

Recensioni

La tela strappata

L'arte sacra in Francia fra storia e storiografia

Ilaria Biagioli

Isabelle Saint-Martin, *Art chrétien/ art sacré. Regards du catholicisme sur l'art, France, XIX^e-XX^e siècle*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2014, 338 pp., ISBN 9782753532564.

L'autrice, specialista di storia dell'immagine cristiana contemporanea, ricostruisce, attraverso uno studio minuzioso, le relazioni fra la modernità artistica e l'arte cristiana in ambito cattolico dal XIX al XXI secolo, sia ripercorrendo la storia delle relazioni fra cattolicesimo e arte, sia riordinando la storia della storiografia sull'argomento, riletta e presentata attraverso la sintesi ermeneutica delle copiose ricerche specifiche esistenti. Il risultato è un volume che si muove fra storia, storia delle idee e storia dell'arte, nel quale le letture, reazioni, riletture delle creazioni artistiche assumono importanza e significato storico-politico quanto, o forse di più, delle stesse opere.

Nelle quattro parti di cui è composto il libro, la sequenza temporale viene analizzata secondo uno sviluppo concentrico a partire dalla restituzione delle complesse relazioni fra cattolicesimo e arti plastiche dalla Rivoluzione francese in poi, all'interno della quale prendono forma le nozioni e la riflessione su patrimonio artistico e creazione contemporanea e la loro definizione in una prospettiva storico-diacronica, per approdare ad una storia del gusto artistico e della ricezione dell'arte religiosa, delle mode e delle evoluzioni dallo stile gotico ottocentesco alle ultime avanguardie e alla mediatizzazione del religioso nell'arte.

La prima parte è dedicata a *"Inventare" l'arte cristiana (1800-1850)* dopo il turbinio della Rivoluzione francese e dell'illuminismo, quando è necessario ridefinire le nozioni di vero e di bello per dare all'arte cristiana un ruolo di amplificazione e trasmissione del sentimento religioso che continui ad assicurare il ruolo di mediazione con la divinità. La seconda parte, dedicata a *Chiesa e museo, erudizione e devozione (1850-1900)*, mostra lo sviluppo – contestuale alla ridefinizione di arte cristiana – di una sempre maggiore ingerenza dello Stato negli affari ecclesiastici, che dà alla questione del patrimonio sacro un aspetto politico, spostando ciò che prima apparteneva alla sfera del culto verso l'ambito culturale. Tendenze diverse, da quella didattica a quella romantica, convivono. Le "ondate" di conversioni di intellettuali fanno dell'arte religiosa una via al sentimento

religioso ed all'incontro con Dio. Nella terza parte si segue l'evoluzione *Dall'arte religiosa all'arte sacra* (1900-1950), e si ricalibrano i termini della questione. Fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo le opere a carattere religioso sono giudicate per il loro valore intrinseco nel rapporto con l'evoluzione delle teorizzazioni estetiche. Le opere religiose di Delacroix, e l'acceso dibattito a cui danno origine, restituiscono l'idea del passaggio a una nuova concezione dell'arte religiosa, che pone l'accento sulla destinazione culturale delle opere artistiche e, dunque, sulla dimensione sacrale che trascende i concetti di religioso e di cristiano. Il concetto di arte sacra viene definitivamente consacrato da Régamey e Couturier nell'omonima rivista, che ne teorizza contorni e contenuti prima di arrivare a quel divorzio fra Chiesa e arte oggetto dell'ultima parte del volume, *Fra patrimonio e avanguardia* (1950-2000). Il processo di progressiva patrimonializzazione e musealizzazione dei luoghi destinati al culto aveva portato allo scontro fra valori estetici e valori religiosi e alla loro ricomprensione nel terreno dell'evoluzione del gusto. Mentre il pubblico degli anni Cinquanta del Novecento si disaffeziona alle produzioni artistiche confessionali e le avanguardie seguono strade autonome, gli artisti vengono interpellati a prescindere dalle loro opinioni religiose nel tentativo di riconciliare la Chiesa alla modernità e ai movimenti artistici contemporanei, ponendo di nuovo al centro l'accordo dell'arte col dettato liturgico e l'astrazione simbolica, che sarà fulcro del dibattito dal Vaticano II fino agli anni Ottanta, quando il bisogno di una nuova visibilità ripropone la questione della funzione dell'immagine.

L'autrice, nella costruzione della sua ricerca, ha scelto di restituire il senso del cambiamento *art chrétien art sacré* in un *unicum* che non separa temporalmente secoli e correnti artistiche, ma riunisce differenze e conflitti presentando continuità importanti e necessarie a rendere l'immagine nitida dell'aspetto che concretamente ha assunto il concetto, di recente formulazione, di arte cristiana. I tre grandi interrogativi sul legame fra arte e Chiesa che formano la struttura del libro – la ricerca di un'arte cristiana; la nascita o invenzione del patrimonio artistico; l'incontro con l'arte contemporanea – si specificano in ulteriori domande: che cos'è l'arte cristiana e come definirla, può essere considerata e studiata come un'arte come le altre o l'oggetto la rende peculiare, sarebbe più corretto definirla arte sacra, religiosa, della chiesa o della Chiesa, chi è autorizzato a esprimersi sull'argomento, che risonanza ha chi si occupa di una specificità che va a investire il campo semantico delle credenze religiose e della fede.

Il concetto di arte cristiana non è un'evidenza per la Chiesa cattolica, ma ha dovuto farsi strada ed essere pensato e ripensato fra oscillazioni di significato ed incessanti sistematizzazioni a partire dalla definizione di

arte sacra, che se da un lato può rappresentare ambiti artistici liberi da vincoli spesso limitanti del cattolicesimo, dall'altro è espressione di una concezione artistica di testimonianza generata all'interno di una pratica religiosa vissuta in tutta la sua ritualità, nella quale è importante indagare e definire la nozione di artista, la sua posizione nei confronti della fede e dell'istituzione religiosa, la relazione fra l'istituzione, la liturgia e l'arte, nozioni e relazioni che si modificano, ridefiniscono e reinterpretano continuamente. In questa incessante ridefinizione assumono importanza non tanto i testi del magistero o quelli teologici, quanto quelli di alcune figure di spicco, da Chateaubriand, a Lamennais, Montalembert e Rio nell'Ottocento, a Jacques Maritain, Guardini, Maurice Denis, ai religiosi della rivista «L'art sacré» Couturier e Régamey, in conflitto coi benedettini della rivista più confessionale «Zodiaque», nel Novecento.

Isabelle Saint-Martin restituisce la ricchezza dei dibattiti dando modo di contestualizzare le idee all'interno di un quadro storico, estetico e sociale nel quale la Chiesa deve far fronte a una crisi di legittimazione nuova; la secolarizzazione è una minaccia anche sotto l'aspetto economico, gli artisti sono parte di un sistema sempre più policentrico con un mercato artistico che si emancipa dalla commissione confessionale mentre la storia dell'arte diventa una disciplina vera e propria. La costruzione di due stereotipi, quello della decadenza dell'arte religiosa carente d'ispirazione, e l'interesse esclusivo per l'aspetto estetico scisso dal sentimento religioso, sono l'oggetto delle conclusioni, che, come l'introduzione e ogni parte del libro, sono corredate da note importanti. Il volume è completato da un indice molto dettagliato e da un inserto centrale con oltre un centinaio di tavole e illustrazioni, ed è certamente un testo di importanza fondamentale nel panorama degli studi e della storiografia sull'arte sacra.

Evangelismo nel Mezzogiorno Tra riforma religiosa e redenzione sociale

Paolo Zanini

Stefano Gagliano (ed.), *Il protestantesimo italiano nel Mezzogiorno tra Otto e Novecento. Atti del convegno organizzato dall'Associazione Piero Guicciardini, Napoli 22-23 ottobre 2010*, Biblion, Milano 2013, 203 pp., ISBN 9788896177709.

Il volume, che raccoglie gli interventi svolti durante un convegno organizzato a Napoli nell'ottobre 2010 dall'Associazione Piero Guicciardini, si inserisce nel solco di alcune significative ricerche che, negli ultimi anni, sono tornate ad affrontare il nodo storiografico della diffusione del protestantesimo nel Mezzogiorno italiano a cavallo tra XIX e XX secolo.

Si tratta di un argomento non nuovo per la storiografia e la sociologia religiosa italiana, se è vero che interessanti studi su questa tematica comparvero già a partire dagli anni Cinquanta e Sessanta (M. Miegge, *La diffusion du protestantisme dans les zones sous-développées de l'Italie Méridionale*, in «Archives de sociologie des religions» IV, 8[1959], pp. 81-96; A. Moscato, *Alcuni aspetti della diffusione del protestantesimo nell'Italia post-unitaria*, in «Sociologia religiosa» X, 15-16[1967], pp. 105-123). Fu però all'indomani del pionieristico saggio di Giorgio Spini *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea*, in buona parte dedicato proprio alla situazione dell'Italia meridionale, che le reciproche influenze tra le rivendicazioni sociali e la contestazione religiosa nel Mezzogiorno emersero con chiarezza. Nel corso degli anni Settanta, infatti, muovendo dalle intuizioni spiniane, le presenze evangeliche, e in particolare quelle pentecostali, nel Sud Italia vennero indagate con una particolare attenzione per i legami che esse stabilirono con i movimenti sociali e politici e con le attese di cambiamento diffuse nella società meridionale a cavallo tra i due secoli. Né mancarono ricostruzioni che, unendo a tale impostazione suggestioni provenienti dagli studi etno-antropologici, sottolinearono il nesso esistente tra la diffusione nel Mezzogiorno di talune confessioni evangeliche e la religiosità cattolica "arcaica" e pretridentina presente in quelle regioni (F. Barra, *Millenarismo, predicazione evangelica e agitazioni contadine in Irpinia dall'età giolittiana al fascismo*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa» III, 5-6[1974], pp. 161-188; M. Castiglione, *Protestantesimo e religiosità delle classi subalterne*, in H. Mottu - M. Castiglione [eds.], *Religione popolare in un'ottica protestante. Gramsci, cultura subalterna e lotte contadine*, Claudiana,

Torino 1977, pp. 53-109; M. Castiglione, *Marginalità religiosa e dinamica culturale*, in F. Saija [ed.], *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Guida, Napoli 1978, pp. 141-158).

A tali ricerche, in anni recenti, si sono unite nuove ricostruzioni che hanno analizzato la diffusione della presenza protestante in determinate aree dell'Italia meridionale, mentre altre ricerche si sono concentrate su alcune personalità di particolare rilevanza, come Luigi Loperfido, il "monaco bianco", figura chiave delle lotte sindacali e della predicazione battista a Matera, nei primi decenni del Novecento (R. Ferrara, *Movimenti evangelici in Sicilia dal Risorgimento al fascismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007; T. Russo, *Confessioni riformate in Basilicata tra Ottocento e Novecento*, in «Bollettino storico della Basilicata» XVII, 27[2011], pp. 139-166; G. Maragno, *L'anarchia estetica. Il monaco bianco: storia di un "rivoluzionario mancato"*, Ermes, Potenza 2011).

Il protestantesimo italiano nel Mezzogiorno tra Otto e Novecento si colloca, dunque, all'interno di una consolidata tradizione, offrendo un quadro di sintesi degli argomenti emersi nel corso di un dibattito ormai lungo e proponendo alcune innovative chiavi di lettura, tra cui spicca la particolare attenzione per la questione pentecostale, cui sono dedicati due saggi, ad opera di Alessandro Iovino e Carmine Napolitano. Si tratta di due contributi significativi, che vanno nella direzione di una maggior storicizzazione delle vicende del pentecostalismo italiano, rimaste a lungo prive di ogni autonomo lavoro di ricerca complessivo, a differenza della gran parte delle confessioni evangeliche italiane su cui esistono documentati lavori storici. Proprio per questo appare interessante l'enfasi qui posta sui pentecostali, che rappresentarono certamente l'elemento più diromponente all'interno della presenza evangelica nell'Italia meridionale all'inizio del Novecento, nonché quello destinato a conoscere il maggior successo, nonostante le resistenze di parte cattolica e la vera e propria persecuzione tra il 1935 e il 1955.

Determinante appare il ruolo degli emigrati italiani negli Stati Uniti e in Canada e, in particolare, quello della comunità di Chicago, che divenne la principale centrale di irradiazione pentecostale verso l'Italia. Certo è che il pentecostalismo italiano finì con il costituire una ben riconoscibile presenza all'interno del movimento internazionale, connettendosi profondamente con le realtà socio-economiche locali e riuscendo talvolta a diventare uno strumento d'emancipazione e di promozione individuale e di gruppo per non pochi tra gli aderenti, spesso provenienti dalle fasce sociali più marginali.

Accanto a quest'insistenza sui pentecostali, che rappresentano l'unica realtà confessionale affrontata autonomamente assieme alla piccola e dinamica Chiesa avventista, alla cui presenza in Italia è dedicato un saggio

di Dora Bognandi, il volume presenta altri motivi d'interesse. In un denso saggio introduttivo Domenico Maselli ripercorre la prima diffusione dei movimenti protestanti nel Mezzogiorno, tra Risorgimento e primi decenni dello Stato unitario, mettendola in relazione con la particolare storia religiosa del Sud Italia, caratterizzata da significative differenze rispetto alla parte centro-settentrionale del paese e segnata dalla presenza di diverse tradizioni cristiane, da profonde influenze orientali, da frequenti tensioni di tipo apocalittico-millennaristico e, per quanto riguarda gli ultimi secoli del Medioevo, da una presenza valdese consistente, drammaticamente conclusasi durante la Controriforma.

Nel saggio *Socialismo. Evangelismo. Meridionalismo (1893-1915)*, Stefano Gagliano affronta il nesso esistente tra la diffusione delle confessioni evangeliche nel Mezzogiorno e la comparsa del movimento socialista: si tratta di un argomento che vanta una lunga tradizione in Italia e che, in seguito alle ricerche di Spini, ha conosciuto una certa fortuna sia nelle ricerche condotte durante gli anni Settanta sia, per quanto con una maggiore problematicità, negli studi più recenti. L'analisi di Gagliano sembra porsi in quest'ultima prospettiva, mostrando come all'inizio del XX secolo gran parte del mondo evangelico italiano rimanesse fedele alle proprie ascendenze liberal-risorgimentali, democratiche o moderate che fossero, mentre solo una piccola minoranza fosse passata a sostenere le posizioni socialiste. Una collocazione politica che l'autore ci mostra chiaramente anche in relazione al sostanziale allineamento interventista di gran parte del mondo evangelico italiano nel corso del 1915. Questi dati, che sembrano ridimensionare su scala nazionale l'identità tra evangelismo e socialismo nei primi anni del secolo, devono però essere riconsiderati riguardo alla situazione meridionale: Gagliano conferma, infatti, come gran parte del socialismo di matrice evangelica fosse meridionale e meridionalista.

Si trattava, in molti casi, di un socialismo che più che da un'adesione a un programma politico preciso scaturiva da un istintivo rifiuto per condizioni di vita arcaiche ed inique e che riusciva pertanto a conciliare gli insegnamenti religiosi con la speranza di profondi cambiamenti nella struttura sociale, economica e politica del paese. Una declinazione di socialismo, dunque, che non era del tutto staccata dal progetto di riscatto nazionale insito nel Risorgimento e che trovava il suo naturale campo d'azione in un Sud Italia ancora prevalentemente agricolo e caratterizzato da condizioni di vita per molti versi premoderne, conoscendo una particolare fortuna presso le confessioni più impegnate in un apostolato culturale e sociale oltre che religioso, come per esempio i battisti.

L'insistenza sui nessi evangelismo-meridionalismo e proselitismo-riduzione sociale emerge con forza anche nell'intervento di Sergio Aquir-

lante, che ricorda alcune delle più riuscite iniziative sociali messe in atto nel corso del Novecento dalle comunità protestanti del Mezzogiorno, a cominciare dalla scuola e dalle cooperative agricole valdesi a Riesi, in una delle zone più povere della Sicilia, dall'esperienza della Casa materna di Portici e da quella del Centro sociale di Villa San Sebastiano, in Abruzzo, tenuto vivo dall'attiva comunità metodista locale.

Il ruolo di modernizzazione sociale e culturale svolto dalle comunità evangeliche del Mezzogiorno emerge anche nel saggio di Piera Egidi Bouchard dedicato alle *Donne evangeliche nel Mezzogiorno*. Accanto a due figure di spicco come la giornalista e scrittrice inglese Jessie White Mario e l'americana Margaret S. Fuller, l'intervento è dedicato al ruolo delle maestre valdesi nelle scuole dell'Italia meridionale. A partire dagli anni Trenta dell'Ottocento la riforma delle istituzioni educative nelle Valli valdesi portò a un surplus di maestre che, dopo l'Unità, venne indirizzato verso le città d'Italia ove erano presenti o si stavano formando comunità evangeliche. Era il caso di località del Centro-nord, come Genova, Lucca, Pisa, Livorno, l'isola d'Elba, ma anche di alcuni centri del Mezzogiorno continentale e, soprattutto, della Sicilia. In queste zone le scuole evangeliche fornirono un contributo fondamentale alla diffusione di un'istruzione che non era laica, ma neppure strettamente confessionale, poiché l'insegnamento religioso era confinato in appositi corsi facoltativi, mentre le maestre, giovani donne del Nord, lavoratrici, spesso sole e per di più appartenenti a una confessione religiosa minoritaria, finivano per essere esse stesse elementi di rottura e di contestazione nei confronti di un ordine sociale avvertito come imm modificabile.

E legato al profondo lavoro di acculturazione svolto nel Mezzogiorno dalle scuole delle confessioni riformate – nonché connesso con i legami tra vicende religiose e vicende politiche negli anni a cavallo tra Risorgimento, Unità ed epoca liberale – appare anche il saggio di Silvana Nitti dedicato a Vincenzo Cassiodoro Nitti, intellettuale e pastore metodista imparentato con il più noto Francesco Saverio. Un intervento che evidenzia il valore riformatore, non solo da un punto di vista religioso, ma anche ed essenzialmente dal lato sociale, che la predicazione e le opere metodiste assunsero in alcune delle aree più interne e arretrate del Sud Italia, come il Vulture, da cui la famiglia Nitti proveniva.

Il volume è poi completato da tre saggi riguardanti il dibattito intellettuale, che pur collocandosi in modo un po' eccentrico rispetto al centro dell'analisi forniscono interessanti spunti. Davide Dalmas analizza la presenza di figure protestanti nella letteratura meridionale e meridionalista del Novecento, con una rapsodica trattazione che lo porta ad affrontare sia la produzione più recente, sia autori ormai classici come Carlo Levi, Alberto Moravia e Leonardo Sciascia. I passaggi più interes-

santi sono però quelli dedicati allo scrittore, studioso e attivista politico Rocco Scotellaro, sindaco socialista di Tricarico nei primi anni del secondo dopoguerra, autore, all'interno de *Contadini del Sud*, di uno splendido ritratto di un contadino lucano convertitosi al protestantesimo: l'evangelico Francesco Chironna.

Dedicato al pensiero di Giuseppe Gangale e all'esperienza della rivista «Conscientia» è invece il denso saggio di Anna Strumia che, partendo dalle riflessioni del pensatore calabrese, indaga il nesso esistente tra protestantesimo e cultura meridionale. Sulle pagine della rivista e nelle opere di Gangale si sviluppò, infatti, una vibrante analisi dei principali snodi filosofici del pensiero meridionale e meridionalista in epoca moderna e contemporanea, con riflessioni che toccarono alcune fondamentali epoche ed esperienze, a cominciare dal pensiero di Giovan Battista Vico per giungere, passando attraverso la Repubblica napoletana del 1799, agli hegeliani di Napoli della seconda metà dell'Ottocento, principali e quasi isolati esponenti della Destra storica nel Mezzogiorno. E nella stessa linea, rappresentata dall'analisi dei percorsi storiografici e delle riflessioni filosofiche, si colloca anche il saggio di Simone Maghenzani, che ricostruisce il modo in cui, tra Otto e Novecento, venne affrontato il tema della Riforma italiana del XVI secolo nel Mezzogiorno.

Nel suo complesso *Il protestantesimo italiano nel Mezzogiorno tra Otto e Novecento* appare un libro utile per capire i molti e diversi piani ed aspetti attraverso cui la cultura protestante e le varie confessioni evangeliche riuscirono a essere presenti nella realtà religiosa e sociale dell'Italia meridionale dell'Otto e del Novecento. Esso, soprattutto, sembra confermare come nel Mezzogiorno le denominazioni protestanti non si limitarono a rimanere un fenomeno d'importazione, nonostante le indubbe origini esterne, ma seppero trovare una propria peculiare caratterizzazione, tanto che non appare improprio affermare che nel loro rapporto con il Sud Italia anch'esse conobbero significative evoluzioni, accentuando il proprio lato sociale e la vocazione di minoranze culturalmente attive, in grado di fare da pungolo all'intera società.

***Modernismo cattolico e protestante
nei Paesi Bassi
Una prospettiva comparativa***

Raffaella Perin

L. Kenis - E. Van der Wall (eds.), *Religious Modernism in the Low Countries*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2013, 271 pp., ISBN 9789042927414.

Il volume, interamente in lingua inglese, raccoglie i risultati di un progetto di ricerca sul modernismo cattolico e protestante condotto in modo congiunto dall'Università Cattolica di Lovanio (Faculty of Theology and Religious Studies, Research Unit of History of Church and Theology) e dall'Università di Leida (Faculty of Humanities, Leiden Institute for Religious Studies, History of Christianity Department). I curatori hanno organizzato due conferenze internazionali nelle due sedi, nel 2003 e nel 2008, e il libro presenta le relazioni discusse al secondo convegno tenutosi a Lovanio.

Il volume si divide in due parti: la prima, intitolata *Manifestazioni e sviluppi*, comprende i contributi dedicati al sorgere del modernismo nel XIX secolo e ai suoi caratteri peculiari in Belgio e in Olanda, mentre la seconda, sulle *Reazioni e confronti*, mette in luce alcuni casi particolari di reazioni antimoderniste del magistero romano, di esponenti della gerarchia cattolica in Belgio e del protestantesimo olandese.

Il saggio di C.J.T. Talar (pp. 23-43) apre la prima parte con una ricostruzione delle origini del modernismo cattolico: dalla necessità sentita da quegli esponenti come Joseph Brucker, redattore di «*Études*», di dar vita a una «*science catholique*» per difendere l'esegesi biblica dall'approccio della critica razionalista, rivendicando l'essenziale storicità dei racconti dell'Antico Testamento (Genesi inclusa), alla «*science chrétienne*» preferita dal rettore dell'Institut Catholique, Maurice d'Hulst, favorevole ad un allargamento dell'esegesi tradizionale (da cui deriva l'espressione «*scuola larga*»). Ernest Renan viene citato come esempio di «*esegesi indipendente*», che acquisì uno *status* istituzionale in Francia, attraverso la creazione dell'École pratique des Hautes Études e l'insegnamento dello stesso Renan al Collège de France. L'autore della *Vie de Jésus* (1863) trattava le origini del cristianesimo come fenomeno religioso attraverso gli strumenti della storia e non della teologia. La Bibbia doveva essere studiata alla stregua delle altre esperienze letterarie dell'antichità, ovve-

ro come una espressione dell'uomo. A tal fine era necessaria la «science religieuse». Renan fornì così a Loisy «il modello di un metodo eccellente» che egli «aveva solo bisogno di applicare», come scrisse lo stesso modernista francese in un articolo negli anni Venti, che tuttavia non gli bastava, perché egli aveva anche bisogno di riconciliare il metodo critico con la tradizione cattolica. La ricezione, confessionale e nazionale, di Renan e del suo celeberrimo libro in Belgio e in Olanda, è il tema del contributo di Ward de Pril (pp. 65-84). La critica in senso conservatore del professore di Sacra Scrittura a Lovanio, Thomas Joseph Lamy, pubblicata in una serie di articoli nella «Revue catholique» nello stesso 1863, e lodata dal vescovo di Orleans Félix Dupanloup, è messa a confronto con quella di alcuni commentatori del protestantesimo ortodosso olandese come Johannes Jacobus van Oosterzee e Bernard ter Haar, poco colpiti dal lavoro di Renan, dal momento che in Olanda l'approccio critico al Vangelo era cominciato molto prima.

Luc Courtois offre un panorama della crisi modernista in Belgio (pp. 45-63). Lo studioso spiega che, sebbene non ci siano stati teologi condannati come modernisti, ci fu tuttavia molta preoccupazione per il loro progressismo, come nel caso di Réginald Garrigou Lagrange. Le prime avvisaglie della crisi apparvero in Belgio negli ultimi anni dell'Ottocento con l'*affaire* Henry Poels, in quanto studente di Albin Van Hoonacker (1857-1933), studioso dell'Antico Testamento a sua volta scampato alla condanna all'Indice. I problemi di Paulin Ladeuze (1870-1940), specialista del Nuovo Testamento, cominciarono nel 1902 e cristallizzarono il dibattito sia tra le autorità ecclesiastiche belghe sia a Roma fino al 1911. Ladeuze fu il primo vero caso della crisi modernista in Belgio. Presto trasferì il metodo critico dalla letteratura cristiana ai testi del Nuovo Testamento, difendendo l'idea che il testo sacro, come ogni altra letteratura secolare, dovesse essere soggetto ad una meticolosa analisi storica. La teoria evoluzionista e la discussione sul ruolo che questa ebbe nel cattolicesimo è indagata da Raf De Bont, attraverso lo studio che ne fece il teologo e professore a Lovanio monsignor Jacques Laminne (pp. 85-101).

Gli effetti del modernismo nel protestantesimo olandese si fecero sentire soprattutto nell'arminianesimo, che cambiò drasticamente, passando da una denominazione ortodossa moderata a una energica comunità religiosa modernista. È con queste parole che Eric Cossee definisce l'influenza del modernismo sui rimostranti olandesi, il cui ministro Cornelis Petrus Tiele, a partire dal 1856, si espose a favore dei principi modernisti (pp. 103-114). Il saggio di Kaat Wils illustra l'introduzione del positivismo nel protestantesimo olandese attraverso i lavori di Josué l'Ange Huet (pp. 115-129); Hans Trapman approfondisce la figura del più radicale rappresentante degli «ethical modernists», Anton Gerard van Hamel, mi-

nistro della Chiesa vallona e poi primo professore universitario di lingua e letteratura francese in Olanda (pp. 131-145); Herman Noordegraaf conclude la prima sezione con lo studio di Jakob Pieter Kruijt, sociologo olandese, appartenente alla Chiesa riformata olandese, che ha indagato il modernismo dal punto di vista sociologico, chiedendosi se il movimento riformista abbia promosso la secolarizzazione e l'indebolimento del credo nella fede cristiana (pp. 147-157). Le interessanti statistiche di Kruijt mostrano una correlazione, ma non una stretta relazione di causa-effetto.

La seconda parte sulle reazioni antimoderniste viene inaugurata dall'intervento di Claus Arnold sul magistero romano (pp. 159-169). Lo storico tedesco ha riassunto in questa sede quanto desunto, assieme a Giacomo Losito, dall'approfondita analisi della documentazione riguardante il caso Loisy e la preparazione del decreto *Lamentabili sane exitu*, pubblicata nei due volumi *La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office* (Lev, Città del Vaticano 2009) e "*Lamentabili sane exitu*" (1907). *Les documents préparatoires du Saint Office* (Lev, Città del Vaticano 2011). Il saggio mostra in che misura le concezioni dei teologi modernisti e integristi influenzarono le decisioni della Curia romana nella formulazione delle condanne. Rimanendo in ambito cattolico, James J. Kelly presenta il caso Tyrrell e i suoi rapporti con il cardinal Mercier, tenuti tramite la priora del Convento Inglese di Bruges, Mary Stanislaus, per regolarizzare lo stato del gesuita dopo la sua espulsione dall'ordine e la sospensione *a divinis* nel febbraio 1906 (pp. 171-187). All'offerta della madre superiora di essere accolto da un vescovo (Mercier) che gli avrebbe permesso di dire messa alla condizione che ritrattasse alcune delle sue dichiarazioni (per esempio sulla reale presenza di Gesù nell'Eucarestia), Tyrrell rispose non solo che avrebbe desiderato essere ricevuto incondizionatamente, ma che non voleva neppure che Mercier intervenisse a suo favore a Roma, perché convinto che questo passo avrebbe aggravato la sua situazione. Dopo la pubblicazione della *Pascendi*, da una parte Tyrrell si espresse in modo molto critico verso l'enciclica, dall'altro Mercier non solo fece atto di sottomissione ai documenti pontifici, ma scrisse anche una lettera pastorale per la Quaresima sul modernismo (1908), in cui citava il gesuita irlandese come il più modernista di tutti. Quest'ultimo rispose all'arcivescovo di Malines con la lettera aperta, *Medievalism. A Reply to Cardinal Mercier*. Secondo Kelly la pastorale di Mercier fu un esercizio di politica ecclesiastica, un tentativo di distogliere l'attenzione di Roma dal Belgio, dove il cardinale assicurava non esserci pericolo modernista.

All'opposizione alle istanze riformatrici nel *côté* protestante sono dedicati i tre saggi di Arie L. Molendijk, Niels Van Driel e George Harinck. Molendijk (pp. 189-203) esamina un discorso tenuto in varie occasioni da

Abraham Kuiper nel 1871, che divenne, una volta pubblicato, il primo *pamphlet* contenente nel titolo la parola «modernismo», chiamato «la fata morgana in ambito cristiano». Kuiper, considerato il fondatore del neocalvinismo, identificava la moderna teologia come un'illusione, una fata morgana appunto, che sarebbe svanita molto presto. Ma al di là del modernismo teologico il protestante olandese si rese conto che dal terreno della teologia la sfida si sarebbe presto spostata su quello politico, sociale e culturale. Gli allievi di Kuiper e la loro lotta contro quelli di Abraham Kuenen per formulare e difendere una concreta alternativa alla critica della Bibbia, sono al centro del saggio di Van Driel (pp. 205-225). Per il mondo anglofono Kuenen rappresentò la più originale critica al Nuovo Testamento ancora prima che i suoi lavori venissero tradotti in inglese. La preoccupazione del nuovo rapporto tra cristianesimo e cultura divenne centrale proprio tra i neocalvinisti dopo la prima guerra mondiale, argomento del saggio di Harinck (pp. 227-239). Questa generazione, nata tra gli anni Ottanta e Novanta dell'Ottocento, alle redini della Chiesa calvinista in Olanda negli anni Venti del Novecento, dovette adattarsi «religiosamente» alla nuova fase in cui la cultura occidentale era entrata, una fase in cui la razionalità non era più il criterio con cui approcciarsi a un mondo in cui il Vangelo cristiano sembrava obsoleto. Il neocalvinismo e la teologia moderna cercarono di dare una nuova forma alla tradizione cristiana. In entrambe le correnti, scrive Harinck, qualcosa fu fatto: venne sottolineato che la fede incoraggiava i cristiani ad agire, a far sentire loro la responsabilità per la società e a far loro difendere il carattere umano della cultura contro la minaccia totalitaria.

Il libro si chiude con un saggio di Ernestine Van der Wall, nel quale la studiosa olandese si sofferma sulla comparazione tra l'immagine che i modernisti cattolici e protestanti avevano di se stessi (pp. 241-264). In ambito cattolico rileva la presenza di un sentimento di eroismo sentito dai modernisti, per essere loro una piccola minoranza che affrontava le grosse difficoltà di un mondo dominato da ciò che essi percepivano come dispotico clericalismo e rigido confessionalismo; la mancanza di una gerarchia centralizzata nel protestantesimo, la possibilità di cambiare parrocchia o denominazione, e l'assenza dell'ostracismo religioso e sociale che si verificava invece in ambito cattolico, rendeva l'eroismo, seppur presente, meno urgente e diversamente declinato in coloro che si dedicavano alla critica storica dei testi biblici.

A tirare le fila dei numerosi lavori presentati sono i due curatori del volume, che cercano di mostrare gli esiti di un approccio comparativo tra modernismo cattolico e protestante estendibile forse anche oltre la regione, i Paesi Bassi, presa in considerazione per questo studio (pp. 1-22). Superando il dibattito terminologico (la parola "modernismo" è

generalmente riferita ai movimenti progressisti cattolici, anche se termini come “tendenza moderna”, “teologia moderna” e “modernismo” sono frequentemente impiegati nei circoli protestanti già a partire dal 1850), Ernestine Van der Wall e Leo Kenis riescono a individuare le ragioni della plausibilità di una storia condivisa tra i due modernismi religiosi. Essi avevano in comune il terreno di dibattito: l’esegesi biblica, lo studio della storia in relazione alla teologia, le scienze umane. Lo stesso ruolo e il significato dell’antimodernismo fu simile (si pensi per esempio allo scontro tra i ministri modernisti e quelli conservatori in seno alla Chiesa riformata olandese intorno al 1870). Nonostante le differenze, per altro riscontrabili anche all’interno delle stesse denominazioni cristiane, ciò che li accomuna fu lo sforzo e l’ambizione di restituire una religione vitale, che rispondesse ai bisogni degli uomini e donne contemporanei, e per questo capace di adattarsi a tutte le espressioni della società moderna.

Una nuova biografia per un'antica questione Pio X fu un papa riformatore?

Raffaella Perin

Gianpaolo Romanato, *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo*, Lindau, Torino 2014, 577 pp., ISBN 9788867082629.

L'autore ripropone dopo ventidue anni una nuova versione della biografia di Giuseppe Sarto (la prima è del 1992, *Pio X. La vita di papa Sarto*, Rusconi, Milano). L'impianto è rimasto sostanzialmente lo stesso, con qualche modifica e integrazione della produzione bibliografica recente: sette capitoli, sei dedicati alla formazione e alla carriera ecclesiastica di Sarto e uno al pontificato.

L'ultimo lavoro di Romanato è un libro che si potrebbe definire appassionato, complice uno stile narrativo semplice, con interventi in prima persona dell'autore, che familiarizza con il lettore, nel tentativo di ricondurre le interpretazioni storiografiche da un piano intellettuale a una narrazione che anche i non specialisti possano comprendere, esperire e ritrovare nella vita di tutti i giorni. Uno sforzo che, al di là dell'oggetto di studio, è sempre più richiesto alla comunità scientifica per avvicinare il grande pubblico, distogliendolo alla divulgazione poco seria sempre a caccia di *scoop*, che poco si confanno alla ricerca storica.

Ciononostante il volume presenta qualche problema sul piano interpretativo, che merita di essere discusso. In generale l'autore indugia sulle caratteristiche psicologiche nonché caratteriali del Sarto, esiti della sua formazione e dell'ambiente in cui è cresciuto, per spiegare le ragioni del suo percorso biografico e delle scelte di governo operate una volta asceso al soglio pontificio. Così afferma nell'Introduzione, per giustificare la scelta di dedicare due terzi del libro alla vita di Sarto prima che diventasse papa: è il periodo «più ricco d'interesse e meno conosciuto. Ma è anche la fase durante la quale egli matura quei propositi di riforma che metterà in pratica da papa» (p. 17). Non che questi elementi non abbiano pesato, ma il condizionamento sociale come forgia della mentalità deve essere corroborato da altri aspetti, altrimenti diventa l'alibi per una sorta di determinismo, quasi che cercando le motivazioni a ritroso si finisca per vedervi segni, indizi di scelte successive, per stabilire alla fine che le cose non potessero che andare in quel modo. Proprio la vicenda biografica di un successore di Pio X, Angelo Giuseppe Roncalli, è un esempio di quanto questa operazione potrebbe risultare fuorviante: anche lui crebbe

immerso nella cultura del cattolicesimo intransigente, ma, una volta divenuto papa, propose un aggiornamento di quel mondo da cui proveniva, difficilmente prevedibile per uno che si limitasse a studiarne la formazione (si veda per es. M. Roncalli, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli, una vita nella storia*, Mondadori, Milano 2006). La critica storica di Sarto ha bisogno forse di uscire dalla biografia strettamente intesa, di cui ormai, anche grazie ai lavori di Romanato, conosciamo tutto dal punto di vista fattuale e documentario, e focalizzarsi di più, come per la verità un grosso filone di studi sta facendo da anni a livello nazionale ed internazionale, su quanto il clima politico e culturale, dentro e fuori l'Italia, abbia pesato, per esempio durante il pontificato. Ma, sia per quanto riguarda la carriera ecclesiastica sia per quanto concerne il periodo papale, un'analisi comparativa, un confronto con esperienze simili – in altre aree non solo venete, non solo italiane e non solo europee, anche in ambito non cattolico – potrebbe forse allargare lo spettro di indagine e dare respiro a una ricerca che ha bisogno di porre nuove domande.

La parte più ricca del libro è senza dubbio quella dedicata al periodo precedente la nomina papale. L'autore è un profondo conoscitore della realtà del cattolicesimo veneto tra Otto e Novecento. Nella descrizione della vita di Sarto mentre era cappellano a Tombolo (1858-1867) viene messa in luce una caratteristica peculiare della pastoraltà del prete veneto, che deve fare i conti con la pervasività totale della Chiesa e del cattolicesimo nella società prevalentemente rurale della zona (pp. 109-110). Il parroco era la figura dominante, con un ruolo religioso ma al contempo sociale e civile. In queste terre dove era diffuso l'analfabetismo, il nostro cercò sempre di utilizzare un linguaggio prossimo alla popolazione. Emblematico in questo senso il catechismo in forma di dialogo composto nel periodo tombolano, e recitato dal vivo dallo stesso Sarto e dal parroco Costantini di fronte ai fedeli, nel quale faceva conversare un immaginario sindaco e Bortolo, consigliere contadino, sui precetti di fede, ma anche su questioni pratiche di vita quotidiana (per es. l'economia e l'igiene domestica, cfr. A.M. Dieguez [ed.], *Carte Pio X. Scritti, omelie, conferenze e lettere di Giuseppe Sarto. Cenni storici, inventario e appendice documentaria*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2010, doc. 1087, pp. 390-402). Una situazione non dissimile è quella che il nuovo parroco di Salzano trovò al suo arrivo nel paese in provincia di Venezia. Era infatti tutta la regione che soffriva la miseria e il sottosviluppo. Secondo le statistiche riportate, il Veneto, nel momento dell'unificazione, contava una popolazione di 2.340.000 persone: oltre la metà viveva nelle campagne e i capoluoghi non arrivavano a comprenderne che il 14%; il tasso di analfabetismo era al 64% e nelle campagne toccava punte del 90% (pp. 130-131). Anche a Salzano non c'era divisione tra sfera religiosa e sfera civile, il parro-

co era riconosciuto per la sua superiorità culturale, perché aveva avuto la possibilità di studiare, e assumeva dunque un ruolo preponderante nel paese. Come giustamente nota l'autore questo fu l'*humus* sociale nel quale Sarto visse per cinquant'anni, questa la realtà umana e civile con cui si confrontò quotidianamente, e non può non averlo forgiato nel carattere e nel modo di intendere la vita ecclesiastica (p. 133). In questi anni (1867-1875) nacque l'amicizia di Sarto con la famiglia israelita dei Romanin Jacur, proprietari dell'unica grande azienda agricola di Salzano e in seguito anche di una filanda. I rapporti con Leone, impegnato nella politica locale e in seguito senatore del Regno, continuarono anche durante il pontificato. Nonostante l'indubitabile stima verso il senatore, si deve precisare che le relazioni personali di Sarto con alcuni ebrei non modificarono le sue convinzioni sull'ebraismo, basate sulla dottrina tradizionale, come attestato in numerosi episodi, tra cui: il rifiuto di recitare il *Te Deum* in occasione del compleanno del re, mentre era ordinario della diocesi di Mantova, perché per i festeggiamenti era consuetudine recarsi in sinagoga per una analoga cerimonia; l'opposizione al progetto sionista esposto da Theodor Herzl nel loro incontro nel 1904.

Come mette in luce l'autore, i canoni fondamentali del cattolicesimo di Sarto vengono fissati in una lettera pastorale per la Quaresima del 1887, quando era vescovo di Mantova (1884-1893), nella quale stabiliva chiaramente che nessun accomodamento teologico era possibile tra Chiesa e mondo, tra dogma cristiano e filosofia moderna, in ultima analisi tra cattolicesimo e modernità (pp. 275-276). Questa convinzione non venne mai meno, anzi fu la spinta alle decisioni che prese alla guida del governo della Chiesa.

Rimane problematica la cifra interpretativa del pontificato adottata dall'autore. Pur riconoscendo l'inclinazione reazionaria di Sarto, Romanato sostiene che «il Pio X riformatore [...] finisce per dar scacco (senza naturalmente annullarlo) al Pio X intransigente e reazionario» (p. 422); la condanna del modernismo «può essere interpretata come una repressione del dissenso orientata a garantire la compattezza dell'istituzione più che come un rifiuto delle categorie intellettuali della modernità» (p. 459). È fuori discussione la razionalizzazione istituzionale iniziata da Sarto appena indossata la tiara: le numerose riforme degli assetti ecclesiastici svecchiarono strutture e apparati, fermi da secoli, come la composizione della Curia romana, rimasta la stessa dai tempi di Sisto V (1588), che venne riordinata per renderla più efficiente ai fini di un maggiore accentramento e di conseguenza di un controllo più efficace sulla Chiesa universale. Notevole è anche l'avvio che Pio X diede al riordino del *Corpus iuris canonici*, con la formulazione di un codice unitario, analogo a quello napoleonico, adottato via via dagli stati ottocenteschi. Ne risultò

un'uniformazione della regolamentazione disciplinare della vita ecclesiale, che valeva universalmente per la Chiesa latina. La modernizzazione dell'apparato amministrativo, secondo un modello non estraneo a quello adottato dagli stati moderni, è enfatizzata dall'autore, che la assume come chiave di volta del pontificato: «Tutto l'operato di Pio X appare finalizzato non allo scopo di riportare indietro la Chiesa, restaurando un passato che proprio le sue riforme affossarono per sempre, ma di spingerla avanti, allineandola con le istituzioni civili [...]. Fu un'opera di modernizzazione e non di restaurazione» (p. 459). Ma la finalità dell'insieme delle riforme piane era un'altra e venne dichiarata nella prima enciclica, *E supremi apostolatus* (1903), nella quale Sarto proclamò «di non avere [...] altro programma, se non [...] di restaurare ogni cosa in Cristo», secondo quello che divenne il motto del suo pontificato (in E. Lora - R. Simionati [eds.], *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, *Pio X. Benedetto XV, 1903-1922*, Edb, Bologna 1998, pp. 18-39: 21). La restaurazione, così com'era intesa da Pio X, non prevedeva il ritorno di un modello storicamente dato, quello della *societas christiana* medievale, ma la ricristianizzazione della società, con una presenza integrale della Chiesa nel suo tessuto (G. Vian, *Convergenze e divergenze nella curia romana di Pio X*, in G. La Bella [ed.], *Pio X e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 481-519: 483, n. 5). Il riordino delle Congregazioni romane, il codice di diritto canonico e le altre riforme non possono essere comprese fuori da questo schema.

Qualche riflessione va fatta anche sull'interpretazione del modernismo e dell'antimodernismo avanzata da Romanato. Forse il tema avrebbe meritato di essere trattato più diffusamente dall'autore, per restituire il clima di repressione portato alla luce con sempre maggiore dovizia di particolari dagli studi più recenti (mi limito a citare il volume poliglotta a più voci H. Wolf - J. Schepers [eds.], *In wilder, zügelloser Jagd nach Neuem*, *100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche*, Ferdinand Schöning, Paderborn 2009). Sofferinarsi a descrivere il *modus operandi* dei modernisti come «subdolo e insidioso» (pp. 529-530) rischia di travisare la vera portata del riformismo religioso di un movimento ampio e complesso, che contribuì, in ultima istanza, allo sviluppo orientato in senso democratico della società (cfr. G. Vian, *Introduzione a Id., Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012, p. 11). Fuorviante è infine la contrapposizione ai modernisti di un elenco di intellettuali che si convertirono proprio grazie alla «riproposta della verità cristiana tradizionale» (p. 532). Tra i vari nomi citati, tra cui Jacques Maritain, Charles Péguy e Clemente Rebora, compaiono anche quelli di Giovanni Papini e Domenico Giulioti, il cui rifiuto della modernità e della modernizzazione passava attraverso tesi antisemite, antiprotestanti e antidemocratiche, contenute nel famigerato *Dizionario dell'omo salvatico*,

che vanno ben al di là dell'intransigentismo (Cfr. F. Dei, *Dopo la selva. Fascismo e antisemitismo nella cultura cattolica del «Frontespizio», Firenze, 1929-1940*, in «Annali di Storia di Firenze» VIII [2014], pp. 327-359: 337-339. <<http://www.fupress.net/index.php/asf/article/view/14450/13462>>. Data ultimo accesso 01/04/2015).

Modernismo e antimodernismo

Tra storia e percezione

Matteo Al Kalak

Annibale Zambarbieri, *Modernismo e modernisti*, 2 voll. (vol. I: *Il movimento*; vol. II: *Semeria Buonaiuti Fogazzaro*), Edizioni di storia e letteratura, Roma 2013-2014, pp. XII-162 e pp. X-162, ISBN 9788863725667 e 9788863725797.

«Siamo *moderni*, noi? Niente affatto! *Antichi*? Nemmeno! Che cosa siamo dunque? Cerchiamo...». Con queste parole, scritte all'indomani dell'uscita dell'enciclica *Pascendi*, Henry Bremond si interrogava su come poter inquadrare e definire un modernista. Il problema potrebbe apparire terminologico e riflettendo su queste parole ci si pone di fatto sul delicato crinale tra storia e psicologia: un modernista si sentiva modernista? Qual era la percezione e l'autopercezione del modernismo? Sono domande sottili, in apparenza cavillose e distanti dalla ricerca storica e documentaria. Eppure dalla risposta a questi interrogativi dipende, e non poco, la comprensione delle istanze di cui il movimento si fece portatore e della repressione che si scagliò contro di esse. È con questa consapevolezza, del resto, che è opportuno leggere la raccolta di saggi dedicati al tema da Annibale Zambarbieri, percorsa, come vedremo, proprio da queste domande.

L'opera si articola in due volumi – fortemente interdipendenti per contenuti e richiami – che mirano a ricostruire la vicenda modernista e, a definirne le caratteristiche costitutive attraverso due angoli prospettici complementari e in parte sovrapponibili: il movimento (vol. I) e i protagonisti (vol. II). La bipartizione consente al lettore di comprendere in prima battuta i contorni “organizzativi” del modernismo (posto che – vi torneremo – si possa parlare di una qualche forma di organizzazione o di spirito collettivo dei modernisti); e, in seconda battuta, di concentrarsi su casi specifici che esemplificano in modo concreto come modernismo e antimodernismo interagirono in circostanze specifiche. Al lavoro va riconosciuta la capacità di adottare un linguaggio accessibile, accompagnato da una ricostruzione piana delle vicende, che tenta di non dare per scontati concetti e definizioni, tornando a più riprese sugli stessi e chiarendone il significato. Il saggio che apre la raccolta (*Fede e religiosità fra tendenze laiche e modernismo cattolico*) può così essere inteso come un inquadramento generale sul movimento modernista, da cui sarà utile partire per svolgere alcune riflessioni.

Il modernismo è anzitutto collocato in una cornice culturale e in una retorica condivisa che, ovviamente, travalicava il solo ambito ecclesiastico. Il linguaggio religioso e le strutture concettuali da esso veicolate sono individuate alla base del movimento socialista, delle riflessioni positiviste e, in senso più ampio, degli ambienti laici. È in questo *milieu* che il modernismo viene collocato, con una definizione che – nella sua complessità e, quasi, nella sua contorsione semantica – rivela una caratteristica di fondo del movimento: la difficoltà di definirne con precisione i parametri e i caratteri identificativi. Scrive l'autore:

«Entro [la Chiesa], ristrette cerchie, soprattutto del clero, ma anche di fedeli appartenenti al ceto intellettuale, andavano promuovendo un vivace indirizzo di studi e di dibattiti concernenti i settori dell'esegesi biblica e patristica, della storia ecclesiastica, delle speculazioni filosofiche e teologiche, delle scelte politiche e sociali. Ne scaturì un complesso di metodi, opinioni, proposte, chiamato con termine riassuntivo "modernismo"» [vol. I, p. 26].

Basta questa definizione a mostrare come l'eresia modernista sia tutt'altro che afferrabile e definibile, o se non altro abbia contorni spesso sfumati, dettati più dalle esigenze classificatorie della repressione antimodernista che da una volontà positiva dei (presunti) modernisti. Stando a Bremond, i modernisti furono più "cercatori" che propugnatori di nuove verità, uomini impegnati in un cammino conoscitivo dagli esiti non predefiniti più che assertori di certezze. *Gente*, per riprendere un'espressione di Giovanni Semeria, *che torna, che si muove, che s'avvia*.

È in questa chiave di lettura che i saggi di Zambarbieri sembrano di fatto sondare le vicende e i protagonisti del modernismo, guardando al contesto italiano secondo le coordinate già espresse da Roger Aubert ed esplicitamente richiamate dall'autore. Il modernismo italiano è descritto come un movimento guidato anzitutto dall'istanza di approfondire la cultura dei cattolici della penisola, spesso ridotta a un'adesione superficiale a forme di religiosità popolare, e non tanto come movimento impegnato in un confronto prioritario con la cultura protestante e razionalista (cfr. vol. I, p. 31). Alla domanda "che cosa fu il modernismo?" non è dunque semplice dare risposta e, come mostra il caso in questione, a seconda del soggetto a cui la poniamo, la risposta varia significativamente. Non vi è dubbio, però, che anche i volumi di Zambarbieri conducano, in ultima analisi, a una risposta già formulata da molti studiosi: modernisti furono coloro che la Santa Sede additò come tali, coloro che – in una precisa stagione storica – furono indicati dall'istituzione ecclesiastica come eretici o, meglio, compendiatori di tutte le eresie.

Conferma viene dal saggio *La repressione antimodernista* (vol. I, pp. 123-149) che chiude il primo dei due volumi in esame. Attraverso le parole

di Geremia Bonomelli, vescovo di Cremona, viene ripercorsa l'incomunicabilità e la reciproca incomprensione tra i due blocchi in campo, che esplicita in modo lampante quanto il problema percettivo e autopercettivo da cui siamo partiti fosse rilevante nella definizione del modernismo.

Se infatti per la *Pascendi* di Pio X i modernisti erano deliranti diffusori di errori e sofismi, che avrebbero condotto alla distruzione della Chiesa e della religione, Bonomelli non riusciva a intravedere con sufficiente nitidezza i contorni dell'accusa mossa al movimento, riconducendo la risolutezza degli attacchi pontifici a una vera e propria ossessione (termine, lo si nota *en passant*, mutuato dalla psicologia). Scriveva il vescovo cremonese: «Che dirò del modo con cui Pio X procede contro il cosiddetto Modernismo? Non so che dire. Riverisco il vicario di Cristo ma non posso approvare [...] Quest'uomo sembra soverchiato da una cattiva ossessione, sebbene si possa e si debba credere che sia buono di natura» (cfr. vol. I, p. 124). Come si vede, la contrapposizione tra modernisti e antimodernisti non fu affatto facile a definirsi e gli stessi modernisti – almeno quelli italiani – in molti casi faticarono a riconoscersi come tali. Eloquente è, a riguardo, la riflessione che il modernista Stefano Jacini junior svolgeva nel 1909, due anni dopo la *Pascendi*, descrivendo a chiare lettere l'impossibile unità di un movimento fatto di tendenze diversissime, per ispirazione e declinazione operativa: «Le modernisme italien n'existe [...] pas. Il y a des hommes éminents [...], distingués, moins distingués, à peine tolérables qui se disent ou se font croire modernistes. Il n'y a point d'unité, il n'y a point d'idéal commun. Il y a du mysticisme, du scholasticisme renouvelé, du socialisme, du matérialisme à peine spiritualisé; il n'y a point du modernisme» (cfr. vol. II, p. 53). Per riprendere Jacini, qualcuno dunque si sarebbe spacciato per modernista; ma i modernisti “accertati” – coloro cioè individuati come tali dalle gerarchie – si sarebbero mostrati assai scettici sull'esistenza stessa di un modernismo italiano. Persino Buonaiuti, il più celebre dei modernisti – percepito e autopercepito secondo questa definizione – nel tracciare un profilo storico del movimento avrebbe ammesso l'esistenza di un equivoco di fondo, di una mancata comprensione dei veri criteri ispiratori del movimento da parte di molti suoi presunti esponenti (cfr. vol. II, p. 54).

In ultima istanza, dunque, se modernisti non furono necessariamente coloro che presentarono se stessi in questa veste, e se è difficile trovare un tratto realmente unificante del movimento, non resta che concludere che modernista fu chi venne identificato come tale dalla gerarchia romana o dai suoi interpreti. È lo stesso Zambarbieri a confermarlo quando, passando dall'esame del movimento a quello della repressione scatenata contro di esso, non può che parlare di un atto politico dei vertici ecclesiastici, in cui finirono per cadere tendenze disparate. Di nuovo sono

le parole dello studioso, nella loro complessa articolazione, a dar conto, meglio di tante chiose, della difficoltà di produrre definizioni semplici e lineari. Nonostante infatti egli intraveda nella repressione antimodernista la costruzione di «un bersaglio ben configurabile», frutto di un preciso calcolo delle autorità romane, non può però evitare di descrivere il modernismo indicato dalla *Pascendi* come «un moto risultante da fattori molteplici, coalizzati per opporsi all'ortodossia, corrodendola su vari fronti, filosofico, esegetico, critico, storico, teologico, nonché, sebbene *particolarmente indeterminato quanto ai contenuti*, riformista» (vol I, p. 127; corsivo nostro).

Ciò che emerge dai saggi dei due volumi – fortemente centrati sulla realtà italiana, sebbene con sguardi significativi sul contesto francese – è pertanto una visione del modernismo inteso essenzialmente come istanza di rinnovamento del cattolicesimo, e, soprattutto, di acquisizione di maggiore consapevolezza e senso critico da parte del fedele, cui la Chiesa rispose con l'ennesimo sussulto di irrigidimento. Un irrigidimento che, secondo Zambarbieri, aveva paradossalmente alle spalle una situazione fluida: la genesi del movimento modernista è ravvisata nella vivacità del contesto cattolico tra Otto e Novecento: «i documenti ne confermano l'indole polimorfa, la sinuosità dei percorsi, l'ambiguità dei dinamismi non incapsulabili entro mere tesi dottrinali, o in disegni di rinnovamento giudicati solo attraverso il confronto rigido ortodossia-eterodossia» (vol. I, p. 76). Una Chiesa “fluida”, un cattolicesimo in evoluzione, da cui qualcuno fuoriuscì – nel giudizio degli antimodernisti – per eccesso di riformismo, *id est* eresia.

E non sarà allora inutile, al termine di questa rapida scorsa, richiamare e rimandare alla nota introduttiva di Francesco Mores, che arricchisce i due volumi. In particolare, pare condivisibile la linea interpretativa di Mores e, ancor di più, la parola chiave che fa da titolo alla stessa: *psicologia*. Si sarà infatti compreso che, nel parlare di modernismo e antimodernismo, non si può non tenere conto della *psicologia del movimento modernista* (cfr. vol. I, p. XI), ovvero degli elementi autoperceptivi che poterono aggregare, per un certo momento e in modo assai fragile, uomini ispirati dalle più varie istanze di rinnovamento. Su tutto prevalse comunque la volontà classificatoria delle gerarchie romane che, nel reprimere e contrastare, finirono per svelare – riprendendo Bonomelli – un'ossessione che a volte vide modernisti anche dove non c'erano.

Un testo inedito di Alfred Loisy

Rocco Cerrato

A. Loisy, *La Crise de la foi dans le temps présent. Essais d'histoire et de philosophie religieuses*, a cura di F. Laplanche, Brepols, Turnhout 2010, 732 pp., ISBN 9782503531823.

Alfred Loisy negli ultimi anni dell'Ottocento vive a Neuilly e, dall'8 agosto 1898 al 4 maggio 1899, scrive un testo di apologetica storica nel quale vuole proporre un confronto con la teologia protestante elaborata alla fine del secolo XIX. Il titolo del libro è: *La Crise de la foi dans le temps présent. Essais d'histoire et de philosophie religieuses*. Al fine di valutare lo sviluppo del testo ed interpretare correttamente il pensiero dell'autore è utile collocarlo all'interno della sua ricerca complessiva. Egli è certamente lo studioso più eminente che opera nella crisi modernista cattolica ed il suo lavoro, soprattutto in questi anni, è centralmente esegetico e biblico. Collocando questo inedito all'interno della elencazione dei suoi studi esegetici risulta ancor più significativo il suo valore e il suo ruolo di sintesi storico e teologico. Loisy inizia la propria ricerca nel 1893 e, già nel 1896, raccoglie una serie di articoli comparsi ne «L'Enseignement biblique», nei quali espone una varietà di argomenti, tratti dai vangeli sinottici, nei quali il riferimento a Gesù è pressoché costante (*Les Évangiles synoptiques*, 1893 e 1896). Nei successivi primi anni del Novecento stamperà *Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* e *La Religion d'Israël*. Sempre nel 1901 e 1903 pubblica tre edizioni successive degli *Études bibliques* e nel 1902 completa la ricerca con un volume di *Études évangéliques*. Dimostra, in tal modo, una sicura conoscenza dei vangeli sinottici, muovendosi, con autorità e sicurezza, fra le varie interpretazioni che l'esegesi critica del Nuovo Testamento offre.

Questi studi evangelici sono anche il frutto di un corso tenuto all'École des Hautes Études nell'anno 1901-1902, con l'aggiunta di alcune ricerche sulle parabole e su un testo di Giovanni (*Gv* 13,1-20). È l'anno nel quale Loisy con *L'Évangile et l'Église* interviene nel dibattito europeo relativo alla questione provocata dalle lezioni di Harnack all'Università di Berlino. L'anno successivo avvia una seconda fase di studi. Nel 1903 pubblica un volume sul quarto vangelo e lo arricchisce con un saggio sul discorso della montagna. Si giunge così ai due volumi fondamentali sui vangeli sinottici: la grande opera, *Les évangiles synoptiques*, pubblicata nel 1907-1908, che, in realtà, costituisce una vita di Gesù. Infatti, dopo un panorama sul valore

delle fonti dei tre sinottici, il testo offre un compendio dell'attività pubblica e della dottrina di Gesù, raccontata e giustificata con un'esegesi particolareggiata. Negli anni conclusivi della crisi modernista Loisy completa la sua ricerca su Gesù con un volume riassuntivo e un'analisi particolare sul vangelo di Marco (*Jésus et la tradition évangélique*, 1910).

Il testo, qui pubblicato, è rimasto inedito per molti anni ed è stato stampato solo nel 2010 da François Laplanche con l'editore belga Brepols. Nel volume, Claude Langlois stende un *avant-propos* mentre il curatore redige l'*introduction*. Al testo inedito fanno seguito tre saggi storici, il primo sempre di Laplanche su *Une Église immuable, une Époque en mouvement* (pp. 507-551), il secondo di Rosanna Ciappa *La Réforme du régime intellectuel de l'Église catholique* (pp. 553-585) e il terzo di Christoph Theobald su *L'apologétique historique d'Alfred Loisy. Enjeux historiques et théologiques d'un livre inédit* (pp. 587-693). Nel saggio, Loisy vuole confrontare e discutere le analisi di quattro opere, scelte come l'espressione più aggiornata della teologia protestante europea di fine Ottocento. Anzitutto la *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, che Adolf von Harnack ha pubblicato negli anni fra il 1885 e il 1890. Il secondo teologo, individuato come interprete delle nuove tendenze europee, è il francese Albert Sabatier, autore della *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, pubblicata a Parigi nel 1897. Gli altri due studiosi scelti per il confronto sono Julius Wellhausen e la sua *Israelitische und jüdische Geschichte*, edita nel 1894, e Heinrich Julius Holtzmann con la *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, pubblicata nel 1897. Siamo certamente di fronte ai testi più significativi elaborati dalla teologia storica protestante di fine Ottocento e nei quali è più ricercato il confronto fra pensiero cristiano e modernità.

Nella discussione Loisy fa inoltre più volte riferimento alle elaborazioni del cardinal John Henry Newman. Il teologo-storico inglese, con determinazione, ha fatto propria la consapevolezza che *qui sulla terra vivere è cambiare* ed ha adottato questa prospettiva come guida alla propria ricerca. È stato uno storico chiaroveggente ed erudito, un teologo profondo, dotato di una psicologia delicata e premurosa e di uno spirito filosofico aperto e penetrante. Si è qualificato come il teologo europeo che più ha influenzato la riflessione modernista e Loisy conferma questa linea interpretativa, parlando a lungo di lui nel capitolo centrale, il settimo, dove analizza il sistema intellettuale che regna nella Chiesa cattolica. A questo insieme codificato si è sempre uniformata sia la formazione teologica, trasmessa ai sacerdoti, sia l'insegnamento pastorale, impartito ai fedeli.

Loisy mette a confronto la teologia protestante tedesca anche con la riflessione teologica cattolica maturata nell'Europa di quegli anni. La discussione, per fare un nome, si riferisce a Herman Schell (*Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Göbel, Würzburg 1897). Come si sa, il

volume fu subito messo all'Indice dall'autorità romana, ma per Loisy non può essere assolutamente misconosciuta la valorizzazione che lo studioso tedesco fa delle nuove acquisizioni della ricerca razionalista, prima fra tutte il riconoscimento del ruolo e del significato primario dell'esegesi biblica nel dispiegarsi del discorso teologico. Loisy discute ancora le posizioni di Johannes-Baptist Franzelin e di Johann Evangelist von Kuhn della scuola cattolica di Tubinga, relative ai *praeambula fidei* e ai motivi di credibilità valorizzati nella descrizione del rapporto fra fede cristiana e pratica credente.

Per completare il quadro degli studiosi di storia religiosa e di critica biblica, non viene ignorato né sottovalutato l'influsso di Ernest Renan. Questi, durante i suoi studi ecclesiastici, ha conosciuto una teologia assoluta e totalitaria, poco attenta alla storia. Per nulla autocritica rispetto alle proprie formulazioni, la teologia francese dell'Ottocento è preoccupata di dominare e controllare l'esegesi biblica ed è soprattutto protesa ad esporre, con coerenza e rigorosità deduttiva, tutti gli aspetti della propria sistematicità. Nel 1860 Renan fa parte di una spedizione in Egitto e nel vicino Oriente. Visita la Palestina e, proprio durante questo viaggio, stende il primo abbozzo di quella *Vie de Jésus* che diverrà un'opera subito famosa in tutta Europa come primo scritto del genere per il mondo cattolico.

Una discussione, più volte rinnovata, è pure quella con il barone Friedrich von Hügel. Siamo, senza dubbio, di fronte ad una delle figure più eminenti, se non la più rilevante, del movimento modernista e del dibattito religioso di quegli anni; un organizzatore infaticabile che spesso ha svolto la funzione di intermediario fra i vari rappresentanti della crisi europea. L'amicizia fra i due, il cui incontro avviene nel 1893, è stata più volte studiata. I *Mémoires* riferiscono dell'intensa corrispondenza poi intercorsa fra loro e svelano, soprattutto in alcune lettere del 1897, l'intensità con la quale lo studioso francese è giunto alla concezione apocalittica del Regno di Dio e come il messianismo costituisca una condizione religiosa e politica indispensabile, senza la quale il Vangelo non avrebbe potuto essere annunciato in Palestina. Nel testo sono poi raccontati i rapporti di Loisy con altri due studiosi francesi. Il primo è Louis Duchesne, suo professore all'Institut Catholique de Paris, che lo aveva sempre stimolato, durante l'amicizia degli anni successivi, nel progetto culturale della lettura critica del testo biblico. Il secondo è Eudoxe-Iréné Mignot, che fu vescovo di Fréjus e poi di Albi e del quale Loisy ricorda il memorabile incontro del 22 novembre 1893, indicato poi dal racconto storico come la data di nascita del modernismo francese.

Ulteriori autori francesi contribuiscono ad articolare il gruppo di quegli studiosi, impegnati nello stimolare la coscienza filosofica moderna

alla comprensione della funzione che la trascendenza esercita nel pensiero e nell'animo umano. Sono Léon Ollé-Laprune, Lucien Laberthonnière, ma soprattutto Maurice Blondel, il cui contributo è decisivo nel rinnovato studio relativo alla Rivelazione soprannaturale e alla ricerca sull'esperienza religiosa, individuata e vissuta come momento fondante della vita comunitaria cristiana. Non può non impressionare, in questo confronto culturale di Loisy, l'assenza di ogni riferimento a pensatori o teologi italiani.

I temi, sviluppati successivamente nel libro, costituiscono spesso argomento di singoli capitoli e risultano essenziali nel delineare il quadro complessivo della ricerca. Anzitutto il ruolo e lo sviluppo della critica biblica. Storicamente, essa non nasce dalla teologia, ma da una esigenza di critica e si sviluppa in maniera autonoma rispetto ad ogni preoccupazione di ortodossia. La teologia, soprattutto quella cattolica, si è comportata generalmente come se la critica biblica non avesse alcun diritto di esistere. La scienza avrebbe dovuto sottomettersi sempre all'egemonia della teologia e la critica storica della Sacra Scrittura doveva esser concepita solo come un sussidio della dogmatica. È noto che, nella storia dell'esegesi cattolica, riveste un ruolo di precursore Richard Simon, contemporaneo di Baruch Spinoza e del suo *Tractatus*.

Nel gennaio del 1893 Maurice d'Hulst pubblica sul «Correspondant» l'articolo sulla *Question biblique*, che suscita una vivace polemica nella quale alla timidezza dell'autore fa da contrappeso la violenza dei critici. L'enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII intende tacitare la polemica e vuole porre le basi *ortodosse* del corretto uso cattolico della critica. Merita ricordare come, nel precedente anno 1892, si era svolto a Parigi il congresso scientifico internazionale dei cattolici e, proprio durante i suoi lavori, era stata posta, con vivacità, la questione della non-autenticità del Pentateuco. I problemi dell'ermeneutica biblica saranno decisivi nel comprendere e coordinare tutto lo sviluppo del pensiero teologico cristiano della prima metà del Novecento.

Loisy passa, nel seguito del volume, a narrare il racconto delle teorie generali della religione con la conseguente analisi del confronto e della distinzione rispetto alla Rivelazione. L'esposizione storica delle origini cristiane trova il suo naturale fondamento nella storia del monoteismo ebraico e, più puntualmente, nel racconto della vita e della esperienza religiosa di Gesù di Nazareth. I Vangeli ci fanno conoscere Gesù nella storicità della sua esistenza. Il dogma successivo formula le affermazioni che intendono trasmettere il contenuto e il significato dell'esperienza del Salvatore. In tal modo l'analisi storica e il conseguente confronto teologico introducono la distinzione, tipicamente modernista, fra il Gesù della storia e il Cristo della fede. Gli storici ed i teologi modernisti hanno

sottolineato le differenze notevoli e, per molti di loro irriducibili, che esistono fra il Regno di Dio annunciato da Gesù e la Chiesa che pretende di esserne la incipiente realizzazione sulla terra. Tra il Vangelo che il Salvatore ha annunciato e i dogmi che la Chiesa ha successivamente formulato, insegnandoli come verità rivelate da Gesù stesso, si è sviluppato un processo storico che va analizzato criticamente. Tra il culto, in spirito e verità, che Gesù ha inteso inaugurare nella storia e l'economia dei Sacramenti che, arricchita da pie pratiche devote, costituisce da secoli il nucleo centrale del culto cattolico, esiste un cammino che va raccontato ed interpretato criticamente.

Il volume giunge in tal modo a quel capitolo centrale, al quale si è già accennato e nel quale viene delineata la problematica complessiva, riguardante la vita intellettuale e religiosa della Chiesa cattolica agli inizi del Novecento, quello dedicato appunto all'*Évangile et le culte catholique*. L'analisi successiva ha un particolare ruolo per la discussione che percorrerà tutta la crisi modernista ed è concentrata nel tentativo di definire la natura del dogma cristiano e il racconto storico del suo sviluppo. Sono narrati i vari aspetti di questo sviluppo e vengono precisate le diverse angolazioni che motivano e suffragano la complessa storia cristiana. È discusso il difficile rapporto fra dogma e scienza ed analizzata criticamente da Loisy la molteplice relazione fra ragione e fede. L'ultima parte dell'opera tratta l'aspetto sociale del dogma. È il racconto della molteplice relazione fra religione e vita che viene sottolineata con il duplice riconoscimento del ruolo educativo della Chiesa e della fondamentale e legittima autonomia del credente. La scelta personale del credente incrocia alcuni dati centrali della modernità: il ruolo storico della gerarchia ecclesiastica e del Vaticano; la funzione educativa della famiglia; la moderna laicità dello Stato; la solidarietà e la convivenza della comunità credente. Per tutto questo processo è indispensabile scandagliare il passato, analizzare e discutere il presente, cercare di prefigurare profeticamente il futuro. Non occorre guardare solo al passato perché il passato non contiene né la condanna né la giustificazione completa del presente. Non si può neppure canonizzare o maledire il presente perché il presente non esprime tutto ciò che l'annuncio evangelico promette. Occorre infine preparare l'avvenire, vivendo nell'attesa e nella speranza che Dio compia il suo Regno, mediante la solidarietà e la fraternità rivolta ad ogni uomo.

Gli scritti pedagogici di Laberthonnière

Giacomo Losito

Lucien Laberthonnière, *«Teoria dell'educazione» e altri scritti pedagogici*, a cura di Luciano Pazzaglia, Editrice La Scuola, Brescia 2014, 256 pp., ISBN 9788835024439.

L'Editrice La Scuola propone all'attenzione dei lettori uno dei grandi classici della pedagogia cattolica del Novecento, la *Teoria dell'educazione* dell'oratoriano francese Lucien Laberthonnière (1860-1932). L'opera, come ricorda Luciano Pazzaglia, curatore del volume e co-direttore della collana in cui viene pubblicato, ha ininterrottamente attirato l'attenzione dei pedagogisti italiani sin da quando Gentile la propose nel 1923 tra i testi che gli studenti del nuovo Istituto magistrale avrebbero potuto scegliere per presentarla all'esame di abilitazione ed Emmanuel Mounier la indicò come testo esemplare del personalismo pedagogico. Gli altri scritti pubblicati nel volume sono testi relativi alle questioni pedagogiche redatti tra il 1887, quando il Laberthonnière era novizio oratoriano e il 1929, quando, vittima della reazione antimodernista, da sedici anni ormai l'oratoriano era soggetto a pesanti misure censorie da parte delle Congregazioni dottrinali romane. Si tratta di testi quasi tutti già tradotti, ma pubblicati in vari volumi e riviste e dunque opportunamente ritradotti e raccolti ora in un unico volume, che consentono di valutare insieme l'omogeneità di fondo dell'ispirazione e la varietà delle questioni che il Laberthonnière di volta in volta si trovò ad affrontare tanto come teorico che come operatore dell'educazione, prima come novizio, poi come direttore di una sezione del congresso dei pedagogisti cattolici francesi del 1899, quindi come interlocutore della commissione ministeriale incaricata di redigere i nuovi programmi del liceo, quale responsabile dell'educazione religiosa dei liceali dell'École Massillon, un importante collegio oratoriano ancora oggi operante a Parigi, poi come superiore del glorioso collegio oratoriano di Juilly, presso Parigi, dove aveva già esercitato come docente di filosofia, quindi quale animatore delle «Annales de philosophie chrétienne», rivista che attirò i fulmini dei censori romani e, infine, come corrispondente di un bollettino sindacale di maestri normanni.

Luciano Pazzaglia è uno storico dell'educazione da molti anni affermato a livello internazionale per il valore dei suoi studi sul Laberthonnière e la presentazione biografica di quest'ultimo da lui offerta

risulta aggiornata e documentata, un valido viatico per chi avvicini per la prima volta gli scritti del francese, arricchita dalla citazione di alcuni significativi passaggi di lettere inedite del Laberthonnière a Friedrich von Hügel. Soltanto non è del tutto condivisibile l'enfasi con cui il Pazzaglia insiste nel voler presentare l'autore del *Réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904) come un alfiere dell'«incompatibilità radicale fra l'ellenismo e il cristianesimo», un'incompatibilità piuttosto limitata all'aristotelismo e al tomismo. Interessanti in questo senso i continui richiami negli scritti pedagogici all'importanza dello studio delle lingue morte e delle letterature classiche, che sebbene non veicolino la pienezza dei valori cristiani, rappresentano comunque una riserva inderogabile d'umanità da proporre alle nuove generazioni, perché «il cristianesimo non rinnega nulla di quello che rende l'uomo più completo» ed è radicato «nella stessa realtà, al punto che tutto quello che in essa si compie di bene si attua, al di là delle apparenze, solo in forza di esso e per esso». Ciò, senza per altro disprezzare i contributi offerti da saperi tecnico-scientifici più immediatamente utilizzabili, ma appunto nel rifiuto di una visione troppo piattamente utilitaristica della cultura. In tempi di vuotezza culturale e di evanescenza dell'offerta formativa proprio questo appare il grande valore del libro pubblicato, oltre, naturalmente, alla riproposizione delle riflessioni sul carattere dell'autorità educatrice, che è autorità al servizio della liberazione e della salvezza dell'educando, sino al sacrificio di sé: una visione che si sarebbe progressivamente imposta nella teologia cattolica dell'autorità dottrinale nel corso del Novecento. Molto interessante è anche l'ultimo testo, in cui Laberthonnière prospetta il carattere ideale dell'educazione in una scuola laica, che non può essere confusa con una pretesa neutralità dell'insegnamento rispetto ai valori, ma che consiste invece nel rispetto della concretezza e della varietà delle coscienze dei discenti, per affermare valori di pace e di solidarietà reciproca fra diversi.

Oltre che per la ricchezza e il valore delle riflessioni pedagogiche sempre attuali indotte dalla lettura del volume, questa appare utile, come già accennato, anche per assaporare alcuni motivi di fondo del pensiero religioso del Laberthonnière. In primo luogo, l'aspirazione alla conquista cristiana della società proprio attraverso il servizio reso all'educazione degli spiriti e, in primo luogo, da parte dei sacerdoti: un marchio dell'originaria matrice intransigente del cattolicesimo contemporaneo, anche di quello «modernista», che all'edificazione della civiltà cristiana puntava, nel caso del Laberthonnière, solo attraverso la guida delle anime.

Altro motivo caratteristico del pensiero dell'oratoriano reperibile nei suoi scritti pedagogici, che ne manifesta la sintonia con altri modernisti, consiste poi nel cogliere il senso profondo della fede in un'appropriazione personale e nel vissuto pratico dei suoi contenuti, al punto che, come

potrà scorgere un lettore attento, ricorrente è sotto la penna del Laberthonnière la tendenza a identificare religione e morale, sempre però nella convinzione che il cristianesimo costituisca la forma più alta della moralità, si potrebbe dire la forma assoluta, se non si corresse così il rischio – contro esplicite indicazioni dell'oratoriano – d'intendere con ciò una forma sistematica. Infatti, secondo Laberthonnière, la verità cristiana può solo (e deve) essere perseguita senza mai poter essere definitivamente realizzata dagli uomini nel tempo, perché se «non siamo, di certo, noi che facciamo la verità [...], per quanto docili siamo, non possiamo accoglierla senza mescolarvi qualcosa di nostro, senza adattarla più o meno alla nostra maniera di essere e di pensare». Ciò, comunque, nel rifiuto della religiosità intesa come abitudine, di un cattolicesimo ridotto a «una specie di superstizione adattata in qualche modo ai gusti e alle preoccupazioni» di una «vita borghese o aristocratica», nella consapevolezza che la lotta spirituale insita all'azione educativa e alla stessa vita non può non consistere sempre anche nel «modificare o almeno [...] nell']arricchire le proprie idee e [...] nel] correggere il proprio modo di agire: poiché occorre sempre pensare meglio di quello che si è pensato e agire meglio di come si è operato». Tutto ciò secondo il sottile equilibrio all'opera nel mistero della grazia salvifica, espresso dal Laberthonnière attraverso la dialettica del subire e dell'accettare, dove solo quest'ultimo è cifra autentica di vita cristiana, in un senso che alla fine degli anni Venti avrebbe portato pure alla rottura definitiva dell'intesa intellettuale con l'amico Maurice Blondel e che è già sottinteso alla dialettica fra obbedienza servile e libera obbedienza formulata nella *Teoria dell'educazione*.

I vari testi raccolti nel volume sono tutti introdotti da un'accurata nota di presentazione bibliografica.

Il clero dissidente e repubblicano nella crisi spagnola degli anni Trenta

Alfonso Botti

Feliciano Montero García - Antonio C. Moreno Cantano - Marisa Tezanos Gandarillas (eds.), *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Ediciones Trea, Somonte-Cenero (Guijón) 2013, 302 pp., ISBN 9788497047470.

Nel suo poema dedicato *Aux martyrs espagnols* (1937) un Paul Claudel colpito dalle violenze perpetrate contro il clero e arruolato dalla propaganda cattolica a favore del campo franchista scriveva, a riprova dell'autenticità del martirio: *Onze évêques, seize mille prêtres massacrés et pas une apostasie!* Il verso ebbe notevole fortuna. L'immagine di un clero compattamente votato al martirio ("e non una apostasia") è stata quella che la gerarchia ecclesiastica e il franchismo hanno tramandato per decenni, a partire dalle prime ricostruzioni effettuate mentre la guerra civile era ancora in corso, subito date alle stampe con finalità propagandistiche e agiografiche.

Nel 1961 la minuziosa ricostruzione di Antonio Montero quantificava in modo verosimile le vittime di quell'orribile massacro, in un lavoro che era preceduto, accompagnato e seguito una miriade di pubblicazioni di carattere locale, diocesano o relativo alle vittime dei vari ordini religiosi. Ma era solo nel 1987 con l'avvio delle beatificazioni dei martiri spagnoli da parte di Giovanni Paolo II, dopo anni di stallo durante i pontificati di Pio XII, Giovanni XXIII e Paolo VI, che si apriva un dibattito fino a quel momento rimasto imbrigliato, prima dal franchismo, poi dal timore di riaprire antiche ferite nel corso della transizione alla democrazia. Non conveniva alla Chiesa, intenta a rinegoziare il Concordato del 1953, poi sfociato negli accordi del 1979. Non conveniva alle forze politiche democratiche, che avevano rimosso quella pagina nera senza nessuna riflessione autocritica e che intendevano far dimenticare la guerra civile.

Come spesso accade nel paese iberico, quando la discussione ha finalmente preso avvio in occasione delle prime beatificazioni essa ha intrecciato ragioni ecclesiali, politiche e storiografiche, servendo al campo interno o più vicino all'istituzione ecclesiastica, come nel caso di Vicente Cárcel Ortú, per richiamare il tragico passato e gli effetti perversi del laicismo repubblicano, mentre alcuni studiosi progressisti o catalanisti mettevano in discussione la natura martiriale di quelle uccisioni, o comunque di una parte di esse, e richiamavano l'attenzione sui sacerdoti baschi fu-

cilati dai franchisti tra l'autunno del 1936 e, i primi mesi dell'anno successivo, sulla stessa sorte toccata al sacerdote maiorchino Jeroni Alomar (N. Pons, *Jeroni Alomar Poquet. El capellà mallorquí afusellat pels feixistes el 1937*, Lleonard Muntaner Editor, Mallorca 1995) e sul cappellano Aita Patxi (Hilari Raguier, *Aita Patxi, prisionero de los Gudaris*, Claret, Barcelona 2006). Nel quadro delle ricerche venute alla luce successivamente sulla violenza politica esercitata dai due campi nel 1936-39 e sulla repressione franchista, sono andati collocandosi non solo gli studi sull'anticlericalismo, sulla violenza antireligiosa e iconoclasta, ma si è assistito a una ripresa d'interesse per il clero come vittima (con i numerosi e preziosi contributi di José Luis Ledesma, poi con i lavori di J.L. González Gullón, *El clero en la Segunda República, Madrid, 1931-1936*, Monte Carmelo, Burgos 2011 e M.Á. Dionisio Vivas, *El clero toledano en la Primavera Trágica de 1936*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2014) e anche sul clero in generale, sulla sua formazione e sull'immaginario di esso che si era sedimentato nell'immaginario popolare in un più ampio periodo (A. Botti [ed.], *Clero e guerre spagnole in età contemporanea, 1808-1939*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011). Il quadro interpretativo si è andato in questo modo articolando e la realtà ecclesiale ed ecclesiastica degli anni Trenta spagnoli arricchendo di figure e sfumature.

Proprio nella nuova stagione storiografica contraddistinta dal bisogno di andare oltre le generalizzazioni e le semplificazioni, dalla volontà di approfondimento e dall'attenzione ai particolari, si inserisce il volume qui in esame. In esso confluiscono le ricerche di alcuni degli studiosi che da oltre un decennio si raccolgono attorno alle iniziative e ai progetti di ricerca di Feliciano Montero, docente emerito dell'Università di Alcalá de Henares, studioso dell'Azione cattolica e del cattolicesimo sociale spagnoli. Iniziative che sono approdate a molti seminari e ad altrettante pubblicazioni dedicate al confronto tra cattolicesimo e secolarizzazione del XX secolo, in entrambi i casi sempre contraddistinti dall'apertura ai casi di altri paesi e alla storiografia internazionale, in particolare italiana e francese. Esempio raro nel contesto del paese iberico, dove continuano a prevalere paradigmi confessionali quando non apologetici. Ciò premesso il volume raccoglie i profili biografici di dieci sacerdoti, che per motivi diversi, ma come si vedrà convergenti, scelsero di stare dalla parte della Repubblica nel 1931 e, in nella maggioranza dei casi, alla Repubblica rimasero fedeli anche durante la guerra civile e dopo, nell'esilio. Si tratta di figure in alcuni casi note e studiate, in altri del tutto dimenticate, che il volume – ed è questo un primo merito della pubblicazione – illumina per la prima volta. Assai nota è la vicenda di Luis López-Dóriga, la cui biografia Marisa Tezanos illustra con dovizia di particolari dall'impegno nel cattolicesimo sociale all'attività nell'esilio antifranquista, passando per

quella parlamentare del 1931-33 come deputato del raggruppamento radical-socialista. Lo stesso dicasi per Jerónimo García Gallego e Juan García Morales dei quali si occupa Antonio César Moreno; per Leocadio Lobo e Joan Vilar i Costa dei quali scrive Enrique Orsi. Di contro poco era dato fino a questo momento sapere di Tomás Gómez Piñán (di cui si occupa Marisa Tezanos), Matías Usero Torrente (José Ramón Rodríguez Lago), Cándido Nogueras (Luisa Marco Sola), Régulo Martínez Sánchez (Miguel Ángel Dionisio) e nulla di Francisco González Fernández (Encarnación Barranquero e Feliciano Montero). Essendo impossibile passare singolarmente in rassegna tutti i profili biografici, ci si limiterà ad alcune osservazioni di carattere generale, cominciando da quanto esposto da Feliciano Montero nell'introduzione e da Luis Gutiérrez Martínez-Conde nelle conclusioni del volume.

Motiva Feliciano Montero la scelta del sottotitolo – “clero dissidente”, anziché “clero repubblicano” – con il bisogno di mettere in luce, prima e più che le opzioni politiche, il conflitto con l'autorità ecclesiastica, quando non l'aperta rottura, solo in alcuni casi sanata negli anni successivi. Con la necessità, quindi, di trovare la chiave, cioè le motivazioni, di queste rotture. Che individua anzitutto nelle contraddizioni apertesi tra la nuova coscienza sociale, maturata in molti casi sul campo (e cioè nelle associazioni e nel sindacalismo ispirati dal cattolicesimo sociale), e il rigido conservatorismo dell'istituzione ecclesiastica, senza che manchino ragioni di altra natura, quali le frustrazioni per la mancata carriera ecclesiastica e nelle difficoltà ad osservare il celibato ecclesiastico.

Più di carattere sociologico sono le conclusioni, nelle quali Luis Gutiérrez richiama la varietà delle origini geografiche dei biografati, tra i quali predominano le provenienze dagli ambienti urbani; i dati anagrafici che vedono la metà dei sacerdoti studiati nascere tra il 1875 e il 1889, l'altra metà tra il 1893 e il 1899; la generalmente giovane età in cui essi entrano in seminario; la formazione neoscolastica che ricevono in ambienti fortemente impregnati di antimodernismo; il ruolo, in alcuni casi determinante, del rapporto con i rispettivi vescovi; l'attività nel campo sociale e di qui l'approdo a posizioni democratiche e anche socialiste; la funzione che Madrid ebbe ad esercitare su chi vi si trasferì; l'influenza che il rapporto affettivo con una donna ebbe nell'orientare il percorso esistenziale della metà dei biografati. Ma soprattutto il ruolo dell'avvento della Seconda Repubblica e poi dello scoppio della guerra civile: anni nei quali la metà dei sacerdoti studiati incorse nei rigori della disciplina ecclesiastica (mentre due di fatto si secolarizzarono) e che videro le esecuzioni di Usero Torrente e González Fernández, la detenzione di Cándido Nogueras e di Régulo Martínez da parte franchista, la “conversione” al franchismo di Gómez Piñán e l'esilio di tutti gli altri.

Si tratta di osservazioni puntali che bene inquadrano il contesto in cui si dipanano le biografie dei dieci sacerdoti che – come viene più volte ripetuto all'interno del volume – offrono solo parzialmente il panorama del clero che non si allineò con le posizioni della gerarchia ecclesiastica e del primate, Isidro Gomá, dal momento che dalla selezione resta escluso il clero basco e, fatta eccezione per Vilar i Costa, quello catalano; e che, per altro verso, le ricerche scontano spesso le difficoltà di non aver potuto attingere alla documentazione conservata negli archivi diocesani, inaccessibili per decisione dell'autorità ecclesiastica. Quindi una ricostruzione ancora parziale e provvisoria che attende ulteriori articolazioni e sviluppi dalle successive ricerche.

Con tutto ciò il dato che più colpisce, considerando i profili dei dieci sacerdoti nel loro complesso, è il prevalere di dissensi e rotture che si sostanziano sul piano socio-politico, senza trovare compiute motivazioni ed articolazioni sul piano religioso. Un dato questo ancora del tutto indiziaro, ma che se ulteriormente verificato e approfondito, suonerebbe a conferma della politicizzazione del clero spagnolo novecentesco. Del clero nel suo complesso – intendo dire – e cioè sia di quello schierato con Franco, sia di quello vicino al nazionalismo basco e catalano, sia di quello studiato in questo volume, composto di sacerdoti dissidenti, repubblicani e anche socialisti. Non a caso si tratta di sacerdoti che quando alle doti pastorali (rare), al coinvolgimento organizzativo sul piano sociale (diffuso) e alle qualità retoriche, tribunicie e comunicative (abbondanti), accompagnano una militanza intellettuale, essa trova generalmente fondamento in studi di diritto ecclesiastico, filosofia neoscolastica e di dottrina sociale della Chiesa e mai nelle altre discipline ecclesiastiche, quali la teologia, l'esegesi biblica e la storia della Chiesa. Di qui anche la tendenza a ridurre la questione religiosa a quella dei rapporti Chiesa-Stato (come per altro rivelano l'attività alle Cortes di López-Doriga e García Gallego, oppure quella di Gómez Piñán nella commissione preposta ad elaborare la bozza della Costituzione nel 1931). Forse sfuggono a questo inquadramento Usero Torrente, autore di opere come *Democracia y cristianismo* (1930), *La religión de la humanidad* (1931), oltre che di numerose altre che meriterebbero di essere riprese approfonditamente e Vilar i Costa per i suoi studi sulla storia religiosa catalana. Ma la sensazione che il volume trasmette è che si tratti di eccezioni che si stagliano su uno sfondo ben altrimenti caratterizzato.

Due imprecisioni da segnalare. Si legge che Azórin con *La Voluntad* e Pío Baroja con *Camino de perfección* «traspasaron la frontera literaria de dicho movimiento [il modernismo] para participar en la faceta religiosa del mismo» (p.106). Una cosa è che del modernismo religioso parolino, altra è che al modernismo religioso aderiscano, cosa che non fecero. Si legge poi che Vilar i Costa evocò «en su programa la figura de Jean Verdier,

arzobispo de París, y su “mano tendida” al comunismo» (p. 191), quando sarebbe stato il caso di precisare che la *main tendue* fu il segretario comunista Maurice Thorez a porgerla ai cattolici. Si tratta comunque di dettagli irrilevanti che si perdono in un'opera di grande interesse e utilità che, iniziando a colmare una lacuna, fornisce un contributo di notevole spessore scientifico alla conoscenza degli anni Trenta, della Chiesa e del suo clero in Spagna. Non solo per i profili biografici che presenta e i dati che fornisce al riguardo, ma anche per le curiosità che suscita e le possibilità di ulteriori ricerche che lascia intravedere.

The Holy See and Israel's Disputatious Relationship

Raymond Cohen

Amnon Ramon, *Natsrut ve-notsrim bi-medinat ha-yehudim: ha-mediniyut ha-yisre'elit kelape ha-kenesiyot vaha-qehilot ha-notsriyot (1948-2010)* [Hebrew, tr.: *Christians and Christianity in the Jewish State: Israeli Policy Towards the Churches and the Christian Communities (1948-2010)*] (The JIIS Studies Series no. 420), Jerusalem Institute for Israel Studies, Jerusalem 2012, XXIV+307 pp.

Amnon Ramon has written a fine book on church-state relations in Israel, drawing mainly on Israeli sources, including primary documents and interviews. He provides a reliable historical survey of the subject and analyses with insight the sources of Israeli policy. Taking the long view, in this case the first sixty-odd years of the state, enables the reader to identify fixed and variable features of the relationship, as well as long term trends. In the last part of his study he discusses the contemporary problems of the Christian communities and makes constructive policy recommendations. No one else in Israel could have written this kind of historically-informed but also policy-relevant account.

The relationship between church and state got off to a bad start. Israel's defeat of the Arab armies in the 1948-49 Arab-Israel war was a disaster for Christian Arabs and the church organizations that supported them. If in 1948 there were about 135,000 Christians in the country, their number had gone down to about 40,000 in 1951. Communities were decimated, villages and churches destroyed, property desecrated, clergy dispersed. At the political level not only were Arabs now a minority, Jews the majority, but the landscape of government had been totally transformed. Instead of the compliant Turks and sympathetic British, Christian Arabs were now ruled by members of a faith that nursed bitter memories of its mistreatment by the Church.

During the 1948 war the Holy See, representing a majority of local Christians (the other major community was the Greek or Arab Orthodox), ran an acrimonious press campaign against Israel. Following the armistice agreements, it could have accepted that the Jewish state was here to stay and that a working relationship was desirable. Instead, it marshalled all its diplomatic influence to achieve two political goals perceived by Israel as inimical to its survival: the repatriation of the Palestinian refugee-

es and the internationalization of Jerusalem. In response, Israel declared Jerusalem its capital. Vatican policy proved therefore counterproductive, depriving the Church for the next forty years of much of its freedom of action and ability to promote the interests of Catholic communities.

Moreover, it confirmed the Catholic Church in the eyes of many Israelis as a dangerous opponent. At the time Prime Minister David Ben-Gurion concluded that the Vatican «does not want Israel's rule here». Alluding to the legend of the wandering Jew he explained: «There is a dogma that has existed for eighteen hundred years to which we gave a death blow by setting up the State of Israel». One can debate whether the decisive influence on subsequent events was theology or politics. What is evident, however, is that mutual mistrust set in at this time that has dogged the relationship ever since. Good intentions are not instinctively assumed. Lacking confidence in the good faith of the other it became very difficult to reach or sustain agreement.

War and regime change raised political and legal problems. They would have arisen anyway given the inevitable transition from arrangements imposed on Turkey by the Catholic great powers to those acceptable to a modern state. Ideally, these problems should have been addressed from the beginning in a constructive spirit by the Vatican and Israel. Alas, a cooperative approach was precluded by the unfriendly state of relations. As a result serious issues were neglected, only being comprehensively addressed following the establishment of diplomatic relations between Israel and the Holy See in 1994.

The list of problems to be resolved was a long one. The Churches and Orders serving Holy Land Christians were organized on regional rather than national lines. Given the hostility of Arab states towards Israel, special visa arrangements were now required for clergy moving across state borders. Inconsistent tax exemptions had to be reformulated and harmonized in conformity with Israeli law. Immunities relating to the Church's extensive property holdings had to be worked out. Tens of properties expropriated by the Israeli authorities for military purposes had to be returned or compensation paid. The privileges to which pilgrimage groups were entitled had to be agreed. Legal anomalies, such as the fact that the Catholic Church was never recognized under Ottoman Law as a legal personality, had to be redressed. A *modus vivendi* between Canon Law and Israeli Law had to be arrived at. As long as the Holy See insisted on the internationalization of Jerusalem and ruled out a normal state-to-state relationship with Israel these issues were neglected.

Dr. Ramon's account enables us to identify a series of turning points in the relationship. Pope Paul VI's January 1964 pilgrimage to the Holy Land, which included visits to Nazareth and the Sea of Galilee, was con-

sidered a step forward by the Church but not by Israel, which was offended by various diplomatic slights, particularly the Pope's reluctance to say the word "Israel". This was put down to theological objections to a Jewish state. The following year *Nostra Aetate* with its declaration on "Judaism", hailed as a breakthrough by the Church, was coolly received in Israel. It was seen as an internal Church document not addressed to Jews and without political relevance. Expressions of anti-Semitism by Arab Church leaders at Vatican II received more attention in the Israeli press. With hindsight we can see that *Nostra Aetate* did actually remove theological objections to recognition of Israel. But it was not until the papacy of Pope John Paul II (1979-2005) that the Holy See found a new language of words and gestures to dent the wall of mistrust.

Rather than choosing a theological milestone Ramon picks out two political turning points in the relationship. The first was Israel's victory in the 1967 Arab-Israeli war with the reunification of Jerusalem and the occupation of the West Bank with its Christian communities. There could no longer be any doubt that Israel was here to stay. Internationalization of Jerusalem remained Vatican policy but in 1967-68 Israel and the Holy See discussed questions of mutual concern. The Vatican was reassured that Christian rights at the holy places would be protected though its unhappiness with Israel's plans for Jerusalem was evident. In 1967 Israel appointed a diplomat to its embassy to Italy as a liaison officer with the Holy See. Israeli ministers also paid occasional unofficial visits to the Vatican in the 1970s and 1980s. Relations continued to be disputatious, however, against the background of the ongoing Arab-Israeli conflict.

The second turning point, Ramon rightly argues, came in the 1987-90 period, with the first Palestinian uprising or intifada, the tax revolt in Beit Sahour, and the storm around the Jewish acquisition of St. John's hostel, perceived as an infringement of the status quo in the Old City. The issues raised by these events required consultations at a level not possible without full diplomatic relations. They indicated to the Church that if a new binding legal order was not constructed to replace outdated and often unclear Ottoman arrangements then Christian rights and privileges would be at risk. The 1991 Madrid conference on the Middle East that followed the first Gulf War had Israeli and Arab delegations sitting together round the table and demonstrated that the Vatican risked being left out of a final settlement. Contacts now began in Rome that led in 1994 to the normalization of relations and the exchange of ambassadors.

There was also a "road not taken." In 1992-93 the Holy See found itself in a weak negotiating position facing Israel. Having recently entered into diplomatic relations with major powers like China, India, and Russia, Israel was no longer willing to pay a high political price for the diplo-

matic recognition from the Holy See that it had sought since 1948. The Vatican was therefore obliged to settle for a Fundamental Agreement that simply laid out the general principles governing a future concordat. A comprehensive agreement has still not been concluded. Had the Holy See chosen to enter negotiations with Israel in 1979 following the Egypt-Israel peace treaty – a propitious moment – it would have been in a much stronger bargaining position, not only to achieve its own objectives but also to contribute to a wider Middle East peace.

The 1993 Fundamental Agreement was supposed to inaugurate a new era in which the psychological and theological hang-ups of the past were set aside and the problems that had piled up since 1948 dealt with in a businesslike way. What actually happened was rather different. True, a Legal Personality Agreement was quickly drafted settling technical legal issues. Then inertia set in. Influential constituencies on both sides impeded progress. The local Eastern Catholic Churches did not share the Vatican's enthusiasm for a treaty that would replace the Ottoman dispensation and oblige them to pay some taxes, and maintained their political and theological objections to the Jewish state. Ultra-orthodox Jews, 30% of the Jewish population of Jerusalem, openly denigrated Christianity on the theological grounds that it was idolatry.

After Benjamin Netanyahu's nationalist-clerical coalition replaced Shimon Peres's moderate-secular coalition in 1996, Israeli governments treated Christian communities with a mixture of ignorance and indifference. Negotiations for a "fiscal agreement" (in fact a concordat) got underway in 1999 but have made slow progress with long interruptions in the absence of firm political commitment. Government handling of Christian affairs lacks central guidance with a bewildering range of ministries and authorities involved. There is no policy and no one in charge. Worst, anti-Christian behavior is rampant, especially in Jerusalem, with vandalism of Church property, insulting graffiti, and spitting on Christian clergy. The police rarely succeed in arresting the culprits.

What is to be done? Dr. Ramon has put together a comprehensive set of recommendations for improving the treatment of Christian Churches and communities in Israel, including better ministerial coordination, in-depth study of Christian problems, education to respect, the conclusion of outstanding negotiations, measures to ensure the safety of clergy, the development of tourism in Christian villages in the Galilee, strengthening Christian schools, removing obstacles to professional integration, and so on.

All this is well and good. As Ramon acknowledges, though, none of these suggestions will bear fruit unless Christian issues are given high national priority. For this there has to be political will, commitment at the highest level of government. There is a precedent for this. In 2004, as a result of the second Al-Aqsa intifada and the construction of the separa-

tion wall between Israel and the Palestinian territories, Israel-Vatican relations sank to a low point. Negotiations for the fiscal agreement were suspended and residence visas withheld from clergy, disrupting the life of Church institutions. The Vatican response was to mobilize its formidable levers of influence in the United States. Following a meeting at the White House between President Bush and Prime Minister Sharon the prime minister's director-general was put on the case. Negotiations quickly resumed and bureaucratic obstacles to the issue of visas were cleared away.

Dr. Ramon understandably avoids making recommendations to the Church; his book is about Israeli policy not Vatican policy. Even so, we should bear in mind that a relationship is about the interaction between two parties. Over the years the Church, living in a state of denial, made serious mistakes in its approach towards Israel. Even after 1994 it kept its distance from Israeli society. Most clergy know Arabic but not Hebrew. There are exceptions: the Franciscan Custody of the Holy Land is headed by a dynamic Hebrew-speaking Custos, Fr. Pizzaballa, who has reached out to the Israeli public.

The Vatican might want to adopt a less aloof approach. Here are a few suggestions:

1. To date, no papal nuncio has been able to communicate with the Israeli public in its own language or indeed tried to in any language. More public diplomacy is in order here. If the pope can do it, why not the nuncio?
2. A bishop should be appointed to care for Hebrew-speaking Catholics (there was one from 2003-5) Such an individual might counter-balance the traditional reserve towards Israel of the Latin Patriarchate, with its responsibility for Arab Catholics.
3. The Catholic media keep the Christian world well informed about events in Israel. They could use their resources and the social media to communicate directly with the Israeli public in Hebrew, rebutting anti-Christian voices in Israeli society.
4. Catholic-Jewish relations have made great strides in the United States and proved their value to both the Vatican and Israel on different occasions. American Jews should be kept up to date on the state of Vatican-Israel relations.

In conclusion, Dr. Ramon has produced a rich and suggestive account. His achievement synthesizing history, current affairs, and public policy throws down a challenge to scholars outside Israel working on Christian-Jewish relations using Vatican sources in Italian. Perhaps they could draw some lessons of their own from the recent history of this troubled relationship. Israeli researchers would love to hear from them (if possible, in English)!

***Per un'Aufklärung soziologica
del cattolicesimo
Intorno all'opera di Franz-Xaver Kaufmann***

Gianmaria Zamagni

Stephan Goertz - Hermann-Josef Große Kracht (eds.), *Christentum – Moderne – Politik. Studien zu Franz-Xaver Kaufmann*, Schönningh, Paderborn 2014, 187 pp., ISBN 9783506769527.

Il volume – curato da Stephan Goertz, docente di Teologia morale alla Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Magonza e da Hermann-Josef Große Kracht, docente di Scienze sociali cristiane all'Istituto per la Teologia e l'Etica sociale dell'Università tecnica di Darmstadt – è stato originato da un convegno su Franz-Xaver Kaufmann del novembre del 2012 all'Accademia cattolica della Diocesi di Magonza, in occasione del suo ottantesimo compleanno.

Karl Gabriel, *senior Professor* al Cluster d'eccellenza “Religione e politica” dell'Università di Münster, apre il volume con il saggio *Franz-Xaver Kaufmann. Katholische Tradition und sozialwissenschaftliche Reflexivität* (pp. 11-25). Annotato fra gli intellettuali *cattolici* nel senso più pregnante, fra coloro cioè che alla luce della propria fede sanno individuare e analizzare problemi e pericoli centrali quanto trascurati, il profilo di Kaufmann viene così ricostruito a partire da una succinta biografia. La sua chiarificazione (*Aufklärung*) sociologica del cattolicesimo avviene attraverso i classici della disciplina e nella consapevolezza che teologia, cattolicesimo, Chiesa e cristianesimo sono macrofenomeni sociali all'interno di una società moderna in rapido mutamento – e peraltro in fase di de-ecclesializzazione. Gabriel ascrive tre acquisizioni della sociologia odierna al contributo specifico di Kaufmann: 1) l'attenzione alla produzione di *welfare* intesa nel suo complesso e al ruolo, al suo interno, della famiglia – concepita in senso non antimoderno – e (potremmo dire, con espressione invalsa nel lessico italiano) del “terzo settore”; 2) il tentativo di fondazione teorica dello Stato sociale in una teoria orientata al paradigma dell'inclusione; 3) l'introduzione del termine *Wohlfahrtskultur* (cultura del welfare) e l'attenzione al ruolo delle religioni all'interno di questa cultura.

Dopo una sezione prettamente sociologica (Lutz Leisenring, *Franz-Xaver Kaufmann als Sozialpolitikforscher. Soziologische Analyse – Anwendung – Zeitdiagnostik*, pp. 27-43; Johannes Huinink, *Nachwuchssicherung, Familie*

und Gesellschaft. Franz-Xaver Kaufmanns Familien- und Bevölkerungssoziologie, pp. 45-59 e Hartmann Tyrell, *Religionssoziologie – Christentumssoziologie*, pp. 61-93) è lo storico della Chiesa maguntino Claus Arnold ad attestare e misurare, nel suo contributo *Kirchenhistorische Lernprozesse mit Franz-Xaver Kaufmann. Ein Erfahrungsbericht* (pp. 95-109), la penetrazione della produzione kaufmanniana nella storia della Chiesa del post-concilio. L'analisi di Arnold prende avvio dalla matrice "liberale" tubinghese – la lezione di Rudolf Reinhardt (1928-2007), sulle orme di Karl August Fink (1904-1983) – ambiente in cui lo stesso Arnold ebbe la propria formazione disciplinare. Agli allievi di Reinhardt (Hubert Wolf, Christoph Weber e Otto Weiß, oltre ad Arnold medesimo) gli studi ispirati da Kaufmann non potevano che risultare per così dire "sospetti", perché il modello sociologico riconosceva all'ultramontanismo quell'esclusività che esso esigeva, e ne trascurava con ciò stesso tutte le vittime (cfr. p. 99 s.). L'influsso di quella sociologia, come si vede nella seconda parte, verrà accolto più benevolmente quanto all'analisi della forza del vincolo proprio dall'ambiente sociale (per cui l'opposizione schematica fra neoscolastici e modernisti di uno stesso ambiente cattolico non sempre "tiene") e nell'ermenautica del Concilio, dove «der Hinweis von Franz-Xaver Kaufmann sehr hilfreich [war], der uns darauf aufmerksam machte, dass das Konzil zwar das Ende der Epoche des Antimodernismus bedeutete, dieser sich aber nicht schlechthin gegen das gewandt hatte, was als "Moderne" oder "Modernisierung" nach 1945 bezeichnet wurde [fu molto utile l'allusione di Franz-Xaver che ci fece prestare attenzione al fatto che il Concilio significava sì la fine dell'epoca dell'antimodernismo, ma che quest'ultimo non si applicava affatto a ciò che venne definito "moderno" o "modernizzazione" dopo il 1945]» (p. 102). In una terza parte Arnold misura, infine, l'influsso di Kaufmann sulla storia della Chiesa al presente.

L'aspetto, sfiorato anche da Arnold, circa il superamento della neoscolastica viene affrontato nel successivo contributo di Stephan Goertz in merito alla dottrina coniugale, dal titolo *Ehe begreifen. Franz-Xaver Kaufmann Beitrag zur Überwindung der neuscholastischen Ehelehre* (pp. 111-128). Kaufmann nel 1965 ebbe la propria iniziazione accademica pubblica proprio grazie a una critica cultural-antropologica al matrimonio per come esso era allora inteso dal diritto naturale; come scrisse allora: «Es gibt kein "natürliches Sexualverhalten" des Menschen, im Sinne eines instinktiv richtigen Verhaltens wie beim Tier, sondern was als "natürlich" gilt, ist notwendigerweise stets das Produkt kultureller Normen [non vi è alcun "comportamento sessuale naturale" dell'uomo, nel senso di un comportamento istintivo giusto come negli animali; ciò che è ritenuto naturale, è necessariamente il prodotto di norme culturali]» (p. 121, il corsivo è di Kaufmann). Nelle conclusioni, il teologo morale di Magonza

sottolinea quanto il sociologo plauda alla teologia di Bernard Lonergan nell'affermare la necessità di passare da una consapevolezza classicistica a una storica; in questo senso, si osserva, se è vero che il matrimonio ha perso il monopolio delle relazioni sessuali consentite, d'altra parte esso si è modernizzato, democratizzato nel senso di una parità dei sessi, in cui vi è l'aspettativa di una maggiore reciprocità. Infine, se il legame matrimoniale è considerato meno vincolante che in passato, tuttavia è aumentato il sentimento del legame genitoriale, e in ogni caso Kaufmann considera ancora oggi di fatto intatto, anche nelle società laiche, l'ideale cristiano della famiglia e del matrimonio.

Il contributo di Hermann-Josef Große Kracht *Unbequeme Herausforderungen zwischen Katholizismussoziologie und Kirchenkrise* (pp. 129-157) è dedicato al rapporto di Kaufmann con l'etica sociale cristiana. Alcune tra le "scomode sfide" poste dal sociologo cattolico a quest'ultima disciplina – che Große Kracht insegna all'Università di Darmstadt – sono raccolte e discusse in tre paragrafi. Nel primo di essi, incentrato sulla tesi kaufmanniana della "ecclesializzazione" (*Verkirklichung*, contrapposta alla tesi della secolarizzazione), si giunge alla convinzione che per il tempo presente la Chiesa dovrebbe comprendersi non come entità superiore o separata, bensì in continua rielaborazione all'interno della società, e ciò per quanto questo non sia previsto in forma sistematica né dall'ecclesiologia né dalla canonistica. Il secondo paragrafo è quindi focalizzato sui saggi di Kaufmann che, successivamente al Concilio, si sono occupati di riforma e critica della chiesa all'interno della società contemporanea fino al passato recente – ossia come titola Große Kracht, "Fra speranza e indignazione". Il terzo paragrafo, infine, è dedicato alla critica del diritto naturale come compito specifico dell'etica sociale cristiana, anche in questo caso ripercorsa attraverso le opere di Kaufmann, che individuava proprio nel diritto naturale una «Legitimationsstrategie der Kirche für ihre Ansprüche an die weltlichen Verhältnisse [strategia di legittimazione della Chiesa per le proprie pretese quanto alle relazioni profane]» (p. 146, in nota).

A chiudere il volume, dopo il contributo del teologo fondamentale di Friburgo in Bresgovia Magnus Striet *Glaubenskrise? Kirchenkrise? Freiheitssehnsucht und erinnernde Kirche* (pp. 159-175), è riportata la *laudatio* scritta da Ernst-Wolfgang Böckenförde per l'ottantesimo compleanno di Kaufmann (pp. 177-186). Il volume, tra i primi strumenti di ricerca dedicati al sociologo emerito (dal 1997) dell'Università di Bielefeld, riesce, nella sensazione di una coerenza interna dello studio (come non è sempre il caso negli atti di convegni), nel tentativo di trasmettere un'immagine sfaccettata e complessa di Franz-Xaver Kaufmann, una figura di primo piano nelle scienze sociali (segnatamente quelle che si occupano di religione) di area germanofona.

Azione cattolica e laicità nel post-concilio italiano

Eleonora Fumasi

Giorgio Vecchio (ed.), *L'Azione cattolica del Vaticano II. Laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, Ave, Roma 2014, 293 pp., ISBN 9788882848781.

Nel quadro del crescente interesse degli studiosi per gli avvenimenti che hanno caratterizzato la storia italiana del secondo dopoguerra, ed in particolare modo del periodo tra il 1960 e il 1980, ancora scarsa appariva l'attenzione per le vicende dell'associazionismo cattolico. A offrire un significativo apporto per colmare, almeno in parte, questa lacuna ha pensato Giorgio Vecchio, curando una ricerca a quattro voci, finalizzata a mettere in luce le trasformazioni dell'Azione cattolica negli anni Sessanta e Settanta, di fronte alle sollecitazioni del Concilio Vaticano II, soprattutto in merito al delicato tema della laicità. Il suo specifico contributo costituisce, insieme a quello di Paolo Trionfini, un approfondimento, basato su nuova documentazione archivistica, sul tema del rapporto tra l'associazione e la politica e rappresenta la parte più consistente del lavoro. Non meno originali, comunque, appaiono i due saggi raccolti nella seconda sezione del volume: quello di Elisabetta Salvini ricostruisce il percorso di promozione delle donne cattoliche nel periodo di affermazione del femminismo mentre lo studio di Andrea Villa ha come oggetto il rapporto tra scienza e fede negli interventi di Paolo VI e nelle principali riviste dell'Ac.

L'analisi di Trionfini si sofferma sugli anni Sessanta, evidenziando il ruolo rivestito da papa Giovanni XXIII nel riportare l'associazione alle sue radici e ai suoi compiti originari di apostolato, senza più i coinvolgimenti diretti nella dialettica politica come quelli realizzati da Gedda con i Comitati civici. Posizioni condivise dal nuovo vicepresidente nazionale, il giurista romano Vittorio Bachelet, che non interpretava tale «scelta religiosa» come una forma di isolamento, ma, al contrario, come la piena consapevolezza da parte dell'associazione di doversi occupare esclusivamente della formazione morale e spirituale dei cattolici, senza rinunciare per questo a fornire loro anche dei chiari punti di riferimento per riuscire a orientarsi nella complessità delle problematiche sociali e politiche. Ciò in linea con le sollecitazioni che iniziavano a provenire dai lavori del Concilio e che sarebbero state confermate anche dal nuovo pontefice Paolo VI, succeduto al predecessore nel giugno del 1963.

Papa Montini, fin dai primi passi del proprio pontificato, pose l'Azione cattolica tra le preoccupazioni prioritarie, richiamando a Roma don Franco Costa e nominandolo assistente ecclesiastico generale dell'Ac oltre che suo ambasciatore personale presso la Dc con l'obiettivo, non sempre condiviso dallo stesso collaboratore, di guidarne l'azione nei momenti più delicati. Trionfini, infatti, mette in luce come la preoccupazione da parte della gerarchia per qualsiasi segnale di indebolimento dell'unità interna al mondo cattolico abbia contrassegnato tutta la stagione conciliare, ma non sia sempre stata condivisa dall'associazione, che, in più di un caso, mostrò, al contrario, qualche perplessità, soprattutto nelle sue propaggini periferiche. Nel frattempo, comunque, le indicazioni provenienti dal vertice della Chiesa servirono indubbiamente da «bussola» per orientare il percorso associativo in molteplici direzioni: la riflessione sul ruolo del laicato quale «ponte» e «lievito» (pp. 36-37) nelle realtà temporali, la promozione di Bachelet a presidente generale, la volontà di frenare qualsiasi spinta centrifuga, come quella rappresentata dagli ennesimi tentativi di crociata anticomunista condotti da padre Riccardo Lombardi o la persistente anomalia della sopravvivenza dei Comitati civici di Gedda, riassorbita una volta per tutte nel corso del 1966.

Il saggio, inoltre, mostra come, a partire dalla metà degli anni Sessanta, nel costante e faticoso sforzo di chiarire i confini tra l'apostolato e la politica, l'associazione abbia subito la sfida dell'esperienza di Gioventù studentesca di don Giussani e come il tentativo operato da Costa di riassorbirla nell'ambito dei rami giovanili dell'Azione cattolica, da cui era sorta, non ebbe esiti positivi per la crisi che coinvolse i giovani di Gs da cui sarebbe poi sorta Comunione e liberazione. La seconda metà del decennio fu segnata, inoltre, da riflessioni interne ai vari gruppi dell'Ac sia in merito al principio dell'unità politica dei cattolici, ritenuto da molti giovani ormai superato e lesivo della libertà personale, sia, al termine del Concilio, sulla necessità di condurre un processo di rinnovamento delle strutture dell'associazione, che, dopo lunghi e contrastati confronti, avrebbe condotto all'elaborazione del nuovo Statuto, approvato da Paolo VI nell'ottobre del 1969.

Proprio da questo passaggio inizia, quindi, la ricostruzione del periodo successivo, operata da Giorgio Vecchio che, fin dalle prime pagine, intende documentare la volontà di papa Montini di «strarre fuori l'Ac dai marosi della politica» (p. 93) riaffermando «la necessità di una solida formazione cristiana che precedesse, fondasse e ispirasse l'azione politica diretta» (p. 95), probabilmente anche a seguito delle recenti esperienze dei gruppi del dissenso e delle comunità di base realizzate nel corso del 1968, in netta contrapposizione rispetto alle linee dettate dalla gerarchia. L'Azione cattolica, se voleva stare al passo con i tempi, era chiamata

quindi a un rinnovamento netto e deciso, secondo le linee previste dal nuovo Statuto che ipotizzava, non a caso, una riorganizzazione basata sull'accorpamento dei vari «rami», delle molteplici sedi e delle diverse pubblicazioni a stampa.

I primi anni Settanta non furono, comunque, completamente assorbiti da riflessioni interne o questioni organizzative perché gli avvenimenti esterni non permettevano un simile orgoglioso distacco: la legge sul divorzio, infatti, fu approvata alla Camera in via definitiva nel dicembre del 1970. Questo passaggio metteva a dura prova l'impostazione della nuova Ac e iniziava a mostrare quelle divisioni che sarebbero emerse di lì a poco. Bachelet si era espresso chiaramente: la famiglia era uno degli ambiti d'azione privilegiati in cui «svolgere un impegno "essenzialmente religioso e pastorale" e contribuire alla formazione delle coscienze affinché i laici sapessero conservare "coerenza cristiana nella fatica umana di ogni giorno e nella costruzione della vita terrestre"» (p. 118).

La vicenda del referendum sul divorzio nel maggio del 1974 fu, però, gestita da un nuovo vertice direttivo perché, tra la fine del 1972 e quella del 1973, mons. Maverna prese il posto di Costa e Mario Agnes quello di Bachelet. In tale occasione, mentre i vescovi, seppur divisi al proprio interno, invitavano i credenti alla difesa del loro modello di famiglia e l'Ac tergiversava, si aprì un primo contrasto tra il fronte dei «cattolici del no», convinti assertori della difesa dei «valori di convivenza civile e di libertà religiosa essenziali in una società pluralistica e democratica» (p. 135), e lo schieramento per il «sì», fortemente sostenuto dagli aderenti a Comunione e liberazione. L'Azione cattolica giunse a esprimere una propria posizione solo al termine di un travagliato percorso, ben tratteggiato nell'accurata ricostruzione di Vecchio, che la vide, alla fine e non senza passaggi traumatici, allinearsi alla volontà della Cei.

Le profonde spaccature che avevano lacerato il mondo cattolico sul tema del divorzio e che si sarebbero ripresentate anche in occasione delle elezioni amministrative del giugno 1975, cui seguì la nascita del Movimento popolare, e delle politiche dell'anno successivo sono riconducibili alla distinzione tra i cattolici del «no», come lo storico Pietro Scoppola, assertori dell'esigenza di una forma di pluralismo politico anche tra i cristiani e della «tradizionale visione del Partito popolare prima e della Democrazia cristiana poi, basata sulla laicità dell'azione politica e dello strumento partitico» (p. 169), e coloro che, al contrario, desideravano «rendere visibile la presenza dei cristiani in ogni ambito della vita sociale, spingendo anche la Dc a recuperare la sua identità cristiana» (p. 173), non operando più alcuna distinzione tra piano sociale, politico ed ecclesiale.

Tale contrapposizione avrebbe segnato il mondo cattolico, milanese in particolare, anche negli anni successivi in cui non mancarono ulteriori

riflessioni sul valore della «scelta religiosa» e si riaccese la polemica tra i sostenitori delle posizioni dell'Ac e del movimento cattolico-democratico da una parte e gli esponenti di Comunione e liberazione dall'altra.

Con la ricerca di Elisabetta Salvini cambia decisamente il registro e ci si trova immersi in un universo al femminile, per scoprire, dopo aver rapidamente ripercorso la storia della presenza delle donne all'interno del movimento cattolico tra Otto e Novecento, che il pontificato di Giovanni XXIII riservò grande attenzione alla situazione delle donne che, quindi, dal Concilio si attendevano risposte concrete. Ma l'assise, nonostante la concessione di ventitré uditrici ammesse ad assistere ai lavori, non offrì le aperture sperate. Anche se le donne ottennero la possibilità di accedere agli studi teologici, anche se il matrimonio si trasformò da semplice contratto in un'alleanza basata sull'amore e la dedizione reciproca, anche se alle donne Paolo VI dedicò un apposito «Messaggio» che ne riconosceva il prezioso ruolo, molte altre più urgenti problematiche non vennero neppure sfiorate.

Sicuramente, a partire dal Concilio la questione femminile acquistò una maggior centralità nel dibattito interno all'associazione, ma comunque, a detta di Salvini, «il cambiamento che si stava verificando nelle donne e nelle ragazze degli anni Sessanta, destinato a esplodere nei neo femminismi di matrice marxista, radicali e laici, non venne avvertito in tutta la sua portata dirompente e destabilizzante. Probabilmente anche per questo iniziò a profilarsi una spaccatura e un allontanamento» tra le varie organizzazioni femminili dell'Ac e le italiane che trovarono risposte più convincenti altrove (p. 159). Però, a partire dal 1975, riconosciuto dall'Onu come anno internazionale delle donne, iniziò a manifestarsi da parte delle esponenti cattoliche la volontà di un confronto costruttivo con le istanze femministe che le condusse a elaborare la prospettiva innovativa della «promozione» della donna, da realizzare attraverso dinamiche atte a includere e responsabilizzare anche gli uomini. Uno splendido esempio in tale direzione è rappresentato dall'«impresa tutta femminile», creata dalle milanesi Maria Dutto e Marisa Sfondrini, del Gruppo per la promozione della donna, un'audace iniziativa che «ebbe una funzione di stimolo eccezionale» nel lanciare posizioni allora difficili da sostenere ma poi riprese a distanza di qualche anno e fatte proprie anche dall'Azione cattolica (p. 232).

Il saggio di Andrea Villa, infine, chiude il volume mettendo in luce dapprima la grande attenzione e fiducia di Paolo VI per gli uomini di scienza e per il loro contributo al progresso della vita dei singoli e delle comunità, per poi delineare le varie posizioni espresse sul tema del rapporto scienza-fede in cinque riviste dell'Ac: «Ricerca», legata alla Fuci; «Coscienza», organo del Movimento laureati; «Iniziativa» e «Segno del

mondo», promosse dalla Presidenza generale; «Il Vittorioso», periodico a fumetti dedicato ai ragazzi. Dai vari articoli presi in considerazione emerge innanzitutto, nella maggior parte dei casi, una notevole competenza in materia, essendo le tematiche di carattere tecnico-scientifico affidate per lo più a professori universitari. Per quanto concerne le diverse posizioni, invece, si evidenzia chiaramente una «spaccatura tra le opinioni di coloro che guardavano con favore ai cambiamenti, pur ritenendo che la Chiesa e i cattolici dovessero vigilare e soprattutto dare allo sviluppo un certo equilibrio, e coloro che invece consideravano con sospetto la “mentalità scientifica”» (p. 255). Da questo continuo confronto prese avvio sugli stessi periodici anche un dibattito sul ruolo e sull'incidenza della cultura cattolica nella società italiana di quegli anni, che offrì sicuramente molti spunti interessanti di riflessione.