

## RECENSIONI

FABRIZIO D'AVENIA, *Giannettino Doria. Cardinale della Corona spagnola (1573-1642)*, VIELLA, Roma 2021, pp. 352.

Anche senza assumere l'abbondante produzione di *Companions* come indicatore delle tendenze storiografiche internazionali, è innegabile che la figura del cardinale di prima età moderna – alla quale Brill ha recentemente dedicato uno dei manuali della sua collana *Christian Tradition* (M. Hollingsworth - M. Pattenden - A. Witte [eds.], *A Companion to Early Modern Cardinal*, Brill, Leiden-Boston 2020) – abbia acquisito negli ultimi tempi crescente visibilità. Ne fornisce conferma l'uscita – avvenuta, curiosamente, nello stesso mese in cui a Torino si celebrava un importante convegno sul cardinale Maurizio di Savoia (1593-1657) (*Maurizio di Savoia [1593-1657]. Cardinale, principe e mecenate tra Roma e Torino. Convegno internazionale in onore di Alberto Basso per il suo 90° compleanno*, Torino, 23-25 settembre, 2021) – del bel volume di Fabrizio D'Avenia *Giannettino Doria, cardinale della Corona spagnola (1573-1642)*. Rampollo di una delle più rilevanti famiglie genovesi – fra i suoi ascendenti poteva infatti annoverare il *pater Patriae*, Andrea Doria – implicate in quel “sistema spagnolo” di cui la Superba, pur nell'indipendenza politica, era nervo vitale, Giannettino percorse una brillante carriera ecclesiastica che lo portò dapprima a vestire il cappello rosso (ottenuto nel 1604, dopo un'estenuante negoziazione con la corte di Clemente VIII), e poi la mitra archiepiscopale di Palermo, assegnatagli da Paolo V nel 1609. Confermando le potenzialità dell'approccio biografico alla ricerca – quando gestito, come in questo caso, con rigore metodologico e visione d'insieme, essendo fondato su di una decennale raccolta di fonti reperite in decine di archivi fra Italia e Spagna, e sulla padronanza del più recente dibattito storiografico – D'Avenia ricostruisce accuratamente, nei nove capitoli di cui si compone il libro, le vicende di un itinerario politico, culturale ed ecclesiastico che da Genova mosse precocemente verso la penisola iberica. Qui il giovane Giannettino si formò (addottorandosi in diritto a Salamanca nel 1592), cogliendo poi i frutti di quella intensa stagione che, oltre mezzo secolo prima, aveva visto la sua famiglia (e, con essa, la città dei cui destini i Doria erano assurti ad arbitri) schierarsi nello scacchiere asburgico e divenirne un pezzo fondamentale. È infatti dalla corte di Madrid, negli anni della successione di Filippo III a Filippo II, che si avviarono le trattative con la Sede apostolica per la nomina di Giannettino a cardinale della Corona di Spagna. Tale denominazione definiva la figura del porporato incaricato di rappresentare e tutelare nel Sacro Collegio gli interessi del sovrano che ne aveva presentato la candidatura direttamente al pontefice. Nel caso della *Monarquía Católica*, che in Giannettino Doria aveva individuato il suo uomo nel Sacro Collegio, il negoziato con Roma (dove Clemente VIII non aveva mai celato riserve sull'istituto dei cardinali di Corona, di cui temeva le possibili implicazioni in termini di influenze e ingerenze degli Stati in Curia) si rivelò tutt'altro che facile e si protrasse per circa un decennio. Tale travaglio risultò particolarmente difficile da accettare per Giannettino, che sentiva il peso dell'obiettivo in lui riposto dalla famiglia, ovvero quello di garantire ai Doria «un cardinale a Roma al servizio di Madrid» (p. 83). L'aspirazione alla porpora, tanto a lungo coltivata dal padre Gian Andrea, contribuì ad acuire in Giannettino il senso della dignità personale e familiare. Come osserva acutamente D'Avenia, il giovane Doria era convinto di possedere «una superiorità aristocratica derivante dall'appartenenza a un casato antico, il cui prestigio e potere era indipendente da una legittimazione esterna, fosse quella proveniente dalla Repubblica genovese, dalla Corona spagnola o dalla Santa

Sede», tanto da indurlo ad illudersi «di poter trattare alla pari con sovrani, papi, vice-ré, ministri e cardinali» (p. 300). Fra le illusioni di Giannettino c'era anche quella di svolgere – una volta ottenuto quel berretto rosso che tanto tardò ad arrivare – la sua carriera cardinalizia nel cuore della cattolicità. Il “teatro del mondo” appariva infatti agli occhi del giovane genovese il luogo più consono ad enfatizzare adeguatamente il prestigio del suo lignaggio. Le cose, però, andarono diversamente. Poco dopo l'agognata promozione cardinalizia (giunta solo nel giugno 1604, nelle ultime battute del pontificato Aldobrandini), nella primavera 1605 Giannettino si recò nell'Urbe per partecipare ai due conclavi susseguitisi nel giro di poche settimane (quello di Leone XI e, dopo la sua improvvisa morte, quello di Paolo V), dove rappresentò gli interessi della Corona di cui era espressione, senza mancare, tuttavia, di far trapelare la sua volontà di «giocare un ruolo personale» (p. 301). Tornato a Genova per assistere il padre morente (e per gestirne l'ingente eredità), Giannettino ricevette la notizia della decisione di Filippo III di destinarlo – previo un periodo di coauditoria, che si protrasse tre anni – alla cattedra arcivescovile di Palermo. Trattandosi della sede primaziale del Regno di Sicilia, era quella una nomina assai prestigiosa che tuttavia Giannettino visse con sentimenti contrastanti. Da vescovo postridentino (quale in effetti Doria fu e volle essere nel trentennio abbondante del suo ufficio pastorale) avrebbe infatti dovuto risiedere nella diocesi affidatagli, e dunque trasferirsi a Palermo (dove, fra le altre cose, avrebbe trovato una florida e radicata comunità di mercanti e banchieri genovesi). Lasciare Roma significava però rinunciare alla «piazza» dove egli aveva naturalmente immaginato di mettere in scena – ricorrendo anche al linguaggio della magnificenza e dello splendore tipico del suo tempo – il prestigio personale e la dignità familiare. L'allontanamento dalla corte papale avrebbe inoltre potuto comportare un certo affievolimento dei vincoli con Madrid, i cui interessi sarebbero stati difesi da Palermo meno efficacemente di quanto non lo sarebbero stati da Roma. In effetti, la distanza (fisica e politica) dai *centros de poder* ebbe l'effetto di mettere Giannettino nella condizione di assistere da un osservatorio periferico, anziché dal più nevralgico crocevia diplomatico d'Europa, le complesse dinamiche interne alla *Monarquía* nel passaggio dal *reinado* di Filippo III a quello di Filippo IV, e alla Sede apostolica nella transizione dal papato di Paolo V a quello – dopo la breve parentesi rappresentata da Gregorio XV – di Urbano VIII. Non deve dunque stupire se la nomina a vertice della Chiesa palermitana venne a lungo vissuta come la premessa ad un lungo esilio, per quanto dorato. Eppure, la pluridecennale esperienza siciliana si rivelò di notevole rilevanza, e non solo per i destini del presule. Doria fu infatti pienamente un «arcivescovo tridentino» (per citare il titolo del capitolo 7, pp. 213-248), la cui azione – dal rapporto con il clero alla committenza artistica, dalla gestione dei conventi femminili a quella delle devozioni, prima fra tutte santa Rosalia, le cui reliquie vennero “scoperte”, in tempo di peste, durante il suo episcopato – è stata qui analizzata rimuovendo le incrostazioni apologetiche e agiografiche del passato. Particolare attenzione è stata rivolta al tema della giurisdizione, rivendicata ed esercitata da quel «cardenal sobreponderoso» in termini «ossessivi» (per riprendere espressioni impiegate nel titolo del capitolo 6, pp. 177-212). Ciò non deve del resto meravigliare, considerando la stratificazione di usi, libertà, privilegi che caratterizzò nei secoli lo sviluppo della Chiesa siciliana e ne condizionò profondamente i rapporti con le magistrature civili e con il potere regio. Quest'ultimo soggetto assume nella ricostruzione di D'Avenia un peso speciale, e non solo in relazione alla carica arcivescovile di Giannettino, il quale, in diverse circostanze e su varie materie, si trovò coinvolto in un confronto serrato con l'autorità vicereale. Di quell'autorità il cardinale Doria fu,

oltreché interlocutore ecclesiastico, anche interprete in veste politica, avendo egli ricoperto in ben quattro occasioni (1609, 1616, 1624, 1639) la carica di presidente del Regno, ovvero viceré interino. In quei frangenti, essendo cardinale e arcivescovo, ma allo stesso tempo massimo rappresentate del re di Spagna e del legato apostolico, Doria si ritrovò ad esercitare congiuntamente il potere spirituale e quello civile, derogando così alla «necessità di misurare le differenze giurisdizionali» (p. 149). Assai meno derogabile fu invece per Doria, uomo di Chiesa a servizio della *Monarquía* tra Roma, Palermo e Madrid (senza mai dimenticare Genova), il bisogno di mostrare le sue tante – e non sempre convergenti – lealtà. Per approfondire il tema delle lealtà multiple che un cardinale (ancor più se di Corona) doveva professare – tema, questo, sul quale la storiografia si è soffermata a più riprese negli ultimi anni – D’Avenia ha evocato, nel capitolo 8 (pp. 249-283), la suggestione della «girandola»: un’immagine assai efficace per raffigurare sia la varietà sia la mutabilità dei vincoli stabiliti da Doria nella sua lunga vicenda umana, religiosa e politica. La cifra della quale, in conclusione, sembra riassumersi nella consapevolezza – che sta alla base del libro e ne accompagna coerentemente e armonicamente lo sviluppo – che l’esistenza di Giannettino, vissuta fra ragion di Chiesa e ragion di Stato, fra pastorale e giurisdizione, fra collezioni e devozioni, fu quella di «un cardinale per tutte le complesse stagioni del suo tempo» (p. 300).

Paolo Cozzo

LUCIA CECI, *La fede armata. Cattolici e violenza politica nel Novecento*, IL MULINO, Bologna 2022, pp. 325.

La questione del rapporto tra fede e violenza, come ricordato dalla stessa autrice, è diventato un argomento centrale in diverse discipline a seguito dell’attentato dell’11 settembre 2001, al quale è seguita una fioritura dei *terrorism studies*. Nella storiografia italiana inoltre sono numerosi gli studi su fatti e momenti in cui i cattolici si sono misurati con questa questione. Oltre ai precedenti studi di Lucia Ceci, ricordiamo, tra gli altri, i lavori di Matteo Caponi sulla Prima guerra mondiale (*Una chiesa in guerra. Sacrificio e mobilitazione nella diocesi di Firenze, 1911-1928*, Viella, Roma 2018); di Alessandro Santagata sulla contestazione e sulla resistenza (*La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Viella, Roma 2016; e *Una violenza “incolpevole”. Retoriche e pratiche dei cattolici nella Resistenza veneta*, Viella, Roma 2021); di Guido Panvini sul terrorismo degli anni '70 (*Cattolici e violenza politica: L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Marsilio, Venezia 2014); di Daniele Menozzi sulla giustificazione religiosa della violenza bellica (*Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bologna 2008; e *“Crociata”. Storia di un’ideologia dalla Rivoluzione francese a Bergoglio*, Carocci, Roma 2020).

Questo volume affronta il tema della violenza politica operata da parte cattolica contro i governi in carica, ossia una violenza insurrezionale, presentando numerosi casi di studio, in un’ottica globale e di lungo periodo; esclude quindi la violenza agita da parte dello Stato o delle autorità; e prende in esame contesti in cui il cattolicesimo è religione prevalente e dove la fede agisce come fattore determinante nelle scelte delle persone. I casi, riportati in ordine cronologico, sono ricostruiti con una particolare dovizia di dati e fonti, tra le quali alcune inedite; e sono stati scelti, per quanto possibile diversi tra loro, per offrire una prospettiva globale che, sebbene

come riconosce Ceci rischi di essere approssimata, risulta l'unica efficace per una problematizzazione più ampia.

Il primo capitolo presenta la vicenda dei martiri di Pasqua, ossia del nazionalismo irlandese dei primi decenni del '900. Un caso di violenza agita e subita, legittimata da una parte del mondo cattolico, ma mai avallata unanimemente dalla gerarchia irlandese. Il focus del capitolo si sposta quindi sulla realtà italiana del primo dopoguerra, dove l'uso della violenza come modalità di azione politica coinvolse anche i cattolici. Qui Ceci ripercorre le vicende degli avanguardisti bianchi, un'esperienza minoritaria del cattolicesimo italiano, che è tuttavia emblematica della convinzione, che poi sarebbe stata condivisa da molti durante il '900, che la violenza fosse giustificata per i cattolici come reazione ai disordini provocati dai "rossi".

Il secondo e il terzo capitolo, ripercorrendo rispettivamente il caso delle rivolte dei *cristeros* in Messico e dei cattolici durante la guerra civile spagnola, sono emblematici di una tesi di fondo del volume, cioè che la violenza operata da parte dei cattolici sia legittimata laddove questa sia reazione contro governi che minano il potere della Chiesa nella società. In Messico come in Spagna, i governi che sostenevano l'apertura alla libertà religiosa e minacciavano i beni ecclesiastici erano denunciati come anticristiani e le nuove costituzioni come progetti di annientamento della Chiesa cattolica. La gerarchia, dunque, anche ai suoi livelli più alti in questi casi giustificava il ricorso alle armi, non per dar vita a una rivoluzione, ma per difendere i propri diritti contro gli usurpatori rivoluzionari. La narrazione, quindi, era quella di una guerra giusta, di un'insurrezione, che non mirava a perturbare l'ordine, bensì a restaurarlo.

Diverso il caso dei cattolici nella resistenza italiana, di cui tratta il quarto capitolo. I cattolici che parteciparono alla resistenza utilizzarono la categoria della guerra giusta per moralizzare la violenza agita, ma la gerarchia cattolica non si schierò esplicitamente a favore di una ribellione che suscitava non poche diffidenze, tanto che ancora negli ultimi mesi del '43 molti vescovi continuavano a chiedere al popolo cristiano disciplina e rispetto delle autorità. I dubbi erano causati dalla dimensione spontanea della rivolta e dalla vicinanza tra cattolici e comunisti nelle file partigiane. Ceci riporta il caso dei Comunisti cattolici, guidati da Adriano Ossicini, cui il Vaticano chiese esplicitamente di cambiare nome e che infatti divenne Sinistra cristiana nel 1944. Nello stesso capitolo, per contrapposizione, si ricostruisce la vicenda di alcuni cattolici che trovarono invece nell'amore per la patria e nell'obbedienza all'autorità i motivi per sostenere la fedeltà alla repubblica sociale. È il caso del sacerdote Tullio Calcagno condannato all'abiura dal Sant'Uffizio e alla fucilazione da parte dei partigiani nel 1945 a Milano e le cui vicende sono qui ricostruite grazie alla documentazione inedita del pontificato di Pio XII.

Il quinto capitolo affronta due casi europei nel contesto della guerra fredda: la rivolta di Ungheria del 1956 e i fatti in Irlanda del Nord negli anni '70. La Chiesa e il magistero portarono l'attenzione globale sulle rivolte nel paese magiaro: Pio XII in dieci giorni pubblicò tre encicliche dedicate a quelle vicende e presentò gli oppositori al regime come vittime e martiri della libertà, ma evitò ogni riferimento alla rivolta. Diverso fu l'approccio alle vicende nordirlandesi dove i fatti del 30 gennaio 1972, passati alla storia come *Bloody Sunday*, spinsero la Santa Sede a offrire – senza successo – al governo di Londra una mediazione, e alcuni osservatori cattolici, tra cui «L'Osservatore Romano», a dare spazio alle proteste dei cattolici nordirlandesi. Il caso dell'Irlanda del Nord ritorna più volte nel volume come una situazione complessa, nella quale i legami concreti tra religione, nazionalismo ed esercizio della violenza restano ancora irrisolti e non affrontati da parte della gerarchia cattolica nazionale.

Nei medesimi anni, la questione della legittimazione morale della violenza divenne centrale in America latina dove si teorizzò l'opportunità della lotta armata, anche da parte dei cristiani, per abbattere quella che venne denunciata come violenza strutturale del sistema capitalista. Il sesto capitolo ricostruisce quindi la lettura della *Populorum progressio* come presa di posizione del magistero in favore della giustizia sociale e della liberazione dei popoli; l'elaborazione della teologia della rivoluzione e della teologia della liberazione; le vicende del sacerdote Camillo Torres – tante volte nominato nei volumi sull'argomento, qui finalmente approfondito nella sua vicenda umana e nella sua riflessione teologica e intellettuale. Il capitolo tratteggia quell'humus culturale in cui molti, anche sacerdoti, intrapresero la via della guerriglia riferendosi a ideali cristiani di giustizia e fratellanza. Un clima culturale che ha contraddistinto il Sud America fino alla normalizzazione dell'episcopato avvenuta durante il pontificato di Giovanni Paolo II.

Proprio confrontando l'esperienza sudamericana con quella della lotta armata italiana, Ceci nel settimo capitolo confuta la tesi di Giorgio Bocca sugli anni di piombo in Italia secondo cui nell'album di famiglia dei terroristi si trovano i comunisti come i cattolici. La tesi di fondo di Bocca, ripresa in parte anche nel già citato studio di Panvini, è riassunta dall'autrice nella frase: «La concezione totalizzante della vita e della società avrebbe consentito ad alcuni di passare dalla fede in Dio a quella nella rivoluzione, conservando il bisogno di chiesa, di dogma, di solidarismo». Il volume, senza mettere in discussione l'idea secondo cui il cristianesimo possa offrire una visione totalizzante della vita, confuta la tesi a partire dalle fonti disponibili. I brigatisti infatti avrebbero potuto attingere a piene mani dalle esperienze e dalle teologie sudamericane se avessero voluto operare una sintesi tra cattolicesimo e marxismo, ma questo non trova riscontro in nessun documento. Sebbene alcuni terroristi fossero cresciuti frequentando chiese e oratori (come – nota l'autrice – buona parte degli italiani nati nel dopoguerra), con la contestazione questi si lasciarono alle spalle le origini familiari cristiane per abbracciare il marxismo rivoluzionario. Con questa ottica il volume pone nella giusta ottica alcuni personaggi cattolici vicini ai gruppi originari delle BR, come Corrado Corghi; evita di sopravvalutare il peso della formazione religiosa dei brigatisti; e ripositiona il dissenso cattolico vicino sì alla contestazione, ma a distanza dalle posizioni della lotta armata.

L'ottavo capitolo, sul genocidio del Ruanda, dimostra il coinvolgimento della Chiesa cattolica in un primo momento nella legittimazione delle discriminazioni etniche e in seguito nelle tragedie degli anni '90. Secondo l'autrice, infatti, il cattolicesimo contribuì a creare un clima in cui la partecipazione al genocidio poté essere percepita come un comportamento accettabile. Nonostante la resistenza di alcuni cristiani, quindi il giudizio dell'autrice è netto: la Chiesa come istituzione non può essere assolta.

Con la fine della guerra fredda, si rafforzò la tradizionale diffidenza dei cattolici nei confronti delle rivoluzioni violente. Il volume ricorda i casi della rivoluzione pacifica nelle Filippine e della deposizione delle armi da parte dell'ETA in Spagna. Un caso, quello del coinvolgimento dei cattolici nel terrorismo nazionalista basco, che l'autrice confronta con il caso nordirlandese, mettendo in luce da una parte le simili ambiguità dell'episcopato nazionale di fronte alla violenza nazionalista, dall'altra il diverso approccio successivo alla fine delle violenze. L'episcopato cattolico basco, infatti, ha evitato di mantenere una politica autoassolutoria tanto che i vescovi di Navarra, Paesi Baschi e Bayonne, nell'aprile del 2018, hanno chiesto perdono per le complicità, le ambiguità e le omissioni della Chiesa e dei suoi pastori di fronte al

terrorismo dell'ETA. Il caso conclusivo del volume è quello della violenza utilizzata dagli antiabortisti negli Stati Uniti, una legittimazione del ricorso alla violenza per difendere il diritto alla vita che si sviluppa con argomentazioni tutte interne al cristianesimo, attingendo alle Sacre Scritture, alla teologia scolastica, alle vicende storiche del cristianesimo.

Nel volume il rapporto tra cattolicesimo e violenza è analizzato attraverso la ricostruzione di vicende personali e di gruppo, poste in parallelo alle posizioni espresse nelle diverse circostanze dai vescovi e dal magistero. Nel cercare di dare ragione dei vari piani – individuale, di gruppo, degli episcopati nazionali, della Santa Sede – sta la difficoltà di ogni sintesi che abbia come proprio soggetto “i cattolici”. Nel volume la questione è risolta mantenendo chiara la distinzione, offrendo una disamina delle diverse prese di posizione – per quanto possibile in un volume che si prefigge di coprire un secolo di storia – e, soprattutto, inserendo ogni attore nel proprio contesto e attribuendogli l'opportuna importanza.

Il volume offre una sintesi dei due paradigmi con cui i cattolici hanno legittimato il ricorso alla violenza politica nel '900. Il primo, quando la violenza è agita dai cattolici contro un potere costituito ritenuto tirannico, si rifà alla teoria della guerra giusta. Nel caso contrario, in cui i cattolici siano vittime di violenza, il panorama ideologico a cui si fa riferimento è quello del martirio.

I cattolici nei casi presi in esame si attestano su posizioni di destra e di sinistra, sono coinvolti in lotte etniche e nazionaliste, quindi appartengono a diversi schieramenti; tuttavia, è possibile individuarne tre caratteristiche generali. Il primo tratto comune è l'ambiguità che permea le gerarchie cattoliche di fronte al nazionalismo. Nei casi dell'Irlanda del Nord e dei Paesi Baschi è interessante notare come gli episcopati nazionali abbiano espresso posizioni molto vicine alle rivendicazioni dei gruppi armati, mentre la gerarchia vaticana si sia tenuta su posizioni distanti, proponendosi talvolta anche come mediatrice nelle diverse situazioni. La seconda analogia è l'integralismo cattolico che accomuna tutti i gruppi che in virtù della propria fede scelsero la violenza in opposizione a un ordine costituito. Un integralismo che può declinarsi a destra, in senso restauratore, come a sinistra, in senso riformista, ma che in entrambi i casi sovrappone la scelta di fede con quella politica. Un integralismo che il magistero appoggia solo in alcuni casi – e qui il terzo filo rosso che lega i vari casi di studio – ovvero quando la rivolta è contro governi di sinistra, in senso lato, come nel caso del Messico e delle Spagna degli anni '30. La violenza politica agita dai cattolici è avallata dal Vaticano – laddove presenti buone speranze di successo, come ricorda l'autrice – nei casi in cui sia finalizzata a restaurare un ordine perduto, a combattere contro il laicismo di sinistra, affinché la Chiesa, la fede, il cattolicesimo assumano di nuovo un ruolo egemone nella società.

*Francesca Perugi*