
«Iddio vuole le guerre?» L'esegesi cattolica della Grande Guerra fra «ragioni» antiche, condizionamenti politici e «sentimenti» moderni

«Does God want war?» Ancient «reasons», political constraints and modern «feelings» in the Catholic exegesis of the Great War

Sante LESTI

Scuola Normale Superiore (Pisa) / École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)
sante.lesti@gmail.com

Abstract: On the path of an ancient exegetical tradition, the Roman Catholic Church interprets the Great War as God's punishment for modern world's apostasy. Beginning from the refusal by *Gioventù italiana* – the periodical of the Italian Catholic Youth Society – to accept this interpretation, this article focuses firstly on the resistances to the theology of punishment in 20th century Italy and France. Furthermore, the analysis shifts to the modern apologists of the theology of punishment (Benedict xv, *La Civiltà Cattolica*, Études), pointing out in particular the compromises they are forced to make in order to adapt their discourse to the modern «feelings».

Keywords: Catholic Church, Great War, theology of punishment, *Gioventù Italiana*, Benedict xv.

Resumen: Siguiendo una antigua tradición exegética, la Iglesia Católica interpreta la Gran Guerra como el castigo de Dios por la apostasía del mundo moderno. Empezando por el rechazo de esta interpretación por parte de *Gioventù italiana* –la revista de la *Società della Gioventù Cattolica italiana*–, el artículo se centra primero en las resistencias a la teología del castigo en Italia y Francia en el siglo xx. Luego el análisis se dirige a los defensores modernos de la teología del castigo (Benedicto xv, *La Civiltà Cattolica*, Études), destacando particularmente los compromisos que están forzados a hacer para adaptar su discurso a los «sentimientos» modernos.

Palabras clave: Iglesia Católica, Gran Guerra, teología del castigo, *Gioventù italiana*, Benedicto xv.

I. CASTIGO DI DIO O CASTIGO DELL'UOMO? L'AFFONDO DELLA GIOVENTÙ ITALICA E LA REAZIONE DE *LA CIVILTÀ CATTOLICA*

Iddio «vuole» le guerre? Se Egilberto Martire, dalle colonne della *Gioventù italiana*, decideva di rispondere al quesito, nel gennaio-marzo 1916, era in primo luogo per spazzare via il terreno dalle «ombre del pregiudizio e della bestemmia» che, nei

giorni della «più grande» e più luttuosa delle guerre sino ad allora combattute¹, «tormentavano il cuore» delle madri e delle spose cattoliche:

Qualche concetto chiaro in proposito – recita infatti l'*incipit* dell'articolo – varrà a dissipare le ombre del pregiudizio e della bestemmia: *Iddio manda la guerra per castigare gli uomini, i popoli, gli individui; come manda i terremoti, i malanni, le sofferenze.*

Breve è il passo alla imprecazione o alla disperazione quando si parli così; si può giungere, finanche, a tormentare il cuore di una madre, di una sposa piangente, a raffigurar loro, diabolicamente, la morte dei loro cari come il castigo che Dio ha loro lanciato, sul campo di battaglia, a punizione dei loro peccati.

«Dice invece Gesù», continua Martire, citando Lc 13, 4-5, «Quei diciotto a cui cadde la torre di Siloe e li uccise, credete voi che fossero colpevoli più degli altri abitanti di Gerusalemme? No, vi dico, ma se non fate penitenza perirete tutti allo stesso modo». «È chiaro dunque», ne conclude il nostro, «che innanzi ai flagelli conseguenze del male né si può concludere che Dio li manda *per castigare* il tale e il tal altro, né che Dio non si cura affatto della umanità dolorante ed errante». Infatti, secondo Martire era un errore («comprensibile negli ebrei, non nei cristiani»²) individuare una qualche corrispondenza «tra i peccati di una data persona o gente e i castighi del peccato». «Dice ancora Gesù a quelli che gli domandano se il nato cieco è tale per colpa sua o dei genitori», aggiunge il nostro, ricorrendo nell'occasione a Gv 9, 3: «Né lui peccò né i suoi genitori». «Vero è solamente», precisa infine Martire, «che il male *in genere* è castigo del peccato *in genere*; che peccatori siamo tutti e che tutti subiamo le conseguenze del *nostro* peccato quando ci colpisce il disordine o della natura brutta (terremoti ecc.) o di quella animale (malattie) o di quella spirituale (guerre ecc.)»³.

Quel che il vicepresidente nazionale della Società della Gioventù Cattolica Italiana⁴ respingeva con sdegno era nientemeno che un'interpretazione teologica

¹ La Società della Gioventù cattolica italiana e il suo periodico, *Gioventù italica*, non ci avevano messo molto, del resto, ad accorgersene (come la maggior parte dei propri contemporanei): «In quest'anno, nel quale il mondo è afflitto dalla più grande guerra che la storia ricordi, centinaia di migliaia di giovani nostri fratelli hanno lasciato già la vita sul campo di battaglia»: *Per i nostri defunti*, circolare della Presidenza Generale della Società della Gioventù Cattolica Italiana, *Gioventù italica*, 34 (1914), n. 10, 31 ottobre 1914, p. 417. Sulle dimensioni della «Grande Guerra» e, in particolare, del lutto che le società coinvolte nel conflitto avrebbero sperimentato, cfr. almeno, oltre a S. AUDOIN-ROUZEAU e J.-J. BECKER (eds.), *Encyclopédie de la Grande Guerre. 1914-1918*, Paris, 2004; e (per quel che riguarda il caso italiano) M. ISNENGI (ed.), *Gli italiani in guerra. Conflitti, identità, memorie dal Risorgimento ai nostri giorni*, vol. III, M. ISNENGI e D. CESCHIN (eds.), *La Grande Guerra: dall'Intervento alla «vittoria mutilata»*, 2 tomi, Torino, 2008, entrambi *passim*, l'ormai classico S. AUDOIN-ROUZEAU e A. BECKER, *14-18. Retrouver la guerre*, Paris, 2000.

² Non tutti, però, avrebbero fondato (anche) sul tema del castigo di Dio la differenza della «nuova alleanza», anzi: cfr. *infra*, nota 14.

³ [E. Martire], *Apologetica di guerra*, in *Gioventù italica*, 36 (1916), nn. 1-3, 31 gennaio-31 marzo 1916, p. 17.

⁴ Oltre che, all'epoca, consigliere comunale a Roma, eletto dai clerico-moderati nella lista dell'Unione romana. Nato nella capitale il 12 febbraio 1887, appartiene a una famiglia medio-borghese di salde

(o per meglio dire una tradizione teologica) bimillenaria, che potremmo definire la «teologia del flagello». Proposta fin dal tempo dei padri della chiesa⁵ e riproposta, all'indomani dello choc della Rivoluzione, da Joseph de Maistre⁶, all'epoca essa era ricondotta allo stesso insegnamento di Gesù e, in particolare, all'«annuncio tremendo» della futura distruzione di Gerusalemme (Lc 19, 41-44)⁷.

Radicata nell'insegnamento ecclesiastico fin dalle origini del cristianesimo, la teologia del flagello costituisce per altro, come ha mostrato un'ampia messe di studi⁸, uno degli strumenti fondamentali d'interpretazione della Grande Guerra messi

tradizioni cattoliche, immigrata dall'Italia meridionale. Impegnato, fin dai primi anni del secolo, nel giornalismo cattolico, dopo una prima fase democratico-cristiana si fa sostenitore, dalle pagine del «Corriere d'Italia» (1907-), di un orientamento conciliatore di stampo, negli anni della guerra di Libia prima e di quella mondiale poi, nazionalista. Deputato, nel dopoguerra, del Partito Popolare Italiano, nel 1923 si schiera, in occasione del congresso di Torino, con l'ala destra del partito. L'anno seguente è eletto nel «listone» come candidato dell'Unione Nazionale, ed è fra i principali protagonisti della fondazione del Centro Nazionale. In quello stesso anno il suo aperto filofascismo gli costa, però, l'allontanamento dalla Gioventù Cattolica. Apostolo, negli anni Trenta, dell'incontro fra cattolicesimo e fascismo all'insegna della loro comune tradizione romana, nel 1939 è però arrestato per un commento ritenuto ingiurioso nei confronti del ministro degli Esteri Galeazzo Ciano, accusato per la sua politica filotedesca. Mandato al confino, rientra a Roma nel 1942 per intercessione della Santa Sede. Tornato all'impegno politico, nel dopoguerra, muore a Roma il 4 ottobre 1952. Sul personaggio si può far riferimento, oltre ad A. Riccardi, in F. TRANIELLO e G. CAMPANINI (eds.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, vol. II, *I protagonisti*, Casale Monferrato (AL), 1982 e G. Ignesti, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 71, Roma, 2008, *ad voces*, agli studi di D. SORRENTINO, *Conciliazione e fascismo cattolico. I tempi e la figura di Egidio Martire*, Brescia, 1980 e *Egidio Martire. Religione e politica: il tormento della «conciliazione»*, Roma, 1993.

⁵ Una silloge delle prese di posizione dei Padri sul tema (Cipriano, Giovanni Crisostomo, Agostino e Gregorio Magno in particolare) è in G. CELI, *Apologetica di guerra. Giustizia e misericordia*, in *La Civiltà cattolica*, 67 (1916), vol. III, pp. 192-196, sul quale torneremo.

⁶ Come schema d'interpretazione, in particolare, del ciclo di violenza Rivoluzione-Contro-rivoluzione, secondo il conte savoiardo castigo inflitto, al fine della loro rigenerazione, a quei popoli (come quello francese, in particolare) che si erano allontanati dal cristianesimo. Cfr., per quanto estraneo a ogni sforzo di contestualizzazione storica, Y. MADOUAS, *Joseph de Maistre et la guerre*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 72 (1972), n. 1, pp. 19-55.

⁷ «Il comune linguaggio della predicazione cristiana [sul tema delle «pubbliche calamità» come castighi] i Padri l'hanno appreso dagli Apostoli, questi da Gesù Cristo medesimo. A quale cristiano sono ignote le parole di rimpianto e l'annuncio tremendo del Divino Maestro intorno alla futura distruzione di Gerusalemme, e le lacrime di dolore sparse sul popolo che tanto aveva amato, al prevederne il castigo, e il dolore del suo Cuore, al ripensarne la cagione?»: G. CELI, *Apologetica di guerra*, *op. cit.*, p. 196.

⁸ Per quel che riguarda il papa: G. MINOIS, *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, Paris, 1994, pp. 381-385 e D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa della guerra*, Bologna, 2008, pp. 15-22; per quel che riguarda l'episcopato italiano: A. MONTICONE, *I vescovi italiani e la guerra 1915-1918*, in G. Rossini (ed.), *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, Roma, 1963, pp. 627-659; e M. MALPENSA, *Il sacrificio in guerra nelle lettere pastorali dell'episcopato*, in D. Menozzi (ed.), *La chiesa e la guerra. I cattolici italiani nel primo conflitto mondiale*, in *Humanitas*, 63 (2008), n. 6, pp. 905-924, ai quali mi permetterei di aggiungere S. LESTI, *Autorità, dovere, sacrificio. Il discorso di guerra di mons. Angelo Bartolomasi (1915-1918)*, in D. MENOZZI (ed.), *Sacrificarsi per la patria. L'integrazione dei cattolici italiani nello Stato nazionale*, in *Rivista di storia del cristianesimo*, 8 (2011), n. 1, pp. 45-62; per quel che riguarda l'episcopato francese: J. FONTANA, *Les catholiques français pendant*

in campo dal pontefice e dagli episcopati dei principali paesi impegnati nel conflitto. In altre parole, quel che il redattore della *Gioventù italica* respingeva con sdegno era non soltanto un'interpretazione teologica (quasi) bimillenaria ma un'interpretazione teologica (quasi) bimillenaria riproposta, di fronte all'«orrenda carneficina» della Guerra, dalle più alte gerarchie ecclesiastiche del tempo. Se consideriamo, inoltre, ch'egli non si accontenta di esprimere genericamente il proprio sdegno, ma si spinge fino a definire «bestemmia» l'interpretazione della Guerra come castigo (indicando per giunta come strumenti più o meno consapevoli del diavolo coloro che la proponevano, per l'appunto, «diabolicamente»), non può stupirci che almeno alcuni fra gli ambienti indirettamente sferzati dall'indignazione di Martire decideranno di reagire. Tanto più che *Gioventù italica* costituiva, in quanto rivista della Società della Gioventù Cattolica Italiana, una sede pericolosissima di diffusione dell'«errore»⁹.

Prima di affrontare la replica che le avrebbe riservato l'autorevole rivista della Compagnia di Gesù in Italia, *La Civiltà cattolica*, soffermiamoci ancora un istante sull'*Apologetica di guerra* proposta da Martire. A destare preoccupazione nei padri della Compagnia deve essere stato, infatti, anche un aspetto particolare della confutazione proposta dal redattore della *Gioventù italica*: il suo radicamento in alcuni passi (due in particolare) del Nuovo Testamento. Anzi, a giudicare dall'andamento retorico del testo («Dice *invece* Gesù», in cui è la parola del Signore a opporsi direttamente all'insegnamento ecclesiastico, e non un altro insegnamento) la proposizione della stessa confutazione come un'esegesi di due passi del Vangelo (Lc 13, 4-5 e Gv 9, 3).

Per altro, Martire non si accontenta, nella propria *Apologetica*, di «dissipare» «le ombre del pregiudizio e della bestemmia» della teologia del flagello. Contro di essa, infatti, egli propone una sorta di più ristretta «teologia della guerra» come manifestazione a un tempo del peccato e del «rispetto», da parte di Dio, della libertà

la Grande Guerre, Paris, 1990; per quel che riguarda l'episcopato tedesco: H. MISSALLA, «Gott mit uns». *Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918*, München, 1968; H.-J. SCHEIDGEN, *Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer BischofsKonferenz und ihre Ordinariate 1914-1918*, Köln, 1991; R. HAIDL, *La première guerre mondiale au miroir des lettres pastorales de l'épiscopat allemand, in 14-18. Aujourd'hui-Today-Heute*, 1 (1998), *Pour une histoire religieuse de la guerre*, pp. 39-51. Per quel che riguarda l'episcopato austriaco, infine, cfr. W. ACHLEITNER, *Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg*, Wien, 1997.

⁹ Negli anni in cui, per altro, la Società della Gioventù Cattolica Italiana è ormai sempre più, sull'onda lunga della «rivoluzione» impressagli, a partire dai primi anni del secolo, dalla strategia del suo presidente Paolo Pericoli (nonché dalle scelte di Pio X e Merry del Val) l'organizzazione di massa della formazione dei giovani cattolici italiani: L. FERRARI, *Appunti sulla Società della Gioventù Cattolica Italiana ai primi anni del secolo*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 26 (1990), n. 2, pp. 265-297. Su *La Gioventù cattolica italiana nella Prima guerra mondiale* si può far riferimento, ora, a R. P. VIOLI, in *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 60 (2011), n. 80, n.s., pp. 129-180, fondato sulle carte dell'Archivio dell'Azione Cattolica Italiana conservate presso l'Istituto «Paolo VI» per la storia dell'Azione cattolica e del movimento cattolico in Italia, a Roma.

(anche quand'essa si fa «cupidigia») dell'uomo. Seguiamo il suo ragionamento: «Osserviamo la guerra: come e perché essa è il frutto del peccato? Perché essa è suscitata, provocata dalla *cupidigia* – come dice S. Giacomo¹⁰ – cioè dall'appetito disordinato che viola la ragione e il diritto altrui. Basti ricordare la prima guerra dell'umanità, Caino ed Abele». «E Iddio?», si chiede Martire:

Iddio *permette* (altro è *permettere*, altro è *volere*, *mandare*, *decretare*) tutte queste vicende della libera volontà umana, perché Egli è rispettoso della nostra libertà [...].

Nella guerra l'uomo è il *giustiziere di se stesso*, perché, a differenza del terremoto e di molte calamità, la guerra è cosa voluta liberamente ed esclusivamente dagli uomini [...].

Iddio ci perdoni perché la guerra – come il vizio, il male, la morte – è opera degli uomini e non sua: «le genti sprofondarono nella fossa che essi stessi fecero; il loro piede incappò nella rete che essi stessi avevano nascosto» (*Salmo IX*, 16)

Si potrebbe dunque concludere, con una frase ardita, che non solo la guerra non è il castigo di Dio ma che esso è proprio il *castigo dell'uomo* indotto a riconoscere le leggi della giustizia suprema, e la necessità di spiare le sue proprie colpe¹¹.

«Con una frase ardita»: a Martire non sfugge, evidentemente, la portata dell'operazione teologica che sta compiendo. Essa consiste, mi pare, nell'assolutizzazione di uno degli argomenti tradizionali della teologia del flagello: pur non potendo «volere» il «male morale», Dio può «permetterlo», nel «rispetto», per l'appunto, della «libertà creata». Argomento, però, che nella teologia del flagello è subordinato a un secondo argomento, che esprime il fine per il quale Dio «rispetta» la «libertà creata»: i «vantaggi che la sua somma Bontà sa ritrarre dalle stesse colpe per cui l'uomo gli si ribella, abusando del “maggior dono” che ne ha ricevuto», come *La Civiltà cattolica* non avrebbe mancato di ricordare, infatti, al redattore della *Gioventù italiana*¹². La rimozione del fine per il quale Dio «permetterebbe» il «male morale» (in questo caso la guerra) rimette in causa completamente l'economia del ragionamento, trasformando una teologia del flagello come teologia della giustizia e della misericordia in una teologia del male morale come teologia del rispetto del libero arbitrio.

La seconda parte dell'*Apologetica di guerra* di Martire si sarebbe incaricata di dimostrare, invece, le difficoltà, da parte del redattore della *Gioventù italiana*, di fuoruscire completamente dallo schema antico della teologia del flagello. O, quantomeno, di «dissipare» completamente «le ombre del pregiudizio e della bestemmia», scrollandosi di dosso, oltre al suo argomento principale, anche tutti i suoi argomenti

¹⁰ Il riferimento è a Gc, 4, 1-2: «[1] Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni che combattono nelle vostre membra? [2] Bramate e non riuscite a possedere e uccidete; invidiate e non riuscite a ottenere, combattete e fate guerra! [...]». Dalla *Bibbia CEI*, disponibile online a partire da [www.vatican.va] [data dell'ultima consultazione: 21/11/2013].

¹¹ [E. Martire], *Apologetica di guerra*, cit., pp. 17-18.

¹² G. CELI, *Apologetica di guerra*, cit., p. 190.

secondari. Com'è il caso di un distinguo che, per quanto in contraddizione con la rivoluzione teologica, per così dire, intrapresa nella prima parte, non manca di fare capolino proprio sul finale dell'articolo:

Bisogna poi ricordare un punto fondamentale che distingue il duello degli individui da quello dei popoli: gli individui hanno, infatti, un [sic!] *altra vita* nella quale tutti i conti vengono riveduti e pagati: ma i popoli che, come tali, quest'altra vita non hanno perché *vivono solo sulla terra*, ricevono le sanzioni del bene e del male nella vita della storia. Quindi, vittoria e sconfitta rientrano, senza dubbio, nell'ordine di queste sanzioni collettive¹³.

Certo, le «sanzioni collettive» ricordate (anche se fra le altre: niente esclude, perciò, che ce ne potessero essere altre) da Martire non erano la morte, i lutti, le sofferenze, i «mali fisici», in altre parole, «permessi» o «ordinati»¹⁴ abitualmente dal Dio dei flagelli nel punire i popoli (e al loro interno gli innocenti insieme ai colpevoli) ma soltanto, per così dire, la vittoria e la sconfitta¹⁵. Ciononostante, esse restano delle «sanzioni collettive» «pagate» sulla terra, in contraddizione perciò con l'affermazione categorica proposta in apertura dell'*Apologetica di guerra*: «È un errore – comprensibile negli ebrei, non nei cristiani – cercare una corrispondenza tra i peccati di una data persona o *gente* e i castighi del peccato»¹⁶.

Come accennavo, l'«ardita» confutazione non sarebbe sfuggita alla censura de *La Civiltà cattolica*. Almeno apparentemente, lo studio apologetico in due parti dedicato da padre Gervasio Celi (1867-1936), nel luglio 1916, al tema *Giustizia e misericordia* non era una risposta diretta all'*Apologetica di guerra* di Martire. Infatti, se il gesuita si era deciso a «parlare della ragione di castigo attribuita alle pubbliche calamità e alle guerre in particolare» era, stando a quanto riferisce egli stesso, per riparare a «diversi casi concreti», non soltanto di «errori» (da parte dei «nemici»)

¹³ [E. Martire], *Apologetica di guerra*, cit., p. 20.

¹⁴ Secondo l'insegnamento in particolare dell'Antico Testamento, come avrebbe ricordato, fra gli altri, padre Celi: «Ci vorrebbe poi almeno un grosso volume per raccogliere ed esporre le minacce e i castighi, specialmente di guerre e devastazioni ecc., fatte da Dio al suo popolo prediletto, per ridurlo sulla via dei suoi comandamenti. Ne ha dato ultimamente un saggio mons. Orazio Mazzella, Arciv. di Rossano, *La guerra nella Bibbia e nella Storia della Chiesa* (Rossano, 1916), pp. 5-21»: G. CELI, *Apologetica di guerra*, cit., p. 197. Non per tutti i cristiani del tempo, perciò, il Dio «ordinatore» di flagelli dell'Antico Testamento era un «errore comprensibile» soltanto «negli ebrei».

¹⁵ Martire si sarebbe affrettato ad aggiungere, ciononostante: «Ma... siamo sempre lì: la vittoria sarà *sempre* un premio e la sconfitta *sempre* un castigo? Chi vince avrà *sempre* da parte sua la verità, il diritto, la ragione? Se ci riferiamo ai casi nei quali Iddio – nel Vecchio Testamento – è esplicitamente intervenuto nelle lotte fra i popoli, noi ricordiamo che più d'una volta Egli permise la sconfitta del *suo* popolo eletto, quel popolo che pure combatteva le battaglie della verità! E perché mai? Perché con la sconfitta intendeva punire il popolo suo delle colpe, delle apostasie e richiamarlo con l'umiliazione al bene». Da [E. Martire], *Apologetica di guerra*, cit., p. 20.

¹⁶ Il corsivo è mio.

e «dubbi» (da parte dei «deboli»), ma anche di «apologie mal destre e mal sicure». Ciononostante, due indizi ci permettono di capire come fosse (quantomeno soprattutto) l'apologia «mal destra» di Martire a preoccupare padre Celi. Cominciamo dal primo. Secondo lo scrittore de *La Civiltà cattolica*, sono tre le «categorie» di «quelli che errano in questa materia», e cioè 1) gli «empi», quanti approfittano delle catastrofi per negare l'esistenza d'«una mente provvida che governa il creato», o che essa si interessi delle «umane vicende»; 2) quelli che, invece, «travisano la natura della Provvidenza, e fanno di Dio un padrone spietato, che si compiace delle umane sventure e gode delle nostre pene»; 3) quelli che, infine, «atterriti da una parte dalla gravità dei mali, [...] e dall'altra premurosi di scagionarne la Divina Bontà, che veggono calunniata, vanno all'eccesso di credere che non convenga o non si debba parlare dei divini castighi». Malgrado ciò, il gesuita decide di «limitarsi a parlare di questi ultimi»: di coloro fra i quali rientra, in altre parole, l'Egilberto Martire de *l'Apologetica di guerra*. Dal quale, per passare al secondo indizio, padre Celi decide di prendere le mosse, e sul quale ritorna a più riprese, esplicitamente o implicitamente, riecheggiandone le accuse («Lontano dall'essere *blasfemo* [...]»¹⁷).

Come dicevo, l'analisi del gesuita comincia proprio dalla citazione dei primi due capoversi dell'*Apologetica di guerra* di Martire, per concluderne immediatamente: «Parlare in questa maniera significa dare, anche nell'apologetica, luogo al sentimento piuttosto che alla ragione e ai principii della teologia cattolica». Prima di richiamarli, «a conforto delle anime» e «giustificazione» della «condotta di Dio», Celi non manca di far notare come essi orientassero, in quei giorni, l'insegnamento del card. Mercier, l'«illustre arcivescovo di Malines»¹⁸, dell'episcopato

¹⁷ Il corsivo è mio. Che «blasfemo» riecheggi la «bestemmia» lamentata da Martire lo dimostra uno scivolamento linguistico precedente di padre Celi: «Insolita invece è la gravissima parola, caduta, diciamo così, dalla penna dello scrittore, quando è giunto a chiamare «bestemmia» la voce spontanea del buon senso cristiano! Sarà dunque *blasfemo* il linguaggio che i fedeli mai hanno temuto di adoperare, e che sentono adoperato di continuo nella predicazione cattolica; usato da venerandi vescovi nell'indirizzarsi al proprio gregge per eccitarlo a penitenza?»: G. CELI, *Apologetica di guerra*, cit., pp. 187-188.

¹⁸ «È fresca ancora la memoria della bella e commovente lettera che nel Natale del 1914 scriveva agli afflitti fedeli, e certo non per portarli a «imprecare» o a «disperarsi», ma per indurli alla penitenza e confortarli, l'illustre arcivescovo di Malines, il Cardinal Mercier: «O intelligenza superba, tu pensavi di non aver bisogno di Dio! Tu hai sogghignato quando per mezzo del suo Cristo e della sua Chiesa Egli pronunciava le parole severe dell'espiazione e della penitenza... Le coscienze oneste erano quasi scandalizzate: – Fino a quando, si dicevano, fino a quando, o Signore, supporterete Voi la superbia dell'iniquità? Dove siete o Maestro? E darete, dunque, alla fine, ragione all'empio, il quale sostiene che voi vi disinteressate dell'opera vostra? – In un baleno sono falliti tutti i calcoli umani. L'Europa trema come sopra un vulcano... Noi ci umiliamo davanti alla sua giustizia e speriamo nella sua misericordia. Col santo Tobia riconosciamo che ci colpisce, perché abbiamo peccato, ma sappiamo che ci salverà perché è misericordioso»: ivi, p. 188. Cfr. anche D. J. MERCIER, *Patriotisme et endurance*, Paris, 1914, pp. 18-20. Sulla redazione del documento: R. AUBERT, *Les deux premiers grands conflits du cardinal Mercier avec les autorités allemandes d'occupation*, Louvain, 1998.

tedesco¹⁹, nonché di Benedetto XV²⁰: di ecclesiastici, insomma, che sarebbe stato perlomeno rischioso accusare di «bestemmiare», insinuando «diabolicamente» il tormento nei cuori delle madri e delle «spose piangenti».

Secondo l'esposizione di Celi, i «principii notissimi» erano tre: 1) Dio non può «volere» il «male morale». Perciò, «Tutto cioè che importa disordine morale nelle guerre e in qualsiasi altra calamità del mondo, è da ascriversi unicamente alla malvagità umana, ossia al cattivo uso del libero arbitrio»; 2) Dio può «permettere (cioè *tollerare*) e permette di fatto il male morale che v'è nelle guerre, come può permettere e permette gli altri peccati»; 3) Pur non potendolo volere «per se stesso», Dio può volere però il «male fisico» che le guerre, come ogni altra «calamità», comportano²¹. Sempre al fine, naturalmente, di «trarre il bene dal male». Come? Intanto, «manifestando» la propria giustizia, in modo che essa possa non soltanto «vendicare» il peccato, ma anche, «ricordando» agli uomini «i castighi ancora maggiori a cui possono andare incontro nella vita futura», persuaderli «del bisogno che hanno di Lui»²². Certo, come ha spiegato Agostino, la «Provvidenza [...] non vuole con pena manifesta colpire quaggiù ogni peccato, perché altrimenti gli uomini sarebbero indotti a credere, che nulla dovesse riservarsi al giudizio finale», così come, d'altra parte, «se ogni malvagità rimanesse impunita, finirebbero col credere che non v'è punto Provvidenza nel mondo»²³. In ogni caso, pur respingendo ogni correlazione meccanica («quaggiù», naturalmente) fra peccato e castigo, Celi precisa, affidandosi alla recente lettera pastorale dedicata da mons. Longhin, arcivescovo di Treviso, a *Il Dolore*, che i «misfatti che si commettono dai regni, dalle città, dalle famiglie dovranno essere scontati *in questa vita*»²⁴, non essendoci alcun giudizio finale ad attenderli. «E vi sono epoche – aggiunge il gesuita, non riuscendo a trattenere il proprio di

¹⁹ «Né diversamente, né con fine diverso, parlarono i vescovi di Germania, nella loro lettera collettiva allo scoppiar della guerra europea: “La guerra, dicevano, è un castigo per tutti i popoli che ne sono colpiti; essa è quindi un forte richiamo alla penitenza e all’espiazione... La guerra spalanca il libro delle colpe dei popoli al cospetto del mondo intero... Non vogliamo investigare nei libri delle colpe altrui, ma solamente nel nostro... La guerra ha messo al nudo, anche presso di noi, gravi colpe”»: G. CELI, *Apologetica di guerra*, cit., p. 188. Cfr. anche *Lettera pastorale dei vescovi tedeschi sulla guerra*, Firenze, [1914].

²⁰ «Medesimo era stato il linguaggio del novello Pontefice Benedetto XV, nello stesso primo suo messaggio al mondo cattolico, appena elevato alla suprema cattedra. Il Padre comune infatti, con esso esortava, come già il suo venerato Predecessore Pio X, “tutti i figli della Chiesa, specialmente quelli che sono ministri del Signore” alle private e pubbliche preghiere, “ad implorare da Dio, arbitro e signore di tutte le cose, che memore della sua misericordia, deponga questo *flagello dell’ira sua*, col quale fa giustizia dei peccati delle nazioni”»: G. CELI, *Apologetica di guerra*, cit., p. 189. Cfr. anche BENEDETTO XV, *Ad universos orbis catholicos, Ubi primum*, in *La Civiltà cattolica*, 65 (1914), vol. III, p. III.

²¹ G. CELI, *Apologetica di guerra*, cit., pp. 190-191.

²² Ivi, p. 197.

²³ Ivi, p. 303. Il riferimento è ad Agostino, *De Civitate Dei*, I, 8.

²⁴ G. CELI, *Apologetica di guerra*, cit., p. 306 (il corsivo è mio). Cfr. anche A. G. LONGHIN, *Il Dolore*, Treviso, 1916, pp. 17-18. Sul personaggio: L. URETTINI, *Andrea Giacomo Longhin. Il vescovo di Pio X*, Verona, 2002.

sdegno di fronte ai dubbi del redattore della *Gioventù italiana* – in cui alcune di queste colpe sono così manifeste, che non è né temerario né imprudente attenderne pubblici castighi, come non è né eccessivo né ingiusto, anzi è sommamente doveroso, quando essi sopravvengano, riconoscerli e profittarne».

II. SCRICCHIOLII

Dubbi e apologie «mal destre» non caratterizzarono, a quanto pare, soltanto il panorama del cattolicesimo italiano. Stando alla consorella de *La Civiltà cattolica*, infatti, *Études*, essi affioravano «ogni giorno» anche sulle «bocche amare» dei cattolici francesi. Certo, non si tratta, come nel caso italiano, di prese di posizione pubbliche, per di più dalle colonne, com'è il caso dell'*Apologetica di guerra* di Martire, del periodico dell'organizzazione di massa della formazione dei giovani cattolici: differenza che è bene rilevare subito. Significativamente, invece, essi affiorano nello stesso anno, il 1916, a riprova, evidentemente, di un comune tornante di insofferenza, per così dire, rispetto alla predicazione della teologia del flagello proposta dalle due chiese all'indomani dello scoppio del conflitto. Secondo Raoul Plus (1882-1958) infatti, l'«antico» problema riemerso in quei giorni era: «Come conciliare onestamente così tanti orrori con una bontà che voi dichiarate infinita?»²⁵. Per altro, se egli si era deciso a occuparsene, era perché esso era riemerso («più o meno abilmente» suggerito da qualche «lumières») non soltanto «molte volte» ma anche fin dentro le trincee. Laddove, in altre parole, esso era più pericoloso, dal momento che avrebbe rischiato di minare il risveglio religioso del popolo francese²⁶. Nonostante le ragioni ricordate da Plus allo scopo di ricacciare indietro il «sofisma» in questione, l'anno seguente, nel luglio 1917, i gesuiti di *Études* erano costretti a tornare sul tema. «Se ci fosse una Provvidenza, non avremmo la guerra, questa guerra gigantesca, folle, abominevole»: «ecco», stando a Antonin Eymieu (1861-1933), «quel che si sente, gridato ogni giorno da bocche amare». «Grido di dolore, grido di dubbio, grido di rivolta, che bestemmia e che accusa», continua il gesuita, «ma che non si preoccupa di provare, che viene dalla passione e che non ha niente a che vedere con la logica»²⁷.

²⁵ R. PLUS, *Guerre et Providence. Entretiens des tranchées*, in *Études*, 53 (1916), t. 147, p. 775.

²⁶ Sulla questione del risveglio religioso, tutt'altro che risolta, a tutt'oggi, non posso che rimandare, per quel che riguarda la Francia, a J.-J. BECKER, *1914: Comment les Français sont entrés dans la guerre*, Paris, 1977, pp. 452-468, e J.-M. MAYEUR, *La vie religieuse en France pendant la Première guerre mondiale*, in J. Delumeau (ed.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, t. 2, Paris, 1979, pp. 179-193.

²⁷ «“S'il y avait une Providence, nous n'aurions pas la guerre, cette guerre gigantesque, folle, abominable”: voilà ce qu'on entend, clamé chaque jour par des bouches amères. Cri de douleur, cri de doute, cri de révolte, qui blasphème et qui accuse, mais qui ne se soucie pas de prouver, qui vient de la passion et qui n'a rien à voir avec la logique»: A. EYMIEU, *Les causes de la guerre et la Providence*, in *Études*, 54 (1917), t. 152, p. 5.

Esaminando attentamente gli articoli di Plus ed Eymieu, ci accorgiamo però di come la teologia del flagello cominciasse a scricchiolare anche sotto la penna dei suoi apologeti. Cominciamo dal primo. Non che per Raoul Plus il peccato non meriti il castigo; né che, nello specifico, non meriti il castigo quella Francia che ha cercato, nei decenni precedenti, di «isolare il prete dal popolo e il popolo dal prete». Nessun dubbio, di conseguenza, che la guerra possa essere considerata opera della giustizia di Dio; ciononostante, essa è «piuttosto», secondo il gesuita, opera della misericordia, come attestano i «benefici» individuali e sociali che ne stanno risultando. Questi sono, per quel che riguarda i primi, la fede (prima di tutto) e l'eroismo; per quel che riguarda i secondi, l'amore della patria, il rispetto dell'autorità e il culto del focolare²⁸. In ogni caso, indipendentemente da quali siano, nel dettaglio, i «benefici» segnalati da Plus, quel che mi interessa far notare è che la guerra non è (non è più, per meglio dire), per il gesuita, un'opera della giustizia e della misericordia di Dio, secondo lo schema tradizionale, ma un'opera della misericordia «piuttosto» che della giustizia di Dio.

Misericordia in che senso? Come vedremo, si tratta di una domanda soltanto apparentemente scontata. All'interno della teologia del flagello convivono, infatti, almeno due declinazioni differenti della misericordia di Dio. La prima è quella della misericordia come sorgente di perdono e riconciliazione: della misericordia, in altre parole, a cui si appella Benedetto XV, in quei giorni, affinché Dio («memore», per l'appunto, «della sua misericordia») «deponga» il «*flagello dell'ira sua*, col quale fa giustizia dei peccati delle nazioni»²⁹. La seconda è quella, invece, della misericordia come sorgente di purificazione: della misericordia, in altre parole, che servendosi del «braccio vendicatore» di Dio non manca di «mondare», attraverso il «tormento», anche i «buoni»³⁰. Ora, della prima delle due declinazioni in questione, in Plus non c'è alcuna traccia. Al contrario, la seconda informa di sé tutta la sua apologia. O, per meglio dire, a informare di sé tutta l'apologia del gesuita è la declinazione della misericordia come sorgente di purificazione nel riadattamento che ne ha proposto Joseph de Maistre, all'indomani della Rivoluzione, all'interno della propria teologia della guerra. Sulla scia del conte savoiardo, infatti, per Plus il flagello della guerra in atto è permesso da Dio al fine di procedere alla rigenerazione dei popoli (e del popolo francese in particolare) che si sono allontanati da Dio e dalla sua chiesa.

Amore della patria, rispetto dell'autorità e culto del focolare da una parte; fede ed eroismo dall'altra: queste le parole d'ordine di una rigenerazione non soltanto spirituale ma anche politica e sociale («civile», per dirla con Plus) del popolo francese. In che direzione, a partire da queste premesse, non è nemmeno il caso di sotto-

²⁸ R. PLUS, *Guerre et Providence*, cit., pp. 775-797.

²⁹ BENEDETTO XV, *Ad universos orbis catholicos, Ubi primum*, cit., p. III.

³⁰ G. CELI, *Apologetica di guerra*, cit., p. 308 in particolare.

linearlo. Merita, invece, di essere messo in risalto il luogo cruciale di questa duplice rigenerazione del popolo francese: il sacrificio. Intanto, per rispettare le gerarchie dell'autore, per il quale esso costituisce il «motivo più potente per il quale sembra che Dio abbia permesso questo immenso flagello» provvidenziale. Ricordandosi della missione di un tempo, spiega il gesuita, l'«angelo della sofferenza» domanda a ogni porta, dall'inizio della guerra: «Si assomiglia sufficientemente al Cristo crocifisso?». In quest'ottica, la guerra è anzitutto il «mezzo scelto da Dio per rimettere in contatto la sofferenza e la massa dei cristiani»³¹. Il «motivo più potente per il quale sembra che Dio abbia permesso questo immenso flagello», il sacrificio, è anche allora (ed è quel che mi preme sottolineare) la ragione profonda della seduzione esercitata dalla guerra e, in particolare, dal discorso nazional-patriottico³², sulla cultura cattolica. O, perlomeno, su una cultura cattolica impregnata di «dolorismo» e disponibile (particolare tutt'altro che trascurabile) a riconoscere nella Grande Guerra il Calvario salutare di un'Europa «borghese» persa tra i piaceri del secolo³³.

È sotto la penna di Antonin Eymieu, però, che la teologia del flagello mostra le torsioni più eclatanti. Intanto, perché della giustizia di Dio non resta pressoché nulla. E, a ben vedere, rimane molto poco anche della sua misericordia, nonostante il proclama iniziale: «Gli apologeti del futuro, quando considereranno con distacco, quando potranno giudicare, insieme alle sue cause, i suoi risultati, ci vedranno [nella guerra] forse uno dei più magnifici esempi della Provvidenza sulla storia»³⁴. Le venti pagine che seguono, infatti, non svolgono che l'interpretazione, tutta mondana, della guerra come esito («il fiore terminale») della «civiltà senza Dio». Ma andiamo con ordine, seguendo il filo della ricostruzione storico-apologetica del gesuita. Tutto

³¹ R. PLUS, *Guerre et Providence*, cit., pp. 793-796.

³² Che su un sacrificio calcolato sul modello del sacrificio di Cristo aveva costruito, nel XIX secolo, una delle sue «figure profonde»: A. M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, 2000, e ID., *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Torino, 2005.

³³ «Eh quoi ! y a-t-il donc deux Christ? *Nonne divisus est Christus?* un Christ crucifié qu'on ne peut suivre qu'en se crucifiant – et un Christ bourgeois, un Christ confortable, un Christ de tout repos, qu'on arrive à très bien suivre en s'accordant toutes les jouissances et tous les plaisirs? Non. L'exemple du Sauveur est là et sa parole aussi: "Si quelqu'un veut venir après moi – c'est-à-dire être chrétien, non pas chrétien d'élite, mais chrétien tout court – il n'y a qu'un moyen, prendre sa croix". Or, sur nombre de chrétiens, n'eût-on pas été bien en peine de trouver la marque du Crucifié? Alors, la guerre est venue. De nous-mêmes nous refusons de ressembler au Christ. Le Christ va nous faire lui ressembler. Il veut nous faciliter la tâche, il appelle l'ange de la souffrance»: R. PLUS, *Guerre et Providence*, cit., pp. 794-795. Cfr. anche il dossier preso in esame in A. BECKER, *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire. 1914-1930*, Paris, 1994, del quale si vedranno in particolare i paragrafi *La belle mort, celle du héros/martyr* (pp. 24-30) e *Dolorisme* (pp. 30-35) del primo capitolo, *Croire et mourir: «Toute guerre est une guerre de religion»*, pp. 15-55.

³⁴ «Et les apologistes de l'avenir, quand ils auront pris du recul, quand ils pourront juger, en même temps que ses causes, ses résultats, y verront sans doute un des plus magnifiques exemples de la Providence sur l'histoire»: A. EYMIEU, *Les causes de la guerre et la Providence*, cit., p. 5.

comincia, secondo Eymieu, dalla piazza pubblica di Wittenberg, nel soltanto apparentemente lontano 1520. Dal luogo in cui, in altre parole, un uomo che «sembra incarnare» «nella sua natura rozza e forte di semi-barbaro, nei suoi appetiti senza freno, nella sua immaginazione delirante, nel suo orgoglio smisurato, il genio della Germania», Lutero, getta nel fuoco la bolla papale. Un quarto di secolo prima, un genovese, Cristoforo Colombo, ha scoperto l'America; un quarto di secolo dopo, un polacco, Copernico, pone i fondamenti della scienza moderna. «A partire da questi tre nomi e da questi tre fatti, si può datare», ne conclude Eymieu, «la civiltà nuova, quella di cui noi paghiamo i vizi e che forse si sta rifondendo nel crogiolo dell'immensa guerra»³⁵. Non che l'oro americano e la scienza moderna, precisa subito il gesuita, obbligassero gli uomini, aprendo loro altre «prospettive terrene», a «chiudere il cielo». Copernico, infatti, era un canonico, e Colombo ha lasciato, da parte sua, un'«impressione di santo». Che ne sarebbe stato perciò, si chiede Eymieu, della «civiltà moderna» se, sulla scia di questi due fondatori, gli uomini avessero conservato, nel conquistare la terra, la fede «piena e tranquilla degli avi»? «La scienza e l'oro», è la sua risposta, «rendono l'uomo padrone delle cose: se egli fosse rimasto padrone di se stesso, se il vecchio Vangelo avesse regolato l'uso di questi due strumenti [...], se il progresso morale avesse marciato di pari passo con il progresso materiale, che civiltà di bellezza, di nobiltà, di felicità, si sarebbe prodotta attraverso il mondo?»³⁶ Ma fra i «due geni cristiani», Colombo e Copernico, prosegue Eymieu, «un cattivo genio si è levato», Lutero. In particolare, sarebbe stato il libero arbitrio che, introdotto dal «genio tedesco» per liberarsi dal papa, avrebbe causato l'«esplosione» di «ogni credenza e ogni ragione». Gli eredi di Lutero si sarebbero limitati, perciò, a seguire «il suo principio e i suoi esempi per negare a poco a poco tutti i dogmi, tutte le morali, tutte le certezze e per giungere a quella famosa filosofia tedesca fatta di tutti i deliri dello spirito, a quel famoso “capovolgimento di valori” raccomandato da Nietzsche» per cui «tutte le virtù del Vangelo si chiamano vizi», mentre «l'orgoglio, lo spirito di dominio, l'odio, l'invidia, la ferocia, tutti i peccati capitali, tutti gli appetiti sfrenati, tutte le esasperazioni dell'animale da preda sono dati per virtù indispensabili del superuomo». Per quanto le «idee tedesche» abbiano, nei secoli, oltrepassato le frontiere, frantumando la *christianitas* europea e poi «mobilitando» contro Dio «la filosofia e la scienza, la storia e la preistoria, l'erudizione e l'esegesi, la legislazione e la politica, le scuole e le università, i giornali e i libri, i salotti e la strada», esse non

³⁵ «De ces trois noms et de ces trois faits, on peut dater la civilisation nouvelle, celle dont nous payons les vices et qui sans doute est en train de se refondre au creuset de l'immense guerre»: *ivi*, p. 6.

³⁶ «Que fût-il advenu de la civilisation moderne si, à l'exemple de ses deux initiateurs, les hommes, en conquérant la terre, avaient gardé la foi pleine et tranquille des aïeux? La science et l'or rendent l'homme maître des choses: s'il fût resté maître de lui, si le vieil Evangile avait réglé l'usage de ces deux outils d'une admirable puissance, si le progrès moral avait marché de pair avec le progrès matériel, quelle civilisation de beauté, de noblesse, de bonheur, se fût déroulée à travers le monde?»: *ivi*, p. 8.

possono che essere incarnate, naturalmente, nell'Europa del XX secolo, dal Reich guglielmino. «Sono i peccati della Germania» perciò, secondo Eymieu, «che hanno scatenato la guerra»: il suo orgoglio, naturalmente, ma soprattutto la sua apostasia dal Dio cristiano³⁷.

Com'è stato opportunamente notato³⁸, quel che la ricostruzione di Eymieu proponeva, riprendendo tesi già circolanti nella cultura cattolica francese del tempo³⁹, non era che una declinazione nazionalistica della genealogia degli errori moderni: dello schema fondamentale d'interpretazione della storia, in altre parole, adottato dalla cultura intransigente (compreso il magistero pontificio) da ormai molti decenni⁴⁰. Spostando l'attenzione dai contenuti al livello, per così dire, dell'interpretazione proposta, a me preme sottolineare, in questa sede, come la ricostruzione di Eymieu si tenesse al di qua da ogni interpretazione religiosa delle cause della guerra. Come s'è visto, questa non era, per il gesuita, che l'esito fallimentare di una *civilisation* senza Dio, ma non un «castigo» né, nonostante le intenzioni professate dall'autore, «uno dei più magnifici esempi della Provvidenza sulla storia». Esempiare, oltre allo svolgimento della ricostruzione storico-apologetica, la sua conclusione:

Non è dunque un intervento diretto, una punizione di Dio, che bisogna vedere in questa guerra e nei suoi orrori, ma un esempio di quel che gli uomini sanno fare quando, disdegnando il diritto e il dovere, essi non si richiamano più che al buon piacere e alla forza; quando essi allontanano Dio dalla loro vita per farsi carico, essi soli, della loro felicità⁴¹.

III. RETICENZE

Se consideriamo che l'insofferenza nei confronti della teologia del flagello aveva destato sin dall'estate del 1916 la preoccupazione non soltanto di Études, ma anche de *La Civiltà cattolica* (di un periodico, in altre parole, la cui linea era discussa quindicinalmente dal suo direttore con il papa, e le cui bozze erano corrette in Se-

³⁷ Ivi, pp. 8-18.

³⁸ D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., pp. 28-29 in particolare.

³⁹ Esse erano state proposte, in particolare, da J. Maritain su «La Croix»: tesi riproposte poi dallo stesso in *Antimoderne*, Paris, 1922.

⁴⁰ G. MICCOLI, «L'avarizia e l'orgoglio di un frate laido...». Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero, in L. Perrone (ed.), *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, Casale Monferrato (AL), 1983, pp. VII-XXXIII; ID., *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato (AL), 1985, pp. 21-92; D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, 1993.

⁴¹ «Ce n'est donc pas une intervention directe, un châtement de Dieu, qu'il faut voir dans cette guerre et dans ses horreurs, mais un exemple de ce que les hommes savent faire quand, dédaignant le droit et le devoir, ils n'en appellent plus qu'au bon plaisir et à la force; quand ils écartent Dieu de leur vie pour se charger, à eux seuls, de leur bonheur»: A. EYMIEU, *Les causes de la guerre et la Providence*, cit., p. 19.

greteria di stato) non può stupirci che i suoi echi giungessero fino a Roma. Non può non colpire, ciononostante, l'importanza attribuita da Benedetto XV al problema nel febbraio 1917, parlando ai parroci e quaresimalisti romani:

Lo spirito del cristiano consiste nel riconoscere Iddio come nostro Padre assoluto e come nostro Sovrano Legislatore. A questo spirito si informano la fedeltà del servo, la sottomissione e l'obbedienza del suddito. Oh! intendete dunque bene, diletissimi figli, che nella imminente quaresima dovrete anzitutto difendere i diritti di Dio sulle creature, non allontanandone il pensiero se non per insistere sui doveri delle creature stesse verso Iddio. Tutto ciò che accade nel mondo dev'essere spiegato alla luce della fede. Questo ammirabile lume, per non accennare che ad una parte dei suoi insegnamenti, ci fa comprendere che le private sventure sono meritati castighi, o almeno esercizio di virtù per gli individui, e che i pubblici flagelli sono espiazione delle colpe, onde le pubbliche autorità e le Nazioni si sono allontanate da Dio. I sacri oratori che, ad imitazione di S. Paolo, vogliono rinnovata nel mondo la manifestazione dello spirito cristiano «in ostensione spiritus», devono dunque esortare i fedeli a ricevere dalle mani di Dio così le private sventure come i pubblici flagelli, senza punto mormorare contro la Divina Provvidenza, ma procurando di placare la Giustizia Divina per le colpe degli individui e delle Nazioni⁴².

«Per non accennare che ad una parte dei suoi insegnamenti»: costretto per ragioni di spazio a individuare, nel febbraio 1917, l'insegnamento più urgente da ricordare ai predicatori romani, Benedetto XV sceglie proprio la teologia del flagello. E una teologia del flagello senza compromessi, nonostante i «mormorii» che provenivano dal popolo dei fedeli. Non soddisfatto, il papa sarebbe tornato sul tema anche nel discorso ai quaresimalisti romani dell'anno seguente. Nello spiegare loro come il «buon predicatore» fosse «colui il quale annunzia[va] *tutto e solo* il Vangelo», il pontefice si sarebbe affrettato a chiarire, infatti, come per annunciare «tutto» il Vangelo fosse necessario esporre ai fedeli «così i dommi che possono inebriarne il cuore di letizia, come quelli che devono riempirli di salutare timore». Questo perché il fine del «buon predicatore» non era soltanto quello di «far ammirare» la «Divina Misericordia», ma anche quello di «santamente intimorire col ricordo della Divina Giustizia». Conseguentemente, «non meriterebbe di essere detto *buon predicatore*», ne conclude il papa, «chi, per blandire l'uditorio, non esponesse sotto il suo verace aspetto, od anche solo tacesse quando fosse mestieri annunziarla, la dottrina rivelata intorno alla gravità delle offese fatte a Dio, e circa i castighi coi quali quelle offese debbono essere punite nel tempo o nell'eternità». Sembrerebbe, quindi, che (insoddisfatto della ricezione del proprio magistero?)

⁴² *Il discorso di Sua Santità Benedetto XV ai predicatori della quaresima*, in *La Civiltà cattolica*, 68 (1917), vol. I, p. 597.

papa Benedetto ribadisse, ad un anno di distanza, i duri ammonimenti dell'anno precedente. Se non fosse che essi sono seguiti, nel discorso del febbraio 1918, dalla chiosa:

A Voi, o diletteissimi figli, non dobbiamo far rilevare che, a non concedere il nome di buon predicatore a chi non avesse esposto *tutto* il Vangelo, Ci spingerebbe la supposizione che niun motivo di lodevole prudenza suggerisse o giustificasse quel silenzio. Imperocchè nell'esposizione della verità cattolica non deve mai introdursi la falsità; ma di una parte del vero si può tollerare il silenzio, quando non vi sia obbligo di parlarne per la difesa della Fede; anzi se ne dovrebbe esigere l'omissione quando, senza conseguir verun bene, si andasse incontro a verissimo male, quale sarebbe ad esempio quello di inasprire animi già mal disposti verso la Chiesa⁴³.

Pur non segnando alcun arretramento sul piano teorico, il discorso ai quaresimalisti romani del 1918 registra un'inevitabile negoziazione, sul piano pratico, fra il papa e i «sentimenti» moderni (dei «deboli» così come dei «nemici», sembrerebbe) a proposito dell'interpretazione della guerra come castigo. Non soltanto. Esso mi sembra suggerire, infatti, anche una cifra interessante per rileggere tutto il magistero papale sul tema. Nell'ipotesi, cioè, che il passaggio che abbiamo appena letto parli non soltanto delle possibili reticenze future dei predicatori romani e di tutto l'orbe cattolico, ma anche delle reticenze passate dello stesso papa. Se non a suffragare, quantomeno a suggerire l'ipotesi è un particolare, mi pare, tutt'altro che trascurabile della riproposizione da parte di Benedetto XV della teologia del flagello: essa ritorna sempre e soltanto nel contesto di un'esortazione alla preghiera di riparazione o, più in generale, a pratiche di espiazione. Sul modello, in altre parole, del celebre passaggio dell'*Ubi primum* (il quale costituisce, a soli cinque giorni di distanza dall'elezione del card. Della Chiesa, la prima occorrenza del tema all'interno del suo magistero):

Mentre, pertanto, Noi stessi, levando gli occhi e le mani al cielo, non cesseremo di supplicare l'Altissimo, esortiamo e scongiuriamo, come fece vivamente lo stesso Nostro Predecessore, tutti i figli della Chiesa, specialmente quelli che sono ministri del Signore, affinché proseguano, insistano, si sforzino, sia privatamente con le umili loro preghiere, sia pubblicamente con solenni supplicazioni, ad implorare da Dio, arbitro e signore di tutte le cose, che memore della sua misericordia, deponga questo *flagello dell'ira sua* [*flagellum iracundiae* nel testo latino], col quale fa giustizia dei peccati delle nazioni⁴⁴.

Che la guerra costituisse il castigo per mezzo del quale Dio «faceva giustizia» dei peccati degli uomini e, soprattutto, delle nazioni del tempo, papa Della Chiesa l'avrebbe ripetuto nell'allocuzione natalizia al Sacro Collegio del 1914⁴⁵; nella

⁴³ *Discorso del S. P. Benedetto XV ai predicatori della quaresima in Roma*, ivi, 69 (1918), vol. I, pp. 450-451.

⁴⁴ BENEDETTO XV, *Ad universos orbis catholicos, Ubi primum*, cit., p. III.

⁴⁵ *Cronaca contemporanea (Cose romane)*, in *La Civiltà cattolica*, 66 (1915), vol. I, pp. 231-234.

preghiera per la pace del gennaio 1915⁴⁶; nella lettera al card. Vannutelli del maggio 1915⁴⁷; nell'esortazione apostolica ai popoli belligeranti e ai loro capi del luglio 1915⁴⁸; nella lettera al card. Pompili del marzo 1916⁴⁹; nel discorso ai bambini di Roma del luglio 1916⁵⁰; nel discorso ai membri del patriziato e della nobiltà romana del gennaio 1917⁵¹; nei discorsi ai predicatori della quaresima a Roma del febbraio 1917 e 1918⁵² e infine nel *motu proprio Quartus iam annus* del maggio 1918⁵³.

Sempre e soltanto però, come accennavo, nel contesto di un'esortazione alla preghiera di riparazione o, più in generale, a pratiche di espiazione. Soltanto, insomma, quando era strettamente necessario, costituendo l'interpretazione della guerra come castigo il presupposto teologico dell'espiazione reclamata dal papa. Per il resto, della teologia del flagello non c'è, nel suo insegnamento, alcuna traccia. Nemmeno nell'*Ad beatissimi*, la sua enciclica programmatica, che pure è, nella prima parte, un'esegesi della «vera origine della presente luttuosissima lotta». L'allontanamento degli stati moderni dalle «norme e le pratiche della cristiana saggezza» è additata nel testo a ragione non del «castigo di Dio», infatti, ma dello «sfacelo dell'umano consorzio», in linea con l'interpretazione, per intenderci, di Martire e Eymieu⁵⁴. Restano da comprendere le ragioni delle «omissioni» di Benedetto. Esse non possono essere comprese se non insieme, però, a quelle della contestazione, nel 1914-1918, della tradizionale teologia del flagello. Sarà meglio rimandare la loro analisi, perciò, alle nostre conclusioni.

IV. CONCLUSIONI

Nello spostare l'attenzione dalle posizioni più strettamente politiche delle organizzazioni cattoliche e dei loro protagonisti di fronte alla Grande Guerra all'*esegesi religiosa della Grande Guerra*, un'ormai consolidata tradizione storiografica ha indicato nell'interpretazione della guerra come castigo una delle principali (se non la principale) categoria messa in campo dalle chiese cattoliche fra il 1914 e il 1918

⁴⁶ Il testo della preghiera, allegato al decreto *Praes pro pace certis diebus dicendae praescribuntur* è in *Acta apostolicae sedis*, 7 (1915), n. 1, 15 gennaio 1915, pp. 9-10 (per la versione italiana).

⁴⁷ BENEDETTO XV, *Lettera di Sua Santità Benedetto PP. XV all'E.mo Card. Decano del S. Collegio*, in *La Civiltà cattolica*, 66 (1915), vol. II, pp. 513-516.

⁴⁸ ID., *Ai popoli ora belligeranti ed ai loro capi, Allorché fummo chiamati*, ivi, vol. III, pp. 257-260.

⁴⁹ ID., *Lettera di Sua Santità Benedetto XV al Signor Card. Basilio Pompili Nostro Vicario Generale*, ivi, 67 (1916), vol. I, pp. 641-643.

⁵⁰ *Discorso di Sua Santità Benedetto XV*, ivi, vol. III, pp. 395-399.

⁵¹ *Cronaca contemporanea (Cose romane)*, ivi, 68 (1917), vol. I, pp. 226-227.

⁵² *Il discorso di Sua Santità Benedetto XV ai predicatori della quaresima*, ivi, pp. 590-598; *Discorso del S. P. Benedetto XV ai predicatori della quaresima in Roma*, ivi, 69 (1918), vol. I, pp. 447-453.

⁵³ *Benedictus Papa XV Motu proprio, Quartus iam annus*, ivi, vol. II, pp. 289-292.

⁵⁴ Testo latino e traduzione italiana dell'enciclica in ivi, 65 (1914), vol. IV, pp. 513-543.

al fine di dare senso (un senso cristiano, s'intende) all'«orrenda carneficina» in atto. Il dossier preso in esame fin qui ci impone di aggiungere però, mi sembra, *non senza suscitare resistenze, né senza dare il là ad accentuazioni, reticenze, negoziazioni fra lo schema tradizionale della «teologia del flagello» e i «sentimenti» moderni*, tanto del popolo dei fedeli (i «deboli» di padre Celi) quanto dell'opinione anticlericale (i «nemici», invece, di padre Celi). Cerchiamo di capire perché. Stando ai nostri testi, l'insofferenza manifestata dentro e fuori i confini della chiesa, fra il 1914-1918, nei confronti della teologia del flagello ha due radici fondamentali: 1) la crisi della «pastorale della paura» e, al suo interno, il passaggio da un «Dio terribile» a un «Dio d'amore», processi in atto (anche se secondo una cronologia che gli specialisti non sono ancora riusciti a chiarire completamente) quantomeno dagli anni Trenta dell'Ottocento; 2) le interferenze della teologia del flagello con la «cultura di guerra» e, specificamente, con le retoriche della crociata che la contraddistinguono.

Cominciamo dalla seconda. Com'era possibile infatti, tanto in Francia quanto in Italia, conciliare un discorso imperniato sulle «colpe» (individuali ma soprattutto collettive) della nazione, com'era quello proposto dalla teologia del flagello, con un discorso imperniato sul ruolo «salvifico» che la nazione era chiamata a recitare assumendo le difese della «civiltà» contro la «barbarie», com'era quello, invece, proposto dalla «cultura di guerra»⁵⁵? E com'era possibile sostenere, più in particolare, che l'«origine» del conflitto risiedesse nelle «colpe» di una nazione «barbaramente» aggredita (nel caso francese) o che combatteva per il raggiungimento dei propri «sacri» confini (nel caso italiano)? A dire il vero, alcuni speaker cattolici avrebbero tentato l'impresa, accettando che una parte, seppure minima, delle «colpe» punite da Dio fossero da accollare anche alla propria nazione. Nazione che accettando cristianamente la punizione e la «prova» sarebbe stata comunque degna di assumere il proprio ruolo «salvifico», rinnovando, nella crociata per la ricostruzione della *christianitas*, le *Gesta Dei per Francos* (o *per Italos*) del tempo che fu⁵⁶.

Si sarebbe trattato però di una strada strettissima, come mostrano le reazioni suscitate, sin dall'estate 1914, dalle prime apparizioni del tema. A far da detonatore è, il 10 agosto, un *mandement* dell'arcivescovo di Rennes, mons. Dubourg⁵⁷, nel quale si definiscono per l'appunto «meritati» i castighi che si sono abbattuti sulla Francia e che suscita immediatamente le proteste della stampa repubblicana⁵⁸. Da

⁵⁵ S. AUDOIN-ROUZEAU e A. BECKER, *14-18*, cit.

⁵⁶ Per un caso esemplare: FRANC [François d'Assise, al secolo Georges, Bertoye], *Expiation et victoire*, in *La Croix*, 26 agosto 1914, p. 1.

⁵⁷ Sul personaggio si può far riferimento, in prima battuta, a F. Le MOIGNE, in D.-M. DAUZET e F. Le MOIGNE (eds.), *Dictionnaire des évêques de France au XX^e siècle*, Paris, 2010, *ad vocem*.

⁵⁸ Fra le altre: H. BÉRENGER, *Réconciliation: oui. Réaction: non!*, in *Le Radical*, 17 settembre 1914; [s.a.], *Sagesse et mesure*, in *Le Temps*, 30 settembre 1914, p. 1; G. CLEMENCEAU, *Pour la commune entente*, in *L'Homme enchaîné*, 15 ottobre 1914, p. 1.

quel momento in poi il tema sarebbe stato off-limits, rubricato fra gli argomenti anti-patriottici. Non era il tempo evidentemente (anche se, ho l'impressione, più nel campo dei «nemici» che dei «deboli») per le sottigliezze teologiche e le sfumature interpretative. Il perché è perfettamente condensato, mi sembra, dalla protesta del *Mercur de France* citata, nel luglio 1916, da Raoul Plus: «Soprattutto respingiamo lontano da noi la presunzione *empia* di un castigo inflitto alla Francia per i suoi peccati e la sua frivolezza»⁵⁹. Come mostra la scelta linguistica del redattore del *Mercur de France*, «*empia*», la cultura di guerra era anche una religione di guerra. E, come tale, uno spazio sacro, intangibile. A differenza di quella cristiana, però, essa non era una religione del peccato e del riscatto, ma una religione manichea del Bene e del Male: nessuna conciliazione era possibile, perciò, con la teologia del flagello, quali che ne fossero le torsioni nazional-patriottiche. A meno di non espungere completamente (o quasi completamente, come nel caso di Raoul Plus) dalla teologia del flagello uno dei suoi due corni, il «castigo», riducendo il «flagello» in questione, per riprendere le categorie di Celi, a «prova». In questo caso, le «vittime» del flagello si sarebbero limitate ad assumere la figura dei «buoni» da «mondare», mentre Dio quella del «Dio delle misericordie», all'interno di un discorso di «rigenerazione» del popolo francese tutt'altro che incompatibile, come s'è visto, con quello del «sacrificio» parlato dalla cultura nazional-patriottica.

Le «sensibilità» della «cultura di guerra» non sono sufficienti a spiegare interamente, però, le resistenze suscitate dalla riproposizione, fra il 1914-1918, della teologia del flagello. Lo dimostra l'indignazione manifestata in quegli stessi anni (anche se non dallo stesso autore) da *Gioventù italica* di fronte alla sua applicazione non ai «morti per la patria» ma alle vittime «innocenti» del terremoto della Marsica. «Ma quel che è più doloroso e più mostruoso per me», confessa infatti don Giulio De Rossi, in un passaggio che merita di essere citato,

anche sulle labbra di qualche credente, dalla debole fede – fatta più di paura che di dedizione completa all'amore travolgente di Cristo – ho inteso parole terribili nella compassata rigidità della loro espressione apparentemente teologica: ho inteso parlare di *giustizia vendicatrice* di Dio, ho inteso parlare di *gastighi di Dio* – e di gastighi non nel senso generale e cristiano che riconnette il male, qualunque male, e la morte al male volontario e libero dell'uomo, al peccato; ma di gastighi e di massacri quasi voluti e ordinati immediatamente da Dio che – per punire in un *determinato* momento *determinate* colpe di *determinate* persone – sarebbe passato come il gigante della mitologia schiacciando e abbattendo col suo tallone fatale paesi e città. E il mio senso cristiano si è rivoltato. [...]

Quella *giustizia vendicatrice* di Dio, invocata sul cumulo delle rovine ha fatto sanguinare la mia anima cristiana più del dolore, più della morte, più della devastazione,

⁵⁹ «Surtout repoussons loin de nous la présomption impie d'un châtement infligé à la France pour ses péchés et sa frivolité», cit. in R. PLUS, *Guerre et Providence*, cit., p. 777 (il corsivo è mio).

perché sentivo che in quella frase si spegneva qualunque senso di pietà per le vittime, come si obliava in un istante tutta la rivelazione di Gesù, che ci ha squarciato finalmente il cupo mistero, per mostrarci il Padre buono, amoroso, vigilante in ogni ora, in ogni minuto sopra ciascuno dei suoi figli [...]»⁶⁰.

A ciascuno i suoi «deboli». Se per padre Celi essi erano quelli che non mostravano il coraggio di riconoscere la mano di Dio nei «flagelli» che scuotevano il mondo, per don Giulio De Rossi essi erano piuttosto quelli che mostravano una fede «fatta più di paura che di dedizione completa all'amore travolgente di Cristo». In ogni caso, l'indignazione di don Giulio di fronte all'applicazione della teologia del flagello al terremoto della Marsica dimostra chiaramente come le insofferenze (e le resistenze, in qualche caso pubbliche) manifestatesi nel 1914-1918 nei confronti dello schema non rispondano soltanto alle «sensibilità» nazional-patriottiche dell'ultima ora, ma anche se non soprattutto a processi profondi di ristrutturazione del sistema di «credenze» del cattolicesimo contemporaneo⁶¹. Ripartiamo dall'ultimo passaggio del brano appena letto: a far «sanguinare» l'anima cristiana di don Giulio (che sui luoghi del disastro era accorso per portare il proprio aiuto) non era infatti che l'attribuzione al «Padre buono, amoroso» e «vigilante» (nella cui «rivelazione» anch'egli, come Martire, indica la «differenza» della «nuova alleanza») dello strumento della «giustizia vendicatrice». In altre parole, a offendere la sua coscienza cristiana era, mi pare, la riproposizione della teologia del flagello nell'era del «Dio d'amore».

Com'è stato notato recentemente, a proposito della «pastorale della paura» (cioè, per dirla schematicamente, di quella «sproporzione» fra il peccato e il perdono e, più in generale, la paura e la speranza indicata da Jean Delumeau come cifra caratteristica dell'insegnamento ecclesiastico fra il XIII e il XVIII secolo e non solo⁶²) e della sua «scomparsa» sono state proposte dagli specialisti almeno tre interpretazioni differenti⁶³: 1) che essa non sia mai esistita, o quantomeno mai stata interiorizzata dal popolo dei fedeli⁶⁴; 2) che essa sia esistita, ma che sia uscita di scena

⁶⁰ G. DE ROSSI, *La parola suprema*, in *Gioventù italiana*, 35 (1915), n. 1, p. 3. Sul personaggio, direttore fra l'altro, negli anni di guerra, del periodico destinato ai soldati *Il Prete al campo*, si può far riferimento, in prima battuta, a F. MALGERI, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 39, Roma, 1991, *ad vocem*.

⁶¹ Sullo stato, i problemi e le prospettive di una «storia delle credenze» oggi, non si può prescindere (nonostante l'orizzonte pressoché tutto francese) dall'intelligente riflessione sul proprio itinerario, «dopo, con e contro» alcuni grandi autori del passato, recentemente pubblicata da G. CUCHET, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, 2013.

⁶² J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, 1987 [ed. originale *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1983].

⁶³ Seguo, sul punto, G. CUCHET, *Jean Delumeau, historien de la peur et du péché. Historiographie, religion et société dans le dernier tiers du 20^e siècle*, in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 27 (2010), n. 107, pp. 144-155, ora in *Faire de l'histoire religieuse*, cit., pp. 155-157 in particolare.

⁶⁴ Costituendo piuttosto una proiezione, di tipo critico, dei cattolici post-conciliari: cfr. J. DE VIGUERIE, rec. a J. Delumeau, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, 1981, in *Revue historique*, 107 (1983), n. 546, pp. 497-498.

(quantomeno in Francia, il solo caso considerato) fra il 1830 e il 1860⁶⁵; 3) che essa sia esistita, ma che (sempre in Francia) essa non sia uscita di scena prima della fine dell'Ottocento⁶⁶. Ora, se il nostro dossier si limitasse a *Gioventù italiana*, esso sembrerebbe confermare le ipotesi 2 e 3, presentandoci un XX secolo ormai fuori, anche se non senza strascichi, dalla pastorale della paura (quantomeno nella sua declinazione classica). Onestamente, però, resterebbe difficile rubricare Benedetto XV, *Civiltà cattolica* ed *Études* (oltre, come si è detto, agli episcopati dei principali paesi impegnati nel conflitto⁶⁷) ad «ambienti», «luoghi» e «persone»⁶⁸ tutto sommato marginali all'interno della chiesa del tempo. Che essi ci impongano, allora, di spostare in là la cronologia dell'«uscita» del cattolicesimo dalla pastorale della paura, sconfessando, conseguentemente, un'intera tradizione di studi? La stessa indignazione di *Gioventù italiana* potrebbe essere interpretata, in quest'ottica, come una sorta di fuga in avanti all'interno di un processo segmentato, caratterizzato, com'è più che comprensibile, dalla «non contemporaneità del contemporaneo»⁶⁹.

Non credo. A me sembra, piuttosto, che il dossier a nostra disposizione suggerisca un'altra (duplice) tesi: 1) che la teologia del flagello costituisca una sorta di *sacca di resistenza* all'interno del processo di «uscita» del cattolicesimo contemporaneo dalla pastorale della paura; 2) che, in quest'ottica, la Grande Guerra costituisca una *crisi di riallineamento cronologico*, anche se soltanto parziale. Mi spiego meglio. Partiamo da un dato: le rotture, le «rivoluzioni»⁷⁰ collocate dalla storiografia all'interno dell'Ottocento non riguardano che il tempo ordinario, per così dire, dell'insegnamento ecclesiastico. Questo dispone però, di fronte ai «cataclismi», di uno strumento esegetico specifico, nel frattempo al riparo, in qualche modo, dai mutamenti in corso: la teologia del flagello. La sfasatura spiegherebbe perché, nonostante i mutamenti occorsi durante il secolo precedente, di fronte al «cataclisma» della «Grande» Guerra, nel 1914, la maggior parte degli speaker ecclesiastici non avrebbe esitato a

⁶⁵ In conseguenza, in particolare, dell'affermazione di una spiritualità di ascendenza «romana», più «indulgente» rispetto all'antico rigorismo di ascendenza gallicana: G. CHOLVY, «*Du Dieu terrible au Dieu d'amour*»: *une évolution dans la sensibilité religieuse au XIX^e siècle*, in *Transmettre la foi: XVI^e-XX^e siècles*, t. 1, *Pastorale et prédication en France*, Paris, 1984, pp. 141-154; R. GIBSON, *De la prédication de la peur à la vision d'un Dieu d'amour: la prédication en Périgord au XVII^e-XIX^e siècles*, in *Le Jugement, le Ciel et l'Enfer dans l'histoire du christianisme*, Angers, 1989, pp. 153-167.

⁶⁶ In coincidenza, in questo caso, dell'emergere di figure come Thérèse de Lisieux e Charles de Foucauld: C. SAVART, *Les catholiques en France au XIX^e siècle. Le témoignage du livre religieux*, Paris, 1985.

⁶⁷ A quanto ne sappiamo, in un quadro, naturalmente, che potrebbe essere ulteriormente raffinato: cfr. gli studi cit. *supra*, nota 8.

⁶⁸ Per riprendere le parole di G. CHOLVY, «*Du Dieu terrible au Dieu d'amour*», cit.

⁶⁹ Per dirla con la celebre formula di Wilhelm PINDER, *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*, Berlin, 1926.

⁷⁰ In qualche caso teologiche oltre che in senso stretto pastorali: G. CUCHET, *Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIX^e siècle*, in *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 26 (2010), n. 41, pp. 131-148.

riproporla. A quel punto, però, suscitando non poche resistenze: com'era possibile infatti riproporre il Dio terribile della teologia del flagello nell'era del Dio d'amore? A me sembra, insomma, che Egilberto Martire e don Giulio De Rossi si limitino per così dire ad accordare l'immagine del Dio del tempo straordinario a quella del Dio del tempo ordinario nel frattempo impostasi nell'insegnamento ecclesiastico. Rispondendo probabilmente da una parte a due percorsi biografici (oltre che strettamente intrecciati fra loro) segnati da una certa apertura (anche se declinata in maniera un po' differente) al mondo moderno⁷¹, dall'altra ai «sentimenti» di un pubblico, come quello di *Gioventù italica*, particolarmente sensibile al cambiamento per ragioni generazionali.

«Strappare il flagello dalle mani di Dio»⁷² si sarebbe dimostrato però, per la maggior parte degli speaker ecclesiastici del 1914-1918, molto più difficile. Cerchiamo di capire perché. Stando ai nostri autori il flagello colpisce «specialmente», come s'è visto, le aggregazioni sociali: famiglie, città, regni, popoli, nazioni e stati per non citare che quelle ricordate (minacciate?) nei testi analizzati fino a questo momento. In altre parole: se per la cultura cattolica dell'inizio del XX secolo era possibile rinunciare all'«iper-colpevolizzazione»⁷³ delle donne e degli uomini del proprio tempo, per essa non era possibile rinunciare all'«iper-colpevolizzazione» delle aggregazioni sociali del proprio tempo. A spiegare la discrasia, e quindi la resistenza, da parte del cattolicesimo intransigente dell'epoca, a «deporre» l'arma dell'«ira vendicatrice» di Dio, non può essere perciò che una persuasione di fondo: che se all'uomo moderno era possibile parlare, ribaltando una «sproporzione» antica, più il linguaggio della speranza che quello della paura, alle società moderne era necessario parlare ancora, invece, più il linguaggio classico della paura che quello della speranza.

⁷¹ Entrambi sul terreno dell'impegno sociale, Martire (soprattutto negli anni 1906-1908, scanditi dalla collaborazione con Murri e poi anche con Bonaiuti, fra gli altri) anche su quello dell'impegno culturale.

⁷² G. CELI, *Apologetica di guerra*, cit., p. 311.

⁷³ J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, cit., p. 12.