

Giovanni Vian

La Chiesa cattolica dalla Restaurazione a Francesco

Dalla Restaurazione, passando per le decisioni del concilio Vaticano I che accentuarono il ruolo del romano pontefice, per giungere al ripensamento dell'ecclesiologia promosso dal concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica, nella sua dimensione giuridico-istituzionale, si identificò prevalentemente nelle posizioni delle gerarchie ecclesiastiche, e in primo luogo della Santa Sede. Per questa ragione, nella presente sintesi si darà uno spazio prevalente all'atteggiamento del papato nei circa due secoli che intercorrono dal congresso di Vienna a oggi.

La rivoluzione francese aveva comportato la brusca conclusione dell'esperienza delle società di *ancien régime*, fondate sull'alleanza fra trono e altare e sul riconoscimento di un'ampia serie di privilegi e garanzie in sede giurisdizionale, giudiziaria, fiscale, a vantaggio delle istituzioni ecclesiastiche cattoliche e dell'alto clero; e sulla concessione da parte di ogni Stato della libertà di culto a una sola confessione religiosa, misura accompagnata di solito dalla discriminazione degli appartenenti ad altre confessioni sul piano civile. La rivoluzione francese, ispirandosi alle correnti dell'illuminismo, aveva realizzato una parte significativa delle sue proposte, dando corpo a una società laica, fondata sull'introduzione della parità di diritti per tutti i cittadini, a prescindere dalla loro posizione nei confronti delle religioni, e sul tentativo di assicurare una partecipazione di tutti i soggetti all'autonoma determinazione delle norme civili. Il periodo del «terrore» (1793-1794) aveva portato a una intensa opera di scristianizzazione per iniziativa diretta delle istituzioni statuali, che accelerò e diffuse quelle dinamiche di distacco dalla pratica religiosa già in corso da tempo in alcune aree della Francia. Infine, dopo l'assunzione del potere da parte di Napoleone Bonaparte, fu realizzato un regime di stretto controllo delle istituzioni ecclesiastiche da parte dello Stato.

La conclusione drammatica di quel denso e travagliato quarto di secolo che si stende tra l'avvio della rivoluzione francese e la sconfitta di Napoleone a Waterloo lasciò il campo a una stagione di ripiegamento nella quale, allo sforzo di restaurazione dello *status quo* precedente al 1789 sul piano geo-politico, di cui il congresso di Vienna si era fatto deciso promotore, si accompagnò l'elaborazione di una cultura capace di offrire un supporto ideologico al nuovo ordine europeo, che si realizzò sul piano internazionale, ma anche all'interno delle singole società. Tuttavia quel complesso e articolato processo comunemente noto come Restaurazione non riuscì ad arrestare completamente i dinamismi che erano fermentati nel corso dell'età moderna, e soprattutto nel Settecento, e si erano poi affermati nel periodo rivoluzionario e negli anni del riformismo napoleonico, sia pure in modo travolgente, e a volte in forme contraddittorie.

Da tempo, e a volte da secoli, la Chiesa cattolica aveva cominciato a misurarsi criticamente e a combattere la variegata gamma di espressioni della modernità e soprattutto quello che ne risultava il paradigma: l'aspirazione da parte degli individui e delle società all'autodeterminazione, alla elaborazione di criteri morali per la vita personale e collettiva pensati al di fuori di ogni prospettiva confessionale, ponendo fine a quel modello di società ierocratica che aveva costituito per secoli una caratteristica fondamentale negli Stati cattolici. Dopo l'esperienza drammatica della rivoluzione francese, le gerarchie ecclesiastiche si erano sempre più fermamente convinte che la crescente spinta verso una prospettiva interiore nell'approccio alla religione – che la svincolava più o meno nettamente dalle implicazioni pubbliche dell'appartenenza confessionale – dovesse essere respinta nel nuovo contesto post-rivoluzionario come una forma di individualismo religioso, analogo al protestantesimo, che finiva per minare non solo la dimensione comunitaria della Chiesa e l'influenza delle gerarchie ecclesiastiche, ma anche la stessa obbedienza nei confronti delle autorità politiche.

1. Progetti e strategie per il futuro

Di fronte agli sconvolgenti cambiamenti introdotti nella vita religiosa e nella Chiesa durante il periodo rivoluzionario e l'età napoleonica – abbandono della stretta unione tra istituzioni ecclesiastiche e civili tipica delle società di antico regime; cessazione dei privilegi, delle esenzioni e delle immunità riservati alle istituzioni e al clero cattolici; grave indebolimento degli ordini regolari, sostituiti in parte nel corso dell'Ottocento dalla fioritura di una nuova serie di congregazioni religiose, soprattutto femminili, prevalentemente dedite all'azione educativa e caritativa, in risposta alle istanze e ai problemi emergenti dallo sviluppo della società industriale; diminuzione numerica del clero secolare, per di più inserito di fatto nell'amministrazione pubblica dello Stato dalla legislazione ecclesiastica napoleonica; depauperamento del patrimonio ecclesiastico; crescenti fenomeni di scristianizzazione che caratterizzavano gli ambienti intellettuali e la borghesia – la cultura cattolica reagì elaborando alcune risposte di carattere complessivo che differivano anche sensibilmente, e come tali erano percepite dai loro proponenti, quanto alle modalità di rapporto con la nuova situazione storica, tutte accomunate però dalla riproposizione di un regime di cristianità, caratterizzato da un più o meno esplicito e cogente riferimento ai principi cattolici da parte delle società civili e del corpus legislativo. La ricostruzione di una società cristiana diventò la risposta ai processi di laicizzazione dello Stato e alla progressiva secolarizzazione della società.

Già con Pio VII, restaurato sul trono di Roma nella primavera 1814 con il consenso di Napoleone, ormai avviato al declino dopo la sconfitta di Lipsia, si ebbe la proposta dello Stato pontificio come visibile modello di organizzazione statale in cui si era realizzata una compiuta

restaurazione: ne erano i capisaldi il ristabilimento del potere temporale, l'adeguamento della legislazione civile a quella canonica, la clericalizzazione dell'amministrazione pubblica, la riapertura del ghetto e la reintroduzione della discriminazione civile nei confronti degli ebrei. Gli si accompagnava la rivendicazione per il papa di un ruolo di governante supremo della cristianità, un aspetto che tuttavia fu temperato per molti anni dalla politica del segretario di Stato cardinale Consalvi, impegnata nella realizzazione di una serie di accordi con gli Stati che garantivano alla Chiesa alcuni circoscritti, ma tangibili, spazi di potere nella società.

Nella cultura cattolica del periodo della Restaurazione si possono sommariamente individuare tre filoni nei quali i tentativi di ricostruire una società cristiana trovarono una specifica elaborazione. In primo luogo i nostalgici della società di antico regime proposero il ripristino della situazione vigente prima del 1789, centrata sull'alleanza fra trono e altare (caposaldo della politica di restaurazione promossa dall'Austria sotto la guida del cancelliere Metternich) e sulla concessione di ampi privilegi ed esenzioni alle istituzioni ecclesiastiche e ai vescovi, al clero e ai regolari. In realtà questa linea – nonostante il grande realismo con il quale essa fu perseguita da Consalvi – cozzò contro la crescente indisponibilità degli Stati promotori della Restaurazione, e in primis nell'Austria di Metternich, a concedere quegli spazi alla Chiesa che avrebbero potuto minare le pretese di controllarne l'azione da parte delle autorità politiche, all'interno di un disegno complessivo che intendeva utilizzare la religione come elemento di rafforzamento del consenso verso lo Stato e secondo un orientamento controrivoluzionario.

Molto più significativo fu il filone antimoderno, destinato a un successo che ne avrebbe fatto la linea portante ufficiale della Chiesa cattolica da metà Ottocento per circa un secolo, sia pure attraverso successive messe a punto e rilevanti adattamenti ai diversi contesti e alle differenti situazioni storiche. Esso fu caratterizzato da un intransigente rifiuto dei principi di autodeterminazione dell'uomo nella vita individuale e collettiva che erano individuati come l'aspetto più emblematico della storia sviluppatasi dalla Riforma protestante in avanti, e dal richiamo dei popoli «alla religione come al fondamentale legame di ogni società».¹ Pertanto gli esponenti della cultura cattolica controrivoluzionaria (tra i quali si possono menzionare il savoiardo de Maistre, il ginevrino de Bonald, il tedesco von Görres, lo spagnolo Donoso Cortes), giudicando inadeguate le condizioni riservate alla Chiesa nelle società di antico regime, rivendicarono un ritorno a quella società cristiana medievale (frutto di una rielaborazione ideologica che in realtà non trovava un effettivo riscontro in sede storiografica) che poggiava sull'affermazione della superiorità del potere spirituale su quello politico e sulla conseguente necessità che per lo sviluppo positivo di

1. *Avviso degli editori*, in J. DE MAISTRE, *Il Papa*, introd. di C. BO, note a cura di J. LOVIE e J. CHETAIL, Milano, Rizzoli, 1984, pp. 3-6, a p. 3.

una ordinata civiltà umana – sostanzialmente identificata da questi autori con la civiltà cristiana – il legislatore ponesse al centro della propria opera i principi cattolici. Essi costituivano l'unico fondamento capace di assicurare la tenuta morale del consorzio civile e in ultima istanza la possibilità che la società reggesse di fronte all'urto rivoluzionario. I grandi fatti dei decenni a cavallo tra i secoli XVIII e XIX – dalla rivoluzione francese al dominio napoleonico – erano inseriti dai teorici del cattolicesimo intransigente in una lettura dominata da toni apocalittici, tesi a drammatizzare lo scontro in atto, che registrava la contrapposizione tra il cristianesimo, la Chiesa, la civiltà cristiana e quella prospettiva rivoluzionaria che, volta per volta identificata nei suoi esiti liberale o socialista e considerata l'esito di una congiura delle più temibili forze oscure della storia (i protestanti, la massoneria, gli ebrei), era giudicata complessivamente come una manifestazione satanica dalla portata esiziale per le sorti della religione e della stessa civiltà umana.

Notevole fu l'enfasi che alcuni di questi autori, e in particolare de Maistre, portarono sul ruolo del papa, considerato il grande demiurgo della civilizzazione universale, il cui modello più alto di organizzazione della vita collettiva fu non a caso individuato nella società cristiana medievale (*Du Pape*, 1819). Cosicché la riproposizione di politiche giurisdizionaliste da parte dei governi cattolici restaurati dopo la fine dell'impero napoleonico fu stigmatizzata dallo scrittore savoiano nelle *Soirées de Saint Pétersbourg* (pubblicate postume nel 1821), muovendo dalla convinzione che occorresse sottomettersi all'autorità ecclesiastica e ristabilire una società teocratica centrata sul potere del papa.

Un terzo filone, che raccolse un consenso più circoscritto, ma non per questo risultò meno vivace nel primo Ottocento, fu costituito dal cattolicesimo liberale. In esso confluì l'eredità di quell'articolato tentativo di accordare principi cristiani e rivoluzionari che aveva visto protagonisti gli *abbés démocrates* durante gli anni novanta del Settecento e di fronte al quale si era mostrato non insensibile lo stesso cardinale Chiaramonti, allora vescovo di Imola e successivamente papa Pio VII (1800-1823), nel tentativo di assicurare alle istituzioni ecclesiastiche il controllo morale della nuova società democratica. Durante la Restaurazione questo composito filone ideologico-culturale trovò una sede di espressione pubblica soprattutto nel giornale francese «L'Avenir», fondato da Lamennais nel 1830 e caratterizzato dalla ricerca di una possibilità di spazio per la libertà di coscienza che non risultasse in disaccordo con i principi cattolici. La visione lamennaisiana, come quella di altri esponenti cattolici liberali, non abbandonava una prospettiva di cristianità, ma la riformulava in termini favorevoli a un incontro fra cattolicesimo e liberalismo: la Chiesa avrebbe dovuto abbandonare la ricerca dell'alleanza con l'assolutismo monarchico e impegnarsi a sostenere le rivendicazioni popolari delle libertà moderne per potere riproporre nel nuovo contesto storico il proprio ruolo di guida morale della collettività. Quando Pio VIII (1829-1830) – che pure aveva

affermato che la prosperità dei popoli dipendeva dall'assestamento da parte dei principi cristiani delle direttive papali contro i mali dell'epoca – riconobbe Luigi Filippo re dei francesi, dopo la rivoluzione del luglio 1830, con la formula «per grazia di Dio e volontà della nazione», sembrò che il pontificato segnasse una prima prudente apertura nei confronti della forma costituzionale, uno degli aspetti rivendicati dai liberali.

Ma il papato del suo successore, Gregorio XVI (1831-1846), fu espressione di un orientamento teologico intransigente e di sentimenti politici controrivoluzionari (da essi derivava il suo giudizio negativo sul tentativo insurrezionale intrapreso in Polonia nel 1830-31, con una convinta partecipazione del clero cattolico, allo scopo di sottrarre il Paese al controllo dello zar di Russia e dunque alle ingerenze di un sistema statale di orientamento confessionale ortodosso). Con le encicliche *Mirari vos*, del 1832, e *Singulari Nos*, del 1834, Gregorio XVI condannò le posizioni cattolico-liberali, la libertà di opinione e di critica nella Chiesa e più in generale le libertà moderne – libertà di coscienza, di stampa, libertà in ambito politico – che a suo avviso mettevano a rischio la sopravvivenza della società, e provvide a censurare specificamente le iniziative di Lamennais.

Il pontificato gregoriano, attraverso la proposizione di una lettura della storia moderna che individuava una ininterrotta e consequenziale catena di errori a partire da Lutero in avanti, e tramite la formulazione di un'ideologia ben determinata per combattere la modernità, comportò di fatto una prima ricezione del cattolicesimo intransigente nell'insegnamento papale.

Ciononostante non sempre le popolazioni cattoliche in quei decenni si orientarono completamente su una posizione di chiusura nei confronti del liberalismo. Per esempio nel Belgio, congiunto all'Olanda nel Regno Unito dei Paesi Bassi per volontà delle grandi potenze europee, già nel 1815 i vescovi cattolici avevano cercato di impedire, senza successo, l'approvazione della *Grondwet* (Legge fondamentale) posta a fondamento del nuovo Stato, causando una spaccatura interna al cattolicesimo tra l'ampia maggioranza conservatrice e regionalista e una minoranza cattolica moderata prossima alle posizioni liberali, in un quadro dominato dalla politica pesantemente regalista di Guglielmo I in ambito religioso (applicata anche nei confronti dei protestanti olandesi) che suscitò ripetute tensioni e contrasti fra i cattolici e la monarchia e a cui non riuscì a porre rimedio nemmeno l'approvazione di un concordato con la Santa Sede nel 1827, poco rispettato dal governo nelle sue disposizioni successive. Così a partire dal 1828 si creò un'allora paradossale collaborazione tra cattolici e liberali belgi. Quindi, approfittando della rivoluzione parigina del luglio 1830, anche Bruxelles si sollevò il 25 agosto portando alla rapida proclamazione dell'indipendenza del Belgio.

2. Il 1848 e il cattolicesimo intransigente

La Restaurazione, nonostante la proclamata volontà di riproposizione della situazione preesistente allo scoppio della rivoluzione del 1789, conseguì soprattutto l'obiettivo della creazione di un blocco politico-militare in grado di garantire l'equilibrio tra le potenze europee. Tuttavia per quel che riguarda i rapporti tra la Chiesa cattolica e gli Stati essa non comportò il ripristino dell'alleanza fra il trono e l'altare. Diversi Stati mantennero una legislazione ecclesiastica di impianto giurisdizionalistico, a cominciare dalla cattolica monarchia austriaca e dalla Spagna (in quest'ultima, solamente a fasi alterne nel corso del XIX secolo, che corrisposero alle instabili vicende che segnarono la storia politico-istituzionale del Paese).

In questa situazione non facile, l'avvio del processo risorgimentale italiano, che avrebbe vissuto le fasi più rilevanti nei decenni centrali del secolo sviluppandosi anche a scapito del potere temporale dei papi, condizionò in modo considerevole la riflessione e le scelte dei vertici ecclesiastici cattolici di fronte alla modernità ottocentesca e alla civiltà liberale. Le gerarchie ecclesiastiche, e in modo particolare Pio IX, ne interpretarono le dinamiche come un'ulteriore conferma della straordinaria minaccia costituita dal moderno per la religione: all'interno di scritti che intrecciavano inscindibilmente il ruolo spirituale e la funzione politica del papa, la messa a repentaglio della indipendenza del vertice della Chiesa cattolica sul piano internazionale rendeva ancora più drammatica la percezione del moto di apostasia dal cristianesimo che si riteneva fosse in corso in Europa. Di tale processo erano individuati come gli aspetti più vistosi e preoccupanti da un lato la laicizzazione delle istituzioni civili adottata da alcuni Stati e dall'altro lato l'abbandono della pratica sacramentale e finanche il rifiuto di qualsivoglia fede trascendente da parte di settori importanti della popolazione, in particolare di numerosi uomini di cultura, di ampi settori della borghesia e di molti appartenenti a quel ceto operaio che – a uno sguardo di sintesi – nel contesto europeo viveva in quel periodo una continua espansione numerica. Ben presto nelle letture del cattolicesimo intransigente, che intorno alla metà del secolo diventò la corrente ideologica ufficiale della Chiesa romana, si prese di mira il processo risorgimentale, laddove minacciava il potere temporale dei papi. Esso apparve la punta avanzata di una strategia che si riteneva intendesse abbattere la Chiesa per ottenere più facilmente il sovvertimento della civiltà umana, inscindibilmente identificata con quella cattolica, e aprire la via all'affermazione di una civiltà moderna, di cui le letture intransigenti individuavano diversi volti nella storia degli ultimi secoli: il protestantesimo, l'illuminismo, la rivoluzione, il liberalismo e da ultimo il socialismo. In questo modo nelle letture storiche del cattolicesimo intransigente veniva composta una scala, o meglio una vera e propria «genealogia» degli errori moderni, che sembrava avere causato un progressivo aggravamento del processo di scristianizzazione. Questo tipo di interpretazione comportò allo stesso tempo una «concentrazione» sul romano pontefice, di cui fu enfatizzata la dimensione di elemento

fondamentale della Chiesa. Quanto più ne risultava messo a repentaglio il potere temporale, riproposto dalla cultura cattolica con poche eccezioni come garanzia di libertà per l'ufficio papale e la stessa Chiesa, tanto più i cattolici furono esortati ad assumerne la difesa e, dopo la sua cessazione il 20 settembre 1870, furono sollecitati a rivendicarne il ristabilimento in tutte le sedi possibili.

Occorre peraltro sottolineare che l'orientamento antirisorgimentale della Chiesa cattolica nella fase iniziale non fu un fatto scontato. Certo, durante la Restaurazione i papi, sia pure con le loro peculiarità, non avevano mostrato alcuna disponibilità nei confronti dei moti insurrezionali. Anzi, soprattutto con Gregorio XVI si era avuto un contributo allo sviluppo di un insegnamento teologico ufficiale nettamente antiliberalista, refrattario ad accogliere le istanze di autodeterminazione nazionale che si stavano diffondendo soprattutto negli ambienti della borghesia. Ma alcune caute riforme introdotte dal suo successore, Pio IX (1846-1878), nei primi tempi del pontificato (creazione di un consiglio dei ministri nello Stato pontificio, amnistia per i detenuti politici, introduzione di una limitata libertà di stampa) e l'adozione di una linea diplomatica meno schiacciata sull'Austria per quel che riguardava le questioni che travagliavano i rapporti fra gli Stati nella penisola, sembrarono preludere a un sostegno della Chiesa ai disegni degli ambienti patriottici italiani. Si trattò soprattutto di un'illusione e in parte anche di una forzatura operata dai sostenitori dell'Italia unita e indipendente, che lessero in maniera univoca alcune scelte di Pio IX, che invece erano frutto, in qualche misura, di effettive oscillazioni di atteggiamento. L'equivoco creatosi attorno a Pio IX stava però a dimostrare che a quella data le scelte della Chiesa cattolica nei confronti del Risorgimento non apparivano e di fatto non erano ancora incontrovertibili.

Lo confermava anche lo sviluppo, avviatosi negli anni precedenti, del «neoguelfismo», un'articolata corrente di pensiero, i cui esponenti di maggiore rilievo furono Cesare Balbo e l'abate Vincenzo Gioberti, tesa a inserire i cattolici nel processo risorgimentale, che allora attraversava una fase cruciale. In particolare Gioberti aveva esplicitamente legato il successo del Risorgimento all'assunzione della sua guida da parte del papa: egli si sarebbe dovuto porre alla testa di una federazione italiana, organizzata in monarchia costituzionale, tra i maggiori Stati regionali della penisola, nella convinzione che l'elemento politico (il potere temporale esercitato dal capo della Chiesa in qualità di sovrano di uno Stato) portasse con sé a futura garanzia della nascente società italiana il più solido dei fondamenti morali, costituito dall'adesione alla religione cattolica: «Se la natura del sito primeggia fra le condizioni materiali di un popolo, la prima delle sue condizioni morali consiste nella religione, fonte, base, apice e compendio di ogni sociale perfezionamento. La parola religiosa è la progenitrice di tutto il vivere umano, come quella che contiene tutti i rudimenti di esso, e sovrasta alle altre appartenenze civili, come il tutto alle parti, la causa agli effetti, il

principio alle conseguenze.»² A sua volta Balbo, con sguardo al più ampio contesto europeo, affidò al cristianesimo nel suo insieme piuttosto che al solo cattolicesimo il compito di offrire un elemento di incontro tra popolazioni segnate a larghissima maggioranza dall'appartenenza a una pluralità di confessioni cristiane.

Il tentativo di conciliare il papato e l'Italia fu legato dagli esponenti del neoguelfismo a una valutazione positiva del contributo recato dai papi alla storia della penisola nei secoli precedenti, secondo una lettura che in questo aspetto di primo piano non differiva in modo significativo per un verso dalle posizioni ultramontane (si pensi alle considerazioni formulate da de Maistre sull'apporto decisivo del papato agli sviluppi della civiltà europea), per un altro verso dal cattolicesimo liberale come si stava sviluppando nella riflessione del secondo Lamennais, convinto assertore della necessità che la Chiesa si ponesse alla guida delle rivendicazioni che emergevano dai popoli in contrasto con i capisaldi della politica europea di restaurazione.

Più peculiari furono le riflessioni proposte dall'abate Rosmini, che in seguito si impegnò personalmente in una negoziazione con Pio IX che avrebbe dovuto inserire nuovamente il papa nel processo risorgimentale dopo la crisi del 1848, in una prospettiva che l'ecclesiastico roveretano immaginava di stampo confederale. Le tesi di Rosmini, esposte principalmente nel volume *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (1848), muovevano dall'esigenza di una riforma della Chiesa – da cui sarebbe dovuta scaturire una nuova fioritura della vita religiosa non priva di effetti sulla stessa società civile – che avrebbe dovuto fondarsi sul pieno reinserimento del laicato nella vita religiosa, attraverso una sua migliore istruzione specifica; sul rafforzamento della formazione del clero; sul ripristino della collaborazione e dell'unione tra i vescovi come nel cristianesimo dei primi secoli; sulla eliminazione delle ingerenze del potere politico nella nomina dei vescovi, che andava nuovamente attribuita al popolo e al clero; e sul coinvolgimento del laicato cattolico nella gestione amministrativa dei beni ecclesiastici.

Il 1848, con le sue istanze e le sue guerre che videro una larga partecipazione popolare, diventò un passaggio cruciale anche per la posizione della Chiesa cattolica di fronte ai vivaci movimenti che agitarono l'Europa. La dichiarazione da parte di Pio IX, con l'allocuzione del 29 aprile, dell'impossibilità di assumere la guida di una guerra che si sarebbe svolta contro un paese cattolico come l'Austria alienò rapidamente le simpatie del movimento risorgimentale italiano verso il papa e ne fece una figura simbolica della prospettiva controrivoluzionaria.

Lo choc causato dalla rivoluzione, che a circa sessant'anni dal 1789 si era riproposta drammaticamente sulla scena europea ed era giunta di nuovo a toccare la stessa sede papale (nel novembre 1848 Pio IX fuggì da Roma, per sottrarsi alle crescenti pressioni di repubblicani e

2. V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli italiani*, Bruxelles, Meline, Cans e Compagnia, 1844, to. I, p. 17.

radicali, e si rifugiò a Gaeta sotto la protezione del Regno delle Due Sicilie), spinse papa Mastai Ferretti ad assumere un orientamento intransigente in modo rigido e definitivo, un passaggio reso evidente con l'enciclica *Nostis et nobiscum* (1849), nella quale era formulato un grave giudizio su quanto era accaduto in Europa nei mesi precedenti. L'enciclica proponeva una lettura della storia moderna che ne coglieva il progressivo allontanamento degli individui e delle società dall'insegnamento ecclesiastico a partire dalla Riforma luterana, che per prima, sottraendo alle gerarchie ecclesiastiche l'interpretazione del testo biblico, aveva indebolito l'obbedienza verso la Chiesa; e da cui si faceva remotamente derivare anche l'insubordinazione dei rivoluzionari e dei socialisti nei confronti delle autorità politiche. Condannando risolutamente i nuovi sommovimenti, Pio IX ne attribuiva la responsabilità principale ai socialisti, ai comunisti, ai protestanti. Erano questi, insieme ai liberali e agli ebrei (questi ultimi dopo il 1848 furono considerati sempre più univocamente come emblemi esecrabili della modernità, e nei loro confronti Pio IX e la Curia romana sollecitarono insistentemente il completo ripristino delle misure di discriminazione civile vigenti prima della rivoluzione francese), i nemici da cui la Chiesa era chiamata a difendersi in una lotta dalla posta altissima: la sopravvivenza del cristianesimo e il ripristino della civiltà che vi si era ispirata e che aveva trovato la sua massima realizzazione nel corso del medioevo. Il p. Curci, nell'articolo programmatico del nuovo periodico gesuita «La Civiltà Cattolica» (1850), ricordava: «È un fatto oggimai irrepugnabile non avervi nel mondo altra civiltà che l'europea, e nell'Europa l'incivilimento essere stata opera cristiana, cattolica, romana».

La linea intransigente e antimoderna ispirò il successivo trentennio di pontificato di Pio IX. Alla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione (8 dicembre 1854) egli volle attribuire, tra l'altro, un risvolto di contestazione radicale della possibilità di edificare il consorzio civile prescindendo dal riferimento ai principi cattolici regolati dalla Chiesa. Per garantire una più coerente e capillare trasmissione dell'insegnamento romano nei differenti contesti nazionali e regionali, Pio IX promosse l'attività collettiva dei vescovi che si sviluppò attraverso l'organizzazione dei *coetus episcoporum* e delle conferenze episcopali. In una situazione segnata dall'adozione da parte di un numero crescente di Stati dei regimi parlamentari, favorì lo sviluppo (che fu poi maggiormente incrementato sotto il suo successore, Leone XIII) dell'associazionismo laicale cattolico e di partiti cattolici capaci di accrescere il consenso dell'opinione pubblica verso le istanze della Chiesa e di dare a esse rappresentanza in sede politica.

Inoltre con l'enciclica *Quanta cura* e l'annesso *Syllabus* (1864) Pio IX formulò una condanna ad ampio raggio della civiltà moderna che si era sviluppata nel corso degli ultimi tre quarti di secolo. L'ottantesima proposizione proscritta dal *Syllabo* («Il sovrano pontefice può e deve riconciliarsi e

farsi amico con il progresso, il liberalismo e la civiltà moderna»³ assumeva un carattere in qualche modo riassuntivo dell'intero documento e rivelava come lo scontro in atto con la civiltà moderna fosse percepito in termini globali. Inoltre, facendo leva sulla figura del romano pontefice, questa proposizione introduceva di fatto un elemento ecclesiologico che pochi anni dopo avrebbe ottenuto un riconoscimento ufficiale di straordinaria importanza da parte del concilio Vaticano I.

3. Il concilio Vaticano I (1869-1870)

Il concilio fu voluto da Pio IX per condannare solennemente gli errori moderni e adattare la legislazione ecclesiastica ai cambiamenti introdottisi negli ultimi secoli. Dopo una lunga preparazione, il Vaticano I si aprì l'8 dicembre 1869 alla presenza di oltre due terzi dei padri che avevano diritto di parteciparvi, in rappresentanza delle Chiese delle diverse aree del pianeta, non escluse quelle orientali di rito unito a Roma.

Due i documenti che i padri conciliari fecero in tempo ad approvare prima dell'interruzione dei lavori, alla fine del luglio 1870, causata dallo scoppio della guerra franco-prussiana. Con la costituzione *Dei Filius*, approvata all'unanimità, il concilio, dopo avere ribadito la lettura della storia moderna proposta dalla cultura cattolica intransigente, condannò le correnti fautrici della sola ragione umana, come anche quelle di impianto fideistico, e affermò la possibilità di raggiungere la verità attraverso una ragione necessariamente illuminata e guidata dalla fede. In questo modo si intendeva offrire una risposta sul piano dottrinale alle istanze della cultura positivista e alle correnti razionaliste e al contempo si ribadiva il rifiuto di una prospettiva ritenuta fideistica, in polemica con la posizione delle Chiese della Riforma; si attribuiva al protestantesimo la responsabilità della secolarizzazione moderna e si riaffermava che solamente nel cattolicesimo la società civile avrebbe potuto trovare rimedio ai propri mali.

Molto più rilevanti appaiono le decisioni della costituzione *Pastor aeternus*, adottate al termine di un contrastato dibattito che aveva visto il prolungamento nell'aula conciliare, predisposta nella basilica di San Pietro, di divergenze che erano sorte già durante la fase preparatoria. Il concilio infatti sancì come verità dogmatica l'infallibilità del romano pontefice nell'enunciazione di una dottrina in materia di fede o di morale, rendendone le definizioni «irreformabili per se stesse, e non in virtù del consenso della chiesa.»⁴ Inoltre fu confermato il primato di giurisdizione del papa su tutta la Chiesa: i vescovi e tutti i cattolici erano tenuti «al dovere della subordinazione gerarchica e della vera obbedienza, non solo nelle questioni che riguardano la fede e i costumi, ma anche in

3. PIO IX, *Syllabus*, in *Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. LORA e R. SIMIONATI, Bologna, Dehoniane, 1997, vol. II num. 329-412, al num. 412.

4. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna, Dehoniane, 1991³, p. 816.

quelle relative alla disciplina e al governo della chiesa diffusa su tutta la terra.»⁵ Dunque la ricerca, durante i lavori preparatori del concilio, di una formulazione che nell'affermare la giurisdizione universale del papa, non sminuisse troppo quella dei vescovi, non approdò alla stesura finale del documento, sbilanciata a favore del primato romano. Quindi l'improvvisa interruzione del concilio a fine luglio impedì di approfondire l'ufficio episcopale in modo tale da offrire qualche elemento di contemperamento delle affermazioni contenute nella *Pastor Aeternus*.

Nella successiva pratica corrente, grazie alle decisioni del Vaticano I, l'immagine del papa assurse a vertice assoluto dell'istituzione ecclesiastica in materia dottrinale e nell'ambito della giurisdizione, attraverso uno straordinario processo di rafforzamento dell'ufficio e della funzione del romano pontefice – che di fatto contribuì a bilanciare la perdita del potere temporale – che avrebbe trovato un contemperamento solo una novantina d'anni più tardi, in alcune modalità di esercizio del pontificato da parte di Giovanni XXIII e nelle decisioni del concilio Vaticano II.

Le disposizioni del Vaticano I sull'infalibilità e sul primato universale del papa furono oggetto di contestazione da parte di una minoranza di padri conciliari, tra cui Dupanloup, vescovo di Orléans, e l'arcivescovo di Milano, Nazari di Calabiana, e di alcuni settori della Chiesa cattolica. Ma mentre i padri conciliari dello schieramento antiinfalibilista in seguito si rassegnarono all'obbedienza nei confronti della sede romana, tra coloro che nemmeno in un successivo momento furono disposti ad aderire alle definizioni dogmatiche approvate dal concilio (fra di essi spicca la figura del teologo tedesco von Döllinger) si sviluppò ben presto un movimento che portò a dare vita alla scismatica Chiesa dei Vecchi cattolici, diffusa soprattutto in Germania, nell'Impero austro-ungarico e nella Svizzera di lingua tedesca.

Le preoccupazioni per la linea che la Chiesa aveva assunto sotto Pio IX, rinforzata dal dogma dell'infalibilità, travalicarono l'ambiente cattolico. In Germania il cancelliere Bismarck promosse una legislazione che sottopose al controllo dello Stato l'azione della Chiesa: ne sorse un violento conflitto con Pio IX e la Chiesa cattolica tedesca (*Kulturkampf*) che si prolungò negli anni settanta fino a quando il diverso atteggiamento di Leone XIII e il sopravvento del pericolo socialista indussero i due contendenti a un accordo.

Nelle settimane successive all'interruzione del Vaticano I maturò la crisi finale della secolare esperienza del potere temporale dei papi. Il 20 settembre, dopo che un nuovo tentativo di accordo avanzato dalle autorità italiane era stato lasciato cadere da Pio IX, le truppe del Regno occuparono Roma, di cui un successivo plebiscito popolare sancì l'unione con l'Italia. Pio IX si proclamava prigioniero e, rifiutata in seguito la legge delle guarentigie (15 maggio 1871) con la quale lo Stato italiano aveva offerto una serie di assicurazioni alla Chiesa e allo stesso papa sull'esercizio delle sue

5. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 814.

funzioni spirituali, spinse i cattolici italiani all'opposizione «istituzionale» nei confronti del Regno: il *non expedit*, cioè il divieto proclamato dalla Penitenzieria apostolica nel 1871, di partecipare alle elezioni politiche per non riconoscere e legittimare le «usurpazioni» territoriali perpetrate dallo Stato italiano ai danni del sovrano pontefice, creava una frattura interna al Paese fra istituzioni e popolazione a larga maggioranza cattolica, e insieme scaricava la tensione del contrasto fra la Chiesa e l'Italia sulle coscienze dei singoli cattolici, stretti fra l'obbedienza al papa, sempre più espressione univoca della Chiesa, e la lealtà nei confronti del Regno. Così quella che fu denominata “questione romana” assunse un'importanza centrale, destinata a segnare per oltre mezzo secolo i rapporti tra le istituzioni cattoliche e quelle italiane, attraverso alterne vicende che scontarono tentativi di conciliazione e fasi di irrigidimento durante il quale gli orientamenti della diplomazia della Santa Sede furono condizionati non poco dall'esigenza di ottenere una soluzione di tale problema, sempre legata dai papi di quei decenni al ripristino di una sia pure ridotta entità statale pontificia.

4. Una modernizzazione a servizio di una strategia antimoderna: il pontificato di Leone XIII (1878-1903)

Il successore di Pio IX, Leone XIII (Gioacchino Pecci, già arcivescovo di Perugia), intraprese un'ampia modernizzazione dell'istituzione ecclesiastica per combattere in modo più efficace la civiltà moderna. La linea di Pecci accoglieva la *distinzione* tra tesi e ipotesi che il gesuita Curci aveva proposto, attraverso le pagine de «La Civiltà Cattolica» dopo la pubblicazione del *Sillabo*: fermo restando l'obiettivo della costruzione di una società cristiana sul modello medievale (la tesi), le condizioni specifiche di quei decenni avrebbero dovuto indurre in via di ipotesi a un'accettazione tattica delle libertà e degli strumenti moderni – di per sé inaccettabili – come utili, in alcune loro applicazioni, per la missione della Chiesa e la realizzazione della tesi. Attraverso un insegnamento ufficiale amplissimo, connotato anche in chiave sociale e politica, Leone XIII si spinse, secondo la distinzione tra tesi e ipotesi («Se poi accadesse che, per le condizioni straordinarie dei tempi, la Chiesa tolleri quelle libertà moderne, non perché per se stesse le prediliga, ma perché giudica opportuno permetterle, dato che i tempi sono in miglioramento, ella si varrebbe della libertà sua, persuadendo, esortando, pregando si studierebbe di adempiere, come deve, la missione assegnatale da Dio, che è di provvedere alla salvezza eterna degli uomini»),⁶ a tollerare prudentemente le libertà civili e politiche – tra cui la democrazia, la libertà religiosa, la separazione tra la Chiesa e lo Stato –, di per sé considerate in termini non positivi, purché questi elementi tipici della modernità fossero utilizzati per conseguire più facilmente il ristabilimento di una società cristianamente ordinata.

⁶ LEONE XIII, «*Libertas*». *La libertà umana*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. III: *Leone XIII (1878-1903)*, a cura di E. LORA e R. SIMIONATI, Bologna, Dehoniane, 1997, num. 590-669, al num. 653.

Ribadendo con fermezza le condanne della civiltà moderna e dei suoi capisaldi, Leone XIII si preoccupò di offrire una piattaforma teologico-culturale capace di assicurare una nuova compattezza ed efficacia all'azione dei cattolici nella società contemporanea. Essa fu individuata nel neotomismo, eretto da Pecci a filosofia cristiana per eccellenza agli inizi del suo pontificato (enciclica *Aeterni Patris*, 1879). La decisione fu accompagnata dalla progressiva esclusione delle altre correnti filosofiche dalla ricerca e dall'insegnamento nelle università pontificie e via via nei seminari e nelle scuole cattoliche. Dunque l'applicazione dell'*Aeterni Patris* metteva fine a quel pluralismo teologico che, se talvolta aveva reso meno facile l'indicazione di una linea univoca da parte dell'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica, aveva però assicurato una mobilità di riflessione e la possibilità di garantire una qualche capacità di adattamento della dottrina ai divergenti sviluppi culturali in atto nella società. L'adozione del neotomismo fu operata da Leone XIII principalmente per imprimere alla Chiesa una disciplina di pensiero, per fornire gli opportuni fondamenti ideologici alla ricostruzione cristiana della società e per offrire alla cultura cattolica gli strumenti necessari per la sua realizzazione. In Pecci non vi fu insomma alcuna rinuncia all'applicazione dello schema intransigente. L'incontro tra la Chiesa e le istituzioni politiche era nuovamente esaltato per gli apporti decisivi che aveva recato allo sviluppo della civiltà umana («Se l'Europa cristiana domò le nazioni barbare e le trasse dalla ferocia alla mansuetudine, e dalla superstizione alla luce del vero; se vittoriosamente respinse le invasioni dei musulmani, se tenne il primato della civiltà, e si presentò sempre come guida e maestra alle genti in ogni genere di lodevole progresso, se di vere e larghe libertà poté allietare i popoli, se a sollievo delle umane miserie seminò dappertutto istituzioni sapienti e benefiche; non vi è dubbio, che in gran parte ne va debitrice alla religione, in cui trovò ispirazione e aiuto alla grandezza di tante opere»);⁷ e la genesi degli errori che travagliavano la civiltà moderna era ancora una volta individuata nella riforma protestante. Ma allo stesso tempo le condizioni in cui operava la Chiesa nell'ultimo quarto dell'Ottocento indussero Leone XIII a perseguire un diverso modello di cristianità, capace di ricomprendere le stesse libertà moderne adeguatamente interpretate secondo i principi cattolici. Lo si vide in occasione del *ralliement* dei cattolici francesi alla III Repubblica, chiesto da Pecci senza alcuna intenzione di cedere sui principi, ma per favorire un avvicinamento alle posizioni della Chiesa da parte dei settori della società e della politica transalpina non segnati dall'anticlericalismo.

L'azione del pontefice per arginare la secolarizzazione coinvolse anche l'ambito della devozione, attraverso una politicizzazione dei culti che se non ne esaurì minimamente gli aspetti più propriamente devozionali in quelli «politici», permise però di mobilitare attorno al progetto di

7. LEONE XIII, enciclica *«Immortale Dei»*. *La costituzione cristiana degli stati*, in *Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. LORA e R. SIMIONATI, Bologna, Dehoniane, 1997, vol. III num. 445-525, al num. 481.

«nuova cristianità» le masse cattoliche meno elevate culturalmente. In particolare la proposta papale ricomprese, sia pure con spazi e modalità diverse, il culto mariano, che già aveva vissuto una prima grande stagione sotto Pio IX con la proclamazione del dogma dell'Immacolata concezione (1854), culto che Leone XIII rilanciò soprattutto attraverso la pratica del rosario; la devozione al sacro cuore di Gesù assunta da Pecci nel magistero pontificio nel 1899 con l'enciclica *Annum sacrum*, il connesso culto della regalità sociale di Cristo, che successivamente, nel 1925, Pio XI introdusse definitivamente nella liturgia ribadendone con maggiore ampiezza le implicazioni sociali.

Inoltre, in uno sforzo di elaborazione di cui non si può sottovalutare l'entità, Leone XIII accompagnò la proposta di ristabilimento di una società cristiana con un'articolata definizione dei rapporti sul piano economico e sociale alla luce dei principi cattolici, che portò nel 1891 a una prima compiuta elaborazione dell'insegnamento della Chiesa sulla «questione sociale», cioè sui problemi generati dallo sviluppo della società industriale. Nei decenni precedenti erano state avviate alcune esperienze che avevano cercato di favorire un superamento del modello caritativo-assistenziale di taglio paternalistico, appoggiato al mito del medioevo cristiano, che puntava al ripristino delle corporazioni di arti e mestieri abolite dalla Rivoluzione francese, un modello ancora sostenuto in Italia dall'organizzazione laicale dell'Opera dei Congressi e dei Comitati cattolici. In particolare si segnalava l'opera di von Ketteler, vescovo di Magonza e poi deputato al Reichstag, che aveva ripensato le corporazioni come sindacato di categoria, anche se ne attribuiva al clero il ruolo di garante ultimo di un giusto funzionamento. Invece sostanzialmente inascoltate rimasero le tesi proposte dal sacerdote francese Antoine Chevrier, che riteneva solo una condivisione da parte della Chiesa delle condizioni economiche del proletariato avrebbe reso credibile l'annuncio del Vangelo e avrebbe permesso la ricostruzione di una società cristiana. Dal punto di vista ufficiale il ritardo della riflessione dottrinale che il cattolicesimo scontava in riferimento alla «questione sociale» fu colmato con la pubblicazione dell'enciclica *Rerum novarum* (15 maggio 1891), nella quale decenni più tardi si sarebbe individuato l'avvio della dottrina sociale della Chiesa. Nell'enciclica Leone XIII indicava le linee secondo cui la Chiesa intendeva risolvere il conflitto tra capitale e mano d'opera, arginando l'avanzata del socialismo: ribadiva l'impossibilità di risolvere la questione operaia senza il concorso della Chiesa e senza la ricostruzione di una società cristiana, ma accompagnava questa affermazione con una notevole articolazione sul piano delle proposte operative. L'enciclica poneva uno stretto collegamento tra l'interpretazione della questione sociale e la delineazione di precise risposte pratiche tese a scioglierne i nodi. In primo luogo confermava la tesi che fosse impossibile eliminare le disparità sociali, convinzione cui si faceva conseguire il monito di accettare il proprio stato di vita e la raccomandazione a ricreare la concordia tra le classi venuta meno con la soppressione delle corporazioni di arti e mestieri alla fine del Settecento. In

queste affermazioni era evidente lo sforzo di respingere gli incitamenti alla lotta di classe e le istanze rivoluzionarie che permeavano una parte significativa dei movimenti socialisti, ma allo stesso tempo Leone XIII non taceva l'«estrema necessità» di intervenire in favore dei proletari, per alleviarne le drammatiche condizioni lavorative ed economiche. Fra i mezzi utili per conseguire questi risultati la *Rerum novarum* indicava le società di mutuo soccorso, le assicurazioni private a tutela dei dipendenti, i patronati per i ragazzi, i giovani, gli adulti, e soprattutto le corporazioni di arti e mestieri e le associazioni miste di imprenditori e operai. A questo proposito Leone XIII denunciava che molte di esse erano «rette da capi occulti con organizzazione contraria allo spirito cristiano e al bene pubblico», i quali «col monopolio delle industrie» penalizzavano pesantemente coloro che rifiutavano di aderirvi. Perciò Pecci invitava i cattolici a mobilitarsi per sviluppare sempre di più analoghe istituzioni a vantaggio dei lavoratori dipendenti.

In sintesi l'enciclica riaffermava la proprietà privata come diritto naturale, ma ne sottolineava la funzione sociale; assegnava allo Stato il compito di promuovere il benessere pubblico e privato, superando l'assenteismo statale liberista, ma all'interno di limiti invalicabili per lo Stato stesso; prospettava agli operai la via dell'adempimento dei propri doveri nei confronti degli imprenditori, ma ricordava a questi ultimi il diritto degli operai a una retribuzione che ne garantisse un sufficiente tenore di vita familiare.

Sul piano diplomatico Leone XIII spese una parte significativa dell'azione della Santa Sede per ottenere il ristabilimento del potere temporale del papa. Intorno alla metà degli anni ottanta si creò un clima che sembrava preludere alla conciliazione tra Stato e Chiesa, agevolato dalla presenza di una corrente conciliatorista, che poteva annoverare al proprio interno anche alcuni vescovi come Bonomelli e Scalabrini, e che caldeggiava un accordo con lo Stato italiano fondato sulla rinuncia al potere temporale per togliere i cattolici dall'isolamento e favorirne la partecipazione alla vita politica al fine di orientarla secondo i principi del cattolicesimo. Nel corso del 1887 i colloqui riservati dell'accreditato benedettino Tosti con Crispi, ministro dell'Interno del governo Depretis, generarono negli ambienti politici l'equivoco che si fosse ormai prossimi a un accordo tra la Santa Sede e il Regno d'Italia. Queste attese però furono bruscamente disilluse da Leone XIII dopo la nomina a segretario di Stato del cardinale Rampolla del Tindaro, ostile alla conciliazione e sostenitore della necessità di imprimere una linea di comportamento omogenea all'episcopato italiano di fronte alla questione romana, una linea, caratterizzata dall'intransigentismo e dal temporalismo, al cui servizio furono mobilitati anche la stampa cattolica e il laicato cattolico organizzato.

5. La crisi modernista e il pontificato di Pio X

Le origini del modernismo possono essere individuate nelle istanze poste al cattolicesimo dalla società e dalla cultura prevalenti in diversi paesi dell'Europa (soprattutto Francia, Gran Bretagna, Germania, ma in parte anche Italia) nel corso dell'Ottocento. Il cattolicesimo intransigente aveva fornito alla Chiesa un sistema di pensiero, adottato ufficialmente da Pio IX, caratterizzato da un antagonismo pressoché totale nei confronti degli esiti della ricerca condotta nell'ambito delle scienze umane e verso i criteri metodologici da esse elaborati durante gli ultimi secoli e in particolare nell'Ottocento. Leone XIII aveva consentito e in parte incoraggiato limitate eccezioni per quel che riguardava non soltanto la possibilità di avvalersi di alcuni strumenti tecnologici – come già era avvenuto con papa Mastai Ferretti – ma anche di concetti e istituti propri della modernità (la democrazia, la libertà religiosa, la separazione tra Stato e Chiesa, l'adozione dei metodi critici nella ricerca esegetica, archeologica, storica), sia pure piegati a finalità apologetiche. Essi infatti furono inseriti e reinterpretati all'interno di una prospettiva di pensiero saldamente ancorata ai principi cattolici e all'obiettivo fondamentale costituito dal ripristino di una società ierocratica sul modello della cristianità medievale: rispondevano insomma a un intento di modernizzazione che era volto a rendere più facile il ristabilimento di una società cristiana. I prodromi del modernismo si possono fare risalire al momento in cui, durante lo scorcio finale dell'Ottocento, alcuni studiosi cattolici cercarono di avvalersi delle moderne metodologie di ricerca al di fuori di quell'orizzonte ideologico nel cui solo contesto Leone XIII ne aveva consentito un impiego prudente e circoscritto. In queste figure – si possono ricordare in particolare lo studioso di storia della Chiesa antica Louis Duchesne, l'archeologo Giovanni Battista De Rossi, gli esegeti del testo biblico Marie-Joseph Lagrange (fondatore a Gerusalemme dell'École pratique d'études bibliques nel 1890) e Alfred Loisy, il filosofo Maurice Blondel – non vi era alcun intento ereticale. Invece essi erano mossi dalla convinzione che per rispondere in modo efficace alle critiche che sorgevano dalla cultura laica verso la teologia cristiana, la Chiesa e la sua storia, e per potere riproporre gli elementi essenziali della fede cristiana a popolazioni che vivevano una fase di trasformazione profonda, dovuta al superamento della civiltà contadina e allo sviluppo della società industriale, occorresse operare sul piano scientifico, con rigore metodologico, sgombrando il campo da tesi insostenibili perché elaborate in modo deduttivo a partire da principi e affermazioni dottrinali o fondate su mere leggende, ancorché le une e le altre non di rado fatte oggetto di ossequio quando non di venerazione da secoli e perciò dotate di un diffuso radicamento nel sentimento religioso della popolazione cattolica.

Quasi allo stesso tempo, soprattutto in Italia, in Francia e in Germania, altri cattolici (tra gli esponenti più noti Romolo Murri, Marc Sangnier, Karl Bachem) dediti all'impegno sociale e politico, cominciarono ad adottare criteri e logiche proprie del sistema democratico senza più quelle

limitazioni d'azione imposte da Pecci con l'enciclica *Graves de communi* (1901) e dalla Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari con un'apposita istruzione sulla democrazia cristiana in Italia (1902) che, preoccupati di impedire forme di insubordinazione o di opposizione alle legittime autorità, ne depotenziavano le caratteristiche riducendola sostanzialmente a un'azione assistenziale cattolica sul piano sociale, di cui si ribadiva la netta differenza rispetto alle istanze democratiche del socialismo.

L'indeterminatezza della data di avvio della crisi modernista deriva proprio dalla compresenza nell'ultimo quarto del XIX secolo, e in particolare negli anni novanta, di questi fermenti culturali e sociali, operanti su piani differenti e che spesso non comunicavano tra loro. Infatti alle polemiche che accompagnarono dalla fine degli anni settanta le ricerche di Duchesne sulla storia della Chiesa dei primi secoli seguì nel 1892-93 una prima vivace controversia relativa agli studi biblici – soprattutto a causa degli orientamenti di ricerca assunti da Loisy, allora docente all'Institut catholique di Parigi – che si concluse con la pubblicazione dell'enciclica *Providentissimus Deus* (1893) e l'allontanamento del giovane studioso dall'università cattolica parigina. Nell'enciclica Leone XIII proscriveva l'indipendenza della critica biblica interna da quella esterna e riaffermava la dottrina dell'ispirazione delle sacre scritture, escludendo la possibilità di errori nei testi canonici; anche se concedeva che sui punti dubbi, fino a quando l'insegnamento ufficiale della Chiesa non si fosse espresso, risultasse possibile promuovere ricerche con una relativa libertà.

Inoltre nel 1893 compariva la tesi di Maurice Blondel su *L'Action*, a partire dalla quale il filosofo francese sviluppò la tesi sulla distinzione tra metodo immanentistico, che accettava, e dottrina d'immanenza, che invece rigettava, offrendo il fianco alle accuse di razionalizzazione del cristianesimo formulate negli ambienti neoscolastici.

Nell'insieme, questi e altri tentativi (quale quello della corrente del «Reformkatholizismus» sviluppatasi nei paesi germanofoni) di esplorare nuovi percorsi e individuare risposte diverse da quelle che il cattolicesimo intransigente – un vero e proprio regime intellettuale – aveva assicurato a partire dai primi decenni dell'Ottocento, agli occhi delle gerarchie ecclesiastiche cominciarono ad apparire come un'allarmante manovra, via via sempre più sistematica, per introdurre elementi e criteri moderni nella teologia e nello stesso organismo ecclesiale, con il rischio di scardinare l'impianto dottrinale e istituzionale del cattolicesimo.

Una prima reazione ufficiale si ebbe nei confronti dell'americanismo, un movimento fautore dell'apertura ai principi di libertà e democrazia e della rinuncia allo stabilimento di rapporti concordatari tra Stato e Chiesa, che si era sviluppato negli ambienti del cattolicesimo statunitense durante gli anni novanta e aveva visto la ripresa strumentale di alcune sue tesi soprattutto in Francia e in Italia. Dopo una iniziale messa in guardia con l'enciclica *Longinqua Oceani* (1895), dedicata al

cattolicesimo negli USA, il 22 gennaio 1899 Leone XIII condannò l'americanismo teologico con la lettera apostolica *Testem benevolentiae*.

La crisi modernista divenne palese quando nel novembre 1902 Loisy pubblicò *L'Évangile et l'Église*, per reagire alle tesi del teologo tedesco, esponente del protestantesimo liberale, Adolf Harnack che nelle sue lezioni su *Das Wesen den Christentums* aveva distinto tra l'essenza del cristianesimo (cioè i suoi contenuti morali, immutabili e rivolti alla dimensione interiore) e le espressioni storiche del Vangelo, della dogmatica come si era venuta affermando a partire dal IV secolo e del successivo insegnamento della Chiesa, sottoposte a mutamenti nel tempo. Loisy contrappose a queste tesi la concezione del Vangelo come fede vivente, immersa in un preciso contesto socio-culturale. Per rendere comprensibili le verità della fede cristiana agli uomini delle diverse epoche storiche la Chiesa aveva dovuto sottoporre i dogmi a un'opera di continuo sviluppo. Dunque l'avvento di una nuova stagione culturale, quale quella legata alla larga affermazione dei metodi critici nella ricerca scientifica, chiedeva un nuovo sforzo di adattamento, che avrebbe implicato il superamento del vecchio orizzonte ancora profondamente caratterizzato dal riferimento al tomismo e al modello delle società di antico regime.

Nel gennaio 1903 l'arcivescovo di Parigi, cardinale Richard, censurò il testo di Loisy, trovando però un sostegno limitato da parte dei vescovi francesi e senza riuscire a convincere l'anziano Leone XIII a emanare di persona una condanna dell'opera. La situazione cambiò qualche mese dopo, con l'elezione a papa del patriarca di Venezia Giuseppe Sarto. Pio X (1903-1914) nella sua prima enciclica, *E supremi apostolatus*, biasimò le pretese di una nuova scienza che favoriva il razionalismo e il semi-razionalismo. La macchina inquisitoriale si mise in moto rapidamente e nel dicembre del 1903 il Sant'Uffizio condannò all'indice dei libri proibiti cinque opere di Loisy, tra cui *L'Évangile et l'Église*, accusandolo di diffondere errori gravissimi per la fede cristiana.

La crisi si allargò rapidamente negli ambienti culturali cattolici della Francia, coinvolse quelli tedeschi del liberalismo universitario e del riformismo cattolico, toccò il minoritario cattolicesimo inglese dove il modernismo poté contare alcuni isolati, ma importanti esponenti (il gesuita di origine irlandese George Tyrrell, che diede un apporto notevole e originale di ripensamento della teologia in chiave moderna e liberale, Friedrich von Hügel, Maude Petre), nel contesto italiano si spostò sul terreno dell'azione sociale (Murri) e della cultura religiosa (Ernesto Buonaiuti e diverse riviste sostenitrici di un programma, più o meno radicale, di riforme sul piano religioso).

Di pari passo si sviluppava la reazione romana, che dopo alcuni primi interventi più circoscritti (fu colpita, tra le altre, l'esperienza dei democratici cristiani italiani legati a Murri, per le loro pretese di operare in campo politico in modo autonomo dalle gerarchie ecclesiastiche, sebbene senza prescindere dai principi cattolici), in un crescendo di toni e di provvedimenti disciplinari

culminò nella pubblicazione, nel luglio 1907, del decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili sane exitu* (un elenco di 65 proposizioni moderniste riprovate formalmente, in buona parte tratte da opere di Loisy) e soprattutto nell'enciclica *Pascendi dominici gregis* (8 settembre 1907), che condannò il modernismo come la «sintesi di tutte le eresie». Pio X, per rendere efficace la lotta contro la nuova eresia, offrì un'articolata ricostruzione delle dottrine moderniste (tuttavia nessuno dei novatori in seguito si riconobbe pienamente nel sistema concettuale descritto dal papa), che secondo la *Pascendi* lambivano la fede, la dogmatica, l'ecclesiologia, la filosofia, la storia della Chiesa, l'apologetica. Inoltre nella sua parte finale introdusse una serie di misure disciplinari – tra cui l'istituzione in ogni diocesi dei consigli di vigilanza antimodernista e la richiesta a tutti i vescovi e i superiori degli istituti religiosi di inviare a date scadenze un rapporto sul modernismo nell'ambito della loro giurisdizione – allo scopo di coordinare una lotta che si sarebbe dovuta estendere a tutti gli ambiti della Chiesa, senza risparmio di energie.

Gli anni successivi registrarono l'avvio di una repressione sistematica di ogni ipotetico fautore del modernismo, in un'opera – che si avvalese anche di un'organizzazione segreta, il Sodalitium Pianum (guidato da mons. Umberto Benigni), che godeva di un esplicito avallo della Santa Sede – che riuscì solo raramente a discriminare tra le diverse tesi e posizioni, e che fu resa ancora più capillare in Italia dall'uso sistematico dello strumento straordinario delle visite apostoliche. Inoltre Pio X e la Curia allargarono ulteriormente la sfera delle correnti di pensiero e dei comportamenti riconducibili al modernismo, fino a ricomprendervi l'ambito letterario, quello politico-sociale e infine un modernismo «pratico» che diventò un criterio per colpire chiunque nella Chiesa si opponesse in qualche modo alle disposizioni delle autorità superiori. Va sottolineato che non tutti i membri del vertice curiale si mostrarono inclini a procedere con tali misure indiscriminate di intervento. Ma in occasione della riorganizzazione della Curia attuata nel 1908 coloro che fino a quel momento avevano tenuto uffici che avevano permesso loro di sventare o depotenziare alcune delle accuse rivolte ai novatori (come il cardinale Ferrata, prefetto della Congregazione dei Vescovi e Regolari), furono collocati in posizioni più marginali. Invece nella medesima occasione il cardinale De Lai, che con i porporati Merry del Val e Vives y Tutó rappresentava una delle figure più impegnate nella lotta contro il modernismo secondo i larghi criteri indicati da Pio X, ottenne un significativo rafforzamento del proprio ruolo, attraverso la nomina a segretario della Concistoriale.

Nel complesso il pontificato di Pio X ebbe per obiettivo la restaurazione cristiana della società. Secondo Sarto era questo l'unico rimedio possibile di fronte a una «civiltà moderna» che appariva sempre più caratterizzata dall'abbandono da parte di un numero crescente di persone dei modelli di vita religiosa raccomandati dalla Chiesa cattolica, e dalla ben più allarmante costruzione di società e

Stati laici che rifiutavano la subordinazione agli insegnamenti elaborati dalle gerarchie ecclesiastiche e in primo luogo dal papa.

L'opera di restaurazione cristiana della società si articolò in una *pars destruens* e in una *pars costruens*. Pio X e i suoi più fedeli collaboratori colpirono duramente dottrine e movimenti che apparivano i pilastri di una società in via di emancipazione dalla Chiesa, o che la combattevano apertamente e con decisione fino ad auspicarne l'abbattimento – sono riconducibili a questa prospettiva le condanne del liberalismo, della laicità dello Stato, del socialismo – e, come si è visto, proscrissero con energia, attraverso le condanne dell'autonomia politica dei cattolici e del modernismo nelle sue diverse sfaccettature, quelle correnti religiose e culturali e quei comportamenti che parevano introdurre nella Chiesa il principio di autonomia: nella teologia e più in generale nelle scienze delle religioni, nella vita civile, nella spiritualità e nella pratica cristiana.

Tuttavia il pontificato di Pio X non si limitò a combattere senza tregua i nemici della Chiesa e del cristianesimo, ma ritenne che questa lotta sarebbe risultata più efficace e che l'obiettivo della restaurazione cristiana della società fosse più facilmente raggiungibile attraverso una riorganizzazione delle istituzioni ecclesiastiche che rendesse più compatta ed efficace la Chiesa nella sua azione, o, adottando il lessico dei documenti dell'epoca – purché non se ne equivochi il significato e i contenuti che furono orientati prevalentemente in chiave antimoderna e «conservatrice» – di *riforme* di strutture, di aspetti della dottrina e del culto, dei modelli di comportamento raccomandati e in un certo modo imposti all'episcopato, al clero, al laicato cattolico. Se si guarda all'ampiezza complessiva delle riforme di carattere istituzionale, organizzativo, disciplinare, pastorale, liturgico avviate da Sarto per preparare la Chiesa alla restaurazione cristiana della società, si potrebbe quasi affermare che Pio X abbia intrapreso non solo una serie di cambiamenti di numerosi e importanti aspetti della Chiesa, ma una riforma *della Chiesa tout court*, sia pure all'interno di un progetto di chiaro orientamento restauratore e antimoderno.

Spicca tra gli altri interventi promossi da Pio X, la complessa opera di riordino della normativa canonistica, che era stata accresciuta farraginosamente attraverso una sedimentazione plurisecolare. L'iniziativa avviata nel 1904 e affidata al coordinamento del canonista e poi cardinale Pietro Gasparri, dopo un lavoro più che decennale, che giunse a conclusione solamente sotto il successore di Sarto nel 1917, portò alla pubblicazione del primo *Codex iuris canonici*. Esso segnò il passaggio da un sistema giuridico fondato sulla consuetudine e l'attività giurisprudenziale a un modello più organico fondato su un corpo sistematico di norme di carattere generale, introducendo così nella Chiesa cattolica il modello adottato un secolo prima da Napoleone nella legislazione civile.

Un'ulteriore spinta alla centralizzazione istituzionale, che si sarebbe successivamente avvalsa del riferimento a una normativa generale dopo l'entrata in vigore del codice di diritto canonico,

derivò dalla riforma della Curia romana realizzata da Pio X nel 1908, sulla base di criteri di razionalizzazione burocratica.

Sul piano diplomatico il pontificato di Pio X fu protagonista della rottura delle relazioni tra la Francia e la Santa Sede, sancita dall'approvazione nel 1905 della legge sulla separazione dello Stato dai culti, alla quale fece seguito l'intransigente rifiuto opposto da Sarto verso qualsiasi tentativo di giungere a forme di accomodamento nei rapporti con le istituzioni civili, come si vide in occasione del conferimento alle «associations cultuelles» della gestione delle proprietà appartenute alla Chiesa cattolica.

Nei confronti dell'Italia, Sarto, senza rinunciare formalmente alla rivendicazione di un minimo di territorio a garanzia della libertà dell'azione papale, tuttavia lasciò decantare la «questione romana», consentendo alcune deroghe al *non expedit* per arginare il pericolo socialista. Infatti a partire dalle elezioni del 1904, subito dopo il primo sciopero nazionale indetto dai socialisti, Pio X permise in via eccezionale la partecipazione al voto dei cattolici, rendendo sempre più numerose le deroghe in occasioni delle successive scadenze elettorali. Quindi nel 1913, dopo l'introduzione del suffragio universale maschile, il presidente dell'Unione elettorale cattolica italiana, Ottorino Gentiloni, estese la partecipazione al voto dei cattolici a tutti quei casi in cui si era in presenza di candidati liberali che si impegnavano pubblicamente a promuovere la realizzazione di alcuni punti ritenuti qualificanti sotto il profilo morale, tra i quali la difesa dell'ordine costituzionale, la rinuncia a misure che ostacolassero l'attività delle congregazioni religiose, associazioni e scuole cattoliche, la promozione dell'istruzione religiosa, l'opposizione a ogni tentativo di indebolire la famiglia a cominciare dal divorzio.

La morte di Pio X il 20 agosto 1914 pose fine alla fase acuta della crisi modernista. Il 3 settembre l'elezione, con il nome di Benedetto XV, dell'allora arcivescovo di Bologna e già sostituto della Segreteria di Stato, Giacomo Della Chiesa, portava alla guida della Chiesa cattolica un prelado che negli anni precedenti aveva mantenuto una posizione non completamente sovrapponibile alle linee del pontificato piano, tant'è che Sarto si era risolto a promuoverlo cardinale solamente pochi mesi prima. Benedetto XV non modificò il giudizio di condanna del modernismo – di cui però circoscrisse l'applicazione pratica – ma cercò di porre fine alle lotte interne che ne erano conseguite e che avevano provocato contrasti e lacerazioni a più livelli, nell'episcopato, nel clero, nel laicato cattolico organizzato; non smantellò l'apparato istituzionale antimodernista costituito dai consigli di vigilanza, ma impose lo scioglimento del Sodalitium Pianum.

6. La Chiesa cattolica e la prima guerra mondiale

Poco dopo l'attacco dell'Austria-Ungheria contro la Serbia (28 luglio 1914), mentre la guerra si stava rapidamente allargando a gran parte dell'Europa, l'esortazione che Pio X rivolse ai cattolici del pianeta il 2 agosto perché elevassero preghiere per scongiurare l'allargamento del conflitto – uno degli ultimi atti di governo dell'anziano papa – inaugurò la serie degli interventi della Santa Sede per il ristabilimento della pace, che ebbero in seguito come principale protagonista Benedetto XV.

Egli fu un convinto assertore dell'inutilità della guerra ai fini della risoluzione delle controversie politico-diplomatiche, denunciando allo stesso tempo la dimensione tragica del conflitto con toni sempre più drammatici («tremendo fantasma», «orrenda carneficina», «suicidio dell'Europa civile», «inutile strage»). Ma secondo una prospettiva che rimaneva ancora interna alla cultura cattolica intransigente, considerò la guerra anche un castigo divino conseguente all'abbandono del regime di cristianità da parte delle società e degli Stati europei. In quest'ottica, solamente il ripristino di una società cristiana, disposta a riconoscere la superiorità delle direttive papali in un ambito morale che era dilatato facilmente alla dimensione politica, avrebbe permesso il ristabilimento dell'ordine internazionale e di «una vera pace fondata sui principi cristiani della giustizia».

Dal punto di vista diplomatico Benedetto XV fece assumere alla Santa Sede una posizione di neutralità verso gli Stati belligeranti, e operò pubblicamente e in via riservata per il raggiungimento di una pace di compromesso, senza vincitori né vinti. L'aspetto più saliente della sua azione è rappresentato dalla nota inviata alle potenze belligeranti il 1° agosto 1917, con la quale, dopo avere richiamato l'urgenza di «giungere [...] quanto prima alla cessazione di questa lotta tremenda, la quale, ogni giorno più, apparisce inutile strage»,⁸ proponeva una mediazione fondata sulla formulazione di una serie di principi che avrebbero dovuto consentire il ristabilimento dell'equilibrio internazionale. Ma il documento, come altri interventi svolti in quegli anni dalla Santa Sede (dal tentativo di favorire il mantenimento della neutralità da parte dell'Italia durante i mesi che intercorsero tra lo scoppio della guerra e l'ingresso del Paese nel conflitto, a quelli intrapresi nei confronti di polacchi e lituani intorno alle pretese espansionistiche dei primi, e di polacchi e tedeschi sul problema dell'assegnazione dell'Alta Slesia), fu criticato e sostanzialmente respinto da diversi degli interlocutori politici cui era indirizzato, che lo considerarono reciprocamente una prova dell'orientamento papale a favore delle potenze avversarie a causa delle specifiche ipotesi di accordo avanzate nella nota; e incontrò il biasimo anche di vari esponenti dell'episcopato e del clero, impegnati a difendere, secondo una logica patriottica e nazionalista, le ragioni della «guerra giusta» condotta dai rispettivi Paesi d'appartenenza.

8. *Lettera Dès le début ai Capi dei popoli belligeranti*, in *Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. LORA e R. SIMIONATI, Bologna, Dehoniane, 1998, vol. IV num. 858-868, al num. 868.

Nello stesso tempo Benedetto XV impegnò la Santa Sede in un'articolata opera di assistenza a beneficio dei militari caduti prigionieri, dei feriti e delle popolazioni colpite dalla guerra, prescindendo da qualsiasi distinzione di schieramento. Fu un'opera che raggiunse una notevole estensione attraverso la rete delle rappresentanze diplomatiche della Santa Sede e delle diocesi il cui territorio era attraversato dai combattimenti o che si trovavano a ridosso dei fronti di guerra. Essa nel complesso contribuì a rinsaldare il legame di una parte delle popolazioni verso le istituzioni ecclesiastiche cattoliche e in particolare nei confronti di quei vescovi, preti e religiosi che vi si applicarono in prima persona.

Come gli appartenenti alle altre confessioni religiose, la grande maggioranza dei cattolici dei Paesi coinvolti nella prima guerra mondiale vissero una specie di sacralizzazione dell'impegno bellico della propria patria, una concezione che fu diffusa soprattutto dalle gerarchie ecclesiastiche, ma che non vide estranei gli stessi apparati militari dediti alla propaganda. In Francia, dove continuava a vigere un rigido separatismo tra Stato e confessioni religiose, la convinta partecipazione dei cattolici alla guerra, con alla testa l'episcopato, ne permise la reintegrazione definitiva di fatto nella vita della nazione. Nella stessa Italia, nonostante il pluridecennale contrasto tra Chiesa e Stato intorno alla questione romana (il cui peso a livello istituzionale continuava a essere determinante, tanto che l'Italia, tra le contropartite richieste agli alleati al momento del suo ingresso nel conflitto contro gli imperi centrali, pretese l'esclusione della Santa Sede dalle future trattative di pace), la guerra spinse la popolazione cattolica, attraverso la sua massiccia partecipazione all'impegno bellico, a un coinvolgimento diretto, anche sotto il profilo psicologico, nelle dinamiche istituzionali del Regno: ne fu considerato un fatto emblematico l'ingresso, nel giugno 1916, dell'esponente del cattolicesimo lombardo Filippo Meda nel governo Boselli, sia pure a titolo personale e non come rappresentante di un partito di ispirazione cattolica.

Tra i processi indotti dalla guerra, con le sue prolungate brutalità cui furono sollecitati milioni di uomini impegnati nei combattimenti e con le distruzioni e le miserie che colpirono pesantemente anche le popolazioni civili, vi fu un allentamento della pratica religiosa che si estese significativamente anche alle aree rurali, alle donne, ai ragazzi, che fino a quel momento erano risultati meno permeabili alle dinamiche della secolarizzazione. L'interpretazione che le gerarchie ecclesiastiche cattoliche elaborarono di questa nuova ondata della scristianizzazione moderna ne attribuì la responsabilità quasi esclusivamente alla diffusione delle teorie socialiste e alle attività propagandistiche dei partiti e movimenti che vi si rifacevano. La rivoluzione che aveva abbattuto definitivamente la Russia zarista nell'autunno 1917 aveva riportato in primo piano il pericolo «rosso» come il più temibile sulla scena mondiale per la sopravvivenza della Chiesa e per la stessa

possibilità di mantenere in essere un ordinamento sociale a misura d'uomo coerente con i principi del cattolicesimo.

7. La Chiesa nel dopoguerra e l'incontro con i fascismi

Gli ulteriori scoppi rivoluzionari che punteggiarono l'Europa nell'immediato dopoguerra contribuirono a rafforzare l'orientamento politico conservatore, quando non apertamente autoritario, di una parte significativa delle gerarchie ecclesiastiche e dei cattolici: tenendo ben presente che si trattò di esperienze dotate di loro caratteristiche peculiarità assolutamente non riducibili, si possono tuttavia ricondurre sommariamente a questi orientamenti, tra gli altri, le posizioni della Chiesa e dei cattolici spagnoli confluiti nel nazional-cattolicesimo, il movimento dei cristiano-sociali austriaci, il Bayerische Volkspartei, l'Ala Destra costituitasi rapidamente in Italia all'interno del Partito Popolare Italiano (PPI) come corrente di minoranza che però godeva di un significativo consenso presso le gerarchie ecclesiastiche. Invece in Francia, a causa della difficoltà di organizzare politicamente i cattolici su base confessionale derivante dal regime di separazione tra Stato e Chiesa, molti cattolici di tendenza conservatrice e nazionalista aderirono all'Action française di Charles Maurras, che non fu mai, dal punto di vista formale, un movimento di ispirazione cristiana, ma che contò tra i propri aderenti una maggioranza di cattolici fino alla sua condanna da parte di Pio XI nel 1926 (dovuta soprattutto alla volontà di riaffermare la piena subordinazione dell'azione politica dei cattolici all'autorità ecclesiastica); inoltre all'interno del cattolicesimo francese negli anni venti, sul piano dell'impegno culturale, si sviluppò una vivace ala intellettuale orientata a destra.

Nelle letture culturali di questa nuova fase di crisi rivoluzionaria elaborate negli ambienti cattolici tornava in auge, in modo non dissimile da quello che era accaduto dopo il 1848, il teorema della congiura internazionale ai danni della Chiesa, attribuita in questo contesto soprattutto al concorso di bolscevichi ed ebrei. Così l'allora nunzio a Monaco, Eugenio Pacelli, denunciava alla Santa Sede la Repubblica dei Consigli operai, instaurata da una coalizione di forze socialiste, come una «durissima tirannia russo-giudaico-rivoluzionaria».⁹ E la stampa cattolica, a cominciare dal periodico francese «La Documentation Catholique», passando poi per «L'Osservatore Romano», nei primi anni venti si faceva sollecita promotrice della diffusione in Europa occidentale delle false tesi sul complotto ebraico contenute nei *Protocolli dei Savi di Sion*.

Tuttavia nello stesso tempo altri ambienti del cattolicesimo, pur sempre caratterizzati da un giudizio accentuatamente negativo nei confronti delle dottrine e delle forze socialiste e comuniste,

9. Cit. in E. FATTORINI, *Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli fra la Grande guerra e la repubblica di Weimar*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 116.

avevano cercato di raccogliere in termini positivi le istanze e i reali problemi di carattere sociale, economico e politico sottesi al crescente consenso di cui esse godevano. Se ne fecero carico movimenti e partiti più o meno esplicitamente caratterizzati dal richiamo confessionale, come il Zentrum in Germania, in quegli anni partito di orientamento costituzionale, fautore dell'integrazione sociale e aperto alle minoranze religiose, come gli ebrei, e nazionali, come quella polacca, e promotore della coalizione di Weimar assieme ai socialdemocratici e ai liberali di sinistra; e il PPI, fondato dal sacerdote siciliano Luigi Sturzo in Italia nel gennaio 1919 con orientamento dichiaratamente aconfessionale, ma di fatto composto nei suoi organici prevalentemente da laici militanti nell'associazionismo cattolico e da non pochi appartenenti al clero. Il tentativo di Sturzo di conferire al PPI una marcata connotazione programmatica in chiave democratica e proporzionalista, e di renderlo sufficientemente autonomo dalle gerarchie ecclesiastiche sul piano operativo, si scontrò quasi immediatamente con le considerazioni che spinsero Benedetto XV e il cardinale Gasparri a permettere la formazione del partito (il 10 novembre 1919 il papa revocò formalmente il *non expedit*, in prossimità delle prime elezioni politiche del dopoguerra), che vertevano soprattutto sulla volontà di assicurarsi uno strumento di azione più moderno nell'ambito della società e del Parlamento italiani in funzione antisocialista, di mantenimento dell'ordine sociale, e a servizio della libertà della Chiesa e degli interessi della Santa Sede. D'altra parte, sebbene diversi indizi tendano a mostrare come Benedetto XV risultasse più attento alle distinzioni tra Chiesa e partito rispetto al suo segretario di Stato, che invece appare direttamente impegnato a spingere il PPI ad assumere una connotazione clerico-moderata, è peraltro opportuno notare che il distacco di Della Chiesa nei confronti del PPI sembra, almeno da un dato momento in avanti, essersi caricato di elementi di criticità.

Nell'immediato dopoguerra anche tra gli esponenti delle gerarchie ecclesiastiche non era mancato il tentativo di porsi alla guida dei movimenti popolari, di cui si avvertivano le crescenti istanze democratiche, per evitarne uno sviluppo antireligioso e orientarne l'indirizzo secondo i principi cristiani. Ma con l'avvio del nuovo pontificato (alla scomparsa abbastanza repentina di Benedetto XV era seguita l'elezione di Achille Ratti, già arcivescovo di Milano, con il nome di Pio XI il 6 febbraio 1922), la parabola, per quel che riguarda le posizioni dei vertici ecclesiastici, si compì abbastanza rapidamente. Nella sua prima enciclica (23 dicembre 1922), Pio XI sottolineò che la lotta di classe era «divenuta ormai il morbo più inveterato e mortale della società». A questa constatazione accompagnò la sua sfiducia nelle possibilità dei regimi democratici liberali di fronteggiare il pericolo di sovversioni e di reggerne l'urto: i «moderni ordini rappresentativi [...] pur non essendo per sé in opposizione alla dottrina cattolica, sempre conciliabile con ogni forma

ragionevole e giusta di regime, sono tuttavia i più esposti al sovvertimento delle fazioni».¹⁰ Al centro del suo pontificato Pio XI pose, come i suoi ultimi predecessori, l'obiettivo della ricostruzione di una società cristiana, ma accompagnò la prospettiva ierocratica con una sua formulazione più articolata e precisa, ancorata alla dottrina della regalità di Cristo. Si trattava di instaurare il regno di Cristo in terra, di riconoscere alla sua unica autentica Chiesa – la cattolica romana, considerata una società perfetta di natura divina – un potere direttivo sulle società civili: la Chiesa era «maestra e guida di tutte le altre società: non per sminuire la loro autorità, nel proprio ordine competente, ma per perfezionarle [...] e per farne valido aiuto agli uomini nel conseguimento del fine ultimo, ossia l'eterna felicità, e con ciò renderle anche più benemerite e più sicure promotrici della stessa prosperità terrena.»¹¹ Fu una linea cui Ratti diede ulteriore sviluppo tre anni più tardi, con l'enciclica *Quas primas* (1925), dedicata alla regalità di Cristo: regalità principalmente spirituale, che però aveva un pieno e legittimo risvolto temporale, poiché Cristo aveva «ricevuto dal Padre un diritto assoluto su tutte le cose create»; ed era la sola «fonte della salvezza privata e pubblica». Ne conseguiva pertanto il dovere per i governanti di «prestare pubblica testimonianza di riverenza e di obbedienza all'impero di Cristo insieme coi loro popoli, se vogliono, con l'incolumità del loro potere, l'incremento e il progresso della patria.»¹² Con la *Quas primas* Pio XI offrì un definitivo fondamento teologico all'orientamento ierocratico come rimedio alla diffusione dello Stato laico, accompagnandolo nell'occasione anche con uno specifico risvolto devozionale, centrato sulla festa liturgica di Cristo re.

L'affermazione citata dell'enciclica programmatica *Ubi arcano*, un documento senz'altro non condizionato esclusivamente dalla situazione italiana, finiva tuttavia per caricarsi di un significato particolare se si tiene presente che fu divulgata poche settimane dopo la marcia su Roma e la chiamata di Mussolini al governo da parte di Vittorio Emanuele III, e perciò non poteva non suonare anche come un primo implicito segnale di benevola attenzione nei confronti del fascismo. Era un atteggiamento che in seguito avrebbe trovato ulteriori conferme nel contesto italiano (sia pure scontando una certa insofferenza personale di Pio XI nei confronti del carattere totalitario del fascismo, destinata a crescere e a inasprirsi nei secondi anni trenta) e che sarebbe stato sostanzialmente replicato in occasione dell'avvento di regimi autoritari – spesso improntati sul modello del corporativismo cattolico – in altri paesi europei (come in Ungheria con Horthy dai primi anni venti, in Portogallo con Salazar dal 1933, nell'Austria dei primi anni trenta con Dollfuss, in Spagna negli anni venti sotto Primo de Rivera e dalla fine del decennio successivo con la

10. PIO XI, «*Ubi arcano*». *La pace di Cristo nel regno di Cristo*, in *Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. LORA e R. SIMIONATI, Bologna, Dehoniane, 1995, vol. V num. 1-62, ai num. 8 e 9.

11. PIO XI, «*Ubi arcano*», cit., num. 38.

12. PIO XI, «*Quas primas*». *Istituzione della festa di Gesù Cristo re*, in *Enchiridion delle encicliche*, a cura di LORA e SIMIONATI, vol. V, cit., num. 140-63, al num. 150.

dittatura di Franco), nella convinzione che essi potessero diventare strumenti per la realizzazione di società cristiane o caratterizzate almeno in parte dal riferimento sul piano legislativo ai principi del cattolicesimo. A questa attesa di una restaurazione di società cristiane si affiancava una concezione antropologica e una visione della società che avevano più di un elemento in comune con le teorie dei nascenti regimi autoritari per quel che riguardava la gestione politica dello Stato, l'atteggiamento verso le libertà moderne, l'organizzazione della produzione e del lavoro, i rapporti uomo-donna, la struttura della famiglia, e inoltre una radicata diffidenza nei confronti delle democrazie liberali che era propria anche di una parte dell'*entourage* di Pio XI. Furono questi alcuni degli elementi decisivi che spinsero i vertici della Chiesa cattolica a ricercare intese con quei sistemi politici di destra sia pure con modalità che tenevano conto delle diverse situazioni specifiche.

In Italia la Santa Sede, allettata dai segnali di apertura sulla «questione romana» lanciati da Mussolini già nel giugno 1921 e dall'avvio, dopo l'assunzione del governo, di una politica punteggiata di scelte favorevoli all'azione della Chiesa (introduzione dell'insegnamento religioso nelle scuole elementari pubbliche; erogazione straordinaria per la ricostruzione delle chiese colpite durante la guerra), al clero (aumento dell'assegno di congrua) e ad alcuni enti legati all'ambiente ecclesiastico (come nel caso del Banco di Roma, salvato dalla crisi finanziaria grazie all'intervento del governo), abbandonò ben presto al suo destino il PPI di don Sturzo (personalmente indotto a rinunciare alla segreteria politica del partito il 10 luglio 1923 e in seguito sollecitato dal Vaticano a lasciare il Paese); e, superando le iniziali riserve nei confronti dell'ideologia e delle violenze fasciste, avviò un rapporto più diretto con figure e programmi del fascismo. Nel frattempo all'interno del cattolicesimo italiano si assisteva allo sviluppo di un movimento clerico-fascista alternativo al popolarismo sturziano, che nel 1924 si coagulò nel Centro nazionale italiano, punta avanzata del crescente consenso cattolico verso il regime mussoliniano. Al termine di una complessa trattativa riservata fra la Santa Sede e il governo, non priva di incidenti di percorso – svoltasi per di più in anni in cui le violenze fasciste si erano ripetutamente abbattute su preti, cattolici militanti del PPI, del sindacalismo «bianco» (la CIL), dell'associazionismo laicale (dagli Esploratori cattolici all'Azione cattolica), e sulle sedi di giornali, organizzazioni, circoli legati al cattolicesimo – si approdò alla firma dei patti lateranensi l'11 febbraio 1929: l'Italia riconosceva la sovranità del papa su un piccolo territorio nella zona del Vaticano, assegnava un cospicuo indennizzo finanziario alla Santa Sede per i danni subiti a causa dell'occupazione di Roma il 20 settembre 1870, stipulava un concordato che offriva garanzie di notevole ampiezza alla Chiesa cattolica e imprimeva un carattere marcatamente confessionale alle istituzioni pubbliche del Regno. In cambio Mussolini otteneva una crescita del consenso tra i cattolici nel Paese, un ritorno

d'immagine considerevole sulla scena internazionale e l'impegno dell'episcopato e del clero a sostenerne lealmente l'azione politica. Se ne videro gli effetti di lì a poco tempo, in occasione delle elezioni «plebiscitarie» del 24 marzo 1929, in vista delle quali le gerarchie ecclesiastiche moltiplicarono gli appelli pubblici a favore delle liste predisposte dal Gran Consiglio nazionale del fascismo.

Quasi negli stessi mesi in cui avviava il rapporto con il fascismo italiano giunto al potere, in Spagna la Chiesa cattolica si accingeva a convivere senza particolari difficoltà con la dittatura del generale Miguel Primo de Rivera (1923-1930). Fu un passaggio che anticipò il successivo regime franchista per molti aspetti rilevanti, tra i quali quello di avere cercato l'appoggio della monarchia e della Chiesa in difesa del proprio governo. La gran parte dell'episcopato spagnolo, del clero, dell'associazionismo cattolico e dei singoli cattolici diedero il proprio consenso a Primo de Rivera, la cui dittatura fu salutata in termini provvidenzialistici, sostenuta durante i primi anni nel suo impegno bellico colonialista in Marocco, e sollecitata a favorire la realizzazione di una «Spagna cattolica» nella quale il cattolicesimo era proposto come l'unico interprete del carattere nazionale. L'instaurazione della democrazia nel 1931 segnò il temporaneo fallimento di quest'ultimo progetto, per giungere alla cui realizzazione cinque anni più tardi l'episcopato spagnolo si orientò abbastanza rapidamente su una posizione molto netta a favore del sollevamento di Franco, arroccandosi attorno al nesso Chiesa-Patria-Monarchia e offrendo sostegno ideologico alla concezione, proposta dagli ambienti nazionalisti, della guerra civile come crociata in difesa del cattolicesimo, sottoponendola a un processo di sacralizzazione. Successivamente, fino al pontificato di Paolo VI, i vescovi di Spagna avrebbero assicurato la piena fedeltà della Chiesa cattolica al regime franchista, che infine si esaurì nel 1975.

Di fatto le speranze di Pio XI e di non pochi vescovi dei Paesi nei quali si era instaurato un governo dittatoriale, di giungere alla ricostruzione cristiana delle società civili furono spesso largamente disattese. Ostava a una piena convergenza tra istituzioni ecclesiastiche e politiche un fondamentale presupposto ideologico, la necessità da parte delle dittature – tanto più accentuata quanto più esse inclinavano a una deriva totalitaria – di assicurarsi il controllo politico e culturale delle masse loro sottoposte, cui si opponeva la rivendicazione da parte di Pio XI di un analogo e se possibile ancora più profondo e pervasivo controllo su individui e popoli, come aveva affermato il 18 settembre 1938 durante il discorso rivolto alla Confédération Française des Syndicats Chrétiens: «se c'è un regime totalitario – totalitario di fatto e di diritto – è il regime della Chiesa, perché

l'uomo appartiene totalmente alla Chiesa, deve appartenerele, dato che l'uomo è la creatura del Buon Dio.»¹³

Si trattava di un'affermazione che legava il carattere totalitario della Chiesa a una riflessione teologica, da cui però conseguivano concreti risvolti sul piano della vita individuale e collettiva, sia pure con criteri e metodi non comparabili con quelli delle dittature totalitarie. Da questo punto di vista il caso italiano rappresenta forse l'esempio più emblematico, con le sue varie fasi di tensione e conflitto: da un lato quello per la gestione dell'educazione della gioventù, che portò alla crisi e allo scioglimento dei circoli dell'Azione Cattolica nella primavera-estate 1931 e alla dura reazione di Pio XI con l'enciclica *Non abbiamo bisogno*; dall'altro lato quello per il controllo dell'insegnamento scolastico, un ambito nel quale la cattolicizzazione riuscì nella scuola pubblica primaria, ma nella scuola secondaria si scontrò con le resistenze della cultura laica e razionalista, ancora ben rappresentata nel corpo docente e tra gli autori dei libri di testo (nonostante l'impegno del S. Uffizio, durante gli anni trenta, nel condannarne i rappresentanti più significativi), una corrente che il fascismo si guardò bene dal contrastare per potere continuare a esercitare la propria autorità e influenza sulla scuola. Più in generale, l'incontro con il fascismo che ebbe lunghe fasi di pubblico sostegno, fu tuttavia reso problematico dalla prolungata aspirazione della Chiesa cattolica a ottenere la supremazia ideologica e morale del Paese. Dopo la crisi del 1931 si instaurò un clima di ampia e convinta convergenza e di diffusa collaborazione ufficiale tra regime fascista e gerarchie ecclesiastiche che pervase l'Italia, raggiunse i massimi livelli di sintonia in occasione della guerra d'Etiopia (prescindendo dalla contrarietà personale di Pio XI – che però non fu resa esplicita – nei confronti di una «guerra di conquista») e della creazione dell'impero, e scontò poche eccezioni, sostanzialmente impossibilitate a spezzare l'immagine di cordiale collaborazione tra Stato e Chiesa. Tuttavia una sottile concorrenza tra istituzioni fasciste ed ecclesiastiche continuò a operare sotto traccia. Mussolini sapeva di non potere permettersi uno scontro aperto con la Chiesa sul terreno religioso, di fronte a una popolazione in larghissima maggioranza legata da secoli al cattolicesimo. Perciò fu il campo della morale, soprattutto nelle sue applicazioni alla società, alla cultura e alla laicopolitica, ma anche in quelle concernenti la vita individuale, che diventò l'ambito di un perdurante confronto, la cui posta in gioco era la definitiva fascistizzazione dell'Italia attraverso l'assorbimento del cattolicesimo nell'ideologia mussoliniana oppure la progressiva trasformazione delle istituzioni civili in chiave nazional-cattolica. Il mancato conseguimento di quest'ultimo obiettivo, l'avvicinamento dell'Italia fascista alla Germania nazionalsocialista, nuove tensioni intorno all'Azione Cattolica e l'introduzione della legislazione razziale nel 1938 comportarono

13. *Discorsi di Pio XI*, ed. it. a cura di D. BERTETTO, Torino, Società Editrice Internazionale, 1961, vol. III, pp. 813-814.

l'affiorare di un qualche disagio in una parte delle gerarchie ecclesiastiche, del clero, della stampa e dell'associazionismo cattolici. Ma soprattutto Pio XI, in forma quasi isolata, negli ultimi anni del suo pontificato accentuò la propria critica nei confronti del fascismo e di Mussolini, in modo particolare in relazione alla politica razzista del regime.

Tutt'altro fu invece l'atteggiamento mantenuto dalla Chiesa cattolica nei confronti di Hitler, del nazionalsocialismo e poi del III Reich. È vero che, sia pure in mezzo a dubbi e perplessità di una parte della Chiesa tedesca, al momento dell'assunzione al potere di Hitler il partito cattolico finì per fornire un contributo importante nella convinzione che ci si potesse avvalere del nuovo governo in chiave anticomunista. Ma già il concordato del luglio 1933 ebbe, dal punto di vista della Santa Sede, uno scopo prevalentemente difensivo, in un contesto che era percepito come assai problematico per le istituzioni cattoliche e che di lì a breve tempo si sarebbe rivelato così ostile da spingere Pio XI a intervenire con l'enciclica *Mit brennender sorge*, nel marzo 1937, per denunciare la situazione religiosa che si era creata nel III Reich, sia pure bilanciando la sua presa di posizione con un'enciclica contro il bolscevismo sovietico (*Divini redemptoris*) dai termini ancora più perentori, per quanto più scontati data la lunga opposizione della Chiesa di Roma al regime sovietico.

8. La persecuzione degli ebrei, la seconda guerra mondiale

La persecuzione sistematica cui furono sottoposti gli ebrei nella Germania nazista, sfociata durante la guerra nel programmatico genocidio di milioni di persone ed esteso a tutti i territori caduti sotto il controllo delle truppe del III Reich, interpellò direttamente le diverse Chiese cristiane. Oltre un millennio di ostilità anti giudaica alimentata dalla cultura e dalla teologia cristiana, e l'impiego dell'antisemitismo nel corso del secondo Ottocento come strumento di mobilitazione dei cattolici in una supposta lotta «difensiva» contro la civiltà moderna (tra i cui principali emblemi ed attori si riteneva di potere individuare gli ebrei), fornirono un substrato alla persecuzione sistematica intrapresa su asserite basi razziali e resero particolarmente difficile operare delle distinzioni che consentissero di cogliere rapidamente la drammaticità della nuova situazione e di superare in conseguenza le antiche posizioni. Vi riuscirono, spesso al termine di un percorso non privo di incertezze, alcune ridotte minoranze intellettuali di religiosi e laici cattolici, in Germania e in Francia, a partire dagli anni trenta. Anche Pio XI approdò personalmente, alla fine del suo pontificato, alla convinzione che fosse urgente provvedere a una revisione critica del secolare bagaglio anti giudaico, scontrandosi però, su questo punto decisivo, con la diversa posizione di gran parte del suo *entourage* curiale. Il tentativo di pubblicare un'enciclica con la quale Ratti voleva condannare come radicalmente anticristiano il razzismo sotteso all'antisemitismo nazionalsocialista

e fascista fu ostacolato attraverso il rallentamento del lavoro redazionale causato dai vertici della Compagnia di Gesù, ad alcuni membri della quale Pio XI aveva conferito la preparazione di una bozza del documento. Ma dopo la morte dell'anziano papa il 10 febbraio 1939, il suo successore, l'ex segretario di Stato cardinale Eugenio Pacelli, si affrettò ad accantonare il progetto di enciclica come anche ad abbandonare quella linea di crescente biasimo per l'operato del fascismo in Italia intrapresa da Pio XI nel corso del 1938 e che non è inverosimile ritenere lo avrebbe portato a rompere in modo ufficiale con il regime mussoliniano se fosse sopravvissuto ancora qualche tempo: Pio XI, tra l'altro, moriva il giorno prima di quando aveva previsto di tenere un duro discorso contro il fascismo davanti all'episcopato d'Italia, convocato appositamente a Roma per celebrare il decennale dei Patti lateranensi. Invece Pio XII adottò un atteggiamento più diplomatico, esteso anche alla Germania hitleriana, non certo per presunte simpatie personali verso il fascismo o il nazionalsocialismo, ma per un insieme di ragioni. Inizialmente egli fu mosso dalla convinzione che esistessero ancora margini per l'instaurazione di un qualche *modus vivendi* con i regimi totalitari di Hitler e soprattutto di Mussolini, per evitare un peggioramento delle condizioni riservate alla Chiesa nei due Paesi e, sul piano diplomatico, a scongiurare lo scoppio e poi l'allargamento del conflitto.

Fu una persuasione che scemò rapidamente, anche perché l'atteggiamento di ampio lealismo verso lo Stato che prevalse tra i cattolici dei diversi Paesi entrati in guerra (le sparute minoranze che già negli anni trenta avevano cominciato a rigettare la tesi della «guerra giusta» furono bruscamente relegate ai margini dalle gerarchie ecclesiastiche) ridussero i margini di manovra della Santa Sede nei confronti dei rispettivi governi. Nella nuova situazione creata dalla guerra prevalse maggiormente il timore che un abbandono del pubblico riserbo verso il III Reich avrebbe potuto indurlo a scatenare un'aperta persecuzione delle decine di milioni di cattolici tedeschi simile a quella cui erano sottoposti gli ebrei. Nello stesso tempo il desiderio di Pio XII di rispettare accuratamente il pieno coinvolgimento patriottico della Chiesa tedesca nella guerra lo spinse a sollecitare l'episcopato nazionale a intervenire direttamente, dall'interno della Germania, sul regime hitleriano. Inoltre la radicata persuasione che al capo della Chiesa cattolica non fosse consentito di uscire da quel riserbo, da quella «doverosa cautela», che costituiva l'esito di una lunga tradizione diplomatica risalente all'azione di Benedetto XV durante la prima guerra mondiale – una linea chiaramente introiettata da Pacelli, sul quale operava il condizionamento della lunga carriera diplomatica personale – indusse Pio XII a un'imparzialità incapace di andare oltre l'espressione di una dolente partecipazione alle sofferenze delle popolazioni e la formulazione di denunce dal linguaggio generico e allusivo, cosicché mancarono completamente da parte della Santa Sede aperte e franche condanne della Shoah e dei crimini di guerra perpetrati dalle truppe dell'Asse. La situazione nettamente più drammatica di quella del primo conflitto mondiale in cui fu riproposta la

consueta linea diplomatico-umanitaria della Santa Sede la rese sostanzialmente inefficace e apparve già allora, anche a taluni uomini di Chiesa, reticente e muta di fronte agli orrori della guerra. In questo complesso intreccio di convinzioni e condizionamenti ebbe un peso indubbio anche la piena adesione di Pio XII a una prospettiva di cristianità, e dunque al prevalere di schemi teologico-dottrinali sull'analisi storico-politica che lo indussero a ritenere che la guerra fosse l'esito del perdurante rifiuto dell'umanità e degli Stati di porre al centro della propria azione le norme morali insegnate dalla Chiesa cattolica, e a operare diplomaticamente per incoraggiare il ritorno della società internazionale al riconoscimento del ruolo di supremo moderatore della vita collettiva e degli Stati che a suo avviso doveva competere al papa, sola via per il raggiungimento di una pace equa e duratura. Nella seconda parte della guerra, dopo che tale aspirazione fu bruscamente disillusa e la Santa Sede si trovò spiazzata dalla richiesta avanzata dagli Alleati di una resa senza condizione (gennaio 1943), Pio XII ripropose una linea di assoluto riserbo nel timore che il crollo della Germania aprisse la via all'affermazione del comunismo in gran parte dell'Europa.

Nello stesso tempo, però, Pio XII impegnò la Santa Sede in una complessa e articolata azione diplomatica a scopo umanitario e promosse l'organizzazione di una vasta e per certi versi imponente rete di assistenza a vantaggio degli ebrei e degli altri perseguitati per motivi razziali o politici (non esclusi però, sia pure in forme molto più ridotte e limitate agli ultimi mesi della guerra e all'immediato dopoguerra, alcuni gerarchi nazisti e fascisti in fuga) fondata sull'impegno diretto di migliaia di preti, regolari, religiose – attraverso la messa a disposizione come rifugi di canoniche, conventi e altri edifici ecclesiastici – e a cui non rimasero estranei molti laici cattolici, che in tale opera non si peritarono di mettere a repentaglio la propria esistenza. Fu un'azione che integrò quella di carattere umanitario esercitata dalla Santa Sede e dalle nunziature, analogamente a quanto era stato svolto durante la prima guerra mondiale, nell'assistenza agli internati militari nei campi di prigionia, nella ricerca di informazioni relative ai dispersi in combattimento, nell'aiuto, quando possibile, alle popolazioni colpite dagli effetti della guerra.

9. Il dopoguerra: il problematico confronto con le nuove istanze della società

Nel complesso il lungo pontificato di Pio XII, a partire dai problemi tragici posti dalla seconda guerra mondiale, fu caratterizzato dal confronto con le principali e più peculiari istanze e dinamiche della società. La pacificazione internazionale, diffusamente auspicata dalle popolazioni dopo quasi sei anni di conflitto, ma nel giro di poco tempo sottoposta a nuove difficoltà dall'avvio del confronto tra alleanza nordoccidentale e blocco sovietico; le accentuate propensioni per la democratizzazione degli Stati, dopo la stagione dei fascismi; i processi di decolonizzazione; gli impetuosi sviluppi economici che, trainati dalla ricostruzione postbellica, segnarono soprattutto una

parte dell'Europa; i movimenti di emancipazione della donna: verso tutti questi fenomeni e altri di minore impatto Pio XII mostrò notevole attenzione e impegno. Ma l'analisi a cui li ricondusse e le linee di orientamento che propose alla Chiesa cattolica per affrontarli, sebbene spesso non scevre di una qualche innovazione e limitata apertura (frutto in parte anche delle sue personali simpatie per i progressi della tecnica), risultarono ampiamente condizionate, come già era accaduto di fronte ai crimini di guerra e alla Shoah, dalla pesante eredità del cattolicesimo intransigente, da una perdurante indisponibilità a superare un'interpretazione tutta negativa degli asserti fondamentali del moderno, dalla riproposizione convinta dell'ideologia di cristianità come la sola proposta adeguata per la realizzazione di una civiltà a misura d'uomo; dal rifiuto, temperato da alcune limitate eccezioni sul piano magisteriale, di esplorare quelle linee alternative di più marcato rinnovamento in campo ecclesiologico, biblico, liturgico, ecumenico che nel secondo dopoguerra emergevano da diversi ambienti cattolici. Infatti a partire dagli anni tra le due guerre mondiali avevano cominciato a svilupparsi alcuni movimenti di rinnovamento interni al cattolicesimo (ma con punti di contatto con gli orientamenti della teologia e dell'esegesi operanti nelle altre Chiese cristiane), soprattutto in Germania, in Francia, in Belgio, in Olanda e nei paesi anglosassoni, nel campo degli studi biblici (sollecitati dalle ricerche da tempo in corso nell'ambito del protestantesimo), della liturgia, della riflessione teologica (interpellata ad aprirsi alle nuove acquisizioni della storia, dell'archeologia, della linguistica), dei rapporti con le altre Chiese cristiane. Complessivamente questi movimenti, che ebbero tra i propri protagonisti non solamente appartenenti al clero, ma anche laici e laiche cattolici, rispondevano soprattutto all'esigenza di ripensare le modalità di autocomprensione della Chiesa e la sua presenza in un contesto sempre più caratterizzato dalla secolarizzazione in rapido progresso nelle società europee e dell'America settentrionale, dall'adesione ai principi democratici da parte dei Paesi dell'Europa centro-occidentale dopo la fine della guerra, dai processi di decolonizzazione in corso in molte regioni dell'Africa e dell'Asia, dove si poneva l'esigenza di passare rapidamente alla formazione di un clero indigeno.

Quei fermenti contribuirono a dare nuovo impulso alla ricerca e alla cultura, all'interno del cattolicesimo, che erano rimaste pesantemente condizionate e limitate nelle loro possibilità di sviluppo dagli esiti della crisi modernista. I severi avvertimenti e le condanne che segnarono, in non piccola misura, il pontificato pacelliano rallentarono e condizionarono anche pesantemente quell'articolato movimento di rinnovamento, senza però riuscire a bloccarlo. Le misurate aperture di Pio XII all'esegesi biblica compiute con l'enciclica *Divino afflante Spiritu* (1943) furono accompagnate da una serie di moniti e condanne all'Indice dei libri proibiti di pubblicazioni di autori che avevano inteso applicare proprio i criteri dell'esegesi scientifica allo studio del testo biblico. L'introduzione, nell'ambito della riflessione ecclesiologica, della sottolineatura della

Chiesa come corpo mistico fu però ben ancorata alla consueta concezione della Chiesa come *societas perfecta* gerarchicamente organizzata (enciclica *Mystici corporis*, 1943). E con la *Humani generis*, del 12 agosto 1950, Pio XII pose un pesante freno ai tentativi di rinnovamento teologico, richiamando lo spettro del modernismo, sia pure senza mai menzionarlo esplicitamente nell'enciclica: infatti Pacelli condannò il relativismo dogmatico, l'immanentismo, l'evoluzionismo, l'esistenzialismo, le critiche alla concezione gerarchica della Chiesa, cioè, grosso modo, le correnti e le teorie principali sulle quali si era appuntata la condanna formulata da Pio X nella *Pascendi*.¹⁴

Una considerazione a parte merita il movimento liturgico, che aveva preso le mosse già nel secondo Ottocento, e che aveva assunto una nuova prospettiva nel periodo tra le due guerre mondiali, quando cominciarono ad affiorare alcune prime significative distinzioni tra le diverse esperienze nazionali (agevolate di fatto anche dalla necessità, che aveva cominciato a porsi come problema pastorale già nei decenni precedenti, di trovare soluzioni alla sempre meno diffusa comprensione del latino, lingua ufficiale della liturgia cattolica, da parte della popolazione), nel tentativo di rispondere alle sfide della secolarizzazione e alla comparsa delle «liturgie politiche» allestite dai regimi fascisti e dal nazionalsocialismo per rafforzare il consenso delle masse nei propri confronti. In seguito con l'enciclica *Mediator Dei* (1947) Pio XII, mettendo in guardia nei confronti degli eccessi di novità, si dichiarò a favore di una partecipazione attiva dei laici cattolici alla messa (intesa prevalentemente come sacrificio, secondo il modello tridentino) e in tale senso negli anni successivi introdusse alcune delle riforme sollecitate dal movimento liturgico, ma rifiutò sempre di derogare all'obbligo per il clero di utilizzare il latino nelle celebrazioni, limitandosi a consentire ai fedeli l'uso di sussidi tradotti nelle lingue moderne.

Nel secondo dopoguerra si assisté alla riproposizione da parte di Pacelli del ruolo della Chiesa come guida del consorzio civile, sia pure ormai sollecitato a darsi una forma democratica, dei cui valori fondamentali però il papa rivendicava il supremo arbitrio. Tuttavia, per quel che riguarda la presenza dei cattolici nella società civile, assunse un'importanza crescente l'apporto del filosofo di orientamento neotomista Jacques Maritain, che a partire dalla metà degli anni trenta propose di passare dall'impegno per la ricostruzione di una società ierocratica sul modello della cristianità medievale a quello per una «nuova cristianità» profana nella quale sarebbe spettato al laicato cattolico e alle sue organizzazioni dare fondamento a una civiltà cristianamente ispirata e adeguata alle esigenze dei tempi moderni. Questa prospettiva fu recepita da una parte delle organizzazioni di Azione Cattolica e ispirò la militanza politica di molti cattolici impegnati nei partiti democratici-cristiani nel secondo dopoguerra, ma fu sottoposta a dure critiche dai fautori del modello della

¹⁴. Cfr. Pio XII, «*Humani generis*», cit., num. 714-716.

cristianità medievale. Lo stesso Pio XII ne prese le distanze, convinto della necessità che fosse mantenuto saldamente il potere direttivo della Chiesa sulla società.

Una diversa analisi della scristianizzazione delle masse operaie e una riconsiderazione critica delle modalità con le quali la Chiesa cattolica si relazionava con la società moderna indussero alcuni preti francesi alla ricerca di strategie pastorali più efficaci, che approdarono in seguito anche a una nuova comprensione della dimensione comunitaria: lo sviluppo, a partire dalla «Mission de Paris», dell'esperienza dei preti operai si articolò in un impegno di evangelizzazione condotto con responsabilità personale e attraverso la piena condivisione delle condizioni di vita dell'ambiente lavorativo, la fabbrica. Ma il movimento dei preti operai, che si allargò anche ad altri Paesi europei, nel 1954 fu condannato da Pio XII come incompatibile con il sacerdozio cattolico.

Nel clima dello scontro tra potenze occidentali e blocco sovietico che occupò rapidamente il campo dopo la fine della guerra, Pio XII finì per assumere posizioni che agli occhi dell'opinione pubblica sembravano inserirlo nello schieramento occidentale senza particolari scarti, nonostante il suo ripetuto esercizio di una critica al modello di società democratica, pluralista, laica che emergeva dagli Stati Uniti d'America e tendeva a diffondersi in altri paesi europei, e il tentativo di favorire l'affermazione di un blocco continentale cattolico e latino – distinto dal sistema occidentale imperniato sull'America, anche se a esso non alternativo – che secondo Pacelli avrebbe dovuto assumere la guida di un'Europa federale d'ispirazione cristiana in funzione anticomunista. Nello specifico sviluppo della vita politica degli Stati dell'Europa occidentale, la realizzazione di tale progetto fu demandata soprattutto ai partiti democratici cristiani, la cui azione in Italia, Germania, Francia e in altri Paesi a forte presenza cattolica fu sostenuta dalla Santa Sede e dagli episcopati nazionali attraverso la mobilitazione del clero e dell'associazionismo cattolico laicale in occasione delle scadenze elettorali. Ma nello stesso tempo le gerarchie ecclesiastiche cercarono di condizionare strettamente i programmi, la linea e anche la selezione della classe dirigente dei partiti democratici cristiani, suscitando perciò la riproposizione in termini più vivaci e laceranti di quel conflitto tra autonomia dell'azione politica dei cattolici e suo controllo da parte delle gerarchie ecclesiastiche che già aveva indotto Pio X a condannare la prima democrazia cristiana e che nel secondo dopoguerra generò ripetute crisi all'interno delle Chiese e dell'associazionismo cattolico, soprattutto in Francia e in Italia.

Di fronte agli sviluppi economici, anche i correttivi al sistema neocapitalistico e all'economia di mercato tesi a garantire una maggiore giustizia e perequazione nella distribuzione dei beni tra le classi sociali e tra i popoli, che furono proposti da Pio XII sulla base della dottrina sociale della Chiesa, e fatti propri da gran parte delle gerarchie ecclesiastiche e da molte strutture del laicato

cattolico organizzato, rimasero sostanzialmente compressi sotto la critica ossessivamente riproposta nei confronti del collettivismo realizzato nelle società a regime comunista.

Invece per impulso di Pio XII – e grazie alla linea di apertura impressa da tempo all'attività della Chiesa nei cosiddetti Paesi di missione dal segretario della Congregazione di propaganda fide, Celso Costantini – la Chiesa cattolica avviò e portò a compimento il proprio disimpegno dalla colonizzazione: incoraggiò un primo sviluppo di nuove sintesi tra principi evangelici e culture locali e promosse, sia pure con qualche incertezza e arretramento, la creazione di un episcopato indigeno; inoltre, a mano a mano che si pose il problema politico della decolonizzazione, guardò con favore ai movimenti di emancipazione nazionale, anche se denunciò ripetutamente i pericoli dei nazionalismi esasperati, raccomandando forme di transizione graduale verso l'indipendenza, e mise in allarme contro il rischio che i nuovi Paesi cadessero sotto l'influenza del comunismo sovietico (enciclica *«Fidei donum»*, del 1957). Comunque in Pacelli rimase ben saldo il richiamo all'ideologia di cristianità riproposta come l'unico fondamento degli imprescindibili valori posti alla base della vita collettiva, di cui supremo regolatore rimaneva il romano pontefice; un richiamo che suscitò difficoltà tra le popolazioni che avevano vissuto o stavano ancora facendo esperienza del colonialismo, e che generava problemi all'interno della stessa Chiesa, nella quale sorsero forme alternative di predicazione del Vangelo tra i popoli extraeuropei, affidate alla mera dimensione testimoniale, come quella dei Piccoli fratelli di Gesù.

Nei confronti del processo di emancipazione della donna, anche per la forza con la quale esso si stava manifestando nei paesi nordoccidentali sotto la spinta di movimenti e correnti di pensiero laici e di sinistra, Pio XII assunse una posizione di prudente incoraggiamento, che tuttavia non riuscì a celare non solo gli intenti controversistici e i legami con la consueta concezione della donna eminentemente dedita alla cura della famiglia e della prole o in alternativa alla vita religiosa consacrata, ma anche l'impressione che la nuova situazione in cui si venivano a trovare le donne, con il loro più diffuso inserimento nel lavoro e nella politica, nell'allontanarle dalla vita domestica mettesse a repentaglio la missione cui la provvidenza le aveva deputate. Di qui, per esempio, una certa diffidenza manifestata da Pacelli in occasione dell'estensione del suffragio universale alle donne italiane; e le sue raccomandazioni che solamente alcune si dessero all'attività politica diretta, considerata non del tutto loro confacente: «Non si tratta, infatti, per voi di entrare in massa nella carriera politica, nelle assemblee pubbliche. Voi dovete, almeno la maggior parte di voi, consacrare la parte migliore del vostro tempo e del vostro cuore al governo della famiglia.»¹⁵

¹⁵. Pio XII, *Alle Delegate «Unione Internazionale delle Leghe femminili cattoliche»* [11 settembre 1947], in *Atti e discorsi di Pio XII*, vol. IX: *Anno 1947*, Roma, Edizioni Paoline, 1952, pp. 280-92, a p. 291.

A uno sguardo d'insieme il pontificato di Pacelli, dal punto di vista dell'elaborazione magisteriale, fu l'ultima riproposizione di una grande sintesi dottrinale, esposta in modo sistematico e teologicamente elaborato, ispirata ai criteri che avevano segnato lo sviluppo dell'insegnamento papale durante il secolo che stava alle sue spalle e articolata in modo tale da offrire una visione cattolica in riferimento a tutto l'ampio spettro di questioni e problemi che caratterizzavano la società di metà Novecento.

10. Lo straordinario pontificato di «transizione» di Giovanni XXIII e il concilio Vaticano II

La maggioranza dei conclavisti radunatisi nell'ottobre 1958, eleggendo l'anziano patriarca di Venezia, Angelo Giuseppe Roncalli, si orientò verso la soluzione di un papato di transizione dopo il denso pontificato di Pio XII. In realtà il nuovo eletto, che prese il nome di Giovanni XXIII (1958-1963), già nel corso del gennaio successivo annunciò un intenso programma, manifestando la volontà di indire il sinodo per la diocesi di Roma (priorità che intendeva sottolineare la dimensione episcopale propria del pontificato romano e in questo comune a quella di tutti gli altri vescovi della Chiesa) e un concilio ecumenico, e di avviare la revisione del Codice di diritto canonico.

Con il suo pontificato, e in particolare con l'enciclica *Pacem in terris*, dell'11 aprile 1963, Giovanni XXIII fece assumere alla Chiesa uno stile di dialogo con le diverse culture e pose fine allo scontro con la modernità al quale i suoi predecessori avevano dedicato molte delle loro forze. La distinzione contenuta nell'enciclica tra dottrine riprovate dalla Chiesa e movimenti sociali e politici che storicamente vi si richiamavano, e l'affermazione che era lecito per i cattolici instaurare con quei movimenti una prudente collaborazione per realizzare una maggiore giustizia sociale, di fatto rese possibile per la prima volta, nella specifica situazione politica dell'Europa occidentale e in modo particolare dell'Italia, la realizzazione di una intesa di governo tra partiti democratici cristiani e forze socialiste, nonostante l'opposizione pregiudiziale di non pochi vescovi che rifletteva la precedente lunga stagione di dura condanna delle sinistre da parte della Chiesa.

Inoltre Roncalli avviò con discrezione un dialogo diplomatico con i Paesi del Patto di Varsavia che rappresentò la prima incrinatura delle rigide chiusure ufficiali che li dividevano dalla Chiesa cattolica e che Pio XII aveva contribuito a rafforzare con la sua linea di reiterata condanna del comunismo durante gli anni in cui l'episcopato e il clero dell'Europa caduta sotto il controllo sovietico erano stati sottoposti a una drammatica persecuzione.

Sul piano dell'impegno per la pace, Giovanni XXIII spese la propria opera di mediazione per evitare il precipitare della crisi di Cuba tra USA e URSS, nell'ottobre 1962, che aveva rischiato di sfociare in una guerra nucleare tra le due potenze mondiali. Quindi con la *Pacem in terris* Roncalli dichiarò ormai ingiustificabile, nell'ambito dell'era atomica, qualsiasi ricorso al conflitto bellico,

superando la tradizionale posizione dell'insegnamento cattolico sulla legittimità della guerra a scopi difensivi.

Anche nei rapporti con i cristiani delle altre Chiese e con gli ebrei, Giovanni XXIII avviò una nuova linea. Ne fu il fatto più rilevante il concilio Vaticano II, che doveva la sua indizione proprio alla volontà del papa di promuovere la riconciliazione e l'unità fra i cristiani (al concilio furono invitati come «osservatori» alcuni rappresentanti delle altre Chiese cristiane, un atto che inseriva di fatto la Chiesa cattolica nel dialogo ecumenico). Ma Roncalli provvide di persona a instaurare rapporti cordiali con i responsabili delle altre Chiese e compì gesti importanti – tra cui la cancellazione dalla liturgia del venerdì santo della preghiera «pro perfidis judaeis» (per i giudei traditori della fede nel Dio della Bibbia) – per allontanare dagli ebrei quella pregiudiziale diffidenza, quando non vera e propria ostilità antiggiudaica, che ancora caratterizzava una parte degli ambienti cattolici, nonostante la recente immane catastrofe della Shoah.

L'opera più significativa e di maggiore rilevanza storica compiuta da Giovanni XXIII rimane senza dubbio la convocazione del Vaticano II, che fin dal suo annuncio suscitò grandi attese tra i cattolici e nell'opinione pubblica internazionale. Il concilio fu aperto l'11 ottobre 1962 e, dopo la morte di Roncalli il 3 giugno 1963, fu concluso sotto il suo successore, Paolo VI (Giovanni Battista Montini, già arcivescovo di Milano), l'8 dicembre 1965. Giovanni XXIII, con una scelta non priva di analogie con le modalità con le quali aveva intrapreso il governo della Chiesa cattolica promuovendo l'autonomia degli episcopati nazionali nelle questioni relative alla vita delle Chiese nei singoli Paesi, nella gestione dei lavori del Vaticano II si fece garante delle richieste della maggioranza dei padri conciliari, assicurando un ampio spazio di discussione contro le istanze curiali di un concilio breve e controllato da Roma. Giovanni XXIII aveva indetto il Vaticano II per promuovere la riconciliazione e l'unità fra i cristiani e favorire un «aggiornamento» della Chiesa cattolica che segnasse l'inizio di una stagione caratterizzata da una rinnovata capacità di annuncio del Vangelo. Quest'ultimo sarebbe dovuto scaturire da un significativo recupero della tradizione cristiana e da un'attenzione alla storia che non solo inducesse a tenere conto delle istanze della cultura e della società contemporanee, ma ne sapesse anche trarre occasione di ispirazione per lo stesso annuncio cristiano.

Roncalli inserì il nuovo concilio all'interno di un'interpretazione della storia recente che rompeva con il giudizio di prevalente condanna e con il cupo pessimismo che aveva caratterizzato, sia pure con qualche oscillazione, la linea dei suoi predecessori. Il riferimento al contesto storico assunto in tutta la sua pregnanza, e perciò anche nella sua capacità di concorrere alla determinazione delle modalità dell'annuncio del Vangelo all'umanità del secondo Novecento da parte della Chiesa cattolica, era un criterio assolutamente non scontato per il magistero romano

dell'epoca, che da ultimo con Pio XII, ma in evidente continuità con l'insegnamento dei suoi predecessori da metà Ottocento in avanti, usava rivolgersi alla storia secondo un atteggiamento teologico di tipo deduttivo, prevalentemente per condannarne la crescente apostasia dal cristianesimo, senza peraltro accettare di fare i conti criticamente con le forme che avevano qualificato la presenza delle istituzioni ecclesiastiche e dei cattolici di fronte agli sviluppi più drammatici del secolo.

La decisione di Roncalli di ancorare il Vaticano II alla situazione storica segnava di fatto il superamento dell'epoca post-tridentina e del modello di cristianità costantiniano, centrato su una Chiesa immutabile e su un cattolicesimo definito una volta per sempre; e apriva la via a una Chiesa impegnata a cogliere positivamente le questioni sollevate dai «segni dei tempi», a collocare l'annuncio cristiano in quei contesti, a modificare le proprie forme di presenza e di testimonianza sotto la spinta delle urgenze della storia. Come chiarì il Vaticano II nella «*Dei Verbum*», la costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, si apriva la strada non già di un mutamento dei contenuti della fede cristiana, ma quella di una loro più profonda comprensione.

Tuttavia nel corso del Vaticano II, dopo la scomparsa di Giovanni XXIII, si assisté a un rapido abbandono di quella teologia dei «segni dei tempi» che l'anziano papa aveva proposto all'attenzione dell'intera Chiesa cattolica. In effetti il concilio promosse un ampio rinnovamento nella Chiesa, ma sotto la pressione di un'agguerrita minoranza conservatrice, non trovò il coraggio e forse nemmeno la forza per sciogliere fino in fondo il nodo del rapporto con il precedente insegnamento ufficiale dei papi. Lo mostra chiaramente, per esempio, il dibattito acceso attorno ai fondamenti e alla definizione della libertà religiosa, che ebbe poi come esito l'approvazione della dichiarazione «*Dignitatis humanae*», nel corso del quale non si riuscì ad affrontare, se non nei termini di una contraddizione solo apparente e non reale, lo scarto evidente che sussisteva tra la posizione tenuta dalla Chiesa in quest'ambito nel corso del medioevo e nuovamente ancora durante il XIX secolo e quella che i padri conciliari avevano iniziato a elaborare sotto lo stimolo, tra l'altro, della *Pacem in terris* e che segnò la rottura radicale con secoli di proselitismo cattolico sostenuto dal potere civile, non di rado attraverso il ricorso alla coercizione.

La concezione del rapporto con la storia influì profondamente anche sulla preparazione della «*Gaudium et Spes*», la costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Con questo documento il Vaticano II affermò la volontà di abbandonare l'orientamento di stampo dottrinario e controversistico che aveva dominato la teologia cattolica fino a quel momento, a favore di quella linea pastorale che Giovanni XXIII aveva desiderato caratterizzasse il concilio. Ci si mosse perciò alla ricerca di una riflessione sulla Chiesa nella storia, con un metodo induttivo, che permettesse alla Chiesa di parlare in nome del Vangelo per dare una risposta cristiana alle istanze di

rinnovamento presenti nell'umanità del secondo XX secolo. Ma il testo definitivo della «Gaudium et Spes» non attuò un pieno superamento dell'orizzonte elaborato dalla dottrina sociale della Chiesa. Infatti esso da un lato stabilì la liceità di una autonomia (tuttavia relativa) delle realtà terrene, affermò che le scelte temporali rispondono fondamentalmente alla coscienza dei cristiani, legittimò il pluralismo di tali scelte. Dall'altro lato però, in modo contraddittorio con queste affermazioni, rimase all'interno di un orizzonte di cristianità – nella versione maritainiana di cristianità profana – ribadendo che i valori umani necessitano di una purificazione e che solo alla luce della fede cristiana si possono trovare soluzioni autenticamente umane ai problemi del mondo contemporaneo.

Il Vaticano II compì una svolta fondamentale nella riflessione sulla Chiesa, costituita dall'affermazione del primato dell'ecclesiologia di comunione sull'ecclesiologia giuridica – la Chiesa come società gerarchica – che dominava da lungo tempo la riflessione teologica cattolica. Altri due aspetti emergono per la loro potenziale portata innovativa dalla costituzione sulla Chiesa «Lumen Gentium»: la fondamentale sottolineatura della Chiesa come popolo di Dio e una impegnata elaborazione del concetto di collegialità episcopale. La prima affermazione apriva la strada a una nuova considerazione dell'identità e del ruolo dei laici cattolici nella Chiesa, con evidenti risvolti anche sul versante ecumenico, sebbene poi il Vaticano II non riuscisse a dare pienezza alla definizione di laico battezzato, limitandosi a fare ricorso a una formula «per sottrazione», a partire dalla sua non appartenenza all'ordine presbiterale. Le affermazioni conciliari favorirono lo sviluppo di un ampio e vivace protagonismo del laicato nella Chiesa cattolica, senza però consentirgli un accesso significativo al governo delle Chiese, rimasto tradizionale appannaggio dell'episcopato, e in misura minore del clero, sulla scorta di una sedimentazione secolare di prerogative.

Notevole importanza ebbe la dottrina del Vaticano II sui vescovi e, in collegamento con essa, quella sulla Chiesa locale, che si riconosce essere non parte della Chiesa, ma la Chiesa nella sua pienezza, operante in un determinato territorio, con una storia peculiare. Tuttavia il tentativo di bilanciare le decisioni del Vaticano I creando uno spazio operativo per l'episcopato nel governo della Chiesa cattolica accanto al papa fu considerevolmente ridimensionato da Paolo VI: con la *Nota explicativa praevia* al capitolo III dello schema *De ecclesia* (la futura costituzione dogmatica sulla Chiesa), emanata in accoglimento di alcune preoccupate istanze della minoranza conciliare, ribadì la dottrina del primato romano e impedì il recupero di un reale esercizio della collegialità episcopale nel governo della Chiesa universale.

Comunque, al di là dell'ecclesiologia elaborata nei diversi documenti conciliari, il Vaticano II fu il luogo di un diverso esercizio dell'autorità nella Chiesa. Giovanni XXIII si era mostrato disposto a

lasciare discutere i vescovi liberamente, riservandosi personalmente la funzione di garante della libertà del concilio, senza influenzare direttamente l'assise con il proprio orientamento. Invece Paolo VI, mosso dalla preoccupazione di portare a conclusione il concilio, adottò una linea di guida decisa, moltiplicando i propri interventi sui punti nodali del dibattito.

Come già per l'esercizio di fatto dell'autorità nella Chiesa cattolica, anche per i rapporti con le altre Chiese cristiane il Vaticano II costituì un'esperienza forse più positiva degli stessi risultati raggiunti nei documenti conciliari. Se si misura la portata di questi ultimi con l'insegnamento ufficiale che aveva caratterizzato il cattolicesimo fino a tutto il pontificato di Pio XII, il progresso compiuto risulta notevole e consente di riferirsi al Vaticano II come all'ingresso ufficiale della Chiesa cattolica nel cammino ecumenico. Ma tale ingresso era accompagnato da limiti, il più appariscente dei quali continuava a essere quello di ritenere la Chiesa di Roma la sola in cui sussistesse la Chiesa di Cristo, cui si aggiungeva il riconoscimento dell'appartenenza alla dimensione cristiana, su un piano inferiore, delle Chiese orientali e di quelle sorte dalla Riforma nella prima età moderna per le quali il Vaticano II oscillava tra la definizione di «Chiese» e quella più riduttiva di «comunità ecclesiali», a seconda che fossero dotate o meno di una qualche forma di ministero ordinato. Tuttavia a distanza di qualche decennio emerge chiaramente che l'importanza che il Vaticano II ha attribuito al dialogo ecumenico, nonostante i limiti dei documenti conciliari, ha spinto la Chiesa cattolica a impegnarsi in questa direzione con un coinvolgimento impensabile fino a metà Novecento, anche se sono assolutamente ineludibili le riserve e gli ostacoli che continuano a segnare, soprattutto a livello ufficiale, i suoi interventi.

In sintesi il Vaticano II ebbe senz'altro un'importanza epocale, perché pose le premesse e compì alcuni passi verso il superamento di quel conflitto tra «fede» e «scienza», per dirla in termini tradizionali, che si era sviluppato a partire dall'età moderna. Il concilio favorì un ampio rinnovamento nella Chiesa cattolica (sia pure con i limiti e le ambiguità che sono stati richiamati brevemente); la sollecitò ad assumere un diverso tipo di rapporto, più dialogico e simpatetico, con la società contemporanea, dopo oltre un secolo di duro e intransigente conflitto all'insegna di un'alternativa e di una asserita impermeabilità tra Chiesa e «mondo moderno»; liberò nella Chiesa e soprattutto nel clero e nel laicato cattolico – nel quale si registrò anche un largo e pienamente consapevole protagonismo delle donne – molteplici energie che furono spese nella ricerca di nuove modalità di testimonianza del Vangelo nella società contemporanea (sebbene a volte in termini non privi di confusione), secondo un approccio più attento alle istanze peculiari delle diverse realtà socio-culturali e politiche del pianeta e complessivamente caratterizzato dall'esigenza di coniugare strettamente l'annuncio del Vangelo con la promozione della giustizia, di fronte ai gravissimi squilibri nella distribuzione delle risorse economiche e nell'affermazione dei diritti umani che

continuavano a dividere le popolazioni, e anche alle sperequazioni sussistenti tra le diverse classi sociali all'interno delle stesse società occidentali rette da regimi democratici. Da questo punto di vista negli anni successivi al concilio alcune correnti teologiche e movimenti di cattolici giunsero ben presto a considerare il Vaticano II come un punto di partenza nell'opera di rinnovamento, destinato a essere rapidamente superato, alla ricerca di un nuovo modo di attuare la testimonianza e il servizio all'umanità da parte della comunità ecclesiale. Speculare a queste posizioni si sviluppò, già durante i lavori conciliari per opera della minoranza conservatrice, una posizione critica verso il Vaticano II e nei confronti dei cambiamenti che esso aveva preteso di introdurre nella vita della Chiesa come se il precedente magistero elaborato dai papi soprattutto tra la metà del XIX e quella del XX secolo non avesse già fornito tutte le possibili risposte dottrinali alla Chiesa e alle urgenze della società contemporanea. In seguito queste posizioni critiche ottennero un crescente consenso tra alcuni settori delle gerarchie ecclesiastiche e del clero e all'interno dello stesso laicato cattolico, di fronte alle difficoltà incontrate dalla Chiesa nel postconcilio e alle accelerazioni talvolta dirompenti che sembravano e talvolta furono postulate da alcuni gruppi spontanei e movimenti di base, e alla luce della flessione che la pratica religiosa tradizionale registrò tra la fine degli anni sessanta e gli anni settanta. Quest'ultima fu strumentalmente attribuita dagli ambienti conservatori e da una parte dell'opinione pubblica cattolica, non poco smarrita di fronte ai travolgenti cambiamenti in corso nella società e nella Chiesa, agli effetti del Vaticano II piuttosto che al pluridecennale «isolamento» in cui si era rinchiusa la Chiesa nei confronti di una società in via di forte secolarizzazione e che negli anni sessanta del Novecento era entrata in una fase di ulteriore profonda trasformazione. L'eco di questi dubbi e preoccupazioni fu in non piccola parte raccolta da Paolo VI.

11. Paolo VI: la Chiesa tra continuità, innovazione, dissenso

All'inizio del suo pontificato Paolo VI assunse la delicata decisione di portare a compimento il Vaticano II. Vi si impegnò provvedendo che l'operazione si realizzasse senza lacerazioni tra l'ampia maggioranza di orientamento progressista, al suo interno piuttosto articolata, ma nell'insieme fautrice di un nuovo confronto con il moderno e portatrice di istanze di riforma sul piano religioso, e la tenace minoranza conservatrice che temeva che il superamento dei consolidati asserti dottrinali che avevano sorretto l'azione della Chiesa nei secoli successivi al concilio di Trento, e che avevano trovato una nuova, apparentemente compiuta, messa a punto teologica in Pio XII, comportasse il rischio di una crisi irrisolvibile per la Chiesa. Paolo VI con i suoi interventi spinse il concilio a superare le resistenze dei tradizionalisti, ma lo sottrasse anche alle istanze progressiste di rinnovamento delle strutture della Chiesa, attenuando l'opera di ripensamento della

teologia intrapresa dai padri conciliari quando questa a suo avviso sembrava toccare capisaldi dottrinali irrinunciabili. Si inquadrano in questo orizzonte l'intervento già ricordato di forte riaffermazione del primato romano, a fronte di una definizione della collegialità episcopale strettamente connessa con l'ufficio del romano pontefice, cosa che avrebbe aperto la strada a una sua successiva limitata considerazione sul piano pratico: lo si sarebbe visto nel caso dell'istituzione del sinodo dei vescovi (1965) come organismo di rappresentanza dell'episcopato mondiale dotato di funzioni meramente consultive, convocato occasionalmente dal papa per approfondire determinati problemi.

Negli anni successivi Paolo VI promosse un'applicazione del Vaticano II – interpretato in piena continuità di sviluppo con la precedente linea del magistero ecclesiastico – all'insegna di una graduale, ma irrinunciabile «innovazione» della Chiesa (di fronte alle reiterate critiche e resistenze contro l'applicazione di alcuni elementi essenziali del Vaticano II da parte di mons. Lefebvre, ben presto figura di riferimento di molti tradizionalisti cattolici, nel 1976 Paolo VI lo sospese *a divinis*, primo passo formale di un inasprimento del rapporto del vescovo di Ecône con la Santa Sede che lo avrebbe portato alla rottura scismatica durante il pontificato di Giovanni Paolo II, dopo la decisione di Lefebvre di ordinare alcuni vescovi senza l'autorizzazione papale), puntando sul rinnovamento morale, personale e interiore dei cattolici piuttosto che sul ripensamento della struttura teologica fondamentale del cattolicesimo alla luce delle istanze della società contemporanea: quest'ultima tendenza, sollecitata da diversi ambienti cattolici, fu anzi denunciata da Montini nella sua enciclica programmatica, del 6 agosto 1964, come una forma di conformismo e, per quel che riguardava le sue espressioni più radicali, come un riaffiorare del fenomeno modernistico.

Paolo VI si misurò con i movimenti di rinnovamento teologico, liturgico e pastorale, con le posizioni di critica radicale e con il «dissenso» cattolico interno alla Chiesa, alternando uno stile che da un lato, in una situazione di crescente tensione e difficoltà, cercò di mantenere alcune aperture al dialogo, dall'altro lato puntò a un franco ribadimento del magistero romano e a una riaffermazione della disciplina ecclesiastica nelle forme consuete. Ne furono episodi importanti: il tentativo di limitare anche giuridicamente il pluralismo teologico attraverso l'introduzione, non riuscita, di una 'Lex Ecclesiae Fundamental' (legge fondamentale della Chiesa) che ne fissasse in modo irrimediabile la struttura costituzionale sottraendola a un dibattito che aveva assunto dimensioni imponenti, creando a suo avviso un ampio disorientamento in quell'ampia maggioranza di cattolici non forniti di una sufficiente formazione teologica. Ancora, il disciplinamento d'autorità delle esperienze di alcune Chiese, come quella olandese alla fine degli anni sessanta, o di alcuni vescovi – come il cardinale Lercaro, indotto alle dimissioni dalla guida della diocesi di Bologna nel 1968 – che Paolo VI riteneva si fossero spinti oltre il consentito nell'opera di ripensamento della teologia e

nell'elaborazione di nuove proposte pastorali e di testimonianza cristiana. Inoltre, il divieto, sancito con l'enciclica *Humanae vitae* (1968) di ricorrere ai metodi contraccettivi per la regolamentazione delle nascite (la decisione suscitò critiche e reazioni negative anche in alcuni settori dell'episcopato e del clero e compromise irrimediabilmente la figura di Paolo VI presso larghi settori dell'opinione pubblica occidentale); la riaffermazione dell'indissolubilità del matrimonio, che in Italia, su diretta pressione di Montini, avrebbe spinto la Chiesa cattolica e la Democrazia Cristiana a impegnarsi in un'estenuante battaglia contro l'introduzione della legge sul divorzio (culminata con la sconfitta del referendum abrogazionista nel 1974); la conferma dell'obbligo del celibato per il clero; la chiusura alle istanze di ripensamento dell'insegnamento sull'accesso delle donne ai ministeri ordinati (ne inserì però alcune tra gli uditori al Vaticano II o in posti di responsabilità nella Curia).

In ogni caso Montini attuò alcune rilevanti riforme delle strutture ecclesiastiche, tra cui spicca quella della Curia romana, riorganizzata secondo criteri più moderni attraverso un processo sviluppato nell'arco di alcuni anni e portato a realizzazione soprattutto nel corso del 1967. In precedenza Paolo VI era intervenuto sugli organismi curiali più immediatamente collegati con la pratica inquisitoriale, sottoponendoli a un profondo ripensamento: nel dicembre 1965 il Sant'Uffizio fu abolito e sostituito con la Congregazione per la dottrina della fede per rendere più aderente il controllo esercitato sulle dottrine con la prospettiva di una Chiesa in dialogo con la cultura e il mondo moderno quale quella che era emersa dal pontificato di Giovanni XXIII e dal Vaticano II; nel 1966 proprio la Congregazione per la dottrina della fede abolì l'Indice dei libri proibiti. Tuttavia nel processo di riforma della Curia rimase irrisolto il nodo teologico relativo all'ampio potere assegnato ai diversi organismi burocratici, a scapito di quello dei vescovi posti a capo delle Chiese locali, la cui importanza era stata considerevolmente rivalutata dall'ecclesiologia del Vaticano II.

Nel 1970 Paolo VI introdusse un'importante novità nelle modalità dell'elezione papale escludendo dal diritto di elettorato attivo in conclave i cardinali ottuagenari, tenuti altresì alla presentazione delle dimissioni dalle cariche curiali, dopo che in precedenza aveva già stabilito un'analogha misura per i vescovi residenziali, obbligati a rinunciare alla sede diocesana al compimento del settantacinquesimo anno d'età.

Per quanto riguarda l'azione sociale, come già Giovanni XXIII anche Montini cercò di evitare il coinvolgimento diretto della Chiesa nella politica. Ribadì inoltre, sulla scorta del Vaticano II, la legittimità di un relativo pluralismo nell'azione sociale e politica dei cattolici. Netta fu la sottolineatura dell'inconciliabilità tra cattolicesimo e marxismo dal punto di vista dottrinale. Di conseguenza assunse un atteggiamento preoccupato e particolarmente critico verso le molteplici iniziative di dialogo tra cattolicesimo e marxismo intraprese in quegli anni, e nei confronti delle

intese di collaborazione che furono attuate sul piano pratico e che videro coinvolti vari movimenti e correnti cattolici – tra cui la teologia della liberazione in America latina e alcuni gruppi e comunità di base nell'Europa occidentale – nel tentativo di rendere più efficaci le modalità dell'impegno cristiano per la promozione della giustizia e l'affermazione dei diritti umani, di fronte ai gravissimi squilibri che segnavano il pianeta; problemi sui quali, sia pure con un altro orientamento operativo, lo stesso Paolo VI aveva sollecitato la Chiesa e i cattolici a svolgere un'azione più intensa, in particolare con l'enciclica *Populorum progressio* del 1967.

Di grande rilevanza fu l'impegno di Paolo VI in campo ecumenico. Promosse il dialogo con le Chiese cristiane dell'Oriente e della Riforma, incoraggiando le iniziative volte all'approfondimento dei grandi nodi teologici che avevano causato le divisioni storiche, anche se non rinunciò alla riaffermazione del primato del vescovo di Roma, riproponendo in questo modo tutte le problematiche che esso comportava da secoli nel confronto teologico con le altre Chiese cristiane. Alcune iniziative di Montini in campo ecumenico assunsero un notevole significato anche sul piano simbolico. Si possono ricordare l'incontro di preghiera di Gerusalemme, tra Paolo VI e il patriarca di Costantinopoli, Athenagoras I, il ritiro delle reciproche scomuniche da parte della Chiesa di Roma e del patriarcato di Costantinopoli (7 dicembre 1965, nell'imminenza della conclusione del Vaticano II) emanate nel 1054 a sanzione dello scisma tra cristianesimo orientale e occidentale. Inoltre nel 1969 Paolo VI (come poi avrebbe fatto nel 1984 Giovanni Paolo II) incontrò ufficialmente a Ginevra il Consiglio Ecumenico delle Chiese, la struttura di coordinamento a livello planetario tra le Chiese protestanti e ortodosse che avevano intrapreso il dialogo ecumenico. E per favorire l'attenzione e il dialogo nei confronti delle altre religioni, secondo la prospettiva che allora andava emergendo dal concilio, nel maggio 1964 costituì il Segretariato per i non cristiani.

La linea intrapresa da Paolo VI nell'attuazione del Vaticano II fu ritenuta insufficiente da quegli ambienti del cattolicesimo che propendevano per la realizzazione di un programma di profondi cambiamenti, che investivano il rapporto della Chiesa con la società, il ruolo del laicato, la natura e le forme del sacerdozio ministeriale, le modalità di partecipazione alla vita e alla gestione della comunità ecclesiale, e che si allargavano anche alla teologia, sottoposta a un vivace dibattito, sollecitato soprattutto dal tentativo di situare in modo efficace il messaggio evangelico in un contesto caratterizzato da una crescente secolarizzazione. Negli ultimi anni del pontificato, di fronte a un inasprimento e a un'intensificazione delle critiche rivolte a Montini dagli ambienti del «dissenso» cattolico, cui non rimase estranea una parte del clero, si registrò una parabola nella quale il progressivo «isolamento» del papa, non più in grado di instaurare un dialogo con diversi ambienti del cattolicesimo, ebbe tra le altre conseguenze anche quella di un ripiegamento su una linea più cupa, caratterizzata da un giudizio via via più problematico e negativo sia sulle condizioni della

Chiesa del postconcilio e su non poche delle esperienze innovative che ne erano emerse, sia sugli orientamenti della società occidentale attraversata da impetuose trasformazioni a livello sociale, culturale e antropologico, oltre che segnata dalla crisi economica.

12. Giovanni Paolo I

I soli trentatré giorni del pontificato di Giovanni Paolo I (Albino Luciani) non permettono di decifrarne compiutamente l'orientamento, nel quale si possono forse scorgere, anche in continuità con il suo precedente ministero episcopale, una linea di rigore in ambito teologico e disciplinare, in una Chiesa, quale quella del postconcilio, segnata da una pluralità di esperienze, non di rado percepite dalle gerarchie ecclesiastiche come difficilmente riconducibili a una posizione comune; un'attenzione piuttosto accentuata per i problemi della società industriale; l'impegno a provvedere a un riequilibrio delle risorse su scala planetaria; la necessità che la Chiesa assumesse uno stile intonato a maggiore povertà, come lasciò percepire qualche gesto compiuto durante il pontificato.

13. Giovanni Paolo II

L'elezione al papato di Karol Wojtyła, allora arcivescovo di Cracovia, riportava alla guida della Chiesa cattolica un pontefice non italiano dopo oltre quattro secoli e mezzo dal precedente, Adriano VI. Giovanni Paolo II (1978-2005) stabilì un diverso rapporto con le Chiese nazionali e una modalità innovativa di gestione dell'immagine pubblica del papa, favorita, oltre che dal più massiccio impiego dei mass media da parte della società contemporanea, da indubbie doti personali, che gli hanno permesso di esercitare un grande impatto sulla scena planetaria, anche grazie alla sua capacità di dare un carattere pregno di umanità alla gestione dell'ufficio papale.

Il pontificato di Giovanni Paolo II si è trovato ad affrontare quella che gli ambienti cattolici conservatori, ma non soltanto essi, consideravano una vera e propria crisi sviluppatasi nella Chiesa negli anni successivi al Vaticano II. Per alcuni autorevoli esponenti dello stesso collegio cardinalizio, come l'arcivescovo di Genova Siri, era stato proprio l'ultimo concilio ha generarla. Respingendo questo tipo di lettura negativa del Vaticano II, Wojtyła avanzò piuttosto una interpretazione tesa a sottolinearne l'importanza decisiva nella storia recente della Chiesa e insieme però a inserire saldamente l'insegnamento conciliare nella coerente linea di sviluppo del magistero ecclesiastico. A suo avviso il concilio era stata l'occasione per una grande mobilitazione della cattolicità nella missione dell'annuncio del potere salvifico di Cristo, che doveva impegnare la Chiesa ad agire non solamente in vista di una salvezza degli individui, ma anche e in primo luogo di quella delle società. In queste convinzioni trovava ragione il pubblico apprezzamento di Giovanni Paolo II per organizzazioni, come l'*Opus Dei*, e nuovi movimenti cattolici, tra i quali il *Cammino neocatecumenale* e *Comunione e Liberazione*, che avevano assunto più direttamente, e con

maggiore inclinazione all'intervento sulla società civile e sulle sue strutture, la sfida per una rievangelizzazione nella parte nordoccidentale del pianeta, che per Wojtyła risultava fortemente scossa dalle dinamiche della secolarizzazione nella sua dimensione di area di antico e capillare insediamento cristiano. Al servizio del progetto di nuova evangelizzazione, Giovanni Paolo II impresse alla Chiesa cattolica una guida autorevole, e per certi versi autoritaria, capace di favorire la riagggregazione di un cattolicesimo più compatto e militante sulla scena pubblica.

Una prima parte del pontificato, fino al 1989, fu indirizzata decisamente a sostenere, anche sul piano diplomatico, il confronto tra la Chiesa cattolica e il declinante blocco sovietico nel contesto dell'Europa orientale. A questo impegno è inoltre riconducibile la sempre maggiore indisponibilità di Wojtyła e della Curia sul piano teologico ad accettare forme di dialogo e di incontro tra movimenti ed esperienze ecclesiali e formazioni, gruppi, correnti culturali riconducibili al marxismo, di cui la condanna della «teologia della liberazione» latinoamericana rappresentò il passaggio più eclatante. Le sollecitazioni impresse alla Chiesa perché accentuasse la sua azione nella società, in particolare nella promozione dei fondamentali valori umani, è stata sistematicamente ricondotta da Giovanni Paolo II all'insegnamento sociale della Chiesa, cui il suo pontificato ha fornito un considerevole incremento, sbarrando il passo a qualsiasi suggestione e inclinazione di tipo marxista, non escluso il mero ricorso agli strumenti dell'analisi socio-economica elaborati in quell'orizzonte, ma ormai da tempo impiegati da diversi soggetti prescindendo dai loro presupposti filosofici.

Sulla base degli stessi obiettivi di nuova evangelizzazione della società contemporanea, dopo la fine della guerra fredda e il crollo dell'Unione Sovietica (1991) il pontificato accentuò e articolò la sua critica nei confronti del neocapitalismo liberista, sia pure in termini privi di quel radicalismo adottato contro il socialismo reale; e avviò una purificazione della memoria cattolica – non scevra di importanti risvolti ecumenici (tra gli altri, risultano di carattere pressoché decisivo i passi compiuti da Giovanni Paolo II contro ogni ipotetico ritorno in ambiente cattolico a forme di legittimazione teologica dell'antisemitismo, anche se semplificatori nella effettiva ricostruzione storica delle responsabilità delle istituzioni ecclesiastiche nei confronti della lunga tradizione di ostilità antiggiudaica) – che intesero anche presentare un modello agli Stati che potesse favorire l'accoglimento del ruolo della Chiesa di garante dei fondamenti delle democrazie, in particolare nello specifico contesto dello sviluppo dell'Unione europea.

Per un quarto di secolo Wojtyła ripropose la Chiesa come tutrice della morale individuale e pubblica, garante ultima dei diritti umani a livello internazionale e giudice della correttezza della loro applicazione (particolarmente importanti i suoi interventi riguardo ai problemi della legittimità della “guerra giusta” e “preventiva”, che nello specifico è stata sottratta con grande forza a ogni

possibile giustificazione di tipo religioso; al diritto alla libertà religiosa, alla definizione dei fondamenti della democrazia legati da Giovanni Paolo II ai diritti umani fondati sul valore trascendente della persona e garantiti dalle nozioni etiche dettate dalla Chiesa).

Tuttavia rimasero aperti significativi problemi a più livelli. All'interno dello stesso cattolicesimo si restrinse progressivamente lo spazio per il dibattito sui temi religiosi e diminuì il coinvolgimento del laicato cattolico nell'elaborazione delle decisioni che riguardavano l'intera comunità ecclesiale. Sul piano dei rapporti con le altre Chiese, la forte sollecitazione di Giovanni Paolo II alla ricerca dell'unità e la disponibilità a un ripensamento in chiave ecumenica dello stesso ruolo del vescovo di Roma, furono accompagnate dal saldo mantenimento di tutte le caratteristiche del primato romano così come definito dogmaticamente al Vaticano I, sulla linea seguita già da Paolo VI. E nello stesso ambito pubblico, il nodo della laicità della società civile fu nuovamente dibattuto con vivacità nei primi anni del XXI secolo.

Più in generale il pontificato di Wojtyła contribuì allo sviluppo di una nuova vitalità delle istituzioni ecclesiastiche sulla scena pubblica – dopo la crisi degli ultimi anni sessanta e del decennio successivo – ma generò anche una discrasia sempre più significativa tra l'insegnamento teologico e morale della Chiesa e i contenuti di fede e i comportamenti pratici di una parte della popolazione che pure continuava a riconoscersi nel cattolicesimo, come se, di fronte al restringimento dei margini per l'esperienza cristiana promosso dal pontificato wojtyliano, per reazione avesse preso l'avvio una specie di apostasia silenziosa, ma consistente. La Chiesa di Giovanni Paolo II provò a rispondere a questo fenomeno serrando i ranghi e rendendo più stringenti le maglie dell'obbedienza alle gerarchie ecclesiastiche, tornando a dilatare o almeno a ribadire con maggiore frequenza ed enfasi la sfera delle competenze, attinenti la vita individuale e collettiva, riservate alle gerarchie ecclesiastiche.

Inoltre il confronto critico intrapreso dal suo pontificato con molti aspetti della tarda modernità si avvale anche di un ricorso numericamente straordinario allo strumento delle santificazioni, attraverso le quali fu proposta all'imitazione dei cattolici di diverse condizioni e ambienti e delle varie aree del pianeta, una abbondante esemplificazione di modelli cristiani alternativi a quelli prevalenti in una società e in una storia che tornavano, a distanza di alcuni decenni dal Vaticano II, a essere interpretati dal magistero romano in termini prevalentemente negativi.

14. Benedetto XVI

Il lungo pontificato di Giovanni Paolo II, snodatosi all'insegna di una nuova vitalità e di una mobilitazione di energie di cui il papa per primo era stato in qualche modo un simbolo straordinario con i suoi numerosi viaggi e le sue molteplici iniziative, aveva traghettato nel terzo millennio una

Chiesa cattolica più compatta, anche se orientata su una linea chiaramente conservatrice, soprattutto sul piano teologico e morale. Rispetto a esso, il papato del suo successore per alcuni versi si è sviluppato in continuità, per altri ha finito per assumere caratteristiche quasi agli antipodi. Benedetto XVI (2005-2013) – Joseph Ratzinger, dal 1981 collaboratore di primissimo piano di Giovanni Paolo II come prefetto della Congregazione per la dottrina della fede – si è mosso in continuità con il proprio immediato predecessore sul piano dottrinale, accentuandone tuttavia la linea conservatrice e operando una rilettura piuttosto problematica del Vaticano II: infatti da un lato il concilio fu sottoposto a una interpretazione che lo reinseriva strettamente nell'alveo del magistero pre-conciliare, riducendone notevolmente la portata innovativa; dall'altro lato Benedetto XVI cercava una riconciliazione con i tradizionalisti legati all'esperienza di mons. Lefebvre al prezzo di una messa in discussione di alcuni aspetti fondamentali della riforma liturgica attuata da Paolo VI dopo il Vaticano II (nel 2007 reintroduceva pienamente nell'uso liturgico il messale romano preconciliare). Inoltre la lettura dei tempi presenti da parte di Benedetto XVI volgeva a un giudizio che continuava a denunciarne la radicale ostilità al cristianesimo, secondo una visione ancora più cupa di quella di Giovanni Paolo II. Ma dal punto di vista del governo della Chiesa e dell'immagine del papato, Ratzinger si è mostrato quasi agli antipodi dell'energia, del carisma, delle doti mediatiche di Wojtyła. Una gestione malaccorta del grave problema della pedofilia di vari ecclesiastici, questione per molti anni volutamente occultata, ma che all'inizio del nuovo secolo esplose davanti all'opinione pubblica; gli scandali finanziari e gli intrighi, fin dentro i palazzi apostolici, connessi con la gestione dello Ior; una serie di incidenti e gaffes nei rapporti politici e ecumenici, hanno contribuito all'immagine di un pontificato declinante: un'immagine che si è cristallizzata definitivamente davanti all'opinione pubblica con la clamorosa rinuncia al pontificato da parte di Ratzinger, nel febbraio 2013.

15. Francesco

L'elezione del suo successore non solo prolungava la serie dei papi contemporanei di origine non italiana, ma frangeva una ulteriore barriera: con l'avvento come vescovo di Roma di Jorge Mario Bergoglio, fino a quel momento arcivescovo di Buenos Aires, la scelta dei conclavisti si spostava infatti al di fuori dell'Europa, quasi una presa d'atto che nel XXI secolo la maggioranza dei cattolici, in seguito a lunghi processi di decadenza in Europa e di crescita in America e soprattutto in Africa e, in misura minore, in Asia, vive ormai nel sud del pianeta.

Per quanto sia particolarmente difficile operare una lettura di un pontificato in pieno sviluppo, quale quello di Francesco, si possono almeno indicare brevemente alcune linee caratteristiche che sono prevalse finora. Una prima sottolineatura riguarda proprio il ripensamento dei rapporti tra nord

e sud del pianeta. Netta risulta la continua insistenza di Francesco per un impegno prioritario a sostegno della realizzazione della giustizia sociale a livello planetario, di un riequilibrio delle risorse, di un ripensamento dei modelli economici e di vita collettiva e individuale alla luce dell'esigenza di rispettare il «creato»; e, all'interno di questa prospettiva, ripetute, spesso sferzanti, sono state le sue sollecitazioni alla Chiesa cattolica e in particolare ai suoi vertici, perché assumano la povertà come caratteristica essenziale dell'annuncio del vangelo e del servizio dei cristiani all'umanità. Di straordinario valore simbolico, per quel che riguarda i rapporti tra nord e sud e il tema del potere nella società contemporanea, è apparsa la decisione di Francesco di anticipare l'apertura dell'anno santo della misericordia a Bangui, nella Repubblica Centrafricana, il 29 novembre 2015, rispetto all'apertura prevista a Roma per l'8 dicembre successivo:

«Oggi Bangui diviene la capitale spirituale del mondo. L'Anno Santo della Misericordia viene in anticipo in questa Terra. Una terra che soffre da diversi anni la guerra e l'odio, l'incomprensione, la mancanza di pace. Ma in questa terra sofferente ci sono anche tutti i Paesi che stanno passando attraverso la croce della guerra. [...] E adesso con questa preghiera incominciamo l'Anno Santo: qui, in questa capitale spirituale del mondo, oggi!»¹⁶

L'insistenza sulla dimensione della misericordia da parte di Francesco è sembrata volere offrire di fatto una prospettiva di riconciliazione e indicare una speranza a un mondo segnato da migrazioni drammatiche di popoli, povertà, guerre, terrorismi, diseguaglianze radicali, ingiustizie, violenze, sopraffazioni. Non si tratta di appelli che vengano portati avanti astrattamente dal pontefice. Il richiamo alla misericordia è infatti stato puntualmente tradotto in gesti personali e situato nei grandi problemi della storia presente. L'appello alla sospensione di ogni esecuzione capitale durante l'anno giubilare¹⁷ non è un gesto a effetto, ma mostra come Bergoglio intenda la dimensione della misericordia come responsabilità di Dio verso l'umanità e di ciascun uomo verso gli altri, assolutamente impegnativa in termini pratici, ai più diversi livelli.

Altrettanto rilevante appare la spinta che il pontificato di Bergoglio sta imprimendo al dialogo ecumenico, anche grazie a un esercizio del papato segnato da una evidente apertura alla collegialità episcopale e a una sottile lettura teologica sulla unicità di Dio.

E significativi appaiono i fermenti che il clima di rinnovamento inaugurato dal pontificato di Francesco sta generando nella Chiesa cattolica su altri piani: ne fanno parte, tra gli altri, i tentativi di ripensamento della disciplina relativa al matrimonio e ai divorziati, la condanna delle posizioni omofobiche, l'avvio di un approfondimento della questione del ruolo delle donne nell'ambito del governo della Chiesa.

¹⁶ https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151129_reprecentrafricana-omelia-cattedrale-bangui.html

¹⁷ Discorso dopo l'Angelus del 21 febbraio 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2016/documents/papa-francesco_angelus_20160221.html

Non è dunque un caso che un pontificato percepito come latore di grandi cambiamenti abbia suscitato sia resistenze e opposizioni pubbliche da parte di alcuni ambienti cattolici e anche di taluni esponenti dello stesso collegio cardinalizio, sia riletture svisanti e falsificanti che in maniera più sottile hanno cercato di attenuarne la carica dirompente di rinnovamento evangelico che invece ampi settori dell'opinione pubblica, anche al di fuori della Chiesa cattolica e delle appartenenze religiose, mostrano di avere colto con evidente simpatia.

16. Bibliografia essenziale

EDIZIONI DI DOCUMENTI:

- i decreti dei due concili vaticani in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna, Dehoniane, 2013³; e *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, editio critica, general editor G. ALBERIGO, vol. 3: *The oecumenical councils of the Roman Catholic Church : from Trent to Vatican 2. (1545-1965)*, a cura di K. GANZER, G. ALBERIGO, A. MELLONI, Turnhout, Brepols, 2010;

- le encicliche dei papi del XIX e XX secolo, con traduzione italiana a fronte, in *Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. LORA e R. SIMIONATI, Bologna, Dehoniane, 1994-2005, voll. II-VIII;

- i documenti pubblici ufficiali della Santa Sede, dal 1909, sono reperibili negli «Acta Apostolicae Sedis», a. I, 1909. Molti documenti, e pressoché tutti quelli degli ultimi pontificati, sono consultabili all'URL <https://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>

OPERE RECENTI DI CARATTERE COLLETTIVO, comprendenti anche parti sulla Chiesa cattolica nell'Otto e Novecento: AA.VV., *Storia del cristianesimo*, diretta da J.-M. MAYEUR, C. e L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, ediz. it. a cura di G. ALBERIGO, Roma, Borla, 1997-2004, voll. X-XIII; AA.VV., *Il cristianesimo. Grande atlante*, diretto da G. ALBERIGO, G. RUGGIERI, R. RUSCONI, Torino, Utet, 2006, 3 voll.; *Histoire générale du christianisme*, vol. II: *Du XVI^e siècle à nos jours*, dir. J.-R. ARMOGATHE, Y.-M. HILAIRE, Paris, PUF; 2010; AA.VV., *Storia del cristianesimo*, direz. scientifica di E. PRINZIVALLI, vol. IV: *L'età contemporanea (secoli XIX-XXI)*, a cura di G. VIAN, Roma, Carocci, 2015.

LA RISPOSTA DELLA CHIESA CATTOLICA ALLA SECOLARIZZAZIONE: É. POULAT, *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Casale Monferrato (AL), Marietti, 1984; G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato (AL), Marietti, 1985, pp. 21-92; D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

I PAPI DALLA RESTAUZIONE AL TERZO MILLENNIO (voci biografiche): AA.VV., *Enciclopedia dei papi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, vol. III; R. RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma, Viella, 2010.

PIO VII: AA.VV., *Pio VII papa benedettino nel bicentenario della sua elezione. Atti del Congresso storico internazionale Cesena – Venezia, 15-19 settembre 2000*, a cura di G. SPINELLI, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2003.

IL NEOGUELFISMO: A. GIOVAGNOLI, *Il neoguefismo*, in AA.VV., *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. DE ROSA, T. GREGORY, A. VAUCHEZ, Roma-Bari, Laterza, 1995, vol. III pp. 39-59.

PIO IX: G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974; ID., *Pio IX (1851-1866)*, ivi, id., 1986; ID., *Pio IX (1867-1878)*, ivi, id., 1990.

IL CONCILIO VATICANO I: R. AUBERT, *Vatican I*, Paris, Editions de l'Orante, 1964; K. SCHATZ, *Vaticanum I 1869-1870*, Paderborn, F. Schöningh, 1992-94, 3 voll.

LEONE XIII: P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 1972; AA.VV., *Le pontificat de Léon XIII renaissances du Saint-Siège?*, études réunies par Ph. LEVILLAIN et J.-M. TICCHI, Roma, École française de Rome, 2006. *I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII*, a cura di A. ZAMBARBIERI, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2008.

LA POLITICIZZAZIONE DEL CULTO: D. MENOZZI, *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della Quas primas*, in «Cristianesimo nella storia», a. XVI 1995, fasc. I pp. 79-113; ID., *Liturgia e politica: l'introduzione della festa di Cristo Re*, in *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, a cura di A. MELLONI, D. MENOZZI, G. RUGGIERI, M. TOSCHI, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 607-56; ID., *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

LA CRISI MODERNISTA: É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, A. Michel, 1996³; O. WEIB, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1995; P. COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997; C. Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg, Herder, 2007; „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem.“ *100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche*, a cura di H. WOLF e J. SCHEPERS, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 2009; G. VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012.

PIO X: G. VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-*

1914), Roma, Herder, 1998; AA.VV., *Pio X e il suo tempo*, a cura di Gianni LA BELLA, Bologna, Il Mulino, 2003; C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, Milano, Giuffrè, 2008.

LA LEGGE DI SEPARAZIONE TRA STATO E CHIESA IN FRANCIA: J.-M. MAYEUR, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, les Éd. de l'Atelier, 2005; *La Séparation de 1905: les hommes et les lieux*, sous la dir. de J.-P. CHANTIN et D. MOULINET, ivi, id., 2005.

LA CHIESA E LA GUERRA IN ETÀ CONTEMPORANEA: AA.VV., *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, a cura di M. FRANZINELLI e R. BOTTONI, Bologna, il Mulino, 2005; D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, Il Mulino, 2008; X. BONIFACE, *Histoire religieuse de la Grande Guerre*, Paris, Fayard, 2014.

BENEDETTO XV, LA CHIESA E LA PRIMA GUERRA MONDIALE: AA.VV., *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, a c. di G. ROSSINI, Roma, Cinque Lune, 1963; AA.VV., *Benedetto XV e la pace – 1918*, a cura di G. RUMI, Brescia, Morcelliana, 1990; la sezione monografica «Religione, nazione e guerra nel primo conflitto mondiale», in «Rivista di storia del cristianesimo», a. III 2006, fasc. II pp. 305-422; J.F. POLLARD, *Il papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001.

CHIESA, CATTOLICESIMO, CULTURA E POLITICA NEL PRIMO DOPOGUERRA: G. DE ROSA, *Il Partito popolare italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1988; D. MENOZZI, *La cultura cattolica davanti alle due guerre mondiali*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 112 (1995), n. 176, pp. 28-60; AA.VV., *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920. Actes du colloque, Institut catholique de Paris 23-24 septembre 1993*, a cura di P. COLIN, Paris, Cerf, 1997; J. PRÉVOTAT, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, Paris, Fayard, 2001; AA.VV., *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, a cura di D. MENOZZI e R. MORO, Brescia, Morcelliana, 2004.

LA CHIESA CATTOLICA E IL FASCISMO: G. VERUCCI, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Roma-Bari, Laterza, 2006; L. CECI, *L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*, Roma-Bari, Laterza, 2013; D.I. KERTZER, *Il patto col diavolo. Mussolini e papa Pio XI: le relazioni segrete fra il Vaticano e l'Italia fascista*, Milano, Rizzoli, 2014.

PIO XI: E. FATTORINI, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Torino, Einaudi, 2007; AA.VV., *Le gouvernement pontifical sous Pie XI. Pratiques romaines et gestion de l'universel*, a cura di L. PETTINAROLI, Rome, École française de Rome, 2013; AA.VV., *Il pontificato di Pio XI nella crisi europea / Der Pontifikat Pius XI. im Kontext der europäischen Krise*, Atti del Colloquio

di Villa Vigoni, 4-6 maggio 2015 / Beiträge zum Villa Vigoni - Gespräch, 4.-6. Mai 2015, a cura di R. PERIN, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2016.

LA CHIESA CATTOLICA, IL NAZIONALSOCIALISMO E IL III REICH: G. LEWY, *The Catholic Church and Nazi Germany*, Boston, Da Capo Press, 2000²; H. WOLF, *Il papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich*, trad. it. P. Scotini, Roma, Donzelli, 2008.

LA CHIESA CATTOLICA E LA SPAGNA DURANTE LE DITTATURE DI PRIMO DE RIVERA E DI FRANCO: A. BOTTI, *Nazionalcattolicesimo e Spagna Nuova, 1881-1975*, F. Angeli 1992; A. ÁLVAREZ BOLADO, *Para ganar la paz, para ganar la guerra*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1995; H. RAGUER, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Ediciones Península, 2001; C. ADAGIO, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Milano, Unicopli, 2004.

LA CHIESA CATTOLICA, L'ANTISEMITISMO, LA SHOAH: R. MORO, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Bologna, Il Mulino, 2002; A. DUCE, *La Santa Sede e la questione ebraica, 1933-1945*, Roma, Studium, 2006; G. MICCOLI, *Antisemitismo e cattolicesimo*, Brescia, Morcelliana, 2013; D. MENOZZI, «Giudaica perfidia». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Bologna, Il Mulino, 2014.

PIO XII: AA.VV., *Pio XII*, a cura di A. RICCARDI, Roma-Bari, Laterza, 1984; P. CHENAUX, *Pio XII. Diplomatico e pastore*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2004; G. MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, seconda guerra mondiale e Shoah*, Milano, Rizzoli, 2007²

LA POLITICA MISSIONARIA E L'ATTEGGIAMENTO DELLA CHIESA VERSO LA DECOLONIZZAZIONE NEL SECONDO DOPOGUERRA: R. SIMONATO, *Celso Costantini tra rinnovamento cattolico in Italia e le nuove missioni in Cina*, Pordenone, Concordia sette, 1985; A. RICCARDI, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 126-33.

ESPERIENZE E MOVIMENTI TRA CONTINUITÀ E RINNOVAMENTO: M. VELATI, *Una difficile transizione: il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo, 1952-1964*, Bologna, Il Mulino, 1996; É. POULAT, *Naissance des prêtres –ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Cerf, 1999; M. MARGOTTI, *Prete e operai. La Mission de Paris dal 1943 al 1954*, Torino, Paravia, 2000; M. PAIANO, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000.

GIOVANNI XXIII: AA.VV., *Papa Giovanni*, a cura di G. ALBERIGO, Roma-Bari, Laterza, 1987; G. ZIZOLA, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 208-242; A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Torino, Einaudi, 2009; AA.VV., *L'ora che il mondo sta attraversando. Giovanni XXIII di fronte alla storia*, Atti del Convegno, Bergamo, 20-21 novembre 2008, a cura di G.G. MERLO e F. MORES, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura,

2009; M. RONCALLI, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli, una vita nella storia*, Torino, Lindau, 2012.

IL CONCILIO VATICANO II: A. ZAMBARBIERI, *I concili del Vaticano*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1995; AA.VV., *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. ALBERIGO, ediz. it. a cura di A. MELLONI, Bologna, Il Mulino, 1995-2001, 5 voll.; G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, a cura di F. MARGIOTTA BROGLIO, Bologna, Il Mulino, 1996; G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2000; S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2003.

LA SANTA SEDE, L'UNIONE SOVIETICA E I PAESI DEL «PATTO DI VARSAVIA»: A. RICCARDI, *Il Vaticano e Mosca*, Roma-Bari, Laterza, 1992; A. CASAROLI, *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-89)*, a cura di C. F. CASULA e G. M. VIAN, Torino, Einaudi, 2000; PH. CHENAUX, *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*, Roma, Carocci, 2011.

PAOLO VI: F. DE GIORGI, *Paolo VI. Il papa del Moderno*, Brescia, Morcelliana, 2015; PH. CHENAUX, *Paul VI. Le souverain éclairé*, Paris, Cerf, 2015.

GIOVANNI PAOLO I: *Albino Luciani dal Veneto al mondo. Atti del Convegno di studi nel XXX della morte di Giovanni Paolo I*, a cura di G. VIAN, Roma, Viella, 2010. M. RONCALLI, *Giovanni Paolo I, Albino Luciani*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2012.

GIOVANNI PAOLO II: D. MENOZZI, *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta? Per una storicizzazione del pontificato*, Brescia, Morcelliana, 2006; G. MICCOLI, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2007; PH. PORTIER, *L'ossessione dell'illuminismo. Giovanni Paolo II e il mondo moderno*, San Cesario di Lecce, Manni, 2009; A. RICCARDI, *Giovanni Paolo II santo. La biografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2014, nuova ed.

LA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE: L. CECI, *La teologia della liberazione in America Latina: l'opera di Gustavo Gutierrez*, Milano, F. Angeli, 1999.

BENEDETTO XVI: G. MICCOLI, *Les anti-conciliaires. Les lefébvristes à la reconquête de Rome*, trad. fr. B. Clarot e Ch. De Paepe, rev. B. Malvaux, Bruxelles, Lessius, 2014.

FRANCESCO I: G. MICCOLI, *Anno Santo. Un "invenzione" spettacolare*, Roma, Carocci, 2015.

CRISTIANESIMO E GLOBALIZZAZIONE NEL XXI SECOLO: PH. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of the Global Christianity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007, nuova ed.