

GIROLAMO IMBRUGLIA, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, CARROCCI, Roma 2021, pp. 202.

Il libro che qui si recensisce fa la sua comparsa nell'ormai consolidata collana "Frece" di Carocci, che negli ultimi anni ha pubblicato saggi innovativi e, al contempo, agili nel formato e nella struttura interna. E di una freccia questo libro ha le caratteristiche principali: acutezza e capacità di andare al bersaglio senza deviazioni di rotta. Fin dalle prime righe si chiariscono gli obiettivi del lavoro. Si tratta non dell'ennesima introduzione al genere utopico né di una presentazione ragionata dei tanti mondi impossibili che ogni utopia tenta di ritrarre con grande copia di dettagli; scopo del volume è dimostrare come l'utopia abbia costituito un elemento imprescindibile del pensiero politico occidentale. La lettura che si propone è dunque originale e selettiva in quanto tutta concentrata a scovare le intersezioni tra discorso politico e utopia e capire come questa influenzasse i conflitti ideologici di età moderna. In questo modo Imbruglia ci introduce in una storia delle idee politiche di inedita portata, che percorre strade nuove e apre spesso orizzonti impensati. Inseriti nella lunga tradizione del pensiero utopico, autori noti – alcuni notissimi – acquisiscono qui un valore e un significato diverso da quello loro comunemente attribuito. Solo a un profondo conoscitore della vita intellettuale europea di età moderna come Imbruglia poteva riuscire un'impresa tanto ponderosa: rivedere una tradizione intellettuale secolare in poco più di duecento pagine, con l'intento dichiarato di invertire di segno le nostre aspettative.

Il libro si organizza in quattro macro-capitoli, apparentemente di taglio cronologico: il primo relativo al Cinquecento; il secondo sul Seicento; il terzo settecentesco; infine l'ultimo dedicato all'utopia rivoluzionaria. In realtà, più che rispettare rigide divisioni per secoli, queste partizioni mirano a sbrigliare il filo sotterraneo che, nell'apparente disparità di temi, tiene legate tra loro le diverse opere utopiche.

Nel primo capitolo si esamina la transizione dalla profezia all'utopia come categoria di critica e cambiamento sociale. Il passaggio è incarnato nella figura di Savonarola, «profeta disarmato» secondo la celebre definizione machiavelliana, che rinverdisce la tradizione veterotestamentaria per attuare una rivoluzione politica a Firenze. A questa reviviscenza del profetismo biblico Machiavelli oppone un mondo romano mitizzato e piegato all'esigenza di una nuova razionalità politica. In questa trattazione della Roma antica si trovano *in nuce* le prime avvisaglie della svolta utopica che in quegli stessi anni stava giungendo a maturazione grazie a Tommaso Moro e alla sua *Utopia*. Questa nascita travagliata del filone utopico aiuta a capire il saldo nesso che sempre lo legherà alla religione e al Cristianesimo. L'utopia, a iniziare da quella di Moro, non offre una visione secolarizzata del mondo, ma cerca di sostituire i riferimenti biblici della profezia con un nuovo ordinamento religioso, integrato nel mondo utopico che si sta cercando di realizzare.

Ben presto il pensiero utopico si evolve in forme nuove. Accanto alla tradizione politica dell'utopismo di Moro si consolida una tradizione naturalistica, ispirata ai resoconti di viaggi e alle relazioni sui popoli scoperti nel corso delle grandi imprese europee di esplorazione e conquista. Montaigne, se non il progenitore, è senz'altro l'esempio più famoso di questo nuovo filone utopico. Saggi famosi come quello sui "cannibali", mentre non dicono nulla sulle popolazioni extraeuropee, offrono un modello politico per il futuro della società occidentale.

Naturalmente, non tutti accettarono questo ricorso insistito a un mondo che non c'è (e avrebbe dovuto esistere). Rispetto a Montaigne Bodin reagisce diversamente al

rapido mutare delle condizioni politiche e sociali della Francia di fine Cinquecento. Al posto dell'utopia sviluppa un discorso sulla sovranità e sulla teoria della politica indipendente dalla legittimità divina e in opposizione al pluralismo giurisdizionale di Antico regime. Eppure, è necessario osservare come neppure Bodin pensi mai a rubricare la tradizione utopica a *lusus* letterario privo di riscontri nel reale. Impegnandosi in una confutazione dell'utopia, di cui svela insufficienze e velleità, Bodin ne ribadisce *ipso facto* il valore politico e l'importanza nel pensiero del suo tempo. Bodin aveva ragione. Proprio nel mentre scriveva e pensava le sue opere principali, la tradizione utopica si rinnovava e assumeva nuove vesti attraverso la vivace trattatistica sulla "ragion di Stato" e le opere millenaristiche di Campanella, un «profeta armato e sconfitto» (p. 69), come giustamente lo definisce Imbruglia.

L'utopia di Campanella colpisce per il rapporto stretto che instaura tra profetismo e utopia, religione e rivoluzione, un rapporto, questo, che pare assumere rilevanza ancor maggiore nel corso del Seicento. Il secondo capitolo del volume è dedicato al *political hebraism* e alla trasformazione dell'utopia in teocrazia. Alla base del cambiamento di paradigma Imbruglia individua convincentemente un passaggio cruciale nella storia europea. Terminata (o quasi) la scoperta del mondo, non si poteva più collocare Utopia nelle terre incognite della lacunosa cartografia cinquecentesca; era necessario spostare la categoria utopica dalla geografia alla storia. In linea con la sensibilità pre-moderna, l'utopia fu cercata nelle età d'oro del passato e, in particolare, nel modello della teocrazia biblica, l'unica organizzazione politica esplicitamente sostenuta e ispirata da Dio. Il modello dell'ebraismo veterotestamentario non solo fu fonte di ispirazione per la Ginevra di Calvino e per le utopie puritane, ma trovò ascolto anche tra pensatori quali Ugo Grozio, che pure, nelle sue opere più famose, cercò di fondare una visione politica per una società che si voleva strutturata *etsi Deus non daretur*.

Come dimostra il caso di Grozio, il modello utopico è sfuggente e non può essere inquadrato troppo rigidamente. Accanto al ritorno dell'Israele biblica, si diffondono sogni utopici più vicini al prototipo di Moro, come dimostrano la *Nuova Atlantide* di Bacon e l'*Oceana* di James Harrington, che tanto influenzerà Locke e il nuovo pensiero politico inglese. In modo del tutto convenzionale l'opera baconiana descrive il naufragio immaginario di un gruppo di europei in una terra nuova: la nuova Atlantide del titolo; facendo ricorso a stilemi simili, il libro di Harrington presenta l'organizzazione politica di una terra inventata, Oceana. Tuttavia, ancor più chiaramente che nell'*Utopia* di Moro, il volume di Harrington assomiglia per larghi tratti a un romanzo a chiave, dove a tutti è evidente che la terra utopica non è altro che l'immagine velata dell'Inghilterra secentesca, con le sue particolarità e idiosincrasie. Non a caso, Locke interpreterà i suggerimenti di Harrington in modo realistico. Se l'Inghilterra non era riformabile nell'immediato, almeno la Carolina americana, per la quale Locke stese una bozza della nuova costituzione, poteva divenire un'Oceana reale.

Nel capitolo terzo e quarto lo sguardo si sposta sulla Francia e si concentra sul rapporto tra utopia e rivoluzione, questa volta una rivoluzione che spazzerà via irrimediabilmente secoli di vita politica e sociale. L'elemento religioso non scompare ma trascolora e assume nuove dimensioni. In maniera del tutto originale, il capitolo terzo inizia con la figura di Montesquieu, generalmente ricordato per il suo ruolo di teorico e propugnatore delle nuove regole della politica moderna. In realtà, Montesquieu introduce per la prima volta il futuro nella ideazione dell'utopia e prospetta uno sviluppo stadiale delle civiltà mondiali. Se le *Lettere persiane* costituiscono una utopia rovesciata, descrivendo il noto (la Francia del primo Settecento) dalla prospet-

tiva di viaggiatori ignari, lo stesso *Spirito delle leggi* risulta non del tutto estraneo al mondo dell'utopia. Questa volta, tuttavia, invece di creare società inventate, Montesquieu offre al pubblico dei *philosophes* una teoria organica dell'utopia, sulla cui base si edificarono i sogni apparentemente sempre più vicini a realizzazione degli illuministi francesi.

Di fatto, Rousseau non pensava di descrivere chimere quando presentava il *Contratto sociale* o scriveva la *Novella Eloisa*; né Diderot proponeva la sua riscrittura dell'*Histoire des deux Indes* come un viaggio utopico. Non solo le riforme erano pensate come il compimento tanto atteso dell'utopia, ma all'interno dell'utopia stessa si poteva finalmente dare voce all'inesprimibile: ovvero alla necessità di una rivoluzione armata e sanguinaria, guidata dal popolo (Diderot) o dal legislatore (Morelly). Come giustamente sottolinea Imbruglia, solo nel Settecento compare un terzo modo di pensare l'utopia, dopo quello politico e quello naturalistico: il modo dell'utopia finalmente trionfante grazie al sostegno fattivo di una nuova opinione pubblica. Non a caso l'appello all'utopia viene diffuso attraverso i giornali, dove si chiamano i lettori a proporre progetti per nuovi stabilimenti utopici.

Questo cambiamento sfociò nell'evento rivoluzionario. Le diverse redazioni della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* che si susseguirono in un breve giro d'anni danno espressione pragmatica e reale alle aspirazioni di secoli di pensiero utopico. Al contempo, Robespierre e i rivoluzionari cercarono di tenere sotto controllo le suggestioni provenienti da questa tradizione culturale. Dal loro punto di vista, la proprietà privata abbisognava di protezione e il concetto di uguaglianza di una definizione più chiara (e limitativa); la volontà generale era un concetto da addomesticare e le libertà, a partire da quella di parola e di stampa, andavano ridimensionate e riportate nell'alveo del rispetto da tributarsi al nuovo assetto politico. Il canto del cigno della vecchia tradizione utopica fu la Congiura degli Uguali di Babeuf, tramandataci attraverso il resoconto di Filippo Buonarroti. Con l'inglorioso fallimento di questa ennesima rivoluzione mancata, l'utopismo nato nel Cinquecento era destinato a morire una volta per sempre. Il verbo socialista lo avrebbe durevolmente trasformato, abbandonando l'elemento caotico e contraddittorio che l'utopia aveva avuto fino ad allora.

Sin qui la sintesi delle principali acquisizioni che il libro ci offre. Eppure, la sua ricchezza, testimoniata dagli innumerevoli riferimenti a opere meno note e pur tuttavia non meno importanti, non si riduce a brevi riassunti. Il lettore attento potrà facilmente ritagliarsi altri percorsi di fruizione. Solo per citare un aspetto di grande rilevanza, utopia è anche un discorso – spesso un discorso rovesciato – sulle istituzioni politiche e sui volti dell'amministrazione. Nell'equilibrio di elementi alla base di ogni descrizione utopica la *police* non è meno importante della comunione dei beni e della religione civile. Questo costante richiamarsi alle riforme istituzionali permette allo storico di scoprire tra le righe degli scritti utopici una miriade di riferimenti a dibattiti ed esperimenti che si stavano compiendo nelle società europee di età moderna. Uno su tutti salta agli occhi: l'importanza della *Vigilanzkultur* per la costruzione dell'utopia. Inconsciamente influenzati dalla tradizione inquisitoriale, che, mediante il ricorso continuo alla delazione, trasforma i rapporti di forza interni tra società e governo, gli utopisti dipingono realtà parallele in cui invariabilmente tutti controllano tutti. Ne parlano, ciascuno a suo modo, l'*Utopia* di Moro (p. 34), l'*Atlantis* di Locke (p. 89), lo *Spirito delle leggi* di Montesquieu (p. 100). È quanto stavano cercando di imporre i costruttori di imperi e stati "moderni", incapaci di costruire una rete pantofole di controllori e pertanto propensi a delegare alla sorveglianza reciproca degli

attori sociali (vicini, concorrenti, ecc.) la funzione di stabilire una omologazione dei comportamenti. Anche per questa via di riforme amministrative l'utopia riuscì a segnare lo sviluppo della politica.

Grande merito del volume è quello di suggerire connessioni e accostamenti e offrire una nuova chiave di lettura del fenomeno utopico attraverso una scrittura limpida e arguta. Da bravo umanista, Imbruglia ama la *brevitas* e la *concinnitas*, espresse in sentenze che solleticano il lettore a ripensare la propria stessa esperienza di ricerca. Nelle mani di autori anglosassoni come Quentin Skinner e John Pocock un'opera come questa sarebbe lievitata a proporzioni enciclopediche; Imbruglia riesce a offrirci risultati di simile profondità intellettuale in modo diretto e conciso. Grazie a un giusto equilibrio tra ricchezza di dati e intelligenza descrittiva questo libro si presenta come una lettura importante per tutti, tanto studenti quanto studiosi del pensiero politico.

Marco Cavarzere

FULVIO FERRARIO - EDUARDO LÓPEZ-TELLO GARCÍA - EMANUELA PRINZIVALLI (eds.), *Riforma/riforme: continuità o discontinuità? Sacramenti, pratiche spirituali e liturgia fra il 1450 e il 1600*, MORCELLIANA, Brescia 2019, pp. 471.

Il volume *Riforma/riforme: continuità o discontinuità? Sacramenti, pratiche spirituali e liturgia fra il 1450 e il 1600*, curato da Fulvio Ferrario, Eduardo López-Tello García ed Emanuela Prinzivalli presenta gli atti di un convegno internazionale promosso dalla Facoltà Valdese di Teologia, dal Pontificio Ateneo Sant'Anselmo e dal Dipartimento di Storia Culture Religioni della Sapienza (ora Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo), svoltosi a Roma nell'ambito di una stagione fitta di iniziative e pubblicazioni coincisa con il ricorrere, nel 2017, del cinquecentenario della Riforma protestante.

La ricca miscellanea ospita ventiquattro contributi distribuiti in sei aree tematiche, introdotti da una breve presentazione dei curatori e da un contributo di largo respiro di Lothar Vogel, posto in apertura.

Nel saggio introduttivo (*La Riforma – una cesura?*), Vogel mette a tema la valutazione storiografica della Riforma come “cesura”, affrontando in modo diretto il più persistente tra i fili che attraversano l'intera raccolta e a cui, sempre in forma interrogativa, si riferisce anche il titolo del volume: il significato del carattere “epocale” attribuito al «terremoto religioso del XVI secolo», come lo definiscono i curatori nella nota di presentazione (p. 5). Se, infatti, la Riforma «ancora oggi è considerata la spaccatura del cristianesimo occidentale» (p. 12), sarà compito dell'indagine storica verificare gli elementi di continuità e discontinuità che attraversano l'intreccio di fattori eterogenei e interconnessi della crisi religiosa del primo Cinquecento. Decisiva risulta dunque la messa in prospettiva critica di modelli interpretativi che, almeno a partire dalle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel, hanno segnato la riflessione otto e novecentesca sulla Riforma in quanto «inizio epocale della modernità», dove la “modernità”, nella prospettiva hegeliana, è «caratterizzata dalla soggettività che si libera da una pietà superstiziosa legata alle cose esteriori» (p. 14) e da una valorizzazione in termini nazionali della relazione tra superamento di una pre-modernità religiosa e il dispiegamento della libertà spirituale. Dopo aver passato in rassegna i principali tentativi post-hegeliani (di area tedesca) di porre la Riforma all'abbrivio della “grande narrazione” della modernità (protestante), Vogel stringe il fuoco su un

punto particolarmente sensibile: quello in cui la valutazione della Riforma si intreccia con il piano dell'interpretazione del pensiero di Lutero. La fortuna storiografica (a partire da Karl Holl) della centralità della "scoperta riformatrice" di Lutero (ovvero la formulazione della dottrina della giustificazione luterana) e della «forza storicamente trasformatrice» di quella (p. 20), offre infatti una lente particolarmente efficace per osservare gli effetti, sul piano della ricostruzione storica, della comprensione in chiave di "innovazione" della proposta teologica di Lutero e, al contempo, evidenzia la necessità di verificare la tenuta dei modelli interpretativi che più hanno orientato lo studio della Riforma, sia attraverso la discussione critica dei loro presupposti (scientifici ed extra-scientifici), sia attraverso l'analisi ravvicinata di concreti fenomeni, dinamiche, contesti storici.

Appunto sul piano della ricerca minuta si intrecciano le ricerche raccolte nel volume che, complessivamente, coprono uno spettro cronologico in grado di forzare periodizzazioni rigide (e spesso fuorvianti) e problematizzano il perimetro dell'oggetto storiografico "Riforma", di modo da offrire al lettore un quadro sfaccettato della vita religiosa dell'Europa del Cinquecento, muovendosi trasversalmente lungo le molte linee di incontro e di scontro tra le varie forze in campo.

Nella prima sezione, dedicata a questioni liturgiche e sacramentali, si scende subito sul terreno dei vissuti religiosi e, al contempo, si entra nel cuore delle controversie teologiche di maggiore intensità speculativa. Claudio Ubaldo Cortoni (*L'eredità delle controversie eucaristiche altomedievali nell'interpretazione della Cena del Signore nel primo Cinquecento*), ad esempio, mette in luce la rilevanza dell'opera di edizione di fonti altomedievali che impegnò gli umanisti dell'area svizzero tedesca, dove la presa di distanza dalla tradizione scolastica incontrò una domanda via via crescente di «classici del pensiero teologico» (relativi, ad esempio, all'interpretazione dell'eucarestia), riattivando così gli echi di polemiche cruciali nella storia del dogma, ricomprese alla luce dell'avanzamento delle tecniche filologiche e messe al servizio delle controversie allora in corso. Il peso delle dispute sull'eucarestia, e del loro frammentarsi lungo le faglie che contrapponevano fazioni ostili all'interno delle stesse chiese della Riforma, emerge in modo pregnante nel caso di pseudo-epigrafia studiato da Raffaella Malvina La Rosa (*Carnesecchi e la Seconda disputa sacramentaria. Un confronto a distanza tra valdesiani e filippisti*). La Rosa propone infatti di identificare l'unica attestazione di posizioni eterodosse in materia eucaristica espresse da Pietro Carnesecchi, l'ex protonotario di Clemente VII, attivo nelle cerchie dell'evangelismo italiano – un'epistola in latino a nome "Carneseca" – come un falso prodotto in una cerchia di filippisti tedeschi. Il saggio avanza l'ipotesi che, per l'autore della lettera pseudo-epigrafa, lo scontro in atto tra le fazioni luterane in Germania a cavallo tra anni Sessanta e Settanta «sembrava ricalcare la situazione italiana» (p. 53) che aveva condotto alla condanna a morte di Carnesecchi da parte dell'Inquisizione nel 1567. Sempre nell'ambito dei riti e della prassi sacramentale, i saggi di Fulvio Ferrario (*La confessione tra teologia e spiritualità. Gli impulsi di Lutero e alcuni esempi della loro ricezione*) e di Elvis Ragusa (*La prassi penitenziale cristiana della prima Riforma*) esplorano, da due prospettive diverse, la centralità della riflessione sulla confessione e sulla prassi penitenziale nel pensiero di Lutero e nel mondo luterano, tenendo conto della stretta correlazione tra una delle esperienze più intime della vita religiosa cristiana (l'evento impalpabile e cruciale della remissione dei peccati) e la dottrina della giustificazione proposta dal riformatore.

La seconda sezione del volume (*Il libro/i libri fra storia, esegesi, pietà*) propone uno spaccato variegato sulla circolazione di libri, pratiche esegetiche, fonti patristi-

che nel mondo della Riforma, muovendo dalla prima fase della riflessione teologica di Lutero (Roberto Osculati dedica un saggio ai commenti luterani ai *Salmi penitenziali*, 1513-1517; Matteo Monfrinotti studia la ricezione delle fonti patristiche, in particolare Origene e Agostino, nell'opera esegetica di Lutero a partire dal 1518) e arrivando a indagare il caso, geograficamente decentrato, dell'impatto che la conversione alla Riforma imposta alla popolazione dell'Islanda ebbe sul piano delle credenze popolari, del folklore locale e dei cicli leggendari islandesi relativi a maghi e stregoni (Carla Del Zotto, *L'Islanda e la Riforma tra inni religiosi e grimoires*). La sezione si chiude con un ampio saggio di Elena Valeri («*Mantenere la reputazione del Papato*». *Sulla storiografia ecclesiastica nella seconda metà del Cinquecento*), dedicato alla stretta relazione tra storiografia ecclesiastica cinquecentesca e costruzione delle identità confessionali, che mette a fuoco la fase iniziale di un processo che avrebbe trasformato e profondamente segnato la pratica storiografica dei secoli successivi. Inoltre, il saggio di Valeri, come quello di Stefania Nanni (*Il riassetto degli spazi sacro-liturgici nel tempo lungo delle riforme religiose*) posto a chiusura della sezione precedente, mostra il profondo impatto della contrapposizione confessionale su diversi fenomeni che caratterizzavano, a vari livelli, la vita culturale e politica di cattolici e protestanti, dalla storiografia alla configurazione degli spazi sacri e liturgici, dove polemica (frontale o sotterranea) con la controparte e autorappresentazione costituivano le due facce di una stessa medaglia.

Nella terza sezione (*Il problema delle immagini nella Riforma*), François Bœspflug ed Emanuela Fogliadini interrogano la relazione tra la prospettiva teologica di Lutero, l'iconografia e la funzione delle immagini nella vita religiosa dei fedeli: in rapporto a specifici soggetti iconografici su cui Lutero si esprime criticandone le implicazioni teologiche, come ad esempio la "Vergine del mantello" (F. Bœspflug, *Luther et l'iconographie religieuse. L'art à l'épreuve de la théologie*); oppure riportando le divergenze tra le posizioni di Lutero, Carlostadio e Calvino alle radici di un'ambivalenza cristiana nei confronti delle immagini, segnata da diverse crisi iconoclaste, che di volta in volta trovano ragione all'intersezione tra riflessione teologica, spiritualità e pratiche di devozione (E. Fogliadini, *La riflessione sulle immagini religiose di Lutero e Calvino. Continuità e discontinuità di una pratica spirituale*).

La quarta sezione (*La ricerca di Dio e la riforma degli Ordini religiosi*) studia l'impatto della Riforma nella chiave della storia della spiritualità e degli ordini religiosi. Il saggio di Bernard Dompnier (*L'oraison mentale et la réforme des Réguliers après le concile de Trente*) registra, ad esempio, gli effetti della crisi religiosa europea sul piano delle pratiche spirituali attestate dagli statuti degli ordini mendicanti e in una particolare trattatistica di settore dedicata alle tecniche oratorie di frati e monaci. Il contributo di Mariano Dell'Omo (*Spiritualità del puro amore. Una corrente di riforma in ambienti monastici italiani del primo Cinquecento*) si concentra sulla mistica del puro amore che caratterizzò la spiritualità cassinese, cioè il retroterra religioso ed esperienziale di quell'intreccio tra temi mistici come l'*annihilatio* della volontà umana nell'abisso divino, e «una concezione totalitaria della fede e della grazia» (p. 267), sul cui sfondo è possibile comprendere l'emersione delle posizioni espresse in uno dei testi più noti e diffusi della pietà italiana del Cinquecento, il *Beneficio di Cristo* di Benedetto Fontanini. Il saggio di Filippo Lovison (*Semireligiosi e paolinismo barnabito nel primo Cinquecento*) ricorre alla categoria di «autoriforma cattolica pretridentina» per indagare il magmatico territorio delle esperienze di vita semireligiosa, concentrandosi in particolare sul contesto della nascita delle Angeliche e dei Barnabiti e sulla diffusione di una «prospettiva mistica denominata "paolini-

smo”», che riconosceva in san Paolo «la guida della propria esperienza interiore» e l’«“interprete” del vero vangelo di Cristo» (p. 282).

La quinta sezione (*Terreni di confronto*) si apre con un saggio di Marina Caffiero (*La questione ebraica tra cattolici ed evangelici. Teologie antisemitiche, dottrine filogiudaiche e risposte degli ebrei*) dedicato alle relazioni che, nella prima età moderna, intercorrono tra il mondo e la cultura ebraica e il cristianesimo latino riconfigurato dalla crisi religiosa del primo Cinquecento. Scandagliando terreni di incontro e di scontro – come, ad esempio, l’interesse cristiano per la mistica ebraica e le speculazioni cabalistiche, o il mito trans-religioso del millennio e la questione del ruolo assegnato alla conversione degli ebrei in alcune prospettive escatologiche cristiane (tra cui, sebbene con oscillazioni su questo punto, quella dello stesso Lutero); oppure il convergere e il sovrapporsi delle accuse di eresia e di crypto-giudaismo, specie in merito alle posizioni antitrinitarie dei riformatori radicali – Caffiero propone di guardare alla Riforma, e alla contrapposizione tra il mondo cattolico e protestantesimo, attraverso la lente degli scambi con il mondo ebraico, delle varie forme, fasi e geografie dell’antiebraismo e dell’antisemitismo cristiano, nonché – prospettiva di grande interesse con cui il saggio si chiude – della ricezione ebraica della Riforma.

Serena Di Nepi (*I “turchi”, la guerra e le conversioni. Per una riflessione su schiavitù e battesimo negli anni della Riforma*) dedica un saggio a un capitolo della storia delle schiavitù mediterranee nella prima età moderna, analizzandone le caratteristiche alla luce delle diverse letture teologiche e delle differenti direttive pratiche che da parte di Lutero, da un lato, e di Roma, dall’altro, venivano fornite ai fedeli in materia di schiavitù e doveri religiosi. Nello scenario dell’avanzata dell’impero di Suleyman nell’Europa orientale, la possibilità per i cristiani di cadere in schiavitù nelle mani del nemico infedele era divenuta infatti un orizzonte di possibilità assolutamente attuale e concreto, nonché fonte di inquietudine e interrogazione. Di Nepi studia dunque l’approccio di Lutero al tema della schiavitù sotto padrone musulmano, nell’ambito della più generale valutazione luterana delle categorie di “guerra giusta” e “guerra santa”, esaminando un dossier di testi in cui, tra il 1529 e il 1543, il riformatore prese parola sulle relazioni con l’Islam. Particolarmente rilevante l’esame che Di Nepi propone dei nodi teologici che permettono di chiarire le differenze di approccio del mondo protestante a questo ambito particolarmente sensibile delle relazioni con l’alterità religiosa, rispetto alle deliberazioni della sede romana.

Anche i saggi di Giampiero Brunelli e Fabiana Ambrosi lavorano nella chiave della comparazione tra fronti contrapposti, rintracciando elementi di continuità e differenze in rapporto a questioni specifiche. Brunelli (*I soldati di fronte alle proposte cattolica e protestante di «miles christianus»*) affronta quel particolare ambito dell’offerta e della fruizione religiosa costituito dalle missioni castrensi e dalla vita religiosa degli eserciti, prendendo in analisi soprattutto il punto di vista dei fruitori, cioè dei soldati stessi, con l’obiettivo di riconfigurare, a partire dall’intreccio di vissuto religioso e vissuto della guerra, la cronologia del condizionamento confessionale della vita militare nella prima età moderna. Ambrosi (*Medicina, politica e Riforma. Usi politici della medicina nello scontro confessionale del Cinquecento*) dedica la sua indagine alle relazioni tra controversie teologiche, politiche religiose e campo del sapere medico cinquecentesco, concentrandosi soprattutto su casi in cui i tre ambiti si compenetrano fino a farsi l’uno strumento della diffusione dell’altro, scambiandosi linguaggi, metafore e campi semantici, in particolare nell’area della Riforma (ad esempio studiando la ricezione del commento di Melantone al *De anima*

di Aristotele e la fortuna dell'insegnamento medico di Paracelso), ma con attenzione anche ai punti di tangenza e divergenza con la controparte cattolica.

Nella sesta e ultima sezione (*Uno sguardo all'età contemporanea*), il fuoco cronologico si sposta più avanti, arrivando a toccare la soglia simbolica del centenario precedente. Il saggio di Beatrice Donati (*L'«Esame della confessione auricolare». Appunti per uno studio dei rapporti di Giovanni Antonio Ranza con il mondo protestante*) indaga, sullo sfondo del vasto tema dell'evocazione della Riforma nello scenario della Francia rivoluzionaria, il caso di Giovanni Antonio Ranza, uno dei protagonisti del Triennio giacobino (1796-1799) e promotore di una conciliazione di ideali rivoluzionari e fede cristiana. Donati analizza in particolare l'*Esame della confessione auricolare*, opera redatta da Ranza durante i mesi di detenzione a Nizza con l'accusa di fanatismo (per aver cioè chiesto, nel settembre del 1794, di ristabilire il cristianesimo dopo la proclamazione, a Parigi, del culto dell'Essere Supremo, e per aver criticato come liberticida l'ateismo hébertista), da cui emerge un dialogo con le posizioni del teologo ugonotto Jean Daillé sul tema della confessione. Chiude il percorso del volume un saggio in cui Elisa D'Annibale (*1917, l'altro centenario. I 400 anni della Riforma nelle nunziature di Monsignor Eugenio Pacelli*) analizza l'immagine della Riforma che, a partire dalle celebrazioni del quarto centenario (1917) e fino alla metà degli anni Venti, Eugenio Pacelli, allora nunzio apostolico a Monaco di Baviera, trasmise nei suoi rapporti alla Santa Sede.

Come i curatori sottolineano nell'incipit del volume, la Riforma «generò sommovimenti che toccarono ogni ambito dell'esistenza degli uomini e delle donne del tempo», pur muovendo originariamente da esigenze di carattere religioso (p. 5). Attraverso una selezione di casi di estremo interesse, il percorso disegnato dai contributi della miscellanea (di cui qui si è tentato di restituire, attraverso una parziale sintesi, sia la varietà sia l'architettura generale) offre senza dubbio al lettore la possibilità di saggiare l'impatto della Riforma – e della catena di reazioni ed effetti imprevisi che essa mise in moto – sugli aspetti più vari della vita quotidiana dei fedeli e su ogni ambito della cultura europea della prima età moderna.

Cora Presezzi

FRANCESCO TACCHI, *Antisocialismo cattolico: Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio x (1903-1914)*, EDIZIONI CA' FOSCARI - DIGITAL PUBLISHING, Venezia 2019, pp. 560.

In *Antisocialismo cattolico*, Francesco Tacchi intende contribuire in un campo della storiografia italiana ancora abbastanza inesplorato. Pur se largamente conosciuta, l'opposizione antisocialista cattolica non è stata oggetto di analisi organiche che ne mettessero in luce gli aspetti più «quotidiani» (p. 18). L'autore si ripromette di indagare in maniera sistematica il rapporto tra cattolici e socialismo, concentrandosi in particolare sul discorso antisocialista sviluppatosi in diversi piani interni della Chiesa cattolica. Questo tema è stato prevalentemente trattato negli anni/nel periodo postconciliare e ha risentito delle contingenze politiche e sociali degli anni Sessanta, risultando molto spesso derivazione delle ideologie che vuole analizzare e tentativo di legittimare storicamente l'avvicinamento tra il percorso politico democristiano e quello socialista.

L'ampiezza dell'argomento ha reso necessaria una delimitazione spaziale e temporale del campo d'indagine, precisata in maniera molto convincente dall'autore sin dall'introduzione. Lo studio si concentra infatti sul pontificato di Pio x (1903-1914), in

quanto caratterizzato da un forte accento posto sulla restaurazione rispetto al riformismo, secondo il motto di *instaurare omnia in Christo*. La battaglia interna alla Chiesa contro il modernismo e gli effetti che questa ebbe sulla partecipazione dei cattolici alla vita sociale furono gli aspetti cruciali di quel papato. Fu quello inoltre il periodo in cui il socialismo si affermò in maniera sostanziale sul continente europeo, prima del grande cambio di passo registrato con la Rivoluzione di Ottobre. Seppur trattato solamente nella misura in cui risulta funzionale all'analisi del discorso cattolico, il socialismo e la sua evoluzione in Europa rimangono una base imprescindibile per l'elaborazione di Tacchi, che giustamente quindi li considera nell'individuazione del periodo di analisi.

Particolarmente efficace risulta inoltre la comparazione tra il caso tedesco e il caso italiano, che, seppur per molti motivi distanti, aiutano a fornire un quadro interessante dell'antisocialismo cattolico. Il volume arricchisce una letteratura comparativa tra Germania e Italia ormai da lungo tempo consolidata e in continua espansione. Sotto questo profilo, l'aspetto più interessante dal punto di vista metodologico è senz'altro la scelta di superare il caso nazionale e focalizzare l'analisi sulla comparazione di due diocesi, quella di Mainz e quella di Pisa.

La scelta delle singole diocesi analizzate dipende da svariate ragioni tra cui in primo luogo la disponibilità archivistica, ma anche la comparabilità della dimensione, nonché la significativa presenza attiva da parte del movimento socialista nel periodo considerato e infine l'esistenza in quelle diocesi di personalità cattoliche rilevanti anche sul piano nazionale, quali i vescovi Wilhelm Emmanuel von Ketteler e il cardinale Pietro Maffi e, sul fronte intellettuale, Giuseppe Toniolo e il gesuita Heinrich Pesch. Le diocesi vengono quindi considerate, con tutte le dovute cautele, come casi di studio potenzialmente paradigmatici per i casi nazionali. Secondo l'autore infatti esse coprono una posizione «mediana», poiché distanti sia dalle diocesi più importanti, sia da quelle più periferiche (p. 19). Nella trattazione dei casi specifici vengono inoltre proposte altre motivazioni che renderebbero le due diocesi una sorta di riproduzione in scala di alcune dinamiche nazionali, come ad esempio la composizione confessionale della diocesi di Mainz.

Approfondire due casi di studio locali permette a Tacchi di mostrare l'attività cattolica in maniera più ampia, potendo includere oltre alla posizione vaticana, oggetto di maggiore analisi storiografica, anche quella del clero, nelle sue gerarchie locali, e del laicato. Ne emerge una rappresentazione della Santa Sede come un attore multilivello, che attiva quindi allo stesso momento e sulla stessa materia più livelli di intervento. Nella trattazione compaiono infatti sia gli interventi pontifici, sia quelli vescovili, che quelli intellettuali e giornalistici, senza tralasciare l'attività sociale svolta dal laicato. Sebbene dal volume non emerga un'analisi approfondita sulle interrelazioni tra questi piani di governo e di produzione di contenuto, lo studio di come queste relazioni si siano manifestate avrebbe reso la ricerca ancor più innovativa, contestualizzandola ad esempio nella letteratura di relazioni internazionali sul ruolo globale della Santa Sede come attore multilivello.

Se concentrare l'analisi sugli ambiti presi in esame permette da un lato di mostrare quanto questi meccanismi fossero in realtà molto complessi nonché spesso determinati dalle contingenze storiche e dalle personalità coinvolte, allo stesso tempo apre al lettore molte curiosità su altri casi, forse meno paragonabili e mediani, ma, proprio perché eccezionali, altrettanto interessanti. Si pensi ad esempio a diocesi più grandi come quelle di Milano o Monaco; oppure ancora a casi locali particolari come la diocesi di Trento, al confine tra mondo italiano e tedesco, dove il modernismo non ebbe grande spazio e la collocazione all'interno dell'Impero asburgico permise lo sviluppo

di un associazionismo cattolico molto più forte di quello socialista, quasi inesistente eppure oggetto di grandi critiche da parte dell'episcopato. Il quadro fornito da Tacchi in questo volume andrebbe forse approfondito con altri carotaggi specifici che permettano di bilanciare l'approfondimento del quotidiano con il riconoscimento di tendenze di più ampio respiro. La comparazione tra le due diocesi risulta quindi particolarmente interessante perché fornisce uno sguardo su un livello di indagine che solitamente rimane relegato nella storia locale senza riuscire, troppo spesso, a contribuire in maniera sostanziale alla discussione generale o anche ad altre storie locali.

La volontà di ricostruire il panorama antisocialista diocesano su un ampio spettro è rintracciabile anche guardando alle fonti utilizzate per la ricerca. Oltre alla classica produzione edita, come la stampa periodica cattolica, le lettere pastorali e, più in generale, le pubblicazioni di carattere teorico sul socialismo, l'autore utilizza svariate fonti documentarie, quali i questionari delle visite pastorali, le lettere dalle parrocchie all'episcopato, le *visite ad limina*. Molto interessante è anche la decisione di includere nell'indagine il pensiero di alcune personalità cattoliche di rilievo nazionale: Tacchi non si concentra solamente sui reggenti delle due diocesi, ma anche su altri intellettuali in qualche modo riconducibili all'ambiente diocesano oggetto di studio (Parte I, Capitolo 4).

Il testo è suddiviso in tre parti ciascuna a sua volta composta da sei capitoli, l'ultimo dei quali fornisce una sintesi analitica del contenuto precedentemente esposto. La scelta di formulare una struttura così ben definita risulta molto efficace nell'accompagnare il lettore attraverso l'esposizione che risulta notevolmente chiara. La prima parte del volume tratta la posizione vaticana rispetto al socialismo, in maniera forse troppo estesa nell'economia del libro vista la volontà espressa inizialmente di prendere le distanze dalla letteratura precedente che su quegli aspetti si era molto concentrata. Vengono forniti al lettore, specialmente a quello meno esperto, una panoramica e un sunto di grande interesse anche in riferimento ai casi nazionali presi in considerazione.

Dopo una lunga disamina dell'«antisocialismo teorico», l'autore concentra l'attenzione su quello «pratico» (p. 480): la seconda e la terza parte prendono in considerazione infatti in maniera più approfondita i casi di studio specifici, rispettivamente di Mainz e di Pisa. Ne emerge una trattazione dettagliata dei due casi locali, alla luce della situazione particolare che vi si trovava per caratteristiche storiche del territorio, per le persone che vi vivevano e soprattutto per quelle che vi operavano. La tipicità dei casi di studio è continuamente rimarcata, così che i tentativi di dimostrarne il potenziale paradigmatico risultano fortemente convincenti.

Al di là delle circostanze locali è quindi interessante l'interpretazione delle differenze nell'approccio all'antisocialismo da parte della Chiesa nei due esempi approfonditi. Esse sono principalmente due. Innanzitutto bisogna considerare la diversa composizione religiosa di Italia e Germania, ossia il multi-confessionalismo tedesco e la necessità di mantenere rapporti con la maggioranza protestante. Altra, e probabilmente, più rilevante differenza è la «lontananza», fisica ma soprattutto figurata, dal Vaticano. In Italia, «giardino della Chiesa», l'episcopato subiva in maniera più netta l'influenza delle gerarchie romane, mentre ai loro pari tedeschi era lasciata maggiore autonomia decisionale. Questo provocava nella penisola una forte attenzione al pericolo modernista e conseguentemente una minore considerazione del socialismo. Questa differenza si manifesta anche nel ruolo delle Conferenze episcopali (p. 483). In Germania era infatti previsto un consesso nazionale, che aveva l'autorità per far valere le posizioni della Chiesa cattolica di fronte allo stato, in Italia invece le

conferenze avevano carattere provinciale e detenevano minore capacità d'incidenza politica all'interno del contesto statale. Gli episcopati dei due paesi erano quindi soggetti a un diverso rapporto con la Santa Sede e di conseguenza esprimevano un ruolo differente nelle società di riferimento.

I vescovi tedeschi impiegarono la loro maggiore libertà di manovra cercando strategie efficaci per avvicinare i cittadini, principalmente i lavoratori, alla Chiesa e quindi allontanarli dal pericolo del socialismo. La cura d'anime venne quindi affiancata dallo strumento associativo, in particolare a livello sindacale (Parte II, Capitolo 4). Diversamente, l'esigenza del clero italiano di conformarsi in maniera rigida ai dettati vaticani contro il modernismo frenò il ricorso a queste strategie, come si evince nel brusco rallentamento dell'azione cattolica, dopo l'impulso dell'insegnamento leonino (Parte III, Capitolo 3). Il ruolo dei curatori d'anime risulta di conseguenza molto diverso nei due contesti nazionali, con la comparsa della figura del «sacerdote sociale» in Germania.

Attraverso l'esempio delle diocesi di Mainz e Pisa, si possono quindi trarre conclusioni di più ampio respiro che permettono di consolidare le nostre conoscenze della Chiesa cattolica d'inizio Novecento e allo stesso tempo pongono nuovi interrogativi e sollecitano l'attività di ricerca sul fronte della diversa interazione tra livelli di governo interni alla Chiesa in diversi contesti locali, superando anche il piano nazionale. L'auspicio che resta dalla lettura di questo interessante volume è dunque che la medesima operazione di approfondimento locale, anche comparativo, venga effettuata per altri contesti, così da arricchire di sfumature un quadro generale sempre più ricco di dettagli.

Camilla Tenaglia

GUIDO FORMIGONI, *I cattolici italiani nella prima guerra mondiale. Nazione, religione, violenza e politica*, MORCELLIANA, Brescia 2021, pp. 196.

Il volume *I cattolici italiani nella prima guerra mondiale*, di Guido Formigoni, professore ordinario alla IULM di Milano con una ricca messe di studi sulla storia del movimento cattolico, vede la luce dopo anni assai fruttuosi e di profondo rinnovamento per le ricerche sul cattolicesimo italiano durante il lungo arco cronologico che va dal completamento dell'unità nazionale all'affermarsi del regime fascista. Un fiorire di studi stimolato dai vari anniversari succedutisi nell'ultimo decennio, quali i centocinquanta anni dell'Unità d'Italia e i centenari della guerra italo-turca e, soprattutto, del primo conflitto mondiale. Proprio sulla Grande Guerra è stata prodotta la mole più significativa di ricerche. Queste si sono caratterizzate per un approccio innovativo, spostando l'attenzione da aspetti più prettamente istituzionali del cattolicesimo italiano, per prediligere l'indagine delle pratiche, dei riti e dei discorsi con cui la comunità cattolica cercò di dare un senso alla partecipazione bellica. Questo filone storiografico, inserito in un quadro di ricerche internazionali sulla dimensione religiosa del conflitto, ha dato priorità all'analisi delle mentalità e delle costruzioni culturali, mettendo in luce molteplici tematiche e figure fino allora scarsamente esplorate e intrecciando metodologie disciplinari diverse. In una prospettiva più ampia, questi studi hanno avuto il merito di mostrare l'importanza degli aspetti storico-religiosi del conflitto per comprendere i meccanismi della mobilitazione bellica e della tenuta delle nazioni in campo.

L'a., ripercorrendo le principali acquisizioni storiografiche di queste ricerche, ha voluto in particolare esplorare come la Grande Guerra accelerò il «progressivo inserimento dei credenti – i cristiani cattolici partecipi alla vita della Chiesa – nella vicenda

umana sociale e politica del paese». Formigoni, durante il Centenario, ha condotto alcuni affondi sulla politica cattolica durante il conflitto (tra cui il saggio *L'interventismo cattolico*, nell'opera collettanea di A. Melloni - G. Cavagnini - G. Grossi [eds.], *Benedetto xv. Papa Giacomo della Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 2017). In questa monografia concentra l'attenzione su due processi da lui definiti «cruciali» per il cattolicesimo italiano: la nazionalizzazione, ovvero «l'inserimento convinto nell'orizzonte culturale e mitologico della nazione», e la politicizzazione, ossia «la presa d'atto di un ruolo e di un protagonismo politico particolare nello Stato, come parte tra le parti, in quanto espressione di una specifica forza sociale e culturale» (p. 5). Il volume cerca di identificare alcuni momenti chiave di questi processi e di delineare il ruolo che le diverse componenti del cattolicesimo (il clero, i cappellani al fronte, il ceto politico, l'associazionismo, ecc.) rivestirono in questi passaggi. Appare, pertanto, utile illustrare per sommi capi i contenuti e la struttura del saggio, esaminando quelli che appaiono i punti salienti dell'opera e delle interpretazioni avanzate da Formigoni.

Il volume è composto da nove capitoli. Il primo *Politica e nazione nel movimento cattolico italiano alla vigilia del conflitto* (pp. 11-30) ha carattere introduttivo, fornendo le premesse storiche per comprendere come il cattolicesimo italiano si presentava allo scoppio della conflagrazione europea. L'a. sottolinea che il percorso di integrazione dei cattolici nella politica italiana aveva conosciuto notevoli sviluppi nei primi del Novecento, nel quadro dei mutamenti profondi che stavano modificando l'assetto politico italiano, con l'incipiente crisi delle istituzioni parlamentari e del regime liberale. La Grande Guerra – come hanno rimarcato altri studi – fece da straordinario acceleratore di queste transizioni, segnando un punto di svolta per processi di lungo corso del mondo cattolico e, più in generale, della società italiana. Fin dal primo capitolo, Formigoni esamina il cattolicesimo italiano nei suoi rapporti con la Santa Sede, che costituiva l'interlocutore di riferimento. Il conflitto rappresentò un momento di svolta anche per il papato, che assunse in maniera più definita «un ruolo di coscienza morale nell'imperfetta comunità internazionale», dando sostanza a un percorso gradualmente avviato da Leone XIII – ma interrottos con il pontificato di Pio x – per trovare alla Santa Sede «un ruolo diverso, fuori da ogni garanzia di influsso storico, ma anche più realistico e praticabile, all'interno del pluralismo moderno di culture e di forze sociali» (p. 17).

Il II e il III capitolo, intitolati *Lo scoppio della guerra, il nuovo pontificato e il neutralismo cattolico prevalente* (pp. 31-49) e *Le minoranze interventiste, il duro dibattito e l'allineamento patriottico* (pp. 51-75), esaminano la fase della neutralità italiana (agosto 1914 – maggio 1915), ricostruendo come i cattolici italiani si posero nel dibattito sull'intervento. Formigoni sottolinea che le élite cattoliche riuscirono solo inizialmente a mantenersi compatte sulle posizioni neutraliste, in ossequio anche alla linea della Santa Sede. Gradualmente, molti esponenti cattolici aderirono alla tesi di «una neutralità non assoluta, che avrebbe anche potuto essere rivista» in base alle «decisioni del governo» (p. 59), avviando il processo di frammentazione del movimento. La gran parte della politica e dell'associazionismo cattolico completò il percorso di conversione all'interventismo in corrispondenza della dichiarazione di guerra. Una scelta motivata frequentemente dal desiderio di ostentare la propria affidabilità patriottica, distinguersi dagli altri neutralismi e rimarcare la propria posizione autonoma rispetto al papato. Formigoni evidenzia la posizione innovativa sulla guerra e di rottura con le chiese nazionali adottata dal pontefice. Evitando «qualsiasi disquisizione sulla sua eventuale “giustizia”» ma «mostrando una cultura storico-concreta e operativa», Be-

nedetto xv guardava esclusivamente all'«aspetto tragico» della guerra e invitava i capi delle Potenze a «cambiare rapidamente strada e ottenere la pace» (p. 47).

Nel iv e nel v capitolo – *Il patriottismo cattolico dispiegato e la lotta papale contro il nazionalismo religioso* (pp. 77-95) e *Risacralizzazione della nazione e santificazione della guerra. Tra sogni e realtà* (pp. 97-115) –, l'a. rimarca il sostegno massiccio delle varie diramazioni del cattolicesimo organizzato per la causa bellica, ma ne delinea i caratteri peculiari rispetto all'interventismo laico. Rileva, anzitutto, che i cattolici cercarono di influenzare il discorso patriottico, costruendo un senso religioso del conflitto avulso agli estremismi nazionalisti e all'odio per il nemico, che esaltava l'obbedienza e la fedeltà dei cattolici alla patria e invitava a tenere unita la preghiera per la vittoria a quella per la pace. Secondariamente, mette in luce quelli che ritiene essere i «tratti sostanzialmente moderni» della «mobilitazione cattolica», che identifica con «l'espressione piuttosto rapida ed estesa di una linea caritativa umanitaria a favore dei prigionieri e degli esuli» e il biasimo per le reiterate violazioni dello *jus in bello*, imputate alla «deriva rapida e ineluttabile della guerra di logoramento [...] in un'inedita e pervasiva "guerra totale"» (pp. 81-82). Formigoni sottolinea che vari cappellani e parroci sotto le armi, provati dalla violenza bellica, ed anche alcuni politici, che fecero esperienza delle difficoltà quotidiane della popolazione nel fronte interno, iniziarono un «ripensamento progressivo sulle ragioni della guerra» (p. 105), che però raramente si tradusse in un'opposizione al conflitto, quanto più frequentemente in un'adesione critica e condizionata alla causa bellica. D'altra parte, si tratta di un percorso comune anche a vari ufficiali vicini all'interventismo laico che, dinanzi agli orrori del fronte, ridiscussero il proprio convinto sostegno per la guerra, senza che ciò comportasse un rifiuto netto del conflitto. A queste posizioni, comunque minoritarie, l'a. contrappone l'adesione entusiastica di vari ambienti ed esponenti cattolici alla causa nazionale, evidenziando i tentativi di personalità vicine all'intransigentismo di perseguire «un sogno di egemonia ricristianizzante al prezzo di far introdurre surrettiziamente nel discorso religioso i motivi patriottico-nazionalisti dell'esclusivismo nazionale, dello scontro totale con i nemici e della lotta "fino alla vittoria"» (p. 110). Posizioni con forte eco nell'opinione pubblica italiana e che si ponevano in netto contrasto con l'indirizzo del pontefice.

Nella ricostruzione proposta da Formigoni, l'ingresso di Filippo Meda, figura di spicco della pattuglia parlamentare cattolica, nel governo Boselli (giugno 1916) appare un tornante cruciale per comprendere le evoluzioni interne al movimento cattolico organizzato e la nascita di una pluralità di orientamenti. Al tema è dedicato il vi capitolo *Meda ministro e le divisioni del movimento* (pp. 117-140). Per l'area cattolico-nazionale e per il deputato milanese, l'accettazione del Ministero delle Finanze significò «esprimere primariamente e in qualche modo nettamente il superamento senza più riserve del solco postrisorgimentale scavatosi tra la nazione e Stato nella coscienza dei cattolici» (pp. 122-123). Un evento che, sul lungo periodo, portò al radicalizzarsi delle posizioni belliciste di vari esponenti cattolico-nazionali. Di contro, il gruppo cristiano-sociale – nelle figure di Guido Miglioli, Mauri e Bertini – non appoggiò la decisione di Meda, facendosi via via portavoce di istanze pacifiste e più sensibili alle condizioni delle masse popolari contadine. L'a. riserva particolari attenzioni alle lotte del cattolicesimo sociale, ma riconosce che queste posizioni risultarono isolate e prive di eco nell'opinione pubblica. La frammentazione del movimento cattolico si acuì nel 1917, come spiega il vii capitolo, *La crisi drammatica del 1917* (pp. 141-152). Formigoni vede nella *Nota* papale dell'agosto 1917 un'occasione di nuove divisioni, suscitando una vasta gamma di reazioni. Molti vescovi, pur osse-

quiosi dell'autorità papale, cercarono di smorzare i contenuti della lettera, mentre i cattolico-nazionali rimarcarono che il documento era rivolto ai capi civili e militari ma non ai popoli, che avevano l'imperativo di rimanere «fedeli allo sforzo bellico e al proprio dovere» (p. 145). Fece da contraltare l'atteggiamento del piccolo gruppo pacifista, che vide nella *Nota* una sorta di legittimazione della propria azione politica. Forse, ancor più delle parole del pontefice, furono le crescenti manifestazioni popolari di disagio e opposizione alla guerra a dare forza alle istanze dei cristiano-sociali.

Venivano così delineandosi fratture sempre più ampie nel cattolicesimo italiano, che Caporetto non avrebbe ricomposto. Tuttavia, la disfatta militare – come spiegato nel capitolo VIII *Guerra difensiva e progetti per il futuro* (pp. 153-164) – impresse un'accelerazione ulteriore al processo di integrazione dei cattolici nella vita del Paese. La nuova natura difensiva del conflitto agevolò lo slittamento del discorso patriottico «sui registri della difesa della patria in pericolo», rendendo «meno problematica l'adesione cattolica» (p. 153). La collaborazione tra autorità civili, i comitati patriottici laici e le istituzioni religiose si fece più serrata anche per il coinvolgimento dei cattolici organizzati nell'assistenza ai profughi provenienti dalle terre invase. Ad ogni modo, Formigoni individua un passaggio nodale nella richiesta ufficiale con cui il governo domandò ai vescovi di contribuire a fomentare lo spirito patriottico della popolazione. La decisione – scrive l'a. – «non poteva essere interpretata che come [...] un attestato dell'influenza cattolica sulle popolazioni civili e militari, un'ulteriore barriera che cadeva nel cuore delle istituzioni» (p. 157). La partecipazione del movimento organizzato e di una consistente parte del clero alla mobilitazione nazionale dava concrete speranze di una rinnovata centralità dei cattolici nella nazione. In effetti, come illustrato nel capitolo IX *L'uscita dal conflitto. Ruolo nazionale e ruolo politico nuovo dei cattolici* (pp. 165-183), al termine della conflagrazione bellica i processi di nazionalizzazione e politicizzazione avevano raggiunto un pieno sviluppo. Il culmine di questo percorso è identificato con la nascita del Partito Popolare Italiano, come, d'altra parte, aveva già osservato la storiografia precedente. Un'organizzazione partitica che intendeva essere un riferimento per le masse cattoliche e giocare un ruolo da protagonista nella vita politica nazionale, proponendo un programma di rigenerazione morale e riforme sociali. Il partito conciliava l'identità religiosa, dichiarandosi però autonomo rispetto alle gerarchie ecclesiastiche, con il patriottismo, rivendicando con forza l'impegno dei cattolici nella causa bellica. Formigoni individua il limite della nuova formazione politica nella scelta di costituire un partito unico, raccogliendo i diversi e difficilmente conciliabili orientamenti pluralistici nati nel movimento durante la guerra (dalle istanze sociali del gruppo vicino a Miglioli alle posizioni conservatrici dei cattolico-nazionali), che venivano tenuti assieme esclusivamente grazie al senso identitario religioso. L'azione politica del PPI fu minata dalla sua natura estremamente composita, nonostante alcuni iniziali successi politici. Le contraddizioni emersero piuttosto rapidamente e determinarono il fallimento del partito, accelerato dall'ascesa del fascismo – che attirò le componenti cattolico-nazionali – e dalla decisione di Pio XI di appoggiare il regime, in cui la Santa Sede vide un interlocutore più affidabile per perseguire la riconquista cattolica dello Stato italiano.

Il volume si presenta, pertanto, come un'opera di sintesi, attingendo ai vari studi prodotti negli ultimi anni, e cerca di intrecciare più piani d'analisi. L'a. riserva maggiori attenzioni alle evoluzioni interne al movimento cattolico organizzato e, in particolare, alla condotta dei suoi vertici politici. Infatti, le indagini portate avanti sulle altre questioni – quali l'azione politica e pastorale della Santa Sede, le variegate posizioni del clero italiano e la legittimazione religiosa del conflitto e della violenza

bellica – appaiono primariamente funzionali a ricostruire i mutamenti in atto nella politica cattolica. Data la varietà e la complessità delle questioni trattate, il saggio cerca di offrire soprattutto spunti di riflessione e pone vari interrogativi, indicando anche delle possibili linee di ricerca su temi che – non a torto – risultano meno esplorati dalla storiografia. In particolare, dal volume traspare la necessità di condurre ulteriori studi sul ruolo della grande massa dei fedeli nei processi in atto nel movimento cattolico. Un'analisi su queste tematiche presenta notevoli difficoltà pratiche – a partire dal fatto che sarebbe necessario ricorrere a varie fonti, tra cui un esteso *corpus* di testimonianze popolari e del basso clero –, ma restituirebbe senz'altro utili informazioni per comprendere più a fondo gli sviluppi avvenuti nel cattolicesimo italiano tra il conflitto e il primo dopoguerra.

Francesco Cutolo

RENATO MORO, *Il mito dell'Italia cattolica. Nazione, religione e cattolicesimo negli anni del fascismo*, Edizioni STUDIUM, Roma 2020, pp. 565.

Nel novembre del 1939, Giovanni Papini pubblica un piccolo volume intitolato *Italia mia*, che conterà ben cinque edizioni nel pieno della Seconda guerra mondiale col sostegno del regime fascista. La nazione italiana era qui presentata come portatrice di un primato nazionale per vocazione ed essenza cattolico che grazie al fascismo si era realizzato. Poche settimane dopo, il rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, padre Agostino Gemelli, introduceva un libro dedicato al decennale della firma dei Patti Lateranensi in cui la nazione italiana era definita «*gens catholica* per eccellenza»: il significato della Conciliazione andava ricercato proprio nel ritorno dell'Italia «alla sorgente della sua storia e alla sostanza della sua vita». Per entrambi questi autori la nazione era sempre stata cattolica e il fascismo aveva riportato il «paese legale» a riconciliarsi col «paese reale». Nel comune riconoscimento di questo grande merito al regime mussoliniano, le due prospettive divergevano nell'atteggiamento con cui riproponevano il complesso discorsivo nazional-patriottico cattolico: per Papini il fascismo aveva riportato l'Italia alla sua autentica identità cattolica elevandola all'«ideale di una superior civiltà»; per Gemelli il merito del regime era stato quello di riconoscere la necessità di rifare cattoliche le istituzioni archiviando finalmente la parentesi liberale, e la fedeltà a questo programma era il banco di prova su cui valutare l'effettiva portata della conciliazione. Espresse allo scoppio della Seconda guerra mondiale, quando ancora l'Italia fascista non aveva preso parte al conflitto, queste posizioni esemplificano bene i motivi di una tenace luna di miele tra l'idea di nazione fascista e l'idea di nazione cattolica lungo tutta la durata del regime mussoliniano, così come gli elementi di attrito, che pure ci furono ma che passarono sovente – se non quasi sempre – in secondo piano.

Allo studio approfondito di questi rapporti ha dedicato un corposo volume Renato Moro, lo storico che può essere a buon diritto considerato il miglior studioso italiano dei rapporti tra fascismo e cattolicesimo. Frutto di ricerche sviluppate negli ultimi vent'anni, il libro prova a dare una risposta nuova al problema della persistenza di quei rapporti, rinnovando il vecchio questionario storiografico da una prospettiva culturale che individui la natura della collaborazione tra cattolicesimo italiano e fascismo fuori dalle dicotomie che lo hanno a lungo contraddistinto, tra una conciliazione cioè tattica e strumentale o viceversa profonda e strategica ma sempre inquadrata in una impostazione di storia politica o delle ideologie. Questa operazione

passa per l'analisi del rapporto tra nazione, religione e cattolicesimo alla luce della sacralizzazione della politica fascista, sulla scorta del filone di studi che in Italia ha trovato in Emilio Gentile il suo più autorevole rappresentante e ispiratore.

La tesi di fondo viene esposta fin dall'introduzione. L'idea diffusa di una nazione naturalmente cattolica emerge come il principale elemento che spiega il consenso cattolico al regime. Al di sotto e trasversalmente alla dialettica politica e ai tatticismi, il «mito» dell'Italia cattolica «fu infatti alimentato in modo convergente e, assieme, sottilmente concorrenziale dal regime fascista e dai cattolici, finendo per rappresentare un elemento non secondario nelle vicende di quegli anni» (p. 10). In questa prospettiva, la convinzione che il fascismo fosse stato il primo movimento che, fattosi stato, avesse saputo rispettare ed esaltare l'identità cattolica del popolo italiano fu la causa della sostanziale accettazione del regime da parte cattolica, obliterando gli aspetti più integralmente totalitari e permettendo quindi un canale di positivo confronto con la stessa religione fascista, i cui elementi paganizzanti finirono per apparire marginali e superficiali, o comunque riassorbibili dalla garanzia fornita da una indistruttibile natura cattolica del popolo italiano. Sebbene l'immagine di un paese compattamente stretto intorno alla Chiesa cattolica fosse una leggenda smentita dai dati di realtà, l'autore argomenta convincentemente che proprio la credenza in una Italia cattolica aprì al cattolicesimo la possibilità di una nazionalizzazione del popolo italiano in chiave confessionale, illudendo molti sulla effettiva natura alternativa alla pedagogia totalitaria di massa del fascismo; la forza di questo «mito» si farà sentire anche al crollo del regime, quando esso agì come schermo deformante che insieme garantì l'affermazione di una nuova egemonia cattolica e assolse fedeli e gerarchie dalle profonde responsabilità assunte nel ventennio fascista. «Perché i miti sono spesso più importanti della realtà» (p. 11).

Questa lettura viene esposta in quattordici capitoli che affrontano le vicende del ventennio secondo una scansione cronologica consolidata, seguendo minuziosamente il filo dei dibattiti e delle prese di posizione pubbliche e private di numerosi esponenti del laicato e del clero cattolico. Dopo un primo capitolo metodologico e di sintesi storiografica, l'autore ripercorre rapidamente il «lungo itinerario cattolico verso la patria». La panoramica è incentrata sull'identificazione di «due schemi concettuali assai diversi» da cui i cattolici italiani sarebbero partiti nell'affrontare la questione nazionale: un primo approccio di matrice cattolico-liberale e neoguelfa, personificato da Vincenzo Gioberti, e uno di matrice «prevalentemente neotomista e di ispirazione intransigente», elaborato tra gli altri dal gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio. Sebbene queste due diverse prospettive «av[ess]ero dato luogo a molteplici intersezioni reciproche» (p. 40), tra le masse cattoliche avrebbe prevalso quella intransigente, in una contrapposizione netta con la formazione dello Stato unitario liberale che si tingeva di competizione nel «drammatico conflitto sul "sacro"»: «Se la rivoluzione sacralizzava la nazione, la Chiesa politicizzava la fede» (p. 42).

In questa ricostruzione, solo alla fine dell'Ottocento il movimento cattolico intransigente avrebbe elaborato un suo mito di «nazione cattolica». Questo nuovo patriottismo cattolico, interpretato da protagonisti del laicato come Filippo Crispolti e Giovanni Grosoli, si affermò con l'emersione di un «cattolicesimo nazionale», che non vedeva contraddizione tra un vivo nazional-patriottismo e l'universalità del credo cattolico. Gli interventi vaticani miranti a moderare, ammonire e in alcuni casi condannare gli eccessi patriottici delle organizzazioni di massa cattoliche non impedirono una profonda penetrazione del discorso nazionale nella comunità ecclesiale, sia tra i laici che tra gli ecclesiastici. Un «sano amor di patria cristiano» veniva consi-

derato lecito anche dalle frange più intransigenti della cultura cattolica e il primo conflitto mondiale dimostrò quanto profonda e convinta fosse stata l'accettazione di un fervente impegno patriottico. Le voci di cattolici autorevoli come Agostino Gemelli, Filippo Meda, di nuovo Crispolti, monsignor Angelo Bartolomasi e anche democratico-cristiani come don Primo Mazzolari, esemplificano bene questo stato di cose. La mole di testimonianze è di per sé eloquente nel descrivere la granitica presenza di un fondo di nazional-patriottismo cattolico strettamente legato ad una prospettiva di riconquista cristiana della società, che la guerra non fece che esaltare. Quel patriottismo era davvero trasversale: come affermò monsignor Giandomenico Pini, assistente nazionale della FUCI, la «guerra ci ha uniti, ed ora noi dobbiamo sentirci compatti, fusi insieme dal sangue e dalle lacrime dei figli d'Italia» (p. 57), e anche il giovane Alcide De Gasperi non mancherà di esprimere il suo patriottismo e la sua fede nella missione provvidenziale dell'Italia. L'autore è attento a segnalare l'oscillazione tra «patriottismo» e «nazionalismo» negli usi linguistici delle testimonianze, e tuttavia le diverse espressioni – sovente accompagnate da una aggettivazione fin troppo insistita per non apparire spia di dilemmi profondi, oltre che di posizionamenti contingenti – descrivono un campo semantico assai chiaro, che delinea un avanzato processo di appropriazione della cultura nazional-patriottica da parte del mondo cattolico; un processo cui il magistero pontificio non si oppose mai chiaramente, ma si limitò a moderarlo e a condannare quelli che ne riteneva gli eccessi. È questa permanenza che risalta di fronte alla cesura profonda costituita dall'avvento del fascismo e della sua strategia totalitaria.

Afferma persuasivamente Moro che il fascismo «politicizzò il mito nazionale e l'idea stessa di cattolicesimo» al fine di assorbire nella sua religione politica la fede cattolica. Questa operazione rafforzò l'ideologizzazione in senso nazionale del cattolicesimo, spingendolo ulteriormente verso «una vera e propria nazionalizzazione della fede» (p. 61). Le tappe di questo processo sono ricostruite evidenziando come il fascismo si presentasse fin dall'inizio esso stesso come una religione, riconoscendo così al cattolicesimo la capacità di interpretare bisogni spirituali necessari e una forza sociale ineliminabile in quanto religione della maggioranza degli italiani. L'avvio di una svolta anti-laicista del governo mussoliniano non restituì soltanto al cattolicesimo il ruolo di religione dominante che i decenni liberali avevano limitato; la nuova politica ecclesiastica fascista, condita di pubbliche attestazioni di omaggio in forma rituale, costituì la base su cui l'atteggiamento complessivo del cattolicesimo italiano si volse a favore del nuovo regime. Quelle misure apparvero a molti come un passo decisivo nel superamento della «statolatria» liberale e in generale della deviazione dall'ortodossia che la società moderna aveva imboccato: è in questi schemi – peraltro non inediti – che il cattolicesimo italiano trovò a più livelli le ragioni di una accettazione, ora convinta ed entusiastica e ora prudente e pronta ai distinguo. Per quel che attiene al sentimento nazionale fu Pio XI nella *Ubi arcano* del dicembre 1922 a distinguere tra «giusto amore della patria» e «immoderato nazionalismo», sancendo dall'alto del supremo magistero ecclesiastico i poli di oscillazione entro i quali graviterà il giudizio sul regime e la sua religiosità sempre più marcata. Significativamente, sarà proprio sul maggiore o minore riconoscimento nel fascismo di vecchie forme di governo giudicate anti-cattoliche, come il «paganesimo» e la «statolatria» antiche e moderne, che le posizioni dell'opinione cattolica si articoleranno per tutto il ventennio.

Il gruppo dei «cattolici nazionali» e le nuove organizzazioni politiche che confluirono poi nel fascismo riconobbero nel regime l'artefice di una fusione intima e

necessaria tra potere religioso e potere civile nel nome della comune nazione cattolica innalzata a piena unità spirituale. Chi da parte cattolica coltivava posizioni antifasciste lo faceva accusando quest'ultimo di proporre un nazionalismo «deificato» (De Gasperi), un «paganesimo» avallato dai clerico-fascisti (Sturzo) o una «statolatria nazionale impregnata di spirito pagano» (Donati). Ma non si usciva dal diagramma tracciato dal mito dell'Italia cattolica. La distinzione tra un nazionalismo lecito e uno illecito era una griglia a maglie assai larghe: se un ben inteso nazionalismo – come affermò il direttore della «Civiltà Cattolica», p. Enrico Rosa – doveva volere e procurare il bene della vera religione e dunque della Chiesa, i margini di negoziazione diventavano molto ampi. I reiterati quanto strumentali impegni pro-cattolici che Mussolini alternò a più evidenti offensive totalitarie di controllo sul mondo cattolico valsero così da catalizzatori dell'idea di un binomio indissolubile tra patria e fede cattolica. L'espressione di un «fascismo clericale» pronto ad appropriarsi di culti e rituali cattolici come l'Anno santo (1925) e il centenario francescano (1926) andò di pari passo con la promozione della religione cattolica nelle fibre dell'azione educativa del paese con la riforma scolastica gentiliana.

Non mancò un ampio margine di ambivalenza, che si traduceva in attriti e in aperta concorrenza, come dimostrano le ben note vicende legate alle associazioni laicali e al partito cattolico. La concezione dello stato e il fondo filosofico idealistico cui si ispirava la dottrina fascista era apertamente osteggiata da ampie frange del mondo cattolico. Ma la posizione ufficiale cattolica fu favorevole: lo stesso Gemelli riconosceva «la coincidenza parziale delle nostre aspirazioni» rispetto alla riforma Gentile. Per quanto lo stato etico fascista potesse indurre sospetti ad un cattolicesimo abituato all'opposizione allo stato liberale, i passi fatti erano giudicati positivamente perché letti nella direzione di un pubblico riconoscimento della natura cattolica della nazione e della società italiane. Anche quando venivano avanzati dubbi e resistenze lo si faceva in nome di una opposizione alla strumentalizzazione della religione o di una sua subalternità alla nazione. Il domenicano Mariano Cordovani dichiarerà nel 1928 di preferire il «laicismo negativo di ieri» al «laicismo positivo di oggi», al fine di ammonire sui pericoli che la nuova realtà totalitaria poteva propiziare se non si fosse allontanata dall'idolatria idealistica.

Queste schermaglie verranno però spazzate via dall'impatto decisivo della Conciliazione del 1929. Moro sottolinea a buon diritto che il «conciliatorismo, da un lato, e l'intransigentismo antistatale, dall'altro, persero il significato che avevano da più di settant'anni» (p. 133). Non fu soltanto un terremoto politico che spazzò via testate e organi di stampa clerico-fascisti e intransigenti, ma un evento che portò a maturazione istanze profonde che si riconobbero nell'affermazione, percepita come definitiva, della nazione cattolica. Come proclamò la «Civiltà Cattolica»: «È l'ora di Dio». Quell'enfasi evidenziava certo una «notevole dose di illusioni» (p. 137), ma la Conciliazione rafforzò la speranza – tutt'altro che illusoria nella percezione soggettiva degli attori – di una cristianizzazione definitiva del regime attraverso un «assiduo e tenace sforzo, in una vera e propria inesausta guerra di posizione» (p. 140). I contrasti, che pure ci furono, vennero subordinati all'obiettivo: il prevalere dell'interesse religioso e la legittimazione giuridica e pubblica del carattere cattolico della nazione italiana. E fu proprio lo spazio della nazione cattolica, cioè della supposta identità del popolo italiano, che permise l'addomesticamento delle contrapposizioni polemiche sull'interpretazione da dare ai Patti lateranensi. Il conflitto tra concezione cristiano-cattolica e fascista rivendicato dal celebre discorso di Mussolini del 13 maggio 1929 poteva essere così spostato sul piano delle istituzioni, cui diverse voci cattoliche opposero

l'ideale del Medioevo cristiano. L'impossibilità teorica di un compromesso tra «due universali» espressa dall'archeologo Roberto Paribeni, sostenitore della romanità fascista, veniva affrontata denunciando il rischio di un «Cattolicesimo senza Cristianesimo» (Cordovani) e agitando lo spettro di un «nazionalismo tanto esagerato quanto falso» (Pio XI, *Divini illius magistri*). E così, timori e denunce «non valicarono però il confine della richiesta al regime di una maggiore moderazione» (p. 166). La risposta strategica alla nuova religiosità fascista si assestò su questo schema, sancito dal vertice ecclesiastico e variamente interpretato da clero, laicato e organizzazioni cattoliche. Permase la lettura incentrata sulla natura cattolica e provvidenziale del fascismo che relegava in soffitta i disordinamenti liberali; la contrapposizione si trasformò in una rivalità competitiva, tra gli sforzi fascisti di nazionalizzare il clero e quelli cattolici di portare avanti un progetto alternativo di nazionalizzazione degli italiani.

Ciò permise, nell'interpretazione dell'autore, il trionfo del mito dell'«Italia cattolica» negli anni Trenta. Momenti importanti di questa ambivalente intesa furono il decennale della marcia su Roma, quando il portavoce del «clero nazionale» Giulio de' Rossi dell'Arno poté affermare che nella patria fascista si era raggiunta una «nuova sintesi nazionale italiana» e i cattolici poterono esprimere la loro gratitudine al capo del governo per aver riaffermato il primato dell'Italia cattolica; e la canonizzazione di don Bosco come modello di una «italianità cattolica». La guerra in Etiopia e la proclamazione dell'Impero sancirono un ulteriore passo verso il connubio con la nazione fascista, mostrando ancora una volta come la dimensione bellica fosse quella propizia a suscitare manifestazioni palesi di nazional-patriottismo da parte cattolica. Sulla scorta di una grande mole di testi, Moro arriva a parlare di «approdo alla nazione fascista», con la fusione di sacramento cristiano e sacramento nazionale nel nome del sacrificio patriottico, della missione civilizzatrice dell'Italia fino ad avvicinare la competizione tra i due modelli di religione nazionale cattolica e fascista ad una perfetta identità.

La ricca disamina delle varie posizioni porta l'autore a riproporre una sistematizzazione di gruppi e correnti cui aveva già contribuito negli anni passati. Al «cattolicesimo nazionale» degli anni Venti che trovò espressione politica nel Centro Nazionale aveva fatto seguito un «nazionalismo cattolico» – interpretato da personalità come Papini e don Giuseppe De Luca e intorno alla rivista «Frontespizio» – che si concentrava nel superamento del dissidio risorgimentale anti-temporalista vedendo nel regime il ristabilimento della centralità del cattolicesimo nell'identità italiana. Dopo la Conciliazione avrebbe preso forza un «nazional-cattolicesimo» in chiave intransigente, promosso dalle organizzazioni di massa cattoliche e sostenuto in modo esemplare da Agostino Gemelli in vista di una cattolicizzazione integrale della comunità nazionale. Con la proclamazione dell'Impero, infine, prendeva avvio l'esperienza di un nuovo «cattolicesimo fascista», frutto dell'attivismo di un combattivo gruppo riunito intorno alla rivista «Segni dei tempi» (Paolo Bonatelli, Domenico Massé, Pasquale Pennisi e altri), che in alcuni casi – come in quello del filosofo Armando Carlini – viene definito anche «fascismo cattolico»: l'obiettivo di questi gruppi era quello di cristianizzare dall'interno il fascismo sulla base dell'identità profonda tra fede cristiana e fede combattiva squadristica. Con una formula volutamente schematica Moro afferma: «il cattolicesimo nazionale degli anni venti si proponeva di essere *con il fascismo per la nazione*, il nazionalismo cattolico *con la nazione e con la Chiesa*, il nazional-cattolicesimo degli anni trenta *con la nazione per la Chiesa*, e il nuovo cattolicesimo fascista *con il fascismo da cattolici*» (p. 318).

Pur utili ad inquadrare programmi e posizionamenti tattici di individui o gruppi, queste categorie appaiono assai porose nella realtà ed è lo stesso autore a prenderne

atto, proponendole ora come declinazioni particolari di quel «mito» dell'Italia cattolica che costituisce il centro di questa nuova messa a punto analitica. In questa stessa ottica, la fusione tra Italia cattolica e civiltà imperiale fascista avvenuta con la conquista dell'Etiopia non fu forse solo il frutto di una ideologizzazione e politicizzazione operate dal fascismo sul cattolicesimo: era lo stesso cattolicesimo italiano che nella sua maggioranza avallò la fusione con un regime che appariva la forma politica fino a quel momento più adeguata a garantire e rafforzare l'identità cattolica della comunità nazionale. L'atteggiamento del magistero pontificio orientava le coscienze proprio in questa direzione: nella persistente volontà di appianare i contrasti col fascismo; nella fiducia nei confronti di Mussolini che legittimava la sola polemica verso le tendenze laicizzanti del regime; nella valutazione comparativamente positiva del totalitarismo fascista rispetto a quello comunista, nazista e persino alla Francia repubblicana.

Proprio il confronto con il paganesimo nazista e il comunismo sovietico, che Moro attentamente ricostruisce attraverso la stampa cattolica degli anni Trenta, mostra in definitiva come agli occhi di molti cattolici proprio le difficoltà incontrate dalla Chiesa in Germania e Unione Sovietica non facevano che accrescere il giudizio positivo sul regime mussoliniano. La linea del nuovo pontefice Pio XII si assesta d'altra parte sull'apprezzamento per il valore spirituale del nazionalismo contro l'apostasia delle società moderne e in una apertura di credito verso il fascismo contro la minaccia comunista e laicista. Le indagini promosse dall'Azione cattolica sulla moralità della popolazione alla metà degli anni Trenta lasciano emergere una realtà da considerare più come terra di missione che come culla di una solida pratica confessionale. La Sante Sede impose di minimizzare quei risultati che pur sollevarono la reazione di ristretti gruppi preoccupati di questi primi segnali di crisi della presenza della Chiesa in Italia. Le (ambigue) prese di distanza dal nazional-patriottismo cattolico rimarranno appannaggio di singoli come Mazzolari e Giorgio La Pira, ma di fatto molto minoritari. L'arcivescovo di Milano Schuster avanzò solo in un discorso lasciato inedito la denuncia dell'evaporazione del concordato di fronte alle pretese totalitarie fasciste (pp. 452-458). Ed è comunque indicativo che le preoccupazioni più o meno represses fossero suscitate non tanto da un rifiuto del nazionalismo in quanto tale, ma dalla constatazione che l'incontro con il fascismo nel nome della nazione non stava dando tutti i frutti sperati.

In questa situazione, le denunce del paganesimo nazista si accompagnavano al simmetrico rigetto delle democrazie occidentali per il costante rifiuto di ogni forma di individualismo che delineasse un'autonomia del singolo rispetto alla società. Ciò che aveva avvicinato fedeli e gerarchie al regime fascista era l'assicurazione di uno spiritualismo anti-materialista che corrispondeva ad aspirazioni diffuse nel mondo cattolico: perché era quella la forma di modernità con cui più facilmente poteva articolarsi un dialogo. Persino nel progetto di enciclica contro razzismo, antisemitismo e totalitarismo, l'*Humani generis unitas* poi rimasta inedita con la morte di Pio XI, la denuncia si esprimeva nei termini della solita distinzione tra nazionalismo esagerato e nazionalismo lecito. Era in definitiva una questione di gerarchie e di subordinazione attraverso le quali veniva letta la realtà e che costituiva il filtro per una sua valutazione; e non è un caso che proprio il modello del medioevo cristiano venisse preso ad ispirazione da La Pira nella rivendicazione di un primato universale della Chiesa «negli affari fondamentali delle nazioni cristiane».

Solo molto tardi, e sempre in ambienti minoritari, la religione politica fascista comincerà ad essere letta compiutamente come una forma di idolatria moderna. L'autore ne trova espressione in un articolo di padre Giulio Bevilacqua sulla rivista

dei Laureati cattolici «Studium» dell'inizio del 1940 e nel solito La Pira su «Principi» poco prima della sua chiusura ad opera del fascio fiorentino. Fu con la Seconda guerra mondiale che le crepe fino ad allora appena percepibili cominciarono secondo Moro ad allargarsi. L'adesione cattolica al conflitto, vissuto con un misto di sopportazione e speranza, avvenne sempre in chiave nazional-patriottica non senza qualche venatura imperialistica che trovava motivo di purificazione nella sintesi dei valori di patria e di umanità garantiti dalla coscienza nazionale italiana permeata dal cristianesimo. Tutte le sfumature del mito dell'Italia cattolica vennero in realtà mobilitate per dare senso e sostegno al nuovo conflitto. Ciò impedì tra l'altro di distinguere tra regime fascista e nazione in nome di un legame ascrittivo ad una comunità nazionale che si considerava benedetta da Dio. Anche e soprattutto di fronte a un nuovo conflitto mondiale, il cattolicesimo ufficiale tornò alle parole d'ordine del primato e della missione dell'Italia cattolica, articolando di nuovo la polemica sulla distinzione tra un patriottismo accettabile e un amor di patria assolutizzante e dunque da scartare. Personaggi come Raimondo Manzini e Amintore Fanfani si mossero ancora sulla linea gemelliana di una cristianizzazione della possibile vittoria dell'Asse. Secondo Moro questo «dispositivo cattolico-fascista» basato sul binomio fede e patria entrò in crisi dopo i primi anni di guerra. Ne coglie un esempio negli interventi di p. Messineo del 1940 sulla «Civiltà Cattolica» – un vero e proprio laboratorio concettuale di lungo periodo per la cultura nazionale cattolica. Il gesuita vi denunciava «l'andazzo invalso da tempo di trasferire al profano la terminologia sacra» e rigettava quella che definiva la «concezione mitica della nazione». Ma la denuncia non obliterava la legittimità di un culto per la patria che non cadesse negli eccessi delle «religioni laiche». Le prime concrete manifestazioni di dissenso alla guerra fascista del 1942 non intaccheranno il fondo patriottico della mentalità cattolica, che vedrà anzi un ritorno del mito neoguelfo: «La Patria era tutt'altro che morta. Però, non era più quella fascista» (p. 534). L'icastica conclusione dell'ultimo capitolo del volume è così in realtà un invito a proseguire nell'indagine: «Il mito era sopravvissuto alla sua stessa crisi» (p. 539).

Che caratteri aveva la «nazione cattolica» in nome della quale il compromesso con il regime totalitario, pur fra tanti contrasti e conflitti, fu perseguito? Che morfologia della nazione si confrontò con la religione politica fascista? E soprattutto, come fu possibile non venire ad uno scontro assoluto tra le due religioni, la cattolica e la fascista? L'accurata e ponderata ricostruzione di Moro sembra concepire il «mito» dell'Italia cattolica solo come uno specchio ideologico che deforma i dati di realtà. Ma sarebbe possibile intenderlo anche come un racconto con una sua propria connotazione. Il variegato ventaglio delle posizioni cattoliche lungo il ventennio ebbe infatti un ordine semantico su cui varrebbe la pena di ritornare da altre prospettive. Non solo perché in una comunità come quella cattolica esisteva un rapporto preciso tra interventi della gerarchia ecclesiastica, interventi dei movimenti e degli *speaker* laici ed ecclesiastici – oltre che di opinioni espresse nel privato di lettere e memorie rimaste magari inedite. Lo studio del nazional-patriottismo cattolico si arricchirebbe abbandonando una lettura ancora non del tutto emancipata dal paradigma dei rapporti Stato/Chiesa, e dal suo corollario di un'attenzione privilegiata alla dimensione politica, invece che pre-politica, nell'affrontare il tema della nazione. È il suggerimento che forniscono i più recenti e rigorosi lavori sul canone nazionale risorgimentale e le sue persistenze fino all'età fascista.

Sulla scia degli studi sulle religioni politiche totalitarie degli ultimi trent'anni, Moro non sembra prestare molta attenzione alle permanenze culturali di lungo

periodo. Dal punto di vista del discorso nazionale, i densi decenni che hanno preceduto, accompagnato e superato il processo di unificazione politica italiana sono così riassunti nella contrapposizione tra la proposta giobertiana e quella della terza Roma mazziniana, cui sarebbe seguito molto tardi un patriottismo cattolico di stampo intransigente. Questo quadro non appare più del tutto convincente dopo la stagione di studi culturali sul Risorgimento e l'Ottocento italiano che anche dalle proposte di George L. Mosse era partita. Leggendo la complessa storia di persistenti incontri e scontri sull'anima della nazione italiana sotto il fascismo che il bel libro di Renato Moro pazientemente ricostruisce viene infatti da pensare che la risposta alle domande di cui sopra vada cercata più indietro nel tempo, al lungo periodo di incubazione di una «nazione cattolica» che tra le due guerre mondiali si confrontò con la religione totalitaria della nazione. Il riemergere nella cultura cattolica di categorie pregnanti come quelle di «statolatria», «paganesimo», e più ancora delle onnipresenti dicotomie tra amore di patria lecito e patriottismo “esagerato”, “vero” e “falso” nazionalismo, entro cui furono mobilitate – tutte categorie forgiate e messe in campo anche prima del 1861 – suggerisce che il Novecento e soprattutto l'età dei totalitarismi hanno un cuore antico, e il suo nome è Ottocento. E se le peripezie della nazione cattolica nel ventennio fascista fossero solo un momento di una più profonda via cattolica alla modernità politica? Un libro che susciti simili domande è sempre prezioso.

*Ignazio Veca*

ANGELO BALDASSARRI, *Risalire a Montesole. Memorie e prospettive ecclesiali*, ZIKKARON, Marzabotto 2019, pp. 452.

La possibilità di storicizzare i processi di costruzione della memoria pubblica si fonda sul presupposto che tra storia e memoria esista una distinzione e che la narrazione pubblica di ciò che è successo sia sempre interpretativa, funzionale al soggetto pubblico narrante, sino ad essere in qualche caso discrepante con i dati storici. Un esempio significativo della complessità del processo di rielaborazione operato dalla memoria pubblica sui fatti della storia è dato dalle stragi naziste compiute in Italia durante la seconda guerra mondiale. A partire dagli anni Novanta la storiografia sull'argomento ha compiuto notevoli progressi grazie ad un rinnovato scavo negli archivi tedeschi (basti citare gli studi di Gerhard Schreiber, di Friedrich Andrae, Lutz Klinkhammer e da ultimo di Carlo Gentile) che ha reso possibile integrare la precedente prospettiva incentrata sulla Resistenza con una analisi più compiuta sulle forme di occupazione germanica e sull'agire delle truppe tedesche e fasciste nel territorio. I lavori di Paolo Pezzino, Luca Baldissara, Gianluca Fulveti hanno poi approfondito la dinamica delle stragi anche grazie ad un rinnovato approccio metodologico alle fonti testimoniali, scritte ed orali. Negli stessi anni, una corposa ricerca coordinata da Luciano Casali e Dianella Gagliani ha fatto il punto sulle stragi che hanno insanguinato l'Emilia Romagna. Parallelamente si sono sviluppate, spesso ad opera dei medesimi autori, anche ricerche specifiche sui percorsi attraverso i quali si è costruita la memoria di quelle stragi, a volte in modo condiviso ma altre volte con sensibili scarti nelle interpretazioni e nella significazione valoriale. Per quanto riguarda i fatti di Monte Sole, apporti importanti in questa direzione sono venuti, oltre che dalle ricerche di Pezzino e Baldissara, anche da quelle di Andrea Ventura e di Davide Bergamini, che hanno rilevato tra l'altro il contributo memoriale dato dalla chiesa di Bologna. Proprio sul solco di queste ultime riflessioni si situa il libro di Angelo

Baldassarri, che approfondisce il percorso attraverso il quale la chiesa di Bologna ha progressivamente riscoperto le tragiche vicende di Monte Sole per farne elemento simbolico di una rinnovata riflessione su se stessa, una sorta di rifondazione.

Per un lungo periodo la chiesa di Bologna è rimasta di fatto silenziosa e sostanzialmente assente nella ricostruzione della memoria di quelle tragiche vicende. Questo è un primo dato di rilievo nell'analisi di Baldassarri, che rimanda non tanto alle scarse informazioni allora possedute, quanto alla incerta interpretazione dei fatti stessi. È vero che le notizie della strage giunsero in città con difficoltà e in modo vago, ma certamente il vescovo, il cardinale Nasalli Rocca, qualcosa ne aveva saputo sin da subito. Tuttavia i superstiti della strage, scesi in città a cercare qualche ricovero, trovarono un'accoglienza disattenta e fredda tra le opere che la diocesi aveva messo in campo in favore dei rifugiati, dei rastrellati, di quanti avevano subito le sofferenze della guerra. Forse – lascia intendere Baldassarri – per una sorta di diffidenza verso chi proveniva dalle zone di più viva presenza partigiana. Questo silenzio – si può aggiungere – corrispondeva alla difficoltà, che è stata per lunghi anni di tutta la chiesa italiana, nel condividere il mito resistenziale.

All'inizio furono infatti solo le autorità civili a far valere la memoria della strage, con le celebrazioni annuali che iscrivevano quelle tragiche vicende nell'epopea della guerra partigiana. L'episodio culminante fu l'attribuzione della medaglia d'oro al comune di Marzabotto, con non poco sconcerto dei sopravvissuti e dei parenti delle vittime di quei centri sperduti della montagna dove effettivamente si erano consumati gli eccidi. Essi si sentirono espropriati della loro memoria in favore del centro amministrativo a fondovalle dove in realtà nulla era successo. Lo stesso numero delle vittime, enormemente amplificato con il conteggio insieme anche dei partigiani caduti e delle altre vittime di guerra, sembrava tradire la memoria specifica di quei fatti. Nei loro studi sulla ricostruzione della memoria di Monte Sole Baldissara e Ventura chiamano questa fase quella del «paradigma resistenziale e antifascista». La chiesa partecipava alle celebrazioni commemorative ufficiali, svolgendo il suo ruolo sacralizzante, ma restando di fatto estranea ai contenuti valoriali che le autorità civili e i partiti politici attribuivano alla Resistenza.

Intanto, i territori della montagna, disseminati di ordigni bellici e in gran parte rimasti disabitati, vennero abbandonati e non ci si preoccupò di ricostruire neppure le chiese, i cui ruderi vennero presto coperti di vegetazione, segno eloquente di quella sorta di «dimenticanza» che li avvolse anche da parte della chiesa di Bologna. Nasalli Rocca effettuò la sua visita pastorale e procedette al riordino amministrativo della zona, portando a valle le sedi parrocchiali. Ma le comunità più direttamente colpite dalle stragi coltivarono una loro memoria particolare di quei fatti che comprendeva anche i cinque sacerdoti uccisi (tre preti diocesani e due religiosi): ci furono la riesumazione dei corpi dei cinque sacerdoti uccisi, la loro sepoltura, le celebrazioni liturgiche nelle ricorrenze annuali, assai marginali rispetto a quelle ufficiali a Marzabotto. Proprio sulla memoria dei sacerdoti cominciò presto a manifestarsi il contrasto ideologico: da un lato le celebrazioni civili tendevano ad appropriarsene esaltando la loro presunta partecipazione alle bande partigiane (significativa l'attribuzione della medaglia d'oro alla memoria a don Giovanni Fornasini, proprio in quanto «partigiano», ma contestata per questo dai suoi familiari), dall'altro alcune pubblicazioni di matrice cattolica inauguravano una lettura esclusivamente vittimale delle loro vicende, assimilando la loro morte a quella dei numerosi preti uccisi nei mesi oscuri del dopoguerra in molti paesi del bolognese da bande di ex partigiani a scopo di vendetta. Assimilazione che voleva sottolineare i motivi pastorali delle uccisioni, ma che fi-

niva per rilevare soprattutto le presunte responsabilità partigiane e comuniste anche nella strage di Monte Sole. Così la polemica ideologica prendeva subito il suo posto nella ricostruzione e nella celebrazione della memoria, poco curandosi dei sopravvissuti e dei parenti delle vittime. Anche la costruzione del sacrario, a Marzabotto, nella cripta della nuova chiesa del paese, diveniva occasione per accentuare i distinguo e le precisazioni ideologiche. Nel 1952 l'episcopato di Lercaro cominciava ancora nel clima di una contrapposizione ideologica molto forte a Bologna con l'amministrazione comunale e le forze di sinistra. Poco spazio ebbe nella sua azione pastorale la memoria della strage di Monte Sole e dei sacerdoti uccisi, che del resto lui non aveva conosciuto. Tuttavia Baldassarri rileva giustamente come il diverso atteggiamento dell'arcivescovo nei rapporti con l'amministrazione comunale, a partire dalla fine degli anni Cinquanta e poi con il concilio Vaticano II, permise l'avvio di un dialogo reciproco, a cominciare dal tema della pace. E questo implicava evidentemente un approccio meno divisivo anche sulla memoria dei fatti di Monte Sole.

Il «silenzio» della chiesa di Bologna rimandava prima di tutto alla diffidenza nei confronti della Resistenza per le connotazioni politiche di sinistra che le venivano riconosciute. Ma – si può aggiungere – non fu solo questo. Per molti anni tutta la chiesa italiana rimase estranea al mito fondativo della Repubblica, riconosciuto nella lotta antifascista di liberazione. Condiviso dalla Dc, o almeno da una parte di essa, il mito resistenziale restò estraneo all'espressione istituzionale della chiesa italiana, che in fondo continuava a guardare con qualche nostalgia alla perdita «nazione cattolica» del fascismo e preferiva pensare al nuovo stato sottolineando le continuità piuttosto che le rotture rispetto a quello precedente. Al mito fondativo della Resistenza si contrapponeva allora di preferenza la sottolineatura del ruolo di supplenza istituzionale svolto dalla chiesa negli anni tragici della guerra e dello sfaldamento dello stato.

Fu solo nel 1975, in occasione del 30° anniversario della Liberazione, che iniziò nella chiesa italiana, con una nota emanata per l'occasione, un lento cammino di rilettura e di riappropriazione della Resistenza, rivendicando il ruolo che vi ebbero alcuni cattolici e la funzione di riappacificazione svolta nel dopoguerra. Baldassarri rileva lo scenario politico in cui maturò questo ripensamento, caratterizzato dal contesto di distensione e di dialogo di quegli anni. Certamente vi contribuì anche il clima ecclesiale creatosi dopo il concilio, nonché la nuova vitalità assunta dalla Cei, sotto la presidenza del card. Poma. Ma – aggiungerei – più ancora vi contribuì la traumatica presa di coscienza, dopo il referendum sul divorzio, che la chiesa non era più così decisiva nel costruire il consenso allo stato e che lo stato non era più così tutelato rispetto alle ideologie laiche. Non si poteva più dare per scontato il carattere cattolico della nazione, ma occorreva riappropriarsi dei suoi stessi miti fondativi. Anche a Bologna quello fu comunque l'inizio di un processo di riscoperta del ruolo che sacerdoti e laici ebbero effettivamente nella Resistenza. Ma questo tentativo di riappropriazione attraverso il partigianato cattolico non poteva avere un lungo respiro. Piuttosto si cercarono altri percorsi di memoria attraverso l'adozione di un diverso paradigma interpretativo, in cui la Resistenza non era intesa solo come guerra partigiana, ma come opposizione morale alla violenza, che pertanto riguardava anche le popolazioni civili e poteva così includere pure la loro fede, senza difficili distinzioni ideologiche. Del resto dalla metà degli anni Settanta il mito resistenziale e antifascista cominciava a venir meno anche nelle celebrazioni ufficiali civili, sostituito da quel filone di memoria di tipo pacifista e internazionalista che si era affacciato già nelle amministrazioni locali e guardava, più che alla lotta partigiana di liberazione, alla necessità della riappacificazione e della riconciliazione, con intenti soprattutto pedagogici.

Il fatto che in più casi gli eccidi si fossero verificati vicino o all'interno stesso delle chiese e che ne fossero state vittime dei sacerdoti consentiva di dare fondamento a una memoria specificamente religiosa. Cominciò allora un decennio di ricerche, portate avanti in particolare da don Luciano Gherardi e dal centro di ricerca "Comunità di fede e Resistenza" da lui fondato, che prendeva ad oggetto non più i partigiani o i tedeschi, ma le stesse comunità locali per capire come avessero vissuto quei tragici momenti. Qui – va osservato – si pone un nodo problematico importante: per Gherardi le comunità erano quelle che vivevano a Monte Sole e che avevano nelle parrocchie dei punti di riferimento centrali. Si identificavano quindi di per sé con le comunità di fedeli, senza ulteriori distinzioni, e questo permetteva a Gherardi di inquadrare il loro tragico vissuto in una narrazione religiosa che inglobava tutte le altre possibili e di fatto legittimava la riappropriazione da parte della chiesa delle vicende della strage.

La progressiva riscoperta documentaria e testimoniale andava infatti di pari passo con la "risalita" ai luoghi degli eccidi, segnata materialmente dalla ripulitura dei ruderi, dalla posa di cippi e steli sempre più numerose, dalle iniziative prese sul posto dal clero o dai gruppi scout, dai pellegrinaggi parrocchiali e diocesani, con un senso metaforico appunto di ritrovamento e di riappropriazione di una memoria che si scopriva, nella tragedia, densa di riferimenti simbolici.

I primi anni Ottanta hanno rappresentato un tornante decisivo di questa "risalita": dalla riunione congiunta proprio a Monte Sole del Consiglio presbiterale e del Consiglio pastorale nel 1981, alla richiesta avanzata dal clero del vicariato di avviare il processo di beatificazione dei sacerdoti uccisi, dall'istruttoria preliminare avviata sulle loro "virtù eroiche", al primo pellegrinaggio diocesano nel settembre 1983, sotto il breve episcopato di Enrico Manfredini, alla proposta della comunità monastica di Dossetti di stabilirsi proprio nei luoghi della strage, proposta che poi si è realizzata pochi anni dopo con un esplicito mandato del card. Biffi perché il monastero rappresentasse la stabile presenza della chiesa di Bologna in quei luoghi.

Del resto anche le istituzioni civili e le amministrazioni locali hanno cercato a partire dagli anni Ottanta una loro "risalita" in montagna, un riappropriarsi dei luoghi, non più nel senso della memoria partigiana, ma piuttosto secondo il paradigma pacifista e ambientalista. Così si è giunti, attraverso un lungo e non facile percorso amministrativo all'istituzione del Parco storico-ambientale della memoria di Monte Sole e della "Scuola della pace". Su questi temi si è assistito ad una convergenza e ad una collaborazione tra le istituzioni civili e religiose all'insegna di una memoria riconciliativa, di prospettiva europea e di stampo pacifista. L'episodio più emblematico di questa fase (che Baldissara e Ventura hanno chiamato "post-antifascista"), è stato l'incontro tra le rovine di Monte Sole del presidente Azelio Ciampi con il presidente tedesco Johannes Rau il 17 aprile 2002.

Dal punto di vista ecclesiale la "risalita" a Monte Sole, con il momento simbolico del primo pellegrinaggio del 1983, è stata una tappa importante di un percorso che ha trovato ulteriori sviluppi. Il volume di Baldassarri mette in luce come negli anni successivi si sia passati progressivamente dalla costruzione di una memoria comune alla ricerca in essa di una vera e propria rifondazione spirituale della chiesa locale. Una memoria, per altro, non del tutto condivisa, perché è rimasta costante, e si è anzi rinforzata con l'episcopato del card. Biffi, la tendenza ad assimilare i sacerdoti vittime delle stragi naziste a quelli uccisi negli anni successivi alla guerra, tenendo viva una linea polemica e "antiresistenziale" anche quando i toni della retorica partigiana e antifascista erano decisamente diminuiti. In ogni occasione Biffi ha voluto sottolineare questa uguaglianza di sorte, per evidenziare come tutti, al di là delle diverse circostan-

ze, furono vittime di ideologie anticristiane, quella nazista per i morti di Monte Sole e quella comunista per quelli del dopoguerra. Ma il comunismo gettava la sua greve ombra anche su quanto era successo durante la guerra, per le responsabilità imputate alla brigata partigiana Stella Rossa che con le sue azioni avrebbe provocato la rappresaglia tedesca sulla popolazione civile lasciata inerme a subirla. Alcune pubblicazioni degli anni Novanta, come quella di don Dario Zanini, parroco di Marzabotto, intendevano appunto avvalorare questa tesi, ora che il campo sembrava essere sgombrato da ogni retorica. Tale tesi è stata però poi smentita definitivamente dalla più avveduta storiografia sulla natura delle azioni di guerra messe in atto dai nazisti sui civili: non di rappresaglia si è trattato, ma di positiva intenzione di liberare il campo dai partigiani facendo terra bruciata di tutta la zona da cui essi traevano le risorse per vivere.

Un ulteriore tassello nella complessa ricostruzione di Baldassarri riguarda la discussione sulla richiesta di perdono avanzata dal maggiore Walter Reder al sindaco di Marzabotto già nel 1967 e poi reiterata nel 1980, quando il tribunale militare di Bari gli concesse la libertà condizionale. Fu in questa occasione che da parte di alcuni autorevoli settori della chiesa cattolica, tra cui lo stesso card. Biffi, venne appoggiata la richiesta di perdono e di grazia come gesto riconciliativo, anche per risolvere – come si diceva – le lacerazioni rimaste nella memoria. Fu soprattutto don Zanini, parroco di Marzabotto, che aveva più volte scritto a Reder e lo aveva ripetutamente incontrato a Gaeta, a sollecitare un gesto di perdono cristiano da parte dei familiari delle vittime. Baldassarri rileva qui una significativa distinzione tra chi riteneva il gesto di perdono come doveroso per il cristiano e chi invece, come don Luciano Gherardi, vedeva nei fatti di Monte Sole qualcosa che, nella sua gravità, andava al di là delle responsabilità morali individuali e perciò non poteva essere risolto solo con un semplice perdono e con una grazia eventualmente accordata. Occorreva una conversione della comunità di fede, riconoscendo implicitamente anche le responsabilità della chiesa, quelle dei silenzi durante il fascismo e della mancata memoria dopo: in un certo senso il perdono non doveva essere solo dato, ma anche richiesto, procedendo in questo modo ad una “purificazione” della memoria di cui altri non vedevano la necessità.

Un ulteriore elemento importante nella ricostruzione di Baldassarri è quello relativo al processo di beatificazione dei sacerdoti vittime della strage nazista. Dall’iniziale richiesta del 1976 da parte del clero del vicariato alla beatificazione almeno di uno di loro, don Giovanni Fornasini, sono trascorsi molti anni e vi è stata una lunga riflessione, non scevra di ripensamenti e divisioni all’interno delle varie commissioni diocesane istituite per questo scopo. Dalla ipotesi di una canonizzazione dei sacerdoti per “l’eroicità delle virtù” ci si è interrogati se non fosse stato invece più opportuno considerare il carattere “martiriale” della loro morte (“martirio di carità” se non “di fede”, secondo una categoria promossa da Giovanni Paolo II per Massimiliano Kolbe). Tuttavia da più parti è emerso il dubbio che non fosse giusto isolare la morte dei sacerdoti da quella delle altre vittime, come se la morte sacerdotale avesse un significato diverso rispetto a quella degli altri, donne, bambini anziani, vittime nella stessa misura innocenti. Certo, riconoscere un valore testimoniale complessivo e generico sembrava da un lato difficile, dall’altro però coerente con il significato simbolico che l’eccidio ha via via assunto nella memoria collettiva, anche in modo specifico per quella ecclesiale.

Anche su questo tema si sono riaffacciate le divisioni implicitamente polemiche: il card. Biffi ha avviato la causa di beatificazione dei tre sacerdoti diocesani (per i due religiosi l’iniziativa è stata delle rispettive congregazioni) insieme a quella di Giuseppe Fanin, il sindacalista cattolico barbaramente ucciso a San Giovanni in Per-

siceto da “sicari comunisti” nel 1948. Ma al di là di queste assimilazioni, giudicate da qualcuno improprie, è sul valore memoriale della strage di Monte Sole che la vicenda della beatificazione induce a riflettere. Inoltre, secondo Gherardi il riconoscimento del martirio attribuirebbe agli eccidi, e alla loro memoria, un valore costitutivo per la stessa chiesa di Bologna. Esplicito è stato in lui il parallelo tra il martirio fondativo dei protomartiri bolognesi Vitale e Agricola e quello dei preti uccisi a Monte Sole con le loro comunità. Più volte egli ha perciò chiesto di riconoscere ai luoghi delle stragi il carattere di “santuario”, per gli stessi fatti che vi furono consumati, luogo di fede dunque e di pietà, da aggiungersi a quelli più cari alla fede dei bolognesi.

Perché la chiesa di Bologna aveva bisogno di nuove vittime martiriali? E che valenza si voleva loro attribuire? Questo è un ulteriore aspetto problematico. Il percorso di “risalita” a Monte Sole esprime evidentemente l’esigenza di una memoria sacrale di tipo nuovo, non contrapposta a quella civile, anzi per certi versi condivisa, per lo meno su alcuni temi fondamentali come quello della pace, della non violenza, della fratellanza. Eppure carica di un valore proprio per la comunità ecclesiale. Il lungo capitolo che Baldassarri nel suo libro dedica all’introduzione di Dossetti al volume di Gherardi *Le querce di Monte Sole*, indica la direzione lungo la quale egli ritiene debba posizionarsi: quella di una rinnovata domanda circa il senso della storia e della violenza e del male in essa. Domanda che appartiene a tutti, ma la cui risposta in termini cristiani appartiene in proprio alla chiesa che su di essa cerca il fondamento di una sua ricostruzione identitaria.

L’ultima parte del volume approfondisce proprio in senso teologico alcuni dei temi più rilevanti suscitati da questo percorso. Così per esempio a partire dalla discussione sulla collaborazione, effettiva o meno, dei sacerdoti uccisi con la banda partigiana emerge la questione della legittimità e delle forme evangeliche di resistenza al male. La questione della richiesta di perdono avanzata da Reder apre la questione della specificità del perdono cristiano e del suo possibile valore anche in ambito non spirituale. Interessanti spunti di riflessione riguardano poi, in un ulteriore capitolo, il linguaggio commemorativo e sacrale che alle vittime di Monte Sole è stato via via applicato in ambito civile e religioso: dall’eroismo sacrificale per la patria, quando venivano ricondotte alla lotta partigiana, al martirio, al sacrificio e all’immolazione di ascendenza più religiosa, ma sempre con slittamenti semantici di non poco conto proprio riguardo alla caratterizzazione e all’uso insieme civile e religioso che a quella memoria si è voluto dare.

Giovanni Turbanti

ALESSANDRO SANTAGATA, *Una violenza “incolpevole”. Retoriche e pratiche dei cattolici nella Resistenza veneta*, VIELLA, Roma 2021, pp. 328.

L’opera, vincitrice del premio “Claudio Pavone” per la storia della Resistenza (1ª edizione, 2019), si concentra sui «meccanismi di legittimazione della violenza da parte delle formazioni partigiane legate all’area cattolica veneta» (p. 11) e, più in generale, sulla costruzione dell’immagine – e in una certa misura della realtà – del partigiano cattolico durante e immediatamente dopo la guerra di liberazione nazionale. Il suo punto di partenza è un’intuizione contenuta nel pionieristico «saggio storico sulla moralità nella Resistenza» italiana dello stesso Pavone, che interpreta la militarizzazione delle brigate autonome come una garanzia, *in primis* per i cattolici, di un

«uso non colpevole delle armi» (Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 [1991], p. xviii).

Nel primo capitolo, *Dal fascismo alla Resistenza: la formazione dei cattolici veneti tra le due guerre* (pp. 31-51), l'a. introduce i «caratteri originari» del Veneto primonovecentesco e, in particolare, del mondo cattolico; le relazioni tra la Chiesa e il regime nella regione; la genesi otto-novecentesca di «un modello di combattente» cattolico con cui anche i giovani veneti tra le due guerre entrano in contatto tramite il canale dell'associazionismo confessionale (si tratta essenzialmente del modello pedagogico descritto da Francesco Piva nel suo *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868-1943)*, Franco Angeli, Milano 2015); la nascita, tra il 1943 e il 1944, della Resistenza cattolica e della Democrazia cristiana (DC) nelle province di Vicenza e Padova. Il capitolo, basato su una solida conoscenza della letteratura storiografica sul cattolicesimo veneto e italiano tra Otto e Novecento, chiarisce alcuni aspetti essenziali per la comprensione della «moralità» della Resistenza cattolica, dal contesto socio-economico (anzi, dai contesti socio-economici, al plurale) del «Veneto bianco» (la Marca trevigiana; l'Alta padovana; il Medio vicentino; le città, almeno in parte) alla diffusione di un modello di soldato cattolico «santo» e, per questo, migliore di tutti gli altri (un modello fondato soprattutto sul disciplinamento delle passioni).

Il secondo capitolo, *Motivazioni, profilo e organizzazione della "Resistenza cattolica"* (pp. 53-91) aggiunge altri elementi necessari per la comprensione del tema principale del libro. L'a. si sofferma in primo luogo sul rifiuto della guerra civile da parte dei vescovi di Padova (mons. Agostini) e Vicenza (mons. Zinato), che costituisce una cornice ineludibile per i cattolici che, al contrario, stanno scegliendo da che parte stare. Chiarito l'atteggiamento dell'episcopato, Santagata sposta il focus sul clero, una parte (minoritaria) del quale decide di prestare assistenza spirituale ai gruppi partigiani. La loro pastorale non può, come quella dei vescovi, limitarsi a rifiutare la guerra civile. Per questo, essa si concentra sul «come compiere questa o quella azione, come evitare errori ed esagerazioni, [...] come esercitare la carità, anche verso quelli dell'altra sponda, senza portare odio» (cit. alle pp. 60-61; corsivi miei). Il terzo paragrafo, *Azione cattolica e guerra civile*, sottolinea il duplice ruolo esercitato dall'associazionismo giovanile e studentesco nella storia della Resistenza cattolica. In primo luogo, l'Azione cattolica (ACI) è un'esperienza comune alla maggior parte dei leader dei gruppi di ispirazione cristiana; in secondo luogo, la Gioventù italiana dell'Azione cattolica (GIAC) e la Federazione degli universitari cattolici italiani (FUCI) costituiscono due reti fondamentali nella formazione delle prime bande, a Padova come in quasi tutta la Bassa pianura. Nel quarto paragrafo, *Impostazione e motivazioni del partigianato cattolico*, l'obiettivo si stringe ulteriormente, mettendo a fuoco, al di là delle ragioni prepolitiche ed «esistenziali» che condizionano le scelte dei cattolici veneti così come quelle di tutti gli altri partigiani, le molteplici spinte che li portano a prendere parte, in un modo o nell'altro, alla lotta partigiana. Compare un «amalgama» di patriottismo (combattere contro l'invasore tedesco), «rivolta morale» (contro la violenza nazifascista), «moralizzazione» (entrare nella Resistenza per dare il la all'opera di «rinascita» che dovrà caratterizzare l'Italia libera), sacrificio («il sacrificio scontato dei nostri morti sarà tale da cancellare l'onta?», scrive Giovanni Carli alla moglie Lia Miotti il 9 settembre 1943, all'indomani dell'armistizio), religione. Nessuna traccia, o quasi, di antifascismo (al momento della scelta partigiana), così come di una riflessione sulle responsabilità della Chiesa nell'affermazione e nel consolidamento del fascismo.

Con il terzo capitolo, *Educare alla lotta: il catechismo della stampa clandestina* (pp. 93-140), entriamo nel cuore del libro. L'a. incrocia l'analisi dei (pochi) giornali democristiani locali con quella della stampa clandestina pubblicata fuori dal Veneto ma diffusa nella regione, come per esempio il «Popolo» (che a un certo punto inaugura anche un'edizione locale veneta), «Brescia Libera» e «Il Ribelle» (Milano, poi Lecco). Come sottolinea Santagata, «la stampa clandestina assolveva a una duplice funzione: educativa o catechistica, tesa a rispondere alle domande delle anime più inquiete, e "auto-rappresentativa", cioè pensata per la dirigenza, volta a legittimare la guerra partigiana – di fatto scavalcando la gerarchia, anche se talvolta con il suo benessere – e a marcare una differenza (con il nemico e con gli altri partigiani) che aveva i caratteri di una presunta superiorità morale» (p. 101). Come abbiamo ricordato, «rivolta morale» e patriottismo sembrano essere, per i cattolici veneti, le due componenti principali della scelta partigiana. Di certo, sono le due componenti principali del ritratto della scelta partigiana tratteggiato dalla stampa clandestina cattolica, come mostra il caso esemplare della *Preghiera del ribelle* pubblicata in occasione della Pasqua 1944. Nel testo, il combattente cattolico è presentato come un «ribelle per amore»: un amore prima di tutto cristiano ma anche patriottico. Nei giornali della DC, che hanno lo sguardo puntato sul futuro (il dopoguerra) più che sul presente (la guerra), la lotta per la liberazione dell'Italia è descritta anche come una lotta «per la sconfitta definitiva di ogni totalitarismo, di qualsiasi colore» (cit. a p. 104), con un chiaro riferimento al comunismo. (E un'anticipazione del ricorso alla categoria di «totalitarismo» che caratterizzerà la guerra fredda culturale.)

La prima grande domanda che si pone di fronte alla stampa clandestina è, naturalmente: è legittimo ribellarsi all'autorità (anche se stiamo parlando di un'autorità contestata – e non riconosciuta dalla Santa Sede – come la Repubblica Sociale Italiana), per lo più prendendo parte a una guerra civile, per quanto chiamata con altri nomi? In realtà, la maggior parte delle riviste sfugge alla domanda, cui evidentemente non si sente in diritto di rispondere, sia perché il parere dei vescovi è chiaro, sia perché – secondo la tradizionale dottrina della guerra giusta – non sono certo i singoli a stabilire la legittimità o meno di un conflitto. Qualche testata, però, affronta il tema, come il giornale della DC di Verona «La Campana. L'ora del popolo», che ripropone, in forma aggiornata (leggi: personalista), la teologia della resistenza di fronte al tiranno. «Brescia libera», invece, prende di petto la guerra civile: «Noi deploriamo lo spargimento di sangue fraterno, aborriamo dalla vendetta e dalla volgarità. Noi [non] vogliamo operare che per legittimo diritto di difesa: la difesa della persona, della libertà, del territorio nazionale. Il nemico deve riconoscere il nostro coraggio, la nostra avvedutezza, ma anche la nostra onestà. Non ci deve muovere spirito alcuno di avventura, ma l'amore della nostra terra» (cit. a p. 107).

La maggior parte della stampa clandestina cattolica si concentra sull'altra grande domanda del momento: *come* combatte il «ribelle per amore»? La risposta prevedibile è: con amore. E, per questo, senza odio, in linea con un modello antichissimo reso estremamente attuale dalla guerra civile totale (se posso usare quest'espressione) in corso. Come abbiamo visto, Santagata individua due «funzioni» della stampa cattolica clandestina: educare/istruire e rappresentare. Per quanto riguarda i testi presi in esame per ricostruire i contorni del «ribelle per amore», mi sembra prevalere nettamente la prima dimensione. Anzi, molti mi sembrano normare, più che educare, il partigiano cattolico. Prendiamo un testo come questo: «Ricordatevi sempre che siete figli di Cristo per cui dovete amare i fratelli, non offendere se non per difendere il vostro onore e le vostre case [...]. Lungi da voi la sete di sangue, il vile agguato: siate leali col nemi-

co, anche se barbaro, pronti a cimentarvi con lui in campo aperto a visiera alzata per dirgli tutto il nostro disprezzo per la sua infida condotta. Siate forti come sempre nella fede vostra, e siate fieri di portare tra i compagni d'arme o di forzato esilio la parola di pace cristiana di luce evangelica, preparare così altri giovani a seguirvi nelle future conquiste della democrazia di Cristo» (cit. a p. 110, da «Brescia Libera»). Cosa c'è dietro tutta questa esigenza di normare i comportamenti del «ribelle per amore»? Probabilmente la paura – se non la certezza, in qualche caso – che il partigiano cattolico in carne e ossa sia molto differente da quello – compatibile con la tradizione cristiana – ritratto sulla stampa. In qualche caso, la consapevolezza di essere stati trascinati in una spirale di odio e di vendetta dalla guerra civile affiora anche sui giornali: «Noi tutti abbiamo imparato ad odiare, mentre prima da tale sentimento eravamo immuni. Abbiamo imparato ad odiare il fascismo e la turpe ideologia che sta alla sua radice [...]. Diciamolo apertamente, sì abbiamo imparato ad odiare, ma non vogliamo però odiare, benché umanamente parlando sì abbiamo tutti i diritti. Non vogliamo odiare perché noi ci presentiamo come esponenti di una idea universale di amore, nella quale ogni residuo di negazione e di odio è superato e bruciato» (cit. a p. 113, dalla «Libertà»).

Se è così, siamo semplicemente di fronte a una serie di atti performativi «infelici»? (J.L. Austin) Di parole, cioè, incapaci di plasmare la realtà del partigiano cattolico fino a farla assomigliare al suo modello? La risposta è forse impossibile da dare, considerando la frammentarietà delle fonti a disposizione dello storico della Resistenza. Eppure, l'a. ha il coraggio di affrontare direttamente la questione, al centro del quarto capitolo, *Combattere cristianamente? L'esperienza della guerriglia* (pp. 141-199). Come ricorda Santagata, non tutte le formazioni autonome sono comandate da cattolici, o intrattengono lo stesso rapporto con il clero e la galassia dell'azionismo confessionale. Inoltre, in molti contesti (spazio-temporali) i comportamenti degli autonomi sono praticamente indistinguibili da quelli dei garibaldini o degli azionisti (così è per le formazioni di pianura, soprattutto dopo il terribile autunno 1944, o nel caso dell'*escalation* militare che caratterizza gli ultimi mesi di guerra). Detto questo, non è impossibile, secondo l'a., individuare alcune differenze nel modo di condurre la lotta tra autonomi e garibaldini. In montagna, questi ultimi sono i portatori di una «strategia offensivista» che – seppur contemplando anch'essa un'analisi costante del rapporto tra costi e benefici di un'azione – pone l'attacco al primo posto, anche per mobilitare il «popolo» nell'insurrezione, secondo i dettami del marxismo-leninismo. Non c'è dubbio che, in linea generale, le formazioni autonome conducano una guerriglia più «difensivista» (ma che sarebbe sbagliato chiamare «attendista», con una parola che appartiene alla lotta politica dell'epoca), che mira in primo luogo a proteggere le comunità locali, in cui sono radicate, agendo come rappresentanti dell'esercito italiano al Nord. Nelle città, un'altra linea di distinzione passa per il terrorismo, cui i cattolici guardano con orrore: non perché non siano pronti a uccidere, ma per la «forma» di un'«azione [diretta] sull'uomo». Si tratta, come si capisce, di differenze che hanno poco a che fare con il «combattere cristianamente» descritto sulla stampa cattolica (con l'eccezione, forse, del rifiuto del terrorismo urbano) ma che, deformate a poco a poco, entreranno presto nel racconto – che potremmo cominciare a chiamare mito – della «Resistenza cattolica».

Il quinto capitolo, *Modelli di brigata, modelli di virtù* (pp. 201-257) si apre con un caso di studio esemplare per seguire la primissima costruzione del mito del partigiano cattolico all'indomani della Seconda guerra mondiale: la brigata «Guido Negri». La brigata nasce, nel maggio 1944, in seno al cattolicesimo politico padovano. Per quel che sappiamo, essa conduce realmente una guerriglia «a bassa intensità», «sostanzial-

mente conforme», scrive l'a., «alla sua rappresentazione». È insomma la realtà che più si avvicina alla rappresentazione del partigianato cattolico. Eppure, nelle relazioni storiche e nelle narrazioni redatte immediatamente dopo il conflitto, anche la sua storia subisce una progressiva deformazione, fino a diventare il racconto epico di una Resistenza cattolica perfettamente sovrapponibile al suo modello cartaceo. Un racconto secondo il quale i suoi membri si sarebbero comportati «da buoni cristiani *sempre in ogni circostanza*» (corsivo mio). La costruzione del mito della Resistenza cattolica passa anche attraverso la celebrazione dei suoi campioni (e spesso «martiri»): Brunello Rutoli («Brunello»), il comandante della «Beffa di Dolo»; Evangelista Groppo («Matteo»), autore anche di alcune *Meditazioni sul Vangelo* risalenti al periodo della guerra (maggio 1943 - giugno 1944); Michelangelo Dall'Armellina, espressione della FUCI vicentina e futuro parlamentare DC; Guido Revoloni, il «patriota santo»; Giorgio Mainardi, uno degli allievi spirituali di Mario Dal Pra; Gabriele Mozzi, uno studente vicentino dell'Università Cattolica di Milano; Luigi Pierobon («Dante»), comandante cattolico della garibaldina «Garemi». Nemmeno le loro esperienze partigiane di cattolici militanti resistono alla deformazione agiografica. Detto questo, non dobbiamo dimenticare, come sottolinea giustamente Santagata, che «le lettere, i diari e i quaderni personali dei partigiani cattolici danno conto [...] della fondamentale e sincera acquisizione di modelli e retoriche consolidate», a dimostrazione del fatto che anni di educazione cattolica, recentemente sostenuti dalla stampa confessionale e dal consiglio dei parroci, non erano passati invano.

La costruzione del mito del partigiano cattolico prosegue nel dopoguerra, sino a giungere all'elaborazione di un vero e proprio «canone» (sesto capitolo, *Il canone del partigiano cattolico*, pp. 259-307). Essa si colloca, come suggerisce l'a., «tanto nel paradigma ufficiale coniato dall'unità antifascista quanto nel quadro della “guerra della memoria”» (p. 265). È una costruzione in cui si intrecciano spinte dal basso (le famiglie, le cerchie amicali) e politiche dall'alto (con in prima fila la DC al governo), e in cui un ruolo fondamentale è giocato dalla stampa (diocesana e politica). Come profili, prevalgono due paradigmi: quello «vittimario» e quello «sacrificale», in linea con le rappresentazioni del «ribelle per amore» circolanti durante la guerra. Nell'insieme, conclude Santagata, «il partigiano cattolico risultava, rispetto al garibaldino, da un lato decisamente più compatibile con il modello del “bravo italiano” e dall'altro più coerente con le logiche di quel “patriottismo espiativo” molto caro ai democristiani. Un profilo antagonista a quello del garibaldino ma che, prima di definirsi per opposizione, si ispirava al retroterra culturale degli alpini e, più in generale, del militarismo cattolico» (p. 299).

Il libro di Alessandro Santagata ricostruisce un capitolo essenziale non soltanto nella storia della Resistenza italiana ma anche in quella del rapporto cristianesimo/violenza. In questa sede, concluderei soffermandomi su quest'ultima, perché mi sembra che i «meccanismi di legittimazione della violenza da parte delle formazioni partigiane» sapientemente portati alla luce dall'a. meritino di entrare a pieno titolo nella storia di due tradizioni teologiche di lunghissimo periodo, cioè la guerra giusta e il diritto di resistenza al tiranno. In questa prospettiva, mi sembra di particolare interesse la ridefinizione personalista che accompagna il loro adattamento al contesto della guerra civile italiana. Nel 1944, la «violazione costante dei diritti essenziali della persona umana» è ormai un criterio fondamentale per legittimare il diritto di resistenza al tiranno, così come per determinare la «giustizia» di una guerra.

Sante Lesti

