

Recensioni

L'elaborazione teologica e religiosa del metodismo italiano

Paolo Zanini

Andrea Annese, *Tra Riforma e patristica. Il metodismo in Italia dall'Unità al caso Buonaiuti*, Viella, Roma 2018, 398 pp., ISBN 9788867289974.

La diffusione del metodismo in Italia rappresentò un portato della più generale penetrazione delle confessioni protestanti che si verificò a seguito dell'unificazione nazionale, allorché la liberale legislazione piemontese venne estesa all'intero territorio del neocostituito Regno d'Italia. Fu, infatti, negli anni Sessanta dell'Ottocento che alle componenti evangeliche autoctone, come i valdesi e i cosiddetti "evangelici liberi" – presto a loro volta divisisi tra Chiesa cristiana dei fratelli e Chiesa cristiana libera in Italia – si aggiunsero le missioni battiste e metodiste, e una più sparuta presenza avventista. Tali nuove presenze, in cui era forte l'influenza della teologia del "risveglio" e del *popular Protestantism* anglo-americano, si inserirono in un clima politico-religioso assai effervescente, che caratterizzò gli anni del Risorgimento e il primo decennio successivo all'Unità e che sarebbe iniziato a venire meno solo alcuni anni dopo Porta Pia e l'annessione di Roma: un periodo durante il quale influenti circoli evangelici americani e, soprattutto, inglesi guardarono con interesse gli avvenimenti della Penisola, ritenendo prossima la fine del potere temporale della Chiesa e imminente la conversione della popolazione italiana al protestantesimo.

Nel tratteggiare le vicende della Chiesa metodista in Italia, Andrea Annese muove proprio da queste temperie, che indica con l'evocativo nome di "sogno protestante", e a cui fa risalire la decisione dei metodisti inglesi "wesleyani" e, successivamente, di quelli americani "episcopali" di stabilire stazioni e missioni nella Penisola. Prendendo le mosse da quei primordi, Annese ricostruisce la strutturazione delle due Chiese metodiste presenti in Italia nel corso dell'Ottocento, non limitandosi a una storia istituzionale delle due componenti metodiste, e della loro progressiva, ancorché lenta e contrastata, crescita numerica e diffusione geografica, ma analizzando approfonditamente caratteri e temi della produzione intellettuale dei metodisti italiani,

attraverso un ampio sondaggio delle loro riviste e dei loro giornali nonché della loro produzione editoriale. Il quadro che ne emerge è quello di Chiese caratterizzate sì in senso liberal-nazionale e antipapista, capaci di far presa in alcuni ambienti numericamente ridotti ma culturalmente tutt'altro che marginali del cattolicesimo liberale, sconcertati dalle tetragone chiusure di Pio IX di fronte al processo di unificazione nazionale, ma anche di attente mediatrici dell'opera e del pensiero di John Wesley nella situazione italiana. E proprio quest'ultimo aspetto appare un primo elemento di novità presente in questo volume. Se, infatti, sulla scia dei fondamentali lavori di Giorgio Spini, la storiografia sull'evangelismo italiano nel Risorgimento e nel post-Risorgimento, e quella sul metodismo in particolare, aveva attribuito grande rilievo al nesso tra la diffusione del metodismo in Italia e la situazione politica e religiosa della Penisola nel suo complesso, giungendo fino a individuare un legame cronologico abbastanza preciso tra l'andamento dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica e le fortune del metodismo italiano, assai minori sforzi conoscitivi erano stati compiuti fino a oggi per comprendere il nocciolo teologico della predicazione metodista in quegli anni. Ossia, si potrebbe paradossalmente affermare, per cogliere quanto di specificamente metodista vi fosse nella predicazione delle Chiese metodiste in Italia nella seconda metà dell'Ottocento. La risposta che Annese dà a questa domanda appare quanto mai interessante e sembra in grado di tratteggiare un profilo del metodismo italiano per alcuni versi non completamente sovrapponibile a quello che avevamo fino a oggi conosciuto. Un metodismo capace sì di attirarsi simpatie e consensi, sia pure limitati, grazie alla sua impostazione liberale e nazionale, alla maggior conciliabilità rispetto al cattolicesimo con la società moderna e le sue libertà politiche e sociali, tanto da aspirare quasi a divenire, durante gli anni crispini, una sorta di "Chiesa ufficiale" dell'Italia laica, massonica e nazionalista, per usare ancora una volta la nota definizione di Spini, ma al tempo stesso in grado di proporre con una certa coerenza il cuore dell'insegnamento wesleyano. E questo a partire proprio dal fatto di considerare Wesley il principale artefice di una Riforma tipicamente anglosassone, capace di trasformare l'anglicanesimo da semplice "scisma" antiromano a vero e proprio risveglio spirituale dei cuori, e di invocare qualcosa di simile anche per l'Italia del secolo XIX. Un dato interpretativo generale che, d'altra parte, appare rafforzato anche dall'attenzione della pubblicistica e della stampa metodista per la patristica tardoantica, anch'essa di diretta derivazione wesleyana e finora assai poco rilevata dalla storiografia, che l'autore evidenzia chiaramente.

Queste caratteristiche generali, che Annese considera tipiche sia della componente inglese sia, seppure in modo meno evidente, di quella americana del metodismo italiano, introducono nel volume l'analisi dettagliata del profilo biografico di tre intellettuali metodisti, o che in una delle Chiese metodiste ebbero a trascorrere parte della propria esistenza e della propria ricerca intellettuale: l'ex sacerdote cattolico Pietro Tagliatela, in primo luogo, che in un percorso biografico piuttosto travagliato attraversò tutte le principali denominazioni del protestantesimo italiano, valdesi esclusi, segnalandosi come attento esegeta della Bibbia, tentato dall'unitarismo americano e assai lontano dal moderno metodo storico-critico che proprio allora iniziava a diffondersi; il filosofo Enrico Caporali, intellettuale poliedrico e infaticabile, che a più riprese cercò di conciliare il positivismo al metodismo, giudicato come un esempio di cristianesimo antidogmatico; e, infine, Teofilo Gay, scrittore facondo, dal marcato tono divulgativo, quando non addirittura edificante, che fu attivo nella massoneria e che, dopo un lungo passaggio tra i metodisti, ritornò nella Chiesa valdese dalla quale proveniva. Tre figure, come si evince da questi pochi accenni, tra loro assai diverse e di differente spessore intellettuale e teologico, il cui tormentato percorso biografico e spirituale l'autore ricostruisce con dovizia di particolari, cercando costantemente di mettere in risalto e analizzare lo "specifico metodista" presente nelle loro riflessioni.

Questa impostazione volta a tenere tra loro legati sviluppi politici e organizzativi e riflessione teologica, privilegiando spesso la seconda, è mantenuta da Annese anche nella seconda parte del volume, che affronta le vicende del metodismo italiano dagli anni Novanta dell'Ottocento agli anni Trenta del secolo successivo. Un'epoca caratterizzata da cambiamenti repentini, che videro una profonda trasformazione del ruolo delle Chiese metodiste nella società italiana. L'epoca precedente alla prima Guerra mondiale fu, infatti, caratterizzata dalla costante ricerca da parte metodista di uno spazio e di una visibilità pubblica, in cui si distinse soprattutto la componente episcopale grazie all'attivismo del sovrintendente William Burt, nonché dalla diffusione della nuova "teologia liberale", in grado di sostituire progressivamente l'influenza del "risveglio", che era stata predominante tra i metodisti italiani fin dalla loro comparsa nella Penisola. Tali sviluppi intellettuali, se si inserivano in un contesto europeo di profonda trasformazione e di generale crisi delle teologie revivalistiche, contenevano anche un dato eminentemente italiano, che passava attraverso i rapporti stabiliti tra alcuni ambienti evangelici e i circoli

cattolici “modernisti”, sulla base della comune accettazione del moderno metodo storico-critico nello studio delle Scritture. Sebbene i metodisti non furono in prima linea in questi contatti, che rimasero inizialmente appannaggio di esponenti piuttosto eccentrici rispetto alle Chiese protestanti istituzionali, come Ugo Janni e Giovanni Luzzi, è indubbio che i riverberi di tali dialoghi esercitarono una profonda influenza su di loro, come sarebbe divenuto particolarmente evidente nel periodo tra le due guerre, allorché il principale esponente teorico del modernismo italiano, Ernesto Buonaiuti, avrebbe sviluppato un legame particolare proprio con le Chiese metodiste.

La Prima guerra mondiale, cui l'autore dedica un autonomo capitolo, rappresentò un momento di profonda crisi e trasformazione per il metodismo italiano, così come per tutto l'ecumene protestante. La guerra poneva, infatti, il metodismo italiano di fronte a un'intima contraddizione, costringendolo in qualche modo a scegliere tra l'insegnamento morale cristiano e i suoi retaggi risorgimentali e garibaldini, che, inevitabilmente, inclinavano verso una travagliata adesione alla causa interventista, sia pure declinata nella versione irredentista o dell'interventismo democratico. E proprio queste furono le posizioni cui finì per aderire la gran parte degli esponenti metodisti, soprattutto episcopali, mentre solo un'esigua minoranza rimase legata alla tradizione del pacifismo cristiano. Tali esiti, benché in qualche modo iscritti nella tradizione stessa del metodismo italiano e nella sua natura radical-democratica, non furono d'altra parte i prodotti di una scelta obbligata, quanto di un confronto assai ampio, e talvolta aspro, che vide impegnati i metodisti italiani fin dallo scoppio della guerra europea, nell'estate 1914. A lungo, infatti, sui loro giornali le ragioni contro la guerra e quelle a favore dell'intervento si fronteggiarono, non senza un ampio ricorso a citazioni bibliche e patristiche: nel maggio 1915, però, mano a mano che nel Paese si diffondeva un crescente entusiasmo interventista, anche all'interno del piccolo mondo metodista si faceva strada con forza il sostegno all'intervento, mentre le poche voci reticenti o critiche venivano progressivamente marginalizzate o escluse dal dibattito.

Con l'entrata in guerra dell'Italia, infine, le Chiese metodiste furono tra le denominazioni evangeliche più compatte nel sostenerne lo sforzo bellico, mentre alcuni pastori giungevano addirittura ad attribuire un ruolo teleologico alla guerra italiana, considerata una guerra giusta, atta a portare a compimento l'unità politica della nazione fino a quei confini naturali che, come affermava il pastore wesleyano Riccardo Borsari, erano stati segnati dalla natura e, dunque,

da Dio. In vero pochi uomini di Chiesa giunsero a questi eccessi. Pare tuttavia di poter affermare che all'interno delle denominazioni metodiste italiane assai poche furono le prese di posizione recisamente pacifiste, specie dopo l'ingresso dell'Italia nel conflitto, e che mancò una figura come quella del pastore valdese e militante socialista Giuseppe Banchetti che, in nome dell'umanitarismo cristiano, arrivò a polemizzare duramente con la linea politico-editoriale de «L'Evangelista». Certo è che il favore dei metodisti allo sforzo bellico italiano si acuì ulteriormente nel corso del 1917, allorché in corrispondenza della disfatta di Caporetto fu significativo lo sforzo caritativo e assistenziale da loro dispiegato, mentre l'ingresso degli Stati Uniti nel conflitto e la figura stessa del presidente Wilson contribuirono a rilanciare l'idea di una guerra liberale e democratica portata avanti dalle nazioni anglosassoni contro l'imperialismo, il militarismo e il conservatorismo austro-tedesco, secondo una linea interpretativa nel cui sostegno si distinse particolarmente l'ex-socialista e futuro fascista farinacciano Paolo Pantaleo.

La Prima guerra mondiale e l'analisi dell'atteggiamento delle due Chiese metodiste presenti in Italia verso di essa segnano anche il limite cronologico della ricostruzione che Annese propone del metodismo italiano in quanto tale. Gli anni del fascismo, infatti, sono affrontati esclusivamente attraverso i contatti che si svilupparono allora tra Ernesto Buonaiuti e le denominazioni metodiste. Si tratta di pagine di grande interesse, che contribuiscono a chiarire molti punti dei rapporti tra gli evangelici italiani e il grande storico del cristianesimo in un periodo segnato dalla sua progressiva emarginazione culturale, scientifica e accademica, oltreché dalla definitiva rottura con la Chiesa di Roma, quando solo gli ambienti protestanti, e in primo luogo proprio i metodisti, permisero a Buonaiuti di proseguire l'insegnamento, aprendogli al tempo stesso fecondi canali di comunicazione con un ambiente culturale e teologico europeo, in cui cominciava a giganteschiare la figura di Karl Barth e la sua "teologia della crisi", rispetto a cui l'Italia fascista e imperiale, ripiegata nella ricerca di autarchie spirituali oltreché economiche, appariva sempre più distante.

Proprio l'anno della morte di Buonaiuti, il 1946, che vide anche la definitiva unione delle due Chiese metodiste italiane, quella wesleyana d'ascendenza inglese e quella episcopale, di derivazione americana, rimaste fino ad allora organizzativamente distinte, è indicato da Annese come l'ideale termine *ad quem* della sua indagine. Un lavoro di grande interesse, che contribuisce, come lo stesso autore richiama esplicitamente nelle *Conclusioni*, a collocare «con le proprie specifici-

tà» il metodismo italiano tra Otto e Novecento «nella storia non solo ecclesiastica ma anche culturale del protestantesimo nazionale, in dialogo con le tradizioni cristiane precedenti oltre che con il mondo intellettuale coevo» (p. 363). Questa grande attenzione per il dibattito intellettuale e teologico, e per lo specifico metodista in esso presente, sempre attentamente ricercato attraverso la sistematica disamina delle reminiscenze degli insegnamenti di Wesley presenti in scritti e articoli, rappresenta, senza alcun dubbio, la più significativa novità del volume di Annese, rispetto a una tradizione storiografica che del metodismo italiano aveva privilegiato soprattutto la dimensione organizzativa e socio-politica. Tale attenzione privilegiata, e talvolta esclusiva, per il dibattito intellettuale rappresenta, però, a parere di chi scrive, anche un possibile limite per l'opera analizzata, poiché a tratti limitate appaiono le indagini rispetto ai rapporti tra le Chiese metodiste, la società italiana nel suo complesso e, soprattutto, lo Stato. Molto probabilmente tale minor attenzione deriva dalla volontà di Annese non tanto di differenziarsi dalla storiografia preesistente, quanto di colmare un oggettivo vuoto conoscitivo; ciò nonostante essa tende a situare le vicende del metodismo italiano pressoché esclusivamente all'interno della storia del mondo protestante italiano, e del contesto internazionale evangelico, rendendo più sfuggente la comprensione delle profonde connessioni che entrambi questi ambienti ebbero con le vicende politiche e religiose dell'Italia nel suo complesso. Tale dato generale, del resto, emerge in particolar modo in relazione agli anni del fascismo, con cui pure il metodismo italiano ebbe, com'è noto, rapporti tutt'altro che rettilinei, rispetto ai quali Annese evita qualsiasi analisi complessiva, per concentrarsi sulla, peraltro molto significativa, vicenda di Buonaiuti.

Per questi motivi, nel concludere la recensione di un'opera che appare di indiscutibile valore e che apre significativi squarci di conoscenza sulla teologia e sulla cultura protestante, e metodista in particolare, tra Otto e Novecento, non ci si può che augurare che l'autore prosegua tale promettente filone di studi, andando ad analizzare anche le parti che appaiono meno evidenziate nel presente volume, a cominciare dal rapporto tra le Chiese metodiste e lo Stato italiano nell'età liberale e, soprattutto, durante il regime fascista.

Comparativist, Historicist, Modernist *Alfred Loisy as Biblical Scholar*

Charles J.T. Talar

Jeffrey L. Morrow, *Alfred Loisy & Modern Biblical Studies*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 2019, XIX+213 pp., ISBN 9780813231211.

Alfred Loisy (1857-1940) attained notoriety over his prominent role in Roman Catholic Modernism (RCM). Indeed, the first of his “little red books” may be said to have precipitated the “crisis” that ultimately attracted the label “modernist”. Especially since the Second Vatican Council writings from this phase of Loisy’s life have attracted the bulk of scholarly attention. More recently, there has been growing interest in Loisy’s career as an historian of religions at the Collège de France, embarked upon after his excommunication in 1908. But his exegetical writings, despite their quantity, have been less studied in their own right. Loisy the exegete has been the subject of Alan Jones’s 1983 study, *Independence and Exegesis*, which covers the later period of his life. Attention to Loisy’s earlier exegetical work has been limited to a scattering of articles, with his Assyriological publications almost entirely neglected.

In this book Morrow has brought together and further developed his articles on Loisy’s biblical scholarship, as part of an interest in the history of biblical scholarship more largely and in Modernism more particularly. Both of these interests are reflected in the structuring of the book. The author begins with a brief retrieval of RCM, situating Loisy in relation to it. The next four chapters focus on the then emerging discipline of Assyriology, Loisy’s exposure to notable practitioners of it and contributions toward its development, and the bearing of his study of the ancient Near East on his interpretation of the Old Testament. Since Morrow’s intended primary audience is scholars of the history of the modernist controversy, chapter two surveys the history of the discipline of Assyriology in the France of Loisy’s day. France was in the forefront of its development, and Loisy had the benefit of access to three experts at the Collège de France and the École pratique des hautes études. Morrow argues that this pha-

se of Loisy's intellectual development, often glossed over in passing by scholars of Modernism, was «fundamental to his biblical studies, which was at the heart of his program that was censured as modernist» (p. 50). Chapters three and four provide substantive material in support of that claim.

Loisy's commitment to this area of study is reflected in both teaching at the Institut catholique and in publications that are concentrated in the late 1880s and early 1890s, but extend into his later career, after his excommunication. Morrow contends that the enduring lesson for Loisy from his Assyriological study was exposure to a comparative approach that he was able to bring to his exegetical work. This meant that Loisy could combine a source critical approach, as set forth by Julius Wellhausen in the documentary hypothesis and conveyed by Ernest Renan, with an approach to biblical documents viewed as integral wholes, as represented by Hermann Gunkel, mediated via his Assyriological studies. This put Loisy in a rather unique position as a biblical interpreter. Hence Morrow can position *Les mythes chaldéens de la création et du Déluge* (1892) and *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* (1901) as presenting «highly controversial Genesis material studied historically from within the framework of Gunkel-style comparative ancient Near Eastern literature, while utilizing Wellhausen-style source criticism» (p. 88), thus indicating the benefits of both approaches to Catholic biblical scholarship. In the latter volume Loisy argued that contact between Israelite and ancient Near Eastern traditions occurred at several points historically, thus necessitating distinguishing layers of tradition in the Pentateuchal narratives.

In *L'Évangile et l'Église* (1902) Loisy employed the strategy of situating himself between neo-Thomism, on the one hand, and Liberal Protestantism as represented by Adolph von Harnack on the other. This tendency is evident in his earlier exegetical work, where he seeks to overcome on one side the weakness of the «apologetical exegesis» of the Sulpician exegete Fulcran Vigouroux and on the other the shortcomings of Renan's overly skeptical exegesis. He judged that Renan's work could be improved through exposure to Assyriology while Vigouroux's often tortured attempts to resolve discrepancies and contradictions in the biblical texts would find more satisfactory resolution by recourse to source criticism. Thus Loisy sought to create a space for an exercise of historical criticism that would avoid both hypercriticism and apologetical naiveté.

The fifth chapter forms a sort of pendant to the second, in that the development of source criticism, that second strand in Loisy's inter-

pretive methodology, is traced. Here the relevant point is the insulation of source criticism from ancient Near Eastern studies. Even where a prominent source critic like Wellhausen was proficient in Assyriology, unlike Loisy he did not follow comparative methods. The next chapter surveys Loisy's early biblical scholarship, noting the scholars he acknowledges as sources for his own work. The Oratorian exegete Richard Simon is showcased, in an evolution from a privileged source to a symbol of Loisy's difficulties with the church's magisterium. In his own day Simon became enmeshed in controversies with Jacques-Bénigne Bossuet over critical approaches to the Bible, notably over Pentateuchal sources. Others besides Loisy drew the parallel.

A final chapter deals with Loisy's *La religion d'Israël* as exemplifying the use, not so much the substantive sides of his Assyriological studies as the set of skills he acquired in the course of that training, in combination with historical critical methods learned from Protestant and independent sectors of exegesis.

Scholarship on Loisy's "modernist" writings have tended to privilege the consequences of his practice of critical exegesis for his understanding of revelation, doctrinal development, biblical inspiration and inerrancy. When attention has turned to his biblical analyses and commentaries, that has taken his New Testament work as its focus. Morrow has successfully demonstrated that the early engagement with Assyriology was not "a road not taken" when Loisy failed to gain the chair in Assyriology left vacant by the death of his thesis director, Arthur Amiaud, nor an interest "left behind" as of little relevance to his project of reforming Catholic biblical scholarship and Catholicism more generally. Publications that have gone virtually unmentioned in previous scholarship on Loisy – articles on Assyriology, the two books on mythological backgrounds to the Genesis narratives, and the writings on the history of Israel – are mined here for evidence of his conjoining comparative and source critical approaches. As Morrow states, «This is one point that makes Loisy's work so interesting» (p. 109). Morrow makes a persuasive case for the enduring significance of the formation in Assyriology on Loisy's work, an influence that extends into the pseudonymous "Firmin" articles and the first two of his "little red books". Loisy is integrated into the dual methodological traditions that shaped his biblical scholarship, and into the trajectory of Catholic exegesis that moves forward into the Second Vatican Council.

Some qualifications: Morrow uses "comparative method" which connotes a more consciously developed strategy. At this stage of Loisy's intellectual development, his use of comparison is not as hi-

ghly developed as his employment of “historical-critical method”. In *Les mythes babyloniens* it is more a matter of “making comparisons” than it is the deployment of a developed method (much the same can be said of Gunkel at the early stage of his career). In his second career at the Collège de France Loisy will, by necessity, be more reflective in his comparative work. Morrow is right to point out that the roots of that later development go back to Loisy’s early formation as a biblical scholar.

This study exhibits an extensive grasp of the literature and is clearly written. It situates Loisy in multiple contexts of RCM, Near Eastern studies, and critical biblical exegesis. For those interested in Modernism, it shows a side of Loisy that has been comparatively neglected and indicates its significance for an adequate understanding of his writings. There is material here also for those whose interests lie with the broader sweep of Catholic biblical scholarship as that contributed to the conciliar document on divine revelation, *Dei Verbum*. In its examination of the broader contours of Loisy’s engagement with biblical materials it illuminates previous studies that focused more on particular aspects of that engagement. One small caveat: on the front flap of the dust jacket Loisy is described as «the French Canadian priest and biblical scholar» which reads like copy generated by the publisher rather than the author. For those who work on Loisy or on RCM, this book is required reading. For those interested in the trajectory of scholarship that impacted Vatican II, recommended.

Pierre Colin (1923-2009)
Riflessione filosofica e crisi modernista oggi

Giacomo Losito

Pierre Colin, *Morale et religion au temps de la crise moderniste. Études d'histoire de la philosophie française (XIX^e et XX^e siècles). Études réunis et présentés par Hubert Faes*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2017, 344 pp., ISBN 9782875585660.

Da apprezzare l'iniziativa di Hubert Faes (che alla Facoltà di Filosofia dell'Institut catholique de Paris è stato collega di Pierre Colin) compiuta nella raccolta di venti testi sparsi di quest'ultimo (fra cui due saggi inediti), per un volume della collana «*Empreintes philosophiques*» dell'editore dell'università cattolica francofona di Lovanio. L'iniziativa sarà particolarmente apprezzata dagli studiosi della crisi modernista, perché il filosofo Pierre Colin, ordinato sacerdote negli anni Quaranta, è stato a partire dagli anni Ottanta e sino alla morte un acuto esploratore delle dimensioni filosofiche della crisi modernista in quella decisiva fucina intellettuale del modernismo religioso che fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo fu la Francia. Il volume in questione si pone dunque accanto al classico del 1997 dello stesso Colin su *L'Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, come un riferimento per chiunque voglia approfondire il senso dei dibattiti religiosi della crisi modernista sul significativo sfondo dei contemporanei dibattiti filosofici francesi. In effetti, gli studi sulla crisi modernista devono a Pierre Colin non solo il merito d'aver divulgato le importanti fonti archivistiche giacenti all'Institut catholique de Paris, ma pure quello d'aver adottato la crisi modernista come luogo di riferimento per sviluppare una riflessione filosofica, per sua natura tendente al confronto con l'attualità, senza perderne di vista la precisa collocazione storica. D'altronde, come indicato dalla periodizzazione adottata nel sottotitolo dell'opera citata del 1997, l'attento studio delle fonti inedite coniugato all'attenzione per le problematiche sollevate nei dibattiti filosofico-teologici, ha permesso a Colin di fissare in maniera definitiva la periodizzazione della crisi modernista al ventennio che dalla fine del pontificato leoniano copre tutto quello di papa Sarto e insieme d'in-

dicare fondamentali ragioni attestanti la persistente durata di quella stessa crisi. Accanto a quella d'Émile Poulat, più attento indagatore della tettonica socio-storica profonda della crisi modernista, l'opera di Pierre Colin è risultata così esemplare non solo nell'ambito degli studi di storia della filosofia e della spiritualità cattolica francese fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, ma anche come vettore di stimoli e rivelatrice di tendenze ed esigenze del contesto intellettuale ed ecclesiale contemporaneo e, va segnalato, d'esigenze riformatrici, il cui valore potrà essere valutato a fondo solo con lo sviluppo a venire degli studi storici sul «riflusso cattolico» (Galasso) culminato nell'età wojtyliano-ratzingeriana, proprio nel periodo in cui Colin è stato attivo sui temi della crisi modernista e ciò costituisce già di per sé un importante merito storico.

Nella presentazione del volume (pp. 5-10), a cui fa seguito un complemento bibliografico (pp. 11-12) sull'ultima produzione di Pierre Colin, che integra quella edita nel *Festschrift* del 1999, *Subjectivité et transcendance* (Cerf), Faes ricorda che interlocutori di riferimento di Colin sono stati Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière e Gabriel Marcel, di cui da giovane Colin frequentò il salotto filosofico, riunito settimanalmente nella casa parigina del filosofo esistenzialista, dove egli poté fare pure conoscenza personale di un altro importante intellettuale che vi fu di casa, Paul Ricoeur. Un ricordo delle precoci relazioni personali che lo legarono al maestro dell'esistenzialismo cristiano, ricorre in una pagina del libro analizzato, in cui Colin evoca uno scambio d'opinioni avvenuto nel 1942 circa la comune delusione seguita allo studio del tomismo (p. 295). Le cinque sezioni del volume in cui sono raccolti i saggi di Colin, apparsi fra il 1980 e il 2003, oltre i due inediti, sono quindi rispettivamente centrate intorno all'insegnamento della morale nella scuola della Repubblica laica e al rilancio del tomismo da parte cattolica, intorno all'opera di Maurice Blondel, alla dimensione filosofica dei dibattiti propri della crisi modernista, alla proposta intellettuale e spirituale di Lucien Laberthonnière e a quella di Gabriel Marcel (e in conclusione di quest'ultima sezione appaiono i due saggi sinora inediti). Faes termina la sua breve presentazione insistendo sul senso della proposta filosofica di Colin che, facendo tesoro dello studio della filosofia dell'azione blondeliana e dell'esistenzialismo marceliano, sfocia nella proposta di un riorientamento della filosofia non sul piano della morale né di una rifondazione teorico-sistemica, ma come ambito di confronto intellettuale aperto ai contributi elaborati dagli esistenti concreti quale condizione per un ripensamento della religione (cristiana) stessa.

Un'analisi, necessariamente selettiva, ma complessiva, dei testi pubblicati nel volume in esame permette di rendere con più concretezza la proposta avanzata da Colin quale formulata da Faes. A tale proposito, preme quindi di rimandare preliminarmente il lettore a un testo fondamentale di Colin, che non figura nel volume analizzato, ma che può essere liberamente consultato online sul sito «Gallica» della Bibliothèque Nationale de France, apparso nel primo numero delle «Recherches de science religieuse» del 2000, in cui l'autore espone le proprie idee relativamente all'«inachèvement de la crise moderniste». Una tesi, quella del carattere ancora irrisolto della crisi matriciale del cattolicesimo contemporaneo che fu la crisi modernista, fatta propria con modalità diverse e meno drammatiche anche da Poulat e che Colin ha sostenuto argomentando per una concezione della Verità religiosa quale orizzonte regolativo, a partire dalla constatazione delle difficoltà ecclesiali a dare spazio a un pluralismo d'opinioni all'interno del cattolicesimo, perduranti anche se con minor gravità pure dopo la breve primavera conciliare segnata dal Vaticano II.

In effetti, proprio quest'ultima osservazione relativa all'inadeguatezza dello statuto conferito alla Verità nell'ambito dottrinale e all'esigenza di fare spazio a una pluralità di posizioni in ambito ecclesiale costituisce un filo rosso che si dipana attraverso i saggi contenuti nel volume analizzato. Così, nella prima sezione (pp. 17-64), Colin mostra come a fronte della chiusura del cattolicesimo arroccato intorno alla proposta leonina del tomismo come ideologia finalizzata alla riconquista di società ormai sfuggite al controllo e al conseguente rifiuto della filosofia kantiana (di cui gli intellettuali tomisti fraintesero a lungo il senso, riducendolo a una negazione pura e semplice della metafisica) prima ancora che maturassero le proposte che coniugarono la laicità dell'insegnamento scolastico nel senso dell'estraneità ai contenuti religiosi, nel campo laico, già al tempo della Terza Repubblica dominata da Ferry, si svilupparono proposte filosofico-pedagogiche che intesero valorizzare la diversità delle componenti religiose della società nell'insegnamento della morale. La seconda sezione del volume (pp. 66-138) presenta l'originalità della proposta filosofica di Blondel, come rinnovamento del paradigma della Verità, intesa come situazione personale da vivere invece che come corrispondenza del pensiero a un'oggettività astratta, secondo una prospettiva che prendeva in conto le esigenze d'autonomia maturate con il successo della filosofia di Kant, ma ancora comunque con l'intento di superarle. Peraltro, pur segnalando la grande novità rappresentata dalla

filosofia de *L'Action* (1893), col suo rifiuto programmatico di qualsiasi «ortodossia filosofica» (p.136), Colin ha tenuto a segnalare tanto l'apertura mentale di un mandarino della filosofia laica, come Gabriel Séailles, che si trovò a giudicare la tesi presentata da Blondel in Sorbona (pp. 106-107), quanto i limiti stessi della tesi blondeliana dovuti all'adozione di un punto di vista segnato ancora da una persistente troppo marcata unilateralità confessionale (pp. 78-79 e 90-95). Nella terza sezione (pp. 141-233), i saggi di Colin insistono sul fatto che – se cause dirompenti della crisi modernista furono l'audacia innovatrice dei modernisti a cui si oppose frontalmente un atteggiamento di sospetto eretto a principio delle pratiche istituzionali dalle autorità dottrinali che scatenarono la reazione antimodernista – la ragione di fondo della crisi risiedette dunque nell'incapacità a garantire un minimo spazio di libero confronto fra posizioni differenti all'interno della Chiesa (pp. 143-144). Uno spazio che fu invece esemplarmente instaurato nell'agone filosofico francese degli anni Venti (pp. 210-233), come mostra un saggio raccolto nella quarta sezione (pp. 237-265), quella che tematizza i contributi offerti da Lucien Laberthonnière, vero e proprio eroe eponimo della crisi modernista dal punto di vista di Colin. In particolare, quest'ultimo ha insistito (pp. 239-241) sulla concezione dell'adesione alla verità religiosa avanzata dall'oratoriano francese come teoria dello «scambio di senso» (secondo l'espressione utilizzata da Colin), in cui i contenuti della tradizione biblica e dogmatica investono e trasformano la vita del credente che, dal canto suo, se ne appropria in maniera, più o meno, sempre libera e originale.

Tale concezione, non è sfuggito a Colin, comportò anche in Laberthonnière un'esplicita teorizzazione dell'autorità dottrinale come «autorità di servizio», che annuncia sviluppi solo più tardivi delle posizioni del cattolicesimo ufficiale e prefigura anche una convincente lettura dell'esperienza di fede cristiana, più di recente sviluppata dalla riflessione ricoeuriana sull'ermeneutica biblica (pp. 251-252), che postula come condizione di possibilità proprio quella legittimazione dello sviluppo di un'opinione pubblica ecclesiale che difettò al tempo della crisi modernista. Alle proposte di Laberthonnière si rispose infatti con l'obbligo fattogli al silenzio sotto la minaccia di *suspensio ipso facto* in caso di mancato adempimento all'imposizione. Di Laberthonnière Colin ha sottolineato pure la capacità di dialogo con le posizioni del pensiero democratico laico e oltre i tradizionali recinti confessionali (pp. 245-246). Infine, Colin (pp. 255-265) ha mostrato che lo studio degli *Essais de Philosophie religieuse* dell'oratoriano condotto da Gabriel Marcel sullo scorcio degli anni Dieci, un decennio prima della

sua conversione pubblica al cattolicesimo, ne aiutò la maturazione del pensiero nel senso di un'ontologia dell'amore, sviluppatosi poi come fedeltà alla situazione vissuta, in un itinerario di cui Colin ha insistito sulla continuità sin dagli anni giovanili, quando il filosofo laico già era interpellato, oltre che dall'ascolto musicale, anche dall'esperienza credente quale possibile spazio gnoseologico originale alternativo a quello della scienza. In uno dei saggi dell'ultima sezione del volume (pp. 269-332) Colin non ha trascurato neppure di segnalare l'incidente in cui incorse Marcel alla metà degli anni Cinquanta, quando una sua *pièce* teatrale, *Croissez et multipliez*, fu attenzionata dal Sant'Ufficio in quanto lesiva della morale coniugale cattolica (pp. 297-298), una storia i cui sviluppi sono stati di recente illustrati da Jeanne-Marie Martin e che certamente potrà interessare gli storici sollecitati dall'apertura degli archivi vaticani relativi al pontificato paccelliano. Questo, quando Marcel teorizzava come necessario il riferimento intersoggettivo agli altri come base della relazione alla Verità (pp. 299-280); sulla filosofia di Marcel come filosofia dialogica (pp. 304-312) che si pratica nel registro dell'invocazione piuttosto che in quello dell'asserzione, Colin è intervenuto anche nel primo dei due saggi inediti pubblicati nel volume (pp. 313-320). Un confronto fra la posizione dell'ontologia marceliana e quella di Jean Nabert, nel secondo saggio inedito (pp. 321-332). Una correzione: da postdatare al 1899 la datazione indicata alla p. 49 per la *Lettre au clergé de France* di Leone XIII.

Sarebbe stato interessante conoscere l'avviso di Pierre Colin sulle novità del pontificato in corso, caratterizzato dalla persistente sospensione di censure ufficiali d'opere d'ingegno, quando anche gli atti pubblici del pontefice manifestano spiccata sensibilità per una «teologia del dialogo e dell'accoglienza», propria di una ragione che sembra aver finalmente fatto ingresso nell'età ermeneutica anche in ambito cattolico. Certamente, è in tal senso che Pierre Colin sviluppò il proprio impegno intellettuale; gliene saranno grati gli storici, i filosofi e – perché non annoverarlo – anche molti semplici credenti cattolici.

Vigilare sempre e comunque, ovvero la ricezione e l'applicazione della Pascendi

Federico Ferrari

Claus Arnold - Giovanni Vian (eds.), *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi. The Reports of the Diocesan Bishops and the Superiors of the Religious Orders until 1914*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2017, 324 pp., ISBN 9788869691317.

Il 26 maggio 1910, in occasione del terzo centenario dalla canonizzazione di Carlo Borromeo, Pio X promulgò l'enciclica *Editæ sæpe*; agli occhi del pontefice Borromeo diveniva il modello del vescovo esemplare, poiché seppe «opporsi con la sana dottrina ai “fermenti dell'eretica pravità”» (Pio X, *Editæ sæpe*, in E. Lora - R. Simionati [eds.], *Enchiridion delle Encicliche*, EDB, Bologna 1998, vol. IV, nn. 301-345: 321). Seguendo l'insegnamento dell'illustre arcivescovo di Milano e attualizzando il proprio discorso, per papa Sarto era necessario che i pastori si opponessero «alle perverse opinioni che s'infiltrano sotto mentite sembianze e che raccolte insieme sono professate dal “modernismo”» (*ibidem*); il modo più efficace per impedire che «la sintesi di tutte le eresie» dilagasse nella cattolicità era dunque che i vescovi non «fossero negligenti nel purgare “dal fermento dell'eretica pravità” la loro diocesi» (*ibi*, n. 322).

Prima con l'enciclica *Pascendi dominici gregis* (8 settembre 1907) il papa di Riese fornì gli strumenti necessari affinché i vescovi potessero contrastare le «perverse opinioni» moderniste; in seguito, con il motu proprio *Sacrorum Antistitum* emanato pochi mesi dopo l'*Editæ sæpe*, ossia il 1° settembre 1910, Pio X confermò e implementò la vigilanza contro il modernismo. Nell'enciclica del 1907, agli artt. 6 e 7, il papa stabiliva rispettivamente che in tutte le diocesi fosse costituito un Consiglio di vigilanza e che ogni ordinario o superiore generale inviasse a Roma, inizialmente entro un anno e in seguito ogni tre, una relazione riguardante l'attuazione delle norme pontificie contro il modernismo nelle proprie diocesi, la segnalazione di eventuali centri modernisti e i provvedimenti presi per stroncarli. Proprio le relazioni dei vescovi giunte a Roma, ritenute probabilmente dal

pontefice un utile mezzo non solo per vigilare lo stato dell'ortodossia nelle varie sedi diocesane, ma altresì per saggiare il grado di fedeltà dell'episcopato mondiale al suo magistero, sono al centro del volume curato da Claus Arnold e Giovanni Vian intitolato *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi*. Come sottolineato dai due curatori nell'introduzione (pp. 11-20), l'opera «opens up a broader look on the range and grasp of anti-modernism on a local level, as well as the interpretations and implementations of Roman measures by the bishops and religious superiors» (p. 13).

Se temporalmente lo sguardo degli storici coinvolti nell'analisi delle relazioni è limitato agli anni del pontificato piano, dal punto di vista spaziale la ricerca si concentra sia su quelle zone che gli studi sul modernismo hanno tradizionalmente preso in esame (Francia, Germania, Austria e Italia) sia su quei territori longinqui rispetto all'epicentro del fenomeno, come le zone non germanofone della Corona asburgica, la Spagna, il Belgio, l'Olanda, la Svizzera e la Russia, ma pure le Americhe e i paesi dell'estremo Oriente e dell'Oceania. I *report* presenti alla fine del volume (pp. 297-314) espongono con estrema evidenza le coordinate spazio-temporali del materiale archivistico utilizzato nei contributi del presente volume; unica eccezione riguarda quelli della Gran Bretagna e dell'Irlanda presentati invece da Vian in un saggio apparso in altra sede (cfr. G. Vian, *Le relazioni dei vescovi sul modernismo a norma della Pascendi: note sui rapporti dei vescovi d'Inghilterra, Scozia e Irlanda*, in A. Gottsmann - P. Piatti - A.E. Rehberg [eds.], *Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, Lev, Città del Vaticano, 2018, vol. III, pp. 619-633). Grazie alla consultazione dei *report* è possibile constatare che l'opera nasce da una meticolosa ricerca archivistica, il materiale documentario è infatti presente in cinque differenti fondi: Sant'Uffizio; Concistoriale; Propaganda Fide; Segreteria di Stato e archivio particolare di Pio X. Questa dispersione è al centro del saggio d'apertura del volume (pp. 21-34): Alejandro M. Dieguez (autore anche del contributo sull'esiguo numero di relazioni inviate dai superiori generali alla Santa Sede [pp. 247-264]) incentra infatti il proprio studio sulla gestione delle competenze e delle procedure dell'intera opera di vigilanza messa in atto dal pontefice e dai suoi fiduciari. Sebbene nella *Pascendi* venisse indicato che gli ordinari avrebbero dovuto inviare alla Santa Sede le relazioni sul modernismo, «l'estensore della parte dispositiva dell'enciclica non aveva specificato quale sarebbe stato l'organo competente per raccogliere e valutarle» (p. 22). Questa mancanza si riverberò in un teso rapporto fra i dicasteri romani, in

particolare modo fra la Suprema e la Concistoriale; solo nel 1912, con l'affidamento dell'incarico alla congregazione presieduta dal cardinal De Lai, si giunse alla definizione dei ruoli.

A partire dal secondo contributo, ossia quello di Louis-Pierre Sardella riguardante le relazioni provenienti dalla Francia (pp. 35-74), vengono presentati i singoli casi nazionali o territoriali. È stato evidenziato come l'episcopato francese, insieme a quello italiano, fu quello che maggiormente si prodigò nell'elogiare gli interventi del 1907 di Pio X contro il modernismo (cfr. G. Vian, *La Pascendi «equivale all'opera paziente e laboriosa di un Sinodo Ecumenico». La prima ricezione da parte dei vescovi di Francia e Italia*, in C. Arnold - G. Vian [eds.], *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Viella, Roma 2010, pp. 83-136), tuttavia alla prova dei fatti i vescovi di Francia «n'ont pas vraiment mis la lutte contre le modernisme au centre de leur préoccupations» (p. 69). Sardella mette inoltre in luce due elementi che, con la dispersione documentaria, sono un'altra costante segnalata più volte nel corso dell'opera, vale a dire l'invio a Roma di una percentuale assai ridotta di relazioni rispetto a quelle teoricamente previste e la relativizzazione da parte dei singoli vescovi del problema modernista rispetto alla propria diocesi. Dai resoconti si evince che per l'episcopato d'Oltralpe non era tanto il modernismo la vera fonte di preoccupazione, bensì il fatto che i fedeli «ne tiennent plus compte des objurgations de la hiérarchie ni des obligations de la pratique religieuse» (p. 64); era insomma la mancanza di adesione totale al magistero la vera fonte di inquietudine.

Il caso italiano, per taluni aspetti simile a quello francese, è stato studiato da Raffaella Perin (pp. 121-158); l'Italia, con le sue 274 diocesi, avrebbe dovuto essere la nazione che maggiormente avrebbe dovuto corrispondere alle indicazioni papali, nondimeno così non fu poiché in realtà solo 47 ordinari inviarono le proprie relazioni. Dall'analisi della studiosa emerge il livello culturale alquanto carente di una larghissima parte del mondo ecclesiastico italiano. Ad esempio per il vescovo di Arezzo ai suoi sacerdoti e ai fedeli laici «non piace [...] molto lo studio e la fatica» (p. 135); altrettanto eloquente può essere la relazione dello zelante cardinal arcivescovo di Catania che considerava il problema modernista come strettamente legato alle regioni del centro e del nord Italia, ove maggiore era la circolazione di nuove informazioni. Proprio dietro questa ignoranza diffusa si trinceravano i vescovi italiani, soprattutto del meridione, per allontanare qualsiasi sospetto: il modernismo era ritenuta eresia troppo raffinata e subdola per poter attecchire in un terreno così povero. Nella indagine storica

anche i silenzi possono essere eloquenti per chi li interroga: Perin riesce a far interagire le reticenze della maggioranza dei vescovi della Penisola con l'esiguo numero di fonti fornendo una convincente lettura. Per la studiosa molti vescovi non capirono appieno la portata dell'enciclica, altri preferirono tacere collocandosi su posizioni più sfumate rispetto al papa; la maggioranza probabilmente non inviò alcuna relazione ritenendo le "lettere di adesione" al *Lamentabili* e alla *Pascendi* come equiparabili alle relazioni. Certo è che da tutti i 47 resoconti ricevuti viene alla luce una forte inclinazione ad assecondare *toto corde* la volontà del pontefice e soprattutto il timore «di sfuggire alle lamentele da parte della Santa Sede» (p. 153), che dinanzi all'evidente mancanza di fermenti modernisti ancora «invitava a non desistere e a perseverare nella vigilanza» (*ibidem*).

Claus Arnold rivolge la propria attenzione all'analisi delle relazioni provenienti dall'area tedesca (pp. 75-92). Poco più della metà dei vescovi risposero ai *desiderata* pontifici (p. 79), lo storico tedesco riscontra in esse una certa indolenza e persino resistenza nel mettere in pratica ciò che l'enciclica prescriveva (p. 87): una scelta che rispecchiava anche una maggiore cautela politica, essendo i cattolici sudditi e minoranza di una monarchia costituzionale protestante. Come per gli altri vescovi europei, nei resoconti tedeschi è presente uno sforzo quasi ossessivo di allontanare qualsiasi dubbio attorno alla retta ortodossia professata nella propria diocesi, tuttavia Arnold nota che l'antimodernismo espresso dai vescovi tedeschi fosse differente rispetto a quello romano: la «*Pascendi* did not primarily mean the fight against an alleged "modernism" amongst the clergy, but rather an outward ideological struggle against liberalism and socialism: i.e. *Weltanschauungskampf* as before» (p. 86).

The Reception and Application of the Encyclical Pascendi si compone inoltre dei contributi di Michaela Sohn-Kronthaler sull'Austria (pp. 93-108) e di Otto Weiß sulle aree non germanofone dell'Impero austro-ungarico (pp. 109-120); Alfonso Botti dedica la sua analisi alla Spagna (pp. 159-174), paese in cui il modernismo poté difficilmente attecchire vista la cultura della Chiesa iberica fortemente reazionaria e tradizionalista. La situazione in Nord America (pp. 193-208) e in America Latina (pp. 209-230) viene illustrata rispettivamente da Charles Talar e da Maurizio Russo; entrambi gli studiosi hanno riscontrato che nelle Americhe il modernismo venne percepito come questione prettamente europea.

A Giovanni Vian, autore degli esami delle relazioni provenienti dal Belgio, Paesi Bassi, Svizzera e Russia (pp. 175-192) e di quel-

le inviate dalle Indie Orientali, Indocina ed Oceania (pp. 231-246), sono inoltre affidate le analitiche conclusioni del volume (pp. 265-296). Grazie ai contributi presenti in *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi* è possibile constatare l'alta considerazione attribuita da Pio X e da tutto il fronte antimodernista all'istituzione e all'opera svolta dai Consigli di vigilanza e dai censori. Le relazioni hanno inoltre fornito un altro elemento di primaria importanza: l'antimodernismo espresso a Roma fu tutt'altra cosa rispetto a quello professato in particolar modo nelle diocesi extraeuropee; ancorché adempissero in modo più o meno ligio alle direttive espresse nella *Pascendi* circa il controllo dell'ortodossia nella propria diocesi, «per non pochi ordinari diocesani il modernismo non costituì quell'ossessiva preoccupazione che dominava i vertici della Chiesa cattolica e in particolare il papato» (p. 294).

Lo sguardo globale fornito dalle relazioni permette di dilatare la riflessione sia geograficamente sia temporalmente. In particolare la lettura che i vescovi dell'America Latina e dell'Oceania fornirono del modernismo e le relative risposte della Santa Sede rivelano il marcato eurocentrismo dei vertici della Chiesa romana. Il modernismo fu di certo l'«eresia del Novecento» (cfr. G. Verucci, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2010), ma grazie a questo studio si potrebbe forse parlare anche del modernismo come di «eresia europea». In seguito agli stravolgimenti scaturiti dalla Grande guerra e dal Secondo conflitto mondiale, il faro della civiltà umana (auto)rappresentata dall'Europa andò sempre più perdendo la propria luminosità: la Chiesa e il suo eurocentrismo si avviavano «gradualmente e in mezzo a non poche resistenze, a cedere il passo a una prospettiva di *World Christianity*» (p. 295).

I cattolici di fronte alla settima arte

Raffaella Perin

Gianluca della Maggiore - Tomaso Subini, *Catholicism and Cinema. Modernization and Modernity*, Mimesis International, Milano 2018, 242 pp., ISBN 9788869770760.

Il volume, scritto in inglese, si interroga sul modo in cui la Chiesa cattolica seppe sfruttare il mezzo cinematografico nel periodo compreso tra gli anni Trenta e Settanta del Novecento con un focus sull'Italia, caso reso emblematico dalla presenza del Vaticano sul suo territorio. Gianluca della Maggiore, storico contemporaneista, è l'autore della prima parte, nella quale viene ricostruito il percorso che porta la Santa Sede da una iniziale diffidenza verso il cinema ad una piena acquisizione del suo linguaggio fino al suo consapevole utilizzo a scopo propagandistico. Tomaso Subini, storico del cinema, è invece l'autore della seconda parte, in cui si interroga in che cosa consista il "cinema religioso" e quali declinazioni abbia avuto in Italia.

A tutti è noto il girato del 1898 che per la prima volta inquadrava un pontefice, Leone XIII, nell'atto di benedire i cameramen della Mutoscope & Biograph Company impegnati nelle riprese. Il papa ripete più volte la benedizione, quasi divertito dalla situazione, ma probabilmente non del tutto conscio della risonanza di quel gesto. Qualche decennio più tardi, nel 1933, un altro papa, Pio XI, parlò per la prima volta con un discorso a braccio di fronte a una telecamera. Si trattava delle riprese dell'inaugurazione della ricezione delle onde ultra corte della stazione di Radio Vaticana. Le parole pronunciate in quella occasione (citare a pp. 35-36) sono significative perché esprimono tutta la curiosità e lo stupore del papa di fronte a qualche cosa di tanto potente, che tutti odono ma che nessuno vede: le onde elettromagnetiche. Secondo Pio XI queste forze misteriose, che opportunamente controllate e indirizzate dall'uomo producevano benefici all'umanità, dovevano alla fine essere ricondotte al governo della «divina onnipotenza». Stabilire la compatibilità tra scienza e fede, in un rapporto di subordinazione della prima alla seconda, e più in particolare tra tecnologia e fede, fu fondamentale affinché Ratti concedesse il suo appoggio allo sfruttamento della tecnologia e dei mezzi di modernizzazione da par-

te della Chiesa cattolica, ivi compreso quello cinematografico. La crescente importanza attribuita al cinema trovò dei promotori sia in Curia, nel segretario di Stato Eugenio Pacelli e nel segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, Giuseppe Pizzardo, sia nei gesuiti, che già detenevano la direzione di Radio Vaticana.

Il cinema però era anche considerato fonte di immoralità, quell'allontanamento dai buoni costumi cristiani che, secondo la relazione di un delegato dell'Azione Cattolica, nel corso degli anni Trenta stava avendo luogo a Roma (p. 53). La Santa Sede indicò Hollywood come la maggiore fabbrica di corruzione e promosse un'azione su larga scala per moralizzare il cinema, farne un alleato della restaurazione cattolica della società e usarlo nella battaglia contro il comunismo. Pio XI, con il supporto di Pacelli, pensò anche di fondare una società cinematografica cattolica per competere con i produttori americani. Il progetto però fallì.

La diocesi di Milano ebbe un ruolo centrale nello sviluppo dei rapporti tra cinema e Chiesa cattolica. Agostino Gemelli si rese ben presto conto della possibilità di sfruttare il cinema e di inserirlo nel suo piano educativo per una nuova classe dirigente cattolica. Accanto all'attività del francescano si svilupparono tutta una serie di associazioni e di attività come quelle del Consorzio Utenti Cinematografici Educativi e la fondazione della «Rivista del Cinematografo».

Nel 1936 venne emanata l'enciclica *Vigilanti cura* diretta all'episcopato degli Stati Uniti. Due anni prima i vescovi americani avevano dato vita alla *Legion of Decency* con lo scopo di segnalare e boicottare i film immorali. Della Maggiore ricostruisce le fasi redazionali dell'enciclica e riporta il significativo commento del corrispondente da Roma del «New York Times», il quale, nell'articolo che accompagnava la pubblicazione del testo dell'enciclica, enfatizzava la sfida lanciata dal documento vaticano all'industria hollywoodiana per alzare il livello di moralità delle sue produzioni (p. 108). Nel 1935 venne istituito il Centro Cattolico Cinematografico (CCC) con il compito di valutare il grado di moralità delle pellicole e di classificarle a seconda del tipo di esercizio in cui venivano proiettate (oratori, parrocchie o cinematografi pubblici) e a seconda del pubblico a cui erano rivolte (adulti o bambini). Tomaso Subini, per cercare di chiarire che cosa sia il cinema religioso, parte proprio dalle liste dei film stilate dal CCC tra il 1955 e il 1967 (che pubblica alle pp. 143-146). Lo studioso identifica tre tipologie di film definibili rispetto alla questione della rappresentazione del sacro.

Il primo tipo, promosso direttamente dalla Santa Sede, consiste nella promozione dell'immagine del pontefice in vita. Il caso più em-

blematico è il film di Romolo Marcellini del 1942 *Pastor Angelicus*. Se la sua proiezione nelle sale parrocchiali durante la campagna elettorale del 1948 lo fece definire dagli spettatori locali «il cinema del Papa» (p. 149), l'effetto prodotto non fu per tutti lo stesso. Una pagina inedita del rappresentante del governo di Sua Maestà presso la Santa Sede, Francis d'Arcy Osborne, riporta le impressioni del diplomatico alla visione del film. Si era allora nel pieno del Secondo conflitto mondiale e Osborne era stato costretto a riparare all'interno del Vaticano dopo l'entrata in guerra dell'Italia. In occasione della proiezione di *Pastor angelicus* aveva avuto però il permesso di uscire dal confine del piccolo Stato. Il 3 gennaio 1943 scrisse: «We sat in the front row, which didn't help the film. The rest of the place was packed with children and their families from the institutions whose playgrounds I see out of the windows here. [...] The film is interesting as documentation, but it is necessarily inconsecutive and the photography is poor. They should have got themselves a Hollywood expert. But the Pope is an admirable star, quite un-selfconscious and dignified even in the most sentimental – and moving – episodes of the audiences». Osborne, esperto di fotografia e probabilmente più avvezzo alla nuova arte rispetto al pubblico del '48, aveva notato i limiti della produzione ma aveva al contempo sottolineato l'effetto che la figura di Pio XII produceva.

La seconda tipologia di film identificata da Subini è quella che promuove un cinema in cui non ci sono riferimenti religiosi evidenti ma che contengono valori cristiani impliciti. La terza infine è quella caratterizzata dalla rappresentazione della vita di Gesù e dei santi. Un santo a cui è dedicata particolare attenzione è il Poverello di Assisi, protagonista di numerose pellicole. Lo studioso si sofferma sul film di Roberto Rossellini, *Francesco giullare di Dio*, dimostrando che l'esito finale, sebbene la sua realizzazione fosse stata condotta con la consulenza e quindi sotto la vigilanza di alcuni membri appartenenti alla famiglia francescana, fu molto diverso dalle aspettative tanto che le critiche arrivarono proprio dal mondo minoritico che assunse una posizione di esplicito scetticismo nei confronti del cinema agiografico. Un altro tema cui Subini dedica pagine interessanti è il rapporto tra cinema, cattolici e sessualità. Emblematico il giudizio di Giovanni Battista Montini quando è arcivescovo di Milano, che definisce *La dolce vita* di Fellini un film pornografico senza peraltro averlo mai visto.

Il rapporto tra Chiesa cattolica e modernità trova una declinazione nuova nel panorama degli studi in questo volume, che rappresenta un felice esito di interdisciplinarietà.

Piero Martinetti filosofo europeo

Francesco Cerrato

Francesco e Guido Ghia (eds.), *Piero Martinetti. Filosofo europeo*, numero monografico di «Humanitas» LXXIII, 3(2018), 192 pp., ISBN 9788837232443.

«Humanitas» dedica il terzo numero del 2018 alla figura e al pensiero di Piero Martinetti. Nel volume, intitolato *Piero Martinetti. Filosofo europeo*, curato da Francesco e Guido Ghia, sono raccolti e sviluppati i materiali del convegno internazionale svoltosi nell'ottobre del 2015 a Chivasso e Castellamonte e organizzato dall'Università di Trento. Europea – come spiegano i due curatori nella presentazione – non è soltanto la filosofia di Martinetti ma propriamente la sua personalità. Formatosi prima in Italia e poi in Germania, egli instaura un complesso ed articolato dialogo con alcuni dei più importanti filosofi continentali: medita Kant, Fichte, Schopenhauer, oltre a Platone e Spinoza. Si ispira ad Afrikan Špir (che per primo traduce in lingua italiana); studia la filosofia neokantiana di Hermann Cohen e le pagine sul mito di Walter Friedrich Otto. Rielaborando tutti questi contributi in una prospettiva personale, il suo «cosmopolitismo intellettuale» lo rende un interprete unico del dibattito europeo in ambito metafisico, etico, di filosofia della religione e della storia.

La capacità di volgere lo sguardo al di là degli angusti confini nazionali, però, non si riduce ad un mero stile intellettuale, ma gli consente di conservare la dignità morale negli anni bui del fascismo. «Io sono un cittadino europeo nato per caso in Italia», è la frase che – ricordano i curatori – Martinetti pronuncia nel 1935, in casa di Gioele Solari, subito dopo l'arrestato per connivenza con gli attivisti antifascisti di Giustizia e Libertà. Sentirsi europeo significa per lui lottare per rimanere estraneo alla corruzione morale allora persistente nella cultura, come nell'accademia. Due ulteriori episodi, più volte ricordati anche in questo volume, sono emblematici del suo stile di resistenza al regime. Nel marzo del 1926 Martinetti dirige il IV Convegno della Società Filosofica Italiana, nel corso del quale tiene un'importante relazione inaugurale «sulla funzione sociale e religiosa della filosofia» in cui auspica un mondo senza persecuzioni, né scomuniche. Come

noto, poco dopo l'inizio, il convegno sarà interrotto con la forza dalle camicie nere e dai clericofascisti per impedire a Ernesto Buonaiuti, scomunicato solo qualche mese prima (il 25 gennaio), di prendere la parola. Questo coraggio si riafferma sulla scena pubblica cinque anni dopo, nel 1931, quando Martinetti è l'unico filosofo universitario italiano che si rifiuta di prestare giuramento di fedeltà al fascismo. Alla luce di questi fatti, non casualmente menzionati dai curatori nella presentazione, ripensare Martinetti significa, e questo ci sembra il tratto saliente di tutti i saggi del volume, sforzarsi di non separare l'analisi della sua filosofia dal ricordo della sua statura morale: non per compiere un pur importante atto di fedeltà nei confronti di una traiettoria biografica meritevole di rispetto, ma perché in Martinetti il dovere morale costituisce, kantianamente, il fondamento ultimo a partire dal quale qualsiasi speculazione filosofica deve originarsi per poter essere autentica.

Se il carattere europeo è ciò che viene scelto come maggiormente qualificante la riflessione di Martinetti, la prima domanda alla quale rispondere, per cominciare a tratteggiarne la filosofia, concerne il modo in cui il dialogo con le fonti sviluppa in lui una prospettiva originale. Secondariamente, una volta individuati alcuni degli aspetti rilevati della sua speculazione, si tratterà di chiarire la posizione che essa occupa nel panorama filosofico e culturale italiano, con particolare riferimento ai rapporti, per un verso, con il neoidealismo di Gentile e, per altro verso, con il modernismo.

Per rispondere al primo interrogativo è alla configurazione martinettiana del nesso tra filosofia e religione che guardano i saggi di Lorena Cebolla Sanahuja (*Il neokantismo religioso di Piero Martinetti*) e di Guido Ghia (*Lineamenti di un idealismo religioso. Martinetti lettore di Afrikan Špir*). Concentrandosi sulla rielaborazione martinettiana della filosofia di Kant, Cebolla Sanahuja pone in evidenza come il filosofo canavesano consideri la filosofia un'attività, al contempo, teorica, in quanto critica della cultura come prodotto storico, e pratica, come agire morale kantianamente inteso. L'attività speculativa dischiude alla coscienza l'esistenza di quella dimensione trascendente nella cui progressiva conquista consiste il raggiungimento della felicità. Questa realtà trascendente, che è la realtà del divino, si manifesta nell'agire umano come «praticità etica», ragione per la quale la vita morale diviene la sola, autentica, dimensione religiosa. «Un tipo di felicità per il soggetto – scrive Cebolla Sanahuja, riferendosi alla vita morale – che consiste proprio nel dare senso al mondo attraverso il suo agire pratico» (p. 368). Compito della filosofia diviene dunque superare le

forme storiche della religione, come del pensiero filosofico, in quanto risultati dell'attività umana. «Non sono più la logica, il soggetto o il valore a essere condizioni *a priori* del sapere e dell'agire umano, ma è la realtà di un trascendente che conferisce senso alla vita dell'uomo e alla cultura». Un trascendente che è accessibile dalla legge morale e che è, allo stesso tempo, il livello superiore della coscienza» (p. 374).

Nel formulare una tale visione dell'etica, quale solo ambito, al contempo, pratico e teorico, nel quale è possibile trascendere l'esperienza e svelare la realtà del divino, Martinetti contrae un debito profondo nei confronti del pensiero di Afrikan Špir. Alla figura di questo originale filosofo russo è dedicato il saggio di Guido Ghia, in cui l'autore sottolinea come sia Špir, che Martinetti, riconoscono la presenza di una dimensione divina *a priori* presente nello spirito (che Špir definisce «principio di identità»), la cui identificazione rappresenta l'abbrivio indispensabile di ogni attività speculativa.

«[...] il principio di identità – osserva Guido Ghia – non è solo un criterio formale negativo, in base al quale possiamo giudicare in merito alla realtà degli oggetti dell'esperienza; esso contiene anche un'affermazione ontologica, si presenta cioè come la rivelazione in potenza di una realtà superiore in atto, anzi “della realtà assoluta, della realtà veramente identica a se stessa, epperò, incondizionata, immutabile, pura, perfetta”» (p. 383).

I saggi di Senahuja e Ghia definiscono tratti e fonti del neokantismo di Martinetti e ne identificano l'essenza nel compito assegnato all'attività filosofica di dischiudere all'uomo la coscienza di quella dimensione spirituale trascendente, in cui felicità e libertà coincidono nell'agire morale. La realtà divina si dà *a priori* rispetto alle forme culturali e simboliche, in cui storicamente si è determinata, rimanendo almeno in parte eccedente rispetto a tali concretizzazioni. Proprio su tale scarto si incardina la possibilità per il pensiero di trascendere e negare l'esperienza, scoprendo così il proprio *a priori*. Alla luce di questa configurazione generale della relazione tra storia e pensiero, si comprende come filosofia e religione si integrino nella visione di Martinetti. L'attività filosofica, così definita, diviene il fondamento di ogni processo di innovazione e riforma religiosa. Questo tema è oggetto del saggio, dello stesso Martinetti, intitolato *Del conflitto tra religione e filosofia*, progettato originariamente nel 1924 per la rivista «Coenobium», ma pubblicato, solo successivamente, nel 1926 in *Saggi e discorsi*, e qui ripresentato perché considerato – così scrivono Francesco e Guido Ghia – una «sintesi efficace del modo assai originale in cui Martinetti, a partire dalla prospettiva del suo trascendentalismo,

affronta il rapporto tra religione e filosofia» (p. 358). Martinetti presenta questa relazione nei termini di un «conflitto incessante», perché in essa si esplica «un'insanabile contraddizione interiore dello spirito» (p. 359). Non esiste una differenza sostanziale tra filosofia e religione, quanto piuttosto tra «forme superiori della vita religiosa» e «forme tradizionali ed antiche» (*ibidem*). Un processo costante caratterizza l'evoluzione di ciascuna religione. Originariamente, vi è l'intuizione filosofica del genio. «Ogni forma particolare della vita religiosa – scrive Martinetti – è sempre ai suoi inizi la creazione e la vita di un'individualità geniale» (*ibidem*). In un secondo momento, da tale intuizione si origina un insieme di simboli, funzionale a stabilizzare il ricordo di quell'intuizione. Questi nuovi simboli, però, sono chiamati a rapportarsi con le forme inferiori ed ancora persistenti della vita religiosa precedente, e da questo confronto deriva non una mera sostituzione, ma un processo di «sussunzione», integrazione e assimilazione: «Questo adattamento d'una concezione religiosa alla mentalità collettiva inferiore – puntualizza Martinetti – si rivela del resto, oltre che nei simboli, anche nella disciplina e nella morale» (p. 360). La vicenda di ciascuna religione storica consiste così in un continuo processo osmotico tra simboli, riti, valori arcaici e nuove forme della vita religiosa, scaturite dall'attività pensante, individuale e intuitiva, del riformatore religioso. Una tensione spirituale, di natura squisitamente intellettuale, è all'origine di ogni momento autenticamente riformatore nella storia delle religioni. Simboli, credenze e riti arcaici vengono ciclicamente modificati ma, all'interno di questa trasformazione, si assiste anche ad un processo di conservazione. Così è successo nel cristianesimo antico, in cui una volta affermatasi la nuova visione di Gesù si sono mantenuti nel culto cristiano rituali e forme devozionali del paganesimo precedente; nel buddismo, dove persistono, seppure in forma minore, le antiche divinità vediche; nel cristianesimo medievale, che ha assunto forme tradizionali del politeismo germanico; infine nel profetismo ebraico, in cui viene ripreso «il particolarismo e l'antropomorfismo della concezione ebraica di Iahve» (p. 361).

Se i saggi di Guido Ghia e Lorena Cebolla Sanahuja si erano occupati della filosofia di Martinetti, individuandone gli aspetti teorici salienti, Omar Brino (*Egli «non chiede all'idealismo quello che gli chiediamo noi»*. *L'interpretazione dell'idealismo tedesco in Martinetti e in Gentile*) e Francesco Ghia (*Martinetti e il modernismo. Aspetti della fortuna e della ricezione del pensiero martinettiano in Italia*) ricostruiscono la presenza della filosofia di Martinetti nel pensiero e nella cultura italiana coeva. Riprendendo le osservazioni di Antonio Banfi (*Piero Martinetti e il ra-*

zionalismo religioso (inedito del 1943, poi in Id., *Filosofi contemporanei*, Parenti, Milano 1962) e di Massimo Ferrari (*Piero Martinetti interprete di Kant e di Hegel*, in Id., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006), Brino osserva che l'isolamento del filosofo canavesano nel panorama italiano è dovuta sostanzialmente alla sua distanza dall'hegelismo. In particolare, del pensiero hegeliano rimane estranea a Martinetti l'identificazione, da esso sancita, tra storia e spirito; l'idea che il divenire della ragione si sviluppi nella storia, inverandosi nella capacità lenta, ma progressiva, dell'uomo di trasformare il reale. «Per Martinetti – scrive Brino citando Ferrari – la filosofia hegeliana non è «in grado di dare veramente conto della vita spirituale perché ne [rifiuta] il fondamento trascendente» (p. 397). Quello di Martinetti è un idealismo trascendente, nato da un'assidua frequentazione di Fichte, oltre che di Kant, mentre l'idealismo italiano e, particolarmente, la speculazione gentiliana danno luogo ad un idealismo immanente, di forte ispirazione hegeliana, in cui la storia diviene il solo *assoluto*, luogo di affermazione e disvelamento del divenire della ragione.

Riflettere sul rapporto con il modernismo, invece, significa per Francesco Ghia affrontare il modo in cui Martinetti pensa la relazione tra religione e modernità. Nonostante la scelta di rimanere al fianco di Buoniauti nel congresso di Milano, vi è una profonda differenza tra i due autori nel loro modo di intendere il rapporto tra storia e pensiero. La distanza che lo separa da Buoniauti è, per certi aspetti, analoga a quella che lo distanzia da Gentile. Per Martinetti troppo evolutiva è l'idea di dinamica storica sottesa anche ai lavori di Buoniauti, troppo confidente nel progresso umano e, di conseguenza, eccessivamente fiduciosa nel progressivo affermarsi della ragione «al di sopra di tutte le meschine, anguste e periture competizioni umane», come scritto dallo stesso Buoniauti – e ricordato da Ghia – nella conclusione di *Storia del Cristianesimo* (p. 405). Più vicini alle posizioni di Martinetti sono altri due autori ascrivibili alla galassia modernista europea: George Tyrrell e Ernst Troeltsch, i quali, analogamente al filosofo canavesano, non intendono il modernismo come un movimento teologico e riformatore specifico e auto-consapevole, i cui membri possono dirsi tali solo nel momento in cui aderiscono esplicitamente ad un insieme di convinzioni scientifiche e di scelte teologiche specifiche. Per loro, piuttosto, e così anche per Martinetti, essere modernisti non significa altro che riaffermare una posizione da sempre viva nella Chiesa (e definibile forse in modo più appropriato come liberalismo cattolico), secondo la quale qualsiasi

religione, se intende sopravvivere e non farsi passivamente trascinare dai processi di secolarizzazione, deve accogliere positivamente le trasformazioni della modernità, accettando la sfida di autoriformare, continuamente, se stessa. Infine, ricorda Ghia, soprattutto collaborando con la rivista il «Rinnovamento», diretta da Angelo Crespi, Martinetti riesce ad esercitare una profonda influenza su alcuni giovani modernisti milanesi, come Stefano Jacini, presso i quali introduce proprio il pensiero di Troeltsch.

I saggi che concludono la parte monografica del volume sono dedicati a due scritti particolari della produzione di Martinetti: Carlo Brentari («*Il presentimento pietoso non ci inganna*». *L'unità di istinto e intelligenza in "La psiche degli animali"* di Piero Martinetti, 1920) concentra il proprio intervento sul lavoro citato nel titolo, mentre Silvano Zucal (*Un testo "eretico di Martinetti sul matrimonio"*) riflette su alcune tesi provocatorie sul matrimonio espresse nel volume, del 1920, *l'Amore*. Dovendo rispondere alla domanda se si possa parlare di anima per gli animali, Martinetti prende anzitutto le distanze dal rigido meccanicismo di origine cartesiana, fatto proprio da un autore come Jacques Loeb. Il filosofo canavesano propende, di contro, per il riconoscimento di un istinto negli animali scaturito «da abitudini individuali sorte in maniera intelligente, che si sarebbero poi meccanizzate e il cui fine sarebbe diventato inconsapevole» (p. 420). Tesi, questa, che Brentari definisce di sapore romantico e schopenhaueriano. Acutamente Brentari fa notare che «la posizione di Martinetti risente di uno spiritualismo di fondo in cui materia e coscienza, "serie fisica e serie psichica", vanno considerate non "come due realtà parallele, ma come due piani diversi" di uno "svolgimento unico" che è la natura» (p. 421). Ben si comprende come una tale prospettiva, che si ritrova anche a fondamento dell'interpretazione martinettiana di Spinoza, implichi significative conseguenze etiche, che in questo lavoro si concretizzano «nella piena legittimazione razionale della pietà immediata che l'uomo prova verso gli animali che soffrono». (p. 425). Zucal, infine, evidenzia come, nello scritto *l'Amore*, Martinetti, in polemica con il modo fascista di intendere la famiglia, ponga a confronto il matrimonio come istituzione sociale, avente al centro meramente il fine procreativo, con il matrimonio inteso come atto spirituale-morale: un'unione di amore fisico e amore sentimentale in una forma più completa, che si tempa nelle avversità della vita. Questo secondo tipo di legame – osserva Martinetti – non è per tutti, essendo una vocazione; per tutti, invece, «è soltanto provare attrazione sessuale, innamorarsi sentimentalmente» (p. 438).

Nel complesso, l'insieme di saggi che compongono questo numero di «Humanitas» chiarisce al lettore l'originalità e la rilevanza del pensiero di Martinetti nella cultura filosofica italiana, ricordandone, inoltre, la statura morale negli anni del regime. Un esempio prezioso, che ci invita a restituire alla filosofia il valore e i doveri che le competono in tempi difficili.

La teologia per laici

Daniela Saresella

Tiziano Torresi (ed.), *Una scuola di teologia per laici. Le Settimane di cultura religiosa di Camaldoli nella storia della Chiesa e della società italiana (1936-1946)*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli (AR) 2017, 336 pp., ISBN 9788894264708.

Sulla proposta culturale dei Laureati cattolici negli anni Trenta si è soffermato già nel 1979 Renato Moro con il suo saggio *La formazione della classe dirigente cattolica*; a questo studio sono seguiti altri lavori tra cui quelli di Agostino Giovagnoli e Roberto Ruffilli, oltre ad un convegno i cui atti sono confluiti nel volume *L'idea di un progetto storico. Dagli anni '30 agli anni '80*, pubblicato da Studium nel 1982. Il volume che qui si presenta raccoglie anch'esso le relazioni di una giornata di studi, organizzata nell'agosto del 2016 a Camaldoli, e si pone l'intento – chiarisce il curatore Tiziano Torresi – di avviare «un percorso di ricerche e iniziative tese a valorizzare il patrimonio culturale e storico» del centro di Camaldoli, mettendo a disposizioni degli storici collezioni librarie ed archivistiche da poco accessibili (p. 5).

L'oggetto della ricerca sono le Settimane di cultura religiosa che, a cominciare dal settembre 1936, rappresentarono importanti occasioni per il cattolicesimo italiano di confrontarsi con il problema di un'efficace presenza cattolica nella società moderna. Infatti, sottolinea Daniele Menozzi nella sua introduzione, il rapporto tra Chiesa e modernità costituì «uno dei nodi centrali attorno a cui si distribuivano gli interventi e le discussioni che ebbero luogo» a Camaldoli (p. 9). Menozzi mette in luce il difficile rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo dall'umanesimo e dalla rivolta di Lutero in poi, e si sofferma in particolare sul periodo successivo alla Rivoluzione francese, quando l'istituzione ecclesiastica rifiutò con nettezza ogni confronto con il mondo contemporaneo. Durante il pontificato di Pio XI, l'adesione dell'intera comunità ecclesiale alla teologia politica della regalità sociale di Cristo – contemplata nell'enciclica *Quas primas* – venne finalizzata ad arginare il laicismo che imperversava nella società novecentesca; così in alcuni ambienti cattolici si affermò la persuasione che i regimi nazionalistico-autoritari protagonisti della

scena politica costituissero una via attraverso la quale realizzare un regime politico in cui Cristo fosse proclamato re. Il quadro delineato da Menozzi nella sua ricca e stimolante introduzione non manca anche di evidenziare il delinarsi, da parte dei regimi, di una vocazione a divenire una «religione sostitutiva» del cristianesimo, mettendo così in crisi quell'accordo che tra i due poteri che aveva retto per anni. I cattolici che si riunirono a Camaldoli cercarono di individuare una nuova via ed una mediazione «tra l'ecclesiocentrismo pontificio e la presenza della chiesa nel consorzio civile», al fine di concorrere alla costruzione di un ordinamento che evitasse gli orrori dei totalitarismi (p. 32).

Tiziano Torresi, sulla scia delle ricostruzioni già di Renato Moro, mette in evidenza come le Settimane sociali siano state l'iniziativa più importante espressa dal Movimento Laureati e dalla Fuci, con l'obiettivo di elaborare un progetto di «presenza culturale di grande significato innovativo» (p. 35). Dalle pagine di Torresi emerge il ruolo di Giovanni Battista Montini, assistente spirituale della Fuci (fino al marzo 1933) e principale ispiratore del Movimento laureati, che scelse di indirizzare le associazioni verso un lavoro di approfondimento culturale e spirituale. Ispirato alle grandi correnti del pensiero europeo, a Camaldoli si avviò un progetto di «bonifica del pensiero teologico» che superò le lacerazioni che la furiosa polemica antimodernista aveva inflitto alla cultura cattolica: a Camaldoli «l'esegesi biblica venne facendosi meno filosofica e più dottrinale, la Chiesa venne trattata meno come istituto giuridico e più come Corpo di Cristo vivente, la morale accennava a diventare meno casistica e più formativa» (p. 101).

Su Montini si sofferma anche Giselda Adornato, che sottolinea come la presenza del prelado bresciano a Camaldoli risalisse già al 1927. In realtà, dal saggio qui proposto, risulta che Montini partecipò poco di persona alle Settimane di cultura religiosa, anche se in esse la sua presenza spirituale fu assai forte e a lui gli organizzatori si rivolsero per consigli sulla scelta dei relatori. Molto presente in ogni decisione era mons. Adriano Bernareggi, assistente centrale dei Laureati, studioso di teologia, diritto e arte sacra, e molto stimato da Montini.

Il nome di Montini ritorna anche nel saggio di Riccardo Saccenti, che mette in evidenza come il suo rapporto con la modernità fosse declinato nella prospettiva di recepire la novità culturale di pensatori come Maritain, e come queste aperture confliggessero con un'altra prospettiva, delineata da p. Agostino Gemelli, che riteneva che la formazione della classe dirigente dovesse essere ausiliaria rispetto al ruolo magisteriale. Alla posizione «dialogante» di Montini si contrappose dunque un tomismo inteso come base su cui edifica-

re un modello alternativo alla modernità, debitore della cristianità medioevale. Le settimane camaldolesi rappresentano l'occasione per delineare una cultura che aspirasse a reintegrare la teologia nel quadro dei saperi dell'uomo moderno, secondo il tracciato delineato dai pensatori francesi e in Italia da Montini (come gli studi di Fulvio De Giorgi hanno evidenziato).

Sul Codice di Camaldoli si sofferma Alessandro Persico, sottolineando il ruolo di Sergio Paronetto, di Vittorino Veronese e di Pasquale Saraceno nella elaborazione del documento che, nel luglio 1943, volle fornire al mondo cattolico una base unitaria che ne indirizzasse l'azione politica. I temi toccati andavano dalla famiglia al lavoro, dall'attività economica al rapporto cittadino-Stato. Persico pone in luce dunque il legame tra la prospettiva culturale emersa a Camaldoli e il delinearsi, con la caduta del fascismo, del programma della Democrazia cristiana.

Anche Massimo De Giuseppe si sofferma sulla Dc, ed in particolare su un incontro, avvenuto a Camaldoli nell'agosto del 1958, tra Amintore Fanfani, Giorgio La Pira e Adlai Stevenson (esponente del Partito democratico statunitense). Lo storico milanese sottolinea come Camaldoli fosse sempre stato un luogo importante dal punto di vista culturale per i due esponenti della Dc, che ne avevano "respirato" lo spirito e che lì si erano formati come cristiani e dal punto di vista politico. Nell'avvio dell'esperienza dei Convegni per la pace nel 1952, La Pira – sottolinea De Giuseppe – trasse ispirazione proprio dall'esempio degli incontri di Camaldoli.

Il volume include il saggio di Marta Margotti sulla partecipazione di don Primo Mazzolari alla Settimana di Camaldoli del 1936, quando fu incaricato di proporre una serie di meditazioni quotidiane incentrate su un «lavoro di scavo interiore» alla «ricerca di Dio». Ciò permise a Mazzolari di raggiungere un uditorio ampio e composto dai maggiori intellettuali cattolici del periodo, e di verificare una consonanza spirituale con molti dei presenti. Ultimo saggio è quello di Guido Gargano che analizza la realtà monastica di Camaldoli, «ambiente asfittico e impermeabile alla modernità», mettendo in evidenza come questa «piccola comunità di reclusi», grazie alle Settimane, fu obbligata ad aprirsi ad una vocazione inclusiva e attenta ai fermenti del mondo» (p. 314). Un libro, dunque, quello curato da Torresi, di grande interesse per la ricchezza dei saggi e per l'importante tema affrontato.

Il lungo '68 cattolico

Daniela Saresella

Sivia Inaudi - Marta Margotti (eds.), *La Rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Studium, Roma 2017, 197 pp., ISBN 9788838245367.

Sul periodo del Concilio e del post-Concilio in Italia molto è stato scritto, anche se la rilevanza del tema permette ulteriori riflessioni; soprattutto le differenti sfaccettature che l'aggiornamento del Vaticano II assunse nelle realtà locali sono state solo parzialmente ricostruite. Il libro, curato da Silvia Inaudi e Marta Margotti, rappresenta un importante tassello per comprendere la svolta di quegli anni e un'occasione per approfondire alcuni contesti specifici.

Margotti, nella sua introduzione, mette in evidenza come gli esiti del rinnovamento indotto dal Concilio abbiano portato da una parte alla nascita di gruppi progressisti, ma anche ad una dura reazione ad essi, con il radicarsi di circoli e riviste volti a ristabilire i valori della «tradizione violata». Il Concilio alimentò così «opposti dissensi», che ulteriormente si accrebbero per via dell'ondata contestativa del '68 e degli anni successivi. In entrambi i casi – afferma la storica torinese – si trattò di reazioni a «fenomeni di modernizzazione delle società contemporanee» (p. 8). Margotti sottolinea però come il quadro risultasse articolato: la maggioranza dei credenti si attestarono infatti su posizioni cautamente attente alle novità conciliari, lontane dagli eccessi degli «opposti estremismi», e tese a non mettere in crisi la struttura gerarchica del cattolicesimo e il suo ruolo di potere nella società (pp. 15-16).

Un tema che emerge nella stimolante introduzione di Margotti è il legame tra la riforma ecclesiastica auspicata tra la fine Ottocento e l'inizio Novecento da vari esponenti del rinnovamento cattolico e i cambiamenti che la Chiesa visse negli anni Sessanta e Settanta: i «fermenti» che erano stati coltivati nel Novecento da «gruppi periferici nella geografia del potere ecclesiastico» con il Concilio assunsero così grande rilievo (p. 10). L'importanza del modernismo è sottolineata anche da Giovanni Tassani che nel suo bel saggio *Tradizione e reazione: l'altro dissenso* delinea un quadro del riaffermarsi, dal secondo

dopoguerra, di un modello di Chiesa «antagonista ai principi della modernità», che aveva come modello Pio X, il papa che aveva difeso l'istituzione ecclesiastica dall'«eresia». Lo storico sottolinea come i gruppi tradizionalisti in Italia – più che in Francia – avessero chiara connotazione politica, perché questi credenti erano anche militanti di gruppi neofascisti. Al loro fianco si collocavano parte del vertice vaticano, alcuni vescovi brasiliani e teologi della romana Università Lateranense. Schierato era l'arcivescovo Ernesto Ruffini, cardinale di Palermo, e Luigi Maria Carli, vescovo di Segni; posizione defilata, ma non meno definita, era quella dei cardinali Siri e Ottaviani, cauti nelle esternazioni tenuto conto dei loro compiti istituzionali. Tassani ricostruisce un quadro dei gruppi, delle riviste e dei personaggi protagonisti di questa nostalgica interpretazione della fede, e i nomi di Gianni Baget Bozzo, di Luigi Gedda, di Giovanni Volpe e di Cristina Campo ritornano nelle sue pagine come attori di varie iniziative.

Gerd-Rainer Horn fornisce una differente interpretazione a proposito della nascita del “cattolicesimo di sinistra”: esso non avrebbe avuto origine nei movimenti cattolico-democratici che nacquero in Francia, Belgio ed Italia nel primo Novecento – ed in rapporto con la crisi modernista – bensì nell'esperienza della *Jeunesse ouvrière chrétienne* degli anni Venti in Belgio, in particolare nella periferia semi-industriale di Laeken, a nord di Bruxelles. Lo storico parla di una «egemonia francofona» nel movimento cattolico progressista tra gli anni Trenta e Cinquanta, a cui si sarebbe aggiunta, negli anni del Concilio, una corrente germanofona, il cui esponente di spicco fu Johann Baptist Metz, docente presso l'Università di Münster, che ridefinì la teologia politica unendo marxismo e messianismo. Nel suo avvincente affresco sull'Europa, Horn non manca di soffermarsi sull'esperienza olandese e su quella italiana, delineando un quadro dello «spirito del Vaticano II» nei vari contesti nazionali.

Alessandro Santagata sottolinea l'importanza della «ricezione politica» del Vaticano II e evidenzia come, nella «galassia complessa di posizioni», emergessero due letture del Concilio: da un lato c'era la linea di Paolo VI e delle maggiori organizzazioni cattoliche che sostenevano la necessità di integrare il Vaticano II nel progetto di una “nuova cristianità”. Dall'altra vi erano gruppi del “cattolicesimo di base” che perseguivano una separazione netta tra appartenenza religiosa e scelta politica, o per lo meno la loro ridefinizione alla luce della cosiddetta «fine dell'era costantiniana» (p. 55). Una distinzione, questa suggerita da Santagata, che riecheggia quella già sottolineata da Lorenzo Bedeschi quando, riflettendo sul modernismo nel suo

libro del 1975, ne individuava una corrente moderata e una radicale, la prima tesa a riformare la Chiesa, l'altra a rifondarla dalle fondamenta; entrambe, come è noto, vennero travolte dall'enciclica del settembre del 1907 di papa Pio X.

Il volume raccoglie poi saggi su alcune realtà locali: Francesco Ferrari delinea le vicende della comunità dell'Immacolata a Milano e del suo sacerdote don Paolo Pagliughi, che immaginava una parrocchia che ritrovasse «i tratti di essenzialità evangelica» (p. 133). Patrizia Luciani sofferma la sua attenzione su Venezia, dove emergevano l'esperienza della rivista «Questitalia» e la figura di Wladimiro Dorigo; nella città lagunare negli anni Settanta molti furono i giovani che, passando dai «gruppi spontanei» inseriti nella «nuova sinistra», aderirono poi a movimenti «estremamente radicali come Lotta continua» (p. 171). Silvia Inaudi analizza l'esperienza torinese del Vandalino, che non poche preoccupazioni inflisse al cardinal Pellegrino; Giuseppina Vitale ricostruisce il vissuto politico e religioso dei preti operai in Emilia Romagna; Giovanni Battista Varnier prende in considerazione la realtà del dissenso a Genova, città guidata «spiritualmente» dal cardinal Siri – campione del conservatorismo nell'episcopato italiano –, ma dove già nel dopoguerra era nata l'esperienza della rivista «Il Gallo», e dove negli anni Settanta prese forma la Comunità di San Benedetto al Porto di don Andrea Gallo.

Un libro ricco quello che Inaudi e Margotti propongono, che rappresenta l'esito scientifico del convegno che si era tenuto a Torino nel novembre del 2016. La pubblicazione rappresenta la prima tappa di un «cantiere in corso» perché il «gruppo torinese» sta ulteriormente lavorando ad una ricostruzione di quegli anni «formidabili» per la società italiana e per il mondo cattolico (nel novembre 2018 è stato infatti organizzato un altro convegno, di cui aspettiamo la pubblicazione degli atti).