

L'IMMAGINE DEI RELIGIOSI NELLA STORIOGRAFIA ITALIANA CONTEMPORANEA

Fulvio De Giorgi
Università Cattolica, Milano

L'età contemporanea, nella quale convenzionalmente comprendiamo l'Ottocento e il Novecento, ha rappresentato – com'è noto - un momento di discontinuità notevole nella storia del Cristianesimo, della Chiesa cattolica e della presenza e dell'attività degli Istituti religiosi. Sullo sfondo di decisivi processi storici che possiamo sinteticamente indicare come processi di modernizzazione - economica, tecnico-scientifica, culturale, sociale, politica -, l'ambito religioso si è significativamente modificato in relazione alle dinamiche profonde di laicizzazione e di secolarizzazione: notevoli sono stati i contraccolpi sulle Chiese cristiane, in particolare sulla Chiesa cattolica, uscita fortemente segnata dalla crisi del periodo aperto dalla Rivoluzione francese e sviluppatosi nel cesarismo napoleonico. Dall'età della Restaurazione e fino ai nostri giorni, la Chiesa si è trovata, davanti alle sfide dei processi di modernizzazione, a dover scegliere tra un atteggiamento di opposizione, di rifiuto, di contrasto e un atteggiamento di dialogo, di mediazione, di discernimento critico. Anche per gli Ordini religiosi il periodo rivoluzionario-napoleonico ha segnato una soluzione di continuità e un momento di crisi radicale. Dalla Restaurazione è iniziata poi una lenta ripresa degli Ordini antiche che, in certi casi, si è configurata come una vera e propria rinascita – appunto una *restaurazione* – recuperando non solo rispetto al periodo rivoluzionario ma anche rispetto a difficoltà precedenti: si pensi alla Compagnia di Gesù, restaurata da Pio VII, dopo essere stata soppressa nel 1773.

Questa ripresa si accompagnò nell'Ottocento e nel primo Novecento a due grandi fenomeni che caratterizzano la storia della Chiesa: la notevole fioritura di nuove Congregazioni religiose, maschili e soprattutto femminili, e l'espansione missionaria nei continenti extra-europei. Nel secondo Novecento, poi, i Religiosi hanno, da una parte, avvertito i contraccolpi della più generale crisi delle vocazioni e della conseguente diminuzione del clero secolare e delle professioni regolari e, dall'altra, hanno vissuto un'intensa stagione di ripensamento della propria identità alla luce, anche qui, dei più generali processi di rinnovamento ecclesiale avviati dal Concilio Vaticano II.

Tutte queste vicende storiche – qui sinteticamente richiamate – hanno determinato sia il cambiamento dell'idea che i religiosi hanno avuto di se stessi e del senso della propria storia sia il cambiamento della percezione dell'opera storica dei religiosi da parte della cultura cattolica in generale e degli storici cattolici laici in particolare sia, infine, il cambiamento nel giudicare la presenza e l'attività dei religiosi da parte della cultura laica e degli storici laici. Queste tre prospettive di cambiamento nel valutare la storia degli Istituti religiosi – quella interna agli Istituti stessi, quella degli storici cattolici, quella degli storici laici hanno avuto ciascuna un proprio sviluppo, talvolta influenzandosi vicendevolmente, talaltra ignorandosi. Si tratta, in ogni caso, di tre distinti percorsi di storia della storiografia che hanno periodizzazioni loro proprie e non sempre coincidenti. Pertanto una considerazione sinottica, com'è quella che qui vorrei tentare, almeno in prima approssimazione, presenta intrinseche difficoltà e obbliga a schematizzazioni che non vanno ovviamente intese in senso rigido.

Con questa avvertenza e perciò con le dovute cautele, proporrei di distinguere quattro momenti.

1. Dall'Ottocento alla prima metà del Novecento

Cerco di individuare le dinamiche fondamentali del lungo periodo che va dall'Ottocento alla prima metà del Novecento. Indubbiamente un'analisi più ravvicinata e specifica richiederebbe una più ricca articolazione, per ricostruire aspetti particolari e cambiamenti di una storia complessa e mossa da processi anche molto differenziati, per caratteristiche e per ambiti. Tuttavia ai fini di una visione d'insieme, il tentativo di sintesi mi pare che comunque non determini distorsioni interpretative o decisivi fraintendimenti.

Nell'Ottocento, dunque, si presenta innanzi tutto ancora vitale la più antica tradizione dell'erudizione ecclesiastica, sviluppatasi nell'età moderna. Era proprio tale tradizione, con i suoi risultati e con i suoi

metodi, che costituiva il punto di vista attraverso il quale i religiosi guardano alla propria storia. Tuttavia tale tradizione non era univoca ma presentava già al proprio interno sensibilità diverse.

La prima sensibilità è quella gesuitica, nata forse per contrapposizione all'opera protestante dei Centurionieri di Magdeburgo, e che si espresse in Jean Bolland (Giovanni Bollandus) e nell'impegno dei Bollandisti per la stesura degli *Acta Sanctorum*. Si tratta di una prospettiva che si potrebbe definire di erudizione agiografica, che sviluppava cioè la raccolta documentaria di dati a partire dal giudizio di santità espresso dalla Chiesa. Nell'Ottocento questa prospettiva fu continuata e sviluppata, per l'impegno del p. Victor de Buck e con la fondazione nel 1882 della rivista "Analecta Bollandiana".

La seconda sensibilità è quella oratoriana, che unisce lo spirito della Riforma cattolica con i moduli della nuova storiografia umanistica e che si può far risalire al filippino card. Baronio e ai suoi *Annales ecclesiastici* ma anche agli oratoriani francesi come Thomassin. Il genere annalistico ebbe una notevole importanza nella formazione dell'autocoscienza storica degli Ordini religiosi: dagli *Annales* dei tre Ordini francescani di Wadding agli *Annales Camaldulenses* di Mittarelli e Costadoni. Questa prospettiva, comunque, guardava alla storia generale della Chiesa e non era aliena da una certa lettura della storia che potremmo definire 'militante' o 'impegnata', come i suoi sviluppi nella agiografia di tendenza giansenista, tra Sette e Ottocento, mostrarono.

La terza sensibilità è quella benedettina, espressasi nella congregazione francese di S. Mauro e in grandi eruditi quali Jean Mabillon, Bernard de Montfaucon e Martin Bouquet. Attraverso lo sviluppo delle scienze ausiliarie della storia - la paleografia, la diplomatica, la cronologia - questa prospettiva guardava sì alla storia dell'Ordine benedettino ma era pure capace di allargare lo sguardo alla più ampia storia ecclesiastica e addirittura alla storia generale con una penetrazione critica che sarebbe ancor più cresciuta e si sarebbe affinata nel confronto con la cultura illuminista. Com'è noto, in Italia, questa sensibilità fu rappresentata, nel Settecento, da Muratori e da tutti quegli eruditi di scuola muratoriana che lasciarono un'impronta profonda, alle origini del Risorgimento nazionale italiano, e aprirono una prospettiva che giunse fino all'Ottocento e a Manzoni.

Nel XIX secolo, dunque, pur mostrando un'evidente difficoltà creativa, questa diversificata tradizione di erudizione ecclesiastica era presente ed attiva: le difficoltà erano ancora distinguibili nelle loro peculiarità specifiche ma - per le nuove e complesse esigenze che la realtà storica poneva alla Chiesa - erano pure spesso convergenti e talvolta intrecciate. Nel loro insieme venivano a configurare un approccio di agiografia storico-erudita alla visione che i religiosi avevano della loro storia. Il grande monumento ottocentesco di questa posizione fu il *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* di Gaetano Moroni, pubblicato tra il 1840 e il 1861 in 103 volumi.

Accanto a questa prospettiva storiografica si aveva però, nella prima metà dell'Ottocento, in Italia, lo svilupparsi di una cultura cattolica e in essa di una scuola storiografica, animata per lo più da laici e di tale livello da egemonizzare l'intera cultura nazionale dell'epoca. Si tratta di quella corrente culturale cattolica che Francesco De Sanctis ha chiamato "scuola liberale" vedendone il capofila e massimo interprete in Alessandro Manzoni. Secondo De Sanctis Manzoni presentava un ideale cristiano compenetrato con l'ideale moderno, tale ideale peraltro aveva poi "in Pellico e Berchet i suoi poeti, in Massimo d'Azeglio il suo romanziere, il suo storico in Cesare Balbo, i suoi filosofi in Rosmini e Gioberti"¹. Ebbene, in questo contesto del cattolicesimo liberale, si ebbe, com'è noto, una grande rivalutazione storica degli Istituti religiosi. Si pensi ai cappuccini nei *Promessi Sposi*, romanzo storico ma anche decisivo 'libro nazionale' degli italiani con una notevole influenza nella formazione della coscienza storica nazionale. Si pensi ancora allo *Spirito di S. Filippo Neri*, operetta giovanile di Rosmini, anch'egli peraltro fondatore di un Istituto religioso. Si pensi ancora, sia pure in un'altra modulazione spirituale e etico-politica, alla valutazione nettamente positiva dell'opera dei religiosi espressa da Gioberti nel *Primato*.

Dopo il fallimento del federalismo neoguelfo con la I guerra d'indipendenza, questa corrente culturale avrebbe perduto la guida della cultura nazionale, esercitata fino a quel momento, ma sarebbe stata comunque ancora vitale sul piano della storiografia, guardando sempre positivamente all'opera storica dei religiosi, sia pure enfatizzandone altri aspetti. Si pensi al mito di Savonarola, alimentato dagli intellettuali

¹ F. DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, vol. II, *La scuola liberale e la scuola democratica*, a cura di F. CATALANO, Bari 1953, p. 12.

neo-piagnoni toscani o alla biografia di S. Caterina da Siena scritta dal filippino card. Capececiattolo con l'intento di mostrare una propensione 'conciliatorista' della Santa². Quest'ultimo esempio ci fa peraltro notare come si realizzi, in una certa misura, un incontro fecondo tra la corrente di storiografia cattolica laica e alcune figure della storiografia religiosa, in particolare quelle figure vicine alla sensibilità oratoriana o alla sensibilità benedettina.

Proprio un benedettino, peraltro, il p. Luigi Tosti, fu uno dei maggiori esponenti della storiografia 'cattolico-liberale'. Egli del resto guardava alla storia dei religiosi con uno spirito moderno, non solo perché sviluppava un argomento apologetico tendente a dimostrare l'attualità di talune intuizioni dei fondatori religiosi, ma soprattutto perché in questo modo suggeriva una possibile chiave di lettura per le vicende contemporanee dei religiosi stessi, in termini cioè di modernità, di contributo positivo ai processi di modernizzazione. Nel 1865 il p. Tosti aveva scritto: "Watt, trasportato al volo dal vapore sul *tender* d'una via ferrata, e San Francesco, rapito in estasi nella grotta di Alvernia, sono per me una formula nella filosofia dell'umano progresso. Essi rappresentano il diritto che ci ha comperato Cristo col suo sangue alla indeterminata perfettibilità della nostra natura nella doppia economia della creatura e di Dio. Un uomo solo trovo che abbia in se stesso adunato quel doppio ministero di ragione e di fede nella esplicazione dell'umana perfettibilità; e questi è San Benedetto: estatico come San Francesco, operoso quanto un pratico economista del nostro secolo"³.

Alle posizioni della tradizione di erudizione ecclesiastica e a quelle della storiografia cattolica laica si aggiungeva infine una terza corrente, rappresentata dagli storici laici, neoghibellini prima, positivisti poi. In generale la cultura laica italiana dell'Ottocento, erede dell'antifratismo illuminista e massone e talvolta anche dell'antigesuitismo giansenista, tendeva a leggere in modo riduttivo la storia degli Istituti religiosi. In Italia non si ebbero grandi storici di scuola liberale, come in Francia Michelet o Quinet, che ricostruissero, con forza di pensiero storico ma anche con spirito anticlericale, momenti della storia di alcuni Istituti religiosi. Tuttavia, indubbiamente critico verso i religiosi fu Carlo Cattaneo e molti rilievi storici negativi nei confronti dell'opera dei religiosi soprattutto dei contemplativi e dei mendicanti, ma anche dei gesuiti - emersero nei dibattiti parlamentari che accompagnarono la laicizzazione del Regno di Sardegna. Un caso a parte, invece, è costituito dall'antigesuitismo del Gioberti, nelle opere successive al *Primato*, perché si collocava senza dubbio nell'ambito di una polemica *ad intra* del mondo cattolico. Esso comunque ebbe, inevitabilmente, conseguenze *ad extra* e alimentò la polemica storica di parte laica.

La cultura e la storiografia laiche, peraltro, dedicarono una notevole attenzione a figure della storia del cristianesimo che avevano espresso posizioni eterodosse o ereticali, in questo modo interessandosi alle vicende degli Ordini religiosi, dai quali - quasi sempre - quelle figure provenivano: da Arnaldo da Brescia a Gioacchino da Fiore⁴, dagli Spirituali francescani a Savonarola. La sensibilità etico-politica sottostante a questi studi poteva anche essere molto diversa: vi si poteva certo manifestare un razionalismo ateo o deista-massonico, ma si poteva anche, in certi casi, intravedere il tentativo di lanciare un ponte verso il cattolicesimo liberale e conciliatorista, aperto alla civiltà moderna, anche per cercare di porre le basi comuni di una 'religione civile' per la nuova Italia.

Sicuramente in una prospettiva di questo tipo va inquadrata l'opera di Pasquale Villari, intellettuale, politico e storico tra i maggiori del periodo post-unitario, fautore di un positivismo empirico-sperimentale, non dogmaticamente materialista. Villari scrisse dunque una corposa, importante monografia su Savonarola, valutando positivamente - in sede di giudizio storico - l'opera del domenicano. Condivideva le posizioni etico-politiche e laiche di Villari, anche se non era un positivista ma un neo-kantiano, Felice Tocco, storico di livello internazionale che si occupò di eresia medievale, di Gioacchino da Fiore e del francescanesimo. La scuola storica economico-giuridica sviluppò poi la lezione del positivismo villariano, congiungendovi l'influenza della sociologia e le suggestioni del marxismo. Ne derivò una particolare interpretazione della storia religiosa che non portò a importanti opere storiografiche ma influenzò comunque una mentalità storica. A proposito dei francescani nel secolo XIII, sulla "Rivista Storica Italiana" si poteva leggere: "I frati

² Cf. F. DE GIORGI, *Aspetti della tradizione cattolico-liberale. Santa Caterina fra storiografia e mito*, in N. RAPONI (a cura di), *Ottocento romantico e civile. Studi in memoria di Ettore Passerin d'Entrèves*, Milano 1993, pp. 311-341.

³ L. TOSTI, *Gli Ordini religiosi nella Divina Commedia*, in AA. VV., *Dante e il suo secolo*, Firenze 1865, p. 422.

⁴ Cf. F. DE GIORGI, *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nell'Italia dell'Ottocento*, in M. REEVES - W. GOULD, *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*, tr. it. Roma 2000, pp. VII-XXXVII.

mendicanti o minori, esciti dal popolo, e come li Umiliati, discesi nelle sfere della plebe, diventavano gli alleati naturali dei partiti democratici, e, se non erano le esigenze teologiche che s'imponivano col latino rituale, sarebbero stati i fondatori dei nuovi volgari europei. [...] Francescani ed Umiliati furono efficacissimi nelle repubbliche democratiche del medio evo. [...] Perciò l'avvenimento contemporaneo di questi due ordini [Francescani e Domenicani] fu segno e cagione di rivoluzione politica e morale nella cristianità. [...] Il popolo giovossi della forza morale di questi vindici della povertà, di questi socialisti consacrati contro le tirannidi feudali, laiche ed anche ecclesiastiche e confuse con loro i suoi fanatismi contro gli eretici, gli infedeli, gli alleati del diavolo”⁵.

Dalla lezione della scuola economico-giuridica ma anche dagli stimoli della storiografia tedesca, Gioacchino Volpe avrebbe poi sviluppato, ai primi del Novecento, la sua interpretazione socio-politica dell'eresia medievale. Volpe pubblicò articoli su questo argomento sulla rivista milanese “Il Rinascimento” che si collocava nell'area modernista. Ma proprio questo inedito incontro ci consente di ritornare sui nostri passi e di vedere come, nel frattempo, si erano evolute prima la storiografia cattolica laica e poi la storiografia degli stessi Istituti religiosi.

Tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del nuovo secolo, infatti, la cultura cattolica attraversò – com'è noto – un periodo di intenso rinnovamento fino a giungere alla crisi modernista. Tale rinnovamento fu anche influenzato dagli sviluppi generali della scienza storica e portò al tentativo di una nuova apologetica, alla ricerca di forme nuove di agiografia, nonché a una rivisitazione della storia del cristianesimo. Si pensi a riviste come “Studi religiosi” fondata nel 1901 dai padri Minocchi e Semeria o come la “Rivista storico critica delle scienze religiose” fondata da Buonaiuti nel 1905. Più in generale in questi studi emergeva o un taglio critico storicistico o un'attenzione a ricostruire storicamente le vicende di personaggi che potevano in qualche modo apparire come precursori del rinnovamento cattolico o come figure in ogni caso emblematiche di un modo di vivere la fede che sembrava alternativo rispetto agli schemi tradizionali del cattolicesimo contemporaneo. Uno dei centri principali d'attenzione fu indubbiamente S. Francesco, anche sulla scorta delle suggestioni prodotte dalla biografia scritta dallo storico protestante francese Paul Sabatier. Ma accanto a S. Francesco c'era pure il francescanesimo, dunque i fraticelli Jacopone da Todi⁶. Si aggiungeva l'interesse per religiosi domenicani come S. Caterina da Siena e Savonarola o per mistici come Caterina da Genova. Se da una parte queste figure e questa attenzione storica costituivano un legame con l'eredità cattolico-liberale, dall'altra configuravano un paradossale medievalismo modernista, cioè un recupero di figure medievali, in chiave - si potrebbe dire - di miti storici moderni: di forme moderne di mito ideologico, capaci di agire nelle dinamiche moderne della formazione dell'opinione pubblica e della nascente industria culturale. In questa stessa tensione di modernizzazione culturale, cioè di attenzione alle esigenze nuove del dibattito delle idee e alle forme più moderne battaglia culturale, si inseriva anche il ‘medievalismo’ di p. Gemelli, che pure era ideologicamente anti-modernista.

In effetti la storiografia degli Istituti religiosi, sotto la pressione scientifica e ideale tanto della storiografia positivista e razionalistica quanto della storiografia cattolica modernistica, realizzava - tra Otto e Novecento - un notevole sviluppo qualitativo che si poteva configurare come una svolta euristica, cioè come una modernizzazione tecnica: dalla agiografia erudita si passava alla agiografia filologico-scientifica, acquisendo convintamente il metodo storico. Si pensi al rinnovamento nelle ricerche agiografiche operato da p. Delehaye, alla fondazione a Lovanio della “Revue d'histoire ecclésiastique”, alla nascita in Italia ad opera di mons. Marini della rivista “Bessarione”. A impegnarsi furono inizialmente gesuiti come Ehrle, cardinale, bibliotecario, archivista vaticano, domenicani come Denifle, francescani come i padri del convento di Quaracchi. Seguirono poi benedettini, agostiniani, religiosi di altri istituti e sacerdoti secolari come mons. Lanzoni. Nel 1899 la Società cattolica italiana per gli studi scientifici ebbe una quarta sezione dedicata agli studi storici e diretta da Ehrle. Nel 1902 fu fondata la Società internazionale di studi francescani. Per le riviste, si possono ricordare l'“Archivum franciscanum historicum”, la “Miscellanea Francescana” di mons. Faloci Pugliani, la “Rivista di scienze storiche” (1904-1908).

Questo salto qualitativo, questa svolta euristica, nella storiografia degli Istituti religiosi, nonché la nuova sensibilità storico-religiosa propiziata dal modernismo cominciarono intanto a far maturare, sia pure

⁵ G. ROSA, *I Francescani nel secolo XIII*, in “Rivista Storica Italiana”, 1 (1884), pp. 64-65.

⁶ Cf. F. DE GIORGI, Tommaso Gallarati Scotti e gli studi su Jacopone da Todi, in F. DE GIORGI - N. RAPONI (a cura di), *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti*, Milano 1994, pp. 297-383.

con lentezza, una consapevolezza più avvertita nella storiografia laica. Interessante a questo riguardo è una tardiva ma significativa testimonianza di Gioacchino Volpe che già abbiamo visto attento agli ambienti modernisti. Nel 1947, in un libro di memorie, Volpe scriveva: “Ricordo certe mie impressioni, per esempio, davanti a libri e riviste che parlavano di missionari, di santi dalla vita operosa, di uomini volti alla beneficenza, alla istruzione del popolo, all’assistenza agli infermi eccetera. Non avevo idea, e raramente la hanno gli storici, tutti volti alla politica e rivoluzioni e guerre e, al più, alla società e cultura secolaresca, di un così vasto mondo di uomini e di opere. È vero: questi uomini operano sopra un materiale che trovasi al margine o fuori della storia, brulicante come è di poveri e di diseredati, di infelici, di razze inferiori. Ma essi, come uomini, anzi incarnazione di alta umanità, come riflesso di una determinata civiltà a cui essi si adeguano o magari si contrappongono, ma da cui in ogni modo derivano e su cui operano, essi sono ben degni di storia, degni che se ne divulghi la conoscenza che siano messi al loro posto da chi vuol caratterizzare quella Civiltà”⁷.

Già i termini etnocentrici e razzistici di questo brano di Volpe mostrano la motivazione di fondo che, nella prima metà del Novecento, cioè fino alla caduta del fascismo, portò alcuni storici come appunto Volpe, politicamente nazionalisti, prima, e fascisti, poi, a valorizzare l’opera dei religiosi italiani nella storia contemporanea. In particolare, cioè, i religiosi che operavano fuori d’Italia, o perché missionari o perché vicini agli emigranti italiani, erano visti come affermazione del genio italiano, come manifestazione di un espansionismo spirituale della nazione, necessaria premessa all’imperialismo culturale e politico. Così Volpe, nelle sue opere di storia contemporanea, scriveva: “era sorta a Torino [sic], l’Opera delle missionarie del Sacro Cuore di Gesù, specialmente per la protezione degli Italiani del Nord-America; erano stati fondati da mons. Scalabrini, vescovo di Piacenza, l’Istituto dei *Missionari* e da mons. Bonomelli, vescovo di Cremona, *l’Opera di assistenza degli emigranti*. E nel lavoro quotidiano di queste istituzioni era, insieme con lo spirito schiettamente e caldamente cristiano, qualche vivo sentore di italianità, qualche preoccupazione dolorosa della piccola patria terrena da cui questi lavoratori uscivano”⁸. A proposito dei Salesiani e delle scuole all’estero da essi fondate e gestite, Volpe scriveva: “Italiano era il loro capo fondatore e nella Italia del suo tempo aveva vissuto e operato. Italiani, i capi e le direzioni generali dei Salesiani. Italiana, la loro lingua di insegnamento, la stessa lingua ufficiale. E sentimento di rispetto per lo Stato Italiano, oltre che per la dinastia, animava i «Figli di Don Bosco», segnati dalla impronta originaria che era fortemente piemontese ed anche sabauda. E di Salesiani ne andarono da per tutto, sotto tutti i climi. Una loro Missione si impiantò anche nella Terra del Fuoco, il paese più meridionale del mondo, con qualche industria, come la segheria, che impiegava Indi, pur condannati, per le malattie e per le ostilità dei bianchi, alla distruzione”⁹.

Infine Volpe ricordava i missionari, sia degli ordini più antichi sia dei nuovi Istituti di fondazione ottocentesca, e, dopo aver accennato ad alcune figure, concludeva: “Svolgevano essi gran parte della loro attività in una sfera ideale che non è quella che noi chiamiamo Italia: ma, pur tuttavia, Italiani anche essi, e segno anche essi della nuova vita dell’Italia. L’Italia risorgeva, e risorgeva la civiltà missionaria in Italia. Il Piemonte si metteva alla testa dell’Italia, e il Piemonte era anche alla testa delle opere missionarie. I Savoia si facevano guida dell’Italia, e i Savoia più degli altri principi italiani protessero e promossero le opere missionarie”¹⁰.

Ho citato ampiamente Volpe perché egli fu senza dubbio tra i maggiori storici contemporaneisti italiani del primo Novecento e perché, per il suo ruolo di punta nel regime fascista, ebbe modo di esercitare una vasta influenza sulla cultura storica. Da questa visione storiografica nazionalistica e dal clima confessionale concordatario determinato dai Patti Lateranensi derivò pure una significativa attenzione all’opera dei religiosi, in particolare dei missionari, nei manuali scolastici del periodo fascista (non solo i libri di storia ma anche le antologie di italiano).

2. Dalla seconda metà del Novecento fino al post- Concilio

⁷ G. VOLPE, *L’Italia che fu. Come un italiano la vide, sentì amò*, Milano 1961, pp. 298-299.

⁸ ID., *L’Italia in cammino*, [1927], Roma-Bari 1991, p. 98.

⁹ ID., *L’Italia moderna*, vol. II, 1898-1910, Firenze 1949, p. 234.

¹⁰ ID., *L’Italia in Africa*, [1936], in ID., *Scritti sul fascismo. 1919-1938*, vol. II, Roma 1976, pp. 183-184.

Un secondo periodo si apre con la frattura storica determinata dalla seconda guerra mondiale e giunge fino al post-Concilio. Nella storiografia religiosa si irrobustisce la tradizione di studi avviata dalla ‘svolta eristica’ del periodo precedente, cioè dalla piena acquisizione del metodo storico. Tale svolta appare dunque ormai definitiva, segnando un punto di non ritorno. In questo quadro vediamo, per esempio, la nascita nel 1947 della “Rivista di storia della Chiesa in Italia”.

Tuttavia con il Concilio Vaticano II osserviamo il maturarsi di un paradigma interpretativo nuovo: non si tratta cioè di un ammodernamento tecnico, come nel caso della ‘svolta eristica’, ma di una vera rottura epistemologica. Chiamerò questo nuovo paradigma interpretativo *Ermeneutica I*. Si tratta in sostanza del passaggio da una agiografia storico-scientifica ad una storiografia religiosa modulata secondo un metodo deduttivo.

Il Concilio aveva messo, tra l’altro, all’ordine del giorno l’aggiornamento della vita religiosa: tale rinnovamento, secondo quanto affermava il decreto *Perfectae caritatis*, doveva avvenire sia attraverso un recupero di memoria storica, cioè delle fonti carismatiche e normative, dello spirito originario e delle finalità dei Fondatori sia attraverso una lettura dei segni dei tempi, un’attenzione alle mutate condizioni storiche e dunque un opportuno adattamento. La prima indicazione, che più direttamente investiva la riflessione storica, era dunque di tipo deduttivo: recuperare il disegno storicamente originario di ogni Istituto ai fini di un’applicazione ‘deduttiva’ nella società. La seconda indicazione, che ad una prima impressione sembrava interessare più la sociologia pastorale e religiosa che la storiografia religiosa, era di tipo induttivo: analizzare la realtà sociale per ricavarne, con un opportuno discernimento, considerazioni generali, necessarie a orientare l’impegno nel mondo e a “evitare il pericolo che l’adattamento alle esigenze del nostro tempo sia solo esteriore” (P. C., n. 18).

Si aveva dunque un rilancio della storiografia religiosa, degli studi sui Fondatori, sulle origini degli Istituti, sulle Costituzioni e regole. Ma il metodo era comunque deduttivo. Il Fondatore, specie se santo, era per così dire il presupposto a priori: si trattava di vedere come la mente del Fondatore, il carisma del Fondatore avesse potuto, concretamente, nella realtà storica del suo tempo, incarnarsi nella comunità degli uomini. Il metodo deduttivo aveva un’importante conseguenza e perciò realizzava una rottura epistemologica. *L’Ermeneutica I* richiedeva, cioè, una grande attenzione alla comunità degli uomini, con atteggiamento aperto e non polemico. Non ci si poteva fermare a uno studio tutto e soltanto interno alla biografia del Fondatore o alle vicende dell’Istituto quasi fossero fuori dal mondo, come sotto una campana di vetro. Se la Chiesa, come diceva la *Gaudium et Spes*, era realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia (n. 1), allora per fare realmente la storia degli Istituti religiosi occorreva studiare anche “le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini” del loro tempo. Due coordinate metodologiche importanti derivavano pertanto da questa *Ermeneutica I*: la categoria della spiritualità, come forma storica concreta di un carisma religioso che si incarna nella storia, e la dimensione della storia sociale come ricostruzione della comunità umana sulla quale la spiritualità insiste.

Per fare alcuni esempi di questa stagione storiografica potremmo citare la biografia di Leonardo Murialdo ad opera di Armando Castellani o, ancor meglio, i volumi di Pietro Stella su Giovanni Bosco o, infine e soprattutto, la grande opera collettiva rappresentata dal *Dizionario degli Istituti di Perfezione*.

Se questo è il percorso della storiografia dei religiosi, cosa avveniva contemporaneamente nella storiografia cattolica laica? Complessivamente, gli storici cattolici individuarono soprattutto nella storia del movimento cattolico il luogo in cui ideali e passione civile potevano proficuamente intrecciarsi con la ricerca scientifica “pura”. La storia del movimento cattolico, che in quegli anni ebbe una grande fortuna, con una larga messe di studi, voleva dire storia delle diverse forme associative e organizzative del laicato cattolico, la storia delle opere economiche e sociali (casse rurali, cooperative, banche, giornali, ecc.) promosse dai cattolici, la storia, poi pure, del sindacato cattolico nelle sue diverse articolazioni e delle aggregazioni politiche di ispirazione cristiana. Si possono citare, in questo senso, i nomi di Fonzi, di De Rosa, di Scoppola, di Mario Romani e dei relativi allievi: una pagina importantissima della storia della storiografia italiana. Questa linea storiografica, incoraggiata pure dal diffondersi della ‘teologia del laicato’, si era rafforzata dopo il Concilio Vaticano II, traendo nuova linfa, anche in questo caso, dalla categoria della spiritualità (la *Apostolicam actuositatem* aveva insistito sulla spiritualità del laicato). Si pensi alla raccolta di studi storici promossa dall’Azione Cattolica Italiana che portò alla realizzazione di un’opera in due volumi, pubblicata da Anteriore a Padova nel 1969: *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*.

Nella storiografia laica, dopo la fine della cultura nazionalistica e della storiografia nazionalistica a causa della caduta del fascismo, veniva a spegnersi quell'attenzione ai religiosi in funzione del primato italiano che era stata presente negli studi di Volpe e, in particolare, nelle considerazioni sui missionari. Certo in alcuni degli allievi di Volpe permaneva ancora qualche eco di quella lezione. Federico Chabod, il maggiore tra tali allievi e uno dei più grandi tra gli storici italiani del Novecento, cercava di recuperare in forme liberali e democratiche l'idea di nazione. In questo contesto, nella sua famosa opera sulla politica estera italiana, non guardava più ai missionari, ma aveva invece un interessante riferimento alla 'carità sociale' e all'impegno positivo dei religiosi rispetto ai "mali sociali", anche se sembrava negare la loro azione in campo educativo: rilievo che è sorprendente sul piano storico, ma non sul piano ideologico (considerando il laicismo di ascendenza crociana di Chabod).

Tuttavia gli storici laici della nuova generazione e specialmente i giovani storici di tendenza marxista erano maggiormente attratti dalle vicende del movimento cattolico come movimento politico (anche se la pubblicazione, nel dopoguerra, dei *Quaderni del carcere* di Gramsci avrebbe potuto pure suggerire altre e stimolanti linee di ricerca e anche se il liberale Rosario Romeo, che guardava tanto alla lezione di Croce quanto a quella di Volpe, aveva giustamente rilevato nel 1956 che non si può capire la storia dei cattolici se si ignora la storia della spiritualità): si trattava di conoscere l'origine storica della Democrazia Cristiana, cioè del partito-centrale del sistema di potere della Repubblica nata nel secondo dopoguerra. Gli storici laici pertanto erano semplicemente portati a ignorare le vicende - interne ed esterne - degli Istituti religiosi (o a considerare solo qualche "fondatore" famoso come don Bosco). Complessivamente, dunque, la storiografia italiana laica, così come - secondo quanto si è visto - la storiografia cattolica laica, prevalentemente egemonizzata dalla storia politica o dalla storia delle idee, era necessariamente portata a lasciare ai margini un fenomeno storico che solo sul piano della storia sociale e della mentalità avrebbe potuto attrarre l'attenzione e riscuotere un adeguato interesse scientifico.

3. Dal Concilio alla fine del Novecento

Il terzo momento riguarda gli ultimi venti-trent'anni del Novecento. Si realizza in questa fase, a mio avviso, una seconda rottura epistemologica. Emerge cioè, con discrezione ma con un chiaro e distinguibile profilo, un nuovo paradigma interpretativo che chiamerò *Ermeneutica II* e che è caratterizzato dal metodo induttivo.

Come sul piano dell'insegnamento sociale della Chiesa si passava da un approccio deduttivo a un'opera di discernimento, quale quella presentata nell'*Octogesima Adveniens*, tendenzialmente induttiva, così sul piano della storiografia religiosa era proprio lo sviluppo dell'*Ermeneutica I* fino alle sue estreme conseguenze applicative a mostrare la necessità di un salto qualitativo, per rispettare fino in fondo e *iuxta propria principia* la comunità degli uomini e la sua storia. Così pure il lento ma progressivo assorbimento dell'ecclesiologia conciliare, la visione comunitaria e la riscoperta della "Chiesa locale", portavano la storiografia cattolica laica a maturare l'esigenza di una storia più articolata del Popolo di Dio, nella quale gerarchia e laicato, clero e religiosi avessero la loro parte: questa visione più complessa e, insieme, più organica cominciava inizialmente a realizzarsi negli studi a dimensione "locale"¹¹, ma successivamente si spostava con successo nell'ambito della storia degli Istituti religiosi.

Il nuovo paradigma interpretativo, l'*Ermeneutica II*, era cioè frutto dell'incontro, della convergenza, della sinergia tra storici religiosi e storici cattolici laici. Due percorsi che fino ad allora, come si è visto, avevano proceduto parallelamente, stimolati da esigenze interne loro proprie, venivano dunque a saldarsi, inaugurando una nuova stagione, metodologicamente innovatrice e fervida di risultati. Saltava dunque il metodo deduttivo che assumeva a priori il punto di vista storico del Fondatore (o dell'Istituto) intercettando le diverse dinamiche storiche attraverso un riduzionismo che, sul piano ermeneutico, portava necessariamente a sottolineare un protagonismo centrale del Fondatore (o dell'Istituto), anche nei casi dove esso invece non era stato veramente centrale ma periferico o addirittura marginale. L'*Ermeneutica II* invece guardava alla storia generale, in particolare alla storia della Chiesa, per ricavarne, in via induttiva, le logiche autonome non di tutti i processi storici ma di quei processi storici più collegati alle vicende concrete degli

¹¹ Cf. F. DE GIORGI, *La storia locale in Italia*, Brescia 1999.

Istituti religiosi. In questo modo si poteva valutare criticamente, con maggiore forza di pensiero storico, il vero ruolo - marginale o essenziale - dei religiosi stessi a tali processi. Occorre tuttavia aggiungere che però non sempre si valutava la portata storica complessiva di tali processi e si rimaneva comunque legati alle dinamiche che avevano visto consapevolmente sensibili la Chiesa e i cattolici.

Tra questa veramente cospicua mole di ricerche, ricordo solo, a puro titolo indicativo, i Convegni storici (o volumi collettanei) su Pavoni, Piamarta, Bosco, Guanella, Farina, Scalabrini, Mazza, Di Francia, Baldo, Orione, Barolo, Murialdo¹²; i numerosi studi d'insieme del paolino Giancarlo Rocca (nonché la sua direzione del *Dizionario degli Istituti di perfezione*)¹³; i lavori di Gabriele De Rosa¹⁴ e di storici suoi allievi, quali Malgeri¹⁵ e Borzomati¹⁶, particolarmente attenti alla spiritualità e alla religiosità popolare; gli studi condotti o promossi da Nicola Raponi¹⁷, sensibili alla dimensione etico-politica; il filone di ricerche che fa capo a Luciano Pazzaglia¹⁸ e che riguarda la storia dell'educazione e il suo rinnovamento metodologico; i

¹² Cf. AA. VV., Lodovico Pavoni e il suo tempo 1784-1849, Milano 1986; AA. VV., Giovanni Piamarta e il suo tempo. 1841-1913, Brescia 1987; F. TRANIELLO (a cura di), Don Bosco nella storia della cultura popolare, Torino 1997; P. BRAIDO (a cura di), Don Bosco nella Chiesa a servizio dell'umanità. Studi e testimonianze, Roma 1987; AA. VV., L'opera di don Luigi Guanella. Le origini e gli sviluppi nell'area lombarda, Como 1988; A. I. BASSANI (a cura di), Il vescovo Antonio Farina e il suo istituto nell'Ottocento veneto, Roma 1988; G. ROSOLI (a cura di), Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo, Roma 1989; AA. VV., Don Bosco. Ispirazione, proposte, strategie educative, Torino 1989; M. MIDALI (a cura di), Don Bosco nella storia, Roma 1990; AA. VV., Una città un fondatore. Miscellanea di studi mazziani II, Verona 1990; AA. VV., Annibale di Francia. La Chiesa e la povertà, Roma 1992; AA. VV., Don Giuseppe Baldo Beato, Verona 1992; AA. VV., La figura e l'opera di don Luigi Orione (1872-1940), Milano 1994; P. BORZOMATI - G. MONDIN (a cura di), Giuseppe Baldo e il suo tempo, Brescia 1996; AA. VV., I Marchesi di Barolo e il loro tempo, Torino 1996; AA. VV., Lodovico Pavoni. Un fondatore e la sua città, Milano 2000; AA. VV., La figura e l'opera di San Leonardo Murialdo nel contesto della Torino dell'800, Roma 2001.

¹³ G. ROCCA, Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860, in AA. VV., Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'unità d'Italia, Napoli 1985, pp. 107-192; ID., Riorganizzazione e sviluppo degli Istituti Religiosi in Italia dalla soppressione del 1866 a Pio XII (1939-1958), in AA. VV., Problemi di storia della Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II, Napoli 1988, pp. 239-294; ID., Il nuovo modello di impegno religioso e sociale delle congregazioni religiose dell'Ottocento in area lombarda, in AA. VV., L'opera di don Luigi Guanella, cit., pp. 19-59; ID., La vita religiosa dal 1878 al 1922, in E. GUERRIERO - A. ZAMBARBIERI (a cura di), La Chiesa e la società industriale (1878-1922), Cinisello Balsamo 1990, pp. 137-160; ID., La vita religiosa, in AA. VV., I cattolici nel mondo contemporaneo, Cinisello Balsamo 1991, pp. 365-394; ID., Istituti religiosi in Italia tra Otto e Novecento, in M. ROSA (a cura di), Clero e società nell'età contemporanea, Roma-Bari 1992, pp. 207-256; ID., Donne religiose. Contributo ad una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX, Roma 1993.

¹⁴ G. DE ROSA, *Storie di santi*, Roma-Bari 1990.

¹⁵ F. MALGERI, *Don Giuseppe Baldo prete di Ronco all'Adige*, Torino 1995.

¹⁶ P. BORZOMATI, Le Congregazioni religiose nel Mezzogiorno e Annibale di Francia, Roma 1992; ID. (a cura di), Eustachio Montemurro. Un protagonista del Mezzogiorno tra poveri ed emarginati, Torino 1994.

¹⁷ Egli ha promosso ricerche come il volume di Bandolini sull'Istituto Pavoniano Artigianelli e come la ricostruzione storica delle vicende dell'Istituto fondato da Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa: E. BANDOLINI, *L'Istituto Pavoniano Artigianelli nel contesto dell'impegno sociale dei cattolici di Milano (1870-1943)*, Milano 1989; M. CARRARO - A. MASCOTTI, *L'Istituto delle Sante Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa*, Milano 1987. Raponi ha anche seguito pubblicazioni di fonti come il carteggio Piamarta, con una sua interessante prefazione (N. RAPONI, *Spiritualità, azione sociale ed impegno educativo nel carteggio di Giovanni Piamarta*, in A. FAPPANI (a cura di), *Lettere di P. Giovanni Piamarta e dei suoi corrispondenti*, Brescia 1994, p. XI). Ha sollecitato - con una sua relazione - l'interesse degli studiosi di storia del Risorgimento verso il fenomeno delle Congregazioni religiose: N. RAPONI, *Il dibattito politico-religioso intorno alla legge sui frati (1855) e correnti culturali nel mondo cattolico*, in AA. VV., *Verso l'Unità. 1849-1861*, Atti del LVII Congresso di storia del Risorgimento italiano, Roma 1996, pp. 173-196. Ha poi dato una visione di sintesi, relativa a studi e problemi, nel suo contributo per l'aggiornamento del *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia*, che costituisce la messa a punto più recente e stimolante, sulla quale pertanto occorrerà ritornare. Nicola Raponi ha infine coordinato il lavoro di due gruppi di ricerca, uno in Veneto e uno in Lombardia, per redigere repertori storico-statistici regionali degli Istituti e delle Congregazioni religiose. Nel 1993 ha visto la luce il volume sul Veneto, a cura di Gianni Cisotto e di Gianpaolo Romanato (autore peraltro dell'utile saggio introduttivo) (G. ROMANATO - G. A. CISOTTO (a cura di), *Istituti e Congregazioni religiose nell'Italia moderna (1796-1990). Repertorio storico-statistico, I, Istituti e Congregazioni religiose nel Veneto*, Padova 1993), mentre imminente è l'uscita del volume sulla Lombardia. Si tratta di due strumenti che, per le indicazioni bibliografiche e soprattutto archivistiche, rivestono un'evidente importanza.

¹⁸ Si ricordino i Convegni sul 'progetto educativo' della Chiesa italiana tra Ottocento e Novecento: in particolare quello relativo al periodo dalla Restaurazione all'Unificazione (L. PAZZAGLIA (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, Brescia 1994) e quello relativo al periodo dall'Unità alla prima guerra mondiale (L. PAZZAGLIA (a cura di), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*, Brescia 1999); imminente è peraltro l'uscita degli atti del convegno - tenutosi nel dicembre 1999 - sul periodo tra le due guerre mondiali. Non vanno poi dimenticati i diversi contributi apparsi sulla rivista "Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni educative", che si pubblica a partire dal 1994, sotto la direzione di Pazzaglia. Del Comitato di direzione della rivista fanno parte storici che hanno indagato la storia delle

lavori di storia economica e sociale condotti dalla scuola di Zaninelli. Altri esempi più specifici e particolari si potrebbero aggiungere. Penso al volume di Emilio Butturini sulla proposta educativa del Mazza¹⁹, agli studi sulla pastorale dell'emigrazione del compianto Rosoli, all'attività del Centro storico benedettino italiano, alla promozione di alcune collane editoriali, alla messa in cantiere di opere collettive di grande impegno, ancorché di ambito locale o regionale, quali la storia dei cappuccini dell'Emilia Romagna, diretta da Paolo Prodi e da p. Giovanni Pozzi.

Zaninelli, nel Convegno su Pavoni del 1985, esprimeva con chiarezza il metodo induttivo dell'*Ermeneutica II*. Affermava infatti: "la ricerca storica relativa alla presenza cattolica nella società - comunque si manifesti tale presenza - deve trovare chiavi di lettura dei fatti che intende studiare, che siano adatte a coglierne la complessità: le motivazioni religiose, ma anche il tipo di valutazione del proprio tempo storico; i condizionamenti, ma anche la capacità di contrastarli, con realizzazioni che anticipano i tempi; le grandi vicende economiche, politiche e culturali, che fanno da scenario, ma anche l'originalità di quell'esperienza particolare. Si tratti di singoli protagonisti o di fenomeni collettivi - o l'uno dentro l'altro - il progresso delle nostre conoscenze è legato alla capacità degli studiosi di ricostruire e collocare lo specifico (quello che appartiene alla storia della presenza cattolica) nel quadro generale, locale e non (quello che appartiene alla storia della società): il tutto con grande rigore scientifico e con grande equilibrio, perché è da evitare tanto una storia che chiuda in sé tante testimonianze [...], quanto una storia che neghi originalità a quelle testimonianze e le annulli nei grandi movimenti storici delle idee, delle culture, delle strutture materiali"²⁰.

Zaninelli era, nelle battute finali, implicitamente polemico con la storiografia laica e con la negazione di una specificità sua propria al fenomeno religioso, alla fenomenologia religiosa. Ma quale è stato, negli ultimi ventitrent'anni, l'atteggiamento della storiografia laica? A fronte, si potrebbe dire, di un progressivo declino culturale dei paradigmi laicisti o polemicamente antireligiosi, è comunque rimasto un sostanziale disinteresse della storiografia laica rispetto alla presenza e alla attività dei religiosi, in particolare nell'età contemporanea. Vi è stata certo qualche ricerca nel campo della storia economica, qualche doveroso - ma spesso stereotipato - accenno nel campo della storiografia educativa, ma complessivamente balza agli occhi un'assenza quasi totale di studi. Con una importante eccezione: la storia delle donne. La storiografia di genere ha aperto un luogo di significativo confronto tra storiche e, qualche volta, anche tra storici, sia religiosi sia cattolici laici sia laici *tout court*. I risultati appaiono incoraggianti e indicano, a mio avviso, la via per nuovi, ulteriori sviluppi.

4. Oggi: prospettive e possibili sviluppi

In effetti il quarto e ultimo momento, quello che riguarda il presente e per quale, necessariamente, mi limiterò ad alcune suggestioni, porterebbe a dire che la complessiva maturazione degli studi storici e più generali evoluzioni sul piano culturale rendano probabile o almeno possibile un ulteriore sviluppo qualitativo: una *Ermeneutica III*.

Le prospettive più interessanti sono proprio quelle intraviste nelle ricerche relative alla storia delle donne e forse anche in nuovi studi sulle missioni e le congregazioni missionarie²¹. Si tratta, da una parte, di

Congregazioni religiose: si pensi, tra gli altri, a Luciano Caimi, a Giorgio Chiosso (autore pure di specifici studi su Rosmini e sulla marchesa di Barolo), a Massimo Marcocchi, allo stesso Nicola Raponi. Un allievo di Pazzaglia, Roberto Sani, ha poi curato un interessante volume sull'impegno educativo dei nuovi Istituti religiosi lombardi nel primo Ottocento (R. SANI (a cura di), *Chiesa, educazione e società nella Lombardia del primo Ottocento. Gli Istituti religiosi tra impegno educativo e nuove forme di apostolato (1815-1860)*, Milano 1996; ma di Sani si veda anche *Severino Fabriani educatore e le iniziative per l'istruzione dei sordomuti avviate a Modena negli anni della restaurazione (1814-1849)*, in AA. VV., *Severino Fabriani nel bicentenario della nascita: il suo tempo e l'educazione dei sordomuti*, Modena 1994, pp. 255-311). Pazzaglia ha anche studiato l'opera educativa di don Bosco, partecipando ad alcuni dei numerosi convegni sul grande santo piemontese.

¹⁹ E. BUTTURINI, *Rigore e libertà. La proposta educativa di don Nicola Mazza (1790-1865)*, Verona 1990.

²⁰ S. ZANINELLI, *Introduzione*, in AA. VV., *Lodovico Pavoni e il suo tempo 1784-1849*, cit., p. X.

²¹ Cf. L. GAFFURI (a cura di), *Africa o morte. Viaggi di missionari italiani verso le sorgenti del Nilo 1851-1873*, Milano 1996; G. ROMANATO, *Daniele Comboni. L'Africa degli esploratori e dei missionari*, Milano 1998; F. DE GIORGI (a cura di), *Daniele Comboni tra Africa ed Europa*, Bologna 1998. Cf. anche A. GIOVAGNOLI (a cura di), *Roma e Pechino. La svolta extraeuropea di Benedetto XV*, Roma 1999.

rendere possibile un incontro proficuo: non solo, come si è già fatto, tra storiografia dei religiosi e storiografia cattolica laica, ma anche tra queste due e la storiografia laica.

Il passaggio metodologico richiede un superamento tanto del metodo deduttivo quanto del metodo induttivo, che si muovevano entrambi entro un orizzonte di cristianità. Oggi, per motivi diversi, siamo comunque culturalmente fuori, come cristiani, da una costruzione d'identità collettiva che postuli una architettura complessiva fondante, sia ideologica sia politico-civile. In questo quadro, comunque lo si valuti e comunque si pensi di agire, il metodo deduttivo appare impossibile, incomprensibile, e il metodo induttivo appare insufficiente o fuorviante.

Una prospettiva metodologica forse praticabile è, a mio avviso, quella fenomenologica, che coniughi vissuto esistenziale e processi sociali, riconoscendo la specificità della fenomenologia religiosa ma ponendo problemi storici generali, a partire dai termini più recenti del dibattito storiografico complessivo. Tematiche come quelle relative ai processi di modernizzazione²², al totalitarismo, alla nazionalizzazione delle masse, alla costruzione di miti e di simboli identitari, alla dinamica interculturale, alla storia del corpo, al disciplinamento sociale, alle forme del sentimento sono solo alcuni esempi di ambiti, oggi ampiamente praticati, di creatività storiografica e di dibattito aperto e vivace. È qui, a mio avviso, che si gioca la possibilità di far rientrare la presenza e l'attività dei religiosi contemporanei all'interno della storia generale e nella considerazione della storiografia generale.

In questo senso mi pare giusto richiamare, in conclusione, la recente sintesi di Nicola Raponi. Ponendo il problema storico della nascita dei nuovi Istituti religiosi nell'Ottocento, egli ha infatti osservato: "Alle radici di questi nuovi istituti religiosi v'è di certo una *reazione* al processo di laicizzazione della cultura e della società indotto dallo spirito critico del razionalismo e dell'illuminismo, agli eccessi antireligiosi della Rivoluzione, alla secolarizzazione, c'è però soprattutto la ricerca di una nuova via alla vita religiosa e contemplativa dopo la crisi delle vecchie forme claustrali e le soppressioni compiute dalla politica regalistica degli stati, dai governi rivoluzionari, dal laicismo modernizzatore del Codice Napoleone (che individua nei voti religiosi perpetui una inaccettabile rinuncia ai diritti civili); una nuova concezione che non colloca più al vertice dello stato di perfezione la contemplazione, ma la carità operosa verso il prossimo"²³. Raponi indica dunque le innovazioni rispetto al vecchio modello di vita religiosa che questi nuovi Istituti realizzano, ma sottolinea pure la forma più moderna del loro apostolato: "i nuovi istituti intendono cioè operare nella società e a vantaggio della società, nel mondo e per il mondo e non più nel chiuso del chiostro, per lenire le sofferenze dei singoli e i mali - morali e fisici, spirituali e materiali - della società, a vantaggio soprattutto dei più deboli, degli emarginati, degli esclusi. Tuttavia in questa fase - cioè nella prima metà dell'800 e oltre - questi istituti e i loro fondatori non si pongono problemi complessi, non si interrogano sulle questioni sociali, ancorché ne traggano spesso una esperienza utilissima ad orientare i rispettivi campi d'azione: l'assistenza ospedaliera, l'accoglienza degli orfani e abbandonati, l'istruzione della gioventù cittadina e nelle campagne, l'educazione e l'istruzione dei sordomuti, dei ciechi e così via, affrontano insomma le questioni sociali più per via di fatto che per consapevolezza esplicita"²⁴. Si ha dunque, si potrebbe dire, un'inserzione più di fatto che per consapevolezza esplicita nei processi di modernizzazione.

Affrontando questo nodo decisivo, Raponi afferma: "Se il mondo cattolico ha tardato a prender coscienza dei problemi posti dallo sviluppo capitalistico, dalla modernizzazione, come ha rilevato fra gli altri Jedin, ci si può chiedere quale sia stato a sua volta l'atteggiamento di uomini come Murialdo, Pavoni, don Bosco, Piamarta, Guanella di fronte a questi problemi. Certamente la cura posta nella formazione professionale dei giovani e al loro inserimento nel processo di trasformazione produttiva, l'attenzione rivolta alla città e alle periferie - dove s'addensavano le fabbriche e la popolazione giovanile inurbata dalle campagne era minacciata dal processo di scristianizzazione - rivelano una certa intuizione dei problemi del moderno sviluppo capitalistico, la capacità di cogliere negli eventi quanto di positivo possono dare

²² Ho affrontato alcuni di questi problemi in F. DE GIORGI, *Cattolici ed educazione tra Restaurazione e Risorgimento. Ordini religiosi, antigesuitismo e pedagogia nei processi di modernizzazione*, Milano 1999.

²³ N. RAPONI, *Congregazioni religiose e Movimento Cattolico*, in F. TRANIELLO - G. CAMPANINI (a cura di), *Dizionario Storico del Movimento Cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, Genova 1997, p. 83. Per questi aspetti cf. anche F. DE GIORGI, *Note sulla modernizzazione ecclesiale*, in "Rivista di storia contemporanea", (1994-1995), n. 1-2, pp. 194-208.

²⁴ N. RAPONI, *Congregazioni religiose e Movimento Cattolico*, cit., pp. 83-84.

(Scoppola), offrono «una sorta di versione cristiana della fiducia nella creatività e nel progresso» parallela all'ispirazione modernizzatrice di tipo liberale (Rumi), ma sarebbe errato attribuire a un don Bosco, o a un Piamarta un modo di pensare estraneo a loro, attribuire loro una ideologia della modernità. [...] Nella interazione fra cornice (tradizionalistica) e opere (che rivelano una profonda trasformazione di metodi, di strumenti e di istituti operativi) si può riscontrare che il processo di trasformazione assume una dinamica propria in grado di infrangere o superare il quadro di riferimento in cui erano attivati quei processi²⁵. Si tratta dunque di distinguere, sul piano metodologico, i quadri di riferimento (le ideologie) dai concreti movimenti storici con le loro progressive trasformazioni: distinzione fondamentale per un corretto approccio alla storia delle Congregazioni religiose, per le quali - a differenza dell'Opera dei Congressi e del Movimento Cattolico - l'aspetto pratico, operativo eccedeva rispetto a quello ideologico²⁶.

In effetti gli istituti religiosi si posero in modo dialetticamente creativo di fronte ai processi di modernizzazione, almeno da quattro punti di vista: svilupparono un'acuta sensibilità spirituale, pastorale e caritativa verso le nuove povertà, i nuovi bisogni, le nuove piaghe sociali prodotte dalla rivoluzione industriale, dall'urbanesimo, dalle trasformazioni sociali ed economiche; pur con una cultura talvolta diffidente se - non ostile verso la "modernità", istituirono opere, specialmente nei campi educativo e socio-sanitario, che si ponevano in maniera nuova e più adeguata rispetto al contesto sociale, innovando metodi, strumenti, modalità operative; furono comunque costretti, a causa della vita di tali loro opere nel quadro legislativo e normativo moderno, ad acquisire una conoscenza specifica e puntuale - non fosse altro per motivi di contenzioso giudiziario o, al contrario, per evitarlo in via preventiva - dei meccanismi istituzionali statali e degli ingranaggi amministrativi e burocratici; diedero un contributo reale, specialmente in alcuni settori o in alcune particolari aree geografiche, alla modernizzazione della società italiana. È in questo fascio di processi, dunque, che andrebbero a mio avviso inquadrare e studiare le Congregazioni religiose, per produrre un'ulteriore innovazione storiografica e accrescere le nostre conoscenze.

Ma qui l'indicazione diventa auspicio.

²⁵ *Ibid.*, p. 86.

²⁶ Giustamente Raponi osserva: "Se si volessero riassumere gli aspetti specifici degli istituti religiosi rispetto al Movimento Cattolico dell'800 si potrebbe dire anzitutto che mentre il Movimento Cattolico appare per lungo tempo orientato verso un modello di organizzazione sociale di tipo medievale, corporativo, di armonia fra le classi, prima di prendere atto delle conseguenze della moderna società capitalistica, le congregazioni religiose assai per tempo colgono gli elementi di modernità e di trasformazione della società, dei rapporti sociali; il Movimento Cattolico appare piuttosto legato ad una prospettiva ruralistica, mentre le congregazioni religiose sembrano avvertire l'avanzata della società industriale preparando gli uomini ad operarvi dall'interno e foggiano gli strumenti per affrontarne le conseguenze negative. Il Movimento Cattolico anche quando ha messo in evidenza le realizzazioni in campo sociale e organizzativo, nella stampa, nella politica locale, è sembrato privilegiare il conflitto delle idee, ha mostrato il volto di un cattolicesimo impegnato nella polemica più che nella costruzione in positivo di un tessuto sociale attraverso la presenza nelle scuole, negli ospedali, nelle istituzioni assistenziali, come hanno fatto le congregazioni religiose realizzando una collaborazione «all'insegna della complementarità» (Monticone)" (*ibid.*, p. 93).