

RECENSIONI

ALESSANDRO SERRA, *La mosaïque des dévotions. Confréries, cultes et société à Rome (XVI^e-XVIII^e siècles)*, PRESSES UNIVERSITAIRES DE LOUVAIN, Louvain 2017, pp. 374.

Negli ultimi decenni le confraternite sono state oggetto di un notevole interesse, manifestatosi, soprattutto in Italia e in Francia, con approcci diversificati. Semplificando molto, se Oltralpe è risultato dominante un orientamento di tipo sociologico che ha focalizzato l'attenzione sugli assetti organizzativi, sulle dinamiche di reclutamento e sulle forme di sociabilità all'interno dell'associazionismo laicale, in Italia è sembrata prevalere una lettura del fenomeno confraternale come risposta (in termini di assistenza e di beneficenza) ai bisogni di una società che nelle istituzioni civili non trovava, se non in modo sporadico e limitato, interlocutori sensibili a tali istanze. A rinviare l'attenzione sul tema contribuisce ora il volume di Alessandro Serra, studioso la cui formazione è stata corroborata da proficue esperienze di ricerca che, portandolo spesso ad attraversare le Alpi, gli hanno consentito di venire a contatto con differenti tradizioni e tendenze storiografiche, concretamente messe a frutto nel presente lavoro. Valorizzando gli esiti di un'intensa stagione di dialogo e confronto fra studiosi (per lo più italiani e francesi, come emerge dall'ampissima bibliografia finale: pp. 287-348), Serra propone un'analisi per molti versi nuova del fenomeno confraternale, mettendone in rilievo il rapporto con quel poliedrico prisma di devozioni che, sia pur dominato da una specifica faccia (quella costituita dal culto per il titolare del sodalizio), ne presenta molte altre, talora solo apparentemente secondarie. Secondo Serra, infatti, la dimensione culturale di una confraternita non può essere limitata alla monolitica centralità dell'intitolazione. Ad essa, di cui pure non viene negata l'importanza, si affianca – e qui sta l'apporto innovativo della ricerca – la musiva complessità di un sistema devozionale ampio e variegato. Le cui tessere vanno cercate in spazi e oggetti (altari, cappelle, immagini, reliquie: gli “indicatori” delle devozioni, ai quali è dedicato il secondo capitolo, pp. 67-113, che avrebbe sicuramente trovato giovamento da un apparato iconografico purtroppo assente) che, all'interno di ogni associazione di laici devoti, «définissent les spécificités d'une confrérie et, de manière plus générale, du milieu confraternel d'un territoire, en témoignant de l'évolution des influences et des préférences culturelles au fil du temps» (p. 13). Di questo mosaico di devozioni denso, frastagliato e ricco di sfumature, Serra offre una efficace descrizione a partire da un contesto specifico, ben definito geograficamente e cronologicamente: Roma fra la metà del Cinquecento e la metà del Settecento. Come emerge dalla *Prefazione* di Bernard Dompnier (pp. I-VI), non può certo sfuggire l'eccezionalità del caso di studio prescelto. La città del sovrano pontefice rappresenta infatti un *unicum* nell'orbe cristiano. Innanzitutto per la numerosità (Serra ha censito 167 confraternite, tutte elencate nell'appendice, pp. 259-270), la concentrazione (di cui, alle pp. 247-258, vengono fornite diverse rappresentazioni cartografiche, consultabili attraverso molteplici criteri di lettura) e l'eterogeneità (qui richiamata dalla tripartizione fra confraternite generali, professionali e nazionali) dei pii sodalizi che vi si costituirono in età moderna. La vocazione universale dell'Urbe, percepita e vissuta da generazioni di cristiani come “*communis patria*”, favorì, insieme al consolidamento del ruolo di capitale di un principato territoriale, lo sviluppo di un fitto tessuto di comunità “nazionali” che si andarono organizzando in confraternite dotate di proprie chiese. Tale specifica condizione – che trova riflesso anche nell'imponente massa di documentazione capillarmente scandagliata dall'autore – è

RSCr 15(1/2018) 183-200

ben presente a Serra. Il quale non rinuncia tuttavia ad analizzare anche la dimensione «sociale, religieuse et urbanistique d'une ville très particulière» (p. 243), dove universale e locale non appaiono termini contrapposti, ma sembrano anzi formare l'asse di una «ville "réelle" dans la quelle diverses tendances culturelles se croisent et se juxtaposent» (p. 13).

L'opzione di considerare le confraternite come agenti e vettori di diffusione di culti (mariani, cristologici, eucaristici, agiografici) non poteva non tener conto dei condizionamenti derivanti dalla periodizzazione assunta. Se il lasso di tempo prescelto (quello che va dal 1548 – anno dell'istituzione dell'arciconfraternita della Trinità dei Pellegrini – al 1750 – anno di nascita della confraternita degli Amanti di Gesù e Maria al Calvario) è stato preso qui in esame perché segnato dal più alto tasso di incremento di fondazioni confraternali (come emerge dai dati statistico-quantitativi dettagliatamente presentati e analizzati nel primo capitolo), lo è stato anche in virtù della significativa dilatazione dell'"offerta" devozionale verificatasi in questi secoli. È nel quadro della pietà controriformistica di età barocca che si inserisce sia l'avvento dei "nuovi" santi (canonizzati al termine di procedure che si andavano facendo sempre più rigide e selettive) sia la valorizzazione degli "antichi" santi (le figure bibliche, ma anche i martiri e i confessori di quel cristianesimo eroico delle origini, che l'erudizione ecclesiastica – da Antonio Gallonio a Cesare Baronio – scopriva e promuoveva in chiave apologetica e controversistica). Come gli indicatori analizzati da Serra rivelano, contrariamente a quanto ci si sarebbe potuti attendere, i "nuovi" santi più direttamente implicati nelle istanze controriformistiche non riuscirono mai ad imporsi nettamente su quelli antichi (martiri e vescovi), o quelli di età medievale (come Francesco e Antonio da Padova, Domenico e Caterina di Siena) che potevano godere di una diffusa e consolidata tradizione culturale. Così, se fra le dediche degli altari nel 1620 Giovanni Battista e Carlo Borromeo risultano quasi appaiati (16 il primo, 13 il secondo), distaccando l'apostolo Andrea (11), Francesco e Caterina d'Alessandria (9) e più marcatamente Anna (7), Antonio (3) e Giuseppe (2), un secolo dopo (nel 1720), il Precursore, mantenendo le 16 preferenze, doppia san Carlo (le cui dediche si riducono a 7), che viene superato anche da Francesco d'Assisi (12) e da Caterina d'Alessandria (8), e affiancato dagli altri santi (p. 105).

Questo serrato confronto fra modelli di santità antica e nuova non deve peraltro stupire considerando che Roma, dove i santi si cavavano dalle catacombe e si creavano nelle congregazioni cardinalizie, rappresentava un terreno agiografico fertilissimo, dal quale anche la fioritura di confraternite non avrebbe potuto che trarre sostanzioso nutrimento. Ma Roma, in quei secoli, accentuava pure la sua natura di gigantesco santuario mariano, di immenso scrigno di reliquie della Passione, di enorme tempio eucaristico a cielo aperto. Come Serra dimostra nel terzo e nel quarto capitolo, la santuarizzazione dell'Urbe fu un fenomeno – tipico, ma non esclusivo, dell'epoca posttridentina – al quale il mondo delle confraternite romane non poteva restare indifferente. Anzi, per molti versi fu proprio il sistema dei pii sodalizi laici, con il suo arsenale di immagini miracolose e di reliquie presenti e potenti, a contribuire a dare solidità e continuità a quel processo di santuarizzazione della città su cui la storiografia ha molto ragionato negli ultimi anni. Un esempio concreto viene offerto dalla confraternita della Stigmatte di San Francesco d'Assisi, dove il culto per il sangue di san Francesco, oggetto di un fenomeno di liquefazione prodigiosa, contribuì ad accrescere fama e prestigio di un sodalizio caratterizzato dalla «participation transversale des différentes catégories sociales», p. 247. Il caso di studio (al quale l'autore dedica l'intero quinto capitolo: pp. 193-242) risulta interessante anche sotto

il profilo del ruolo e del coinvolgimento degli ordini religiosi (e, più in generale del clero) nella gestione della vita religiosa e delle pratiche devozionali delle confraternite. L'impressione che emerge è quella di un'influenza complessivamente limitata del clero regolare e secolare, tanto sulla fondazione quanto sulla conduzione di associazioni laicali, propense a trovare autonomamente (almeno fino al XVIII secolo, quando la presenza istituzionale delle parrocchie tende a farsi sempre più ingombrante) le tessere dei loro mosaici devozionali.

Se, come le più aggiornate ricerche tendono ad evidenziare, quello dei culti e delle devozioni in età moderna fu un linguaggio trasversalmente inteso e usato da tutti gli ambiti sociali, le confraternite romane praticarono questo lessico con dinamiche proprie e specifiche, solo parzialmente ascrivibili ad un modello di relazioni fra centro e periferie del cattolicesimo che porterebbe a vedere il primo (ossia Roma) come punto di irradiazione di messaggi e valori passivamente accolti ed assimilati dalle seconde. In quanto «teatro del mondo», l'Urbe si presentava infatti (e veniva intesa) come scenario di interazione, scambio e confronto fra molteplici identità nazionali, politiche, ecclesiastiche, le quali si riconoscevano reciprocamente anche per mezzo di un sistema devozionale che trovava ampio riscontro nel pio associazionismo laicale. Per capire a pieno il quale – suggerisce Dompnier a conclusione della sua prefazione – non si può mai ignorare che Roma fu sì «le point d'origine des grandes dévotions promues par la Réforme catholique», ma fu soprattutto «le réceptacle des ferveurs particulières» (p. VI). È solo ricordando queste diverse direttrici, tutte intersecantesi nell'Urbe, che appare possibile cogliere – come Serra riesce convincentemente a fare – l'immagine emergente da quel mosaico devozionale di cui le confraternite romane furono variegati tasselli.

Paolo Cozzo

ANDREA NICOLOTTI, *Il processo negato. Un inedito parere della Santa Sede sull'autenticità della Sindone*, VIELLA, Roma 2015, pp. 208.

Con *Il processo negato* Andrea Nicolotti ha voluto concentrarsi su un episodio della storia della Sindone in età contemporanea, del quale aveva già trattato nei suoi tratti fondamentali nel suo *Sindone. Storia e leggende di una reliquia controversa*, Einaudi, Torino 2015. Lo studio, corredato da un'abbondante appendice documentaria, prende infatti in esame lo sviluppo e l'esito del caso Chevalier, vale a dire le reazioni da parte cattolica alla pubblicazione dei saggi del canonico francese nei quali si affermava l'origine medievale della reliquia in risposta alle teorie miracolistiche suscitate dalla stampa sulla base dei negativi fotografici sviluppati da Secondo Pia in occasione dell'ostensione del 1898. Nelle prime pagine Nicolotti delinea un profilo generale dei protagonisti in campo tra i quali vi sono da un lato «molti sacerdoti di grande cultura, spesso ben inseriti nel mondo universitario, che guardavano con disagio alle manifestazioni di un cristianesimo popolare che si esprimeva attraverso la mediazione di reliquie la cui autenticità era insostenibile» (p. 19) e dall'altro invece i fautori di una riforma del diritto canonico, tra i quali si annoverano i principali oppositori del canonico francese, come Emanule Colomiatti e Albert Pillet, «entrambi devoti alla Sindone, entrambi conservatori ed entrambi impegnati nell'affermazione intransigente dei diritti della Chiesa e del papa» (p. 29), e futuri esponenti della repressione antimodernista come il cardinale arcivescovo di Torino Agostino Richelmy. Secondo l'autore la posta ultima in gioco era «l'applicazione del metodo storico-

critico nel campo dell'indagine del fenomeno religioso» (p. 19), cioè la possibilità che potesse esistere una cultura cattolica aggiornata alle ultime acquisizioni delle scienze storiche moderne, espressione di un sapere autonomo e non vincolato rigidamente alle direttive dalla gerarchia. Il personaggio chiave è appunto Ulysse Chevalier. Storico e canonico della diocesi di Valence, di orientamento conservatore ma aperto all'uso del metodo storico-critico, egli rimase negativamente colpito dalla diffusione della teoria sull'origine miracolosa dell'immagine sindonica. Convinto che «la Chiesa[...] non teme la luce» (p. 22), propose di tornare alle fonti ripubblicando inizialmente uno studio preliminare sull'apparizione e le prime testimonianze della Sindone di qualche anno prima a opera di un altro canonico, Charles Lalore. Successivamente, con una serie ininterrotta di scritti tra il 1899 e il 1903, appoggiandosi a una documentazione allora ampiamente ignorata come il famoso *Memoriale* di Pierre d'Arcis e la bolla di Clemente VII, fu in grado di ricostruire una storia molto diversa del telo, dalla sua comparsa nella chiesa della collegiata di Lirey negli anni Cinquanta del Trecento, fino all'acquisto della stessa da parte dei Savoia e la sua definitiva sistemazione a Torino. Nelle restanti pagine, con l'ausilio della documentazione inedita, Nicolotti ripercorre le tappe di una vicenda finora obliata: la reazione di Torino, la denuncia e il processo, definito dall'autore negato in quanto successivamente rimosso dalla memoria, e infine l'epilogo, con il silenzio imposto al canonico. Ben sottolineato è il fatto che le opinioni degli autenticisti riflettono un orientamento assai diffuso, che ritroviamo in casi ben più celebri durante gli anni della crisi modernista; si tratta cioè di quell'atteggiamento che prediligeva il primato dell'autorità e della consuetudine in ogni ambito e che percepiva come insubordinazione il minimo segnale di autonomia critica. Nel caso delle reliquie, ad esempio, sarebbe stata sufficiente l'antichità dei racconti e l'approvazione dei pontefici per fugare ogni dubbio. La risposta che gli intransigenti elaborano agli studi di Chevalier è tipica di questa mentalità: invece di confrontarsi sul terreno storico, lo citano in giudizio dapprima presso il Sant'Uffizio e dopo il diniego dello stesso presso la Congregazione per le Reliquie e le SS. Indulgenze, che infine istruisce la causa (appendice 10); due le questioni: la bolla di Clemente VII (antipapa!) vale come prova per inficiare il culto alla Sindone, solennemente sanzionato? E Chevalier va contro Trento e Benedetto XIV contestando l'autenticità di una reliquia? È evidente che l'accusa voglia in realtà colpire l'attività di ricerca storiografica non sottoposta a una preliminare censura. La domanda a cui il consultore deve rispondere è se la reliquia sia autentica e, in caso negativo, suggerire il da farsi. Il *votum* è affidato al gesuita Franz Beringer e consta di un'imponente relazione di 37 pagine (appendice 11) che accoglie le principali obiezioni mosse all'autenticità del telo respingendo le accuse di Colomiatti come infondate; alle domande poste dall'istruttoria risponde che occorre «a poco a poco ritirare e nascondere quella Sindone» (p. 46) alla venerazione dei fedeli rendendo pienamente consapevole l'arcivescovo di Torino. A rendere più intricata la questione, c'è poi il presunto ritrovamento di un documento compromettente, fatto successivamente sparire, di cui si parla nel paragrafo *Il cugino del Re*. Si tratterebbe di un manoscritto presentato a re Umberto dal «duca di B.», identificato con Pierre Eugène duca di Bauffremont, per l'appunto cugino del re e discendente degli Charny, che proverebbe la falsità della Sindone facendo il nome di colui che l'avrebbe fabbricata, ossia l'anonimo artefice del *Memoriale* di Pierre d'Arcis, e che quindi attesterebbe che lo stesso sovrano sarebbe al corrente della natura artificiosa della reliquia. Nella discussione del *votum* alla congregazione preparatoria del 4 luglio 1901 (appendice 13) sono ben presenti tutti i problemi all'ordine del giorno. Anzitutto, preoc-

cupa che la discussione sulla reliquia sia divenuta di dominio pubblico, per cui un eventuale silenzio sulla questione risulterebbe insufficiente, non espressione di neutralità bensì di correttezza; d'altra parte un'esplicita presa di posizione in senso contrario determinerebbe uno scandalo e un danno di credibilità presso i fedeli. Emerge dunque la varietà di posizioni e atteggiamenti. Alcuni, come Thomas Esser, propongono di ripresentare il telo come simbolo della sofferenza di Cristo, una soluzione che ritornerà in auge diversi decenni più tardi, mentre altri vorrebbero che calasse il silenzio sulla questione. Frattanto, Chevalier riceve l'appoggio di decine di personalità del mondo della cultura cattolica per la battaglia che sta conducendo; soltanto in Italia le voci a favore stentano a farsi sentire, anche se è significativo che si possa annoverare tra esse quella di Umberto Benigni, mentre per i difensori a oltranza della Sindone si tratta di una battaglia da vincere a tutti i costi, come testimoniano le pressioni esercitate sul giovane Guillaume Mollat a proposito del ritrovamento della versione corretta della bolla di Clemente VII. Non è possibile, sulla base della documentazione ritrovata, stabilire esattamente che cosa sia accaduto dopo la seduta del 4 luglio, nel momento più decisivo della vicenda. Secondo uno dei documenti riportati (appendice 38), la Congregazione ritiene che la reliquia non sia autentica, tanto che persino il papa ha accolto la decisione, è d'accordo: «non sustinetur» avrebbe esclamato a un Giammaria Sanna Solaro, accorso per perorare la causa della Sindone; non si giunge però a un esito favorevole a Chevalier, che anzi verrà costretto al silenzio, e gli ultimi paragrafi, *Il triste epilogo* e *La rimozione*, cercano appunto di capire che cosa abbia potuto rovesciare il verdetto. Si ha così un epilogo del tutto opposto alle premesse con la vittoria degli autenticisti, i quali avvieranno un'operazione di discredito nei confronti del canonico francese, con l'accusa reiterata ancora in tempi recenti dai moderni sindonologi come Pierluigi Baima Bollone di aver agito in modo «né sereno né obiettivo» (p. 80) e la negazione dell'esistenza di un qualsiasi processo o parere pontificio avverso alla Sindone. In conclusione, il lavoro di Nicolotti rende giustizia a uno dei maggiori storici ecclesiastici della fine dell'Ottocento, riscattandolo dall'oblio nel quale la diplomazia curiale e una campagna diffamatoria l'avevano confinato. L'autore, pur con una documentazione che non sempre permette di chiarire tutti i passaggi di questa intricata vicenda, è riuscito nondimeno a mostrare che, analogamente a quanto avverrà di lì a breve nello scoppio della vera e propria crisi, la disputa sulla Sindone fu innanzitutto un conflitto interno alla Chiesa e che, come la questione modernista, tale disputa trascende ampiamente l'oggetto immediato del contendere. Più in generale, in relazione al modernismo e al suo opposto, l'antimodernismo, va notato infine che il saggio è una conferma del fatto che anche l'agiografia e il culto delle reliquie fossero al centro di uno scontro, come già era emerso da precedenti ricerche: penso ad esempio a quella di François Trémolières a proposito della condanna e messa all'Indice della vita di santa Giovanna di Chantal scritta da Henri Bremond, oppure ai problemi occorsi a Hyppolite Delehay, menzionato più volte da Nicolotti, studiati approfonditamente da Bernard Joassart (cfr. F. Trémolières, *L'abbé Bremond à l'Index*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome-Italie et Méditerranée» 121, 2[2009] pp. 463-483; B. Joassart, *Hippolyte Delehay: hagiographie critique et modernisme*, 2 voll., Société des Bollandistes, Bruxelles 2000).

Marco D'Alano

ALESSANDRO SANTAGATA, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, VIELLA, Roma 2016, pp. 284.

Come chiarisce l'a. nell'introduzione (pp. 7-19), l'opera non è una storia della «contestazione cattolica», ma uno studio della «ricezione politica» del Concilio Vaticano II nel mondo cattolico italiano della seconda metà degli anni Sessanta. La «contestazione cattolica» è, in questo contesto, uno degli approdi di questo percorso; approdo che la ricostruzione di Santagata si propone di collocare nel duplice contesto – o, per essere più precisi, al termine – della prima ricezione del Concilio, per l'appunto, e della contemporanea «trasformazione» della società e (molto meno) della politica in Italia. Ecco perché dei cinque capitoli principali che compongono il libro soltanto il quinto, *L'esplosione della protesta* (pp. 177-219), si concentra principalmente sulle culture e le pratiche della «contestazione aperta»: il dissenso manifestato da alcune riviste di fronte alla destituzione del cardinale arcivescovo di Bologna, Giacomo Lercaro (febbraio 1968); i contro-quaresimali celebrati a Trento (marzo 1968); l'occupazione della cattedrale di Parma (settembre 1968) ecc., compresa la partecipazione dei cattolici al movimento studentesco, a partire naturalmente dalle proteste che investono l'Università cattolica del Sacro Cuore (la prima occupazione dell'Università risale al novembre 1967).

In altre parole, l'opera costituisce uno studio della prima fase della «crisi cattolica» italiana, per riprendere il titolo del libro ormai classico dedicato da Denis Pelletier alla declinazione francese della «crisi» di ridefinizione dei caratteri della presenza cattolica all'interno della società che si apre nel cattolicesimo globale all'indomani del Vaticano II – declinazione per certi aspetti simile a quella italiana, nonostante un contesto socio-politico molto differente (*La crise catholique. Religion, société, politique en France [1965-1978]*, Payot, Paris 2002). Di questa crisi, l'a. ha il merito di seguire sistematicamente la progressiva apertura all'interno delle principali strutture del mondo cattolico italiano di allora: la Conferenza episcopale (I capitolo); l'Azione cattolica (II capitolo); la Democrazia cristiana (III capitolo); le Acli (cui sono dedicati un paragrafo del II e uno del IV capitolo, oltre a numerosi altri passaggi). Una citazione a parte meritano le riviste analizzate da Santagata, da quelle di ampia diffusione come «Aggiornamenti sociali» e il «Regno», a quelle più impegnate sul fronte dell'«aggiornamento» ecclesiale: in particolare «il Gallo», «Questitalia» e «Testimonianze». Oltre a costituire l'ossatura del IV capitolo, *Pacifismo e terzomondismo: due anticamere del Sessantotto* (pp. 141-176) le riviste che ho appena ricordato – insieme alle molte altre prese in esame, anche se con minore insistenza – accompagnano il lettore lungo tutto il libro, consentendogli di cogliere il progressivo approfondimento della distanza che separa la loro ricezione del Concilio da quella della gerarchia ecclesiastica e della Dc (cfr., sul tema, gli studi di Daniela Saresella, in primo luogo *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento [1958-1968]*, Morcelliana, Brescia 2005, che costituiscono un riferimento imprescindibile dell'analisi condotta da Santagata).

Nel suo insieme, l'episcopato italiano si accosta al Concilio Vaticano II con un progetto di rilancio dell'intransigentismo cattolico otto-novecentesco, e in particolare del magistero di Pio XII: condanna del «laicismo» (al quale i vescovi italiani avevano dedicato anche una lettera pastorale collettiva, nel 1960); denuncia del comunismo e del «neo-modernismo» francese (la «nouvelle théologie» presa di mira dal papa e dalla Curia per tutto il lungo regno di Pacelli); messa a punto di ulteriori definizioni dogmatiche, ecc. Nonostante l'elezione al soglio pontificio di un vescovo

italiano schieratosi sin dal principio con la maggioranza riformatrice, l'arcivescovo di Milano Giovanni Battista Montini (Paolo VI), e la presenza, in quella stessa maggioranza, di alcuni autorevoli vescovi italiani (ad esempio il card. Lercaro, uno dei quattro moderatori dell'assemblea, o mons. Emilio Guano, vescovo di Livorno e dal novembre 1963 presidente della sottocommissione incaricata della preparazione della futura *Gaudium et spes*), l'episcopato italiano sembra attraversare il Concilio senza rimettere in discussione le proprie certezze, con l'eccezione di una minoranza aperta alle innovazioni pastorali provenienti dall'estero. Non stupisce perciò che i verbali della prima assemblea generale della Cei tenutasi nel post-Concilio (21-23 giugno 1966) consultati dall'a. abbondino dei «clichés di sempre» (p. 42): dalla denuncia di un'Italia minacciata dai mali del «laicismo» e del «comunismo ateo», all'appello in difesa dei «valori religiosi», in primis «l'indissolubilità del matrimonio» (pp. 42-43). In effetti, tra il 1965 e l'inizio del 1966 l'istituzione del divorzio si era rimessa in moto, prima con la presentazione alla Camera della proposta di legge sul cosiddetto «piccolo divorzio» (primo firmatario Loris Fortuna), poi con la costituzione della Lega italiana per l'istituzione del divorzio (Lid). Quest'ultimo costituisce il primo terreno di scontro interno al mondo cattolico italiano post-conciliare – l'atto di nascita, se così si può dire, della «crisi cattolica». Di fronte ai primi passi dell'istituzione del divorzio, l'episcopato italiano reagisce con una nota ufficiale (20 aprile 1966), nella quale ribadisce la sua opposizione a una proposta di legge ritenuta contraria alle norme concordatarie e all'insegnamento della *Gaudium et spes* in materia di amore coniugale, adulterio, e indissolubilità del matrimonio. Alcuni esponenti della cultura cattolica si dimostrano invece subito aperti al divorzio, come nel caso di Wladimiro Dorigo («Questitalia»), o una parte dei collaboratori del «Mulino»; altri, come i dehoniani del «Regno», manifestano il proprio disagio di fronte alla strategia dell'opposizione al divorzio, una strategia imposta dall'alto senza il coinvolgimento dei cattolici italiani. Come dimostra Santagata, la contrapposizione interna al mondo cattolico sul tema del divorzio assume immediatamente il profilo di una crisi di ricezione del Vaticano II, nella misura in cui tutti gli attori coinvolti si richiamano al Concilio – o interpretando in maniera differente gli stessi passaggi testuali; o appoggiandosi selettivamente a luoghi diversi del *corpus* conciliare, complice, in questo caso, la natura compromissoria dei testi approvati in assemblea; o, ancora, dichiarando di ispirarsi al Concilio prima ancora che ai suoi documenti, un concilio vissuto come l'apertura e non come il compimento del processo di aggiornamento della Chiesa. Lo scontro tra la Cei (e, almeno in parte, Paolo VI) e la stampa «di avanguardia» ha una prima ricaduta disciplinare nel 1966, quando il cardinale arcivescovo di Firenze, Ermenegildo Florit, revoca, se non altro con la tacita approvazione del resto dell'episcopato, l'imprimatur a «Testimonianze». La crisi si approfondisce nel 1967, con le dimissioni di Raniero La Valle dalla direzione dell'«Avvenire d'Italia», destinato (dal «desiderio» dei suoi azionisti, con in testa il papa) alla fusione con l'«Italia» di Milano, in vista della creazione di un unico quotidiano cattolico nazionale. Per alcuni gruppi schierati sul fronte dell'aggiornamento, come l'associazione culturale «Presenza» di Bologna, la «cacciata» di La Valle costituisce un attacco ingiustificabile contro l'unico quotidiano cattolico «che ha [aveva nel testo] preso sul serio il Concilio e che, alla luce di questo, ripropone [riproponeva nel testo] ogni giorno, nella maniera più genuina, i problemi della pace, dei poveri e dei lontani; i veri e urgenti problemi di un rinnovamento civile e religioso» (pp. 53-58; citazione a p. 57). L'eco delle dimissioni di La Valle giunge fino a Parigi, come dimostra l'immediata reazione solidale di «Le Monde»; anche in Italia la stampa di sinistra si schiera in difesa

dell'ormai ex direttore dell'«Avvenire d'Italia» (l'a. ricorda gli articoli usciti su «Paese Sera» e l'«Unità»). Oltre al divorzio, le principali linee di faglia che separano la ricezione politica del Concilio della Cei da quella delle riviste «d'avanguardia» sono il Concordato e l'unità politica dei cattolici, riaffermata nuovamente dalla Conferenza episcopale in occasione delle elezioni politiche del 1968, anche se stavolta sulla base degli insegnamenti contenuti nella *Gaudium et spes* e nella *Dignitatis humanae*.

Nell'immediato post-concilio, l'Azione cattolica attraversa una triplice crisi: una crisi di ridefinizione della sua missione e della sua organizzazione, guidata dall'alto; una crisi interna, anzi un vero e proprio scontro interno, legato ai differenti progetti di realizzazione di quella ridefinizione; una crisi nella sua capacità di attrazione di nuove leve e, in misura minore, di conservazione delle vecchie. La prima di queste crisi si risolve, sin da subito, con l'adozione della cosiddetta «scelta religiosa» da parte della nuova dirigenza nazionale, con in testa il giovane neo-presidente Vittorio Bachelet, proveniente dalla Federazione universitaria cattolica italiana (Fuci), e l'assistente centrale Franco Costa, vicino a Moro e al centro-sinistra. Messa a punto sin dal 1966, essa consiste, nelle intenzioni dei suoi promotori, nella rimessa al centro della missione dell'associazione della dimensione religiosa rispetto a quella politica; o, almeno, rispetto a quella della politica di parte, così come si era caratterizzata negli anni del collateralismo nei confronti della Dc. Almeno sul piano teorico, la dirigenza nazionale dell'Azione cattolica intraprende un percorso di ricezione del Concilio opposto a quello intrapreso dalla Cei: non l'aggiornamento (che non a caso molti giudicheranno di facciata) dei presupposti teorici dell'atteggiamento di sempre; ma la messa in questione del proprio atteggiamento sulla base dell'aggiornamento proveniente dal Concilio – in particolare per quel che riguarda la «legittima pluralità delle opzioni temporali» dei cattolici (*Gaudium et spes*, 76). I verbali della Giunta centrale dell'Azione cattolica analizzati da Santagata mostrano però – per usare le parole dell'a. – «uno scarto tra il principio della non ingerenza e la sua applicazione» (p. 73), in particolare sul tema del divorzio, contro il quale Bachelet non manca di orchestrare una capillare campagna di pressione nei confronti della commissione Giustizia della Camera. Sul tema del divorzio si manifestano anche le prime spaccature interne alla Giunta centrale. Un giovane Arturo Parisi, all'epoca vicepresidente nazionale della Gioventù italiana di Azione cattolica (Giac), richiama la presidenza non soltanto al rispetto della legittima pluralità delle posizioni cattoliche sul tema, ma anche alla distinzione tra la «famiglia» e l'«ideologia familistica» che secondo lui il Concilio aveva contribuito a mettere in discussione. Secondo Parisi, l'Azione cattolica si sarebbe dovuta limitare all'insegnamento dei principi universali (p. 74). La Giac e l'analoga organizzazione femminile, Gf, si fanno anche portatori di una radicale riforma della struttura dell'Ac, cui la Giac e Gf vogliono dare la forma di una confederazione di gruppi di base, rompendo non soltanto con la tradizionale suddivisione di genere, ma con lo stesso meccanismo delle adesioni individuali. Per rendere l'intera organizzazione più democratica, e soprattutto più autonoma dalle gerarchie ecclesiastiche, la Giac e Gf spingono parallelamente per l'elezione dal basso dei dirigenti diocesani e nazionali. Pur senza mettere in discussione l'appartenenza individuale e la subordinazione alla gerarchia, la riforma dello statuto approvata nel 1969 accoglie in parte le esigenze manifestate dalle due organizzazioni giovanili, abolendo le distinzioni di sesso e concedendo l'elezione dal basso dei consigli (anche se non dei presidenti). Sul medio-lungo periodo, la crisi più rilevante attraversata dall'associazione è però l'ultima, quella nella sua capacità di attrazione di nuove leve, soprattutto tra i giovani. In un solo anno, quello tra il 1966 e il 1967, l'Ac passa

da 3 milioni e 97 mila iscritti a 2 milioni e 800 mila – un calo significativo (ancorché giudicato in un primo momento «lieve») soprattutto perché concentrato pressoché esclusivamente all'interno della Giac e di Gf. Nel giro di otto anni, l'Ac si riduce a 600 mila iscritti. Le ragioni di questa contrazione numerica oltrepassano notevolmente i conflitti di ricezione del Concilio: esse hanno a che fare, prima ancora che con l'esodo di molti giovani nel movimento studentesco, con la crisi più generale del tradizionale associazionismo giovanile di massa, come dimostra il crollo parallelo degli iscritti alla Federazione giovanile comunista italiana (Fgci) (meno 250 mila iscritti nello stesso anno 1966-1967).

Un'ulteriore strategia di ricezione del Concilio – una ricezione non sovrapponibile a nessuna di quelle che abbiamo ricordato sinora – è quella proposta dalla Dc e in particolare dal suo segretario nazionale Mariano Rumor. Abbozzata sin dal settembre 1964, prima ancora dell'inizio della terza sessione del Concilio, essa è prima approfondita e poi riproposta in occasione dei due principali appuntamenti che scandiscono l'elaborazione programmatica del partito nei due anni seguenti: l'assemblea nazionale di Sorrento (autunno 1965), e il convegno di Lucca (primavera 1966). Nell'interpretazione scopertamente ideologica di Rumor, il Concilio era stato la legittimazione *ex post* del percorso tracciato dal «movimento cattolico» da Sturzo a De Gasperi in direzione del dialogo con il mondo moderno e l'autonomia dei laici impegnati in politica; percorso attualmente continuato, secondo il segretario nazionale, dal centro-sinistra e, più in generale, dalle scelte del gruppo dirigente democristiano. Commenta Santagata: «L'operazione ideologica era chiara [...]: mostrare agli intellettuali cattolici che volevano superare il partito unitario la continuità tra la lezione politica del Vaticano II e l'esperienza del cattolicesimo democratico da Sturzo a De Gasperi» (p. 115).

Il IV capitolo dell'opera, intitolato *Pacifismo e terzomondismo: due anticamere del Sessantotto* (pp. 141-176), ripercorre l'apertura e l'approfondimento della crisi cattolica precedentemente analizzata struttura per struttura dal punto di vista tematico. I temi scelti sono la legittimità religiosa della guerra (sul piano teorico); la guerra del Vietnam e la questione israelo-palestinese; l'obiezione di coscienza al servizio militare; la ricezione dell'enciclica di Paolo VI *Populorum progressio* (marzo 1967) e il fascino della violenza rivoluzionaria. Contro l'equidistanza vaticana tra gli Stati Uniti e Hanoi si crea, in particolare, un'opposizione piuttosto consistente, per quanto minoritaria, che comprende i gruppi spontanei, «L'Avvenire d'Italia», il «Regno», le riviste «d'avanguardia», le sinistre democristiane vicine alle posizioni dell'ex sindaco di Firenze Giorgio La Pira. Tutti i protagonisti di questa opposizione sono concordi nel chiedere a Paolo VI l'abbandono del tradizionale atteggiamento ecclesiastico di mediazione, e l'assunzione di un ruolo «profetico» di rifiuto della guerra; i gruppi spontanei si spingono oltre, domandando al papa di «dire che questa guerra non è nient'altro che il massacro di un popolo laborioso e eroico da parte delle truppe rigorosamente armate dall'imperialismo internazionale del denaro, guidate dagli U.S.A., «il gendarme del mondo»» (p. 151). Del resto, non era appena stato proprio Paolo VI, con l'enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967), a schierarsi contro l'«imperialismo internazionale del denaro»? (l'espressione risale all'enciclica *Quadragesimo anno*, pubblicata da Pio XI nel 1931).

La «miccia» che innesca *L'esplosione della protesta* (pp. 177-219) è la destituzione del card. Lercaro, nel febbraio 1968, a poco più di un mese dalla condanna dei bombardamenti americani in Vietnam pronunciata dal cardinale dall'alto della cattedra di san Petronio (1 gennaio 1968). Nella percezione di molti che fino all'ini-

zio del 1968 hanno creduto alla «riforma» della Chiesa, le dimissioni del cardinale arcivescovo di Bologna segnano un punto di non ritorno. Di lì a pochi mesi, alcuni di loro si ritrovano fuori dalla Chiesa, quando non addirittura fuori dall'orbita della religione cristiana; altri ai margini dell'istituzione ecclesiastica. Di questi percorsi l'a. ci fornisce una prima mappatura schematica, che l'epilogo (pp. 221-250) estende fino alla metà degli anni Settanta, con un'attenzione particolare a tre soggetti ecclesiali: la Cei (pp. 223-230); Comunione e liberazione (pp. 230-236); le comunità di base (pp. 236-250).

Nelle sue conclusioni (pp. 251-257), l'a. ritorna sugli obiettivi principali della sua ricostruzione: da una parte, dimostrare che il Vaticano II ha «spinto» le «diverse anime del cattolicesimo italiano a ripensarsi» e che, allo stesso tempo, la ricezione del Concilio «non ha seguito un unico percorso» (p. 251); dall'altra, «ricostituire le vicende del mondo cattolico» del post-Concilio alla «trasformazione del sistema politico e della società italiana negli anni Sessanta». Come il lettore si sarà ormai reso conto leggendo le righe precedenti, si tratti di obiettivi perfettamente raggiunti, che rendono il libro di Alessandro Santagata una lettura obbligata per chiunque sia interessato alla storia politica del cattolicesimo (e dell'Italia) degli «anni '68» – periodizzazione che l'a. riprende da G. Dreyfus-Armand - R. Frank - M.-F. Lévy - M. Zancarini-Fournel (eds.), *Les années 68. Le temps de la contestation*, Édition Complexe, Paris 2008.

Sante Lesti

JACOPO CELLINI, *Universalism and Liberation. Italian Catholic Culture and the Idea of International Community (1963-1978)*, LEUVEN UNIVERSITY PRESS, Leuven 2017, pp. 269.

Il libro di Jacopo Cellini, rielaborazione della tesi di dottorato discussa nel 2015 e frutto di una cotutela tra la Scuola Normale Superiore di Pisa e il Centro di Documentazione KADOC di Lovanio, si presenta come un tentativo di sistematizzazione teorica di rilevante interesse per gli studiosi della storia del cristianesimo post-conciliare.

Lo scopo del volume è di fornire due nuovi paradigmi interpretativi che permettano di spiegare l'evoluzione storica dell'idea di comunità internazionale nel mondo cattolico durante il pontificato di Paolo VI (1963-1978): «Nuovo Universalismo» e «Cultura della Liberazione».

Questi paradigmi trovano nel volume un loro primo campo di applicazione nel caso italiano. Sui motivi di interesse specifico che rendono l'Italia un caso particolarmente fecondo per gli storici della Chiesa e del movimento cattolico non occorre soffermarsi più di quanto non faccia già l'autore rievocando le peculiarità di ordine politico, sociale e culturale che, nel panorama internazionale, fanno di questa regione un *case study* ricco di contenuti che meritano attenzione (pp. 18-21). Per comprendere invece la portata più generale di questi paradigmi occorre invece menzionare sinteticamente le loro caratteristiche.

Il punto di partenza imprescindibile è costituito dalla più generale teorizzazione della storia della Chiesa in età contemporanea come continuo confronto con la modernità, della quale le nuove categorie emerse tra anni Sessanta e anni Settanta rappresentano una specificazione particolare. La relazione con la modernità – cioè fondamentalmente il rapporto del messaggio evangelico e degli obiettivi della Chiesa con l'evoluzione del mondo circostante – rappresenta il livello di carattere generale

al di sotto del quale si situa il problema preso in esame da Cellini, cioè la questione della comunità internazionale e del ruolo della Chiesa, istituzione a proiezione universalistica, all'interno di questa comunità negli anni centrali della guerra fredda. Il periodo scelto per indagare, in prospettiva storica, un nuovo modo di intendere il compito della Chiesa non è privo di interesse: si tratta infatti di un momento che ha tutti gli aspetti di un vero e proprio "terremoto culturale": il Concilio Vaticano II, l'onda della contestazione del Sessantotto, l'avvio di un "ritorno all'ordine" della fine degli anni Settanta sono caratterizzati da una quantità di vicende ed elaborazioni che contrastano fortemente con la percezione precedente di un rigido monolitismo dottrinale e culturale.

Il primo, ed anche più naturale, campo di applicazione del Nuovo Universalismo e della Cultura della Liberazione viene esposto nel primo capitolo, in cui l'autore si confronta con i testi del Magistero ecclesiastico per coglierne le novità e le oscillazioni intorno al modo di intendere la comunità internazionale. Ripercorse sinteticamente (pp. 25-35) le caratteristiche principali dello schema intransigente prevalente a partire dalla fine dell'Ottocento, Cellini individua l'apertura ad un nuovo discorso ufficiale sulla comunità internazionale durante il pontificato di Giovanni XXIII. Nel contesto della guerra fredda, la Chiesa cominciò infatti a presentarsi come soggetto pari agli altri attori (come dimostrato dalla firma della Convenzione di Vienna), calcando l'accento più sulla necessità di cooperazione a livello globale e disposizione al dialogo che non sulla necessità di imporre regole che dovessero guidare una comunità internazionale cristianamente intesa. Rispetto a questi elementi di novità, che vengono giustamente individuati dall'autore attraverso un'analisi attenta dei testi principali ed il riferimento alle posizioni che nella cultura cattolica avevano preparato queste diverse declinazioni (basti pensare, oltre al fondamentale apporto della *nouvelle théologie*, al ruolo di mons. Pietro Pavan nell'elaborazione delle più importanti encicliche papali, pp. 40-49), si sottolinea anche il tentativo di ricondurli consapevolmente ad una linea di continuità con la posizione tradizionale della Chiesa. In questo senso, nell'interpretazione di Cellini, il concetto di "bene comune universale" proposto da Giovanni XXIII assolve proprio alla funzione di creare un ponte tra l'universalismo tradizionale e il Nuovo Universalismo: se infatti ancora la definizione del bene comune, sulla base della legge naturale, viene riservata alla Chiesa cattolica, il grado di fiducia nella capacità della comunità mondiale di proteggere ed implementare questo bene comune attraverso l'attività di organizzazioni internazionali, con le quali cercare non più un'affinità teorica ma una collaborazione pratica, rappresenta una differenza non da poco. In più, aumenta progressivamente anche la portata di questo universalismo, "demolendo l'immagine passivamente pro-occidentale che aveva acquisito negli anni Cinquanta" (p. 43), dovendo fare i conti con la realtà in cambiamento di un mondo in piena fase di decolonizzazione.

Di fronte a questa «risemantizzazione» dell'Universalismo tradizionale, che viene anticipata da teologi e intellettuali negli anni precedenti e accettata largamente dal Concilio (l'analisi di *Gaudium et Spes*, §§ 83-90, alle pp. 47-51), un'ulteriore sistematizzazione del Nuovo Universalismo e soprattutto il tentativo di una sua diffusione all'interno dell'istituzione ecclesiastica viene compiuto da Paolo VI. Le prove che Cellini porta per costruire questo percorso vengono da un'attenta lettura dei suoi scritti e discorsi, con l'aiuto dei lavori storiografici che hanno tentato finora di ricostruire la complessa figura di questo pontefice (in particolare F. De Giorgi, *Paolo VI. Il Papa del moderno*, Morcelliana, Brescia 2015), considerata ancora l'impossibilità di accedere a fonti archivistiche. Tre sono sostanzialmente le caratteristiche

del Nuovo Universalismo di Paolo VI: l'obiettivo primario della promozione della pace, da conseguire attraverso l'integrazione e il dialogo tra gli Stati ed espunta dalle precedenti prospettive di ritorno alla cristianità medievale guidata dal Papato; la difesa dei diritti umani, concetto recentemente entrato nel vocabolario cattolico (D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, il Mulino, Bologna 2012), attraverso il sostegno e la collaborazione con le organizzazioni internazionali formatesi nel dopoguerra, valutandone la portata degli obiettivi più che l'aderenza ai valori cristiani; il sostegno ad una giustizia sociale internazionale sulla base della promozione dello sviluppo per i paesi più poveri che uscivano dal dominio coloniale dell'Occidente. Da questo punto di vista, l'intervento di Paolo VI all'ONU il 4 ottobre 1965 rappresenta il punto d'arrivo ad una armonia di vedute apparentemente totale tra la portata universale del messaggio della Chiesa e quello delle Nazioni Unite: «La vostra caratteristica principale – afferma Montini nel passo più significativo del discorso – è la riflessione nel campo temporale di ciò cui la Chiesa cattolica aspira ad essere nel campo spirituale: unico e universale» (cit. p. 25).

Ciò non significa, come fa giustamente notare l'autore, l'abdicazione della Chiesa ad un ruolo autonomo di carattere diplomatico per perseguire questi obiettivi. Il riferimento agli Stati nazionali continua ad avere una sua centralità, anche aggirando a livello diplomatico la collaborazione con gli organismi sovranazionali: l'*Ostpolitik* condotta dal cardinale Casaroli, il mantenimento di rapporti con i vertici degli Stati per garantire il rispetto dei diritti umani ma anche la tradizionale concessione di legittimazione in cambio di diritti e privilegi specifici, rappresentano tutti elementi che rendono rischiosa l'applicazione rigida di questo paradigma all'azione della Chiesa. Motivo per cui, per valutare l'esistenza di questo Nuovo Universalismo, occorre sempre tenere a mente che questo discorso ha una sua validità prevalentemente nel campo della storia delle idee, cioè come impianto concettuale condiviso sul quale si innestano poi una serie di pratiche che, sottoposte al confronto con la complessità irriducibile a schemi delle relazioni internazionali, prevedono oscillazioni e declinazioni differenziate di questa categoria.

Solo mantenendo presente questa avvertenza è possibile apprezzare il secondo capitolo del libro, dedicato alla «cultura della politica estera» della Democrazia Cristiana in Italia, nella quale l'autore ravvisa la piena ricezione del paradigma del Nuovo Universalismo. Partendo dal presupposto secondo il quale sia possibile individuare una «cultura democristiana» che non sia il frutto di una pura e semplice ricezione delle direttive della Santa Sede (anche sulla base di recenti studi che peraltro cercano di rilevare queste specificità proprio a partire dalle reti internazionali), l'analisi di Cellini si sofferma innanzitutto sui tentativi, condotti nel corso degli anni Cinquanta, di forzatura delle rigidità del blocco atlantico (su tutti le esperienze, a vario livello, di Dossetti, Fanfani e La Pira), e che ha il merito di ricordare l'irriducibilità della politica estera italiana ad un semplice asservimento agli interessi statunitensi. La parte più pregnante della trattazione però è certamente quella riguardante l'attività compiuta a livello di partito tra anni Sessanta e Settanta. Facendo riferimento alle fonti oggi consultabili delle sezioni della DC che si occupano di politica estera (l'«Ufficio relazioni internazionali» e l'«Ufficio per le relazioni con i partiti DC e problemi europei» durante la Segreteria Moro, poi riuniti in un'unica «Sezione Esteri» sotto la Segreteria Rumor), Cellini vuole mostrare la presenza di una elaborazione teorica che è allo stesso tempo debitrice del Nuovo Universalismo per quello che riguarda gli obiettivi di fondo dell'azione della DC (il problema del mantenimento della pace, della cooperazione internazionale e della solidarietà, del

supporto alle organizzazioni internazionali) ma anche dotata di sue specificità – in merito soprattutto all'integrazione europea, al rapporto tra universalismo e interessi nazionali e alla creazione di uno spazio d'azione nel Mediterraneo – che permettono di individuare non tanto e non solo una «cultura cattolica della politica estera», ma una vera e propria cultura democristiana fondata su certi assunti e, soprattutto, costruita su legami a livello internazionale.

Se infatti il passaggio sull'idea di comunità internazionale di Aldo Moro (pp. 148-159) è utile per mostrare come un personaggio che più di altri ha cercato di riflettere sui presupposti intellettuali ed anche religiosi della sua azione politica aderisca pienamente al paradigma del Nuovo Universalismo – probabilmente anche sulla base di una spiccata influenza del personalismo cristiano, e della vicinanza concreta allo stesso Montini – la parte più interessante e significativa resta a mio avviso la ricostruzione della rete internazionale delle Democrazie Cristiane tramite le fonti disponibili al Centro di Documentazione KADOC: Cellini individua giustamente l'ambito in cui un'idea declinata in senso specificatamente democratico-cristiano può essere più chiaramente individuata, cioè l'*European Union of Christian Democrats* (EUCD), nella quale peraltro il partito italiano gioca un ruolo assai rilevante. Nei suoi Congressi, e quindi anche nei discorsi di Rumor in qualità di presidente, troviamo una «chiara esposizione dell'idea democristiana di Europa» (pp. 123-135), in cui il Nuovo Universalismo viene declinato in senso politico nella visione comunitaria dell'ordine internazionale e nell'attenzione al problema dello sviluppo e dell'integrazione europea come processo di costruzione e garanzia della pace a livello globale.

Durante il pontificato di Paolo VI questo non è però l'unico modo di interpretare la comunità internazionale e il ruolo che i cattolici possono giocare al suo interno: la presenza infatti di una varia e multiforme radicalizzazione di elementi del mondo cattolico riconducibile, per comodità, sotto l'etichetta di «dissenso cattolico» porta infatti Cellini ad individuare un altro paradigma di lettura: la Cultura della liberazione. Le sue origini vengono individuate nella nascita della teologia della liberazione in America latina, che a partire da elementi in comune con il Nuovo Universalismo (la religione come fattore di cambiamento sociale e come mezzo per raggiungere equità, fraternità e giustizia tra gli uomini a livello globale) sottolinea però strumenti diversi per raggiungere i medesimi obiettivi, basandosi fondamentalmente su una radicale diversità di interpretazione della modernità.

Sulla base di una lettura antagonista delle relazioni internazionali influenzata dalle emergenti teorie della dipendenza, diversi esponenti del mondo cattolico latino americano arrivarono a ritenere, mescolando una lettura radicale del Vangelo con gli strumenti d'analisi del linguaggio marxista, che solo una prospettiva di carattere rivoluzionario sarebbe stata in grado di favorire la giustizia sociale a livello globale, portando alla «liberazione» di tutti gli uomini. Da questo punto di vista, seguendo lo spunto offerto da Cellini, l'ostilità alla modernità e la politicizzazione della religione che distinguono la Cultura della Liberazione presentano molti punti di contatto con il tradizionalismo intransigente, con una importantissima differenza che spiega anche la necessità di utilizzare una diversa categoria interpretativa: il punto di partenza «ecclesiale» di molti gruppi che utilizzano gli schemi della cultura della liberazione è infatti un rifiuto consapevole e meditato dell'idea di cristianità come condizione da restaurare perché sotto la guida della Chiesa regni la pace. Questo si misura nell'assenza di un legame diretto tra i principi cristiani ed una specifica opzione sociale e politica, in cui se l'attivismo dei credenti deve essere prioritario (motivo per cui la stessa teologia della liberazione non assumerà mai le caratteristiche di un corpus

dottrinale unitario), l'istituzione ecclesiastica non ha però alcun potere di definizione degli spazi di legittimità dell'impegno politico (p. 79).

Si può affermare in sintesi che la Cultura della Liberazione, diffondendosi dall'America latina all'Europa e al mondo occidentale in generale sull'onda della contestazione del Sessantotto, sviluppi in forma critica e radicale le problematiche che dal passaggio tra anni Cinquanta ed anni Sessanta erano state definite in modo meno strutturato dalla Chiesa cattolica nel passaggio non soltanto ad un'impostazione diversa del rapporto con la modernità, ma anche al confronto con l'affacciarsi sulla scena delle relazioni internazionali di nuovi soggetti e in generale all'ormai diffusa consapevolezza della globalità. In particolare, sembra che questo paradigma abbia giocato buona parte della sua capacità di presa sul mondo cattolico a partire da due elementi: il problema della giustizia sociale e quello dell'autonomia dei credenti. Come facile intuire, si tratta di due questioni che rivestivano vitale importanza per la Chiesa. La prima, come si è detto, doveva costituire per lo stesso Paolo VI uno dei pilastri del Nuovo Universalismo, il cui ottimismo di fondo veniva messo in crisi dalla situazione drammatica in cui si trovavano le regioni più povere del mondo, suscitando un desiderio di cambiamento radicale ben espresso peraltro dall'interpretazione del celebre paragrafo 31 dell'enciclica *Populorum progressio*. La seconda, dall'altro lato, pur ricevendo una legittimazione più ampia rispetto al passato nei testi conciliari, doveva ancora trovare un equilibrio sereno con l'esigenza ancora sentita di un ruolo di direzione e orientamento della gerarchia ecclesiastica. E di fronte alla contestazione montante, che si legava a stretto giro con la «scoperta» del «Terzo Mondo», era chiaro come fosse assai difficile trovare una composizione armonica di queste caratteristiche.

L'analisi di Cellini, nel terzo e ultimo capitolo, cerca a questo punto di individuare come questi paradigmi si scontrino e si intreccino nel mondo cattolico italiano tra anni Sessanta e Settanta in ordine al problema della comunità internazionale. Nei casi portati ad esempio da Cellini (sulla base della lettura delle riviste dei vari gruppi e di una variegata indagine archivistica) si individua una compenetrazione tra i vari elementi di queste due culture: possiamo trovare da un lato il caso delle ACLI e della FUCI (pp. 179-194), in cui ad un'iniziale accettazione del paradigma universalista fa seguito una radicalizzazione in cui la scoperta di elaborazioni culturali alternative provenienti soprattutto dall'America latina porta all'adozione di diverse categorie della cultura della liberazione; su un piano diverso, focalizzato più sulla riflessione di un intellettuale, il percorso di Ernesto Balducci chiarifica la portata dei problemi con cui si misurava un'ipotesi rivoluzionaria giustificata su base religiosa (pp. 210-223); dall'altro lato, l'evoluzione di *Pax Christi* sotto la guida di mons. Bettazzi evidenzia bene invece il passaggio dall'Universalismo tradizionale al Nuovo Universalismo, con una parziale apertura alla dimensione della liberazione che però non intacca fino in fondo l'approccio neo-universalista al problema della giustizia sociale (pp. 198-210); infine, la nascita ed il consolidamento di Comunione e Liberazione (pp. 223-232) mostra come il discorso di carattere eversivo sulla liberazione sia stato ricalibrato, espungendone la dimensione politica per mantenerne il senso spirituale, sulla scorta anche di un'evoluzione in questo senso del magistero ecclesiastico negli ultimi anni del pontificato montiniano.

Su quest'ultimo punto, appare assai interessante anche l'abbozzo formulato da Cellini a proposito della riproposizione dell'universalismo tradizionale da parte di Giovanni Paolo II (ma iniziato con l'ultimo Montini in riferimento alla definizione di una gerarchia dei diritti umani sulla base dell'insegnamento della Chiesa e di una

esplicita sconfessione della prospettiva rivoluzionaria), che non può però essere semplicemente letta nell'ottica di restaurazione dell'intransigentismo preconciliare (una visione che comunque continua ad esistere in certe frange del mondo cattolico, come mostra il caso di mons. LeFebvre). Ciò che Cellini definisce «approccio tradizionale al Nuovo Universalismo», rappresenta infatti il tentativo di riportare in auge il tema della riconquista cristiana della società – con il cattolicesimo che torna ad essere centro morale della comunità internazionale – non facendo però più riferimento ad una prospettiva di ritorno alla cristianità, ma riconoscendo il valore cristiano, perché fondato sulla dottrina della Chiesa, dei valori moderni accettati dal Nuovo Universalismo. La Chiesa dunque, secondo questo approccio, tenderebbe a recuperare la volontà di avere un ruolo di direzione sulla comunità umana che, se pure mai abbandonato, acquisisce una centralità maggiore nell'atteggiamento del nuovo pontefice, tale da richiedere quindi una differente categorizzazione.

Le proposte interpretative di Cellini, basate su una approfondita analisi dei testi e del loro significato in prospettiva storica, consentono di dotare di uno schema interpretativo minimo una realtà caratterizzata da continue sperimentazioni e dalla intrinseca difficoltà a ricondurre ad unità la multiforme galassia di esperienze ed elaborazioni che vennero formandosi tra anni Sessanta ed anni Settanta. L'incontro con la prospettiva globale non rappresenta soltanto una delle cause che portarono alla nascita di questi differenti paradigmi, ma a maggior ragione impone allo studioso di attuare un confronto su una più vasta scala: se infatti l'interpretazione del discorso magisteriale può apparire in qualche modo convincente autonomamente, è solo tramite un lavoro comparativo su diversi casi nazionali che la validità di queste categorie storiografiche può essere confermata per quanto riguarda il più vasto fronte del cattolicesimo contemporaneo, e a questo proposito la scelta della lingua inglese per la trattazione appare assai significativa. Altra dimensione che merita di essere approfondita, e volutamente tralasciata da Cellini, sarebbe una più puntuale indagine sul clero, attraverso la quale potrebbe misurarsi la capacità di diffusione del Nuovo Universalismo a livello più capillare, così come le motivazioni che possono aver spinto ad adottare schemi della cultura della liberazione nelle singole realtà.

Tenendo poi sempre presente l'avvertenza più volte sottolineata dall'autore sulla non rigidità di queste categorie, si potrebbe forse tentare di approfondire il discorso rimanendo nell'ambito settoriale della storia delle idee ma andando oltre la questione della comunità internazionale: i cambiamenti analizzati in quest'opera (pur con tutti gli aspetti di continuità segnalati esplicitamente nel corso della trattazione) non riguardarono infatti soltanto il modo in cui la Chiesa costruì la sua partecipazione alle relazioni internazionali, ma tutta una serie di dinamiche che, in ambito politico e sociale, rendono particolarmente sfaccettata la condizione del mondo cattolico di fronte alla modernità e alla secolarizzazione. L'individuazione di schemi interpretativi validi potrà permettere agli studiosi di avvicinarsi alla storia del cattolicesimo post-conciliare avendo alle spalle dei paradigmi capaci di individuare le similarità tra le varie esperienze, in modo tale da potersi concentrare sulle specificità che riguardano i singoli gruppi, che spesso, a beneficio di narrazioni di carattere generale, rischiano di venire livellate entro un fenomeno trattato in modo eccessivamente unitario.

Marcello Reggiani

ANDREA ANNESE (ed.), *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese. Il contributo del metodismo*, CAROCCI, Roma 2016, pp. 180.

Il volume *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese* curato da Andrea Annese nasce dal IV Convegno internazionale di studi sul metodismo, organizzato dal Centro di documentazione metodista in collaborazione con il Dipartimento di Storia Culture Religioni della Sapienza Università di Roma nel 2015.

La miscellanea – quarto volume della serie promossa dal Centro di documentazione metodista – offre un panorama di teorie e pratiche che sono connesse ai concetti di “ecumenismo” e “cattolicità” nel mondo presente, rappresentato da un rinnovato vigore del dialogo ecumenico tra le diverse confessioni cristiane anche per l’interesse del papa Francesco. Il tema è affrontato anzitutto in una prospettiva storica, necessaria per comprendere meccanismi, attori e dinamiche delle varie istituzioni e comunità cristiane coinvolte. L’apertura verso una prospettiva multidisciplinare permette poi un’indagine particolarmente complessa sia da un punto di vista terminologico sia concettuale, che restituisce un panorama sfaccettato intra-cristiano di rado approfondito in modo così puntuale.

Dopo il testo del saluto di Guido Pescosolido, allora direttore del Dipartimento di Storia Culture Religioni, vi è l’apertura dei lavori di Emanuela Prinzi Valli, professoressa di Storia del cristianesimo e delle Chiese e attuale direttrice del Dipartimento, che riflette sulla continuità dell’approfondimento del contributo metodista al pensiero teologico e all’approccio spirituale in una prospettiva ecumenica.

Senza dubbio infatti il metodismo, denominazione cristiana attraversata fin dalle sue origini da motivi ecumenici, è una realtà capace di apportare spunti di ricerca e riflessione originali. Come bene evidenziano le conclusioni di Paolo Naso, l’azione del Consiglio Metodista Mondiale, delle Chiese locali e degli uomini e delle donne metodiste per la ricerca della «cattolicità» della Chiesa risponde a quel desiderio di rendere più efficace la missione che è uno degli scopi primari per il metodismo.

Il titolo riconduce tuttavia anche a un’altra confessione cristiana dalla cui visuale si coglie la storia ecumenica: è importante sottolineare come uno spazio privilegiato sia dato sia al mondo metodista sia a quello cattolico, il cui coinvolgimento nella promozione del dialogo ecumenico ha una storia molto differente. Non si deve dimenticare infatti la storia molto recente dell’ecumenismo di parte cattolica: con il Concilio Vaticano II e la dichiarazione *Nostra Aetate* entrò definitivamente in crisi la posizione di isolamento della religione cattolica che, dall’autoconsapevolezza di essere l’unica religione (vera), diventa in breve tempo e solo di recente un cattolicesimo interessato a riconoscere i diritti dell’*altro* religioso dopo i fatti violenti che hanno attraversato la prima metà del XX secolo. Dall’idea di missione cristiano-centrica si passa a quella di dialogo, su cui è incentrata l’enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI del 1964. In quell’anno Paolo VI si recò in India e incontrò i capi delle religioni non cristiane; il concilio affrontò la relazione tra chiesa e religioni non cristiane entro i parametri definiti dalla difesa dell’identità della chiesa e dalla sua concezione di missione. Ciò comportava l’unicità di Gesù Cristo come spazio della salvezza e, nel contempo, il ruolo insostituibile della chiesa come sacramento universale della salvezza in Cristo.

A differenza della costituzione dogmatica della Chiesa *Lumen gentium*, in cui le relazioni della chiesa con le religioni partono dagli ebrei, per passare poi ai musulmani e concludersi con coloro che «cercano un Dio ignoto nelle ombre e nelle immagini», la *Nostra Aetate* seguì un ordine inverso che divenne centrale nella costruzione

del dialogo interreligioso, ma anche nel ripensamento del dialogo ecumenico intracristiano: dapprima la religiosità umana in generale, poi le religioni connesse con il progresso della cultura, come Induismo e Buddismo, poi l'Islam e infine l'Ebraismo.

In questa prospettiva «la Chiesa Cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni», che riflettono un raggio di quella verità che illumina gli uomini. «Essa esorta i suoi Figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione dei seguaci delle altre religioni, [...] riconoscano, conservino e facciano progredire i beni spirituali e morali e i valori socioculturali che si trovano in essi» (*Nostra Aetate*, 2).

Il Concilio riconosce dunque che le religioni non cristiane possiedono molti valori positivi, come la verità e la bontà, la grazia e la santità e riconosce che esse non possono essere considerate semplicemente come religioni naturali, perché contengono elementi soprannaturali come la fede salvifica sicché possono, per quanti non hanno ancora conosciuto il cristianesimo, servire come vie di salvezza. Per ciò che concerne le religioni legate al processo culturale, il testo riconosce che i problemi fondamentali dell'*homo religiosus* sono ora sottoposti ai condizionamenti dei processi storico-culturali ed è proprio l'*homo religiosus* il soggetto di numerosi dei saggi che compongono questo volume.

In tale senso è rivoluzionario il primo contributo di Gaetano Lettieri, che presenta «la genesi dell'idea di cattolicità nel cristianesimo delle origini», mostrando lo sviluppo di questa idea negli scritti paolini, nella tradizione giovannea, nelle opere di Ignazio di Antiochia, di Tertulliano, di Giustino e di Clemente d'Alessandria, per configurare infine una dimensione del «cattolicesimo» fondata sulla carità e sulla misericordia. Tre contributi – Tim Macquiban, Giancarlo Rinaldi, Andrea Annesi – rileggono l'opera e la figura di John Wesley cercando di cogliere gli elementi che sono propedeutici al cammino ecumenico contemporaneo; Robert Gribben descrive i colloqui teologici che in questi decenni hanno visto protagonisti i metodisti grazie al Consiglio Metodista Mondiale. Del tema della successione apostolica nel dialogo tra cattolici e metodisti si occupa Paolo Cocco mostrando quanto importante sia stato per il cammino ecumenico e per la reciproca comprensione questo dialogo; arrivando ai giorni nostri, Fulvio Ferrario descrive lo stato del dialogo ecumenico nel tempo di papa Francesco, dandone una lettura da una prospettiva evangelica, e Brunetto Salvarani offre una presentazione del rilievo del rapporto tra il cammino ecumenico e la categoria del “dialogo” al di là degli strumenti giuridici nell'Italia del XXI secolo. Barbara Faes analizza i rapporti di Buonaiuti con i movimenti ecumenici di inizio XX secolo e la riflessione di Buonaiuti sul tema della “riconciliazione delle Chiese”.

La postfazione di Paolo Naso sintetizza in pagine vibranti la vocazione al dialogo e all'unità nella tradizione metodista:

«I vari saggi contenuti in questo libro ci aiutano a dipanare questa matassa storica ma siamo ancora ben lontani dal disporre di un filato ordinato e della tessitura. Ciò che però sta di fronte a noi è una scena ecumenica più dinamica del recente passato nella quale il metodismo ha molti argomenti e una lunga tradizione da spendere» (p. 179).

La scena ecumenica è e sarà in Italia la sfida di una società super-diversa, non mono-religiosa né tanto meno atea, in cui il dinamismo culturale e sociale non è accompagnato da una pari velocità istituzionale e giuridica. Movimenti differenti, infatti, caratterizzano la diversità religiosa e il pluralismo che dovrebbe contenerla: ad un assetto costituzionale che prevede la libertà e le “non discriminazioni religiose”

si accompagna l'assenza di una legge sulla libertà religiosa adeguata a un set di Intese che – finora – non sono state sufficienti a regolare diritti e doveri delle minoranze. In tale scenario, le pratiche che provengono dal basso sono tanto più importanti nella costruzione e rinegoziazione dei confini del campo di azione della libertà, del dialogo e della riflessione sui rapporti intra e interreligiosi.

Maria Chiara Giorda