

DISCUSSIONE DEL LIBRO DI DANIELE MENOZZI, IL POTERE DELLE DEVOZIONI. PIETÀ POPOLARE E USO POLITICO DEI CULTI IN ETÀ CONTEMPORANEA (CAROCCI, 2022) PRESENTATO PRESSO L'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE IL 3 MAGGIO 2022

Raffaella Perin

Risemantizzare la consacrazione al Cuore immacolato di Maria. Una chiave di lettura del presente

Il 25 marzo 2022, giorno della solennità dell'Annunciazione, Russia e Ucraina sono state consacrate al Cuore immacolato di Maria da papa Francesco «perché cessi la guerra».¹

Nei giorni immediatamente precedenti e successivi alla consacrazione la stampa, agenzie e siti web di informazione hanno dato risalto alla notizia, spesso accompagnandola con interviste ad esperti vaticanisti: il gesto del papa necessitava di una interpretazione, in particolare per la sua valenza politica, in quanto si legava inestricabilmente con la posizione della Santa Sede sulla guerra di aggressione della Russia nei confronti dell'Ucraina. Sulla scorta di studi pionieristici sulla politicizzazione delle devozioni in età contemporanea, Daniele Menozzi è intervenuto in diverse testate nazionali – «Il Foglio», «Domani», «il Manifesto», www.settimananews.it, e «Il Regno» – per spiegare come un atto di fede nel corso della storia sia diventato uno strumento politico, e per collocare di conseguenza la decisione di Francesco in una prospettiva che aiuti a comprenderne il significato. Sebbene l'autore non ne parli nel libro che presentiamo, essendo stato dato alle stampe prima dell'annuncio dell'atto consacratorio del regnante pontefice, la raccolta di saggi non è solo la *summa* di un tema storiografico caro all'autore, ma offre anche la possibilità di riflettere su alcuni avvenimenti di attualità attraverso coordinate storiche di lungo periodo.

Nel volume Menozzi analizza cinque devozioni in un primo tempo diffuse a livello popolare e successivamente assunte dal magistero per promuoverne il culto pubblico: si tratta dell'istituzione del dogma dell'Immacolata concezione di Maria, dell'elevazione di san Giuseppe a patrono della Chiesa universale, della intronizzazione del Sacro Cuore nelle famiglie e della consacrazione degli Stati al Sacro Cuore, della nomina di san Francesco a patrono d'Italia e delle semantizzazioni del culto del Cuore immacolato di Maria.²

Lo studio, come chiarito nell'*Introduzione*, prende in considerazione esclusivamente il punto di vista dell'autorità ecclesiastica. Le domande cui l'autore tenta di rispondere riguardano le circostanze e le motivazioni che spinsero i papi a favorire un determinato culto, e quali aspetti politici siano stati espressamente collegati alla loro promozione. Non sono oggetto del libro la loro ricezione e la ricaduta della loro rilevanza politica a livello popolare.

¹ <https://www.vaticannews.va/it/preghiere/atto-di-consacrazione-al-cuore-immacolato-di-maria.html>

² I primi quattro capitoli sono rielaborazioni di saggi apparsi in precedenza mentre il quinto è del tutto inedito.

Si tratta di una precisazione di metodo quanto mai opportuna, che non esclude l'importanza di una storia della religiosità popolare dal basso, che è necessario considerare anche per capire alcune scelte dell'attuale pontefice.

Rimandando alle note di Marco Rochini e Matteo Caponi per puntuali osservazioni metodologiche e contenutistiche, nella mia riflessione mi soffermerò sulla chiave di lettura dell'attualità fornita dall'autore nell'*Introduzione*, per sottolineare una dimensione, quella del rapporto tra storia e tempi presenti, mai trascurata da Menozzi.

Lo storico reggiano sottolinea come negli ultimi anni si sia assistito a un uso politico strumentale di simboli e di devozioni religiose, in maniera preponderante sebbene non esclusiva, da parte di esponenti di partiti politici che potremmo in generale definire "sovranisti" o "populisti" di destra. Se non è possibile che il magistero cattolico operi una sorta di controllo sui simboli religiosi del cattolicesimo e sulle semantiche della propria religiosità popolare in opposizione a rappresentanti politici che se ne appropriano risignificandoli, ci si deve chiedere che cosa possa fare l'autorità religiosa per mantenere distinti i due piani, il religioso e il politico. In particolare, l'autore riconosce una svolta operata da Francesco rispetto ai suoi (anche immediati) predecessori, nella rinuncia ad una prospettiva di neocristianità tradizionalmente sostenuta dalla politicizzazione delle devozioni. A tale scopo Menozzi sottolinea la necessità che il magistero assuma consapevolezza storica dell'uso politico che l'autorità ecclesiastica nel corso del tempo ha fatto di alcuni culti per poter davvero liberare la pietà cristiana dal «mercato politico» dei suoi simboli.

Per quanto riguarda il caso italiano, durante la campagna elettorale del 2018 il leader della Lega, Matteo Salvini, nel corso di comizi politici mostrò simboli religiosi come il rosario e il Vangelo, richiese apertamente la protezione del Cuore immacolato di Maria sul popolo italiano, ed espresse il desiderio che l'Italia fosse consacrata al Cuore immacolato di Maria. In quei mesi si registrò un generale atteggiamento contrario ai gesti e alle posizioni di Salvini da parte della gerarchia cattolica italiana e della stampa cattolica – dal famoso *Vade retro Salvini* di «Famiglia cristiana», dopo le posizioni dell'allora ministro degli Interni sui migranti, agli articoli di «Avvenire».³ Anche Menozzi ricorda che il presidente della Cei, Gualtiero Bassetti, aveva denunciato l'uso politico di simboli religiosi da parte del leader leghista.

Credo che la rinnovata promozione di Francesco delle devozioni possa essere letta come un tentativo di valorizzare la religiosità popolare, non in sostituzione ma a sostegno della liturgia, per favorire il contatto tra i fedeli e Dio. Ciò non significa, tuttavia, che il papa abbia voluto espungere completamente le motivazioni politiche dalla religiosità popolare, come emerge proprio dalla ricostruzione di Menozzi della storia della devozione al Cuore di Maria.

La devozione al Cuore di Maria, a cui a partire da metà Seicento si aggiunge la qualifica di "immacolato", ha lo scopo di sollecitare la protezione di Maria e la sua capacità intercessoria. Nel 1805 Pio VII concesse agli istituti religiosi che ne facevano domanda di celebrare la festa liturgica del Cuore immacolato di Maria. Durante il pontificato di Pio IX il culto trovò nuova linfa, ma fu soltanto sotto Pio XII, nel 1944, che la festa di Maria immacolata diventò solennità pubblica e ufficiale della Chiesa. Nel frattempo, negli ultimi anni dell'Ottocento si era diffusa la pia pratica della consacrazione di parrocchie, diocesi, nazioni, al Cuore immacolato di Maria. Questa pratica, continua l'autore, non aveva la connotazione politica

³ «Famiglia cristiana», 29 luglio 2018; P. Lambruschi, «La sconfitta della politica». *La Chiesa scende in campo*, «Avvenire», 12 giugno 2018, p. 4; *Aumenta la richiesta di maggiore solidarietà*, «Avvenire», 13 giugno 2018, p. 6.

che veniva richiamata nella consacrazione al Sacro Cuore di Gesù ma si legava piuttosto a valori religiosi tradizionali: riparazione dei peccati, rimedio ai mali ecc.

La mariofania di Fatima nel 1917 segnò la politicizzazione del culto mariano. Il messaggio comunicato ai veggenti racchiudeva un annuncio di pace che poneva fine al conflitto in corso. Se è vero che in Portogallo, nello scontro tra il potere civile e l'autorità religiosa, i repubblicani videro nel resoconto dei veggenti un modo per sfruttare la superstizione del popolo, e la Chiesa portoghese una legittimazione sovranaturale della resistenza cattolica, la consacrazione fu in prima istanza raccomandata per ristabilire e assicurare la pace. Nel 1930, nella riformulazione del messaggio da parte della veggente Lucia fu inserito il riferimento all'Unione Sovietica: se il papa, in unione con tutti i vescovi del mondo, avesse compiuto un atto pubblico di riparazione e consacrazione della Russia ai Sacri Cuori di Gesù e Maria le persecuzioni anticristiane in Russia sarebbero cessate. La rivelazione di Fatima si legò così anche alla lotta anticomunista.

Successivamente, il legame tra le apparizioni e la pace lasciò il posto alla legittimazione del regime nazional-cattolico: l'abolizione delle leggi anticlericali, il regime autoritario guidato da Salazar e il Concordato con la Santa Sede vennero interpretati come il "miracolo di Fatima". Nel 1940 tornò il riferimento alla pace. La veggente inviò a Pio XII una nuova versione del messaggio in cui attribuiva alla consacrazione della Russia al Cuore immacolato di Maria non solo la conversione della Russia ma anche il raggiungimento della pace mondiale.

Nell'ottobre del 1942 papa Pacelli consacrò la Chiesa e il genere umano al Cuore immacolato di Maria in un radiomessaggio diretto ai fedeli portoghesi: «Voi, o Madre di misericordia, impetrateci da Dio la pace! e anzitutto quelle grazie che possono in un istante convertire i cuori umani, quelle grazie che preparano, conciliano, assicurano la pace! Regina della pace, pregate per noi e date al mondo in guerra la pace che i popoli sospirano». Nello stesso messaggio fece un riferimento implicito alla Russia sovietica e al regime nazionalsocialista conferendo alla consacrazione al Cuore immacolato di Maria anche la speranza della realizzazione di concrete condizioni politiche che permettessero di raggiungere la pace.⁴

Anche Paolo VI, tralasciando la chiave anticomunista con cui Pio XII rinnovò la consacrazione durante la guerra fredda, consacrò l'intera umanità per impetrare il dono della pace, mentre i tradizionalisti richiamavano la pratica per riparare all'apertura della Chiesa al mondo moderno.

Nel 2022 Francesco ha riformulato la consacrazione, richiesta dall'episcopato ucraino già nel 2014 durante la guerra civile nel Donbass, estendendola, oltre all'Ucraina, alla Russia e all'umanità. Nella preghiera di consacrazione ha detto:

Noi abbiamo smarrito la via della pace. Abbiamo dimenticato la lezione delle tragedie del secolo scorso, il sacrificio di milioni di caduti nelle guerre mondiali. Abbiamo disatteso gli impegni presi come Comunità delle Nazioni e stiamo tradendo i sogni di pace dei popoli e le speranze dei giovani. Ci siamo ammalati di avidità, ci siamo rinchiusi in interessi nazionalisti, ci siamo lasciati inaridire dall'indifferenza e paralizzare dall'egoismo. Abbiamo preferito ignorare Dio, convivere con le nostre falsità, alimentare l'aggressività, sopprimere vite e accumulare armi, dimenticandoci che siamo custodi del nostro prossimo e della stessa casa comune. Abbiamo dilaniato con la guerra il giardino della Terra, abbiamo ferito con il peccato il cuore

⁴ https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421031_immacolata.html (22 ottobre 2024)

del Padre nostro, che ci vuole fratelli e sorelle. Siamo diventati indifferenti a tutti e a tutto, fuorché a noi stessi. [...] Fa' che cessi la guerra, provvedi al mondo la pace.

In questo modo Francesco ha recuperato la funzione intercessoria della consacrazione affinché la pace venga ristabilita, una caratterizzazione politica di un rito religioso cui il papa non rinuncia, ma di cui si riappropria tramite un atto solenne.

In generale, ha osservato Menozzi, con Francesco si assiste a un ritorno della religiosità popolare e a una sua valorizzazione da parte della gerarchia cattolica, senza tuttavia che ci sia una piena consapevolezza di quanto l'eredità storica dell'uso politico delle devozioni pesi sull'attuale tentativo di risemantizzazione dei culti.

Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, documento programmatico del pontificato promulgato il 24 novembre 2013, Francesco ha spiegato che la nuova evangelizzazione consiste nel «trovare il modo di comunicare Gesù che corrisponda alla situazione in cui ci troviamo» e, richiamando il concetto di inculturazione del Vangelo, ha sottolineato l'importanza della pietà popolare come «autentica espressione dell'azione missionaria spontanea del Popolo di Dio. [...] Nella pietà popolare si può cogliere la modalità in cui la fede ricevuta si è incarnata in una cultura e continua a trasmettersi». ⁵ Francesco accenna alla «sfiducia» con cui si è guardato alla religiosità popolare «in alcuni momenti», per venire poi rivalutata da Paolo VI nella esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* dell'8 dicembre 1975. ⁶

In effetti, nella costituzione conciliare *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963) e nella sua applicazione non venne mostrato particolare interesse per la religiosità popolare, sebbene si riconoscesse che «la vita spirituale non si esaurisce nella partecipazione alla sola sacra liturgia». ⁷ Non furono infatti i liturgisti, ma coloro che erano più vicini al lavoro pastorale a notare l'importanza delle devozioni popolari, in quanto svolgevano una funzione che la liturgia ufficiale non era sempre in grado di compiere: il contatto tra Dio e gli uomini passava più facilmente attraverso le devozioni anche dopo l'introduzione della messa in vernacolo. La *Evangelii nuntiandi* parlava della pietà popolare come della «religione del popolo». Ma non è un caso che la più grande trattazione della questione avvenisse al livello di conferenza episcopale in America Latina: se da una parte la CELAM ne riconosceva il ruolo fondamentale per l'evangelizzazione, dall'altra metteva in guardia dal cerimonialismo eccessivo che si verificava in occasione di eventi religiosi come battesimi o prime comunioni. Nella Terza Conferenza dell'episcopato latino-americano, che si svolse a Puebla nel 1979, la religione popolare venne indicata come il «cattolicesimo della gente», e fu rivendicata la valenza sociale della religiosità popolare che aiutava i poveri a comprendere meglio la loro situazione e a mobilitarsi per un cambiamento sociale che li liberasse.

Credo dunque sia anche al contesto latino-americano che dobbiamo guardare per comprendere l'attitudine di Francesco verso le devozioni, e più in particolare alla teologia del popolo, cui il papa sembra spesso ispirarsi. Nel 1986, l'allora padre Bergoglio portò dalla Germania alcune cartoline raffiguranti Maria che scioglie i nodi, dando inizio alla diffusione del culto mariano a Buenos Aires, dove, nella chiesa di San José del Talar, nel 2011 da arcivescovo presiedette la messa di consacrazione del Santuario di Nostra Signora che

⁵ https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (22 ottobre 2024)

⁶ https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (22 ottobre 2024)

⁷ https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_it.html (22 ottobre 2024)

scioglie i nodi.⁸ In un discorso che Bergoglio tenne da arcivescovo di Buenos Aires in occasione della presentazione del libro di Ciro Enrique Bianchi, *Introduzione alla teologia del popolo*, uscito in prima edizione in spagnolo nel 2012, sottolineò il valore della religiosità o, più precisamente, della «spiritualità popolare», nella cultura latino-americana. Da papa, Francesco difende la dignità della pietà popolare, considerandola «luogo teologico», ed è forse in questa definizione che il papa recupera il valore della storia da cui possono nascere gli anticorpi a difesa di una strumentalizzazione politica dei culti.

⁸ Ne parla Juan Carlos Scannone in un saggio dal titolo «Popolo» e «popolare» nella realtà sociale, nella pastorale e nella riflessione teologica, in *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Brescia, Queriniana, 2019, pp. 51-69.

Marco Rochini

La politicizzazione delle devozioni religiose: brevi considerazioni metodologiche tra età moderna e contemporanea

Il volume di Daniele Menozzi si propone di indagare il fenomeno della politicizzazione dei culti tra Otto e Novecento. Il punto di maggiore originalità del testo risiede nell'*Introduzione*, che ricalibra e riposiziona sul piano storiografico e concettuale alcuni saggi già editi (di cui, ad esclusione dell'ultimo, dedicato al caso di Fatima, si pubblica una rielaborazione). La premessa si fonda su una tesi esplicitamente formulata, che costituisce la principale motivazione della riproposizione in una nuova veste editoriale di alcuni dei più significativi contributi della vasta produzione dello studioso. A detta dell'autore con il papato di Francesco avrebbero preso avvio due fenomeni strettamente correlati: un significativo rilancio della pietà popolare, che avrebbe segnato una discontinuità rispetto alla diffidenza nutrita dalla Chiesa post-conciliare nei confronti delle più svariate attestazioni devozionali, e l'utilizzo dei culti come strumento di riforma religiosa ed ecclesiastica da condursi alla luce del Vangelo.

Gli obiettivi di papa Bergoglio avrebbero comportato due dirette conseguenze. Da un lato il rifiorire della pietà popolare dopo un periodo di arretramento dalla vita religiosa dei fedeli; dall'altro la depoliticizzazione dei culti. È principalmente su questo secondo aspetto che Menozzi costruisce la propria tesi. A suo parere, se nel corso del XIX e per lunga parte del XX secolo le devozioni (Sacro Cuore di Gesù e Maria, Immacolata Concezione, Cristo Re, san Giuseppe, san Francesco, ecc.) furono declinate dalla Chiesa romana in un'accezione espressamente antimoderna allo scopo di promuovere la restaurazione di una società cristianamente ordinata, con Francesco, artefice di una vera e propria risemantizzazione dei culti, si sarebbe inaugurata una nuova stagione, in cui le pratiche devozionali, scevre da ogni strumentale valenza politica, avrebbero avuto come unica funzione quella di riformare la Chiesa e la religione in ottica evangelica. La tesi proposta dall'autore merita di essere indagata per le sue ricadute sul piano religioso e politico (ancor di più oggi, quando gli eventi bellici che sono tornati a sconvolgere l'Europa sono spesso accompagnati da riferimenti simbolici a specifici culti e devozioni). A tal riguardo si intende proporre alcune riflessioni, riguardanti le fonti utilizzate dall'autore per sostenere il suo punto di vista e il modo con cui sono state indagate.

Dalla lettura dei saggi si comprende che la prospettiva di analisi utilizzata è quella "dall'alto" (ciò che, per altro, lo stesso autore denuncia espressamente nell'*Introduzione*). Indagando l'epoca otto-novecentesca Menozzi si concentra sulla strategia perseguita dalla Chiesa per fare delle devozioni un mezzo funzionale al riscatto della cattolicità assediata dagli errori inanellati dalla modernità (a partire da Lutero per giungere, senza soluzione di continuità, al comunismo). Quando lo sguardo si allarga dai documenti prodotti dal Magistero si sofferma in modo particolare sul mercato editoriale e sulle molte opere e operette prodotte da più o meno illustri personalità sul tema delle pratiche di pietà nel contesto seguito alla Rivoluzione francese.

Tenuto conto che la tesi forte del volume si fonda sull'idea che l'azione di politicizzazione delle devozioni attuata dalla Chiesa intransigente ottocentesca costituirebbe un momento senza precedenti nella plurimillenaria storia cristiana, vale la pena provare ad ampliare la prospettiva di analisi relativamente ai processi di semantizzazione dei culti.

Una prima questione riguarda la ricezione delle disposizioni magisteriali da parte dei soggetti operanti nel mercato religioso. Peraltro, tenuto conto della conflittualità che percorreva le società d'Antico regime, ma la stessa dinamica è ancora pienamente radicata nel XIX secolo, è forse addirittura improprio parlare di "ricezione", in quanto, frequentemente, i vari corpi che si rendevano protagonisti di pratiche devozionali e culturali operavano in quasi completa autonomia dagli insegnamenti del clero. Le ricerche che nei più svariati contesti storiografici hanno messo a fuoco i meccanismi che in Antico regime davano forma al complesso sistema sociale cetuale (caratterizzato dalla coesistenza di molteplici corpi intermedi e da una spiccata eteronomia del diritto) hanno evidenziato il ruolo di primo piano occupato dalle devozioni o, per meglio dire, delle pratiche ad esse connesse.⁹ Le pratiche devozionali (processioni, ostensioni di oggetti sacri di vario genere, celebrazioni liturgiche vere e proprie, ecc.) costituivano uno strumento potentemente politico, su cui i corpi intermedi che operavano concorrenzialmente tra loro nel mercato religioso facevano leva per rivendicare diritti, un proprio spazio vitale entro la comunità, insomma, il proprio diritto all'esistenza. In tale regime, segnato da una forte conflittualità sociale, le confraternite e le compagnie religiose costituivano soggetti privilegiati che, sebbene formalmente sottoposti al controllo del clero parrocchiale, operavano molto spesso in piena autonomia. Le azioni assistenziali (distribuzione di pane, vestiti, denaro, doti per le fanciulle povere che non avrebbero potuto accedere con le sole finanze familiari al mercato matrimoniale) connesse alle pratiche devozionali, svolte ad esempio nel giorno dedicato alla festa liturgica del santo a cui la confraternita era intitolata, erano dotate di un valore politico non meno rilevante di quello propriamente religioso e caritativo. Attraverso tali pratiche di pietà la comunità ristrutturava se stessa (ciò che contraddice l'idea delle società d'Antico regime come qualcosa di immobile e incapace di esprimere un proprio potenziale "politico"). Che le prassi culturali amministrate dai corpi intermedi si connotassero per una rilevante valenza politica è dimostrato dal fatto che molto frequentemente il clero curato le osteggiava apertamente, in quanto azioni che, svolgendosi al di fuori del suo stretto controllo, limitavano la sua primazia (le visite pastorali indagate per molte diocesi italiane tra Cinque e Settecento pullulano di questi casi). Il tentativo messo in campo dalla Chiesa controriformata di fare del parroco il principale responsabile di un capillare controllo della vita religiosa e, dunque, anche di quelle pratiche di devozione che avevano provocato gli attacchi del mondo riformato, dovette dunque fare i conti con molte resistenze che, anche nelle diocesi guidate dai più noti vescovi riformatori, rallentarono l'attuazione del programma tridentino.

Le devozioni, dunque, "consumate" a livello comunitario, per riprendere la fortunata espressione di Angelo Torre, presentano una dimensione politica loro propria. Inoltre, la loro risemantizzazione non costituisce un'azione ad esclusivo appannaggio dell'autorità ecclesiastica. Tale dinamica non è certo venuta meno nel XIX secolo, epoca in cui le confraternite e le compagnie religiose conobbero un vero e proprio rilancio sulla scorta del nuovo fervore devozionale indagato da Menozzi. Tenuto conto che è attraverso la pratica che una devozione, un rito, un culto è in grado di sprigionare il proprio connaturato e latente potenziale politico, sarebbe di conseguenza interessante studiare in chiave micro-storica e per limitati contesti geografici l'effettiva influenza esercitata sui fedeli dalla strategia romana ottocentesca, volta a fare della pietà popolare uno strumento di critica della modernità.

⁹ Fondamentali risultano a tal riguardo le pagine di A. Cohen, *The Symbolic Construction of the Community*, London, Routledge, 1985 e di A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religioni e comunità nelle campagne dell'Antico Regime*, Venezia, Marsilio, 1995.

Prospettiva di analisi che risulta di particolare interesse in special modo alla luce di quanto scritto dall'autore in conclusione dell'*Introduzione*, ossia che «i risultati di analitiche ricerche sulla vita religiosa in ambiti circoscritti (diocesi, parrocchie) hanno mostrato che, nel corso dell'età contemporanea, non vi emerge l'attribuzione di un rilievo politico alle pratiche di pietà. [...]. Ma ciò nulla toglie alle intenzioni in base alle quali l'autorità ecclesiastica decide di promuovere una determinata forma di culto» (p. 25).

La tesi sostenuta nel volume comporta un'altra implicazione, su cui vale la pena soffermarsi. Il rilancio della pietà popolare da parte di papa Francesco avrebbe involontariamente favorito un utilizzo strumentale dei simboli religiosi da parte di alcuni *leaders* politici populistici (italiani e non) a scopi puramente propagandistico-elettoralistici. Brandire rosari, mostrare crocifissi, invocare la protezione dell'Immacolata Concezione di Maria durante i comizi politici costituirebbe, dunque, l'eterogenesi dei fini della strategia di Bergoglio. Per scongiurare tale esito, il papa avrebbe dovuto accompagnare la sua proposta con una solida contestualizzazione storica, volta a evidenziare quanto il proposito di riposizionare la pietà al centro della vita dei fedeli si differenziasse dalla logica intransigente e antimoderna (categoria, quest'ultima, assente dal panorama culturale di papa Francesco) della Chiesa ottocentesca.

L'utilizzo a fini propagandistici dei simboli della fede religiosa da parte di esponenti politici (che spesso ha attirato le critiche o, quantomeno, la presa di distanza di alcuni prelati) costituisce indiscutibilmente un fenomeno peculiare del nostro tempo. Tuttavia, tenendo in debita considerazione le diverse circostanze, l'arrangare le folle mostrando un rosario, l'ostentare un crocifisso, l'invocare svariati titoli dedicati alla Vergine rivela, in quanto fenomeno antropologico oltre che propriamente politico, uno stile effettivamente diverso da quello dei capi delle confraternite religiose che erano soliti ricorrere alle pratiche di pietà per rinsaldare il legame all'interno del sodalizio, spesso in concorrenza con altri corpi che strutturavano la società? La distribuzione della carità in giornate dedicate a specifiche devozioni non era forse uno strumento potentemente politico (seppur condotto in un contesto sociale non ancora secolarizzato come quello d'Antico regime)?

La domanda è complessa e richiederebbe studi specifici e approfonditi, ma non può essere ignorata se si intende comprendere il significato (religioso e politico) delle pratiche devozionali nella cultura cattolica.

Se è vero che il rilancio della pietà da parte di papa Francesco è avvenuto senza un adeguato retroterra storico, capace di offrire una prospettiva critica, è probabile che tale mancanza non abbia riguardato tanto o solo la questione dell'intransigentismo ottocentesco (che pure ha segnato profondamente l'identità del cattolicesimo), quanto le devozioni stesse, le quali, nel momento in cui si fanno prassi, si caricano sempre e comunque di implicazioni politiche. In tal modo, il tentativo di cui Francesco si sarebbe fatto promotore, ossia depoliticizzare i culti o comunque farne uno strumento impolitico volto unicamente alla riforma della Chiesa in senso evangelico, (ma non è forse questo un progetto politico? Inoltre, come è possibile inquadrare entro tale prospettiva la consacrazione dell'Ucraina e della Russia al Cuore Immacolato di Maria proclamata dal pontefice nella solennità dell'Annunciazione del Signore?) si tradurrebbe in un'impresa in sé irrealizzabile, in quanto si scontrerebbe con la natura stessa delle devozioni (la cui neutralità cede immediatamente il passo alla politicizzazione quando da astratte invocazioni religiose elaborate nel privato si fanno pratica comunitaria).

La religiosità popolare costituisce un tema di indagine di notevole interesse, che, tuttavia, nella storiografia italiana non ha goduto di particolare attenzione (in modo particolare se si fa

riferimento alla prospettiva “dal basso”, ossia a come i culti e i riti siano stati effettivamente praticati e semantizzati dai fedeli). Per lungo tempo, e forse ancora oggi, si è pensato che le devozioni non fossero degne di specifiche indagini, in quanto espressione di una fase non adulta del cattolicesimo. La rilevanza storiografica di questo libro sta invece nell’aver posto a tema questo argomento. Le ricerche di Menozzi (non solo quelle edite in questo volume) hanno messo in piena luce il valore dei culti e i processi che stanno alla base della loro politicizzazione, aprendo molteplici piste di ricerca, fondamentali per la comprensione dello snodo storico decisivo costituito dal rapporto tra la cultura cattolica e la modernità.

L’importanza di tenere insieme la prospettiva “dall’alto”, focalizzata sull’azione esercitata dal potere magisteriale allo scopo di fornire modelli di comportamento, e quella “dal basso”, volta a riconoscere ai fedeli lo statuto di attori protagonisti della vita religiosa e non di semplici ricettori di direttive imposte dall’alto, consente di superare l’idea dei fenomeni devozionali e culturali come espressione di una fase immatura del cattolicesimo.

Al contrario, come dimostrano in primo luogo gli studi sul sistema confraternale in età moderna, le devozioni costituirono uno dei più rilevanti strumenti (se non il principale) su cui i fedeli operanti entro i corpi intermedi che strutturavano la società giurisdizionale (le cui prassi furono ancora molto influenti nel XIX secolo) fecero leva per rivendicare un proprio spazio di autonomia rispetto alle decisioni dell’autorità magisteriale.

Matteo Caponi

“Politico”, “popolare”, “moderno”: culti e devozioni nella società di massa

La “pietà intransigente” come oggetto storiografico

Con *Il potere delle devozioni* Daniele Menozzi torna su un tema a lui caro. Negli ultimi tre decenni il professore emerito della Scuola Normale Superiore ha infatti promosso un filone di ricerca di grande originalità e respiro internazionale, applicando l'approccio della “nuova storia politica” allo studio del cristianesimo contemporaneo. Una scelta, questa, perseguita con un certo *understatement*, in linea con l'allergia di stampo cantimoriano-miccoliano alle etichette generali che prevalgono sull'“analisi concreta”. I suoi importanti lavori sui culti politici hanno messo a punto la proposta di una *nuova storia politica del cattolicesimo*, diversa dalla *storia del cattolicesimo politico* che per anni, perlomeno in Italia, ha costituito l'unica e riduttiva prospettiva attraverso cui inquadrare il fatto religioso. «Una storiografia troppo attenta alle vicende organizzative dei movimenti politici e sociali dei cattolici» ha trascurato le «dimensioni politiche» dei culti cristiani, scriveva l'autore nel suo volume *Sacro Cuore*; le «liturgie politiche» dei regimi totalitari, al contrario, erano state «convincentemente esplorate».¹⁰ Il riferimento era ai saggi di Emilio Gentile sulla “sacralizzazione della politica”,¹¹ il cui valore euristico per la storia culturale del cattolicesimo sarebbe stato a più riprese sottolineato da Renato Moro, in merito al rapporto di concorrenza/osmosi istauratosi tra la sacralizzazione della politica e la politicizzazione del religioso.¹²

Com'è noto, Menozzi ha collocato le risemantizzazioni della pietà nel perimetro dell'intransigentismo, ovvero di quel grumo inestricabile di fede, cultura e ideologia che ha strutturato l'orizzonte ecclesiastico otto-novecentesco, subordinandolo al progetto di riconquistare un mondo in uscita dalla Chiesa dopo la duplice rivoluzione di hobsbawmiana memoria. La “restaurazione dei culti” post-1789 – una drastica riformulazione del modo di pregare, pellegrinare ed essere devoti – non è che un capitolo di una vicenda più vasta, segnata dall'avvento del “nuovo cattolicesimo” nato nell'età della secolarizzazione e del capitalismo industriale, attraverso lo scontro/incontro con la modernità borghese.¹³ La lettura menozziana si è incentrata sulla cifra antimoderna dei culti promossi a partire dalla Restaurazione. In un contributo del 2019 per «Chiesa e storia», lo studioso emiliano ha ricordato la «scoperta» «della funzionalizzazione delle devozioni, dei culti e persino della liturgia alla ricostruzione di una società cristiana», accennando all'itinerario che lo ha reso consapevole dell'importanza di un problema sottovalutato.¹⁴ Il suo interesse per l'argomento

¹⁰ D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001, pp. 13-14.

¹¹ E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1993; Id., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

¹² R. Moro, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente libro di Emilio Gentile*, «Storia contemporanea», XXVI, 1995, 2, pp. 255-325; Id., *Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and Politicisation of Religion*, «Totalitarian Movements and Political Religions», VI, 2005, 1, pp. 71-86.

¹³ C. Clark, *The New Catholicism and the European Culture Wars*, in C. Clark, W. Kaiser (a cura di), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.

¹⁴ D. Menozzi, *Clero e società nell'Italia post-conciliare*, «Chiesa e storia», IX, 2019, pp. 98-99.

risale alle prime indagini condotte sul “regno sociale di Cristo”. Si tratta di una questione sfiorata nel volume del 1993 *La chiesa cattolica e la secolarizzazione* e sviluppata nell’articolo del 1995 per «Cristianesimo nella storia», *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della «Quas primas»*, che esplicitava il nesso tra teologia politica di Cristo re e culto del Sacro Cuore.¹⁵ Di lì a poco, nel 1997, Menozzi avrebbe messo a tema la «politicizzazione del culto» e la «politicizzazione della devozione». Nel fortunato manuale Laterza, pubblicato quell’anno assieme a Giovanni Filoramo, sotto l’ombrello della *devotio antimoderna* figuravano, oltre al Sacro Cuore, l’Immacolata Concezione, i congressi eucaristici internazionali e i pellegrinaggi di massa.¹⁶ La già citata monografia del 2001 testimonia la decantazione di categorie non del tutto sovrapponibili: «politicizzazione», «devozione politica», «funzione politica del culto». A esse l’autore affiancava l’alternativa della «devozione interiore», evocando una dicotomia tra l’aspetto sentimentale-spirituale della pratica religiosa da un lato, e il suo “uso” politico dall’altro (quello ierocratico, da parte ecclesiastica; quello cosiddetto propagandistico, impersonato da leader partitici).

La raccolta del 2022 muove proprio dall’«uso a scopo politico di simboli religiosi» messo in atto dal populismo di destra. L’ipotesi è che la valorizzazione bergogliana della pietà, inscritta in una “pastorale della misericordia” impolitica (espressione dei valori evangelici di «fratellanza» e «solidarietà» che non traducono un assetto sociale determinato), sia stata dirottata. È lo stesso Francesco, aggiunge Menozzi, ad aver favorito questo esito, evitando di decostruire le «incrostazioni politiche» che la storia ha depositato sulla credenza religiosa. Culti come quello del Sacro Cuore di Gesù o del Cuore immacolato di Maria, con le loro «sedimentazioni mnemoniche», evocano – e prescrivono – una logica confliggente con l’agenda dell’attuale pontificato. Riattivano una “tendenza irriflessa”: il timore della «trasformazione della vita collettiva» come minaccia da contrastare «in nome di una tradizione in qualche modo assolutizzata».¹⁷

Questo schema binario politico/pubblico/“forme esteriori” vs. privato/interiore/intimo pone alcuni interrogativi. Come osservato da Giuseppe Battelli, il termine “politico” racchiude un’indeterminatezza semantica non del tutto risolta.¹⁸ La categoria di «utilizzo/intenzionalità “politica”», che Menozzi impiega a fianco di “politicizzazione” e “culto politico”, chiama in causa una dinamica *top-down*, secondo la quale un centro (romano) indirizza, sollecita, inventa e, per così dire, sovrappone un messaggio omologante ed eterodiretto a un sentire di fede individuale, soggettivo ed emozionale. Ciò rinvia a una percezione dei culti come strumenti di potere, atti a instillare l’ideologia controrivoluzionaria e la “papolatria”. Menozzi non nega la centralità di questo aspetto. Tuttavia è consapevole che un’ottica funzionalista non basta a spiegare il successo e la diffusione delle devozioni “intransigenti”. L’esplosione della pietà otto-novecentesca si basa infatti su un rapporto biunivoco centro/periferie: di interlocuzione tra papato, gerarchia ecclesiastica e Chiese locali, in un circuito «proposta-domanda-risposta» tra vertice e «base».¹⁹

¹⁵ D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993; Id., *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della Quas primas*, «Cristianesimo nella storia», XVI, 1995, 1, pp. 79-113.

¹⁶ Id., *La chiesa cattolica*, in G. Filoramo - D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo*, IV (*L’età contemporanea*), Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 159-166 (paragrafo *La politicizzazione della devozione*).

¹⁷ Id., *Uso politico dei culti e pietà popolare*, «Nuova informazione bibliografica», XIX, 2022, 3, pp. 423-438.

¹⁸ G. Battelli, *Chiesa, società e devozioni “politiche”*, «Studi storici», XLIII, 2002, 2, pp. 626-627.

¹⁹ D. Menozzi, R. Rusconi, *Introduzione alla sezione monografica Contro la secolarizzazione. La promozione dei culti tra Pio IX e Leone XIII*, «Rivista di storia del cristianesimo», 2005, 1, p. 8.

Politico/privato

Il potere delle devozioni segue questa pista proficua. Il culto dell'Immacolata Concezione «contro la modernità liberale» (cap. I), ad esempio, si espande grazie ai lazzaristi francesi e all'arciconfraternita parigina di Nostra Signora delle Vittorie. È però un immaginifico conte piemontese, Emiliano Avogadro della Motta, a lanciare l'idea di un dogma imperniato sull'assunto della corruzione originaria dell'uomo, che veicoli con immediatezza, tra i comuni fedeli, l'opposizione al principio base della modernità, quello della «superbia anticristiana». Un simile dispositivo è divulgato dall'iconografia e dalla stampa periodica; «La Civiltà cattolica» lo indirizza contro l'«opinione della moltitudine», il separatismo liberale e il giurisdizionalismo. La svolta si compie con l'endorsement di Pio IX; la mariofania di Lourdes, infine, consacra il culto a livello planetario.

Esempi analoghi di un *patchwork* che si compone di spinte differenziate, governate dall'autorità pontificia, sono offerti dagli altri capitoli del libro. In essi emerge l'elemento chiave della massificazione dell'esperienza religiosa, con la mobilitazione del laicato cattolico che si afferma progressivamente come tratto dominante. Nascono culti che parlano al “popolo”, pur non essendo pensati dal popolo. Eppure la pedagogia antimoderna, ideata da volonterose élites di mediatori (e dal fantastico laboratorio dell'immaginario che sono i bollettini devozionali), non è un qualcosa di puramente “ciurmatorio”. La sua forza risiede in una fede largamente condivisa, introiettata nella psicologia di papi e ordinari cattolici: una fede che lega soteriologia ed escatologia terrena, sostenuta dalla persuasione di uno scontro apocalittico tra la Chiesa e Satana, ispiratore di una macchinazione tesa alla scristianizzazione e quindi alla distruzione della società. La manipolazione “dall'alto” e le iniziative clericali, fondamentali sul piano organizzativo, non escludono, anzi presuppongono, una richiesta “dal basso”. I fedeli non furono fruitori passivi del risveglio devozionale; ne furono, forse più di ogni altra cosa, *consumatori*. Il culto a San Giuseppe (cap. II) e l'Opera dell'intronizzazione delle famiglie al Sacro Cuore (cap. III) evidenziano così le *agencies* di ordini religiosi, associazioni laicali, spazi domestici in cui gioca un ruolo determinante il “cattolicesimo al femminile”; al tempo stesso, mostrano l'ascesa di reti transnazionali che all'inizio del Novecento contavano milioni di iscritti e permisero ai cattolici di immaginarsi per davvero come una comunità su scala globale, unita da «un'economia di salvezza senza confini».²⁰ Culto come quello di San Francesco d'Assisi (cap. IV), infine, testimoniano come l'obiettivo del papato di indirizzare la pietà popolare in difesa dei “diritti di Dio” abbia messo in moto pulsioni nazionaliste difficili da circoscrivere.

L'analisi di Menozzi allude poi alla possibilità di una purificazione dei culti. Una simile prospettiva, affidata a una storicizzazione scevra da ipoteche confessionali, è enucleata già nel saggio del 1996 dedicato alla festa di Cristo Re, *Da una liturgia “politica” a una liturgia evangelica*,²¹ laddove il “politico” (tra virgolette) è identificato con la pretesa ecclesiastica di esercitare un potere direttivo sulla società e sullo Stato, mentre la traiettoria postconciliare, per quanto incompiuta, sembra volgere verso una riformulazione «secondo moduli *che si vogliono evangelici*» (corsivo mio), derivanti da una corretta esegesi del testo biblico. Lo

²⁰ V. Viaene, *Nineteenth-Century Catholic Internationalism and Its Predecessors*, in *Modern World: Globalization and Faith Communities Since 1750*, London, Palgrave, 2012, p. 89 («a borderless economy of salvation»).

²¹ D. Menozzi, *Da una liturgia “politica” a una liturgia evangelica: la festa di Cristo Re*, in E. Manicardi, F. Ruggiero (a cura di), *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, Bologna, Dehoniane, 1996, pp. 415-448.

schema delle “incrostazioni” da rimuovere appare qui enunciato in modo trasparente. Il suo dato implicito è che esista un minimo comune denominatore religioso *altro* dalla politica, e da essa separato. Tale tesi confligge con quella della politicità inerente allo stesso cattolicesimo romano – e, prima ancora, al cristianesimo occidentale –, contraddistinta da un’autonoma tradizione di sacralizzazione del *saeculum*. Il discorso è già stato affrontato, in questa sede, da Marco Rochini. È innegabile che, fin dal tardoantico, le pratiche pie abbiano intrattenuto connessioni stringenti con le motivazioni politiche di vescovi, pontefici, imperatori, re, classi dirigenti urbane. La compenetrazione tra politica e religione è stato un fattore fondativo del culto dei santi, con tutto il lavoro di venerazione delle reliquie legato alle clientele laiche ed ecclesiastiche; della sacralizzazione dell’*imperium*, delle monarchie nazionali e della *plenitudo potestatis* “gregoriana”; dei riti patronali e delle “religioni civiche” promosse dalle confraternite e dalle autorità municipali come fattore legittimante l’identità cittadina, le gerarchie sociali e il controllo del territorio; infine, delle devozioni controriformistiche, sullo sfondo dello scontro tra curialismo romano e assolutismi regi.

Jacques Le Goff, a partire da Bloch e Kantorowicz, ha riflettuto su come, per secoli, il simbolismo politico sia stato «radicato in una semiologia religiosa che rendeva la sfera politica una provincia del religioso».²² L’Ottantanove ha separato ciò che prima appariva unito senza soluzione di continuità. L’idealtipo liberal-democratico di modernità ha cristallizzato un’idea standard di religione come moto di fede che, nella sua sostanza più autentica e universale, si realizza nella sfera privata, lontano dalle inframmettenze della politica e dagli altri ambiti della società. Si tratta però di un concetto di religione recente, che retrodata agli albori della vicenda gesuana una sensibilità squisitamente moderna.²³ La teoria classica della secolarizzazione incorpora insomma il presupposto «che la fede “sincera” non possa che appartenere allo spazio privato della coscienza individuale» e che lo «sconfinamento della religione nel campo della politica costituisca *ipso facto* [...] la sua negazione, per non dire il suo tradimento», come ha brillantemente compendiato Sante Lesti.²⁴ Il corollario è che, al di sotto delle sovrastrutture “politiche”, sia rintracciabile un nucleo di principi/valori evangelici, adatto a qualsiasi culto e cultura. Anch’essi però – si potrebbe controbattere – sono un’invenzione “moderna” (essendo i vangeli il prodotto di un contesto storicamente determinato, di cui il Vangelo con la v maiuscola costituisce una proiezione).

Al di là di queste discussioni teoriche, resta pienamente valida la constatazione, espressa dall’autore, che la pietà intransigente costituisca un salto di qualità: una “*nuova politicizzazione*”.

Popolare

“Nuova”, ma in che senso? Una prima, ovvia risposta è che, con la graduale laicizzazione delle istituzioni, il venir meno di un potere ufficialmente cristiano e dello Stato confessionale

²² Citato da S. Cabibbo, *Modelli di sovranità e semantica del religioso: alcuni studi di caso*, in P. Ventrone, L. Gaffuri (a cura di), *Images, cultes, liturgies. Les connotations politiques du message religieux*, Paris-Rome, Éditions de la Sorbonne - École française de Rome, 2014, p. 337.

²³ Come argomentato da B. Nongbri in *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven, Yale University Press, 2013. Cfr. anche R. Schlögl, *Fede e mondo moderno. La trasformazione del Cristianesimo europeo tra 1750 e 1850*, a cura di M. Cavarzere, Palermo, New Digital Press, 2017.

²⁴ S. Lesti, *Riti di guerra. Religione e politica nell'Europa della Grande Guerra*, Bologna, il Mulino, 2015, p. 252.

abbia cambiato le carte in tavola. A dispetto di qualsiasi tesi continuista, politicizzare un culto in una *societas christiana* è certamente diverso dal politicizzarlo in un sistema liberale, laico o anticlericale. È la stessa valenza di culti e miracoli a mutare significativamente: nel momento in cui la fede cattolica non è più scontata, soprattutto sul piano del riconoscimento pubblico, la pietà e la liturgia assurgono a fatto identitario, ad atto politico di testimonianza e protesta.²⁵

L'aspetto più significativo di discontinuità, però, risiede a mio parere nell'aggettivo «popolare» che compare nel sottotitolo del libro. L'attributo rinvia a un dibattito sterminato, sia che si consideri la «pietà popolare» come categoria storiografica, sia che la si esamini come categoria impiegata dagli attori ecclesiastici. Bergoglio, nella *Evangelii gaudium* (2013), ne ha sostenuto la «forza evangelizzatrice», elevandola a «luogo teologico» («spiritualità incarnata nella cultura dei semplici», contro l'intellettualismo e il clericalismo). La riscoperta postconciliare della «pietà popolare» nell'*Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI ne fece una riserva spirituale dinanzi al secolarismo. Il *Direttorio* della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti (2002) la definisce come insieme delle manifestazioni culturali, al di fuori della liturgia, «nelle forme peculiari derivanti dal genio di un popolo o di una etnia e della sua cultura».

L'oggetto religione/pietà popolare, a sua volta collegato alla nozione di «cultura popolare», appare scivoloso. Carlo Ginzburg ha definito l'espressione come «una delle più ambigue e oscure del lessico storiografico internazionale».²⁶ Profonda è stata l'influenza del modello «a due piani», demolito da Peter Brown nel suo classico *The Cult of the Saints* (1981). Il dualismo tra la religione delle élites illuminate e le pratiche di un volgo ignorante – portatrici di un «residuo inalterato» di credenze arcaiche – è stato rifiutato da chi, gramscianamente, ha ravvisato nella «religione popolare» un'antagonistica «religione delle classi popolari», resistente contro il potere. È utile ricordare come, alla fine degli anni Settanta, padre Giuseppe De Rosa abbia criticato sulla «Civiltà cattolica» tanto la visione dispregiativa del popolare come arretrato quanto la sua riduzione alla dialettica egemonia/subalternità. Secondo il gesuita, le differenze di classe o di educazione non intaccavano i caratteri essenziali di quella che rimaneva la «religione di tutti».

Prendendo sul serio queste obiezioni, pur senza recepirne gli stereotipi essenzialisti, credo che sia corretto storicizzare la novità/modernità introdotta dalla pietà intransigente alla luce dell'etichetta «popolare», ma in una direzione differente rispetto a quella dei significati richiamati. L'accezione più pertinente ai fini del nostro ragionamento, ricavabile dal volume, è quella di *popular*,²⁷ che rinvia all'emergere della società di massa e dell'opinione pubblica, aspetti che giunsero a maturazione con la seconda rivoluzione industriale. In altre parole, il punto è la costruzione mitopoietica del popolo (del popolo/nazione, per la precisione) come elemento cardinale della «nuova politica» nata con la Rivoluzione francese: l'affermazione, cioè, del popolo come soggetto depositario della sovranità e padrone della scena pubblica, con il quale, dopo l'Ottantanove, tutti furono obbligati a fare i conti. Al «popolo», non a caso, si

²⁵ M. Paiano, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000.

²⁶ C. Ginzburg, *Premessa giustificativa*, in Id. (a cura di), *Religioni delle classi popolari*, edizione speciale di «Quaderni storici», XIV, 1979, 41, p. 393.

²⁷ «Popolare» nel senso di «apprezzato da molte persone»/ pensato per incontrare il favore di molti («deliberately setting out to win favour [...]»; as well as the more modern sense of well-liked by many people»), accogliendo la distinzione tra *popular culture* e *folk culture*. Cfr. R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. New Edition*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2015³ (prima ed. 1976), p. 180.

rivolgeva la consacrazione delle famiglie al Sacro Cuore, a dimostrazione dei labili confini tra focolare domestico e coinvolgimento politico.

Il clima innescato dal Romanticismo vide l'ingresso della religione nella prima età della cultura di massa. Contrariamente a quanto sostenuto dalla *master narrative* della modernizzazione, il fervore devozionale cattolico e i risvegli nel campo protestante non possono essere liquidati come deviazione dalla linea maestra di progresso. La pietà intransigente va piuttosto ricondotta a un processo creativo di "tradizionalizzazione" che ha comportato un adattamento alle istanze della nascente società borghese e capitalistico-industriale, come spiegato da Jonathan Sperber.²⁸ Il revival dei culti fu reso possibile dalla rivoluzione delle comunicazioni: dalle inedite opportunità del *print capitalism* (un mercato in grado di raggiungere migliaia di persone) e dai trasporti ferroviari, che trasformarono i santuari in mete turistiche facilmente raggiungibili. Da questo punto di vista, i culti descritti da Menozzi vanno inquadrati nel consolidamento di un cattolicesimo più uniforme, standardizzato, centralizzato e "romano", che ebbe radicali ripercussioni nel modo di vivere la fede, abbattendo tempi, distanze e difformità. Come notato da Christopher Bayly e Sebastian Conrad, la secolarizzazione, il capitalismo industriale e l'individualizzazione/democratizzazione dell'esperienza religiosa sono stati i motori propulsori delle *world religions*; d'altro canto, l'ascesa di una «religione di tipo nuovo» ha plasmato la «nascita del mondo moderno», al pari di ideologie laiche come il liberalismo o il socialismo.

Guillaume Cuchet ha parlato di «rivoluzione sulpiziana» e di «era sulpiziana della Chiesa» (a partire dagli anni Quaranta dell'Ottocento, Saint-Sulpice a Parigi divenne l'officina di materiali devozionali *cheap* e a grande tiratura).²⁹ La platea di lettori cattolici, prevalentemente afferente ai ceti medi ma il cui bacino si ampliò tra Otto e Novecento grazie alla scolarizzazione di massa, diventò un segmento influente dell'opinione pubblica. Culti e devozioni, soprattutto, contribuirono a un nuovo stile "popolare", in grado di parlare al cuore e coinvolgere un numero sempre più esteso di persone. Il confronto con il particolarismo di antico regime, fatto di corpi intermedi in competizione e disomogenee folle spettatrici, restituisce uno scenario di acculturazione religiosa quotidiana decisamente distante. L'allargamento dell'alfabetizzazione e la rivoluzione della lettura resero la stampa di argomento religioso fruibile come mai prima lo era stata. Lo straordinario successo commerciale del romanzo di Henri Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, è il segno eloquente dello spirito del tempo.³⁰

La pietà intransigente, con il suo intreccio dinamico tra tradizione e innovazione, costituì in definitiva un arsenale formidabile di immagini, simboli e narrazioni. Fu un medium fondamentale di interlocuzione con le masse e di codificazione del nazional-popolare contemporaneo. Proprio lo studio dei culti, inoltre, può favorire una «riconsiderazione dell'immagine del moderno», come lo stesso Menozzi ha recentemente ricordato,³¹ o come ha illustrato Ignazio Veca nel suo volume su *Il mito di Pio IX*,³² nel quale il culto del papato –

²⁸ J. Sperber, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

²⁹ G. Cuchet, *Une histoire du sentiment religieux au XIX^e siècle. Religion, culture et société en France, 1830-1880*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2020, pp. 295-310.

³⁰ Cfr. A. Di Marco, *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*, Firenze, Firenze University Press, 2016.

³¹ D. Menozzi, *Cattolicesimo e modernizzazione nel XX secolo*, in D. Aramini, G.M. Ceci, L. Cigliani, M. Zinni (a cura di), *La contemporaneità del passato. Studi in onore di Renato Moro*, Roma, Carocci, 2021, pp. 37-45.

³² I. Veca, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma, Viella, 2018.

sottotesto dell'intera politicizzazione otto-novecentesca della pietà e, nel caso specifico, ossatura del mito del «papa liberale e nazionale» – appare un'interessante via di accesso a una «modernità ibrida» e complessa, non limitabile all'autodeterminazione individuale e all'emancipazione incrementale dalla soggezione politica, economica ed ecclesiastica.

Daniele Menozzi

Prime considerazioni su un ricco dibattito

Ringrazio in primo luogo per l'opportunità di intervenire sulle stimolanti considerazioni che tre studiosi - variamente, ma proficuamente, impegnati a allargare le nostre conoscenze storiche sul rapporto tra Chiesa e società - hanno avanzato sul libro che ho dedicato alla politicizzazione delle devozioni in età contemporanea. Trovo le osservazioni che hanno avanzato assai pertinenti e opportune. Sollecitano a sviluppare, chiarire e approfondire aspetti del lavoro. È quello che cercherò di fare in relazione a alcuni punti che mi sembrano rilevanti. Mi soffermerò su un aspetto di ciascun contributo, nella consapevolezza che la ricchezza di spunti da essi offerta non può in questa sede essere adeguatamente valorizzata.

Raffaella Perin ha giustamente richiamato il ruolo "liberatorio" - visivamente ben rappresentato dall'immagine di Nostra Signora che scioglie i nodi - che la devozione mariana ha giocato in quella teologia del popolo cui papa Francesco ha fatto riferimento fin dal periodo in cui era arcivescovo a Buenos Aires. E ha posto il problema del rapporto di questo retaggio teologico-politico con la promozione della pietà popolare che costituisce uno dei cardini della linea del suo pontificato. A questo proposito ha indicato, come aspetto significativo per comprenderne gli orientamenti, il solenne atto di consacrazione dell'intera umanità, e in particolare della Russia e dell'Ucraina, al Cuore immacolato di Maria, che il papa ha pronunciato il 25 marzo 2022 poco dopo l'inizio della guerra tra i due paesi.

Il testo della consacrazione, riportato da Perin, mostra chiaramente la differenza rispetto ai precedenti atti di consacrazione al Cuore immacolato di Maria, anche quando erano diretti a ottenere la pace, come avvenne ai tempi di Pio XII. Cade infatti l'allusiva, ma evidente, imputazione agli Stati - prima, congiuntamente, la Germania nazista e l'Unione sovietica; poi, nel dopoguerra, la sola Russia comunista - della violenza bellica presente nel mondo contemporaneo. La consacrazione viene ora finalizzata a ottenere la grazia di un superamento delle ragioni profonde (lo smarrimento della memoria delle tragedie del Novecento, la mancata attivazione degli organismi sovranazionali progettati per evitarne la ripetizione, il riemergere dei nazionalismi). Il pontefice vi individua l'origine di una situazione, più volte definita come una "terza guerra mondiale a pezzi", che può facilmente scivolare verso una nuova conflagrazione generale con esiti catastrofici.

Nell'atto di consacrazione, e negli interventi che l'hanno accompagnata, la costruzione della pace non viene affidata, come aveva fatto Pio XII, al ritorno ad una società cristiana, di cui la Chiesa detta le regole fondamentali. Scaturisce invece da un recupero della memoria delle modalità della convivenza internazionale che gli uomini avevano saputo individuare all'indomani del secondo conflitto mondiale, ma che hanno oggi dimenticato. La cerimonia di consacrazione non perde così il carattere politico che lo aveva in precedenza caratterizzato, ma il suo significato muta profondamente. La Chiesa non indica più nella sottomissione al suo insegnamento l'unica strada per conseguire la pace; si propone invece di svolgere un disinteressato servizio per la pace. Consiste nel ricordare ai contemporanei le acquisizioni emerse nella storia degli uomini - ma ora abbandonate - per l'edificazione di un pacifico ordine mondiale.

La coerenza con una visione liberatoria della pietà mariana mi pare indubbia: si tratta di legare il culto alla Madonna alla liberazione dal flagello della guerra. Ma il punto cruciale mi sembra stare nella diversa modalità con cui si stabilisce questo nesso: non più il ritorno al regime di cristianità, bensì l'invito agli uomini a mettere in opera gli strumenti razionali da essi stessi individuati nel loro cammino storico. In fondo si può ritenere che anche l'impostazione data da papa Pacelli alle sue ripetute consacrazioni al Cuore immacolato di Maria mirasse a liberare dal male della violenza bellica. Tuttavia ben diversa è la prospettiva dei due pontefici. Secondo Pio XII i conflitti sono il prodotto di un allontanamento degli uomini dalle direttive della Chiesa, per cui solo la ricristianizzazione della società può portare alla tranquillità dell'ordine. Per Francesco occorre invece alimentare la speranza di pace, incoraggiando gli uomini a sviluppare le scelte politiche che hanno nel corso del tempo individuato come vie per raggiungere questo obiettivo.

In estrema sintesi direi che una Chiesa che voglia operare per la pace nel mondo non può che assumere un ruolo politico. A loro volta i culti promossi a questo scopo non possono che essere connotati politicamente. Ma un conto è legarli al ritorno in cristianità, un altro conto è connetterli al servizio ecclesiale di tener desta la memoria degli uomini sulla loro storia.

Marco Rochini ha ragione nel ricordare che la politicizzazione dei culti non è un aspetto esclusivo della stagione otto-novecentesca in cui l'intransigentismo ha conquistato l'egemonia nella Chiesa. Convengo pienamente nel ritenere che nell'intera storia della Chiesa forme di pietà religiosa hanno assunto risvolti politici. Gli esempi sono molteplici: basta pensare alla questione dell'iconoclastia, in quanto risposta al culto delle immagini, che a lungo ha affaticato il rapporto tra politica e religione tanto nell'Oriente che nell'Occidente cristiano. Si tratta dunque, come Rochini ha giustamente notato, di capire le declinazioni assunte nei vari periodi dalla dimensione politica delle pratiche religiose. In linea generale mi pare difficile negare - davanti all'evidenza dei documenti - che tra Ottocento e Novecento la pietà, nelle sue più rilevanti espressioni pubbliche, si sia largamente connessa con gli obiettivi di fondo che erano alla base della cultura cattolica intransigente: ricostruire uno Stato confessionale e una società cristianamente ordinata. Prima della Rivoluzione francese, all'interno di una società cristiana, non poteva essere così.

Tuttavia Rochini solleva una questione interessante attraverso l'esempio tratto dalle società d'Antico regime. Osserva infatti come il complesso sistema cetuale di quei secoli fosse strettamente connesso a pratiche devozionali su cui i corpi intermedi facevano leva per rivendicare diritti in grado di allargare il loro spazio politico nel consorzio civile. Aggiunge che spesso queste rivendicazioni erano espressione di un'autonoma vita religiosa che le autorità ecclesiastiche osteggiavano e comunque cercavano di controllare con esiti tutt'altro che scontati. Conclude che anche in età contemporanea, in particolare nel corso dell'Ottocento, in cui confraternite e compagnie religiose conobbero un forte rilancio, i fedeli avrebbero proceduto a indipendenti risemantizzazioni delle pratiche pie. Ne ricava che sarebbe importante indagare le forme in cui si intrecciano le indicazioni provenienti dall'alto e le autonome spinte dal basso.

L'ipotesi di lavoro è stimolante. Si tratta di promuovere ricerche sul campo dirette a verificare gli svolgimenti di un tale intreccio. La mia indagine - come ho esplicitato nell'introduzione - si è concentrata sulle intenzioni che muovevano il papato. Non ho affrontato il problema dell'accoglimento che hanno o meno ricevuto tra i fedeli, senza però dimenticare che la questione sussiste e occorre risolverla con gli strumenti critici dello studioso di storia. Non nascondo che, come sottofondo implicito al mio libro, possa esservi

una sottovalutazione delle capacità di autonoma elaborazione religiosa da parte delle popolazioni credenti. Da anni l'obbedienza all'autorità ecclesiastica mi è sembrata il tratto caratterizzante della comunità ecclesiale nell'età contemporanea. Forse perché appartengo ad una generazione che si è riconosciuta nella tesi milaniana che "l'obbedienza non è più una virtù". Non mi pare però un caso che nella seconda metà dell'Ottocento nasca il termine "clericalismo", che gli ambienti cattolici (a partire da quelli laicali) sono ben lieti di sbandierare come qualificazione identitaria. Ma ovviamente affido la soluzione del problema a future ricerche.

Intanto posso proporre una considerazione che scaturisce dalle letture compiute. Nel caso della devozione a san Giuseppe ho potuto notare - come ha lucidamente rilevato Matteo Caponi - un circolo, non so se vizioso o virtuoso, tra il vertice e la base. Dai fedeli giunge la richiesta di uno sviluppo del culto, l'autorità la recepisce, collegando l'accettazione dell'incremento devozionale ad una sua semantizzazione politica; la nuova forma culturale viene accolta dai fedeli che rilanciano un'ulteriore richiesta devozionale all'autorità, la quale non manca di ripetere l'operazione precedente....Che significato dare a questo percorso?

Una risposta può venire da quanto ho constatato a proposito della devozione all'Immacolata concezione e a Cristo Re. Nel delinearne l'opposizione alla modernità politica, l'autorità romana - nella fattispecie Pio IX e Pio XI - esprime una valutazione inequivocabile: il culto tocca in profondità l'animo dei credenti, orientandoli automaticamente verso gli obiettivi politici ad esso assegnati. Ovviamente non è detto che questa convinzione corrisponda alla realtà delle cose. Anzi, come mostra il caso della nazionalizzazione della devozione a san Francesco, il papato deve intervenire ripetutamente - e in realtà senza grande successo - per orientare in senso cristiano la diffusione nella comunità ecclesiale della sacralizzazione del politico cui la sua legittimazione di una devozione patriottica ha incautamente aperto la porta.

Mi pare però che la linea dell'autorità ecclesiastica riposi su una valutazione: la manifestazione di un culto nella sfera pubblica, qualunque sia il valore ad esso attribuito dal singolo praticante, consente di conferirgli quel significato con cui il vertice lo ha connotato nelle negoziazioni tra poteri che l'esercizio di un ruolo ecclesiale di comando inevitabilmente impone. Mi spiego con un esempio.

Se Pio XII utilizza la proclamazione di san Francesco a patrono d'Italia per cercare di orientare la politica estera di Mussolini in chiave pacificatrice, è perché ritiene di avere alle spalle - almeno spende nei confronti del suo interlocutore questa immagine - una nazione cattolica che identifica il santo patrono con il profilo di un Assisiato come pacifico patriota allora costruito dall'autorità ecclesiastica. L'illusorietà di questa operazione appare evidente, ma la considerazione riguarda solo il giudizio storico sulla lucidità politica di Pacelli; non coinvolge il suo utilizzo della politicizzazione di san Francesco in rapporto alle diverse rappresentazioni circolanti nel mondo cattolico. Anzi mi sembra contribuisca a chiarire l'atteggiamento dell'autorità ecclesiastica verso le autonome espressioni popolari della devozione.

Non posso che ringraziare Matteo Caponi per la ricostruzione dell'itinerario di studi in cui inserisce il mio libro, collocandolo all'interno di quella tendenza storiografica che, anziché sviluppare la storia del cattolicesimo politico, trionfante al tempo del mio avviamento agli studi storici, si è proposta di sviluppare una storia politica del cattolicesimo. Mi ritrovo pienamente in questa prospettiva. E continuo a pensare che, per l'intelligenza del nostro passato, fornisca apporti più consistenti rispetto alle indagini sui movimenti politici dei

cattolici, senza ovviamente volere con questo negare l'utilità del quadro evenemenziale che esse restituiscono.

Così come mi ritrovo nell'osservazione che questo tipo di ricerche sono state condotte – secondo la linea “cantimorian-miccoliana”, ma aggiungo che la praticava anche Giuseppe Alberigo, cui devo la mia iniziazione alla storia della Chiesa – sulla base di analisi concrete piuttosto che di astratte teorizzazioni propedeutiche. Penso anche che questa impostazione non abbia escluso precisazioni e aggiustamenti sul metodo storico-critico che sono maturate, in dialogo con l'emergere di una storia culturale del cattolicesimo, a partire dalle esperienze concrete di ricerca, anziché dall'assunzione degli schemi – spesso dettati dalle mode storiografiche – che circolavano nella comunità scientifica.

Caponi ha avanzato diverse osservazioni assai acute. Anche a proposito del suo intervento mi limito a considerarne solo una. Ricorda che nel libro ritorna un elemento che percorre gli studi che già in precedenza ho dedicato alla politicizzazione dei culti: la convinzione che esisterebbe una dimensione evangelica della pratica cristiana. Ne costituirebbe una palese deviazione l'attribuzione di una connotazione politica alle devozioni. In quest'ottica l'indagine storiografica, volta a smascherare le superfetazioni politiche della pietà, sarebbe funzionale al recupero del dato evangelico. Si spiegherebbe così una delle tesi di fondo del volume. La linea di papa Francesco, diretta a promuovere la pietà popolare in quanto deposito di valori evangelici la cui attivazione egli ritiene in grado di riformare la Chiesa, si rivela fragile, perché il collegamento tra culti e Vangelo non viene sorretto dal ripensamento storico sul significato politico che essi hanno avuto in passato.

È vero che un filo rosso dei miei studi – non solo in materia di devozioni – è il rapporto tra Vangelo e atteggiamento concreto dei cattolici; ma richiederebbe troppo spazio affrontare compiutamente questo discorso. Mi limito a confermare che l'attribuzione di una “forza evangelizzatrice” alla pietà popolare da parte di Bergoglio ha costituito uno dei motivi che mi hanno spinto a riorganizzare in un volume i vari saggi che avevo dedicato alla politicizzazione dei culti, a rivederli e a indagare un nuovo tema, quella devozione al Cuore immacolato di Maria, che mai avrei immaginato diventasse di nuovo attuale con la consacrazione di Russia e Ucraina del marzo 2022. Vorrei però precisare quel che mi sono effettivamente proposto di fare.

Sono partito dalla considerazione che papa Francesco, in armonia con la sua visione della pietà popolare come deposito di valori evangelici che la struttura clericale della Chiesa ha abbandonato e quindi come vettore di una riforma ecclesiale, ha promosso una risemantizzazione delle devozioni. Mi pare che lo manifesti non solo l'interpretazione data alla ripresa della devozione al Cuore immacolato di Maria, ma anche – e in maniera patente – il rilancio della pietà verso san Giuseppe, cui nel 2020 ha dedicato la lettera apostolica *Patris corde* e, sia pure in continuità con il rinnovamento post-conciliare, il significato attribuito al tema di Cristo Re. Ma mi è sembrato che queste risignificazioni abbiano avuto ben poco impatto sulla comunità ecclesiale. Ne ho trovato conferma nelle modalità di attuazione della riproposizione papale della *peregrinatio Mariae* ad opera della famiglia vincenziana.

Mi sono quindi chiesto se questo esito non avesse ragione proprio nelle sedimentazioni mnemoniche delle precedenti espressioni della pietà intransigente all'interno della vita religiosa della comunità ecclesiale. Il libro mostra la pervasività assunta in passato da una politicizzazione dei culti in funzione di un ritorno al regime di cristianità che è in contraddizione con il programma di governo proposto da Bergoglio. Risulta quindi legittima la domanda se lo scarso successo della sua proposta devozionale possa trovare una spiegazione nella mancata esplicitazione del passaggio in virtù del quale la Chiesa abbandona

la politicizzazione intransigente dei culti e li orienta a collocare la Chiesa nella società contemporanea in una posizione ben diversa dall'epoca in cui vagheggiava il ritorno all'ordinamento cristiano della vita collettiva.

Non solo. Di fronte allo spregiudicato uso politico dei culti da parte dei leader populistici, che fanno leva su uno dei tratti che ha alimentato la pietà intransigente – la paura del moderno – l'operazione di rilancio devozionale compiuta da papa Francesco, senza chiarirne la discontinuità con il passato, può apparire persino controproducente. Promuove infatti una pietà popolare messa poi a frutto da chi è critico nei confronti della sua linea.

Come si vede, ho avanzato domande che riguardano la coerenza interna del programma di governo del papa argentino. Non faccio mia né la tesi che nella pietà popolare vi siano valori eminentemente evangelici capaci di riformare la Chiesa, né assumo l'idea che esista un messaggio evangelico, storicamente definito, su cui misurare il valore cristiano delle devozioni. Sono però persuaso che Bergoglio faccia riferimento al Vangelo, come un dato assoluto e permanente su cui basare i suoi interventi – ed è per questa ragione che sono ridicole le accuse di relativismo che gli sono rivolte dai tradizionalisti –; ma sono anche convinto che Francesco, come ogni altro credente, legge il Vangelo nella storia, con tutti i condizionamenti che le contingenze dei tempi comportano.

Con ciò non voglio negare che, in queste letture storicamente determinate, ci si avvicini più o meno al messaggio evangelico. Mi pare che Bergoglio, identificando Vangelo e misericordia, abbia compiuto un passo verso una sua intelligenza adeguata al tempo presente. Ma si tratta di approssimazioni ad un testo (o meglio a una pluralità di testi), il cui significato è affidato al perfezionamento degli strumenti della filologia critica. La storiografia si limita a rilevare lo svolgersi nel tempo dei richiami alla legittimazione evangelica delle pratiche, anche devozionali, della vita cristiana, cercando di verificarne gli esiti concreti e di scrutarne, qualora esistano, le possibili alternative.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938.

Tutti i contenuti pubblicati in questa rivista sono Copyright degli autori e, laddove non diversamente specificato, sono rilasciati con licenza Creative Commons: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



Per ogni utilizzo dei contenuti al di fuori dei termini della licenza si prega di contattare l'autore e/o la Redazione, al seguente indirizzo email: redazione.giornaledistoria@gmail.com