

## RECENSIONI

JEAN-PASCAL GAY, *Le dernier théologien ? Théophile Raynaud (v. 1583-1663), histoire d'une obsolescence*, BEAUCHESNE, Paris 2018, pp. 487.

Plutôt qu'une monographie sur le prolifique et polymathe théologien jésuite Théophile Raynaud, Jean-Pascal Gay a voulu «entrer dans une histoire sociale et culturelle de la théologie par un exercice microhistorique» (p. 14), à savoir faire de la «figure singulière» de Raynaud (p. 10) un observatoire des «dynamiques historiques qui travaillent le catholicisme moderne» (p. 458): il s'agissait d'étudier ce que «son cas dit de l'histoire du catholicisme moderne» (p. 461). Ce parti autorisait une certaine sélectivité à l'intérieur de l'immense corpus raynaldien et dispensait d'une enquête systématique, qui reste à mener, sur la correspondance. Il convenait parfaitement à la tournure d'esprit de J.-P. G., qui préfère les idées brillantes à l'érudition patiente, et il lui permet de donner le meilleur de son grand talent d'historien.

Le premier chapitre retrace la marginalisation posthume de Raynaud, d'abord en France, plus tardivement en Italie – où il resta une autorité largement citée au XVIII<sup>e</sup> siècle (p. 73). Si le monument de ses *Opera omnia* en vingt volumes in-folio, lancé de son vivant mais publié après sa mort en 1665, entendait construire «la célébrité du théologien», la tradition bio-bibliographique tendit de plus en plus à le présenter comme un auteur «curieux» (p. 48) voire «exotique» (p. 60): le *Dictionnaire de théologie catholique*, en 1937, constatait qu'il était «maintenant bien oublié» (p. 60). Les deux chapitres suivants réinscrivent la carrière de Raynaud dans les tensions qui travaillent la Compagnie de Jésus au premier XVII<sup>e</sup> siècle: autour de la place de la théologie comme principe de hiérarchie interne, de la «politique d'administration des talents» (p. 100), du rapport au gouvernement – dont Raynaud est rapidement exclu pour se trouver cantonné à l'écriture (pp. 105-107) –, des modalités négociées de l'obéissance. Raynaud, longtemps en conflit avec ses supérieurs, qui le jugent incontrôlable, réussit à conquérir par son autorité de théologien, devenue inattaquable depuis son séjour à Rome (il occupe la chaire d'Écriture sainte au *Collegio Romano* de 1647 à 1651), et aussi par sa capacité à trouver des patrons hors de la Compagnie, une mesure d'autonomie (pp. 91-92, 108, 137): ses supérieurs le considèrent désormais comme une gloire de l'ordre et plus spécialement de la province de Lyon. L'importance de ce tournant revient à plusieurs reprises dans l'ouvrage, en particulier à propos de la censure interne jésuite, dont Raynaud «est en grande partie libéré» (p. 279; voir encore p. 295). Son traité contre les dangers d'une trop grande proximité avec les femmes sous couvert de direction spirituelle, la *Dissertatio de sobria alterius sexus frequentatione*, paraît à Lyon en 1653, muni d'une approbation du provincial, le P. Paul de Barry, lui-même une des principales cibles de l'ouvrage, manifestant «combien il est devenu difficile aux autorités de l'ordre de résister à l'autorité qui est désormais celle de l'ancien professeur du Collège Romain» (p. 358-359). Le quatrième chapitre analyse l'attitude de Raynaud face au gallicanisme, avec lequel les jésuites de France sont de plus en plus amenés à transiger. Le traité consacré par Raynaud à «l'amour désordonné de la nation», *Amor crucifixus*, qui dénonce comme une nouveauté la prière pour que le prince triomphe de ses ennemis (chrétiens), fait l'objet d'une lecture particulièrement pénétrante. J.-P. G. en souligne la «violence» et la «radicalité évangélique» (p. 245).

Le chapitre cinq est consacré à la part de l'œuvre de Raynaud qui a le mieux survécu jusqu'à nos jours, à savoir sa critique de la censure et en particulier du pouvoir disproportionné des dominicains (les *Cyriaci*, comme il les appelle) dans les ins-

tances romaines. J.-P. G. commence par la fameuse censure satirique du symbole des apôtres publiée en 1631 dans le cadre du conflit sur «la hiérarchie», entre réguliers et séculiers en Angleterre, reproduite et défendue par Raynaud dans ses *Erotemata de bonis ac malis libris* en 1653. Il considère que cette reprise rend l'attribution à Raynaud «convaincante» quoique «pas absolument certaine» (pp. 267-268). Plus loin, il attribue catégoriquement la pièce à Raynaud (pp. 308-309, 443, 452). L'analyse est toujours fine, mais un peu d'érudition aurait ici été utile, ne serait-ce que de seconde main, en s'appuyant sur l'historiographie *recusant*, constamment confrontée à des textes anonymes ou pseudonymes, et qui a donc beaucoup investi dans l'érudition bibliographique. L'autorité la plus sûre en la matière, A. F. Allison - D. M. Rogers, *The Contemporary Printed Literature of the English Counter-Reformation between 1558 and 1640. An annotated catalogue*, 2 vol., Scolar Press, Aldershot 1989-1994, 1, n° 484-484.1, donne la *Censura symboli apostolorum* au jésuite anglais John Floyd, sur la base des mentions qu'il en fait dans ses autres ouvrages. Il aurait aussi fallu prendre en compte la diffusion et la réception du texte en 1631, qui ne vont guère dans le sens d'une attribution à Raynaud : voir A.F. Allison, *Richard Smith's Gallican backers and Jesuit opponents (Part 1)*, in «Recusant History» 18(1986-1987), pp. 374-375 et 399 n. 138-139; Michael C. Questier (ed.), *Newsletters from the Caroline court, 1621-1638: Catholicism and the politics of personal rule*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 41. Le grand mérite de J.-P. G. est en tout cas d'étudier ensemble, pour la première fois, les rapports de Raynaud avec la censure interne de la Compagnie de Jésus et avec les congrégations romaines. Il suggère que la mesure de liberté conquise par Raynaud est moins une exception à la règle que «l'exagération de la règle elle-même», dans un système qui repose en grande partie sur l'autocensure négociée (p. 284).

Le chapitre six met en œuvre les problématiques de «genre» : J.-P. G. montre dans le «discours misogynne» de Raynaud une réaction à la «féminisation du catholicisme» français, féminisation dans laquelle s'inscrivent volontiers plusieurs de ses confrères jésuites, spécialisés dans une littérature de dévotion qui vise le nouveau public féminin, ou dans la direction spirituelle. La «remarquable violence» (p. 356) qui marque ici encore les textes de Raynaud exprime l'«inquiétude» que lui causent le contact des femmes et, en dernière instance, une possible autorité religieuse féminine, dont le contre-coup serait un «efféminement» du clergé masculin (p. 368, entre guillemets; pp. 380, 382, 384, sans guillemets). Peut-on pourtant généraliser sans plus, comme le fait J.-P. G., cette «angoisse» sexuelle de Raynaud à l'ensemble de la théologie morale catholique du XVII<sup>e</sup> siècle (p. 426 ; voir aussi p. 395 sur «la progressive priorisation [sic] de la morale sexuelle dans la morale catholique») ? Lors de la soutenance de l'habilitation à diriger des recherches dont est issu l'ouvrage, en janvier 2015, j'avais invité J.-P. G. à distinguer davantage, à la fois selon la chronologie et selon le type d'ouvrages. Prenant l'exemple des *Resolutiones morales* d'Antonino Diana, contemporain presque exact de Raynaud – dans lesquelles les cas sexuels n'apparaissent nullement comme plus graves, plus scabreux ou d'une autre nature que ceux qui concernent le jeûne ou le prêt à intérêt –, j'avais fait l'hypothèse que l'inquiétude sexuelle, contenue par la forme casuistique et qui trouvait alors à s'exprimer dans d'autres genres, avait été réintroduite dans la théologie morale par le rigorisme de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. J.-P. G. a laissé son développement inchangé : le débat mériterait d'être repris ailleurs.

Le trait commun à toutes les polémiques de Raynaud, face à ses supérieurs jésuites, à la censure, à la «dévotion aisée» ou encore à l'ordre politique, est la volon-

té de maintenir un point de vue et des critères proprement théologiques: Raynaud se place systématiquement sur le terrain de la théologie et non du droit canonique (p. 192, 419), il opère «une théologisation de l'analyse» (p. 166), une «re-théologisation» (p. 312), conçoit «la Rome idéale» comme «une Rome où règne l'autorité des théologiens» (p. 324)... Il est donc logique que l'ouvrage culmine sur un ultime chapitre, «Raynaud et la défaite de la théologie», qui met à nouveau en lumière la posture théologique du jésuite et en relève la «fragilité» (p. 438). J.-P. G y situe Raynaud vis-à-vis du rigorisme (dont les tenants, par la suite, invoquèrent volontiers son autorité) et du jansénisme. De manière remarquable, ce grand polémiste, dans la dernière décennie de sa vie, apparaît comme «relativement absent de la scène des controverses» (p. 442), «hors champ» (p. 445), précisément parce que ces controverses participent d'une littérisation de la théologie, selon une logique de vulgarisation qu'il a toujours refusée.

Cette histoire d'un échec est une éclatante réussite. J.-P. G. a parfaitement mené à bien l'entreprise de micro-histoire qu'il s'était assignée et qu'il avait annoncée au lecteur. Il n'épuise pas son sujet – il ne cherchait pas à l'épuiser –, mais lui reprocher ce qu'il n'a pas traité serait lui reprocher de n'avoir pas écrit un autre livre et, au fond, de ne pas être un autre historien. Un seul regret paraît légitime: que J.-P. G., qui a noté combien le style jugé «barbare» de Raynaud avait pesé dans sa perte de réputation (voir en particulier pp. 41, 49-50, 217 n. 62), se soit si peu soucié de son propre style. Il fait alterner, de manière assez improbable, l'idiote des sciences sociales, lourd de tics de langage, de mots à la mode («politisation», concept omniprésent et jamais défini, *agency*, *empowerment*...) et d'interminables chaînes de génitifs (p. 44 : «une étape importante de la constitution de la construction de la mémoire savante de Raynaud, mais aussi de la construction d'un discours savant à son propos»), et de très longues citations, d'autant plus longues qu'elles ne sont, contrairement à l'usage français, jamais traduites. Les coquilles qui émaillent celles-ci n'en facilitent pas la compréhension (cinq en une ligne, par exemple, p. 159 n. 50: *negata* pour *negatae*; *idoneitatem* pour *inidoneitatem*; *laruae* pour *laureae*; *euauisset* [sic] pour *euasisset*; *erupsisset* [sic] pour *erupisset*). Le lecteur a la ressource de vérifier les textes imprimés sur Google Books: mais que faire lorsque c'est un extrait d'une source manuscrite qu'il ne parvient pas à construire? Les historiens français dont J.-P. G. a adopté l'idiote ne risquent guère, il est vrai, d'être gênés par solécismes et barbarismes.

On pardonne pourtant à J.-P. G. son français jargonnant et son latin fautif, comme encore son index passablement défectueux et même son mépris de l'érudition: c'est qu'il est un grand historien, expert à tirer le meilleur de ses matériaux, à mettre les textes en contexte et en relation, à proposer des interprétations, non seulement originales et brillantes, mais le plus souvent convaincantes, et toujours appuyées sur les sources. S'il irrite parfois, il n'ennuie jamais, et il parvient à rendre Raynaud remarquablement intéressant. *Le dernier théologien ?* est un chef-d'œuvre d'intelligence historique.

Jean-Louis *Quantin*

MATTEO BARAGLI, *Filippo Crispolti. Un profilo politico fra cattolicesimo e nazione (1857-1942)*, MORCELLIANA, Brescia 2018, pp. 432.

Una caratteristica di grande interesse di questo volume, che ripercorre tutta la biografia di Crispolti, è nell'analisi culturale condotta attorno al «concetto di nazione», espressione più volte usata da Crispolti che evidenzia le caratteristiche e tutto il peso

della lunga tradizione intransigente nella cultura politica dei cattolici tra Otto e Novecento; basti richiamare il profondo significato attribuito ai concetti di «nazione cattolica» e di «patriottismo cattolico» nei suoi interventi e in quelli dei suoi coetanei cattolici.

In questa prospettiva mi sembra che l'autore superi l'ottica propria degli studi sul movimento cattolico, molto incentrata sui dibattiti interni. È significativo infatti che in quegli studi si sia dedicato poco spazio alle prese di posizioni degli anni Trenta, in particolare quelle favorevoli alle leggi razziali.

Un merito indiscutibile della ricerca è quello di aver valorizzato molto ampiamente tutto l'archivio Crispolti, depositato nell'Archivio storico di Santa Maria sopra Minerva a Roma, che è ricchissimo e permette di comprendere, attraverso la valorizzazione dei carteggi, dei suoi rapporti personali, degli scritti, la continuità e lo sviluppo di alcune posizioni, così come il ruolo suo e delle destre cattoliche nel consolidamento del Regime.

Una caratteristica di fondo che ispira gli atteggiamenti dell'intellettuale cattolico, così come le sue prese di posizione, è l'assoluta fedeltà ed obbedienza alla Santa Sede, «intransigente e conciliatorista» e «clericale realista», come avrebbe scritto di lui Egilberto Martire (p. 36), e «servo della patria e del pontefice», come avrebbe detto di se stesso.

Infatti il tema di fondo del suo patriottismo e del suo concetto di nazione è quello di uno Stato cattolico, dove la religione cattolica sia la religione di Stato e le leggi si uniformino alle indicazioni e scelte della Santa Sede. La sua opposizione allo Stato liberale è molto netta, e ha le sue radici in questo concetto di nazione. Anche l'opposizione ai socialisti è molto netta, nei conflitti sociali i poveri andavano trattati con «carità» e «misericordia», (pp. 25-26) interpretando le indicazioni di Leone XIII. In questa prospettiva è evidente l'influenza della sua ascendenza da una famiglia nobile dello Stato pontificio e molto legata al papa.

Nello sviluppo delle sue posizioni è molto rilevante il ruolo dei vari pontificati, che viene messo in luce, anche se forse si poteva sottolineare ulteriormente le linee, in parte diverse, che sarebbero emerse con Pio XI, con un peso significativo.

Tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento Baragli sottolinea con decisione l'importanza degli interventi, su una presenza cattolica nel dibattito nazionale, di Crispolti, che si collocava vicino ai conservatori nazionali, collaborava con la «Rassegna nazionale», ma assumeva una posizione diversa da quella dei conciliatoristi, perché riteneva indispensabile l'assenso del pontefice per formare un grande partito conservatore nazionale.

La collaborazione a diversi giornali cattolici evidenziava la sua influenza nella prospettiva di innovare le forme, non i contenuti, del rapporto Chiesa-modernità. Di fronte al murrismo escludeva un'azione politica e/o sindacale. Insieme a Grosoli otteneva da Murri una lettera di sottomissione a Pio X nel 1903, ma il loro tentativo di assorbire i fermenti innovatori veniva ben presto vanificato dalla dura condanna di quel movimento, da parte di Pio X, anche nell'accezione sindacale, giudicato come «modernismo pratico».

La posizione di Crispolti si distingueva dagli intransigenti, come Paganuzzi, per l'accettazione dei «fatti compiuti» in relazione all'unità del paese, ma questa posizione sarebbe stata censurata da Pio X nel 1904; l'intellettuale allora sarebbe tornato a Torino per agire sul piano locale, visto il clima di «reazione» imperante, come gli scriveva Grosoli (p. 66). Ma del 1904 era anche l'attenuazione del *non-expedit*.

Nel 1910 la fondazione della SER, il *Trust* dei giornali cattolici (*Avvenire* d'Italia, *Corriere d'Italia*, *Corriere di Sicilia*, *Il Momento*, *Il Messaggero toscano*) doveva

influenzare l'opinione pubblica cattolica in una prospettiva, diversa dagli intransigenti più radicali e dai Democratici Cristiani, per un «ammodernamento» strumentale nel confronto-scontro con la modernità. Gli attacchi del direttore de «La Civiltà cattolica» Chiaudano, condivisi da Pio x, aprivano una discussione ampia, ma Pio x nel 1912 emanava una *Avvertenza* di condanna alla quale Crispolti promette di adeguarsi, anche se la sua linea era apprezzata da diversi vescovi.

Molto interessanti le lettere (pp.108-109) di Crispolti e altri sul conclave che avrebbe eletto Benedetto xv, già vescovo di Bologna, che l'intellettuale cattolico conosceva bene. La linea innovativa del pontefice si evidenziava ben presto con la lettera di Gasparri al vescovo Falcini che chiariva che l'*Avvertenza* di Pio x non era da intendersi come una proibizione.

Forte di questo avallo Crispolti elaborava un «progetto culturale» di grande interesse che Baragli esamina attentamente. Egli voleva enfatizzare l'identità italiana riprendendo temi del neoguelfismo, e ponendo in questa prospettiva il patriottismo cattolico. Significativa la interpretazione tutta apologetica della tradizione culturale e politica italiana, da Carducci a Manzoni, a un don Bosco inteso come «patriottico» (130). Letture che provocavano l'ironia di Gramsci e qualche polemica. Anche gli avversari come Pellico, Crispi e Giolitti venivano presentati in modo conciliante, mentre la dinastia Savoia veniva celebrata come fortemente cattolica. Sulla Questione romana negava la possibilità di una conciliazione sulla base delle Guarentigie, mentre richiama Napoleone per prospettare la necessità di un Concordato che prevedesse una sovranità territoriale.

Per l'esame delle posizioni assunte durante la prima guerra mondiale Baragli usa il termine di cattolici nazionali, piuttosto che clericico-moderati, per sottolineare il netto avvicinamento al nazionalismo. La sua è un'adesione alla politica coloniale, che assume accenti forti contro i turchi, definiti «popolo selvaggio». Crispolti usa, nelle vicende belliche, toni diversamente modulati per adeguarsi alla linea vaticana «interpretandola» secondo i propri orientamenti. A questo proposito è significativa la sua distinzione tra «cattolici» e «cittadini», che serviva a rivendicare una qualche autonomia nelle scelte politiche, di fronte agli appelli alla pace di Benedetto xv che erano lontani dalla sua partecipazione al clima nazionalistico. Analoga la sua interpretazione della Nota vaticana del 1 agosto 1917, della quale, se da un lato sottolineava correttamente il carattere diplomatico perché rivolta ai governanti, taceva dall'altro la nota frase sulla «inutile strage» (p. 186). Benedetto scriveva a Crispolti perché attenuasse il suo «esagerato nazionalismo», ma l'intellettuale e i cattolici nazionali scrivevano di «fedeltà alla patria e al papa», continuando ad attenuare le posizioni del pontefice secondo la loro sensibilità. In questa prospettiva va compreso il sostegno all'ingresso di Meda nel governo, sul quale «L'Osservatore Romano» era stato critico.

Sturzo, con il programma del Partito Popolare, accettava con decisione le libertà democratiche, le elezioni popolari, ma i cattolici nazionali, pur accettando il Partito Popolare, insistevano sull'importanza della confessionalità dello Stato. Crispolti parlava di «aconfessionali, ma non laici», manteneva una cooperazione ambigua con Sturzo, che proponeva un'accettazione piena del metodo democratico. Nel Partito Popolare Sturzo si trovava a dover fronteggiare due destre, quella nazionale e quella intransigente clericale. Nel '21 Crispolti si candidava a Torino, ma poi rifiutava la candidatura successiva e accettava volentieri la nomina a senatore; una decisione che derivava dal suo antiparlamentarismo.

Per comprendere i suoi atteggiamenti successivi è determinante l'influenza del Biennio rosso. Nel '20 aderiva a Torino al «Blocco nazionale», distanziandosi

con decisione dalla linea di Sturzo e del PP in tutta Italia, in polemica con l'ala sturziana. Le sue posizioni erano piuttosto vicine a quelle di Federzoni e ai nazionalisti. Inoltre, dopo gli scioperi del Biennio le sue idee erano sempre più vicine a quelle delle destre del PP che parlavano di «bolscevismo bianco» delle leghe bianche (cfr. di M. Baragli, *Mario Augusto Martini e la questione mezzadrile: le piattaforme politiche e le lotte contadine nel primo dopoguerra*, in R. Aiazzi - P.L. Ballini - M. Soffici [eds.], *Mario Augusto Martini. Un protagonista del nostro '900*, Polistampa, Firenze 1913, pp. 71-100). A questo proposito è molto significativa la vicinanza con il conte Sardi, lettore dei *Protocolli di Sion* (p. 214) e figura molto rilevante nel movimento cattolico a Lucca; la loro comune polemica contro la politica del PP, in difesa dei proprietari, li avvicinava ai liberali di destra e ai massoni e alle forze nazionaliste e fasciste. Rilevante una intervista di Grosoli del 1921 sui giornali del *Trust*, nella quale accreditava il fascismo come forza nazionale e restauratrice dell'ordine. Queste forze accettavano ormai tutto il fascismo come restauratore dell'ordine, strumento anti socialista, esprimendo un "antiparlamentarismo profondo" (p. 210) e auspicando un governo fortissimo per l'ordine pubblico, anche dopo la marcia su Roma. Con il fascismo per Crispolti si poteva tornare alla "tesi" della Religione di Stato, da tanto tempo rivendicata dagli intransigenti e dalla cultura cattolica. Nel 1924 era tra i fondatori e gli estensori del programma del «Centro nazionale», con Grosoli, Mattei Gentili e mons. Enrico Pucci, che manteneva i rapporti con la Segreteria di Stato (pp.310-312) e indicava i punti centrali da inserire nel programma di questa associazione clerico-fascista. Lo stesso Mons. Pucci aveva scritto, nel giugno del '23, quell'articolo sul «Corriere d'Italia» che, invitando Sturzo alle dimissioni, esprimeva una richiesta vaticana (pp. 230-231); poco dopo il sacerdote sarebbe andato in esilio.

Nel '24 Sturzo pubblicava dall'editore Gobetti, *Il Partito popolare italiano. Popolarismo italiano*, nel quale due capitoli *Partito popolare e clerico-fascismo*, e *Nazionalismo e fascismo*, sarebbero stati poi a lungo valorizzati dalla storiografia. In questo lavoro il termine «clerico-fascismo» veniva riferito, con connotazione dispregiativa, agli ex-compagni di partito per sottolineare la subalternità al fascismo, così come quella dei clerico-moderati lo era stata per il liberalismo.

Di fronte alla violenza politica dei fascisti e alla crisi Matteotti Crispolti criticava quel rapimento, continuando però a dare il suo voto di fiducia al governo. Contro le violenze censurava gli attacchi ai cattolici, tacendo sulle incursioni contro i socialisti; si evidenziava una sua netta sottovalutazione della violenza, anche di fronte all'uccisione di don Minzoni, come anche rispetto alla repressione della libertà di stampa; in tutti questi casi si limitava alla sola richiesta di attenuazioni. Di fronte alle violenze e alla successiva morte di Amendola scriveva un articolo di protesta che veniva però bloccato dalla censura fascista.

Già nel 1923 Crispolti aveva dato le sue dimissioni dal Partito Popolare. Significative le lettere di dissenso che riceveva da De Sanctis e dalla moglie di Gallarati Scotti, ma queste ormai assumevano solo un significato di dissociazione personale e di protesta. L'intellettuale si mostrava sempre più subalterno al fascismo. Nei suoi interventi Mussolini veniva paragonato a Cavour. Per Crispolti il fascismo assumeva il significato di una "sana" modernità, una "dittatura moderna" (p.300) che poteva preludere ad una «rinascita cattolica». D'altra parte che questo fosse il clima prevalente nel mondo cattolico italiano è ben dimostrato dalle celebrazioni del centenario francescano del 1926 (cfr. T. Calìo - R. Rusconi [eds.], *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale*, Viella, Roma 2011).

Nelle trattative per il Concordato, il Centro Nazionale intendeva porsi come mediatore, in realtà veniva tenuto ai margini, perché la Santa Sede voleva mostrare la sua assoluta autonomia nei rapporti con il Regime e il Centro veniva avvertito a trattative concluse. Al momento della ratifica dei Patti Lateranensi Mussolini alla Camera si era espresso in termini netti, deciso a nulla concedere alle rivendicazioni cattoliche e proclamando con forza il carattere etico dello Stato fascista (p. 373). Crispolti aveva tentato una mediazione, che si riduceva ad un intervento al Senato che cercava di interpretare le dichiarazioni di Mussolini con l'affermazione che tra «etica del fascismo» e cattolicesimo non c'era «alterità né coincidenza, ma piuttosto identità». Come mediazione era fallita, ma quel discorso riceveva comunque un'accoglienza molto favorevole negli ambienti clericico-fascisti e vaticani, tanto da procurargli i ringraziamenti di Pio XI e un'udienza privata. Nelle crisi dei rapporti Chiesa-Regime, come quella del 1931, si evidenziava una concorrenzialità tra queste due istituzioni che tendevano ad un controllo totale della popolazione. Quelle crisi si risolvevano con contatti ai vertici, che vedevano da parte del regime l'accusa di «politicizzazione» alle organizzazioni cattoliche e da parte della Chiesa un controllo sempre più accentuato dell'attività dei circoli che dovevano caratterizzarsi sempre di più con un'attività «religiosa» che non potesse dare adito ad alcuna accusa di tal genere.

Sulla leggi razziali, che nel mondo cattolico avevano creato imbarazzi e ripensamenti, in particolare in Pio XI e anche nei gruppi intellettuali, Crispolti in Senato ribadiva il suo totale consenso al governo, in continuità con la linea tenuta per tutti gli anni Trenta. Significativi cenni antisemiti erano presenti nel suo discorso, mentre richiamava ad una qualche clemenza per casi specifici, forse riferendosi anche agli ebrei battezzati; norma che era stata oggetto di proteste da parte della Chiesa cattolica.

È di grande interesse questo profilo biografico, perché spiega le motivazioni di tanta parte del mondo cattolico contemporaneo e le motivazioni profonde dell'adesione del mondo cattolico al regime: la velleità di cambiare il fascismo, cattolicizzandolo, da parte del Crispolti e del Centro Nazionale evidenziava tutta la propria inconsistenza, mentre rivelava in primo luogo una profonda insensibilità verso i temi dei diritti, dell'uguaglianza, delle libertà.

*Bruna Bocchini Camaiani*

GIOVANNI CASTALDO (ed.), *L'Archivio della Nunziatura apostolica in Italia. II (1939-1953). Inventario*, ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Città del Vaticano 2020, pp. xx - 1703.

Il volume completa l'iniziativa avviata nel 2010 con la pubblicazione dell'inventario della Nunziatura apostolica in Italia per gli anni 1929-1939, curata da Giovanni Castaldo e Giuseppe Lo Bianco (recensione qui, 11[2014], pp. 237-240). La nuova ampia parte edita a cura di Castaldo ha portato l'inventariazione dei documenti della Nunziatura in Italia a coprire circa i due terzi del pontificato di Pio XII, fino al termine del servizio diplomatico da parte del primo nunzio, Francesco Borgongini Duca. La sua attività si era sviluppata, in seguito ai Patti lateranensi che avevano reso possibile l'istituzione della Nunziatura stessa, dal giugno 1929 al 12 gennaio 1953. Il completamento dell'inventariazione di questo ampio fondo archivistico è stato reso possibile dall'apertura alla consultazione delle serie di documenti, conservate presso l'Archivio Apostolico Vaticano, relative al pontificato di Pio XII decisa da papa Fran-

cesco e realizzata a partire dal marzo 2020. Ora a compiere l'arco del papato pacelliano per quel che riguarda il fondo della Nunziatura d'Italia, manca l'inventariazione delle carte del successore di Borgongini Duca, Giuseppe Fietta, nunzio dal 1953 al dicembre 1958, quando il nuovo pontefice, Giovanni XXIII, lo elevò al cardinalato sostituendolo con Carlo Grano.

Per dare una semplice idea dell'ampiezza di questa nuova pubblicazione curata da Castaldo, basterebbe richiamare, oltre al numero complessivo delle pagine, un elemento esterno come la dimensione dei due, indispensabili, indici di corredo (Indice dei nomi, dei luoghi e delle istituzioni e Indice dei periodici), che nell'insieme sfiorano le 250 pagine a stampa.

In un arco di tempo relativamente lungo – se misurato con le spanne della contemporaneità –, dapprima tragico (la seconda guerra mondiale e la Shoah), poi straordinariamente denso e impegnativo (il dopoguerra e l'avvio della ricostruzione, in un'Italia che transitò dal sistema monarchico alla forma repubblicana e che visse lo scontro frontale tra Chiesa e partito cattolico da un lato, partiti delle sinistre dall'altro), «a Borgongini Duca la Segreteria di Stato vaticana ricorreva con fiducia non solo per le “pratiche” con il governo [...], ma anche per svariatissime altre contingenze», come ha osservato il prefetto dell'Archivio Apostolico Vaticano, Sergio Pagano, nella presentazione del volume (p. x – avverto una volta per tutte che i rinvii alle sole pagine, senz'altra indicazione, vanno intesi come riferiti al volume oggetto di questa recensione). Dopo il riordino, la consistenza dell'Archivio della Nunziatura, dal luglio 1929 al gennaio 1953, ammonta a 146 buste.

Per quel che riguarda i rapporti con l'Italia, il pontificato di Pio XII si era aperto in un quadro ancora segnato dalle tensioni tra il governo fascista e la Santa Sede che avevano accompagnato Pio XI fino alla morte, in particolare intorno al problema delle leggi razziali. Tema centrale, su cui la storiografia internazionale negli ultimi decenni ha apportato molti contributi, di disuguale taglio e significato. Il ricco inventario curato da Castaldo permette di cogliere ulteriori significativi elementi su cui è possibile dare una prima informazione provvisoria, in attesa che gli studiosi approfondiscano con pazienza e acribia la relativa documentazione. Borgongini, nell'autunno 1939, di fronte alle pressioni ricevute dal vescovo di Trieste e Capodistria, Antonio Santin, dalla Prefettura di Pola perché nei registri di battesimo e di matrimonio e in qualsiasi atto rilasciato «a persone di razza ebraica» si provvedesse all'indicazione dell'«appartenenza alla razza», raccolse il parere contrario della Congregazione del Concilio, osservava, scrivendo al segretario di Stato cardinale Maglione: «Stando così le cose, si va delineando un nuovo conflitto circa la legislazione sulla razza. L'unica via per evitarlo in pieno sarebbe di fare abolire la deplorata legge razziale, ma Vostra Eminenza sa che non siamo riusciti in alcun modo né ad evitarla prima, né a farla modificare dopo, e che anche oggi il Governo non si è spostato di un millimetro in questa materia» (p. 39). Come è noto, altra, rispetto alla posizione espressa in quel momento dal nunzio in Italia, sarebbe stata la prospettiva del gesuita Tacchi Venturi nell'agosto 1943, quando, nel trattare a nome della Segreteria di Stato con Umberto Ricci, ministro dell'Interno del governo Badoglio, a proposito della legislazione razziale, si sarebbe guardato «bene dal pure accennare alla totale abrogazione di una legge la quale, secondo i principii e la tradizione della Chiesa Cattolica, ha bensì disposizioni che vanno abrogate, ma ne contiene pure altre meritevoli di conferma» (P. Blet - R.A. Graham - A. Martini - B. Schneider [eds.], *Actes et documents du Saint Siègre relatifs à la seconde guerre mondiale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1975, IX, p. 459). Si tratta di variazioni di giudizi e riserve mentali, qui

solo appena richiamate per cenni non sufficienti a esaurire la complessa questione, che pesarono sull'atteggiamento della Santa Sede, ma non impedirono, come emerge anche dalla documentazione del nunzio in Italia, di spendersi a favore di ebrei discriminati e perseguitati, sia in termini di assistenza diretta (risultano molto numerose le informazioni su interventi di vario tipo e portata, che hanno lasciato tracce nella documentazione inventariata), sia attraverso felpati passi diplomatici di Borgongini sul governo («io tentai di fare una proposta di mitigazione, come sto per dire, tanto per esplorare il terreno», scrisse a Maglione il 30 agosto 1939, dopo contatti con esponenti del governo – p. 50). Come nel caso dell'intervento compiuto presso il sottosegretario al Ministero dell'Interno (allora retto da Mussolini), Guido Buffarini Guidi, che – a detta del nunzio sempre nel medesimo rapporto di fine agosto 1939 – era «colui che tiene in mano tutta la materia», per quel che riguardava la legislazione razziale antiebraica e la sua applicazione (*ibidem*). Il governo di Mussolini si dimostrò indisponibile ad alcun allentamento, anche quando, riproponendo le posizioni vaticane in termini meno franchi e decisi di quanto era accaduto nell'ultimo anno di Pio XI, Borgongini cercò di fare leva sul punto di vista della Chiesa cattolica, come era costretto a riferire nell'aprile 1939 a proposito del catecumenato rivendicato come segno di appartenenza alla religione cattolica: «purtroppo, ho dovuto rilevare che anche questo espediente per mitigare la crudezza della legge nei riguardi dei cattolici di origine ebraica non è stato accettato dal Ministero» (p. 49). Così fu anche quando la situazione era ormai diventata tragica a causa della Shoah, su cui la Santa Sede stava ricevendo informazioni via via sempre più dettagliate e precise (cfr. G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, BUR, Milano 2007, nuova ed. aggiornata, pp. 4-15), e l'andamento della guerra aveva cominciato a volgere contro i Paesi dell'Asse (e tuttavia Vittorio Emanuele III si mostrava persuaso, ancora il 27 novembre 1942 – pochi giorni dopo la sconfitta di El Alamein e con lo scontro delle Midway alle spalle e la battaglia di Stalingrado in pieno svolgimento –, che «gli Alleati non si trovano in posizione eccessivamente comoda e credo che non potranno vincere» [p. 120], oltre a disorientare il nunzio per un accenno ai luterani [«Voleva dire *Anglicani?*», si chiese Borgongini] quando nella stessa occasione gli confidava: «Il Santo Padre nella Sua altissima missione deve mantenere la più stretta neutralità: però io credo che nel Suo cuore non può desiderare la vittoria degli ebrei, dei bolscevichi e dei luterani» – p. 119); nel novembre 1942 a un Borgongini Duca che, conformemente ad altri interventi della Santa Sede, proponeva un alleviamento delle condizioni in cui versavano gli ebrei, Buffarini Guidi rispondeva in termini del tutto elusivi, falsi e beffardi se posti in rapporto con la drammatica realtà: «Gl'ho domandato se potevamo sperare un miglioramento della situazione degli ebrei; mi ha risposto che le domande del padre Tacchi [Venturi] non sono state accettate [...] «La nostra legislazione s'informa al programma tracciato del Gran Consiglio: Difesa della Razza ma non persecuzione degli ebrei. Io ho mandato a lavorare nei lavori pesanti solo una piccola parte di ebrei. Mi ripugna di mandare un avvocato o un medico a zappare la terra»» (pp. 180-181). Che in quell'occasione il nunzio avesse introdotto la questione quasi *en passant* – nel rapporto alla Segreteria di Stato il resoconto su questo punto è posto tra parentesi –, è chiaramente un indizio della consapevolezza dell'assoluta indisponibilità del proprio interlocutore ad affrontarla, ma mi sembra anche una spia – a maggiore ragione di fronte al tono e ai contenuti della risposta del sottosegretario all'Interno – della decisione del nunzio e più in generale del pontificato di Pio XII di non farne terreno prioritario di confronto e nel caso anche di scontro con il governo fascista, come invece era accaduto per volontà

di Pio XI da metà 1938 in avanti. Va però osservato che se questa appare, a una prima ricognizione bisognosa di ulteriori approfondimenti, la linea di fondo seguita dal nunzio, quando Borgongini si era confrontato con Roberto Farinacci nel giugno 1941 (uno dei rari incontri con quel gerarca fascista) i toni erano diventati tutt'altro che felpati e il colloquio, a causa di un articolo che attaccava il sostituto della Segreteria di Stato Giovanni Battista Montini, era degenerato in acceso scontro verbale proprio in riferimento alla situazione degli ebrei passati al cattolicesimo: «Farinacci cercò di rispondermi anche con voce forte, ripetendo le solite accuse che Mons. Montini è "popolare", complotta con i Ministri esteri ai danni dell'Italia ed aggiunge di averne le prove [...] Segui una forte scaramuccia sugli ebrei, avendogli io affermato che per noi, i battezzati non sono ebrei ma cattolici, e quindi, in Vaticano, hanno diritto di entrare come tutti gli altri fedeli» (223).

Per quel che riguarda gli interventi caritativi o di assistenza in senso lato (fra questi anche molti interventi per ottenere dalle autorità civili il riconoscimento dell'"arianità" di persone che così sarebbero state sottratte agli effetti delle norme antiebraiche – ma nel 1942 il nunzio, trovando in una rara occasione una minima apertura in Buffarini Guidi, «differentemente da quanto suole fare allorché gli parlo di ebrei anche battezzati», appuntava le parole del sottosegretario che gli aveva riferito che Mussolini aveva «dato risposta favorevole soltanto in tre casi» [p. 1441]; e in effetti anche quell'episodio poi si concluse negativamente), spiccano, tra i molti, quelli che provengono dai resoconti relativi al campo di internamento di Ferramonti-Tarsia, nel 1942, dove l'attività caritativa del pontefice senza distinzioni di religione mosse alcuni esponenti dell'ebraismo a un'emulazione fatta di reciprocità. Scrisse nell'occasione Walter Behrens, rappresentante cattolico degli internati originari di Rodi: «Mentre finora gli ebrei distribuirono i loro aiuti soltanto fra gli ebrei, essi, incitati per l'atto altamente cristiano di V. S. [Vostra Santità], hanno dato una cospicua somma al nostro Cappellano, destinata propriamente per gli internati cattolici. Questo accadde dopo le visite al campo del rabbino capo di Genova Riccardo Pacifici e del [sic] ing. Kaltz di Milano, un benefattore privato, e dopo [di] che loro han sentito che ai bambini dei naufraghi di Rodi, tutti ebrei, saranno fatti dei regali pontifici. [...] Pubblicamente il loro rappresentante ha dichiarato che tutti senza differenza di nazionalità e religione siamo membri della grande famiglia del Signore» (p. 438). Che in mezzo alla tragedia si vada facendo strada un clima nuovo nei rapporti tra cattolici ed ebrei, che sarebbe fiorito in modo più significato a livello ecclesiale solamente più tardi, lo lascia percepire anche un piccolo episodio del novembre 1951. Quando il presidente della Comunità ebraica di Roma trasmise al nunzio l'invito per la cerimonia di insediamento del rabbino maggiore Elio Toaff, Borgongini Duca rispose ringraziando della gentilezza, pur dichiarando di non potere partecipare (cfr. 1408).

Inoltre durante la guerra il governo fascista aveva radicalizzato il proprio atteggiamento nei confronti del clero sudtirolese al confine settentrionale, nella diocesi di Bressanone (cfr. p. 188) e soprattutto di quello sloveno nelle diocesi lungo il confine nordorientale, in particolare in quella di Trieste e Capodistria (cfr. pp. 1110-1113); situazione che poi si rovesciava, ai danni di sacerdoti italiani, nel dopoguerra, per via del duro atteggiamento tenuto dal governo jugoslavo (per casi relativi alla diocesi di Fiume cfr. pp. 971-972).

Il 25 settembre 1941 la richiesta da parte di Buffarini, per conto di Mussolini, che la Chiesa accettasse lo scioglimento del matrimonio nei casi di una condanna all'ergastolo o a una pena infamante (non meglio precisata), di sterilità o di morte presunta, allarmava immediatamente la Santa Sede: a Mussolini che, secondo Buffa-

rini, riteneva necessario «che la Chiesa si aggiorni e se questo non si ottiene egli farà da sé, magari ammettendo il divorzio; e senza nemmeno aspettare la pace, il decreto lo emanerebbe adesso, anche perché certi decreti in tempo di guerra riescono meglio» (p. 288), facevano seguito il discorso di Pio XII alla Sacra Rota, il 3 ottobre 1941, in cui a un certo punto il pontefice dichiarava: «È ben vero che ai nostri tempi, in cui il disprezzo o la noncuranza della religione hanno fatto rivivere lo spirito di un nuovo paganesimo gaudente e superbo, si manifesta in non pochi luoghi quasi una mania per il divorzio, la quale tenderebbe a contrarre e sciogliere i matrimoni con maggior facilità e leggerezza che non si fa per i contratti di locazione e di conduzione. Ma tale mania, inconsiderante e inconsiderata, non può contarsi per ragione, onde i Tribunali ecclesiastici recedano dalla norma e dalla prassi, che dettano e approvano il sano giudizio e la coscienza timorata. Per la indissolubilità o dissolubilità del matrimonio non può nella Chiesa valere altra norma e prassi se non quella stabilita da Dio, Autore della natura e della grazia» (testo in «Acta Apostolicae Sedis» 33 [1941], pp. 421-426: 425); e il giorno seguente un articolo su «L'Osservatore Romano», *La santità e i fini del matrimonio nella immutabile dottrina della Chiesa*, eloquente fin dal titolo. Quindi il 21 ottobre, in occasione di un nuovo incontro con il nunzio, la replica di Buffarini, sempre per conto del duce del fascismo, che il divorzio si imponeva da parte dello Stato a causa dell'incapacità della Chiesa di «impedire l'adulterio, che è il cancro, oramai, di moltissime famiglie, specialmente a Roma» (p. 289), prolungava nel tempo la nascente controversia, cui Borgongini e la Santa Sede continuarono a dedicare una specifica attenzione, ben oltre la fine del conflitto bellico (cfr. pp. 289-292).

Al dopoguerra appartengono anche altre preoccupazioni per la tenuta di un'Italia che continuava a essere pensata come un Paese cattolico, in un'ottica confessionale estesa all'ambito delle istituzioni civili, in modo conforme al dettato concordatario. Vari e di diversa tipologia i molteplici episodi che vi si possono ricondurre. Mi limito solo a qualche cenno episodico, senza la minima pretesa di raffigurare la complessità della problematica. Quando nel gennaio 1945 il ministro della Pubblica Istruzione, Vincenzo Arango Ruiz (liberale e antifascista), comunicò al nunzio che Ernesto Buonaiuti, reintegrato con gli altri docenti che erano stati radiati dai ruoli universitari per avere rifiutato il giuramento di fedeltà al fascismo, chiedeva di essere applicato ad altro insegnamento rispetto a quello di Storia del cristianesimo, per superare l'opposizione che la Santa Sede avrebbe avanzato in base al concordato, Borgongini si spese in modo convincente per persuadere il proprio interlocutore che Buonaiuti in nessun modo poteva essere riammesso all'insegnamento, a contatto con il pubblico, anche se la Santa Sede non si opponeva al fatto che lo scomunicato prete romano già modernista fosse impiegato in qualche ufficio appartato che gli consentisse di sostentarsi. E Pio XII il 20 gennaio approvò la condotta del nunzio (cfr. p. 285). Inoltre dalle carte di Borgongini emerge una Chiesa cattolica preoccupata nei suoi vertici, anche nel secondo dopoguerra, per la propaganda e il proselitismo protestante, con la trasmissione alla Santa Sede, nell'estate 1952, dell'elenco, recuperato dal nunzio tramite il ministro dell'Interno Mario Scelba, contenente la distribuzione numerica degli aderenti alle Assemblee di Dio (pentecostali) nelle varie province italiane (cfr. p. 317), notizie cui si accompagna la convinzione espressa nelle loro informazioni da alcuni vescovi diocesani, che la propaganda protestante fosse favorita dai partiti di sinistra (cfr. p. 318). Il comunismo fu la grande preoccupazione della Santa Sede e non solo di essa, nel periodo del dopoguerra che vide la continuazione e poi la fine della nunziatura di Borgongini (come traspare dall'inventario i timori e gli interventi punteggiano l'attività del nunzio, che trovò un interlocutore attivo e solerte nel mi-

nistro dell'Interno, il democristiano Scelba – cfr. per es. l'inventario della b. 48, in particolare le pp. 312-317). Preoccupazione che, come è noto, per quel che riguarda il vertice ecclesiastico cattolico si prolungò ben oltre il 1953.

In un clima difficilissimo come quello che segnò il passaggio al dopoguerra, i documenti del nunzio restituiscono anche la memoria degli interventi di Pio XII per cercare di intercedere a favore dei condannati a morte. Nel novembre 1945 Borgognini riferì ripetutamente a Montini di colloqui avuti con De Gasperi, per ottenere la grazia richiesta dal papa. Il leader democristiano rispondeva però che, a causa della convinzione espressa dal ministro del Tesoro, Ricci, che qualche condanna alla pena capitale andasse eseguita per dare «qualche esempio», si era deciso di «accogliere l'intercessione del Santo Padre, salvo che per i casi di veri criminali» (p. 1350).

Sono solo pochi spunti, quasi un invito alla ricerca, che il presente inventario, strumento indispensabile di accesso ai fondi, renderà senz'altro più agile ed efficace.

*Giovanni Vian*