di distanza da qualsiasi punto di vista apologetico, ma soprattutto in quanto indizio del punto d'attacco portato all'ecclesialità, quello delle scienze sociali, reso esplicito nel sottotitolo dell'opera. Il lettore non troverà quindi in quest'ultima un lussureggianti prontuario di più o meno brevi notizie su personaggi e luoghi propri a un lessico teologico-ecclesiale, ma 83 estese voci (da *Absence* a *Violence*), relative a nozioni e a problematiche strutturanti la riflessione sui fenomeni ecclesiali.

L'ambizione dell'opera – prodotto di un'attività, condotta in forma anche seminariale, estesa su un arco cronologico quasi decennale nell'ambito del Césor (Centre d'études en sciences sociales du religieux) a Parigi e del CoMod (Constitution de la Modernité) e

dell'Ihrim (Institut d'histoire des représentations et des idées dans la modernité) a Lione e col concorso di vari specialisti non solo francesi, ma europei, nord e sudamericani – non mira soltanto a raggiungere lo scopo appena sopra indicato. I curatori dell'opera infatti fanno anche propria la scommessa di poter individuare nella plurimillenaria storia delle ecclesiologie e delle esperienze ecclesiali cristiane numerosi elementi teorici strutturanti dello sviluppo delle scienze sociali alla base della riflessione sulle forme sociali del mondo contemporaneo. L'azzardo di tale scommessa è in particolare giustificato in riferimento alle riprese contemporanee secolarizzate del paradigma ecclesiale, come il «regno dei fini» kantiano, la chiesa come comunità morale alla base della riflessione sulla società durkheimiana o dalla dimensione presa nelle teorie weberiane da concetti di matrice prettamente ecclesiologica, come «carisma». Il senso dell'opera è annunciato nella sintetica introduzione a firma d'Alain Rauwel (pp. XI-XVI), in cui viene precisato che l'oggetto di studio – l'«*ecclésialité*» – consiste nelle modalità del fare Chiesa nel corso della storia a partire dall'analisi delle forme istituzionali e dei testi normativi, abbandonando ogni mira prescrittiva e focalizzandosi sull'emergenza e sulle peripezie nella storia delle categorie e degli oggetti a esse relativi. Nella stessa introduzione l'autore, pur menzionando l'ampia collaborazione internazionale, rivendica infine il carattere «francese» dell'opera, individuato nel ricorso all'analisi ad ampio spettro delle varie scienze sociali sull'oggetto di studio e nel peso, non celato, che comporta l'eredità storica del cattolicesimo.

Per poter avere un'idea dei risultati raggiunti ritengo quindi utile concentrare l'attenzione su alcune voci particolarmente significative e rivelatrici della qualità assunta dal gioco tra scienze sociali, storia del cristianesimo, diritto e teologia, praticato nell'opera. Le voci qui prese in esame sono quindi *Charisme*, *Ecclésial/Ecclésialité*, *Genre*, *Maternité* e *Tradition*. Partiamo dalla voce *Ecclésial/Ecclésialité* (pp. 305-313), affidata allo storico del cristianesimo Jean-Pascal Gay, perché paradigmatica per comprendere il senso dell'opera, in cui non risulta una voce *Église* (presente è invece *Églises*, che riesce a dar conto in una ventina di pagine della varietà storica dei fenomeni ecclesiali cristiani e i cui estensori nella conclusione neppure celano una certa propria ritrosia ad attribuire a «ecclesiale» e a «*ecclésialité*» una portata teorica in grado di coprire tutta l'ampiezza e la profondità dei fenomeni ecclesiiali). Significativamente, la riflessione di Gay muove proprio dalla forma aggettivale «*ecclésial*», prendendo le distanze da un approccio che tende a schiacciare la realtà ecclesiale su un mo-

dello istituzionale, portato della storia del cattolicesimo moderno e contemporaneo e della riflessione weberiana. Nella voce viene quindi messo in luce come nell'ecclesiologia, a partire da esperienze d'inizio Novecento maturate in ambito russo-ortodosso e fino ad alcuni documenti ufficiali del magistero cattolico (la Costituzione *Christifideles laici* del 1988) abbia preso piede una comprensione del fenomeno ecclesiale in termini di «ecclesialità», che l'autore difende come la più adatta per rendere conto della varietà delle conformazioni storiche di tale fenomeno, al di là di qualsiasi concrezione e prescrizione istituzionale. Il fenomeno in questione viene inteso quindi in termini durkheimiani come «lo stato delle pratiche (e delle formalità prese da tali pratiche) attraverso le quali, in un momento dato, l'insieme delle persone (istituzionali o non, collettive o individuali) che intendono appartenere a una "Chiesa" si rapportano a tale comunità ecclesiale e gli uni agli altri e, con ciò, l'immaginano in modo performativo come orizzonte delle proprie pratiche» (p. 312).

La voce *Charisme* (pp. 118-130) è, come segnalato, una di quelle attese tanto sul versante ecclesiologico che su quello delle scienze umane e, in particolare della sociologia weberiana. La sua redazione è affidata a Isabelle Kalinowski (una germanista specialista dell'opera del sociologo tedesco), a Samuel Dolbeau (sociologo del cristianesimo) e ad Alexis Fontbonne e Patrick Henriet (storici del cristianesimo medievale). Con chiarezza viene messa in prospettiva l'evoluzione della teoria weberiana del carisma, inteso come una forma di dominazione, in relazione con gli scritti paolini (e ancor prima con quelli platonici) e con la teologia protestante dei suoi contemporanei Rudolph Sohm e Karl Holl. Viene quindi indicato come l'elaborazione concettuale condotta da Weber secondo il metodo della costruzione idealtipica tende a mettere in tensione il carisma con l'istituzione-burocrazia, anche se nella stessa opera del grande sociologo tedesco, malgrado l'eredità del *Kulturmampf*, non mancano sviluppi che vanno nel senso di una composizione di tale opposizione. Sul piano della storia ecclesiastica vengono poi, in particolare, indicati i limiti della tesi delubacchiana sulla posterità spirituale di Giocchino da Fiore, insistendo invece sul fatto che, sin dai primordi della «Riforma gregoriana», il carisma risulta di fatto compatibile con il processo di costruzione burocratica della Chiesa. La voce si conclude facendo il punto sull'effervescente carismatica dell'ultimo mezzo secolo e sul difficile regolamento istituzionale operato da parte della Chiesa cattolica.

Come dichiarato dalla stessa autrice della voce *Genre* (pp. 481-491) – la sociologa delle religioni Céline Béraud –, tale termine non

appartiene al lessico ecclesiale. L'autrice, specialista della materia, presenta quindi l'allergia cattolica all'adozione di una prospettiva di genere, che invece può invocare basi esegetiche negli stessi scritti paulini, pur così importanti nella lunga storia dell'allontanamento delle donne dal sacro, per cui anche gli ultimi esiti del cattolicesimo sotto il pontificato di Francesco, se da un lato risultano ascrivibili alla proposta di una *Muscular Christianity*, dall'altro (col motu proprio *Spiritus Domini* del 2021) hanno previsto comunque l'accesso delle donne a ruoli ecclesiali, ancora inediti sino al pontificato del suo predecessore. Il lessico della parentela è investito nella voce *Maternité* (pp. 671-686), redatta dalla medievista Anita Guerreau-Jalabert e dal curatore dell'opera Iogna-Prat. La prima presenta le fonti bibliche e l'importanza dell'interpretazione offertane da Agostino nell'elaborare una simbolica che contravviene alle regole elementari della parentela e alla logica di genere e che, addossandosi piuttosto alla coppia antinomica spirito/carne, trova nel sacramento del battesimo il principio di un ordine sociale dell'amore. Quando poi l'ordine della *societas christiana* fu scosso dalla Riforma, a partire dal principio del XVII secolo, con lo sviluppo della mariologia, venne reinvestita l'identificazione Chiesa-Vergine Maria, emersa a partire dal V secolo. Allo sconvolgimento rivoluzionario dell'ordine *d'ancien régime* che – tra l'altro – inventa il matrimonio civile, risponde quindi la fioritura della spiritualità mariana, accompagnata dai fenomeni dell'interiorizzazione della fede, della femminilizzazione e dell'allineamento al modello della famiglia nucleare borghese dell'ordine ecclesiale, mentre ai margini del cattolicesimo la religione dell'umanità comteana celebra la Vergine-Madre generatrice d'umanità. Infine, è l'irruzione delle biotecnologie che spinge a mettere in discussione l'etica della famiglia naturale.

Attesa in un'opera come quella che presentiamo è certamente la voce *Tradition* (pp. 1083-1104), redatta da un giurista, Paolo Napoli, da una bizantinologa, Marie-Hélène Blanchet, da due storici del cristianesimo, Chrystel Bernat e J.-P. Gay, e da Iogna-Prat. La lettura del testo permette di cogliere l'origine della nozione negli istituti del diritto romano del *depositum* e della *traditio* come presupposti della portata insieme conservativa e diffusiva della fede propri alla Tradizione, che nell'Antichità e poi nell'Ortodossia diventa riferimento stesso della comunione ecclesiale, prima d'essere accantonata nella Riforma e sviluppata nel cattolicesimo, dapprima come fonte complementare della Rivelazione e poi, dalla seconda metà del XIX secolo, ma soprattutto secondo una ricostruzione volta a smussare le divergenti ecclesiologie intra-cattoliche, come portato storico della Rivelazione.

L'opera presentata offre quindi materia per portare uno sguardo aggiornato e stimolante sui fenomeni ecclesiali. Naturalmente, alcuni limiti accompagnano l'ambizioso disegno e qui mi limito a segnalare, nel gioco abbastanza scontato della ricerca delle assenze, la mancanza di una voce sull'agostinismo o sulla teocrazia – concetto, quest'ultimo, almeno repertoriato nell'indice tematico conclusivo (pp. 1413-1425) che rimanda alle varie voci dell'opera –, mentre sempre in quest'ultima sezione non risultano menzioni per reliquia, processione e neanche per pellegrinaggio, che pure rinvia a una forma d'ecclesialità ai limiti della prescrizione istituzionale e che, secondo la linea editoriale adottata, avrebbe potuto pretendere adeguata se non specifica trattazione in una voce.

Oltre la bibliografia specializzata che chiude ogni voce nel dizionario, va segnalata l'ampia bibliografia ragionata di oltre duecento pagine (pp. 1186-1388), posta in calce all'opera e curata da Gabriel, che offre un notevole riferimento sulle opere compilative di alto valore scientifico relative ai fenomeni ecclesiali e all'ecclesiologia, realizzate nelle principali lingue europee e non solo. Per la capacità di federare competenze, per l'originalità della concezione e per i risultati raggiunti l'opera costituisce uno stimolante strumento di riflessione sui fenomeni ecclesiali e sulla storia dell'ecclesiologia, nonché sulle matrici teoriche delle scienze sociali, che non potrà essere ignorata da chi intendesse approcciare in modo critico e non ingenuo tali rilevanti oggetti di studio.

# *Essere disobbedienti*

## *Una riflessione su eretiche ed eretici dal medioevo all'età contemporanea*

Tiziana Danelli

Marina Benedetti (ed.), *Eretiche ed eretici medievali. La «disobbedienza» religiosa nei secoli XII-XV*, Carocci, Roma 2023, 416 pp., ISBN 9788829019946.

*Eretiche ed eretici medievali. La «disobbedienza» religiosa nei secoli XII-XV*. Il sottotitolo potrebbe indurre a pensare che si tratti di un tema circoscritto a quattrocento anni della nostra storia, eppure non è così. Lo si vede bene fin dall'introduzione di Marina Benedetti, curatrice del volume, *Frammenti di un discorso ereticale*. Il “discorso ereticale” in questione è prettamente medievale, ma mantiene saldi collegamenti con l'età antica e il testo biblico e ne mette in luce le ripercussioni che avrà fin nel primo Novecento. Il volume raccoglie sedici contributi dedicati ad argomenti geograficamente e cronologicamente lontani tra loro, tutti accomunati da un preciso metodo euristico: il ritorno alle fonti prodotte dai o sui cosiddetti eretici con un'attenzione filologica ai testi (agli originali, alle traduzioni e alle loro trasmissioni) e particolare cautela nell'accettare le generalizzazioni delle “fonti della repressione”, talvolta acriticamente tramandate dalla storiografia. Ecco, quindi, che si parla di *Eretiche ed eretici* più che di eresie e, quando si fa riferimento ad un'esperienza religiosa allargata, ci si interroga opportunamente sulla sua unitarietà nello spazio e nel tempo, sottraendosi alle astratte teorizzazioni di parte inquisitoriale. Questo procedere, rimettendo in discussione termini e concetti dati per acquisiti, si manifesta anche nel titolo, con la precedenza al sostantivo femminile non dettata dalla moda storiografica – che, nel caso, Marina Benedetti avrebbe anticipato di un paio di decenni con un nutrito numero di scritti dedicati proprio a figure femminili “non conformiste” che hanno attraversato la storia del cristianesimo medievale – ma è esito di una sensibilità nuova, volta a far emergere il silenzioso contributo delle donne in “moti di cultura” eterodossa. Un contributo che parrebbe assente nel modernismo, “la sintesi di tutte le eresie” codificata da Leone XIII e Pio X tra la fine dell'Ottocento e

gli inizi del Novecento, e che si rivelò snodo cruciale per le riflessioni relative alla storia del cristianesimo e della Chiesa. Negli stessi anni in cui i cosiddetti modernisti venivano tacciati di eresia, il giovane socialista Benito Mussolini firmava i propri articoli come “vero eretico”.

Il volume è suddiviso in quattro sezioni. La prima, *Un'identità molteplice*, è introdotta dal saggio dedicato ad Arnaldo da Brescia da Francesco Mores che mette criticamente a confronto cronache, epistole, opere letterarie di parte imperiale e pontificia. L'autore sottolinea l'inesistenza di una seconda o terza pataria, categoria all'interno della quale la Chiesa romana ha collocato Arnaldo da Brescia per comodità di classificazione. Nel secolo della controversistica l’“eretico” lombardo risorge a nuova vita, una vita, però, ancora più sfocata e strumentalizzata della precedente, così come in età risorgimentale assumerà il ruolo dell'eroe. Per una migliore conoscenza della sua parabola umana saranno determinanti gli studi novecenteschi di Pietro Fedele e Aldo Regazzoni, nonché le riflessioni sul metodo della ricerca storica di Benedetto Croce, necessarie premesse all'opera di Arsenio Frugoni pubblicata nel 1954.

Anche Grado Giovanni Merlo prende le mosse dalla critica al metodo filologico combinatorio applicato alle fonti su Valdo o Valdesio di Lione. Con le testimonianze dirette di Goffredo d'Auxerre, Walter Map e Stefano di Borbone l'autore delinea l'origine della conversione di Valdo, la scomunica e l'esilio dovuti all'ostinazione a voler predicare nonostante il suo *status* laicale. Merlo pone la consueta attenzione anche al problema dell'identità attribuita e autoattribuita ai seguaci di Valdo, aprendo a uno scenario sfaccettato, non uniforme, come le coeve gerarchie ecclesiastiche e molta storiografia successiva hanno tramandato. Attraverso la lettura del rapporto di un incontro avvenuto a Bergamo nel 1218 tra *fratres italici* e oltramontani si tratta-ggiano i contorni del momento in cui la *societas* valdese evolve e muta dall'esperienza originale di Valdo in quelle più strutturate e, forse, lontane dal pensiero e dall'esempio del fondatore.

Daniel Toti, sollecitato dalla provocatoria tesi decostruzionista che vorrebbe il catarismo un'invenzione di dotti ecclesiastici, intende far chiarezza circa le diverse esperienze dualiste muovendo dalle fonti e distinguendo quelle prodotte dai cosiddetti catari, come il *Liber de duobus principiis*, gli *Atti* di Saint-Felix de Caraman e l'*Interrogatio Iohannis*, da quelle sui catari. Tramite un accorto e critico esame di manuali, trattati e atti inquisitoriali l'autore delinea i riti e le dottrine delle chiese dualiste italiane. Piuttosto che negarne l'esistenza o annullarne le specifiche caratteristiche a favore di una facile omolo-

gazione sotto la voce onnicomprensiva di “catarismo”, sono messe in risalto questioni insolite relative alla loro consistenza e cronologia – da cui la necessità di parlare di catarismi al plurale.

Marina Benedetti mette in luce le differenti identità attribuite a Guglielma, una donna vissuta e morta a Milano nella seconda metà del XIII secolo. I contemporanei, la tradizione e la storiografia l'hanno voluta di volta in volta una santa o un’eretica, una principessa, una nobile boema, una femminista *ante litteram*. I dati concreti relativi alla sua vita sono, in realtà, piuttosto scarni e, per ricostruirne il culto e la morte, fino ad oggi ci si era rivolti essenzialmente agli atti del processo inquisitoriale dell’anno 1300 contro i suoi devoti e le sue devote. L’autrice prende in esame documentazione eterogenea – testamenti, contratti di vitalizio, elezioni abaziali, etc. – per delineare i contorni sociali, politici e religiosi di una vicenda milanese in cui si inserirono i frati Predicatori determinando lo slittamento di una pia donna dalla santità all’eresia.

La seconda sezione è interamente dedicata all’apporto femminile alle forme di non-conformismo religioso: *Silenzio delle donne, silenzio sulle donne*. “Beghine” e “begardi” sono termini che evocano esperienze pauperistiche penitenziali diverse nel modo, nel tempo e nello spazio, spesso etichettate come movimento del “Libero spirito”. L’incerta fisionomia costituì un limite pericoloso ed espone le donne laiche al pericolo di incorrere in processi inquisitoriali per eresia, sebbene fossero spesso in possesso di veri e propri attestati di ortodossia rilasciati da teologi o fossero collegate a ordini religiosi, come i premonstratensi e i frati Minori (frate Ubertino da Casale è figura nodale per le realtà centroitaliane tra Due e Trecento). Anna Benvenuti fa una panoramica del fenomeno e sottolinea l’intrecciarsi di alcune di queste esperienze con lotte politiche. Punto di non ritorno per tutte queste forme di vita fu il concilio di Vienne che, nel 1312, proclamò la condanna di beghine e begardi a conclusione di un processo di istituzionalizzazione dei terzi ordini.

Gherardo Segarelli, Dolcino da Novara e Margherita da Trento sono tre esponenti di vertice di quel movimento impropriamente chiamato degli “apostolici” accomunati da predicazione itinerante, vita apostolica e richiami alla povertà evangelica. Marina Benedetti sottolinea come le conoscenze del caso siano derivate da chi ne aveva scritto con intenti perlopiù delegittimanti: inquisitori, frati Minori antagonisti e finanche poeti. Una rinnovata lettura delle fonti ha permesso di individuare la significativa partecipazione femminile al movimento. Anche in questo caso l’autrice parte da un approfondito

esame critico delle fonti, in particolare della *Cronica* di Salimbene di Adam, dell'*Historia fratris Dulcini haeresiarchae*, delle lettere di Dolcino da Novara sunteggiate nella *Practica inquisitionis* del famoso inquisitore Bernard Gui, delle testimonianze giudiziarie bolognesi.

Lo spessore delle speculazioni, la profondità della cultura biblica e letteraria di Margherita detta Porète, morta sul rogo a Parigi il 1° giugno 1310, sono messe in luce da Adriana Valerio, a cominciare dall'opera che la condusse alla condanna da parte di un tribunale inquisitoriale: lo *Specchio delle anime semplici*. Non si tratta certo dell'unico caso di donna istruita che legga e commenti la Bibbia negli ultimi decenni del XIII secolo nella Francia settentrionale e nelle Fiandre, area in cui sono attestati consolidati beghinaggi e la presenza di *mulierculae*. Tuttavia, la padronanza delle sacre Scritture e le complesse speculazioni fecero di Margherita un'eccezione e un pericolo per la gerarchia ecclesiastica maschile, che si trovò costretta a reprimerne la libertà di espressione. Le accuse mosse a Margherita e gli atti processuali risultarono paradigmatici per la condanna di beghine (e begardi) formulata dal concilio di Vienne nel 1312 e determinarono, così, la tragica fine di altre donne in cerca di autonomi spazi di parola e azione.

Nell'immaginario collettivo Giovanna d'Arco rappresenta, oggiorno, una guerriera santa, un'eroina splendente, eppure la sua figura è stata interpretata e utilizzata in maniere molto differenti tra loro a seconda dell'opportunità politica e dell'altezza cronologica, come illustrato da Marina Montesano. L'autrice analizza la vicenda all'interno della Guerra dei Cent'anni tra Francia e Inghilterra, a partire dalle voci che spinsero la giovane lorenese a lasciare la casa paterna di Domrémy fino alla liberazione di Orléans, alla cattura, al processo e al rogo del 1431. Come fu marcatamente strumentale la condanna degli inglesi, così fu la successiva riabilitazione, improntata dalla necessità di Carlo VII di legittimare il proprio potere.

Con la terza sezione, *Eresia come «moto di cultura»*, si affronta lo sviluppo letterario, teologico, esegetico e sociale di alcuni movimenti eterodossi. L'analisi dei testi prodotti dai cosiddetti catari di Linguadoca di Anne Brenon prova l'esistenza di gruppi dissidenti con una ben precisa identità e consapevolezza della loro autonomia, contrariamente a quanto sostenuto negli ultimi decenni da una certa corrente storiografica. Si tratta di gruppi la cui organizzazione sociale e la spiccatà vocazione libraria, caratterizzata da una forte aderenza alle sacre Scritture, li differenzia nettamente dalle altre esperienze religiose considerate ortodosse. Per quanto riguarda le chiese occitane della Linguadoca ci sono documenti e trattati – quale la *Summa* di Alano

di Lille – prodotti nell'ambito della repressione antiereticale che ne confermano il carattere dottrinale e ne evidenziano la natura dualista.

Elizabeth Solopova spiega come il cosiddetto lollardismo fosse un'eresia colta, alla quale aderirono gli strati più alti della società inglese del XIV secolo. La diffusione della traduzione in volgare della Bibbia a opera del teologo di Oxford John Wyclif e le caratteristiche dei molti codici prodotti ne suggeriscono l'uso da parte del clero e della nobiltà (finanche della casa reale). Sotto l'etichetta di "lollardi" si comprendono una varietà di esperienze religiose riconducibili all'insegnamento di Wyclif, morto nel 1384, i cui tratti comuni sono il primato delle Scritture, l'anticlericalismo, il rifiuto del papato e della Chiesa cattolico-romana. La Bibbia era accompagnata da una glossa ai Vangeli, un commento al salterio inglese, una raccolta di sermoni wycliffiti e diverse altre opere minori, a testimonianza di un programma liturgico e dottrinale di ampio respiro e profonda cultura.

Analogamente al lollardismo, anche il movimento hussita boemo poggiò saldamente su un progetto di istruzione del clero e dei fedeli su opere in volgare, ossia in lingua ceca. Il fondatore di tale movimento, il professore e teologo Jan Hus, aveva innestato la critica alla Chiesa corrotta di Wyclif su istanze riformatrici antecedenti. Tratti salienti del movimento erano il tentativo di imposizione della popolazione ceca su quella tedesca e, dal punto di vista ecclesiastico, la comunione sotto le due specie, la condanna della vendita delle indulgenze e la predicazione in volgare. Raccolte di sermoni, trattati e opere scritte da Hus ebbero ampia circolazione. La sua condanna al rogo al concilio di Costanza del 1415 provocò il compattamento di ampi strati della popolazione boema e morava contro la lega cattolica dell'imperatore Sigismondo di Lussemburgo e la radicalizzazione di parte dei riformatori. František Šmahel ricostruisce i travagliati anni dal 1415 al 1436, l'insurrezione di Praga e la fratellanza chiliastica di Tábor.

Marina Benedetti ci introduce nella quotidianità dei valdesi del Delfinato nel XV secolo. Dalle carte dei processi inquisitoriali si scopre la tradizione dei predicatori itineranti valdesi di donare aghi e di leggere e commentare le sacre Scritture nelle case dei fedeli che li ospitavano, facendo riferimento a libri tascabili con traduzioni dei testi sacri. La studiosa pone particolare attenzione al ruolo delle donne valdesi che – seppur in ombra nella documentazione – emergono come figure comprimarie ai maestri, agli uomini, nell'itineranza e nella predicazione. Costoro acquisiranno, loro malgrado, il ruolo di protagoniste nelle prime elaborazioni del sabba nel Quattrocento, tra Francia e valli alpine delfinali (attualmente piemontesi), trovando po-

sto in trattati di stregoneria. I valdesi saranno nuovamente al centro di una “caccia” nel XVII secolo, questa volta ai documenti e ai libri al fine di ricostruire la storia del movimento in prospettiva protestante.

L’ultima parte è dedicata a *Interpretazioni e immagini al rogo*. Rosa Maria Parrinello ha il merito di approfondire una figura al limite del mitologico e a cui si farebbe risalire il dualismo cataro: Bogomil. Il collegamento tra “bogomilismo” e “catarismo” è dato da alcuni tratti comuni delle due dottrine e dalla sopravvivenza dell’unica opera originale di questo sacerdote bulgaro attraverso una traduzione latina tramandata dai cosiddetti catari, l’*Interrogatio Iohannis*. L’autrice traccia un quadro delle origini del “bogomilismo” sulla base di fonti greche prodotte tra X e XII secolo e del loro esame da parte degli storici. Pur con caratteristiche originali il bogomilismo, tradizionalmente nato nel X secolo in Bulgaria per diffondersi nei secoli seguenti in area balcanica, sarebbe a sua volta debitore di altre due correnti dualiste, il paulicianesimo e il messianianismo.

Andrea Nicolotti ricostruisce puntualmente il processo ai templari a partire dal loro illegittimo arresto nel 1307 per ordine di Filippo IV re di Francia, attraverso altalenanti fasi del procedimento inquisitoriale e fino alla condanna al rogo del gran maestro Jacques de Molay, nel 1314. Lettere pontificie, documenti emanati dal re di Francia, atti inquisitoriali sono i capisaldi di un caso più lineare di quanto sia stato spesso descritto, un caso a lungo oscurato dallo scontro ideologico tra chi voleva i templari colpevoli di nefandezze in una Chiesa corrotta e chi li vedeva martiri del potere secolare, idolatri o custodi della Sindone. Entrambe le tesi non rendono giustizia di quanto avvenuto e, come dice l’autore, sono debitrici della “fantasia” di chi le avanza.

Gli ultimi due saggi sembrerebbero esulare dall’argomento del volume, tuttavia trattano entrambi di disobbedienti al magistero della Chiesa tra fine Ottocento e primi Novecento, persone che agiscono nel presente, ma hanno lo sguardo rivolto al medioevo. Francesco Mores intitola il proprio contributo *Eretici modernisti* richiamandosi, così, al testo che ha creato l’eresia modernista, ossia l’enciclica di Pio X *Pascendi dominici gregis* emanata nel 1907. Come ben spiegato dall’autore, il modernismo non può configurarsi come una dottrina eterodossa di antica o medievale memoria, ma neppure come un attacco da parte del mondo laico d’età moderna e contemporanea, bensì come la sintesi di “personaggi” perlopiù interni alla Chiesa cattolico-romana alle soglie del XX secolo e le cui riflessioni ne avrebbero potuto minare le fondamenta. Il filosofo, il credente, il teologo, lo storico, il critico, l’apologista e il riformatore sono genericamen-

te indicati da Pio X quali potenziali antagonisti, dietro i quali Mores propone i nomi di ecclesiastici, religiosi e laici impegnati. Il critico è identificabile con Louis Duchesne, autore di edizioni di documenti, saggi e commenti di storia della Chiesa contraddistinti dal procedere con rigoroso metodo filologico. Il medesimo sentiero sarà percorso da Alfred Loisy nelle sue opere di teologia ed esegeti biblica, alcune delle quali furono condannate dal Sant'Uffizio e che gli costarono la scomunica. Negli stessi anni il gesuita George Tyrell formulò inedite riflessioni filosofiche inconciliabili con il magistero e disapprovate dal Sant'Uffizio; la sua concezione di una Chiesa che dovesse vivere nel presente e confrontarsi con i fedeli gli causò l'espulsione dalla Compagnia di Gesù e il ritorno allo stato laicale. Nel ruolo di riformatore, invece, Mores indica non tanto una singola persona quanto un'impresa editoriale ben precisa: «Il Rinnovamento. Rivista critica di idee e di fatti». Nonostante la forte e dichiarata impronta cattolica, il periodico milanese andato in stampa a partire dal 1907 attirò su di sé l'attenzione delle gerarchie ecclesiastiche per via delle posizioni progressiste dei suoi direttori e collaboratori, che ne determinarono la chiusura dopo soli due anni. La qualifica di apologista, invece, parrebbe calzare perfettamente per Ernesto Buonaiuti, sacerdote e storico in perenne e drammatica oscillazione tra rivendicazione di un pensiero autonomo e sottomissione ai dettami della Chiesa.

Il contributo di Pavel Helan è dedicato all'opera *Giovanni Huss il Veridico*, composta da Benito Mussolini e pubblicata nel maggio del 1913. Probabilmente incaricato della scrittura di questo volume dall'organizzazione internazionale anticlericale «Libero Pensiero» in vista delle celebrazioni commemorative della morte di Jan Hus programmate (e mai realizzate) per il 1915 a Praga, Mussolini non era certamente estraneo alla figura del riformatore e teologo boemo. Helan mostra come egli conoscesse la parabola di Jan Hus attraverso la letteratura francese, nella quale le istanze del riformatore erano spesso accostate a quelle socialiste. Considerando l'estremo anticlericalismo del padre socialista, Alessandro Mussolini, che aveva scelto per il secondogenito il nome di un altro «martire» della Chiesa, ossia Arnaldo da Brescia, è presumibile che il giovane giornalista avesse sentito parlare di Jan Hus anche in famiglia e durante i propri studi. Ad ogni modo, Mussolini scrisse un'opera ampiamente compilativa, debitrice di studi ed edizioni di fonti precedenti, non particolarmente accurata nella sua esecuzione (presenta incongruenze ed errori), che tuttavia restò l'unica monografia italiana di un certo respiro dedicata a questa figura nel Novecento. La tesi di Pavel Helan è che il lavoro sul teologo

boemo sia la cartina tornasole di un cambiamento in atto nel pensiero del giovane Mussolini: il fascino per la figura di un leader carismatico che potesse guidare le masse grazie a un ideale nazionalistico avrebbe pian piano soppiantato la critica e l'avversione alla Chiesa e alla religione. Si sarebbero desiderati maggiori approfondimenti al riguardo e l'indicazione dei passaggi più significativi, così come sarebbe stata interessante una più estesa trattazione di quella che l'autore definisce "la seconda vita" di *Giovanni Huss il Veridico*, quella successiva alla prima guerra mondiale e relativa alla sua problematica ricezione in Italia e in Cecoslovacchia.

Due indici di nomi di persona e luogo completano questo bel volume in cui il medioevo esce dal suo tradizionale confinamento cronologico e giunge fino al primo Novecento: apprendo scenari inaspettati.

## ***Radici cristiane Modernità di un mito***

Matteo Caponi

Sante Lesti, *Il mito delle radici cristiane dell'Europa. Dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Einaudi, Torino 2024, 306 pp., ISBN 9788806262044.

24 ottobre 1964. Paolo VI, investito delle grandi aspettative suscite dal Vaticano II, si reca a Montecassino per riconsacrare la basilica dell'abbazia, rasa al suolo venti anni prima dai bombardamenti alleati. All'apice dei *trenta gloriosi*, il successore di Pietro si rende protagonista di un gesto altamente simbolico. Intraprende infatti un viaggio per celebrare un ideale di progresso fondato sulla pace e releggare a un passato superato la mentalità di odio e violenza culminata nelle immani distruzioni della Seconda guerra mondiale. Lo fa in una forma estremamente "moderna", percorrendo «la nuovissima Autostrada del Sole» (p. 134), tipico prodotto del boom economico ed esempio parlante della rinascita italiana. Dietro quell'«evento mediale», trasmesso in diretta televisiva, vi è però molto di più che un *wishful thinking*. Nel suo indirizzo all'abate Ildefonso Rea, il pontefice gioca su piani diversi. Egli esprime innanzitutto la propria gratitudine «per la imponente opera di ricostruzione» che ha reso Montecassino l'emblema «della fatica compiuta dal popolo italiano per la ricostruzione stessa del Paese». La risacralizzazione del sito benedettino veicola così la vittimizzazione della Chiesa e dell'Italia, quest'ultima affrancatasi (grazie al partito cattolico di governo) dalla miseria e dalle ferite del conflitto totale, ricordate come subite e non inflitte. Il registro del "patriottismo espiativo" trascende il dato dell'autoassoluzione nazionale, proiettandosi su scala "regionale", come si evince dall'omelia della messa: «Con il sacrificio di questa sua casa San Benedetto parve quasi unirsi ai lutti e ai pianti dell'Europa, che in Lui riconosce il padre della sua unità spirituale» (p. 136). Al monaco di Norcia, proclamato in quell'occasione patrono d'Europa, il papa affida l'auspicio che cessino tutte le guerre, ma soprattutto l'ottimistica speranza che «questa nostra vecchia e sempre vitale società» sappia attingere «linfa nuova alle radici, donde trasse il suo vigore ed il suo splendore, le radici cristiane» (p. 137).

Come spiega Sante Lesti, Montini marca un momento cruciale nell'affermazione di un mito dalla grande forza evocativa: «A centosettant'anni dalla loro comparsa, le "radici cristiane" dell'Europa sono finalmente chiamate con il loro nome», ma «non se ne accorge quasi nessuno» (la maggioranza dei giornali non riporta questo passaggio), perché «Paolo VI sta semplicemente facendo cose vecchie con parole nuove» (*ibidem*). Il messaggio è chiaro: non ci sarà pace, e neanche vera integrazione europea, se prima l'Europa non «riscoprirà» la propria originaria ispirazione (personalità, verrebbe da dire: ma ci torneremo). «Cose vecchie con parole nuove». La proclamazione del patronato, a sua volta tassello della più vasta politicizzazione della santità messa in atto dinanzi alla (il più delle volte *contro* la) secolarizzazione, è il momento topico di un processo che conosce un prima e un dopo. La sua genesi, il suo sviluppo e le sue metamorfosi nel tempo sono analizzati dal bel libro di Lesti: un libro che, in virtù dello spessore argomentativo e della capacità di penetrazione analitica, è destinato a diventare un riferimento duraturo per gli studi di storia religiosa e, più in generale, per la storia culturale del "moderno". Uno degli aspetti centrali, su cui insiste l'autore, è per l'appunto la «flessibilità» di un costrutto – quello delle «radici cristiane dell'Europa» – che ha rappresentato – e tuttora rappresenta – una narrazione falsa e immaginifica, identitaria e prescrittiva. Narrazione capace di mistificare il passato (per mobilitare una comunità transnazionale nel presente), sedurre masse di credenti, lettori ed elettori (per guidarle all'obiettivo politico di arrestare/deviare il corso della secolarizzazione/laicizzazione, o quantomeno del "secolarismo") e soprattutto imporre una lettura esclusiva del futuro.

Molteplici sono le «versioni» del mito che, all'inizio, nella temperie controrivoluzionaria e romantica, vide come autori scrittori e intellettuali perlopiù laici. È, questa, la fase che Lesti chiama «preistoria del mito» stesso (parte prima, capitoli I e II), fino al lungo Quarantotto. La sua «storia» vera e propria, invece, si situa nel Novecento inoltrato (parte II), soprattutto nel post-1945, quando, a partire da Pio XII (cap. III, versione 1.0), il papato ne prende in mano le sorti e ne assicura la fortuna (i papi del Concilio, capitolo IV, versione 2.0; i papi della neocristianità "in difesa della fede", capitolo V, versione «3.0 e oltre»). Da Pacelli a Bergoglio, sono i vescovi di Roma ad assumere direttamente la veste di *speaker*, diffondendo un discorso che data ai tempi della Rivoluzione francese e al quale, finalmente, essi conferiscono ufficialità. Di questo discorso il volume storicizza, con un approccio raffinato e documentato, l'emersione, la diffusione, l'adattabilità, le fasi di latenza

come quelle di maggiore successo e popolarità. Al fondo vi è un progetto politico-religioso ambizioso: “riedificare” l’Europa, rendendola *nuovamente* cristiana; *ricristianizzarla*, o *cristianizzarla*, a seconda delle differenti versioni; unificare società o Stati sotto le direttive ecclesiastiche, oppure rilanciare, attraverso una mediazione più “moderna” ma non meno egemonica, la necessità di un’ispirazione cristiana che guidi l’agenda politica (la prerogativa, riservata alla Chiesa, di interpretare quel “supplemento di anima” necessario al corpo/albero europeo per non seccare e morire). Tale palinsesto assume valenze plurali in relazione ai contesti in cui viene calato: il crollo dell’*ancien régime*; l’età del trionfo della borghesia; il lungo dopoguerra che, dopo il 1945, conosce prima l’ascesa dell’era democratica della prosperità e del benessere, poi il sorgere di una inedita «molteplicità europea», accompagnata dalla crisi della “vecchia Europa” come “stile di vita” ma anche dalla “riscoperta” di un passato comune che accomuni tutti gli europei, a Ovest e a Est (T. Judt).

Lesti mostra persuasivamente come il tema forte delle radici cristiane – la convinzione essenzialista che il nocciolo della “civiltà” europea risieda nella sua natura cristiana, declinata in termini larghi o restrittivi (cattolico-romani e clericali), e che quindi il cristianesimo sia non semplicemente *un* elemento, ma *l’elemento* alla base della tradizione culturale e dell’ethos europei – sia un *topos* a tutti gli effetti moderno, in senso cronologico (una creazione piuttosto “recente”) e soprattutto assiologico: un qualcosa di inevitabilmente connesso alla «nascita del mondo moderno», senza la quale il mito stesso non sarebbe stato «concepibile» (p. 7). «Per fare il mito delle radici cristiane dell’Europa ci voleva, per cominciare, l’Europa», individuabile come spazio geopolitico-culturale (p. 5); in secondo luogo, occorreva che la religione venisse elevata a criterio ultimo per definire l’alterità non-europea (ragionamento tutt’altro che scontato prima del XIX secolo). Fu nella *Sattelzeit* a cavallo dell’Ottantanove che la concezione del tempo mutò radicalmente significato (R. Koselleck). Se da un lato si “scoprì” il futuro, dall’altro «si inventò anche il passato come qualcosa di compiuto, effettivamente superato, senza rapporti diretti con il presente». L’altra faccia dell’«osessione» per il futuro come avanzamento rivoluzionario fu l’altrettanto “moderna” spinta verso una tradizionalizzazione nostalgica, ovvero il bisogno di conferire senso alla realtà attuale collegandosi ad un passato idealizzato da rimpiangere (S. Conrad, *Verso il mondo moderno. Una storia culturale*, Einaudi, Torino 2022<sup>2</sup>, p. 165).

Non è un caso che, negli anni ’90 del Settecento, sia stata proprio la letteratura controrivoluzionaria, in primis quella francese, a

mettere a coltura il mito, seminando un sottotesto – l'equazione tra cristianesimo e «civiltà dell'Europa», per dirla con Pierre-Simon Balaïche, p. 10 – che mirava a contestare il nuovo ordine, ma insieme relativizzava il criterio veterocetuale e il principio dinastico-monarchico in nome di una “nuova apologetica sociale”, anch'essa figlia, seppure in una dinamica reattivo-oppositiva, dell'«astratto individualismo» enunciato dalla Dichiarazione del 1789 (G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 28-32). In sintesi, il mito delle radici cristiane si collocò in un orizzonte utopico di ritorno all'antico – la vagheggiata cristianità europea, più o meno intesa in chiave occidentalista – inimmaginabile senza il tramonto del confessionalismo di antico regime; all'interno di questa cornice, per la prima volta, la religione divenne “opzione politica”. La Chiesa, abituata a essere “tutto”, fu ridotta a “parte” (R. Schlögl). La dimostrazione che il cliché delle radici cristiane – della religione «che ha civilizzato l'Europa» (p. 27) – non implicasse però un mero ritorno al passato è restituita dall'opera che più di ogni altra, nel XIX secolo, contribuì alla circolazione di quel dispositivo narrativo, il *Génie du christianisme* di François-René de Chateaubriand. Grazie alla creatività e all'affabulazione narrativa del visconte bretone, infatti, non soltanto il mito raggiunse «uomini di lettere» e «gente comune» (p. 26), ma poté essere pensato come compatibile con il regime costituzionale e la libertà dei popoli, fungendo da legittimazione del sistema napoleonico (successivamente, dei regimi liberali). A fronte dell'uso del mito da parte di Joseph de Maistre in accezione romanocentrica («papale»), autoritaria e reazionaria, negli anni del revival religioso romantico gli alfieri del «neocattolicesimo», intenti ad adeguare la fede cattolica al progresso moderno, allinearono il motivo delle radici cristiane all'ultramontanismo, in senso intransigente o liberale, ma in ogni caso a supporto di un'idea-chiave: quella del cristianesimo romano come criterio regolatore della civiltà europea contro il «dispotismo dei sovrani», oggi come ai tempi dei «Papi del Medioevo» (p. 40). Tale reversibilità ideologica, destinata a riproporsi nel tempo, fu perfettamente incarnata da Felicité de Lamennais, grazie al quale le radici cristiane transitarono dal campo controrivoluzionario a quello delle *libertés modernes*. Per i mennasiani de «L'Avenir», come Philippe Gerbet, il medioevo cristiano europeo costituiva la «culla profetica di questa civiltà moderna che non ha ancora una visione netta del suo futuro perché ha perso [...] l'intelligenza del suo passato» (p. 41).

Invocata in un'ottica legittimante o eversiva dello *status quo*, la «costellazione mitica» delle radici cristiane stratifica la propria presenza, nel panorama culturale di metà Ottocento, con un duplice obiettivo, condiviso al di sopra delle sue svariate declinazioni: cattolicizzare «le parole d'ordine del proprio tempo» (p. 61) e difendere il supremo potere «civile» del papa. È il cattolicesimo romano, non il cristianesimo in genere, né tanto meno il protestantesimo fonte di «avvilimento» e «barbarie», ad avere fondato la morale, la dignità, la legge, in una parola la civiltà europea, coincidente con la «vera libertà» e il «vero progresso de' popoli» (pp. 58-59). Così come il lessico delle *libertés modernes*, anche il mito delle radici fissa una «grammatica» che non ha «lo scopo di ristabilire necessariamente l'armonia tra cattolicesimo e società moderna», quanto «piuttosto di liberare le forze della Chiesa» (S. Milbach, *Cattolicesimo intransigente e cattolicesimo liberale nel XIX secolo*, in C. Vincent - A. Tallon [eds.], *Storia religiosa della Francia*, II, Centro Ambrosiano, Milano 2013, p. 506). La trama è delineata: «Soltanto “l'insegnamento cattolico” custodisce i segreti della vera libertà, del vero progresso» (p. 61). Spetterà a un altro narratore – il papato – riprendere questa *fabula*, annodando ulteriori intrecci, ma facendo tesoro di tre «venature» interne a discorso ottocentesco. La prima consiste nell'incorporazione delle crociate come momento virtuoso della civiltà europea, con il corollario dell'«opposizione libertà europea di derivazione cristiana e romana/dispotismo asiatico di derivazione islamica» (p. 72): un filo rosso che corre da de Maistre fino a Frédéric Ozanam e poi, volendo, fino agli odierni neonazionalismi. La seconda riguarda il rapporto di concorrenzialità, ma anche di sinergia con l'oggetto nazione; anche il nazionalismo cattolico fa uso del tema delle radici, ma non lo oppone necessariamente al disegno transnazionale dell'Europa cristiana, come è evidente dalla “versione” elaborata da Vincenzo Gioberti nel *Primato*, in cui il racconto del cattolicesimo romano come «matrice della “civiltà moderna dei popoli”» convive con quello dell'Italia come «matrice della “civiltà” europea e mondiale», in quanto sede del papato (p. 53). La terza «venatura», infine, consta della visione coloniale (eurocentrica) dell'Europa quale vettore di «incivilimento» lanciato alla conquista del mondo.

Il *rebranding* delle radici cristiane dell'Europa di cui si fanno promotori i papi del Novecento è il risultato, ancora una volta, di un “mondo moderno” in cui visioni regionaliste, progetti imperiali e identità nazionali vanno di pari passo, almeno fino agli anni '60, producendo infine eredità postcoloniali come il federalismo europeo. Tra Otto e Novecento la religione, insieme alla razza, divenne l'ingre-

diente fondamentale di una «riregionalizzazione» che, sulla scorta del binomio bianco-cristiano attestante la superiorità dell'Europa civilizzata, amplificò la «netta distinzione» tra questa e il resto del pianeta (C. Aydin). A dispetto di un'intensa riflessione europeistica tra le due guerre mondiali, fu però soltanto lo sganciamento della Santa Sede dai totalitarismi di destra, nel corso del 1943-45, a porre le condizioni per l'appropriazione, da parte del papato, dell'idea delle radici romane dell'Europa: un sistema di significati a lungo osservato da lontano e adesso accolto, all'interno di una polemica autoassolutoria nei confronti del *Neuordnung* nazifascista uscito sconfitto dalla storia. Pio XII abbracciò il mito in occasione del XIV centenario della morte di san Benedetto (1947), invocando quest'ultimo come «padre dell'Europa»: si trattava di applicare all'integrazione europea la consueta strategia di «cristianizzare – e, dunque, *egemonizzare* – il presente e il futuro attraverso il passato» (p. 96). La prima campagna per la proclamazione di Benedetto a patrono d'Europa (1946-1947), benché fallita nei suoi intenti, condusse Pio XII ad assimilare e riconfigurare il mito, allo scopo di divulgare il progetto di una «sana democrazia cristiana» alternativa sia all'«ateismo materialistico» (l'empietà del comunismo sovietico) sia al «paganesimo moderno» (il «vieto liberalismo», p. 99).

Mossa dalla preoccupazione di strappare al socialismo «quella specie di patronato» sulla «costituzione dell'Unione Europea», la versione «Radici 1.0» di Pacelli prevede una «tesi» – un'Europa confessionista – e un «ipotesi» accettabile in via subordinata: «un'Europa *interconfessionale* fondata sui "diritti naturali"». Sarà quest'ultima linea, «maritainiana secondo Montini», a risultare prevalente, trovando nei partiti democratico-cristiani un braccio operativo (nell'ottica della gerarchia ecclesiastica) o perlomeno una sponda (nella logica di una «legittima» autonomia del laicato). Particolarmente illuminanti risultano le pagine che Lesti dedica alla rifondazione del mito in chiave personalistica («Radici 2.0»), nel quadro del «nuovo universalismo» (J. Cellini) diventato *mainline* con la svolta impressa da Giovanni XIII, dal Vaticano II e dal pontificato di Paolo VI. Recependo un vivace dibattito di area francofona – basti pensare alla *Semaine sociale* del 1962 –, la strategia dei papi «conciliari» persegue una svolta linguistica (un mutamento di «stile»). I pontefici eliminano il riferimento prioritario alla romanità; sostituiscono all'obiettivo della *societas christiana* quello del «progresso cristiano»; sostengono/cristianizzano il processo di integrazione europea in nome di un «umanesimo» incentrato sulla «sana laicità», sui diritti della persona e sulla libertà religiosa. In occasione della Conferenza di Helsinki del 1975, Paolo VI ravvisa nel

patrimonio comune europeo, innervato dell'ispirazione cristiana, il «carattere inviolabile della coscienza, i valori dell'uguaglianza e della fraternità umane» (p. 145). La lezione di John O'Malley sullo stile “epidittico” dell'aggiornamento conciliare – caratterizzato dall'impiego di un vocabolario imperniato sul servizio, sul futuro, sullo “sviluppo” e sull'inclusione – è, a tale riguardo, più che calzante. La Chiesa, un tempo sovrana, sceglie di presentarsi come *mater et magistra*. Pur non scomparendo l'utilizzo del mito in funzione anticomunista e antimaterialista, si affaccia un argomento squisitamente “moderno”, successivamente assunto a livello magisteriale da Giovanni Paolo II: le radici cristiane – e la specificità del Vecchio Continente – si sostanzierebbero nel dettato evangelico di *Mt 22,21*, ossia una distinzione tra «Dio e Cesare, temporale e spirituale» sconosciuta alle civiltà antiche ed extra-europee (p. 122). Non «irrilevante», poi, è il fatto che non tutti gli uomini di Chiesa, in questa nuova fase, sembrino “credere” alle radici cristiane dell'Europa: molti le «ignorano», le «ridimensionano» o le «relativizzano», ritenendole semmai «una radice» tra le molte (p. 148). Si inaugura, per dirla alla Miccoli, la prospettiva di un'alternativa mancata, quella dell'abbandono del mito, che sarà prima apertamente rivendicata da gruppi come i Cristiani per il socialismo e poi suggerita, con esito perdente, da personalità come Roger Etchegaray e dal Consiglio delle conferenze episcopali d'Europa durante gli anni '80. A vincere saranno le «Radici 3.0 e oltre», concepite da Giovanni Paolo II e Benedetto XVI come strumento agguerrito di una «nuova evangelizzazione» che non si accontenta di convertire i privati e i comportamenti individuali dei credenti, ma si rivolge programmaticamente alle istituzioni e alle norme giuridiche.

Lesti intravede un cambio di rotta nella frattura del lungo Sessantotto. Lo spettro dello “scisma silenzioso” – il «fumo di Satana nel tempio di Dio» – porta infatti il papato a risemantizzare il mito come baluardo contro la violenza politica, il materialismo marxista e l'edonismo insito nella rivoluzione sessuale. Giovanni Paolo II si muove con decisione entro questo perimetro, assemblando una versione che l'autore definisce, in modo pregnante, «visionaria». La scommessa di Wojtyła è ben sintetizzata da un articolo dell'«Osservatore romano» del 1982, che si concentra su alcune «inflorescenze» da potare. Tra esse figurano il «laicismo» e, più specificamente, la legalizzazione del divorzio e dell'aborto (p. 156). Il nuovo corso pontificio intende giocare la carta delle radici contro la secolarizzazione, avvertita non più come destino inevitabile nella linea del progresso; in questa visione, anche il pluralismo religioso – conseguenza sempre più annunciata di un'immigrazione

straniera a maggioranza non cristiana – viene a costituire un *problema*, perché mette in questione la preminenza della Chiesa romana come “esperta di umanità”. In secondo luogo, il papa polacco introduce un elemento controcorrente, per quanto oggi possa apparirci banale: includere l’Europa dell’Est nella mitografia delle radici (da qui l’elevazione di Cirillo e Metodio come compatroni del continente, nel 1980), per sostenere un programma di “allargamento” dell’unificazione europea antitetico alla *perestrojka* e a qualsiasi convivenza tra i due blocchi.

Attraverso iniziative dal forte impatto mediatico (come l’*Atto europeistico* a Santiago di Compostela del novembre 1982, in cui rivolge all’Europa l’appello: «Ritrova te stessa. Sii te stessa. Riscopri le tue origini. Ravviva le tue radici»), Giovanni Paolo II rafforza il suo programma antisecolarista, di protesta verso la società occidentale dei consumi e di difesa del diritto alla vita, assurto ad architrave della morale cattolica che aspetta una traduzione normativa. Al tempo stesso, «compie un passo ulteriore», «liquidando la “cristianità” medievale» e sostituendo ad essa una più accattivante – forse perché al passo con i tempi? – «cristianizzazione del principio di laicità», convalidando un cliché privo di riscontri storici ma intrusivo nel discorso pubblico: la tesi per cui la libertà politica e religiosa dello spirito europeo risiedano nel «messaggio cristiano» del *Date a Cesare*. Contro questo modello, si erge un deprecabile «integralismo religioso» (non cristiano e implicitamente islamico, pp. 175-176). “Moderno” è anche l’uso spregiudicato del compatronato d’Europa al femminile (1999), che si concretizza nella proclamazione di Brigida di Svezia, Caterina da Siena e Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein, ebreia convertita) come sante per eccellenza *europee*. Questo riconoscimento coniuga l’identità di una regione geopolitica in via di trasformazione al protagonismo femminile, ma anche all’antifemminismo, e soprattutto, tramite la terza figura di santa, mira a cristianizzare la Shoah con una finalità vittimistico-apologetica, nel momento in cui la memoria “multidirezionale” del genocidio ebraico (M. Rothberg) sta conoscendo un’istituzionalizzazione su scala europea. Si tratta di difendere la Chiesa dalle accuse di “silenzio” e, insieme reiterare una stringente connessione tra negazione delle radici cristiane, relativismo etico e deriva totalitaria che minaccia la liberal-democrazia occidentale.

Il punto di arrivo di questa «utopia eversiva» di Wojtyła, sostenuta anche da Ratzinger prima come prefetto della Congregazione per la dottrina della fede e poi come pontefice, è l’*Ecclesia in Europa* del 2003, con la quale la Santa Sede riesce a riunire un ampio fronte a favore del riconoscimento delle radici cristiane nel preambolo della futura

Costituzione europea, comprendente varie Chiese e i partiti di destra (moderata e radicale). L'interpretazione avanzata da Lesti è che, nonostante la sconfitta di questa singola battaglia, non è affatto detto – o è troppo presto per dire – che i successori di Paolo VI abbiano perso nel lungo periodo. Si può affermare che Benedetto XVI estremizzi la percezione pessimistica di un attacco senza precedenti alle radici cristiane del continente, cercando un'alleanza con chi “appartiene senza credere”. Tale piattaforma congiunge facilmente i principi non negoziabili della biopolitica cattolica all'identitarismo anti-migratorio delle destre postdemocristiane. Il pontefice tedesco, tuttavia, non ha in mente una restaurazione neoconfessionista. La sua “versione” guarda a una Chiesa che accetti come sorte ineluttabile il suo essere minoranza, a patto però di riformulare il proprio profilo in forma più agguerrita, conservatrice e militante, così da guadagnare credibilità e potere di influenza contro la tendenza *liberal*, *Catholic lite*, accomodante e umanitarista (paradossalmente, l'autore del famoso discorso di Subiaco del 2005 strizza l'occhio al *Christianity's American fate*, come lo chiama D.A. Hollinger). Nel loro tenace rifiuto di ridurre la fede europea a questione privata, le radici cristiane secondo papa Benedetto intercettano una retorica anti-elitista che ha il vantaggio di porsi come controculturale rispetto al vago *mainstream* del “sistema”. Il pontificato di Bergoglio, infine, non scioglie il dilemma: sbarazzarsi del mito o riproporlo modificato, stavolta a sostegno della “pastorale della misericordia”?

In conclusione, la monografia di Lesti rappresenta un contributo magistrale alla comprensione delle mappe concettuali che strutturano la storia religiosa dell'età contemporanea. Il volume lascia inoltre spazio a futuri approfondimenti, ad esempio nella direzione di una variante del mito, incentrata sulle “radici giudaico-cristiane”: una costruzione concorrenziale, che mutua una categoria, quella di *Judeo-Christian*, trasferita nella sfera politica dagli studi sulle origini cristiane e reinventata nel contesto statunitense degli anni '30 e '40 del Novecento. Un'altra pista, parzialmente contigua a quest'ultima, riguarda gli scambi transatlantici di idee, concetti e parole d'ordine: come si è guardato al mito dall'esterno dell'Europa, e dall'Europa occidentale in particolare? È poi possibile seguire maggiormente le traiettorie del mito non manipolate ed egemonizzate dal centro romano, sia sul terreno del riformismo contestatario sia nell'ambito di denominazioni cristiane dal tratto distintivo separatista e anticlericale? Quali rapporti intravedere tra la fede nelle radici cristiane e le ritualità civili promosse dalle istituzioni europee? Lesti ci fornisce una bussola sicura per *chercher encore*.

# ***Conciliare identità religiosa e impegno politico***

## ***Andreotti, dalla Fuci alla solidarietà nazionale***

Anna Tonelli

Augusto D'Angelo, *Andreotti, la Chiesa e la «solidarietà nazionale»*, Studium, Roma 2020, 209 pp., ISBN 9788838249785.

Tommaso Baris, *Andreotti. Una biografia politica. Dall'associazionismo cattolico al potere democristiano (1919-1969)*, il Mulino, Bologna 2021, 343 pp., ISBN 9788815294364.

Se si misura la “longevità” di un leader politico dall’attenzione riservatagli da una molteplicità di osservatori (storiografia, giornalismo, cinema, televisione, satira, solo per citarne alcuni), sicuramente Giulio Andreotti rappresenta uno dei casi più significativi. Al di là dei giudizi politici che esulano dalla narrazione storica, la sua figura ha attraversato la storia italiana e internazionale intrecciando fili che oltrepassano i pur complessi confini della sfera politica. Quando poi si hanno a disposizione fonti inedite e nuove carte per rileggere temi, connessioni e passaggi politici, l’interpretazione si arricchisce di ulteriori elementi di analisi. È quanto emerge da due testi che ben si integrano per metodologia e periodizzazioni: il primo, in ordine di uscita, scritto da Augusto D’Angelo che si serve anche dei diari di Andreotti per delineare il rapporto della Dc e della Chiesa nei confronti del Pci negli anni difficili della solidarietà nazionale; il secondo, pensato da Tommaso Baris come un’originale biografia politica che si ferma alla fine degli anni ’70, ricavata dalle copiose e minuziose tracce lasciate dallo stesso Andreotti nel ricchissimo archivio personale messo a disposizione degli studiosi. E sono proprio i due percorsi cronologici a completare il profilo andreattiano, con conseguente approdo sui tornanti storici più importanti, che dalla formazione giovanile nell’associazionismo cattolico arriva ai ruoli di primo piano nella Dc e nei vari governi, fino ad affrontare la difficile fase della metà degli anni ’70 fra crisi petrolifera, terrorismo e caso Moro.

Il filo comune che lega i due volumi riguarda la volontà di inquadrare il soggetto e l’oggetto di studio – tale è Andreotti, protagonista e attore di processi storici – nella cornice di un sistema politico e di

una realtà sociale ed economica dove sono centrali le influenze religiose, ma pure le sensibilità culturali, etiche e morali. Lo stesso Baris premette che si è di fronte ad uno dei politici più «controversi» dell'Italia repubblicana, con un'immagine pubblica che oscilla fra un «nuovo Richelieu pronto a mutare posizioni ed alleanze a seconda della convenienza del momento» e «Belzebù, il principe dei demoni» (p. 10) capace di ogni intrigo e accordo. Ma se queste metafore sono utili per analizzare i meccanismi di rappresentazione, non esauriscono i termini di una ricostruzione che ha bisogno dell'intreccio delle fonti per superare i pericoli dell'aneddotica e degli stereotipi largamente utilizzati dalla pubblicistica. Ovviamente il ruolo di Andreotti è trattato da tutti gli studi di storia politica dell'Italia repubblicana, a partire dalla *Repubblica dei partiti* di Pietro Scoppola (il Mulino, Bologna 1991) per finire con la *Storia essenziale dell'Italia repubblicana* di Guido Formigoni (il Mulino, Bologna 2021), solo per citare due esempi in trent'anni di ricerche, che mettono in evidenza l'apporto decisivo del dirigente democristiano non solo per la storia della Dc, ma pure per la storia d'Italia. E dunque ogni ulteriore ricerca si deve misurare con tale prospettiva metodologica.

Uno dei terreni centrali sul quale si soffermano i due autori è il rapporto con l'universo cattolico, inteso sia in senso gerarchico, ovvero il Vaticano con il pontefice e i diversi rappresentanti, sia in senso sociale per capire i legami con le associazioni e gli organismi collaterali. Su questo ultimo versante, Baris insiste sulla centralità della Fuci che ha formato e influenzato Andreotti fin dagli anni '30 quando il gruppo dirigente fucino, «pur non praticando una pedagogia antifascista, accoglieva nel suo programma una serie di esplicativi elementi che contrastavano chiaramente con il clima clerico-fascista dominante la cattolicità italiana» (p. 24). Sarà poi la condivisione dell'impostazione di Moro secondo la quale il ruolo del cristiano doveva mirare alla proposta di un modello di vita alternativo a quello fascista, a richiamare la necessità di una «ricristianizzazione della società» per la costruzione di un nuovo ordine, centrato sulla dimensione religiosa, che «con la crisi del regime assunse una valenza non solo etica ma anche politica» (p. 38). Il legame fra etica e politica non abbandonerà mai Andreotti, dalla fase di sottosegretario alla Presidenza del Consiglio nei governi De Gasperi fino a quella di premier nei vari esecutivi della metà degli anni '70. Compiti istituzionali diversi in periodi complessi, ma che richiedono un continuo appello ai valori religiosi in dialogo con le istanze politiche. Questo filo che avvolge tutta la vita e la carriera di Andreotti lo si ritrova nei due volumi, a guidare il lettore

nella decifrazione di una personalità politica e di un lungo percorso attraversati da inevitabili chiaroscuri. Seguendo il tragitto cronologico, Baris riconosce in Andreotti il «simbolo del potere democristiano» (p. 165), abilissimo nel destreggiarsi fra le lotte delle varie correnti, ma pronto ad agire «sempre dentro e mai contro il partito» (p. 196), sostenuto dalla ferma volontà di fare della Dc il perno della ricostruzione prima, e della «modernizzazione tranquilla» poi nel periodo del boom economico. Con alcune felici intuizioni come il sostegno alle Olimpiadi della neve a Cortina nel 1956 e soprattutto alle Olimpiadi di Roma del 1960 che dovevano trasmettere al mondo l'immagine di una Roma moderna e attrezzata, Andreotti è diventato l'incarnazione del politico abile e potente in grado di essere presente in governi con esecutivi differenti. Per questo Baris cita la famosa frase della moglie di Totò nel film *Gli onorevoli* di Sergio Corbucci: «io voto Giulio. Non c'è rosa senza spina, non c'è governo senza Andreotti», a conferma di un'immagine di potere riconosciuto anche nell'immaginario, dove il cinema diventa una fonte illuminante per misurare il grado di popolarità dell'uomo politico.

Interessanti sono le ricostruzioni che Baris e D'Angelo forniscono di due stagioni politiche in cui Andreotti è protagonista: il centrosinistra e la solidarietà nazionale. Per quel che riguarda i governi dei primi anni '60 con i socialisti, Andreotti contribuisce a temperare l'idea di Moro, convinto che «fosse necessario "moderare" quel passaggio, rendendolo "accettabile" all'elettorato democristiano» (p. 229). Come ha opportunamente rilevato Paolo Pombeni (*L'apertura. L'Italia e il centrosinistra 1953-1963*, il Mulino, Bologna 2022), il centrosinistra è sollecitato dal tentativo di risposta alla trasformazione non solo economica e sociale, ma anche culturale di un paese che di fatto aveva ormai superato la fase della ricostruzione. Moro e Andreotti, in realtà più il primo del secondo, intuiscono che era in gioco la battaglia per la modernizzazione, che partiva dall'humus sociale e culturale per influenzare il sistema politico italiano. Anche Baris ravvisa le spinte e i freni a questa trasformazione, con Andreotti impegnato a rispondere alle preoccupazioni del cardinale Siri per l'apertura al Psi e a cercare un riequilibrio con la scelta di Antonio Segni alla Presidenza della Repubblica come garanzia sia per i paesi alleati e il Vaticano, sia per i potentati economici e l'elettorato moderato.

Ancora più centrale il protagonismo di Andreotti a metà degli anni '70, che confluisce poi nella guida del governo monocolore democristiano con la «non sfiducia» dei comunisti: un accordo trovato in un incontro fra il leader democristiano e il segretario comunista

Enrico Berlinguer che teneva conto della crisi economica e dei pericoli del paese di fronte agli attacchi dei terroristi, neri e rossi. Dopo aver perso Roma nelle elezioni amministrative, lasciata nelle mani del sindaco comunista indipendente Giulio Carlo Argan, ma con l'impegno a salvaguardare l'identità cristiana della capitale, la Dc si trova ad affrontare l'arduo compito di valutare un accordo programmatico con il Pci. Andreotti deve respingere gli attacchi di coloro che, anche sul fronte interno, accusano il partito di cedimento verso Berlinguer e i comunisti. Al contempo però, come sostiene Guido Formigoni, il leader rimane «la figura più capace di rassicurare contemporaneamente Washington e i moderati italiani» (G. Formigoni, *op. cit.*, p. 111). Senza contare il ruolo di mediazione con il Vaticano che pone Andreotti di fronte a decisioni di difficile conciliazione. È il caso di alcune occasioni particolarmente dolorose, come il disastro ecologico di Seveso nel 1976 che ha implicazioni inevitabili per la richiesta di far abortire le donne abitanti nel luogo della tragedia, oppure durante i 55 giorni del sequestro Moro, in cui trovare il giusto equilibrio fra le istanze religiose e le decisioni politiche sembra a volte impraticabile. Soprattutto alla tragedia di Moro, anche davanti al «no» di Paolo VI, D'Angelo dedica pagine importanti per una ricostruzione che non lascia dubbi sulla posizione ferma di Andreotti che scrive a monsignor Agostino Casaroli spiegando che «lo scambio di detenuti rappresenta una soluzione non praticabile di questo angoscioso caso umano» per il rischio di provocare «una lacerazione non rimarginabile dei fondamenti di giustizia su cui si articola la convivenza civile» (p. 154).

Provare a spiegare alla Santa Sede, anche attraverso autorevoli esponenti dell'episcopato, la necessità del proseguimento della solidarietà nazionale, diventa un imperativo per Andreotti che espone i risultati ottenuti con il governo delle astensioni per prefigurare un negoziato programmatico che avrebbe potuto ottenere ancora la non sfiducia da parte del Pci. In vista del congresso della Dc nel febbraio 1980, in un clima ancora più dilaniato dopo l'uccisione da parte delle Brigate rosse di Vittorio Bachelet, già presidente dell'Azione cattolica e autorevole docente universitario, Andreotti rilancia l'ipotesi di dialogo con i comunisti, senza tralasciare la «questione relativa al profilo religioso del rapporto con il Pci» (p.178). D'Angelo svela l'importanza di un appunto/intervista, inviato al segretario della sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato Achille Silvestrini, titolato in maniera efficace *Può darmi un quarto d'ora?* (pubblicato in appendice, pp. 192-201), in cui Andreotti propone una strategia di opportunità e gradualismo nei confronti del partito di Berlinguer. L'intento

era non tanto di far convergere il Vaticano sull'approvazione della strumentale e temporanea intesa con i comunisti, ma di «convincere la Santa Sede a non intervenire nel dibattito congressuale» (p. 180). Come noto, la linea Andreotti e del segretario Zaccagnini va in minoranza, facendo tramontare definitivamente la solidarietà nazionale. Una formula che D'Angelo ripercorre sul campo democristiano ma al cui declino concorre in maniera determinante anche la strategia berlingueriana dell'«alternativa democratica» che, dopo lo strappo da Mosca favorito dall'invasione dell'Afghanistan e dal colpo di stato del generale Jaruzelski in Polonia, caratterizza il nuovo corso comunista. Un processo che, come sottolinea Silvio Pons, porta a «una trasformazione culturale» alla quale non corrisponde però un consenso elettorale altrettanto riconosciuto e conduce a un progressivo «isolamento» del Pci (*I comunisti italiani e gli altri. Visioni e legami internazionali nel mondo del Novecento*, Einaudi, Torino 2021, p. 281).

## ***L'uomo del dialogo***

### ***Mario Gozzini tra cattolicesimo e comunismo***

Daniela Saresella

Giambattista Scirè, *L'uomo del dialogo. Mario Gozzini oltre gli steccati tra cristianesimo e comunismo*, Marietti1820, Bologna 2024, 276 pp., ISBN 9788821113628.

L'Italia ha sempre rappresentato un *unicum* nel panorama internazionale e ciò per l'avere il Vaticano all'interno del proprio territorio e, nel secondo dopoguerra, il Partito comunista più radicato dell'Occidente. Il rapporto tra i credenti e la sinistra aveva avuto inizio alla fine dell'800, quando era stato fondato il Partito socialista di Filippo Turati. Dapprima all'interno dell'ambito modernista, con le (pur diverse) riflessioni di Romolo Murri e di Ernesto Buonaiuti, successivamente grazie a credenti quali Guido Miglioli, gli esponenti della Sinistra cristiana e i Partigiani per la pace, il tema è risultato sempre centrale nel dibattito politico.

Gianbattista Scirè, autore nel 2005 presso Carocci di *La democrazia alla prova. Cattolici e laici nell'Italia repubblicana degli anni Cinquanta e Sessanta* e nel 2012 presso Ediesse di *Gli indipendenti di sinistra. Una storia italiana dal Sessantotto a Tangentopoli*, si era già soffermato sul rapporto tra cattolici e mondo della sinistra. Entrambi i volumi – così come quelli pubblicati da Bruno Mondadori *Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum* (2007) e *L'aborto in Italia. Storia di una legge* (2008) – si basano su un ampio utilizzo di fonti archivistiche e in particolare sul ricco archivio di Mario Gozzini, tra i principali protagonisti del dialogo tra cattolici e marxisti. Nel 2024 Scirè ha dato poi alle stampe *L'uomo del dialogo. Mario Gozzini oltre gli steccati tra cristianesimo e comunismo* (Marietti), biografia documentata e di interessante lettura, che rappresenta il compimento di un progetto di ricerca che lo storico ha in corso da anni.

Gozzini, iscritto da giovane ai Guf, collaborò con la rivista «Critica fascista», ma soprattutto frequentò gli ambienti intellettuali fiorentini: conobbe Giovanni Papini e Giuseppe Bottai, intrattenne rapporti con il gruppo del «Frontespizio» che, su sollecitazione del sacerdote Giuseppe De Luca, intendeva recuperare quei valori religiosi, sia in ambito

artistico che letterario, che si riteneva fossero andati perduti. Con De Luca Gozzini, insieme a un gruppo di giovani, collaborò alla fondazione della rivista «L'Ultima», il cui titolo non aveva a che fare con l'accezione evangelica che oggi si intende (gli «ultimi» ovvero i poveri, gli emarginati) ma assumeva una venatura escatologica che prefigurava la fine del mondo. Questi giovani si connotarono per le loro differenti visioni, anche dal punto di vista politico: alcuni aderirono alla resistenza comunista, altri si connotarono per il loro veemente anticomunismo; tutti si mostrarono critici nei confronti della Democrazia cristiana.

Nella sua puntuale ricostruzione Scirè mette anche in evidenza il debito, nella formazione intellettuale di Gozzini, verso Buonaiuti, prete modernista, scomunicato vitando nel 1926, di cui il giovane frequentava durante la guerra la casa di Roma. Erano gli anni in cui Buonaiuti, ormai stanco e scoraggiato (sarebbe morto nell'aprile del 1946), stava scrivendo la sua autobiografia *Il Pellegrino di Roma*, in cui ribadiva la convinzione che il cristianesimo rappresentasse un vasto programma sociale e che la salvezza degli uomini passasse dal ripristino dei valori delle prime comunità cristiane. In questo periodo Gozzini si abbeverava anche agli scritti di Emmanuel Mounier, Pierre Teilhard de Chardin e Henri-Marie de Lubac ed entrava in contatto con don Lorenzo Bedeschi, don Primo Mazzolari, padre David Maria Turoldo e padre Camillo de Piaz. Più difficili i rapporti con don Lorenzo Milani, diffidente nei confronti del mondo intellettuale di cui Gozzini era parte, mentre importante fu la relazione con Nando Fabro, direttore della rivista genovese «Il Gallo» (fondato nel 1946, e su cui si rimanda allo studio di Paolo Zanini).

Gozzini e in generale gli esponenti del «cattolicesimo inquieto» furono colpiti dalla scomunica sancita dalla Chiesa nell'estate del 1949 nei confronti dei social-comunisti, temendo la lacerazione che avrebbe provocato nel tessuto del Paese. Come Dossetti – sottolinea Scirè – il giovane fiorentino «aveva intuito il cruciale nodo teologico e politico» dei credenti: «dal tema dell'autonomia dei cattolici impegnati nella vita pubblica, alla critica all'unità politica in un solo partito, alla responsabilità di decidere gli strumenti economico statali con i quali dar vita a forme di giustizia sociale, fino alla questione della confessionalità delle istituzioni su basi teologiche» (p. 90). Soprattutto, condivideva le motivazioni che avevano indotto Dossetti ad abbandonare la Dc, così come non mancò di porre attenzione alla proposta politica di Nicola Pistelli, che nel 1955 aveva pubblicato la rivista «Politica», e che prospettava la necessità di un confronto col Partito comunista su questioni specifiche, come l'applicazione della Costituzione. All'età di

34 anni, nel settembre del 1964, Pistelli morì in un incidente d'auto, lasciando nella corrente della Base un grande vuoto.

Fondamentali furono dunque i rapporti con il mondo cattolico fiorentino, nel quale presto avrebbero assunto ruoli centrali Giorgio la Pira e lo scolopio Ernesto Balducci. La Pira, dopo esser stato padre costituente, si candidò nel 1951 a sindaco di Firenze e, allo scoppio della vertenza del Pignone, dimostrò una particolare attenzione per il mondo operaio, qualità che molto fu apprezzata anche nell'ambito della sinistra. Organizzò dal 1952 al 1956 dei convegni internazionali per la pace e fu tra coloro che ebbero coscienza, anche prima del Concilio, del nesso tra Chiesa e storia dell'umanità. Proprio questo suo modo di intendere la fede fu apprezzato da Gozzini, che strinse rapporti anche con padre Balducci, fondatore del circolo caritativo e d'impegno cristiano «Il Cenacolo» e poi protagonista della avventura della rivista «Testimonianze», insieme a Lodovico Grassi, Danilo Zolo, Vittorio Citterich, Luciano Martini e allo stesso Gozzini.

Questione centrale nella riflessione di Gozzini era il rapporto tra cattolici e mondo marxista, seppur non avesse avuto contatti, negli anni della Resistenza, con gli ambienti della Sinistra cristiana. Già nel 1953 aveva scritto sulla rivista «L'Ultima» un articolo dal titolo *I cristiani di fronte al comunismo*, in cui polemizzava con lo slogan «o con Cristo o con Marx» sostenendo che gli ambiti di azione religioso e politico fossero differenti. Il «dialogo» – come è noto – sarebbe poi stato al centro del dibattito nel periodo del Concilio e del post-Concilio. Nel marzo del 1963 Palmiro Togliatti tenne a Bergamo, terra natale di papa Roncalli, un discorso sul «destino dell'uomo» in cui sostenne che per cambiare il Paese e il contesto internazionale non si potesse prescindere dai cattolici, forza di rilevanza globale. Togliatti – come ha messo in evidenza Giuseppe Vacca – era a conoscenza della prossima promulgazione dell'enciclica *Pacem in terris* e nel suo discorso riecheggiò alcune tematiche che poi l'enciclica avrebbe sviluppato. Nel X Congresso, che si tenne a Roma nel dicembre del 1962, il Pci aveva anche ammesso che in alcune situazioni la fede era stata sprone per costruire una società più giusta (come del resto già asserito da Engels) e non dunque necessariamente «oppio dei popoli». Fu in questo contesto che Gozzini pensò al progetto di un libro, da pubblicare da Vallecchi (casa editrice in cui lavorava), che mettesse a confronto le riflessioni di cinque personalità comuniste e cinque cattoliche per creare i presupposti di un confronto. Nacque così il volume, da lui curato, *Il dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani* (1964), con articoli di Lucio Lombardo Radice, Alberto Cecchi, Ignazio Delogu, Luciano Gruppi, Salvatore di Marco, Gian

Paolo Meucci, Nando Fabro, Ruggero Orfei, Danilo Zolo e Gozzini. A seguito della pubblicazione, nel 1965 arrivò a Gozzini un invito da parte di Erich Kellner, direttore della Paulus-Gesellschaft, un istituto di studi sul rapporto tra l'ideologia cristiana e marxista, al fine di organizzare una serie di incontri sul tema. In ambito francese interlocutore divenne Roger Garaudy, direttore del Centre d'études et de recherches marxistes, oltre alle riviste «*Esprit*» e «*Nouvelle Critique*».

Gli ultimi anni '60 coincidono con la contestazione giovanile (che vide coinvolti giovani cattolici) e molti furono gli echi in Italia della morte di p. Camilo Torres e delle elaborazioni della Teologia della liberazione. Anche le parrocchie erano in sommovimento: a Roma operava l'abate Giovanni Franzoni, a Firenze don Enzo Mazzi, pastore della comunità dell'Isolotto, ma il «dissenso» aveva una dimensione nazionale. Inizialmente il dialogo tra marxismo e comunismo si era mantenuto su un piano strettamente filosofico e culturale, così come Giuseppe Lazzati aveva consigliato Gozzini, viste le preoccupazioni che questo stava suscitando nella Chiesa e tra le gerarchie ecclesiastiche, ma presto si allargò – sulla scia delle radicalità del '68 – anche al contesto della politica. Bologna era sempre stato luogo di confronto perché lì vivevano Dossetti, La Valle e il cardinal Lercaro (destituito nel 1968 per le posizioni assunte contro i bombardamenti americani sul Vietnam): il Pci vantava un forte radicamento in città e sempre aveva espresso il sindaco. Non è un caso che il primo cittadino Guido Fanti sia riuscito addirittura a organizzare un incontro tra Dossetti e Pietro Longo per discutere di pace e di salvaguardia della Costituzione. Nel capoluogo emiliano viveva anche don Lorenzo Bedeschi, protagonista delle «avanguardie cattoliche» negli anni '50, professore di storia contemporanea presso l'Università di Urbino e studioso del modernismo cattolico. Fu in questo contesto che nacque la prima ipotesi, avallata da Dossetti, di un gruppo di cattolici indipendenti nelle liste del Pci, e proprio a casa di don Lorenzo avvennero incontri tra Giorgio Napolitano ed esponenti del cattolicesimo conciliare. Gozzini, impegnato nella stesura del Catechismo per gli adulti (su suggerimento dell'amico monsignor Enrico Bartoletti), nel 1968 non ritenne di accettare la proposta di un seggio in Senato. Nei primi anni '70, Gozzini si allontanò anche dal gruppo di «*Testimonianze*» e non mancò di sottolineare le sue differenti vedute rispetto a Giulio Girardi e Franzoni, tra i protagonisti dell'esperienza dei Cristiani per il socialismo. Il cattolico fiorentino preferiva in questo periodo concentrarsi sulla maturazione della sua fede, approfondendo il pensiero di teologi come Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer.

Nel 1976 la proposta del Pci di offrire a cattolici posti nella lista del partito ottenne differente esito rispetto al 1968. Si mossero simultaneamente Adriano Ossicini (già senatore dal 1968 nel gruppo della Sinistra indipendente) e Marisa Cinciari Rodano, che contattarono alcuni esponenti del cattolicesimo conciliare che avevano dimostrato nel 1974 la propria indipendenza dalle gerarchie prendendo posizione per il mantenimento della legge sul divorzio. La Valle convocò così per il 2 maggio un incontro alla Badia fiesolana a Firenze: erano presenti una settantina di persone, tra cui Gozzini, Meucci, Massimo Toschi, Piergiorgio Camaiani, Piero Pratesi, Paolo Brezzi, Tullio Vinay, Giuseppe Alberigo. La discussione fu animata e Pier Carniti, segretario della Cisl, chiarì subito la sua contrarietà, da molti condivisa; alla fine però un gruppo decise di aderire alla proposta di Berlinguer e per la VII legislatura vennero eletti al Senato Brezzi, Gozzini, La Valle, Ossicini, Angelo Romanò e il protestante Tullio Vinay.

L'attività di Gozzini negli anni del Senato fu intensa e produttiva: fornì (con La Valle) un importante apporto alla discussione della legge sull'interruzione della gravidanza, sostenendo il diritto dell'autodeterminazione della madre, ma anche che l'aborto si dovesse attuare in strutture pubbliche e che i consultori prevedessero adeguato sostegno nel caso la madre avesse voluto tenere il bambino. Durante il xv congresso, che si tenne a Roma nella primavera del 1979, il Pci – su sollecitazione di Gozzini – volle poi chiarire che non riteneva l'affievolirsi del senso religioso segno di modernità, e definì il marxismo non come filosofia totalizzante ma strumento per meglio comprendere la genesi dei processi storici. Gozzini è poi ricordato per la legge, che da lui ha preso il nome, che prevedeva percorsi riabilitativi per le persone dopo il carcere e a sostegno di misure alternative alla detenzione (Legge dei benefici carcerari, 1986, n. 663).

Gozzini fu in Senato per tre legislature (fino al 1987) all'interno del gruppo della Sinistra indipendente ma – ritiene Scirè – molte furono le sue azioni politiche che non andarono in porto: ciò non per mancanza di efficacia o di prospettiva, ma per una «carenza di realismo» e per il suo eccessivo idealismo. Quello che risulta certo è che nel corso della sua vita il cattolico fiorentino è però riuscito a esercitare «una costante forma di condizionamento, d'influenza e consiglio su più fronti, dal mondo religioso, verso alti prelati, sacerdoti, fino alla galassia intellettuale, nel giornalismo e nell'editoria, e in ambito più prettamente politico, anche partitico» (p. 16). Un uomo – a mio parere – che ha segnato la storia del suo tempo.

# ***Cristiani per il socialismo (1973-1984)***

## ***L'integralismo di sinistra tra fede e politica***

Giambattista Scirè

Luca Kocci, *I cristiani per il socialismo 1973-1984. Un movimento fra fede e politica*, prefazione di Luigi Bettazzi, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2003, 256 pp., ISBN 9788892870628.

A fronte di un panorama storiografico relativamente carente sul piano degli studi sulla storia del mondo cattolico degli anni '70 e '80 – di figure, gruppi e riviste afferenti al cosiddetto dissenso – acquisisce una particolare rilevanza la pubblicazione del libro di Luca Kocci, *I cristiani per il socialismo 1973-1984*. La vicenda presa in esame dallo studioso – che è anche membro storico della redazione di «Adista», giornalista del «Manifesto» nonché insegnante della scuola media superiore a Roma – rappresenta un importante tassello nella storia delle relazioni tra cristianesimo e comunismo, e si fonda su una imponente documentazione d'archivio (gli atti dei tre convegni nazionali, i materiali delle tre assemblee del movimento, i verbali delle riunioni, la corrispondenza, gli appunti personali di alcuni dirigenti e militanti: Marcello Vigli nel suo archivio privato, Roberto De Vita presso l'archivio dell'Istituto storico toscano della Resistenza di Firenze, Romano Paci nel Centro di documentazione di Pistoia, Maurizio Di Giacomo, Nino Lisi e Antonio Parisella nell'Istituto per la storia d'Italia dal fascismo alla resistenza a Roma, Giulio Girardi nella Fondazione Basso di Roma), privilegiando le carte piuttosto che le testimonianze dirette dei protagonisti. Prima della pubblicazione di questo libro sono stati fatti alcuni interessanti tentativi di analisi storiografica sull'argomento, che può essere utile menzionare: in particolare, i lavori di Pizzuti (*Cristiani per il socialismo in Italia*, in «Rivista di teologia morale» VII, 27[1975], pp. 399-417), Ruggieri (*Cristiani e socialismo in Italia. Considerazioni semanticо-teologiche*, in «Concilium» XIII, 5[1977], pp. 19-34), Parisella (*Cristiani per il socialismo, compromesso storico, cultura cattolica*, in «Il Tetto» XXII, 123-124[1984], pp. 306-318), Saresella (*I cristiani per il socialismo in Italia*, in «Studi Storici» LIX, 2[2018], pp. 525-549) e Reggiani (*I cristiani per il socialismo in Italia, Francia e Spagna. Fede e politica nella crisi degli anni*

*Settanta*, tesi di Perfezionamento [PhD], relatore Silvio Pons, Scuola Normale Superiore, Pisa a.a. 2022-2023).

I Cristiani per il socialismo (d'ora in poi Cps), all'inizio degli anni '70 durante il pontificato di Paolo VI, dunque in piena secolarizzazione, rappresentarono un salto di qualità sul piano "integralista" dell'impegno dei fedeli e dell'azione dei laici nella società e in politica rispetto agli anni '60 (ma anche prima, visto che forme di impegno cristiano nelle sinistre c'erano sempre state, ma seguivano modelli tradizionali di separazione tra fede e politica e intendevano la religione un fatto privato e non pubblico), ovvero rappresentarono il passaggio dalla fedeltà al Concilio Vaticano II alla militanza rivoluzionaria nel marxismo (e la sua feroce critica al capitalismo aziendalista), in un contesto sociale in rapida evoluzione (di modernizzazione e globalizzazione), che seguiva i tumulti della contestazione del Sessantotto e del dissenso religioso, con la loro richiesta di una maggiore equità e giustizia sociale, guardando all'esempio della teologia della liberazione nell'America Latina, e contestando l'eccessiva vicinanza delle gerarchie ecclesiastiche al potere politico ed economico-finanziario.

L'ambizione del nascente gruppo era quella di riunire un unico movimento, pescando, sul fronte religioso, tra gli esponenti delle comunità di base che avevano contestato l'istituzione chiesa, e, sul versante politico, tra i gruppi attivi sul piano sociale e sindacale come le Acli – che avevano iniziato a mettere in discussione l'unità politica in un solo partito cattolico, ovvero la Democrazia cristiana, legittimando dunque il pluralismo politico dei cattolici, e superando il concetto organizzativo tradizionale che era quello dell'Azione cattolica – ma pescando anche tra i tanti credenti che non si trovavano a proprio agio nei partiti della sinistra tradizionale, Pci e Psi, come aveva dimostrato in precedenza il movimento spontaneo della Nuova sinistra e dei gruppi dei cattolici inquieti che avevano espresso la propria protesta, fino a quel momento, con il fenomeno della scheda bianca organizzata.

Il percorso dei Cps, che è meritoriamente inquadrato storicamente dall'autore con un'anteprima che analizza le vicende che vanno dalla fase conciliare al dialogo degli anni '60 fino alla contestazione sociale e al dissenso religioso, e con una digressione che compara il modello latino-americano cileno da cui il movimento italiano prende le mosse, viene schematicamente suddiviso in tre tappe: una prima fase di grande espansione e attivismo (dal 1973, anno della fondazione, al 1976) che arrivò a contare decine di migliaia di persone, cristiani di sinistra, che parteciparono a vario titolo ai vari eventi; una seconda fase di rallentamento e crisi di iniziativa e di idee (che va dal

1976 al 1979); una terza fase di progressivo esaurimento fino alla conclusione dell'esperienza (dal 1979 al 1984), in realtà mai formalizzata, finendo con il dissolversi naturalmente in una società radicalmente mutata, complice la nuova spinta centralizzatrice e intransigente della Chiesa di Giovanni Paolo II che puntava alla ricristianizzazione “aggiornata”, e che sconfessò del tutto la teologia della liberazione e non lasciò alcun margine di spazio ai Cps.

Come evidenzia bene l'autore, il movimento elabora un'importante riflessione sul rapporto tra fede e politica, in modo particolare nel dialogo (e scontro) tra cristianesimo e marxismo, ma una critica nell'interazione tra laicità e storia (sconta invece, sul piano religioso, la mancanza di approfondimento teologico e una lettura troppo materialistica della Bibbia); intreccia relazioni e contatti, talvolta strumentali, talvolta opportunistici, con gli ambienti della sinistra, in particolare il Pci, il Psi e Democrazia proletaria (non si può non notare però la sua incapacità di contribuire adeguatamente e attivamente, dall'interno, al processo di rinnovamento e cambiamento delle maggiori forze di sinistra, segnatamente del Pci di Berlinguer); vive rapporti molto conflittuali, almeno pubblicamente (decisamente meno privatamente) con le gerarchie ecclesiastiche e i vescovi (memorabile lo scontro con «*La Civiltà cattolica*», la rivista dei gesuiti, durante la direzione di padre Bartolomeo Sorge), e di grande vicinanza con l'associazionismo e il cattolicesimo cosiddetto di base, con il mondo protestante ed evangelico; contribuisce attivamente, dentro il mondo cattolico, a un seppure limitato spostamento di voti nelle campagne elettorali regionali e amministrative del 1975 e nazionali del 1976. Ma il risultato finale di questo originale esperimento, come ricorda l'autore, mancò di chiarezza e di coerenza identitaria, non fu privo di ambiguità e contraddizioni, non riuscì a riunire le diverse componenti (o a farne una sintesi); fu caratterizzato da forti divisioni interne (tra compagni nello stesso movimento e avversari politici nella società, con una doppia militanza nei Cps e nelle forze della sinistra, in particolare il Pci, ma anche nella Nuova sinistra). Fu, nella sostanza, inconcludente, sebbene portò a limitati e specifici obiettivi che furono in qualche caso realizzati insieme al contributo di altre componenti critiche e inquiete del mondo cattolico a sinistra: il riferimento è al ruolo svolto sul versante cattolico nella vittoria del “no” al referendum sul divorzio del 1974, alla sensibilizzazione di un certo mondo delle parrocchie rispetto al drammatico e lacerante problema di una legge sull'interruzione della gravidanza, nel periodo che va dall'entrata in vigore della legge nel 1978 al sconfitta del referendum

abrogativo nel 1981; e soprattutto al tentativo di rottura, a sinistra, del fronte della revisione del concordato tra Stato e Chiesa – poi non andato in porto – con una posizione abrogazionista secondo cui esso rappresentava il segno più visibile della collusione della Chiesa con il potere e il suo rifiuto rappresentava il punto di vista sinceramente evangelico e il punto di partenza per la costruzione di una comunità ecclesiale libera e giusta (aspetto in cui si evidenziò tutto l'integralismo di una posizione che faticava a fare i conti con la realtà italiana).

I Cps rappresentarono, dunque, una tipologia avanzata, e per certi versi a sua volta integralista, di risposta alla Chiesa, sul piano religioso, e alla Dc, sul piano politico, da parte dei cosiddetti “cristiani di sinistra”. Cristiani che dimostravano di aver assimilato aspetti non marginali del marxismo, attraverso la mediazione di una complessa teologia della rivoluzione e della speranza ma che rifiutavano, in quanto cristiani, l'assimilazione tout-court con i comunisti, senza mai scadere in esaltazioni metafisiche della lotta armata come rimedio all'ingiustizia sociale, e che in parte dimostravano di potersi assimilare a una sorta di socialismo alla Saint-Simon, dunque confondendo cristianesimo e socialismo come pura scelta di natura sostanzialmente morale; con una sorta di latente ma onnipresente diffidenza verso coloro che, ponendosi problemi concreti di strategia politica, di alleanze, e di incidenza sociale nella realtà, rappresentavano una sorta di competitor sullo stesso versante (si pensi soprattutto al gruppo parlamentare di Raniero La Valle, Gozzini e dei cattolici della Sinistra indipendente).

L'esperienza dei Cps fu sicuramente espressione di quel dialogo inter-ecumenico a livello europeo e mondiale che dagli anni '60 in poi si diffuse nel mondo cristiano, con una vera e propria rete transnazionale di contatti e influenze reciproche tra le due sponde dell'Atlantico, tra teologia europea e teologia della liberazione, tra gruppi di cristiani per il socialismo in giro per il mondo, come hanno peraltro documentato alcuni interessanti studi di carattere più generale (si ricordino, in particolare: G.R. Horn, *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford University Press, Oxford 2019; J. Cellini, *Universalism and liberation: Italian Catholic culture and the idea of international community 1963-1978*, Leuven University Press, Leuven 2017; Y. Travnouez, *L'ivresse et le vertige. Vatican II, le moment 68 et la crise catholique, 1960-1980*, Desclée de Brouwer, Paris 2021; P. Chenu, *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II. 1917-1989*, Carocci, Roma 2011; M. De Giuseppe, *L'altra America: i cattolici italiani e l'America latina. Da Medellín a Francesco*, Morcelliana,

Brescia 2017; D. Saresella, *Cattolici a sinistra: dal modernismo ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari 2011).

L'indagine storica di Kocci conferma però come, almeno per i Cps italiani, prevalesse l'interesse per le vicende nazionali rispetto a uno sguardo d'insieme sul piano del movimento europeo e mondiale, se si eccettua la figura di Girardi che spicco per la sua capacità di interagire con ambienti intellettuali variegati anche negli altri paesi. A proposito dell'evidente impossibilità di etichettare in una precisa categoria di "cristiani di sinistra" questa particolare, variegata e originale tipologia di movimento, non appare inutile menzionare qui le due interessanti valutazioni, rispettivamente degli studiosi Lorenzo Bedeschi, da un lato, che nel ripubblicare la sua opera dal titolo *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti* (Feltrinelli, Milano 1974, pp. 207-225) collocò i Cps nientemeno che all'interno della storia di lungo periodo del modernismo religioso, e di Luciano Martini, dall'altro, che in un intervento su «Testimonianze» (*Cristiani per il socialismo a Bologna*, giugno-luglio 1973) inserì a pieno titolo i Cps dentro un percorso di cristianesimo socialista che risaliva, addirittura, alle prime riflessioni di Spadolini e del suo *Papato socialista*. Un motivo in più per apprezzare ed elogiare l'efficace e suggestivo tentativo – peraltro riuscito – dell'autore di questo libro di dare organicità e di documentare, in modo esauriente e dettagliato, le tappe organizzative e programmatiche di una esperienza assolutamente originale e oltremodo variegata come quella dei cristiani socialisti italiani.

