

ROBERTO RUSCONI, *Studi francescani*, CISAM, Spoleto 202, pp. 572.

Il volume raccoglie venticinque saggi su Francesco d'Assisi e la sua immagine, pubblicati da Roberto Rusconi in sedi diverse (enciclopedie e cataloghi, riviste e atti di convegno) nel corso di oltre trent'anni, tra il 1980 e il 2016. Siamo dunque di fronte a una lunga fedeltà: una fedeltà certo non esclusiva – come mostrano gli importanti studi di Rusconi sulla storia della predicazione e della confessione, del papato, della santità e del profetismo (studi a loro volta raccolti in diversi volumi, da *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, 1999 a *Immagini dei predicatori e della predicazione in Italia alla fine del Medioevo*, 2016) – ma doppiamente significativa, sia perché attraverso l'itinerario storiografico dell'autore fin dall'inizio, o quasi, sia perché accompagna il lettore dall'ultimo centenario della nascita di Francesco, celebrato nel 1982, al prossimo e ormai imminente centenario della morte, nel 2026.

Nell'introduzione, Rusconi ripercorre le varie tappe del proprio itinerario di «francescanista per caso»: dall'incontro, a Trieste, con Giovanni Miccoli, alla docenza di Studi francescani presso l'Università di Perugia, con il conseguente impegno presso la Società internazionale di studi francescani (SISF); dalle mostre organizzate con il sostegno della Regione Umbria per il centenario del 1982, al coordinamento di numerosi convegni annuali della SISF – sempre accompagnati dalla pubblicazione degli atti, in una serie familiare a chiunque si avvicini alla figura e all'eredità di Francesco – fino alla densa voce sul santo d'Assisi scritta per il *Dizionario biografico degli italiani* (1997). Un impegno multiforme, tanto sul piano organizzativo quanto su quello della ricerca, che si riflette nelle cinque parti in cui si articola il volume, dedicate rispettivamente alla ricerca di una «biografia possibile» di frate Francesco (p. 87) al passaggio dalla prima fraternità all'Ordine, all'immagine del santo, alla storiografia «intorno a (san) Francesco d'Assisi», e alla figura di Francesco nel terzo millennio.

L'ultima sezione ha in realtà l'apparenza di un'appendice, dal momento che include solo un breve intervento del 2015, dedicato all'enciclica di papa Francesco *Laudato si'* (*Da frate Francesco a papa Francesco: l'accettazione della realtà del mondo*, pp. 543-549). Le altre quattro parti, pur da prospettive diverse, offrono invece un quadro coerente, anche se non organico, come mostrano le ripetizioni, in saggi diversi, nell'analisi di alcuni testi o di alcune immagini. Il primo e più importante tra i fili rossi che attraversano il libro coincide con il metodo con cui Rusconi legge le fonti su Francesco. Sulla scia della celebre *Vie de s. François* di Paul Sabatier (1893), l'obiettivo della moderna storiografia francescana è stato quello di mantenersi in equilibrio tra le deformazioni dell'agiografia e le proiezioni della polemica identitaria, per ricostruire la realtà della vita di Francesco attraverso una lettura di fonti eccezionalmente numerose e mai neutrali. Alcuni studiosi hanno cercato tuttavia di uscire da questo «cerchio magico», fatto di equilibri precari, e tra questi va sicuramente annoverato Rusconi, la cui proposta storiografica tende a privilegiare, rispetto alle fonti agiografiche o polemiche, gli scritti di Francesco stesso. Si tratta di una via già indicata, anche se non percorsa, da Sabatier, e sulla quale gli studi di Giovanni Miccoli offrono una guida essenziale; ma tale via è a sua volta scivolosa, dal momento che, come osserva Rusconi, gli scritti di Francesco «sono saldamente ancorati al medesimo cerchio, per essere stati pressoché tutti redatti negli ultimi anni di vita di Francesco d'Assisi» (p. 517). Di qui la necessità – che percorre gli studi francescani di Rusconi come un secondo filo rosso – di non isolare Francesco, di cercare di capire le sue scelte senza farsi abbagliare dalla sua eccezionalità. Cercare di capire France-

sco attraverso una più o meno sottile analisi psicologica individuale delle sue parole o dei suoi gesti, astratti dal contesto storico politico, sociale e religioso, è impossibile: su Francesco e la sua “proposta cristiana” (un’espressione di Miccoli che torna spesso nelle pagine di Rusconi) influirono inevitabilmente i rapporti con i compagni, con le istituzioni locali – a partire dal vescovo di Assisi – e con il papato. Rapporti che peraltro mutarono nel corso del tempo, soprattutto dopo il ritorno di Francesco dall’Egitto nell’estate del 1220, e che perciò è necessario datare con finezza.

Questa prospettiva storica e scientifica si tiene alla larga dalla prepotente proiezione di esigenze e ideali del presente su un passato che è possibile ricostruire solo con una paziente opera di restauro. La sua fecondità emerge ad esempio nel magistrale saggio storiografico del 1994, che passa in rassegna le diverse formulazioni dell’insidioso parallelo tra Valdo e Francesco (*Valdesio di Leone e Francesco d’Assisi, “valdesi” e “francescani”*, pp. 431-465). Spesso proposto nei termini astratti del confronto tra l’eretico e il santo, questo parallelo oblitera i cruciali mutamenti delle istituzioni ecclesiastiche intervenuti nel mezzo secolo che separa la conversione del primo, nel 1174, e la morte del secondo nel 1226. Il merito di non rinchiudere Francesco «nei confini della sua vicenda biografica personale oppure dello sviluppo dell’Ordine minoritico» (p. 49) è ben visibile anche nello studio degli autografi di Francesco, iniziato dall’autore in sede didattica insieme ad Attilio Bartoli Langelì, e da questi portato a compimento con una monografia pubblicata nel 2000 (*Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*). Il passaggio dall’intuizione di Francesco all’istituzione minoritica – un tema reso classico dal volumetto di Théophile Desbonnets, *De l’intuition à l’institution* – è affrontato inoltre da una prospettiva originale in un denso saggio dal titolo «*Moneo atque exhortor... firmiter praecipio*». *Carisma individuale e potere normativo in Francesco d’Assisi* (pp. 207-227). L’argomento del saggio, pubblicato nel 2015, sono gli imperativi presenti già nel testo della regola non approvata dal papa, la cosiddetta *Regula non bullata*, e pensati da Francesco, insieme al *Testamentum* dettato verso la fine della sua vita, per «salvaguardare in concreto la peculiarità essenziale della propria esperienza religiosa» (p. 504).

Rusconi afferma di avere «rinunciato a diverse riprese alla tentazione di scrivere l’ennesima biografia dell’Assisiato»; perciò il suo itinerario francescano è rimasto «in qualche modo incompiuto» (p. xvi). A quanto detto va aggiunto però che Rusconi ha contribuito in modo determinante ad aprire piste di ricerca nuove, studiando ad esempio l’immagine di Francesco nell’iconografia e nella predicazione: al primo ambito appartengono la densa introduzione su *Francesco d’Assisi, i frati Minori e le immagini*, del 2009, e la lunga recensione al volume di Chiara Frugoni, *Francesco e l’invenzione delle stimmate* (1993), pubblicato nel 1995 con il titolo *Attraversando Francesco*; al secondo i due saggi, del 1982 e del 1983, su san Francesco nelle prediche di Bernardino da Siena (che attinse ampiamente all’*Arbor vitae* di Ubertino da Casale, depotenziandone però la carica apocalittica), e più in generale nella predicazione italiana del ’400 e del ’500, nella quale, proprio sulla falsariga tracciata da Bernardino, Francesco perde ogni profondità «non solo storica, ma anche agiografica», per essere «ridotto al semplice ruolo di “bolla” vivente della mediazione salvifica operata dall’Ordine dei frati Minori (p. 410).

In conclusione, il volume raccoglie comodamente i frutti di un lavoro di ampio respiro, finora disperso in sedi editoriali non sempre facilmente accessibili. Leggere o rileggere i saggi di Rusconi mostra come quello francescano sia un campo di studi fecondo e interdisciplinare, e allo stesso tempo un laboratorio privilegiato per comprendere la cultura e la società italiana degli ultimi secoli del medioevo.

Michele Lodone

STEFANO VILLANI, *Making Italy Anglican. Why the Book of Common Prayer Was Translated into Italian*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford 2022, pp. 292.

In questo nuovo libro, accolto nei prestigiosi *Oxford Studies in Historical Theology*, Stefano Villani ricostruisce con acribia le vicende della traduzione italiana del *Book of Common Prayer* dal Seicento fino al secolo scorso. Strutturato secondo un ordine rigorosamente cronologico, il volume si organizza in tre sezioni, che individuano le diverse tappe della fortuna del *Book of Common Prayer* in italiano. La prima fase spazia dalla Venezia dell'Interdetto fino alla prima traduzione pervenutaci, a cura di Alessandro Amidei, risalente con ogni probabilità agli anni Settanta o Ottanta del Seicento; la seconda riguarda l'edizione a stampa della traduzione Amidei, apparsa a Londra nel 1685, e il suo riuso nel corso dei decenni seguenti come aiuto nell'apprendimento dell'italiano per i nobili inglesi in procinto di avviarsi al *grand tour*; la terza, infine, più ricca di agganci con le grandi vicende della storia, descrive la diffusione di questa traduzione, rifatta e rivista, sia tra gli italiani fuggiti in Inghilterra ai primi dell'Ottocento sia, finalmente, nelle chiese anglicane fondate in Italia. A questo filo principale della narrazione si intrecciano le vicende della chiesa italiana a Londra dalla metà del Cinquecento alla metà dell'Ottocento, attraverso le sue alterne aperture e chiusure e i suoi diversi orientamenti politici e religiosi.

È difficile riassumere i vari capitoli in cui queste tre sezioni principali sono suddivise. Il libro che qui si recensisce si presenta in una veste volutamente erudita. L'appendice, in cui si dà un saggio comparativo delle diverse traduzioni del *Book of Common Prayer*; gli apparati di note; e l'utilissima lista delle traduzioni italiane quasi eguagliano in numero di pagine il testo: 160 pagine contro le 113 dell'apparato erudito. Ogni pagina è intessuta di dati biografici, riferimenti cronologici, indicazioni ad altre opere e autori; una bibliografia finale avrebbe costituito un ulteriore tassello di questo notevole sforzo di raccolta di informazioni, fondamentali per lo studioso.

Data la densità della trama narrativa, ogni tentativo di sintesi si tramuterebbe inevitabilmente in una mappatura a scala ridottissima, a tratti coincidente con il testo stesso. Quanto mette conto sottolineare è invece il tema di fondo dell'opera, che non può essere riassunto nel titolo, seducente e al contempo fuorviante, di *Making Italy Anglican*. Come Villani sottolinea in più occasioni, la traduzione italiana del *Book of Common Prayer* non ebbe quasi mai lo scopo di «anglicizzare l'Italia». Anzi, uno dei grandi meriti della ricerca consiste nell'inserire questa traduzione nei suoi vari contesti di riferimento, mostrando come, tra il 1615 e la metà dell'Ottocento, il *Book of Common Prayer* fu tradotto per ragioni affatto estranee a una strategia conversionistica. Solo durante la breve finestra aperta dall'Interdetto veneziano si pensò di poter costituire una chiesa protestante italiana sul modello della Church of England; a distanza di duecento anni, il sogno parve di nuovo realizzabile grazie agli eventi, ancor più destabilizzanti, dell'Unità d'Italia, con il suo seguito di acceso anticlericalismo, venato di un intenso odio per Roma e la sede papale. Nei due secoli che separano questi due momenti, le traduzioni del *Book of Common Prayer* furono dettate da esigenze particolari, spesso legate alle minute costrizioni della vita quotidiana. L'Amidei, autore (o forse solo plagiario) della prima traduzione italiana nota, si mosse con l'intento poco nobile e molto concreto di procacciarsi un patrono ecclesiastico inglese. Le edizioni settecentesche nacquero ugualmente da esigenze più commerciali che teologico-religiose: Montucci e Valetti, editori dell'edizione a stampa del 1796, erano professori di lingua italiana e la pubblicazione del 1733, a cura di Alexander Gordon, si rivolgeva alla nobiltà inglese, in modo che, leggendo

i servizi liturgici in italiano, potesse migliorare la propria padronanza della lingua di Dante. Infine, la traduzione rivista da George Frederick Nott nel 1831 serviva in primo luogo a giustificare agli occhi dell'opinione pubblica inglese l'assenza del traduttore – un prebendario anglicano – dai suoi benefici e dai suoi compiti di cura d'anime: il suo decennale soggiorno in Italia, in realtà dettato da interessi antiquari, poteva essere in qualche modo scusato se messo in relazione alla necessità di tradurre in italiano il libro liturgico della chiesa inglese. Insomma, riassumendo in maniera piuttosto rapida, il *Book of Common Prayer* fu tradotto in italiano per ragioni tutte interne al mondo britannico e poco influsso ebbe sulle vicende storiche dell'Italia. Come si scrive giustamente nelle conclusioni, «the Italian editions of the English liturgy never had any real impact in Italy» (p. 161).

Sarebbe sbagliato anche credere che il libro sia una storia testuale delle traduzioni del *Book of Common Prayer*. L'interesse della ricerca non è rivolta verso un'analisi filologica delle scelte lessicali o sintattiche dei traduttori. Naturalmente, non mancano preziose notazioni anche su questo versante. In particolare, l'autore si sofferma in più occasioni sui diversi modi di trasporre i termini inglesi "priest" and "minister", svelando le precise opzioni ecclesiologiche e le motivazioni politiche che tali scelte celano. Inoltre, la lista delle edizioni manoscritte e a stampa delle traduzioni, aggiunta in coda al volume, dà mostra di uno scrupolo critico degno di menzione e arricchisce considerevolmente le nostre conoscenze bibliografiche. Tuttavia, l'indagine non ruota su questi aspetti né, tanto meno, offre una storia del libro in senso sociale o culturalista, come dir si voglia. Il pubblico di queste traduzioni non viene quasi mai evocato: non si sa dove le traduzioni del *Book of Common Prayer* siano vendute, in che forma e, soprattutto, a chi vengano destinate. Anche se il contesto è centrale nell'analisi delle singole edizioni, non si cerca mai di indagare lettori impliciti, comunità interpretative o forme di appropriazione. Qui il testo è nudo, e la disamina tutta intrinseca a quanto è scritto al suo interno o, tutt'al più, nelle sue soglie.

Che cosa offre dunque il volume di Villani? Suo grande pregio è quello di riportare in vita un mondo, ignoto e a noi decisamente esotico, fatto di uomini – ahimè, le donne qui non sembrano avere diritto di accesso – che si muovono tra Italia, Inghilterra e il resto del mondo e passano con apparente disinvoltura dal cattolicesimo all'anglicanesimo, dalla chiesa di Inghilterra alle varie denominazioni del mondo protestante. Lo sforzo di ricostruzione biografica che innerva l'intero libro ha il risultato rigenerante di dare voce a una Grub street di teologi-avventurieri che, tra peccati di carne, spionaggi per conto delle ambasciate italiane e sinceri aneliti riformatori, stabilirono collegamenti duraturi tra circoli intellettuali e gruppi di lettori. Da questa prospettiva gli ultimi capitoli del volume determinano una decisa virata. Da una parte, cambia la tipologia umana che si interessa al *Book of Common Prayer*: tra i maestri di scuola settecenteschi e il gruppo dei savonaroliani londinesi lo iato è di temperamento, prima ancora che cronologico e di contesto; dall'altra, si iniziano a intravedere politiche generali più ampie, dettate dall'imperialismo culturale britannico nel Mediterraneo. E, tuttavia, malgrado le inevitabili diversità tra epoche e contesti, si tratta pur sempre di sottolineare l'importanza degli individui nel tracciare traiettorie intellettuali impensate e nell'aprire brecce tra gruppi umani tra loro non comunicanti. A parte qualche brevissima esperienza in Inghilterra e in Italia, solo nel passare l'oceano e nell'arrivare negli Stati Uniti, la traduzione del *Book of Common Prayer* si trasformò da mero esercizio intellettuale e sociale a evento performativo, capace di guidare le coscienze di comunità oranti. Il libro che qui si recensisce riesce

a trasformare l'opacità delle formule liturgiche anglicane in una appassionante avventura attraverso singolari itinerari umani e intellettuali – ed è questo, senza alcun dubbio, il suo lascito maggiore.

Marco Cavarzere

GIROLAMO IMBRUGLIA - PIERRE-ANTOINE FABRE - GUIDO MONGINI (eds.), *Cinque secoli di «Litterae indipetae». Il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*, INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU, Roma 2022, pp. 497.

Nel 2022 ricorre il quattrocentesimo anniversario della canonizzazione di Francesco Saverio (1506-1552), il primo missionario della Compagnia di Gesù, fondata nel 1540. Considerato l'Apostolo delle Indie, Saverio era invocato come speciale intercessore di tutti gli aspiranti missionari del suo ordine religioso. Per essere inviati nelle "Indie" (termine generico che al tempo descriveva sia l'Asia sia le Americhe), i gesuiti erano soliti scrivere le cosiddette *Litterae indipetae* (contrazione di *Indias petere*, ossia "richiedere le Indie"). A partire dagli anni '50 del Cinquecento, migliaia di candidature per la missione confluirono a Roma, dirette all'attenzione dei superiori generali dell'ordine. Il fenomeno si interruppe brevemente negli anni della soppressione della Compagnia di Gesù (1774-1814), per poi riprendere con pari vigore in età contemporanea in seguito alla sua ricostituzione. Le *indipetae* sono quindi perlopiù conservate presso l'Archivum Historicum Societatis Iesu (ARSI), e a maggio 2022 sono diventate le protagoniste di un volume collettaneo pubblicato dall'Institutum Historicum Societatis Iesu (IHSI), la casa editrice della Curia gesuita.

Nonostante siano fonti eccezionali, in virtù sia della quantità (ve ne sono oltre 22.000) che della qualità (sono ego-documenti di straordinario spessore spirituale), solo recentemente le *Indipetae* hanno goduto di un reale e costante interesse da parte degli studiosi. *Cinque secoli di Litterae indipetae* presenta i risultati di un progetto inizialmente finanziato dall'Università di Napoli L'Orientale, ma in seguito l'interesse per la fonte è esploso – anche oltreoceano. Uno dei progetti che questo volume intende integrare è infatti il *Digital Indipetae Database (DID)*, sviluppato dall'Institute for Advanced Jesuit Studies di Boston College, finalizzato all'edizione critica integrale delle migliaia di *indipetae* tuttora conservate presso l'ARSI (<https://indipetae.bc.edu>).

Il volume è curato da Girolamo Imbruglia (Università di Napoli L'Orientale), Pierre-Antoine Fabre (École des hautes études en sciences sociales, Paris) e Guido Mongini (Università di Padova). Il suo carattere internazionale e interdisciplinare è in grado di dare conto della complessità e della *longue durée* del fenomeno *indipetae*. Il libro consta di una prefazione, tre saggi introduttivi, diciassette saggi che si susseguono in ordine cronologico, nove saggi raggruppati a seconda dei temi trattati, e una conclusione. Sono presenti due bibliografie (una specialistica, completa e aggiornata soltanto sulle *indipetae*, e una generale sulla storia della Compagnia di Gesù e la sua vocazione missionaria dall'età moderna ad oggi) e un indice di nomi e luoghi.

Il volume inizia con una prefazione della responsabile delle pubblicazioni dell'IHSI, Camilla Russell, e un'introduzione di due curatori, Fabre e Mongini, i quali tracciano la storia non solo della fonte ma del libro stesso, che riesce a valorizzarne le straordinarie potenzialità grazie a contributi di natura molto eterogenea. I due curatori sono peraltro anche autori di altri saggi all'interno del volume, e la stessa dimestichezza con le fonti emerge con evidenza anche nei contributi di Emanuele Colombo, responsabile di sette saggi e ideatore del *DID*.

La prima sezione, *Le Litterae indipetae dal Cinquecento al Novecento*, è suddivisa per secolo, a ognuno dei quali sono dedicati tre o più saggi. Dalla seconda metà del Cinquecento (quando la composizione e la conservazione delle *Indipetae* si consolidarono) sino agli anni '30 del Novecento (ossia fino a quando è possibile accedere alla documentazione per questione di privacy) la fonte subì notevoli mutamenti. Ciò che più colpisce, però, è la continuità che la contraddistingue: la lingua si modifica, ma temi e modelli ricorrono nell'arco di tutti i cinque secoli. Oltre ai già citati Mongini, Fabre e Colombo, lo dimostrano gli interventi di Stefania Pastore, Irene Gaddo, Camilla Russell, Claudio Ferlan, Marco Rochini, Eleonora Rai e Sabina Pavone. Al Cinquecento risalgono le prime *Indipetae* italiane e spagnole, inviate ai generali Francesco Borgia (1565-72) e Claudio Acquaviva (1581-1615). Nel Seicento le missioni della Compagnia sono ormai diffuse su scala globale, e tali sono diventate anche le ambizioni dei gesuiti – molti dei quali ammettono di aver scelto la Compagnia proprio in virtù della sua vocazione apostolica. Essi manifestano cioè il cosiddetto “desiderio anteriore” delle missioni, che li colse prima ancora del desiderio di entrare nell'ordine ignaziano. Tale brama di partire era estremamente accesa, e portava alcuni gesuiti a candidarsi come missionari più e più volte: il miglior esempio è dato dal siciliano Metello Saccano, che lo fece per oltre cinquanta volte. Oltre a specifici gesuiti e temi, i saggi di questa sezione danno conto anche delle differenze nelle candidature a seconda del generale del tempo: Tirso González de Santalla (1687-1705), l'ultimo prima della soppressione Lorenzo Ricci (1758-73), uno dei primi dalla restaurazione Jan Philip Roothaan (1829-53), e uno dei più importanti fautori delle missioni di età contemporanea Włodzimierz Ledóchowski (1915-42).

La seconda parte del libro, *Tematiche trasversali delle Litterae indipetae*, studia argomenti che non possono essere strettamente riferiti a un solo secolo perché analizzano pratiche, istituzioni e saperi così come emergono dalla fonte nella prospettiva della lunga durata. I saggi dei già citati Fabre, Mongini e Colombo sono affiancati ai contributi di chi scrive, Giovanni Pizzorusso, Thérèse Peeters e Marina Massimi. Essi si occupano di singoli gesuiti o tematiche per apprezzare appieno la ricchezza della fonte. Fra gli argomenti trattati vi sono gli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola come testo fondativo di ogni *indipeta*, la vocazione missionaria come esperienza religiosa, ancora una volta le *indipetae* ripetute, le risposte dei generali, un tentativo di comparazione con altri archivi di ordini religiosi, il ruolo della fiducia, la già accennata importanza di Saverio come ispiratore delle missioni, la storia della psicologia, e la manifestazione dei propri talenti (linguistici, scientifici, ma anche pratici: la cucina, la farmacia o la pittura) da parte degli aspiranti missionari.

La conclusione, di mano del terzo curatore Imbruglia, invita a riflettere sull'inenestricabile legame fra l'idea di missione gesuita e il sacrificio, a partire dall'età moderna fino a tempi molto recenti.

Al di là di quanto sintetizzato finora, i punti di forza di questo volume sono molti. Uno dei maggiori e più evidenti è che i suoi autori sono molto familiari con la documentazione archivistica inedita e manoscritta conservata presso l'ARSI. Il libro contiene citazioni da centinaia di *indipetae* e grazie ad esse è possibile addentrarsi all'interno di questa fonte affascinante, che si situa a metà tra documentazione intima e privata, e certificazione ufficiale di una vocazione missionaria che era tipica della Compagnia di Gesù. Le *indipetae* utilizzate dai contributori del volume appartengono a tutta la durata della Compagnia, e ne monitorano con puntualità andamento, costanti e variabili.

Un'altra delle caratteristiche più apprezzabili di questo volume è la sua bibliografia. Essa è straordinariamente ricca ma non appesantisce la lettura, perché nelle



note a pie' di pagina viene riportata solo in forma abbreviata. Sia la bibliografia specialistica sulle *indipetae* sia quella del materiale usato dai contributori costituiscono uno strumento di lavoro estremamente importante per chi studia la Compagnia di Gesù nel corso di tutta la sua travagliata esistenza.

Da rilevare è anche come questo volume funzioni in sinergia con la banca dati elettronica *Digital Indipetae Database*. Tutte le lettere menzionate dagli studiosi in questo libro, infatti, sono o saranno reperibili nel *database*. Ciò consentirà al lettore di approfondire la vicenda di un singolo gesuita, trovarne online le *indipetae* (sia la loro edizione integrale sia la riproduzione digitale), confrontare le sue strategie di richiesta, verificare quali personaggi gesuiti o quali santi venissero nominati. Benché *Cinque secoli di Litterae indipetae* sia un volume pubblicato a stampa e in quanto tale immutabile, i suoi contenuti saranno sempre aggiornati e integrabili con quanto presente nel *DID*.

Un ultimo aspetto è la varietà di profili dei contributori di questo volume: storici italiani e italofoeni, a diversi stadi della propria carriera e con formazioni molto eterogenee. Ciò consente loro di leggere e interpretare la fonte alla luce delle proprie conoscenze e attitudini, nonché della loro lingua: per quanto la maggior parte siano scritti in italiano, sono presenti saggi anche in inglese (Russell, Rai, Peeters) e francese (tutti quelli di Fabre).

*Cinque secoli di Litterae indipetae* si configura indubitabilmente come una pietra miliare della storiografia relativa a questa particolare fonte, ma in generale dello studio della vocazione missionaria dell'ordine ignaziano dai suoi primi decenni fino ai giorni nostri. Elemento costitutivo della sua natura al tempo della fondazione, essa permane una delle ragioni di sopravvivenza e successo (insieme all'afflato educativo) della Compagnia di Gesù. Le migliaia di *Litterae indipetae* che ne costellarono la storia ne sono la più fulgida testimonianza.

Elisa Frei

MARIA PAIANO (ed.), *Violenza sacra. Guerra santa, sacrificio e martirio in età contemporanea*, VIELLA, Roma 2022, pp. 350.

La guerra, iniziata nel febbraio 2022, della Federazione russa all'Ucraina ha portato all'attenzione dell'opinione pubblica il tema della sacralizzazione della violenza bellica e di figure che sono ad essa strettamente collegate come il sacrificio e il martirio. Ne sono testimonianza alcuni interventi del patriarca di Mosca Kirill. Il capo della Chiesa ortodossa russa non solo ha benedetto i soldati nella cattedrale dedicata alla resurrezione di Cristo – ridefinita come il centro spirituale delle forze armate della Federazione – ma, riproponendo il dispositivo retorico tipico della guerra santa, ha presentato il nemico come portatore di un male assoluto che si contrappone radicalmente alla civiltà cristiana di cui il mondo russo è proclamato depositario. In questo quadro rientra perfettamente un'altra affermazione del patriarca: la morte dei soldati russi per la santa causa della Federazione rappresenta un sacrificio che sarà ricompensato con la vita eterna. Evidente è la riproposizione dello schema ideologico della crociata in cui la morte sul campo di battaglia viene equiparata al martirio per la fede.

L'attualità rende dunque particolarmente opportuno il volume curato da Maria Paiano. Infatti gli eventi del conflitto russo-ucraino, portati a conoscenza dell'opinione pubblica dalle quotidiane cronache giornalistiche, vengono facilmente interpretati

alla luce di letture superficiali e banalizzanti. Ne è un esempio l'attribuzione delle concezioni espresse dal patriarca Kirill ad un esotico mondo orientale cui si può guardare con la superiorità della modernità occidentale. Porle in prospettiva storica aiuta a ricordare che non molti anni fa il presidente degli Stati Uniti chiamava l'Occidente alla crociata contro il radicalismo islamico, subito sostenuto da settori non irrilevanti del fondamentalismo protestante e del tradizionalismo cattolico. La storicizzazione della sacralizzazione della violenza costituisce dunque un apporto prezioso a orientarci nella complessità del mondo odierno. In particolare si può dire che il volume di cui parliamo aiuta ad evitare un'interpretazione della guerra in corso in Europa alla luce di uno schema che ha avuto una certa diffusione nel dibattito culturale di questi decenni: la tesi di un ontologico nesso strutturale tra le religioni monoteiste e il ricorso alla violenza.

A questo proposito assai opportunamente il libro si apre con un saggio di Roberto Alciati che si sofferma sulle critiche mosse da Pierre Bourdieu ai lavori di Jan Assmann, lo studioso che, sia pure rivedendo nel corso del tempo le sue posizioni, ha ampiamente argomentato la tesi che i monoteismi sono intrinsecamente connessi alla violenza. A suo giudizio, mentre i politeismi ne forniscono una giustificazione meramente politica e così la relativizzano, le religioni che affermano di possedere una verità ascritta ad una sola divinità e iscritta all'interno di un libro sacro, la assottigliano, diventando inevitabilmente escludiviste. Generano quindi pratiche intolleranti e violente. Il sociologo francese mette invece in luce come siano storicamente determinati tanto i concetti di "religione" e "violenza", quanto l'individuazione del nesso che tra di essi intercorre. Ne segue che solo una puntuale investigazione storica è in grado di definirne il contenuto concreto e di stabilire, in termini razionalmente persuasivi, la relazione che tra essi intercorre.

Il pregio del volume è proprio quello di procedere ad una analisi storica delle pratiche di sacralizzazione della violenza attraverso ricostruzioni precise e circoscritte di alcuni casi specifici che si snodano dalla metà dell'Ottocento ai nostri giorni. Ma l'obiettivo di sottoporre la questione ad una rigorosa indagine storico-critica emerge ancora più nettamente se si tiene presente che l'opera è uno dei prodotti di un più ampio progetto di ricerca, finanziato con i fondi del PRIN 2017 e diretto da Vincenzo Lavenia – *Il sacrificio nell'Europa dei conflitti religiosi e nel mondo moderno* –, che intende muoversi in un'ottica di lungo periodo. L'uscita del libro sull'età contemporanea è infatti stata preceduta da un altro tomo, curato da Lucia Felici, anch'esso frutto dello stesso progetto ricerca. Reca il medesimo titolo *Violenza sacra*, ma il sottotitolo ne rivela il diverso ambito cronologico: *Forme e manifestazioni nella prima età moderna*. In questa sede, pur sottolineando il significativo apporto conoscitivo che si può ricavare dall'approccio plurisecolare assicurato dalla lettura di entrambe le pubblicazioni, ci limitiamo a ripercorrere alcuni aspetti del volume sull'età contemporanea.

Come giustamente rileva Paiano nell'introduzione, studi sulla violenza sacra in questo periodo non erano mancati. Si erano in particolare rivolti alla santificazione della guerra messa in opera da uno dei manufatti politico-culturali tipici dell'età contemporanea, lo Stato nazionale. La sua costruzione, la sua tendenza ad ottenere un ruolo egemone a livello internazionale e la sua espansione coloniale o imperialistica si sono infatti connessi ad una pratica bellica spesso caratterizzata dalla proiezione sul piano religioso della legittimazione del ricorso alla violenza delle armi. La larga utilizzazione delle categorie di sacrificio e martirio per la patria ne era la conseguente ricaduta. Alle conoscenze che già si sono in materia accumulate i saggi raccolti nel volume portano interessanti arricchimenti e approfondimenti.



Il contributo di Ignazio Veca indaga l'ampia circolazione del trasferimento di sacralità dalla guerra per la liberazione dei Luoghi santi alla lotta per l'unità italiana durante la prima guerra d'indipendenza. Lo dimostra la diffusa qualificazione di quel conflitto con il termine crociata. L'autore sottolinea la duplice valenza di questa pratica discorsiva. Da un lato svolge una funzione performativa in vista di ottenere una intensa mobilitazione popolare a favore dell'unità nazionale; dall'altro lato salda la costruzione dello Stato unitario alla restaurazione di una società cristiana. Veca vede poi nel fallimento di quest'ultima operazione l'origine della introduzione del lessico della crociata nelle guerre culturali che si svolgeranno lungo tutto il corso dell'età contemporanea. In questo periodo infatti diversi attori sociali – le confessioni cristiane al pari dei fautori delle religioni secolari – ricorrono per i loro scopi politici a quel sintagma, ritenendolo dotato di capacità performative e mobilitanti.

Naturalmente la proiezione dal piano religioso a quello politico delle categorie di sacrificio e martirio precede la prima guerra d'indipendenza italiana. Lo si può esemplarmente rilevare nei culti della Francia rivoluzionaria. Tuttavia la tesi di Veca circa lo snodo periodizzante costituito dal ritiro papale dalla crociata per l'unità italiana ha un fondamento. Alla cultura cattolica di antico regime non era certo estranea la presentazione della morte per la patria come un sacrificio di per sé meritevole, senza bisogno della purificazione della grazia sacramentale, del regno dei cieli. Emerge, ad esempio, in un discorso tenuto a soldati nel 1781 da una singolare figura, Marc-Antoine de Noé, vescovo di Lescar. Ma dopo il 1789 la presentazione in termini martiriali del sacrificio per una causa compiuto dalle religioni secolari – che al regno dei cieli sostituiscono l'imperitura memoria della comunità politica – non sembra avvenire in funzione della promozione della nazione (nemmeno della “grande nazione”), bensì dei valori della rivoluzione. Al contempo il tentativo di ambienti cattolici di ottenere il bando papale di una crociata controrivoluzionaria viene respinto dalla Santa sede. Pare dunque che proprio sulla crociata per la nazione sia maturata una convergenza sulla sacralizzazione della violenza bellica che poi prende vie diverse nel corso dell'età contemporanea.

Comunque la persistenza di questo confronto si manifesta nella seconda metà dell'Ottocento. Lo testimonia un altro saggio presente nel volume, quello che Giovanni Cavagnini dedica al richiamo alla crociata nella lettura della guerra franco-prussiana del 1870-71 che ha luogo all'interno della coeva opinione pubblica francese. L'interesse di questo contributo consiste peraltro nel mostrare che il ricorso al medesimo termine di crociata – ovviamente nel quadro di opposti universi semantici – ad opera delle diverse famiglie politico-religiose che mirano a forgiare gli orientamenti della popolazione in ordine al conflitto, non è solo emblema della guerra culturale che divide cristiani e laici. Diventa anche una cartina di tornasole che evidenzia come la sacralizzazione della violenza riveli la penetrazione delle fratture della modernità all'interno dello stesso campo cattolico.

Proprio sulla declinazione del rapporto tra violenza sacra e nazione all'interno del campo cattolico si soffermano i lavori di Maria Paiano e Paolo Zanini, che ricostruiscono alcune interessanti vicende della prima metà del Novecento. La prima, attraverso un puntualissimo esame dell'atteggiamento di un periodico devozionale milanese, «L'Aurora del Santissimo Sacramento», verso l'occupazione dannunziana di Fiume, mostra come sul terreno del ricorso alle armi per la costruzione di un regime di cristianità si giunga alla contaminazione tra due prospettive apparentemente inconciliabili: la secolare religione della patria, di cui il Vate è stato uno dei grandi

diffusori nella cultura della penisola e la concezione della nazione cattolica come fondamentale tratto identitario dello Stato italiano.

Zanini individua nella santificazione della guerra per l'espansione nazionale la ragione che induce alcune decine di vescovi all'inizio del secondo conflitto mondiale ad aderire, nonostante esplicite indicazioni contrarie della Santa sede, all'invito del cattolico fascista De Rossi dell'Arno – il regista della partecipazione dei parroci alla battaglia del grano – a connotare la guerra intrapresa dal regime a fianco dell'Asse, come una crociata che ha un rilevante obiettivo nella riappropriazione italiana dei Luoghi santi.

Nei successivi saggi la sacralizzazione della violenza viene esaminata non più in manifestazioni belliche, ma nella sua estrinsecazione politica. Fa da cerniera tra queste due parti del volume uno studio di Francesca Ghezzi sugli atteggiamenti cattolici davanti agli inizi della crisi vietnamita nei primi anni Sessanta del Novecento. Attraverso l'esame di alcune riviste del mondo cattolico francese e italiano, il saggio mostra come, per quanto sia pur sempre in gioco il confronto con il comunismo, vada dissolvendosi nella Chiesa il richiamo alla crociata, ereditato dall'età pacelliana, come via di contenimento delle tendenze espansionistiche attribuite al blocco comunista. La svolta operata con la pubblicazione dell'enciclica *Pacem in terris* da parte di Giovanni XXIII non determina peraltro un orientamento condiviso. Si assiste infatti alla divaricazione tra chi procede – in sintonia con il pontificato montiniano – ad una riformulazione della tradizionale dottrina della guerra giusta e chi comincia invece a vedere nella non-violenza attiva il comportamento cui il cristiano è tenuto davanti all'uso delle armi.

La questione della violenza politica è stata esaminata anche dal recente libro di Lucia Ceci, *La fede armata*, che ha mostrato il rilievo dell'atteggiamento tenuto dall'autorità ecclesiastica di fronte a questi fenomeni. I contributi raccolti nell'opera qui recensita si soffermano su quella forma di sacralizzazione della violenza politica che si manifesta con l'attribuzione della qualifica di martire a coloro che, in forme diverse, vi sono coinvolti. In tali lavori si possono notare una pluralità di spunti e motivi meritevoli di considerazione; ma, dato l'interesse del tema, seguiremo come filo conduttore proprio le posizioni della gerarchia in merito alle vicende proposte.

Un primo affondo sulla sacralizzazione della violenza a scopi politici è compiuto da Maria Power, che esamina le reazioni delle chiese cattoliche di Gran Bretagna e Irlanda davanti alla morte di alcuni cattolici repubblicani imprigionati nell'Irlanda del Nord all'inizio degli anni Ottanta dello scorso secolo. Allo scopo di ottenere lo statuto di prigionieri politici, essi avevano avviato uno sciopero della fame ad oltranza che aveva portato, davanti al rigido rifiuto di ogni concessione, al loro decesso. In buona parte dell'opinione pubblica cattolica irlandese, questo comportamento era stato qualificato come un consapevole martirio accettato per il trionfo della causa repubblicana. Si tratta però di un caso in cui la violenza politica non è agita verso altri, ma viene imposta a se stessi. In questa specifica situazione le gerarchie ecclesiastiche convergono nel respingere ogni forma di santificazione di una violenza autoimposta, rifiutandone l'interpretazione martiriale. Si dividono però sul giudizio etico: quella inglese e gallese non hanno esitazioni a definire il comportamento dei detenuti come un suicidio, sicché non è consentita nemmeno la loro sepoltura in terra consacrata, mentre quella irlandese lascia la valutazione sulla moralità dell'atto alle decisioni di una coscienza di cui solo Dio può essere giudice, attribuendo all'istituzione ecclesiastica il solo compito di accompagnamento e di assistenza a tutte le sofferenze.

Un'altra vicenda in cui l'esercizio della violenza politica – in questo caso non autoimposta, ma subita – ha avuto un'ampia lettura in chiave martiriale su diversi

mezzi di comunicazione di massa viene esaminata da Valentina Ciciliot. Si tratta dell'assassinio – perpetrato nel 2005 in un angolo sperduto dell'Amazzonia da sicari assoldati da grandi proprietari terrieri – di Dorothy Stang, una suora statunitense appartenente alla congregazione delle Suore di Nostra Signora di Namur, che aveva deciso di svolgere il suo apostolato in Brasile. Qui aveva maturato la convinzione dell'inscindibile nesso tra difesa dell'ambiente amazonico dalla deforestazione promossa dai gruppi industrial-finanziari e impegno politico-sociale a favore dei contadini poveri. Proprio per la sua attività volta a rispondere all'ecicidio in atto con una proposta di eco-giustizia suor Dorothy è stata presentata all'opinione pubblica come “martire dell'ambiente” e “martire del creato”. Dopo l'emanazione dell'enciclica del 2015 di papa Francesco, che fa perno sul legame tra giustizia sociale e tutela dell'ambiente, è stata qualificata anche come “martire della *Laudato si*”. L'autorità ecclesiastica tuttavia non ha riconosciuto – almeno fino a oggi – questo sacrificio come martirio, mostrando tutta la cautela con cui Roma si muove in vicende in cui si manifesta violenza politica.

Lo testimonia anche il saggio che Matteo Caponi dedica all'attribuzione della qualifica di martire a coloro che si sono dedicati negli Stati Uniti, anche a costo di subire una morte violenta, alla conquista dei diritti civili degli afro-americani. Si tratta di un saggio particolarmente ricco e complesso, di cui ci limitiamo a fornire poche notazioni che riguardano l'atteggiamento della gerarchia davanti ad una interpretazione in chiave martiriale delle vittime della violenza razziale. Esemplata sulla passione di Gesù, questa pratica discorsiva affonda le sue radici nel Settecento, per attraversare poi, fino alla recente morte di George Floyd, i secoli successivi, trovando anche significative traduzioni figurative (alcune sono opportunamente riprodotte). Nonostante che la costruzione dell'immagine del martire della violenza razzista sia stata spesso funzionale alla promozione di una linea di emancipazione che escludeva modalità di autoliberazione della popolazione afroamericana, in particolare quelle legate alla lotta armata, l'autorità ecclesiastica, anche quando, a partire dagli anni del Concilio Vaticano II, ha cominciato ad assumere una più netta posizione di condanna del razzismo, non ha proceduto ad alcun riconoscimento ufficiale di questa forma di martirio. Recentemente tuttavia ha manifestata una maggiore disponibilità all'ascolto delle sollecitazioni provenienti a questo proposito dal mondo cattolico, in quanto esse legano il sacrificio delle vittime del razzismo ad un progetto di riconciliazione civile. In questo quadro la legittimazione religiosa della violenza politica subita viene dunque accettata dall'istituzione nella misura in cui non comporta alcun riconoscimento della violenza agita.

Al libro va infine riconosciuto un ultimo merito: l'aver introdotto una comparazione tra la sacralizzazione della violenza in ambito cristiano e quella compiuta in altri ambiti religiosi. Oltre ad un contributo di Federico Squarcini sulle sue manifestazioni nel mondo islamico e in quello induista nel corso della separazione tra Pakistan e India nell'immediato secondo dopoguerra, il saggio di Dominique Avon segue, con profonda acribia critica, la costruzione e le articolazioni del richiamo alla guerra santa nell'islam sunnita nel corso delle vicende novecentesche del mondo arabo. In tal modo mostra chiaramente come il *ghihad*, spesso presentato come un tratto strutturale e identitario del mondo musulmano, ne sia invece una componente storicamente determinata. Pur ricordando che alcuni intellettuali arabi hanno cominciato a svolgere il processo di storicizzazione della teologia ereditata dal passato – procedendo così a ridefinire la comunità islamica non sulla base del controllo politico-militare di un territorio, ma sulla base dello spazio geo-politico in cui è lasciata ai credenti

la libertà di seguire le leggi della *sharia* – l'autore manifesta una certa prudenza nel ritenere che questi ambienti minoritari riescano ad ottenere un ascolto effettivo tra i correligionari, anche perché tra i capi di Stato prevalgono i modelli tradizionalisti. Forse dopo la firma nel febbraio 2019 del documento di Abu Dhabi sulla fratellanza umana tra papa Francesco e il grande imam di Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb si può guardare al futuro con qualche maggior fiducia.

Daniele Menozzi

GIANMARCO SCHIESARO, *Darwin e altro cristianesimo. Il dibattito sull'evoluzione e la stampa protestante italiana nel lungo Ottocento*, ACCADEMIA UNIVERSITY PRESS, Torino 2022, pp. 452.

La teoria dell'evoluzione tramite selezione naturale diede vita alla metà dell'Ottocento a una vera e propria "rivoluzione darwiniana", un mutamento di paradigma che, seppur ampiamente e variamente discusso, commentato, accolto, criticato e modificato, incise in profondità non solo nelle scienze naturali, ma in generale in tutti i campi, spesso con esiti interpretativi molto lontani dall'ipotesi scientifica originaria. La diffusione della teoria darwiniana e le sue conseguenze più o meno dirette misero in subbuglio anche ampi settori del cristianesimo italiano, tanto cattolico che protestante. Se la ricezione del darwinismo nel mondo cattolico italiano è stata, soprattutto recentemente, indagata dalla storiografia, mancava ad oggi una ricostruzione dell'incontro della teoria evoluzionista con il protestantesimo italiano. È questa la lacuna storiografica che intende colmare la monografia di GianMarco Schiesaro, addottorato in storia del cristianesimo alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma. L'obiettivo dell'autore è, infatti, «tracciare le coordinate del dibattito evoluzionistico all'interno del protestantesimo italiano nel periodo a cavallo tra il XIX e il XX secolo», indagando «la pubblicistica protestante fiorita in quel periodo, che riflette in maniera vivida speranze e orientamenti dei protoevangelici italiani» (p. XI), nella prospettiva di illuminare gli intrecci tra progetti di riforma evangelica, movimento risorgimentale e ricezione del darwinismo. Nello specifico, la ricerca mira a identificare le caratteristiche peculiari del dibattito sull'evoluzione tra i protestanti italiani, «evidenziando i punti di contiguità o di distacco con le dispute esistenti in ambito laico e in ambito cattolico» (p. XIII) e inserire la ricezione evangelica del darwinismo nel contesto della cultura protestante italiana e internazionale. A costituire le fonti principali della ricerca sono i periodici e la pubblicistica (opuscoli, pamphlet, testi di conferenze) protestanti, scelti nel complesso e sfaccettato panorama della stampa e dell'editoria evangelica italiana, per la diffusione, per l'arco cronologico di riferimento e, soprattutto, per il tentativo di un dialogo con la società e la scienza di fine Ottocento e inizio Novecento. Tra questi, i più significativi furono la valdese «Rivista Cristiana» (1873-1887 e 1899-1913), e le interdenominazionali «L'Italia Evangelica» (1881-1907) e «Fede e Vita» (1908-1937), a cui si aggiungono altre riviste, di orientamento metodista, episcopale e battista. La monografia si articola in sei capitoli, due in chiave diacronica (sulla figura di Darwin e sui rapporti tra evoluzionismo e spiritismo) e quattro che seguono i dibattiti in senso cronologico. Come esplicitato nell'introduzione i capitoli sono scritti sia per una tradizionale lettura sequenziale, sia per poter leggere autonomamente i singoli capitoli: se da una parte ciò favorisce una fruizione differenziata del volume, dall'altra, però, determina la presenza di alcuni passaggi ripetitivi.

Il primo capitolo è dedicato alle interpretazioni della figura di Charles Darwin sulla stampa evangelica italiana. Nonostante un dibattito spesso serrato e violento sull'evoluzionismo e la progressiva secolarizzazione operata dalla diffusione del positivismo, non fu tanto il naturalista inglese a essere il bersaglio polemico preferito delle riviste protestanti, quanto piuttosto «la scienza materialista» e i «divulgatori militanti del "darwinismo", considerati traditori delle idee originarie di Darwin e colpevoli di averle forzate in senso ateo o irreligioso» (p. 65). All'immagine defilata di Darwin, dovuta al comportamento prudente dello stesso naturalista, la pubblicistica evangelica nel corso dei decenni, e in particolare dopo la sua morte nel 1882, iniziò ad attribuirgli dapprima sentimenti genericamente religiosi e filantropici, poi «un'osservanza convintamente cristiana» (p. 36), realizzando una sorta di impoverimento e svuotamento della figura storica di Darwin. Il secondo capitolo entra nel merito della prima ricezione dell'ipotesi trasformista nella stampa protestante italiana tra gli anni Sessanta e Ottanta del XIX secolo, un arco di tempo condizionato dall'ingresso dei protestanti nella vita politica italiana sulla scia del processo risorgimentale, dallo sforzo evangelizzatore degli evangelici e dalla diffusione della mentalità positivista e materialista. La spinta, tanto patriottica quanto anticlericale, dei gruppi protestanti a rigenerare e riformare moralmente gli italiani trovò però «un argine possente nel concorrenziale protagonismo della nuova élite intellettuale e politica protagonista della scena politica pubblica che, con l'impulso e il sostegno delle autorità politiche e degli atenei più prestigiosi, si prodigava in agguerrite attività di divulgazione scientifica ed educazione popolare» (p. 136), dove centrale era il nuovo paradigma darwiniano. La reazione evangelica alla teoria darwiniana si compose di articoli di confutazione, testi di conferenze, scritti apologetici, riferimenti a scienziati antievoluzionisti d'oltralpe (De Quatrefages, Naville, De Pressensé): la polemica contro l'evoluzione si nutrì soprattutto di osservazioni filosofiche e teologiche, criticandone i presupposti epistemologici e negandone la validità scientifica. Nel progetto di educazione nazionale della seconda metà dell'Ottocento, la polemica antidarwiniana pose gli evangelici italiani all'opposizione rispetto alla scienza laica e positivista delle università e dell'élite dirigente, ma rappresentò, secondo l'autore, la prima opportunità di confrontare l'identità, la cultura e la fede protestanti con un tema di portata enorme, cercando di definire le proprie posizioni in dissenso sia dai cattolici sia dai materialisti. Il capitolo successivo prosegue l'esame, in senso cronologico, dell'atteggiamento della stampa protestante verso il darwinismo, sempre più diffuso e applicato in un contesto, quello italiano degli ultimi decenni dell'Ottocento, pervaso dal positivismo. Fu soprattutto contro una corrente scienziata, evoluzionista e secolarizzante del positivismo italiano, raccolta intorno alla «Rivista di Filosofia Scientifica» che i protestanti si scontrarono: ne criticarono la deriva deterministica e «la riduzione della morale a un avvilente insieme di norme di igiene sociale» (p. 199) e, nello stesso tempo, proposero la religione cristiana come utile strumento di regolazione sociale, sottolineando il ruolo dell'educazione popolare religiosa, rigettando tanto la scienza «per tutti» dei positivisti quanto la propaganda cattolica. L'analisi del confronto tra stampa evangelica e positivismo scienziata porta Schiesaro a esaminare nella seconda parte del terzo capitolo alcune delle riflessioni sul ruolo delle religioni – rinnovamento del cristianesimo per i protestanti, superamento della religione per i positivisti –, nelle quali emergeva un timore di emarginazione e isolamento dei protestanti dalla cultura italiana, nonché a citare alcuni tra i tentativi di applicazione di metodi positivi e di categorie evolutive alla scienza biblica, in Italia promossi da Baldassarre Labanca, storico del cristianesimo aperto al dialogo con la cultura

protestante. Il quarto capitolo è dedicato ai tentativi di conciliazione del darwinismo con il cristianesimo, favoriti da una "cristianizzazione" della figura di Darwin e dalla diffusione di interpretazioni finalistiche e teistiche. Furono soprattutto l'idea di un progresso direzionale, progressivo e finalistico di Herbert Spencer, nella sua vicinanza al concetto di divina provvidenza, ad attrarre l'attenzione delle riviste evangeliche italiane, in particolare la valdese «Rivista Cristiana», specialmente nella rilettura fatta dal geologo e teologo scozzese Henry Drummond. Queste riflessioni, unitamente all'opera di Antonio Fogazzaro (l'unico autore cattolico a cui l'autore dedica un certo spazio tralasciando o citando solo di sfuggita alcune interessanti esperienze di armonizzazione), ebbero una certa influenza sulla cultura protestante, in particolare sul pastore battista Vincenzo Tummolo. Egli, «evoluzionista evangelico», tentò «una conciliazione tra Bibbia e scienza per mezzo di una vasta erudizione scientifica e nei termini di uno stretto biblicismo», nella quale «il darwinismo gli appariva del tutto compatibile con una visione creazionista, perfettamente corrispondente alle proprie convinzioni religiose e ai risultati della moderna scienza positivista» (p. 257). I successivi due capitoli, tra loro correlati, spostano il *focus* da un'analisi più diretta della ricezione e dell'interpretazione del darwinismo per indagare le riflessioni filosofiche e teologiche sul monismo e sullo spiritismo da parte del protestantesimo italiano, all'interno della più ampia cornice positivista ed evoluzionista. Nel quinto capitolo, alla dura polemica contro il monismo del tedesco Ernst Haeckel, figlio dell'ipotesi trasformista, gli evangelici italiani contrapposero le «suggestioni spiritualiste» del fisico e filosofo britannico Oliver Lodge. Il sesto, dopo aver ricostruito brevemente la storia dello spiritismo a partire da Franz Anton Mesmer, rende conto degli atteggiamenti del protestantesimo italiano, talvolta di critica per le pretese di religiosità, altre volte di strumentalizzazione nella battaglia antimaterialista; in generale, a cavallo tra Ottocento e Novecento, sull'onda del declino del positivismo evoluzionista, l'adesione ad alcune interpretazioni spiritiste di autori evangelici permise non solo il rifiuto del monismo haeckeliano, ma anche di «condurre un'apologia in chiave scientifica dell'esistenza e della misurabilità della dimensione soprannaturale della fede cristiana» (p. 359). Come afferma l'autore, questo filone di «evoluzionismo spiritualista» rappresentò la sintesi dei molteplici tentativi di conciliare evoluzione e fede.

Le conclusioni proposte dall'autore al termine del volume si compongono di sei enunciati, brevemente ricapitolati, che sintetizzano i principali punti discussi e illustrati nella monografia: per i protestanti italiani la sfida posta dal darwinismo non coinvolse tanto l'aspetto scientifico o teologico, per i quali fecero ricorso all'autorità di scienziati antievoluzionisti e a una tradizione apologetica, ma piuttosto fu una questione di identità e di legittimazione di essa e della missione evangelizzatrice ed educativa. Le preoccupazioni educative rimasero, infatti, centrali nel discorso apologetico protestante sull'evoluzione, in modo da contrastare l'egemonia culturale e scientifica del positivismo evoluzionista, seppur arrivando alla fine a adottarne le stesse categorie e le stesse immagini. La questione darwinista permise a intellettuali e pastori evangelici di discutere e dialogare con le scienze naturali e gli scienziati, aprendo la strada a proposte di conciliazione e, in esito estremo, a un «evoluzionismo di stampo spiritualista, ormai definitivamente sganciato dal darwinismo, [...] utilizzato da alcune frange evangeliche liberali per reinterpretare i concetti teologici tradizionali» (p. 370).

Il lavoro di Schiesaro ha il merito di indagare in profondità un argomento ancora inesplorato dalla storiografia, ricorrendo a fonti, in molti casi ancora poco studiate, capaci di far emergere personaggi, argomentazioni, dibattiti interni al mondo evangelico italiano, in decenni di cruciale importanza per il protestantesimo, dopo



il compimento del processo risorgimentale e la questione, all'ordine del giorno, dell'educazione morale e civile degli italiani. Assumendo come chiave di lettura la ricezione dell'evoluzionismo darwiniano e i dibattiti relativi, l'autore riesce a intersecare in modo convincente le traiettorie dell'evangelismo italiano con la parabola del positivismo e i dibattiti e i riferimenti (scientifici, filosofici, teologici) internazionali. Anzi, l'analisi parte dal dibattito sull'evoluzione, ma tenta poi di esplorare più in generale il complesso rapporto tra protestanti italiani e scienza nell'età del positivismo. Un tema che avrebbe potuto essere ulteriormente approfondito nel volume riguarda i rapporti tra il discorso protestante italiano sull'evoluzione e quello cattolico, in particolare confrontando dissonanze ma soprattutto analogie ed eventuali reciproche influenze nella definizione e costruzione delle rispettive narrative apologetiche sulla questione evoluzionista, un argomento che potrebbe rappresentare una nuova stimolante pista di ricerca.

Carlo Bovolo

ANTÓN M. PAZOS, *Las reliquias de Santiago. Documentos fundamentales De la "Reinventio" de 1879*, CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS/INSTITUTO DE ESTUDIOS GALLEGOS PADRE SARMIENTO, Santiago de Compostela 2021, pp. 413.

Las peregrinaciones a Santiago de Compostela vienen experimentando un notabilísimo auge desde hace años y esto ha reforzado el interés de la historiografía por dilucidar la trayectoria que desde la Edad Media siguió a lo largo de los siglos el flujo de fieles que recorría el Camino francés y su conclusión en Santiago de Compostela. Un flujo desigual, existiendo, además, hasta la reciente renovación de los estudios sobre esta peregrinación una incógnita sobre su entidad efectiva o sus nuevos significados durante los siglos XIX y XX.

Hay que tener en cuenta a este respecto que este tipo de prácticas piadosas, pese a arrancar de la Edad Media, se beneficiaron del impulso que el Vaticano, desde el pontificado de Pío IX sobre todo, imprimió a determinadas expresiones de la religiosidad popular como las coronaciones de la Virgen o las mismas peregrinaciones como forma de revitalizar el catolicismo y de convertirlo en un fenómeno de masas. Se trata de un fenómeno ya bastante estudiado, en el nivel europeo, pero también americano y en el que resulta de lo más apropiado el inscribir lo actuado entonces respecto de la peregrinación jacobea.

Es aquí, es decir, en los esfuerzos por sacar a la luz lo ocurrido en la época contemporánea y, más concretamente, en el siglo XIX, donde encaja este libro y, más aún, la labor que viene desarrollando su autor, el historiador Antón M. Pazos, científico titular del CSIC, vicedirector del Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento y miembro del Comité pontificio de Ciencias Históricas, para desvelar y situar bajo un nuevo enfoque las peregrinaciones a Santiago en los tiempos históricos recientes. Se trata de una faceta de su obra historiográfica que se suma a otras por las que quizás es más conocido, al menos entre los estudiosos españoles tales como su monografía sobre la Iglesia en la España contemporánea, escrita junto con José Andrés Gallego, o como la monumental edición crítica del archivo del cardenal Isidro Gomá (en 13 volúmenes), que fue tan decisivo en la orientación de la Iglesia católica en la España de la Guerra Civil.

Pero, al lado de estas vertientes (y de otras, como la atención que ha prestado a la iglesia en América), la referida a la peregrinación jacobea ocupa un lugar muy

importante en su labor como historiador, renovando su estudio y esforzándose por situarla en un oportuno y necesario contexto internacional mediante una serie de coloquios celebrados en el Instituto Padre Sarmiento o gracias a las publicaciones que viene llevando a cabo con sellos editoriales anglosajones (Ashgate y, últimamente, Routledge) teniendo como base, claro, un grupo de investigación por él dirigido.

En relación muy directa con este libro estaría otro de este autor publicado en 2017, enfocado justamente al tema de la renovación de las peregrinaciones a Compostela en el siglo XIX pero que requería, como complemento, la edición de los documentos esenciales para la denominada *reinventio* de los restos certificados por la Iglesia en sus órganos más autorizados del Vaticano, como pertenecientes al apóstol Santiago. Se trata, por un lado del *Expediente canónico* instruido en la propia sede compostelana a instancias del cardenal Payá, y de la *Nova positio*, elaborada por el promotor de la fe de la Congregación vaticana de Ritos para que sus miembros dispusieran de todos los elementos de juicio necesarios para zanjar, a favor o en contra el dilema de si tales restos eran efectivamente los del Zebedeo. Ambos textos, cuidadosamente transcritos y anotados, se reproducen en este libro y por lo que atañe a la *Positio*, en su versión original italiana y en castellano.

La reconstrucción que lleva a cabo Pazos de lo ocurrido entre Santiago y Roma en los decisivos años de 1879 a 1884 teniendo como actores principales a Payá, al canónigo López Ferreiro, al promotor de la fe, Agostino Caprara, que se desplazó expresamente a Compostela, al cardenal Domenico Bartolini o al mismo pontífice, León XIII que publicaría las Letras apostólicas o bula *Deus omnipotens*, con la que se cerró todo este proceso, es de lo que trata el autor en su erudita introducción que permite contextualizar la edición de los documentos citados más arriba que faltaba poner a disposición del público y de los especialistas. Ello ha comportado una minuciosa búsqueda en los archivos, notoriamente en el de las Causas de los Santos, en Roma, culminando con éxito la labor que habían emprendido otros investigadores muy tenaces, como José Guerra Campos (más conocido quizás, por los historiadores contemporaneístas por sus posiciones marcadamente integristas en el último franquismo) o como Barral Iglesias. Pazos cree que con la publicación de ambos documentos se definen bien tanto el principio como el final de toda esta causa de la *reinventio* aunque seguramente la completará con nueva documentación en el futuro.

No era algo extemporáneo dentro de los derroteros que estaba siguiendo las ciencias históricas en el siglo XIX, con un interés creciente por la arqueología, ni tampoco, como ya anticipamos, en el marco de las orientaciones que seguía el catolicismo decimonónico el que al cardenal Miguel Payá, se le ocurriera poner en marcha la búsqueda de los restos del apóstol y de sus dos discípulos, teniendo en mente el éxito alcanzado por otros centros de peregrinaje, como Lourdes o Paray-le-Monial. Otra cosa es que lo hiciera de un modo autoritario y personalista – a los ojos del Cabildo, que mantuvo con él un enconado litigio en relación con este asunto – y técnicamente poco competente, al menos por lo que atañe a las primeras excavaciones, hasta que se avino a confiar a dos canónigos arqueólogos la búsqueda de los restos. Uno de ellos, López Ferreira, era una autoridad en el campo de la arqueología cristiana que pasaba por una etapa de un gran esplendor. Pese a esa probada competencia, la búsqueda fue realmente laboriosa hasta dar, bajo el suelo de una antigua sacristía con un sarcófago que contenía los huesos supuestamente de Santiago y de sus dos discípulos.

Esa conclusión, no obstante, debía de ser el resultado de una argumentación sólida, de un proceso o *expediente canónico* en regla, con un abogado defensor y un fiscal y recurriendo a testigos presenciales, así como a la opinión autorizada de

distintos expertos. Tal proceso, largo, no pacífico, sobre todo por la guerra interna que libraban el Cabildo y Payá, se instruyó entre 1879 y 1883 y, entre otros pasos, conllevó un viaje a Roma de Labín y López Ferreiro que permitió a este último empaparse del ambiente arqueológico romano pero también – y quizás más importante-, examinar la reliquia del apóstol que se conservaba en la catedral de Pistoia y contrastarla con los restos hallados en Compostela, examen que para ambos canónigos ofreció un resultado positivo.

El expediente, del que Pazos hace una descripción minuciosa, fue enviado a Roma (en realidad, el cardenal compostelano había emitido ya un decreto dando por verdaderas las reliquias encontradas), pero suscitó dudas y no fue validado en principio por la Congregación de Ritos. De hecho, se le encontraron numerosos defectos, tanto en el procedimiento como en los contenidos por lo que se juzgó que las pruebas aducidas no poseían un nivel probatorio tal como para que el Pontífice se pronunciara positivamente sobre la identidad de las reliquias. Esa fue la razón de que se enviara a la sede compostelana al promotor de la fe, Caprara, viaje en el que recaló primero en Pistoia donde requirió un peritaje médico del hueso allí conservado, para luego pasar a España. Con los interrogatorios llevados a cabo en Santiago y con otros testimonios tomados en Madrid, regresó a Roma y se pudo redactar una *Nova positio* para ser entregada a los miembros de la Congregación, un proceso que se sustanció con rapidez por voluntad de León XIII, con lo que pudo terminarse definitivamente una cuestión, esta de la *reinterventio* de los restos de Santiago apóstol que de otro modo habría podido quedar empananada. Así, merced a la resolución positiva tomada por la Congregación de Ritos el 25 de julio de 1884 el pontífice pudo emitir su bula *Deus Omnipotens*, aceptando que los restos encontrados eran los del Apóstol. Por último, no cabe omitir, en este respaldo definitivo de los órganos supremos de la Iglesia al cardenal Bartolini que publicó ese mismo año una obra, *Cenni biografici* que expresaba claramente ese apoyo romano.

Se trataba de un éxito del cardenal compostelano, aunque es cierto que las excavaciones promovidas no se tradujeron de inmediato en una revitalización de las peregrinaciones (aunque sí posteriormente) y Santiago no logró equipararse a otros grandes centros europeos de peregrinaje, como Lourdes, Pary-le Monial o la propia Roma. Pero Payá sí mostró poseer una visión a largo plazo ya que su discutido empeño arqueológico se encuentra en la base de la recuperación tan manifiesta que muestra hoy el Camino de Santiago.

Rafael Serrano García

GIORGIO VECCHIO, *Il soffio dello Spirito. Cattolici nelle Resistenze europee*, VIELLA, Roma 2022, pp. 405.

L'odierno dibattito sulla legittimazione etica dell'appoggio alla risposta armata dell'Ucraina all'aggressione russa è alimentato da frequenti riferimenti alla storia. Tra questi assume particolare rilievo il richiamo ad un'analogia. Il mancato sostegno alla difesa militare del territorio ucraino messa in campo dal governo di Kiev equivarrebbe alla scelta di coloro che, davanti alle violenze e alle atrocità del nazifascismo, rinunciarono ad impegnarsi nella Resistenza. Alla luce dei risultati della storiografia il parallelo appare talmente forzato da far sospettare che abbia radice in mere esigenze propagandistiche. O forse si può considerare un effetto delle molteplici distorsioni nella conoscenza del passato prodotte dalle politiche pubbliche – non solo italiane – dirette a privilegiare la memoria sulla storia.

In effetti da tempo numerosi studi hanno inequivocabilmente mostrato come la categoria di “Resistenza” non possa ridursi alla sola lotta armata al nazifascismo. Al di là delle varietà linguistiche – ad esempio il tedesco usa *Widerstand* per l’opposizione attiva al nazismo, mentre riserva *Resistenz* al rifiuto delle intromissioni del regime nella vita individuale e collettiva – sotto il sostantivo si è soliti raggruppare un arco assai ampio e articolato di atteggiamenti. Tra i due poli – rappresentati, rispettivamente, dalle azioni terroristiche ai danni di esponenti dei regimi totalitari da un lato e dall’altro dalla resistenza meramente passiva al loro progetto di sterminio – si distribuiscono infatti una molteplice varietà di forme di opposizione che vanno dall’organizzazione dello scontro militare e dagli assalti ai depositi di materiali bellici fino all’applicazione dei diversi metodi riconducibili alla non-violenza attiva.

Ma la ricerca storica mostra anche altre ragioni che rendono i due momenti imparagonabili. Non solo perché, a differenza della lotta partigiana, ai giorni nostri assistiamo pur sempre ad un assai tradizionale conflitto tra Stati in ordine a confini contesi. Ad esempio, se si vuole prendere in considerazione il piano religioso, non si vede come si possa equiparare la Federazione russa al nazismo e al fascismo. Mentre i due totalitarismi promuovevano la guerra sulla base di una secolare religione politica che ambiva a sostituire il cristianesimo, l’autocrazia russa fruisce di una giustificazione teologica all’aggressione militare elaborata dal vertice di una consolidata e diffusa chiesa cristiana.

Con questo, ovviamente, non si vuole manifestare nessuna indulgenza per le argomentazioni avanzate dal patriarca di Mosca Kirill a sostegno dell’invasione russa; ma solo ricordare che la coscienza cristiana non si trova oggi nella stessa situazione che doveva fronteggiare nella seconda guerra mondiale. Non è infatti chiamata a misurarsi con la neo-pagana sacralizzazione della razza o della nazione, bensì con una declinazione del cesaropapismo – una teologia politica da secoli intrecciata con la storia del cristianesimo – che si caratterizza per l’enfaticizzazione di temi ben presenti, anche in un non lontano passato, negli interventi pubblici di autorevoli esponenti delle altre confessioni cristiane, compresa la cattolica.

Ma un altro aspetto, particolarmente significativo in ordine al problema della legittimazione etica della violenza bellica, evidenzia la incomparabilità delle situazioni. Al momento in cui si pose il problema dell’opposizione armata al nazifascismo, non si profilava all’orizzonte la possibilità di un impiego della forza nucleare. È stata proprio la considerazione di questa eventualità che ha determinato una svolta nella tradizionale dottrina cristiana della “guerra giusta”. Ne era infatti fondamento il principio della proporzionalità: il ricorso alla violenza bellica era presentato come moralmente lecito nella misura in cui si poteva presumere che il bene raggiungibile con il ricorso alle armi fosse superiore ai mali che inevitabilmente ogni guerra comportava.

A partire dall’enciclica *Pacem in terris* (1963) di Giovanni xxiii – che, «aetate nostra quae vi atomica gloriatur», proclama irrazionale qualsiasi guerra diretta «ad iura sarcienda» – si registra nel pubblico magistero dei pontefici una progressiva restrizione dei criteri che consentono di moralizzare l’esercizio della violenza bellica. Questo processo giunge a conclusione con papa Francesco, che, proprio in relazione alla guerra scatenata dalla Russia contro l’Ucraina, è andato oltre la condanna, già formulata dagli immediati predecessori, della guerra santa. Ha dichiarato – sia pure nel corso di una conversazione, un documento a bassissima qualificazione teologica – che «non esistono guerre giuste». La ragione di questo svolgimento è evidente. Nel momento in cui uno scontro armato può aprire un conflitto atomico cade ogni prin-

cipio di proporzionalità: quale bene si può mai raggiungere nel consorzio civile una volta che si è cancellata la sopravvivenza stessa della vita umana?

Sul piano storico il parallelo tra l'attuale situazione e la Resistenza è dunque del tutto improponibile. Ottanta anni fa le scelte etiche potevano prescindere dalla considerazione di una variabile decisiva, che oggi – come non mancano di ricordare ad ogni piè sospinto i governanti di Mosca e come confermano i servizi segreti statunitensi – è invece realisticamente sul tappeto: la guerra nucleare e le sue catastrofiche conseguenze. Tuttavia, se appare privo di ogni fondamento il riferimento all'opposizione armata al nazifascismo per promuovere sostegno alla risposta militare dell'Ucraina all'invasione russa, un'accurata conoscenza della Resistenza è tutt'altro che inutile. Aiuta a sciogliere i dilemmi sull'impiego della violenza bellica che, sia pure in un contesto assai diverso, si pongono ai nostri giorni ai credenti.

È quanto emerge da un'ampia ricostruzione recentemente pubblicata da Giorgio Vecchio, docente di Storia contemporanea all'Università di Parma, presidente del Comitato scientifico della Fondazione don Primo Mazzolari e dell'Istituto Alcide Cervi, già autore di numerosi studi sulle vicende del cattolicesimo italiano in età contemporanea. Il libro prende il titolo da un brano delle *Lettres aux anglais* che Georges Bernanos fece uscire a Rio de Janeiro nel febbraio 1942, per sottolineare che tra i resistenti cattolici era presente una convinzione. Ai loro occhi l'impegno per un mondo libero era guidato da una ispirazione divina, in quanto ritenevano che «la libertà non è soltanto un diritto, ma un dovere del quale essi renderanno conto a Dio» (p. 52).

In realtà il libro non è stato pensato per indagare sulle vie di legittimazione religiosa alla violenza armata, ma per colmare una lacuna storiografica. Vecchio intende fornire un quadro complessivo, a livello europeo, della partecipazione dei cattolici, alla lotta armata al nazifascismo. Si spiega così l'impianto di un volume, in cui prevale nettamente il taglio descrittivo. Viene poi accentuato non tanto dalla persistente e opportuna attenzione a cercare di stabilire le esatte dimensioni quantitative dell'adesione cattolica alla Resistenza, quanto dalla scelta di inframmezzare l'esposizione – articolata in capitoli ciascuno dei quali è dedicato ad un'area geografica: Francia, Belgio e Paesi Bassi, Germania-Austria, Cecoslovacchia e Polonia, Italia – con brevi biografie dei più rilevanti personaggi che in quell'area assumono un rilievo emblematico nello svolgimento delle attività resistenziali.

L'evidente adesione simpatetica alle scelte compiute dai resistenti cattolici che percorre l'intero volume – talora esplicitata perfino con inserzioni dell'io narrante nel tessuto argomentativo – non impedisce all'autore l'esercizio di una corretta pratica storiografica. Ne è testimonianza la continua preoccupazione di mostrare lo scarto – particolarmente sottolineato nel paragrafo su Teresio Olivelli, il «ribelle per amore» assunto a prototipo del partigiano cattolico – tra l'interpretazione proposta nei processi di canonizzazione di alcuni dei personaggi esaminati e la loro effettiva realtà storica. Ma lo mostra soprattutto la cura con cui si cerca di evitare le trappole degli stereotipi derivanti dall'eredità della memoria pubblica e dai pregiudizi di genere.

Basta ricordare che la neonata Repubblica italiana, riconoscendo ufficialmente il titolo di partigiano solo a chi aveva portato le armi per almeno tre mesi e aveva compiuto almeno tre azioni di guerra, ha condizionato la costruzione memoriale di quel momento storico. Ancora prima si era poi manifestato l'atavico pregiudizio – rinverdito dalla propaganda fascista – che riservava al maschio il ruolo di guerriero. Alle partigiane è infatti vietato – salvo che in Emilia-Romagna – sfilare nelle città liberate assieme alle brigate di appartenenza, a meno che, lasciate le armi, si presentino sotto l'innocente e pudica veste di crocerossine.

A quest'ultimo proposito, attingendo a studi ormai numerosi, il libro si preoccupa di restituire l'ampia presenza femminile nella Resistenza europea attraverso il costante interesse a ricordare figure di cattoliche che ad essa hanno attivamente partecipato. Un semplice dato numerico ne testimonia il rilievo: a Berlino su 2880 cattolici giustiziati per la loro opposizione politica al nazismo 335 sono donne. Nel caso italiano la sensibilità di Vecchio al tema si traduce poi in un ampio paragrafo del libro dedicato esclusivamente alle resistenti cattoliche. Vi si getta luce anche su un aspetto che, avendo lasciato scarse tracce documentarie, risulta ancora più interessante: le suore «resistenti, salvatrici, carcerate».

Il rigore storiografico dello studio si manifesta infine nella ripetuta considerazione che l'attenzione posta sull'adesione dei credenti alla Resistenza come opposizione armata al nazifascismo non ne esaurisce la conoscenza, dal momento che, come si è accennato, il fenomeno ha sfaccettature assai più vaste e frastagliate. Ma proprio questa impostazione porta inevitabilmente l'autore – che pure non la pone al centro della sua attenzione – a prendere in considerazione la questione della giustificazione etica del ricorso alla violenza. Ci soffermeremo qui sulle più significative acquisizioni che emergono dalla trattazione di questo specifico argomento. Anche se non esaurisce la ricchezza del libro, se ne possono ricavare considerazioni che, depurate dal fuorviante parallelismo tra la guerra in Ucraina e la Resistenza, aiutano a orientarsi nella complessità del momento attuale.

Sotto questo profilo il libro evidenzia un primo elemento di carattere generale: le vie attraverso cui i cattolici presero la decisione di imbracciare le armi varia a seconda dei contesti politici in cui si trovarono ad operare. In alcuni casi la questione non si pone nemmeno. In Germania e in Austria l'identificazione tra Terzo Reich e nazione impedisce la nascita di un'opposizione armata. Ne è ostacolo insormontabile il timore che costituisca un tradimento verso la patria impegnata in uno scontro bellico da cui dipendono i suoi destini. In questo ambito la Resistenza assume quindi un carattere politico, culturale e spirituale. Non è un caso che nell'area germanofona emergano come eminenti figure di cattolici resistenti personaggi che rifiutano di sottomettersi al governo del Reich in nome dell'obiezione di coscienza agli ordini di un potere ritenuto ingiusto. Ne sono esempi sacerdoti come Franz Reinisch o Max Josef Metzger e anche laici come Franz Jägerstätter e Josef Mayr-Nusser; ma sono solo alcuni nomi di un lungo elenco di giustiziati dai tribunali tedeschi.

In Polonia invece, dove in funzione antinazista si forma rapidamente un vero e proprio Stato sotterraneo, dotato di un esercito clandestino, la questione è risolta secondo il principio di presunzione, uno dei più pregnanti corollari della dottrina della guerra giusta. Secondo i suoi dettami i credenti sono tenuti ad obbedire alle legittime autorità pubbliche in quanto si presume che siano le sole ad avere informazioni sufficienti per prendere le decisioni relative al bene comune. La sottomissione al legittimo potere politico appare il criterio fondamentale pure negli atteggiamenti dei cattolici belgi, anche se in questo caso la frattura etnica tra valloni e fiamminghi si ripercuote nella divisione tra quanti continuano a riconoscersi nel governo riparato a Londra e quanti obbediscono alle nuove autorità collaborazioniste. Analoga la posizione dei fedeli olandesi, cui del resto l'episcopato ha prescritto di continuare nella preghiera liturgica ad invocare la protezione divina sulla dinastia regnante in esilio nella capitale inglese.

Più complessa invece la situazione in Francia e in Italia. Nel caso francese l'atteggiamento della gerarchia blocca per alcuni anni lo sviluppo di una Resistenza armata. Nella zona occupata i vescovi, ricordando che l'esercito tedesco è stato lo strumento inviato dalla Provvidenza per punire il laicismo repubblicano, hanno orientato



i fedeli alla sottomissione al Reich; nella zona libera, presentando la “rivoluzione nazionale” del maresciallo Pétain come la via per la ricristianizzazione dello Stato agognata fin dal 1789, essi hanno sollecitato l’adesione al nuovo governo. L’opposizione assume così la forma della “resistenza spirituale”, di cui il periodico clandestino «Témoignage chrétien» costituisce l’espressione più profonda, lucida e nota.

Ma, se nell’aprile del 1942 l’avvento di Laval alla guida del regime di Vichy fa tramontare la prospettiva di una riconfessionalizzazione delle istituzioni, nel novembre successivo l’invasione italo-tedesca della zona libera toglie ogni superstite illusione. Il vero volto dello Stato nazionale è mostrato dalle retate di ebrei che, al posto delle forze di occupazione naziste, il suo governo organizza volonterosamente sull’intero territorio francese. La svolta arriva all’inizio del ‘43 con l’imposizione dello STO (il servizio di lavoro obbligatorio in Germania per rimpiazzare la manodopera impegnata al fronte). Larga parte dei precettati – incoraggiata dal fatto che l’episcopato non proclama dovere di coscienza l’obbedienza al provvedimento – passa infatti alla macchia. Tra questi si diffonde la partecipazione alle brigate partigiane.

La presenza di cattolici al loro interno è strettamente legata alle reti sociali, culturali e religiose cui ciascuno di essi apparteneva. Le motivazioni che sono alla base dell’utilizzazione delle armi sono dunque assai varie. Si va dalla posizione di un giovane membro dell’Azione cattolica, che collabora con i comunisti, Philippe Viannay – per il quale uccidere tedeschi e collaborazionisti è reso necessario dal progetto di schiavizzazione che essi promuovono – alla variante della dottrina della guerra giusta proposta dal periodico della JEC, il ramo studentesco dell’Azione cattolica. Vi si sostiene che, al momento in cui l’autorità pubblica non è più in grado, come avviene nella Francia coeva, di provvedere al bene comune, resta illegittimo farsi giustizia da sé; ma la decisione in ordine alla scelta della violenza passa allora alla nazione che, quando procede all’organizzazione di formazioni militari, detiene il diritto di obbligare a parteciparvi.

Anche il caso italiano presenta una varietà di giustificazioni morali della lotta armata al nazifascismo. È noto – ne ha trattato ampiamente un libro di Alessandro Santagata, *Una violenza incolpevole: retoriche e pratiche dei cattolici nella Resistenza veneta* (2021) – che diversi partigiani cattolici ritennero di potere esercitare una “violenza incolpevole”: garantendo il re la continuità della legittimità costituzionale, il loro impegno militare contro gli invasori tedeschi e i loro alleati fascisti rispondeva ai criteri tradizionali della giusta guerra. L’indagine svolta da Vecchio su un più ampio territorio rivela un articolato spettro di posizioni. Lo testimonia in primo luogo l’analitico esame de «il Ribelle», il foglio delle Fiamme verdi bresciane, dove l’insegnante Laura Bianchini sviluppa la tesi che l’uso della violenza è eticamente lecito quando è in gioco, come avviene appunto nell’Italia di quel periodo, la difesa di quei fondamentali diritti che tutelano la dignità della persona umana.

Sui numeri iniziali del medesimo foglio aveva scritto, prima dell’arresto e della deportazione, anche Olivelli che, verificando di persona nella campagna di Russia le atrocità naziste e l’inadeguatezza dei mezzi forniti dal regime all’esercito italiano, cominciava il processo di maturazione che lo portava dall’iniziale convinzione di un fascismo sostanzialmente cattolico – anche nelle leggi razziali e nella partecipazione alla guerra scatenata dal Reich – al coinvolgimento alla Resistenza armata. Lungi dall’immagine pacifista che ne è stata spesso disegnata, il “ribelle per amore” motiva il ricorso alle armi come una legittima difesa: si tratta di una «violenza necessaria e santa», in quanto rappresenta in quel contesto l’unico strumento possibile per assicurare il mantenimento dei principi cristiani in grado di assicurare alla vita collettiva il perseguimento del bene comune.

Ma è la situazione complessiva a determinare una molteplicità di percorsi nella scelta di partecipare alla Resistenza armata. L'indebolimento dell'autorità ecclesiastica – sul piano pubblico non mancano moniti alla sottomissione al potere civile, ma sul piano privato si manifestano incoraggiamenti alla lotta partigiana – ha infatti rafforzato l'autonomia del laicato. In questa situazione sono le circostanze concrete a orientare verso l'opzione militare: dal ruolo esercitato dal confessore alle sollecitazioni derivanti dai rapporti familiari o amicali; dalle discussioni collettive svolte nelle strutture associative di appartenenza alla personale rivolta morale davanti alle gratuite efferatezze dei nazifascisti. Vecchio arriva a sottolineare che talora assume rilievo il caso: un iniziale atto di carità cristiana verso un soldato sbandato si svolge, per la logica concatenazione degli eventi determinata dal contesto, nel sostegno materiale ai partigiani e infine nella necessità di prendere la strada della montagna.

Questa conclusione generale del libro ci riporta all'attualità. Non tanto in relazione alla legittimità della resistenza dell'Ucraina all'invasione russa. Come ha ripetuto papa Francesco nell'incontro del 19 maggio scorso con i direttori delle riviste dei gesuiti in Europa, non si vede come, nelle circostanze date, si possa mettere in discussione il diritto del popolo ucraino a mantenere la sua identità attraverso una risposta armata all'aggressione. Ma in relazione al parallelo tra la Resistenza e il sostegno militare alla guerra dello Stato ucraino. La situazione odierna, lo ha detto in quella stessa occasione Bergoglio, è complessa: non è possibile distinguere con un taglio netto il bene e il male. Qui sta il punto di tangenza con il passato resistenziale. Per tanti credenti a lungo non è stato ovvio quel che a noi ora appare scontato: la necessità di opporsi in ogni modo al totalitarismo nazifascista. Ne è una prova lampante la convinta e pubblica adesione di Olivelli al fascismo – persino alle sue manifestazioni ai nostri occhi più ripugnanti – fino all'inverno nel 1942.

In quel periodo cruciale della seconda guerra mondiale, in una condizione di incertezza, confusione e smarrimento, il problema etico del ricorso alle armi non ebbe una soluzione univoca, ma passò attraverso il faticoso confronto tra i principi depositati nella coscienza morale del singolo cristiano e le concrete circostanze che quotidianamente sperimentava o che doveva fronteggiare. Mi pare sia l'insegnamento che i resistenti cattolici studiati da Vecchio ci hanno trasmesso.

*Daniele Menozzi*