

## *Recensioni*



## *Il Gesù storico, il mondo moderno e l'invenzione del futuro*

Matteo Caponi

Cristiana Facchini - Annelies Lannoy (eds.), *The Many Lives of Jesus. Scholarship, Religion, and the Nineteenth Century Imagination*, Brepols, Turnhout 2024, 298 pp., ISBN 9782503602561; François Hartog, *La nazione, la religione, l'avvenire. Sulle tracce di Ernest Renan*, edizione italiana a cura di Francesco Mores, Raffaello Cortina, Milano 2024, XL+140 pp., ISBN 9788832856699.

Negli ultimi vent'anni la *Leben-Jesu-Forschung*/ *Quest for Historical Jesus* è stata indagata attraverso le lenti della storia intellettuale, delle idee e dei loro consumi, come oggetto di studio a sé stante (basti pensare all'influente libro di Robert D. Priest, *The Gospel According to Renan. Reading, Writing, and Religion in Nineteenth-Century France*, Oxford University Press, Oxford-New York 2015 o al recente di R. Pertici, *Il caso Renan. La prima guerra culturale dell'Italia unita*, il Mulino, Bologna 2025). Muovendosi all'intersezione tra storia della storiografia e storia culturale del religioso, il volume curato da Cristiana Facchini e Annelies Lannoy segue questa pista interrogandosi, in modo raffinato e con grande ricchezza di contenuti, sulle "molte vite di Gesù" (*The Many Lives of Jesus*). Al centro del lavoro è l'intreccio tra l'immaginario *popular* e *scholarly* (p. 9), che ha alimentato la ricerca sul Gesù storico e ne ha plasmato le rappresentazioni divulgate, attraverso vari media tra cui la fiction letteraria, a un pubblico ben più ampio di quello specialistico. Il collettaneo mira, secondo una dizione foucaultiana, a investigare l'«archeologia dei concetti moderni» (p. 10) che hanno reso praticabile – e in un certo senso “pensabile” – questo vivace campo di discussione e serbatoio di significati, collocato all'incrocio tra erudizione critica, ideologie politiche e cultura di massa.

Oltre a soffermarsi sulle «appropriazioni» e sugli usi politici del Gesù della storia, il libro sposa la decostruzione del paradigma classico della secolarizzazione applicato alla professionalizzazione delle scienze religiose. La *deteologizzazione* del sapere storico-religioso, lungi dall'essere interpretabile come mera razionalizzazione, viene rivisitata alla luce di un altro modello, quello della “scientificazione del-

la religione”, per riprendere la definizione di Kocku von Stuckrad. In questa prospettiva, debitrice del *post-secular turn*, il dibattito sul Gesù *historisch* è presentato come figlio di una secolarizzazione che, anziché espungere il dato religioso, lo riconfigura in forme nuove, inscrivendolo in un “regime di storicità” rivolto al futuro (per dirla con François Hartog). Le “molteplici vite di Gesù” si situano così in una cornice discorsiva moderna, che fa della religione una regione autonoma del pensiero, una disposizione soggettiva, un ethos politico-civile, un elemento chiave del progresso futuro. Il Gesù della fede, *geschichtlich*, diviene così portatore di una lezione etica racchiusa in un passato tanto lontano quanto eterno, capace di intercettare il corso della storia e di inquadrare l’avvenire: lo “spirito del vangelo” (con le sue leggi d’amore e di fraternità), contrapposto alla sclerotizzata religione istituita, tipica della tradizione. Una dicotomia, questa, che inizia a imporsi come “popolare” fin dalla Rivoluzione francese (cfr. D. Menozzi, *Lecture politiche di Gesù. Dall’Ancien Régime alla Rivoluzione francese*, Paideia, Brescia 1979).

Non è un caso che, come evidenziato nella prima sezione del volume firmata da F. Bermejo-Rubio e E.D. Schmidt, dedicata alla scuola tedesca da Hermann Samuel Reimarus a Friedrich Schleiermacher e David Friedrich Strauß, la *Forschung* non mirasse soltanto ad attaccare l’autorità delle Chiese stabilite, ma rispondesse anche a un bisogno sincero di rivitalizzare la fede cristiana, reinterpretabile nei termini di *religio naturalis* (quella che Renan avrebbe descritto come “religione dell’umanità”). In un clima storicistico e poi positivista, il Gesù del metodo storico agì da vettore di una “religione implicita” (Edward Bailey), in grado di fornire senso, intensità e impegno (*commitment*) per l’agire umano. Luca Arcari sottolinea, nel suo saggio, come l’autorevole lettura droyseniana dell’ellenismo come “precedente” cristiano, fatta propria da studiosi come Wilhelm Bousset, si situasse in una prospettiva che al contempo storicizzava la religione e “religionizzava” la storia. L’uso della categoria di *Hellenismus* consente di cogliere i confini porosi tra teologia liberale, indirizzata alla ricerca dell’“essenza del cristianesimo”, e pratica del metodo storico-critico, sorretto, al di là della sua presunta asetticità, dalla scientificazione di veri e propri pregiudizi: tra questi, la svalutazione del giudaismo del Secondo Tempio (*late Judaism*), considerato una tendenza sterile, a vantaggio dell’universalismo del profetismo giudaico, reso possibile dal cosmopolitismo ellenista e compiutamente realizzato dal cristianesimo; la contrapposizione tra il Gesù ebreo e il Cristo *kyrios*, la cui divinizzazione sarebbe stata il prodotto di influenze “orientali” e mi-

steriche; l'idea che l'ellenismo fosse qualcosa di estraneo al vero giudaismo, e che il giudaismo ellenista consistesse in una «versione meno ebraica del giudaismo», l'unica in grado di liberare l'ebraismo dalle costrizioni del rabbinismo (equiparato, in una logica di derivazione luterana, all'ecclesiasticismo cattolico-romano).

La tardiva presa di consapevolezza, da parte di Arnaldo Momigliano, dell'assenza dell'ebraismo nella visione del mondo ellenistico elaborata da Droysen rivela un elemento essenziale dell'*outillage mental* con cui il secolo della borghesia affrontò la sfida del Gesù storico: la razzializzazione e la nazionalizzazione della fede giocarono un ruolo determinante nel rifondare, su nuove basi, la marginalizzazione del giudaismo all'interno delle società europee entrate nell'età dei diritti, delle mobilitazioni di massa, del libero mercato, delle opinioni pubbliche e delle *world religions*. Il caso di Ernest Renan è noto. Nel volume collettaneo Priest torna a riflettervi, mettendone a fuoco la valenza di intellettuale innovatore, interprete dell'industria culturale e della politica di massa nel XIX secolo. Con le sue opere Renan inserì la propria competenza storico-religiosa nei circuiti del *nation/empire building*, e non solo: la pose al servizio di quella che Christopher A. Bayly ha definito una “religione di tipo nuovo”. È risaputo che la sua griglia concettuale – universalismo vs. particolarismo/mosaicismo; Antiochia vs. Gerusalemme; Paolo vs. Pietro; ariano vs. giudaico – si nutrive di stereotipi antiebraici. Priest sviluppa questo dato assodato sottolineando come, per lo storico francese, la scoperta del Gesù storico rappresentasse il punto di partenza della modernità, connaturata alla *civilisation* e superiore alla mentalità protestante: «modern humanity sorely needed to escape the gloom of Calvinism from the light of the Sermon on the Mount; in other words, to return from Paul to Jesus» (p. 93). Nelle conclusioni, mi soffermerò su questo dispositivo discorsivo, al centro del profilo di Renan tracciato da Hartog in *La nation, la religion, l'avenir* (2017), opera di cui Francesco Mores ha adesso meritoriamente curato l'edizione italiana.

La questione della spiritualizzazione della religione, di una “religione di tipo nuovo” attraversa *The Many Lives of Jesus*, fornendo una fitta trama di spunti e suggestioni. Nel suo bel saggio sull'ufficiale, esploratore e antiquario Claude Reignier Conder, Michael Ledger-Lomas mostra in modo esemplare come la fama letteraria dello scrittore britannico condensasse una serie di complesse dinamiche: la passione orientalista, che faceva del pellegrinaggio in Terra Santa/missione scientifica in Palestina il “Quinto Evangelo”, e il *tent work* una fonte primaria della *Quest*; l'eclettismo culturale e la mitologia

comparata, entrambi decisivi nel defamiliarizzare – ma anche degiudaizzare – la figura di Gesù; l'iscrizione del *Rabbi Jeshua* nella tradizione essena, a sua volta derivante dal buddismo e dalla spiritualità indiana/ariana; la tensione irrisolta tra storicità e destoricizzazione di Gesù; la volontà di educare il Regno Unito a una religione al tempo stesso imperiale e non conformista, che avvertiva nel semitismo le stesse gabbie del rigido puritanesimo. Altrettanto significativi sono i contributi di Elisabeth Begemann e Jörg Rüpke sulla visione della “religione romana” nel filologo e storico delle religioni tedesco Georg Wissowa, e di Lannoy sulla sorprendente adesione di Salomon Reinach alle tesi anti giudaica frazeriana circa le origini del Purim come sacrificio umano rituale persiano: una tesi che Frazer, ma non il dreyfursardo Reinach, spinse fino a stabilire un legame di continuità con la crocifissione di Gesù. Il saggio di C.J.T. Talar si concentra invece sullo sforzo che il sociologo e teologo statunitense Shailer Mathews, esponente del *Social Gospel* otto-novecentesco, intraprese per contestare l'individualismo del Gesù della fede, in nome di un Gesù positivo, interprete di un credo sociale teistico-umanistico conoscibile attraverso una «inductive gathering of teachings from the Gospel Sources» (p. 184). Emiliano Rubens Urciuoli analizza la critica rivolta dallo storico della Chiesa Franz Overbeck alla mitizzazione del cristianesimo primitivo perseguita delle ideologie di massa protagoniste nella Germania guglielmina, il nazionalismo e il socialismo, mentre Mogens Müller esamina la letteratura sul Gesù storico nella Danimarca tra la fine XIX secolo e l'inizio del XX secolo.

Particolarmente stimolante, considerati gli interessi di questa rivista, è infine il saggio di Facchini relativo alla presenza della *Forschung/Quest* nel panorama italiano primonovecentesco, a partire dagli scritti di Baldassarre Labanca e dalla sua ricezione di Renan. Un capitolo importante di questa storia concerne gli “incontri inconsueti” tra studiosi ebrei e studiosi transitati, a vario titolo, attraverso il modernismo cattolico e la galassia libero-credente. Le pubblicazioni della casa editrice Formigginì costituiscono, a tale riguardo, un osservatorio privilegiato, avendo dato spazio a una contro-narrazione ebraica rispetto a quella, di matrice cristiana ma anche renaniana, che proponeva l'immagine di un Gesù tutto teso a trascendere il proprio giudaismo (una religione divenuta, dopo di lui, priva di forza creativa). Autori come Claude G. Montefiore, Felice Momigliano e, prima ancora, David Castelli presero posizione contro questo cliché, condiviso in larga parte dagli stessi modernisti, facendo tesoro della ricerca sul Gesù storico e sul cristianesimo delle origini per mettere in luce

gli insegnamenti etici universali dell'ebraismo e la sua natura di religione vivente, capace di riformarsi nel tempo. Il *Gesù dei modernisti*, per citare un articolo pubblicato da Lorenzo Bedeschi su «Ulisse» nel 1976, resta un problema in gran parte aperto. Il rapporto tra «Cristo della storia» e il «Cristo della fede», enunciato ne *Il programma dei modernisti*, contemplava un'interferenza tra dimensione scientifica ed esigenza «esistenziale» di un cristianesimo «contemporaneo ai tempi», identificato nello spirito del Vangelo.

Torniamo quindi, da ultimo, sul rapporto ambivalente tra il Gesù storico e il Gesù «moderno». In una recensione alla fortunata *Vita di Gesù Cristo* scritta da Alfonso Capece Latro in risposta agli «errori» di Renan, il conservatore nazionale Enrico Cenni affermava che «la società moderna sente quasi per istinto che la vita di Gesù Cristo è il centro interno a cui si aggira tutto il movimento intellettuale della civiltà moderna». Dall'attingere a essa, al di là delle aride discussioni scientifiche, dipendeva per lui la possibilità di garantire un sommo sentimento morale, archetipo dell'amore e fondamento della coesione sociale: la vicenda gesuana rappresentava «un fatto esemplare ed un insegnamento supremo di quelle verità che solo possono condurre a quella beatitudine intellettuale e civile cui l'uman genere può aspirare quaggiù» («La Gioventù: rivista nazionale italiana di scienze, lettere, arti» n.s. VII [1868], pp. 593-596). Per Renan, così per un Cenni e un Capece Latro, riflettere sul Gesù della storia significava, nell'ordine: pensare un Gesù per il proprio secolo; collocare se stessi nella propria epoca; farlo rispondendo al desiderio profondo di una religione più pura, allineata al messaggio del predicatore del Regno. Nel suo saggio introduttivo a *La nazione, la religione, l'avvenire. Sulle tracce di Ernest Renan*, Mores osserva in modo pertinente che l'obiettivo renaniano di separare la religione dal miracoloso e dal superstizioso fosse funzionale a «servire» la religione, «contribuendo così alla costruzione «dell'avvenire religioso delle società moderne»» (p. XXVII). «Alla base di tutto [in Renan] sta la convinzione che il cristianesimo fosse finito e che Gesù avesse un avvenire come fondatore di una religione dell'umanità» (p. XXVIII). Da questo punto di vista, sostiene Hartog, un futuro senza religione, «impensabile per Renan, è diventato concepibile, persino banale per noi» (p. 125). Ecco perché la *Vie de Jésus*, assieme alla sua eredità variegata, rappresenta una versione forte di quel «regime modernista» in cui l'avvenire, «meta verso cui marciare» (p. 83), rischiarò il presente con un'idea di progresso. Il Gesù storico – il Gesù non deformato dai vangeli – ha un futuro, perché rappresenta «l'iniziatore di un nuovo spirito nel mondo» (p. 69).

***Modernismo cattolico o transizione  
verso il mondo evangelico?***  
***Modernisti e valdesi nell'Italia del primo Novecento***

Paolo Zanini

Giovanni Vian, *Il modernismo e la Chiesa valdese. Evangelici e cattolici nel primo Novecento*, Carocci, Roma 2025, 320 pp., ISBN 9788829030743.

I rapporti tra il modernismo cattolico e gli ambienti protestanti, italiani ed europei, rappresentano un tema ben noto alla storiografia d'ambito religioso. Tali nessi, tuttavia, sono stati indagati con minor attenzione e continuità negli anni più recenti, dopo aver conosciuto un'indubbia centralità storiografica tra la fine degli anni '70 e il decennio '90: basti pensare, tra gli altri, agli studi di Lorenza Giorgi. Negli anni a noi più vicini, sia pure con alcune importanti eccezioni, sono piuttosto state alcune singole figure di modernisti, segnatamente Ernesto Buonaiuti, ad attirare l'attenzione per i loro rapporti con le Chiese evangeliche. Da questo punto di vista, particolarmente rilevanti appaiono i lavori di Andrea Annese dedicati ai contatti e alle collaborazioni tra lo storico del cristianesimo e sacerdote sospeso *vitando* e le chiese metodiste, che si svilupparono con particolare intensità negli anni Trenta, in coincidenza con la definitiva marginalizzazione di Buonaiuti in ambito universitario.

Il primo merito di questo volume di Giovanni Vian è dunque quello di riportare l'attenzione su un tema di grande rilevanza che negli ultimi anni era apparso un po' trascurato dalla storiografia in materia. La ricostruzione dello storico veneziano si concentra in particolare sull'atteggiamento della Chiesa valdese, la più antica e importante tra le denominazioni protestanti presenti nell'Italia del primo Novecento: una confessione da sempre radicata nelle Valli avite del pinerolese, ma che conosceva ormai una presenza abbastanza diffusa anche in altre zone d'Italia, grazie all'importante sforzo di evangelizzazione sostenuto dopo l'unificazione del 1861. Se la Chiesa valdese rappresenta indubbiamente il fulcro del volume, una certa attenzione è dedicata anche ai metodisti, mentre rimangono sullo sfondo le altre confessioni evangeliche presenti in Italia.



Nella sua ricostruzione, l'autore incrocia una profonda conoscenza della storiografia in materia, ampie ricerche archivistiche, condotte principalmente presso l'Archivio storico della Tavola valdese a Torre Pellice, e una prevalente attenzione per la stampa periodica d'area valdese: un'analisi sistematica, in particolare, viene compiuta delle posizioni de «L'écho des vallées», de «La Luce» e della «Rivista cristiana». Proprio l'analisi di quest'ultima pubblicazione, più attenta al dato culturale e più portata alle riflessioni ampie, appare particolarmente rilevante nell'economia complessiva del volume, rappresentando una sorta di *fil rouge* attorno a cui si dipana l'intera ricostruzione. Il risultato è quello di fornire un'interpretazione dei rapporti tra valdesi e modernisti e delle letture che il mondo valdese diede del fenomeno modernista meno schiacciata sugli esiti successivi e, soprattutto, meno esclusivamente ancorata alle testimonianze, molto tarde, talvolta contraddittorie e sempre influenzate dagli eventi posteriori, di Buonaiuti: ossia agli scritti che, sino a oggi, hanno rappresentato le principali tracce per quanti si sono avventurati in questo tipo di ricerca.

Tratteggiate brevemente la struttura del saggio, la sua metodologia e le principali fonti che esso utilizza, resta da vedere quale sia l'interpretazione complessiva dei rapporti tra Chiesa valdese e ambienti modernisti cattolici che ne emerge, sottolineando al contempo le principali novità conoscitive proposte dal volume. Un primo dato che si evince riguarda il fatto che l'atteggiamento di parte valdese nei confronti dei fermenti di rinnovamento che si registrarono a inizio Novecento nel mondo cattolico non fu univoco, né immutabile nel corso degli anni. Esso oscillò tra posizioni abbastanza diverse tra loro, che testimoniano anche le differenti sensibilità presenti in ambito valdese. Ove, nel primo decennio del Novecento, al letteralismo biblico e alla pietà revivalistica, figli del risveglio ottocentesco, andava sovrapponendosi non senza fatica una sensibilità diversa, frutto di un protestantesimo liberale aperto al *Social Gospel* anglosassone e ricco di istanze protoecumeniche. Inutile dire che, mentre i rappresentanti più tradizionali dell'evangelismo risvegliato di matrice ottocentesca insistettero sempre sulla conversione alla Chiesa valdese come unica e coerente soluzione per i modernisti in procinto di uscire dalla Chiesa cattolica, o di essere da essa espulsi, gli esponenti liberali del valdismo osservarono con maggior empatia i travagli interni al mondo cattolico, mostrando un atteggiamento di comprensione e attenzione non scevro di aperture. Né si può tralasciare un ulteriore aspetto, messo ben in luce dall'autore, che appare trasversale a entrambi gli schiera-

menti che, un po' schematicamente, si sono ora cercati di definire: sin dall'inizio le simpatie del mondo valdese si appuntarono di preferenza sulle versioni più moderate del modernismo cattolico, rifiutando le conclusioni interpretative radicali cui giungeva il gruppo romano riunito attorno a Bonaiuti. Per questo insieme di motivi, si può osservare come la Chiesa valdese non abbia mai espresso un unico e coerente atteggiamento nei confronti del modernismo e che, mentre figure considerate radicali nel loro approccio ai problemi storico-religiosi, come Alfred Loisy e Buonaiuti, furono a lungo osteggiate anche dagli ambienti valdesi, maggior simpatia vi fu per la componente moderata e spirituale, religiosa per dir così, pure presente nei circoli modernisti, così come, perlomeno in alcuni casi, per le posizioni accentuatamente sociali e politiche di Romolo Murri.

L'autore delinea, dunque, come all'interno del mondo valdese convivessero due strategie principali: una posizione che sosteneva i modernisti, e in particolare le loro componenti più moderate, nell'idea di riformare il cattolicesimo dall'interno; un'altra che riteneva impossibile l'autoriforma della Chiesa cattolica, considerata immancabilmente legata al papismo e all'oscurantismo, e proponeva pertanto che i modernisti lasciassero la propria confessione e aderissero singolarmente a qualcuna delle chiese evangeliche presenti in Italia, tra cui ovviamente *in primis* la valdese. Si trattava di una divisione profonda, molto spesso trasversale alla stessa Chiesa valdese, che sembra rimandare a dinamiche interne e alla difficoltà, ben presente anche in ambito protestante, di conciliare l'incontro della fede cristiana con la modernità e, soprattutto, con il sapere storico-critico. Cosa che fece sì che furono soprattutto gli esponenti del protestantesimo liberale europeo a guardare con simpatia alle traversie dei novatori e dei modernisti cattolici, mentre le componenti, numericamente maggioritarie, della Chiesa valdese che affondavano le proprie radici nel clima del risveglio, portatrici del principale sforzo d'evangelizzazione e di proselitismo nel territorio italiano, spesso in collaborazione ma anche in competizione con le altre denominazioni evangeliche, non riuscirono mai ad abbandonare un'ottica prevalentemente denominazionale, interessata soprattutto ai progressi della propria confessione e alle possibili conversioni ad essa.

Accanto a questa interpretazione generale, un'acquisizione documentaria e interpretativa importante riguarda l'attribuzione di un articolo comparso nel 1911 sulla «Rivista cristiana». L'articolo, firmato con lo pseudonimo di fra' Ginepro, invocava una più attiva e convinta collaborazione con i modernisti cattolici da parte valdese. Sino ad

oggi esso era stato pressoché unanimemente attribuito a Buonaiuti; l'autore mostra invece, sulla base di precisi riferimenti documentari, come il più probabile estensore dello scritto fosse Arturo Mingardi, un ex-frate cappuccino convertitosi al valdismo che, negli anni successivi alla Prima guerra mondiale, sarebbe diventato pastore, operando a lungo in Sicilia, presso le comunità valdesi di Riesi e di Vittoria. Questa nuova e diversa identificazione mostra, mi pare, due cose, entrambe rilevanti. In primo luogo il fatto che le successive ricostruzioni, sulla scorta dei suoi rapporti privilegiati poi sviluppati con i metodisti, abbiano finito per sovrastimare il ruolo di Buonaiuti negli iniziali contatti tra modernisti cattolici e circoli protestanti. Secondariamente, la rilevanza e consistenza del fenomeno rappresentato dal passaggio di ex-sacerdoti e religiosi cattolici a qualcuna delle varie denominazioni evangeliche, e in particolare alla Chiesa valdese, spesso anche con un ruolo attivo nel corpo pastorale. Si trattava di una dinamica antica, che era stata rilevante in epoca risorgimentale, basti pensare a una figura come Gavazzi, e che del resto sarebbe proseguita anche in seguito, nei decenni successivi, suscitando profonde inquietudini in ambito cattolico. Certo è che, per molti ex-sacerdoti o ex-religiosi cattolici usciti o cacciati dalla Chiesa, l'entrata in qualcuna delle denominazioni evangeliche presenti in Italia era spesso una delle poche possibilità che si aprivano una volta abbandonato l'abito ecclesiastico. Questo non significa, naturalmente, che tutti i modernisti guardassero con simpatia e speranza alle Chiese protestanti italiane. Una figura come Murri, anche dopo la rottura con la Chiesa cattolica e, addirittura, all'indomani dell'elezione alla Camera nelle file radicali, avrebbe continuato a indirizzare le proprie speranze in una riforma della Chiesa: una sorta di cattolicesimo declericalizzato e senza papato. Speranze che, ci mostra l'autore, suscitarono per altro contrastanti, ma complessivamente piuttosto tiepide, reazioni in ambito valdese.

Queste considerazioni, e giungiamo all'ultimo punto che questa recensione intende toccare, ci conducono ad affrontare la reazione antimodernista delle autorità di Roma e il ricorso alla polemica anti-protestante che in esse risuonò con una certa forza. È noto che Pio X definì il modernismo come la somma di tutte le eresie e che utilizzò a più riprese la genealogia degli errori, di matrice intransigente, che dalla Riforma protestante avrebbe condotto sino al modernismo. Altrettanto interessante appare il fatto, sottolineato dall'autore, che papa Sarto utilizzasse la figura di Carlo Borromeo come paradigmatica di una santità controriformista, reinterpretata in senso antiprotestante e, ora, anche antimodernista. Si trattava di una retorica ben radicata

all'interno del mondo cattolico e destinata a durare a lungo. Basti a questo proposito ricordare che ancora all'inizio degli anni Cinquanta il cardinale Schuster avrebbe fatto ricorso, in una notificazione tanto celebre quanto controversa, alla figura del santo arcivescovo per stigmatizzare il proselitismo protestante, in quell'occasione della Chiesa di Cristo. Quest'ultima considerazione, ovviamente, non è presente nel volume in analisi, che si concentra interamente sui primi quindici anni del Novecento. Essa ci mostra, tuttavia, quanto profonde e durature sarebbero state le retoriche elaborate o rielaborate dalla Chiesa di Roma in funzione antimodernista, capaci di perdurare addirittura ben oltre la metà del XX secolo, declinate sia in funzione di contrasto ai movimenti e agli afflatti rinnovatori all'interno della Chiesa, sia in funzione più esplicitamente antiprotestante.

*Il modernismo e la Chiesa valdese. Evangelici e cattolici nel primo Novecento*, come si è cercato di mostrare in queste brevi e sparse note, rappresenta un libro importante, molto attento alla discussione interna alla Chiesa valdese e ai dibattiti intellettuali che in essa si svolsero, nonché ai rapporti sviluppati con i novatori cattolici. Né manca una spiccata attenzione per le scelte repressive della Chiesa di Pio X e per le reazioni che esse suscitarono in ambito riformato. Interessanti appaiono, infine, anche le molte piste prosopografiche che il volume prospetta, pur non sempre approfondendole, in rapporto soprattutto alla questione degli ex-religiosi cattolici passati al protestantesimo.

***Alla ricerca del Regno di Dio***  
***Ernesto Buonaiuti e il rinnovamento***  
***dell'esperienza religiosa nel mondo moderno***

Fabrizio Chiappetti

Pietro Urciuoli, *Ernesto Buonaiuti. Biografia e antologia*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2025, 578 pp., ISBN 9788860996121.

Sin dall'inizio delle ricerche su quel complesso fenomeno storico e culturale che fu il modernismo cattolico, la figura di Ernesto Buonaiuti (1881-1946) è apparsa come un punto di riferimento imprescindibile. Dalle pionieristiche esplorazioni condotte da Michele Ranchetti e Pietro Scoppola negli anni '60, alla collana «Fonti e Documenti» edita dal Centro studi per la storia del modernismo fondato da don Lorenzo Bedeschi, il nome del sacerdote e professore di Storia del cristianesimo è fuoriuscito dalla cerchia degli amici – in prevalenza ex studenti, alcuni dei quali diventanti nel frattempo illustri esponenti del mondo accademico in Italia e all'estero – e continua anche oggi a stimolare l'interesse di nuove generazioni di studiosi.

Negli ultimi sei decenni si è così accumulata una ricca messe di studi storiografici incentrati sulla vita di Buonaiuti, con *focus* molto specifici sugli eventi drammatici che l'hanno costellata: l'acme della crisi modernista (1907-1909), il processo ecclesiale che portò alla scomunica *vitando* (1926) e l'estromissione dall'insegnamento universitario per non aver prestato giuramento di fedeltà al regime fascista (1931). Meno folta è la lista degli studi che hanno tentato un'interpretazione del suo pensiero, vuoi per l'oggettiva difficoltà della prosa buonaiutiana che spesso si spinge al limite del tortuoso e del retorico, vuoi per una certa ritrosia del metodo storico verso quella che dovrebbe essere un'ermeneutica dei dati raccolti. La ricerca delle fonti, la verifica dei documenti attraverso metodologie di riscontro e comparazione, la ricostruzione di un quadro degli avvenimenti coerente dal punto di vista logico e cronologico, vengono considerati gli obiettivi principali, e in qualche modo esaustivi, del mestiere dello storico. In questa prospettiva, tuttavia, non si tiene sufficientemente conto di due elementi ineludibili, perché iscritti nella condizione umana. Da un lato c'è la distanza temporale, che ci separa dai fatti e dalle perso-

ne del passato remoto o recente che sia: non potremo mai vedere le cose con gli occhi di Buonaiuti, né la sua Roma o la Chiesa preconciliare di Pio XII, per quanto accurate possano essere le ricostruzioni a cui siamo pervenuti. Dall'altro ci siamo noi, i contemporanei, nella cui coscienza si affaccia la domanda del senso del passato in confronto al tempo presente. In altre parole: il bisogno di ancorarsi ai fatti, proprio del metodo storico, non cancella l'altro bisogno umano che consiste nell'interpretazione degli stessi: un dialogo ermeneutico, insomma, che eviti la formazione di repertori di antichità irrilevanti per l'oggi, come anche la manipolazione del passato e il suo uso distorto nel dibattito pubblico, che rischia di trasformarlo in un arsenale propagandistico al servizio di autocrazie vecchie e nuove.

Ecco perché l'uscita del libro di Pietro Urciuoli, *Ernesto Buonaiuti. Biografia e antologia*, rappresenta una risorsa notevole per quanti vogliono avvicinarsi al personaggio, all'epoca e ai problemi storici e teologici toccati dalla sua impresa scientifica, alcuni di essi ancora attuali. La prima parte, vale a dire la biografia curata da Urciuoli, è certamente utile, specie nel restituire al lettore alcuni tratti di umanità – o per meglio dire, di “romanità” – di Buonaiuti, che le altre biografie disponibili (quella essenziale e sempre penetrante di Fausto Parente, l'altra erudita ma con qualche curvatura sensazionalistica di Giordano Bruno Guerri) ignorano o mettono in secondo piano. Ma è la seconda parte dell'opera, quella antologica, a rivelarsi oltremodo interessante. Sessantacinque brani, estratti da altrettanti titoli della sterminata bibliografia buonaiutiana, posti in ordine cronologico, quasi a scandire i sessantacinque anni di vita dell'autore: una vera e propria bussola per orientarsi in una lista di quattromila (!) voci, fra articoli di riviste, recensioni e monografie. E se, a prima vista, il taglio cronologico potrà apparire limitativo e rigido verso la poliedricità della produzione buonaiutiana, a uno sguardo più attento esso già offre un'ampia gamma di testi difficili da reperire, se non attraverso il circuito bibliotecario. Spiccano, fra questi, alcuni saggi pubblicati sulla rivista «Nova et Vetera», che non solo ebbe vita brevissima, ma la cui stessa circolazione fu ostacolata in vari modi dall'autorità ecclesiastica, anche attraverso l'acquisto in blocco e la distruzione dei numeri stampati. Ci sono articoli giornalistici, frutto di collaborazioni con testate di diverso orientamento, che mostrano talvolta una certa ingenuità del nostro nell'approcciarsi al magma bollente della realtà politica italiana fra le due guerre. E ancora testi di conferenze, editi e non, che ricostruiscono l'esodo intellettuale di Buonaiuti, punteggiato dall'incontro con Dante, Francesco d'Assisi e Gioacchino da Fiore:

figure del passato sì, ma tutte aperte, ciascuna nel suo modo, nell'intraprendere l'identica via verso un cristianesimo eterno dello spirito piuttosto che della lettera.

Resta, sullo sfondo, il criterio sostanziale che ha guidato Urciuoli nella selezione delle opere, quasi fossero altrettante tessere di un mosaico, nel tentativo di rispondere alla domanda: ma chi è stato, davvero, Ernesto Buonaiuti? Senza dubbio un eretico, per la Chiesa del tempo. E che oggi non lo sia più, tanto da meritare lodi e attenzioni dalla stampa cattolica italiana, è una buona notizia per tutti quelli che cercano il Regno di Dio al di là delle appartenenze confessionali. Tuttavia, se da un lato uno studioso attento come Luigino Bruni, dalle pagine di «Avvenire», sostiene che uno con le idee di Buonaiuti oggi non sarebbe incorso in così dure censure ecclesiali, e arriva a chiedersi che senso abbia l'impiego di uno strumento anacronistico come quello della scomunica, dall'altro c'è una Chiesa, intesa soprattutto sul piano istituzionale, che anche nell'anno giubilare in corso si è dimenticata di chiedere perdono per le sofferenze causate ai non pochi religiosi e laici "rei" di modernismo. Analogamente a quanto accaduto per il Grande Giubileo del 2000, quando pure qualcuno si accorse che nella lista dei soggetti a cui chiedere perdono mancavano proprio i modernisti. Ma c'è di più, dal momento che il termine stesso, modernismo, è tornato ad essere un capo d'accusa, addirittura rivolto al magistero di papa Francesco.

Buonaiuti è stato dunque un profeta? Se per ciò si intende una voce inascoltata dai vertici religiosi dell'epoca, la risposta è sì. Buonaiuti come Primo Mazzolari, Lorenzo Milani, Adriana Zarri o Sergio Quinzio, per rimanere nell'ambito italiano (ma l'elenco è ovviamente più lungo), hanno visto con largo anticipo il rischio crescente dell'irrelevanza dell'esperienza religiosa, intesa in senso generale e non solo cristiana, di fronte all'irrompere della modernità, quale epoca del dominio della tecnica. Buonaiuti beato o santo? A chi è stato gettato due volte nella polvere dal potere spirituale non meno che da quello temporale, non occorre salire sugli altari. Da quel formalismo tardo-medievale egli si era staccato da tempo – e l'opera di Urciuoli pone in dovuto risalto l'avvicinamento ideale al protestantesimo italiano e svizzero sin dagli anni '30 – per andare alla ricerca di quel tempio interiore, e senza mura, fatto di spirito e verità. Ma dopo aver letto *Ernesto Buonaiuti. Biografia e antologia*, non si può che concordare con il fatto che Buonaiuti sia stato soprattutto uno storico e un teologo del cristianesimo, tra i più rilevanti della prima metà del Novecento. E se i suoi contributi storiografici mostrano inevitabilmente i segni del

tempo trascorso – si pensi soltanto, a titolo esemplificativo, alla comprensione dello gnosticismo cristiano che poteva darsi nella comunità scientifica prima della scoperta della biblioteca di Nag Hammadi – l'intensità raggiunta dalla sua riflessione sull'esperienza religiosa sta ancora lì ad indicare una direzione possibile, per restare cristiani nel mondo segnato dallo sviluppo della modernità. Nella conclusione di Urciuoli, Buonaiuti è ascrivibile a quella schiera plurisecolare di donne e uomini che si sono mossi alla ricerca del Regno di Dio, incuranti della logica dell'appartenenza a un gruppo piuttosto che dell'adesione a un'ortodossia dottrinale. Ma forse, più semplicemente ancora, la sua esistenza ci parla di una persona ricca di umanità e intelligenza che, diversamente dal giovane triste dei vangeli, ha seguito fino in fondo gli insegnamenti del suo maestro, accettando di gettare la propria vita allo sbaraglio.



## *I cattolici statunitensi nell'era di Trump*

Daniela Saresella

Massimo Faggioli, *Da Dio a Trump. Crisi cattolica e politica americana*, Scholé, Brescia 2025, 235 pp., ISBN 9788828407058.

Nel 1967 il sociologo statunitense Robert Bellah scrisse il saggio *Civil Religion in America* in cui analizzava l'intreccio tra religione e politica che ha sempre connotato la nazione americana, conseguenza della tradizione protestante dei padri fondatori. Tale specificità – sostiene Faggioli – condizionò il cattolicesimo americano, tra i più vitali al mondo, ma anche tra i più legati al mito della nazione. La confessione, che era stata accusata di poca autonomia dalla Santa Sede, e per questo per lungo tempo marginalizzata (come risultò evidente dalla campagna imbastita nel 1928 contro il candidato democratico Alfred Smith, accusato di essere “papista”), dagli anni Sessanta è invece entrata da protagonista nella società statunitense con la vittoria alle presidenziali del cattolico John F. Kennedy, paradossalmente avversata dall'arcivescovo di New York card. Francis Spellman, che diede indicazione di voto per il repubblicano Richard Nixon.

Di fatto, il mondo cattolico statunitense non ha mai avuto un orientamento netto e unitario, anche quando non erano ancora al centro del dibattito questioni come i diritti civili e l'aborto: sin dagli anni '30 fu infatti connotato da grande attenzione per la morale sessuale, come risultò evidente dalla ricezione della enciclica *Casti connubii* (31 dicembre 1930) e successivamente della *Humanae vitae* (25 luglio 1968). La battaglia *pro-life* si radicalizzò dopo la sentenza della Corte suprema del 1973 *Roe v. Wade*, pietra miliare nella giurisprudenza sull'aborto, e Faggioli sottolinea come furono soprattutto i cattolici a ingaggiare uno scontro con la cultura *pro-choice* e a dettare l'agenda del movimento conservatore che si sarebbe radicato nel periodo della presidenza di Reagan. Negli anni '80 e '90 il conservatorismo cattolico americano, oltre all'ossessione per la questione morale, si impegnò a ridimensionare il significato di *turning point* del Concilio nella storia della Chiesa, e con il pontificato di Benedetto XVI si affermò un radicale neotradizionalismo, che portò alla delegittimazione non solo dello spirito ma anche dei documenti del Vaticano II, considerato incompatibile con la tradizione cattolica. Ciò fu legittimato da

interpretazioni parziali di alcuni discorsi di Benedetto XVI, ma anche dalle aperture del pontefice ai gruppi lefebvriani sia nell'ambito della liturgia che dei rapporti ecumenici. L'onda lunga del cristianesimo *Theocon* colpì anche John Kerry nel 2004, terzo candidato cattolico alla presidenza, reo di aver partecipato in gioventù alle manifestazioni contro la guerra in Vietnam e favorevole all'aborto legale. Il repubblicano George W. Bush ottenne il 54% dei voti anche grazie al supporto che riuscì ad ottenere da parte delle componenti cattoliche, tra cui i latinos.

Nel novembre del 2020 l'elezione di Joseph Robinette Biden suscitò aspettative: era il secondo presidente cattolico degli Stati Uniti e la cerimonia di inaugurazione del 20 gennaio del 2021 sembrava mettere alle spalle il traumatico epilogo del mandato di Trump. Biden non temeva di evidenziare la sua cultura cattolica e la giornata di inaugurazione del mandato iniziò con una messa nella cattedrale di Saint Matthew a Washington, celebrata dal padre gesuita Leo O'Donovan della Georgetown University. Ma la Presidenza della United States Conference of Catholic Bishops (USCCB) non mancò di mostrare subito la propria ostilità nei confronti di Biden per le sue aperture sulla questione dell'aborto e della contraccezione, e alla comunità LGBTQIA+. L'USCCB pose addirittura la questione se Biden avesse diritto ai sacramenti, viste le sue posizioni *pro-choice*, e solo l'invito alla moderazione di papa Francesco, che accolse Biden in Vaticano il 29 ottobre del 2021, spezzò la spirale di polemiche. Biden però si tenne sempre lontano dai circoli del neotomismo dei domenicani della provincia della East Cost, preferendo frequentare quando era a Washington la Holy Trinity Catholic Church, parrocchia dei gesuiti.

La USCCB, dopo le nomine di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, ha assunto carattere fortemente conservatore, e i vescovi vicini a papa Francesco (i cardinali Sean O'Malley di Boston, Blase Cupich di Chicago, Robert McElroy di San Diego) hanno rappresentato una minoranza: così ogni volta che si sono candidati a posizioni di leadership della Conferenza sono stati sconfitti. Del resto, i rapporti tra l'amministrazione Biden e il Vaticano non sono stati facili, vuoi per l'attenzione del pontefice per il *Global South*, vuoi per le sue critiche all'Occidente, evidenti a proposito della guerra d'Ucraina, dell'appoggio di Washington alla politica di Israele e della questione dell'immigrazione. La Chiesa statunitense, permeata anche dal punto di vista teologico dalla cultura della destra religiosa, che ha accettato il fondamentalismo biblico e il prevalere del registro emotivo su quello razionale e argomentativo (p. 48), ha avuto non poche tensioni ne-

gli ultimi tempi con la Santa Sede: oltre al caso di monsignor Carlo Maria Viganò, scomunicato nel luglio del 2024, che aveva accusato il pontefice di guidare con un «falso magistero», c'è quello del vescovo Joseph E. Strickland della diocesi di Tyler in Texas, sollevato dal suo incarico nel novembre del 2023 per aver accusato il papa di deviazioni dottrinali, o quello del cardinale Raymond Burke, privato dal Vaticano di alcuni privilegi della dignità cardinalizia.

Non stupisce dunque che significativa, nell'esito delle elezioni del novembre 2024, sia stata la componente cattolica a sostegno del GOP: molti credenti hanno infatti apprezzato le nomine alla Corte Suprema di cattolici conservatori che Trump aveva fatto durante il suo primo mandato, e che hanno avuto come conseguenza nel giugno 2022 la sentenza *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* sull'aborto. Trump ha potuto anche vantare l'appoggio di molti latinos, sensibili alle questioni di morale sessuale e per lo più lontani dalle istanze della Chiesa postconciliare. Ma – e questa è la tesi interessante di Faggioli – il pronunciamento della Corte Suprema del 2022 ha finito col marginalizzare la componente della destra religiosa all'interno del GOP, anche per la consapevolezza di Trump che per vincere le elezioni non si poteva ingaggiare uno scontro con l'elettorato femminile: così ha preso progressivamente vigore nel Partito repubblicano l'anima anarchica e tecnocratica, con una fisionomia post religiosa e neopagana. Sintesi tra l'anima tradizionalista-religiosa e la prospettiva della Silicon Valley è J.D. Vance, convertito nel 2019 al cattolicesimo in quanto confessione giudicata rifugio al collasso morale dell'America, e aiutato nella sua ascesa da un gruppo di magnati delle tecnologie.

Faggioli mette in evidenza come i vescovi statunitensi abbiano per lo più abbandonato l'interesse per la questione sociale e per gli "ultimi", concentrandosi soltanto sulle questioni morali, spaventati dagli eccessi della cultura *Woke* e dal radicalismo di componenti del Partito democratico: hanno accettato il capitalismo senza porre critiche, ponendosi a una distanza abissale dalla dottrina sociale cristiana (p. 159). Soprattutto, lo storico si chiede quanto i cattolici americani condividano i principi della democrazia, visto il loro supporto al radicalismo nazionalista, xenofobo, razzista e misogino di Trump, e tenuto conto che neppure l'attacco a Capitol Hill ha indotto un ripensamento. Le divisioni sono ormai radicali e di principio, e forse solo Leone XIV, il papa americano che ha preso il nome del promulgatore della *Rerum novarum*, potrà risolverle.

## ABBONAMENTI RIVISTE 2026

*Sottoscrivi l'abbonamento sul sito: [www.morcelliana.net](http://www.morcelliana.net)*



**Adamantius -  
Annuario di  
Letteratura  
Cristiana Antica**

annuario  
Italia 53 €  
Estero 66 €



**Henoch - Studi  
storico-testuali  
su Giudaismo e  
Cristianesimo**

semestrale  
Italia 58 €  
Estero 75 €



**Rivista di Storia  
del Cristianesimo**

semestrale  
Italia 53 €  
Estero 63 €



**Annali del Centro  
Studi Filosofici di  
Gallarate**

semestrale  
Italia 40 €  
Estero 65 €  
Digitale 37 €



**Hermeneutica -  
Annuario  
di filosofia e  
teologia**

annuario  
Italia 30 €  
Estero 43 €



**Scholé - Rivista di  
educazione  
e studi culturali**

semestrale  
Italia 45 €  
Estero 70 €



**Annali di storia  
dell'educazione  
e delle istituzioni  
scolastiche**

annuario  
Italia 38 €  
Estero 66 €



**Humanitas -  
Rivista  
bimestrale di  
cultura**

bimestrale  
Italia 73 €  
Estero 97 €



**Studi e Materiali  
di Storia delle  
Religioni**

semestrale  
Italia 46 €  
Estero 70 €



**Appunti di  
cultura e  
politica  
trimestrale**  
Italia 33 €  
Italia (regalo a un  
amico) 53 €  
Italia (sostenitore)  
60 €



**Maia - Rivista di  
letterature  
classiche**

quadrimestrale  
Italia 73 €  
Estero 125 €



**Giornale di  
Metafisica**

semestrale  
Italia 67 €  
Estero 87 €  
Digitale 54 €



**Modernism -  
Rivista di storia  
del riformismo  
religioso in età  
contemporanea**  
annuario  
Italia 34 €  
Estero 45 €  
Digitale 30 €

Le riviste scientifiche sono classificate dall'Anvur secondo i parametri nazionali e sono indicizzate dai maggiori database internazionali.

Per informazioni o acquisti dei periodici «Annali di storia bresciana», «Annuario di Filosofia della Medicina», «Quaderni teologici» e «Tiflogia per l'integrazione» visita il sito [www.morcelliana.net](http://www.morcelliana.net)

Per informazioni: ☎ 03046451 ✉ [abbonamenti@morcelliana.it](mailto:abbonamenti@morcelliana.it)