

PATRIZIO FORESTA

“SICUT EZECHIEL PROPHETA... ET ALTER BONIFATIUS”.

SAN PIETRO CANISIO ED IL “TOTALITARISMO CATTOLICO” DI PIO XI

§ 1. LE BIOGRAFIE DI SAN PIETRO CANISIO TRA APOLOGIA E RICOSTRUZIONE STORICA¹

Pietro Canisio,² gesuita olandese attivo fra gli anni '40 e '90 del XVI secolo, è stato santificato e dichiarato dottore della Chiesa il 10 maggio 1925 da papa Pio XI con la decretale *Misericordiarum Deus*, in un momento storico del tutto particolare e decisivo per la storia politica e religiosa dell'Europa.³ A questa complessa figura di santo, che è stato beatificato nel 1864 e santificato nel 1925, e quindi tardi rispetto alla sua morte, avvenuta nel 1597, è toccato in sorte di assurgere a simbolo della Controriforma nell'Impero tedesco, avendo operato al fianco delle massime autorità politiche ed ecclesiastiche principalmente in Baviera e nei territori ereditari degli Asburgo d'Austria. Quanto di quest'interpretazione corrisponda a verità, è tutt'altro che facile da stabilire. Di fatto, però, l'immagine ufficiale che la Chiesa cattolica ha sempre dato di Canisio, ed anche l'accettazione forse frettolosa di quest'immagine da parte riformata e protestante,

¹ A conclusione del corso di perfezionamento “Religione e cultura nella storia dell'Occidente”, presso l'Università degli Studi di Napoli “Federico II”, tenutosi nell'anno accademico 2000/2001 sotto la direzione del prof. Andrea Milano, è stato chiesto ai partecipanti di redigere una tesina che avesse come argomento un aspetto notevole della storia politica, culturale e religiosa dell'Occidente cristiano, regione storicamente ed idealmente compresa tra Gerusalemme, Atene e Roma. Durante lo svolgimento del corso stesso, per sua natura fortemente diacronico e multidisciplinare, si è molto insistito sulla capacità, da acquisire o da perfezionare, di poter agilmente spaziare tra le diversità che richiedono sia la dimensione verticale dello svolgimento degli avvenimenti, sia quella orizzontale della contemporaneità degli approcci culturali. A questo proposito, proprio ai fini dell'acquisizione e dell'esercizio dell'elasticità mentale, diacronica e sincronica, che le scienze umane richiedono, è parso utile approfondire un tema già incontrato nel corso dello svolgimento della tesi di laurea «Il “secondo apostolo della Germania”. L'attività di San Pietro Canisio negli anni 1543–1555», sostenuta con il prof. Corrado Vivanti presso l'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, nell'anno accademico 1997/1998.

² *08.v.1521 Nijmegen; SJ 08.v.1543 Mainz; † 21.xii.1597 Friburg (*DH CJ*, I, 633).

³ La lettera decretale *Misericordiarum Deus* è stata pubblicata negli *Acta Apostolicae Sedis*, (Romae: Typographia Polyglottis Vaticanis, 1901-) 17 (1925), 349-365. Cfr. Luisa Mangoni, “I Patti lateranensi e la cultura cattolica”, *Studi Storici* 43/1 (2002), 159: «Con l'opera di Pio XI, con il concordato con il fascismo, poteva anche, superati i conflitti e le polemiche, dirsi chiusa quell'epoca che con la denuncia di Pio VII si era aperta. Ne era controprova un'altra beatificazione “provvidenziale” che avveniva in questo scorcio di tempo, particolarmente significativa per i gesuiti, quella di Roberto Bellarmino, che già predisposta in passato non era stata portata a conclusione per ragioni di opportunità politica, ragioni ora, in questa nuova epoca storica aperta dai Patti lateranensi, venute meno e tali da rendere manifesta ancora una volta la “provvidenzialità” non solo della beatificazione stessa ma proprio della sua “opportunità” temporale». In occasione del 400enario della santificazione di Sant'Ignazio e di San Francesco Saverio il 3 novembre 1922, il primo fu dichiarato patrono degli *Esercizi spirituali*. Il secondo fu invece dichiarato “patrono di tutte le missioni cattoliche” insieme a Santa Teresa di Lisieux il 14 dicembre 1927. Il cardinal Bellarmino fu beatificato il 13 maggio 1923, canonizzato il 29 giugno 1930 e dichiarato Dottore della Chiesa il 17 settembre 1931.

è quella dello strenuo combattente a favore della dottrina cattolica e del mantenimento dell'ortodossia romana.⁴

Una precisazione ulteriore appare da subito necessaria a proposito del titolo della presente ricerca. Se le parole «sicut Ezechiel... et alter Bonifatius» provengono direttamente dalla *Misericordiarum Deus*, l'altra ed a prima vista polemica espressione circa il «totalitarismo cattolico di Pio XI» non deriva dal testo stesso ma da una suggestiva quanto discutibile formulazione di Francesco Malgieri, che nel suo saggio del 1995 “Chiesa cattolica e regime fascista” ha messo in relazione un altro ed importante documento pontificio del 1925, l'enciclica *Quas primas*, con un presunto programma del pontefice di moderna teocrazia nei confronti della società contemporanea. La validità ed limiti di questa espressione saranno discussi più accuratamente nel successivo paragrafo “Il significato politico della canonizzazione di Canisio”. Qui basti accennare al fatto che, se dal punto di vista storiografico l'idea di un “totalitarismo cattolico” mette in relazione la storia della Chiesa e la contemporanea storia politica in modo stimolante, la correttezza e la verificabilità di tale ipotesi devono essere inquadrate nel rapporto estremamente controverso tra Chiese cristiane e regimi totalitari. Per quanto riguarda il “totalitarismo cattolico” in particolare, è molto probabile che Pio XI abbia usato l'espressione con un intento polemico e con spirito dialettico nei confronti del suo interlocutore, Benito Mussolini, e che non abbia in alcun modo concepito un progetto di “totalitarismo cattolico” nei termini di Malgieri. Tra la *Quas primas* e la dichiarazione di Pio XI intercorsero tra l'altro sei anni: la prima risale infatti al 1925, come detto, e la seconda al 1931. Ciò nonostante, l'accostamento può fornire un interessante angolo visuale dal quale analizzare, con ogni cautela storiografica e *sine ira ac studio* il pontificato di Pio XI.

Ciò che è parso importante approfondire è stata quindi l'analisi della *Misericordiarum Deus* che, in virtù di un ardito paragone politico e religioso, ha consegnato alla posterità un Canisio legato da una parte al profeta Ezechiele, dall'altra a San Bonifacio, l'evangelizzatore della Germania. Naturalmente in sede di indagine scientifica non interessa tanto la plausibilità del paragone quanto il messaggio che si è voluto comunicare e l'efficacia con cui se ne sono rese le finalità più profonde. In questo senso, i quattro momenti storici chiamati in causa dalla decretale – l'esilio di Israele a Babilonia, la cristianizzazione dei Germani, il Cinquecento, il primo Dopoguerra – sono stati fatti interagire in modo tale da costituire delle relazioni tra valori storico-culturali molto diversi, valori dei quali Pio XI voleva che i suoi contemporanei recepissero l'attualità e la portata.

Altro fatto degno di nota, a proposito di questa libertà cronologica che la decretale si è concessa nell'esaltazione di Canisio, è che la stessa ha recepito l'impianto biografico ed apologetico precedente, concepito in condizioni storiche e politico-ecclesiastiche del tutto particolari ed ovviamente diverse. Si pensi principalmente al fatto che, nel corso dei secoli, la strutturazione narrativa delle *Vitae* canisiane si è consolidata secondo uno schema abbastanza fisso, sia nell'ordine dell'esposizione, sia pure nella forma e nella scelta dei contenuti. Che si trattasse di eventi biografici storicamente accaduti, o di profezie e premonizioni, anche la decretale non ha mancato di inserirsi in questo filone

⁴ Dal punto di vista cattolico, ed entro limiti storiografici ben precisi, Canisio si guadagnò effettivamente, in modo particolare tra gli anni '40 e '80 del XVI secolo, il titolo onorifico di “secondo apostolo della Germania”. Non va però assolutamente dimenticata l'azione pionieristica di Claude Jay, Piere Favre e Nicolas Bobadilla, che già dall'inizio del 1541, pochi mesi dopo l'approvazione della Compagnia, operarono nei territori tedeschi e posero le fondamenta di tutta l'attività “apostolica” – missionaria, controversistica, educativa, diplomatica, politica – degli anni successivi. Cfr. il primo capitolo *Die ersten Jesuiten in Deutschland* del lavoro di Bernhard Duhr, S.J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4 voll. in 5 to. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1907-1928) I, 1ss.

apologetico, a dire il vero fortunato, se si guarda al numero delle opere e delle edizioni. Il p. James Brodrick, S.J.,⁵ solo per citare il più autorevole biografo canisiano del '900, come tutti i suoi predecessori ha insistito moltissimo, ancora nel 1935, sul fatto che nei primi anni della vita di Canisio ci siano state delle coincidenze così particolari, da corrispondere ad un piano provvidenziale che lega tra loro tre fatti certamente contemporanei, ma privi in questo senso l'uno con l'altro di un qualsiasi nesso "metastorico". La ricostruzione che ne risulta, solo apparentemente o meglio parzialmente fondata su una base storica e mutuata appunto dalla tradizione agiografica del santo, è perfetta nelle sue parti e letterariamente efficace, e ne costituisce un *topos* apparentemente ineludibile.

In che cosa consista questa sorta di "formulario" fisso negli *incipit* delle biografie canisiane, risulta abbastanza chiaro leggendo i primi passi delle più autorevoli *Vitae*. Canisio nacque l'8 maggio del 1521 a Nimega, città contesa tra i duchi di Gheldria e l'Impero. Lo stesso 8 maggio 1521 Carlo V avrebbe condannato durante la dieta di Worms Lutero in quanto eretico e lo avrebbe bandito dall'Impero, anche se la data della condanna del riformatore è tutt'altro che sicura.⁶ Qualche giorno più tardi, dopo aver affidato i domini ereditari asburgici al fratello Ferdinando, ed avergli lasciato la gestione degli affari imperiali prima per nove anni, poi di fatto a titolo perpetuo, l'imperatore cominciò la sua prima grande guerra contro Francesco I, guerra che terminerà solo nel 1529 con la pace di Cambrai. In uno dei primi scontri al confine franco-spagnolo a Pamplona, in Navarra, il 20 maggio 1521 Ignazio subì la famosa ferita alla gamba che lo costrinse ad abbandonare la carriera militare e la vita cortigiana per dedicarsi, durante il periodo di convalescenza, alla lettura della *Vita di Cristo* di Ludolfo di Sassonia e della *Legenda Aurea* di Jacopo da Varagine, e quindi decidere di continuare la sua esistenza in una lotta di altro tipo, dove «Cristo è il re, i santi sono i suoi cavalieri, l'anima umana è il campo di battaglia di un tremendo scontro tra Dio e Satana».⁷

Non si può certamente negare che il maggio del 1521 sia stato un mese cruciale per la storia delle "Riforme" cinquecentesche, di quella cioè protestante (l'editto di Worms) e di quella cattolica (la conversione di Ignazio), ma è pur vero che buona parte dei biografi canisiani – ed anche alcuni storici della Compagnia di Gesù – ha avuto una specie di predilezione letteraria per questa coincidenza di avvenimenti succedutisi in quel lasso di tempo.⁸ Il modello esplicito di questo avvicinamento si può tra l'altro già

⁵ *26.vii.1891 Athenry; SJ 01.ii.1910 Londra; † 26.viii.1973 Wokingam (*DHCJ*, I, 551).

⁶ Joseph Lortz ed Edwin Iserloh, *Storia della Riforma* (Bologna: Il Mulino, 1974) pp. 60-61: «L'editto di Worms, che proclamava il bando di Lutero, fu emanato soltanto il 25 maggio [...] Il principe elettorale Gioacchino di Brandeburgo diede l'approvazione in nome degli Stati. L'Imperatore firmò il 26 maggio 1521». Non solo: Lutero dalla fine di aprile, precisamente dal 25, sapeva che sarebbe stato condannato e quindi il giorno dopo si allontanò da Worms. Sulla strada del ritorno, il 4 maggio, fu rapito e portato alla Wartburg. Inoltre, al momento della condanna imperiale, la stragrande maggioranza degli Stati, che proprio per questo erano rappresentati dall'elettore del Brandeburgo, si era allontanata dalla Dieta.

⁷ William V. Bangert, S.J., *Storia della Compagnia di Gesù* (Genova: Marietti, 1990) p. 16.

⁸ Esaminando sommariamente la tradizione biografica riguardo a Canisio, si può facilmente seguire lo sviluppo di questo paradigma letterario che si venne formando già nelle opere dei primi agiografi del santo olandese (Jakob Keller, S.J., Matthäus Rader, S.J., Francesco Sacchini, S.J.), paradigma cui gran parte dei successivi biografi si sono mantenuti fedeli, pur modificandone ovviamente, secondo i tempi e le necessità, la forma letteraria ed i dettagli narrativi. L'ordine della narrazione degli eventi è tuttavia simile in tutti i lavori, ed addirittura alcuni episodi sono riferiti con le medesime parole. A titolo meramente esemplificativo si riportano qui le prime parole di due biografie apparse subito dopo la santificazione del 1925. Le prime sono tratte da Giuseppe Maria de Giovanni, S.J., *S. Pietro Canisio della Compagnia di Gesù. Storia della vita scritta da Giuseppe M. de Giovanni della stessa Compagnia* (Isola del Liri: Soc. Tip. A. Macioce & Pisani, 1925) pp. 1-2: «Proprio nel giorno, in cui Pietro venne alla luce, l'editto

ritrovare nel *Dialogus secundus* di Jeronimo Nadal,⁹ nel quale Ignazio è metaforicamente descritto come un novello Davide contro il Golia Lutero.¹⁰ La difficoltà ad accettare questa impostazione non è evidentemente una questione meramente cronologica, riuscendo più utile alla comprensione degli avvenimenti l'indagine sui motivi, sulle necessità e sulla ripresa di queste formule agiografiche che non una disputa intorno all'esatta determinazione temporale dei fatti che, qualora ne confermasse pure l'esatta contemporaneità, non ne arricchirebbe per questo l'interpretazione. Vale la pena però notare che, avendone la decretale programmaticamente accettato le premesse, ne ha anche accettato in modo consapevole l'impianto ideologico, che immobilizza Canisio entro i confini del predestinato dalla Provvidenza alla difesa della Chiesa e della fede cattolica.¹¹

§ 2. EZECHIELE E BONIFACIO MODELLI DI PERFEZIONE CONTRORIFORMISTA?

Per la sua attività teologica, pastorale e catechistica Pietro Canisio è stato quindi ufficialmente riconosciuto dalla lettera decretale del 10 maggio 1925 degno di essere nominato santo e dottore della Chiesa proprio in quanto salvatore della religione cattolica in Germania. Semplificando la complessa situazione storica, amplificando i meriti ed i motivi strettamente individuali del canonizzato ed accogliendone l'immagine che si era venuta formando grazie al culto popolare ed alla numerosa letteratura agiografica, la *Misericordiarum Deus* insiste in modo particolare sul fatto che il giovane gesuita riconquistò parte della popolazione tedesca alla devozione cattolica, così come il

imperiale di Worms condannava al bando Martin Lutero e in quello stesso 1521 Inigo di Loyola lasciava la milizia del re temporale, per arruolarsi al servizio del Re divino». Le seconde da Johannes Metzler, S.J., *Petrus Canisius, Deutschlands zweiter Apostel. Ein Charakterbild* (Gladbach: B. Kühlen, 1925) p. 1: «Peter Kanis erblickte am 8. Mai 1521 das Licht der Welt. Am selben Tage wurde auf dem Reichstag zu Worms über Martin Luther Acht und Aberacht verhängt. Im gleichen Jahr entsagte der spanische Ritter Inigo von Loyola dem weltlichen Kriegsdienst, um fortan für den höchsten, edelsten König zu kämpfen. War das blinder Zufall?».

⁹ * 11.viii.1507 Majorca; SJ 29.xi.1545 Roma; † 02.iv.1580 Roma (*DHCJ* III, 2793-2795).

¹⁰ *Nadal* V, 607. Nel passo il dialogo si svolge tra il filoluterano Philippicus ed il filocattolico Philaletes. Il primo chiede al secondo «Si recte ego retineo... eo ipso tempore sumpsit primum initium iesuitismus, quo Lutheri nostri obtinere coepit doctrina». Il secondo risponde affermativamente alla domanda, chiosando: «Fere eodem, ut Christus parasse videri possit remedium, illi malo [Luthero] et, si velis, illi Goliae hunc Davidem».

¹¹ Qualche decennio prima della *Misericordiarum Deus*, l'idea della predestinazione divina della missione canisiana era già apparsa nella lettera apostolica di Pio IX *Qui contra Ecclesiam*, e da quest'ultima ritenuta definitivamente fondante della personalità del gesuita. Cfr. *Pii IX Pontificis Maximi Acta. Unveränderter Nachdruck der 1857 in der Typographia Bonarium Artium in Rom erschienenen Ausgabe*, 9 voll. (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971) III, 665. La *Qui contra Ecclesiam* è nelle pp. 665-73. Anche il p. Heinrich Abel, S.J., nel suo volumetto d'occasione *Der heilige Kirchenlehrer Petrus Canisius* (Wien: Verlag des Canisiuswerkes, 1925) p. 2, ha parlato ancora, in riferimento alla *Qui contra Ecclesiam*, di «Vorsehung Gottes im Leben des Seligen [Canisius]». Tra l'altro Canisio, noto, a partire dall'enciclica di Leone XIII *Militantis Ecclesiae* dell'agosto 1897, come "secondus Germaniae apostolus", chiamò in questo modo uno dei suoi due maestri, nonché predecessore nell'attività missionaria in Germania, Claude Jay, già nell'agosto del 1552: «Questo Reverendo Padre, il qual fra li primi nostri Padri è stato eletto da Dio, et pareva poi un Apostolo della Germania». In *Beati Petri Canisii epistulae et acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto Braunsberger, eiusdem Societatis sacerdos*, 8 voll. (Friburgi in Brisingoviae: Sumptibus Herder, 1896-1923) I, 408.

profeta Ezechiele, nel seno stesso della sua gente, gli Ebrei in esilio a Babilonia, dovette combattere una dura battaglia per riconquistare la fiducia di Dio e riportare il popolo ebraico all'antica devozione. Che il paragone, abbracciando più di due millenni e insistendo solo su uno dei moltissimi spunti di cui è ricco il libro profetico di Ezechiele, abbia una precisa funzione politica e polemica, e che soprattutto rimandi a qualcosa di più generale e complesso che non ad una dotta citazione in un documento ufficiale, appare subito evidente.

Dal punto di vista strettamente testuale, infatti, la citazione del libro di Ezechiele si limita a Ez 2,3, consistendo unicamente nella locuzione «ad gentes apostatrices missus», «inviato presso un popolo di ribelli».¹² È però ripreso più in generale lo spirito di condanna di Jahvè nei confronti di Israele, che ha mancato di rispettarne il patto. Walter Zimmerli, nel suo commento al libro di Ezechiele, ha così analizzato Ez 2,3, in particolare la locuzione “ad gentes apostatrices”: nel passo verrebbe usato un verbo che, dal punto di vista filologico, da una parte descriverebbe il tradimento del vassallo nei confronti del proprio signore, e dall'altra, essendo già stato utilizzato nei giudizi su Israele di natura religiosa, ne sottolineerebbe ancora una volta la ribellione contro Jahwe.¹³ In tal senso l'esordio della decretale è degno del più vivo interesse:

Iddio misericordioso, che a suo tempo, per far tornare il figli di Israele dimentichi delle Sue leggi nella via della giustizia e della verità, chiamò i profeti dal cuore stesso del popolo eletto, nel corso dei secoli ha dato vita dal grembo della sua Chiesa, anche nel nuovo Patto, ad uomini eccellenti per pietà e dottrina che, a seconda delle necessità dei tempi, confermassero nella fede i seguaci di Cristo, riportassero i dissidenti all'unità cattolica, e che difendessero l'integrità della verità evangelica, con gli scritti e con le opere, dagli assalti degli avversari. A testimonianza di questa mirabile provvidenza a favore della Chiesa si erge Pietro Canisio. Il quale, così come il profeta Ezechiele, inviato «presso un popolo apostata», ha colà assolto l'incarico di Cristo con tale dottrina e virtù da guadagnarsi il titolo di martello degli eretici e, dopo san Bonifacio, di secondo apostolo della Germania. Che la sua figura si tenga quindi nella più alta considerazione, avendo egli per grazia divina difeso la religione in Germania.¹⁴

L'analisi puntuale del testo suggerisce immediatamente una serie di osservazioni, innanzitutto riguardo a l'uso di un certo lessico e di precise locuzioni: per esempio, il passo in cui sono chiamati in causa «i figli di Israele dimentichi delle Sue leggi» vuole sicuramente rimandare ad un altro popolo, il tedesco in particolare ma anche la società occidentale in generale, che a partire da Martin Lutero si sarebbe rivoltato contro il dettato divino, comunicato agli uomini in via esclusiva per l'unico tramite della Chiesa cattolica. Un altro, in cui sono ricordati i «profeti dal cuore del popolo eletto», che si sono fatti strumenti divini per riportare Israele, inteso qui concretamente ed in senso lato e simbolico, «nella via della giustizia e della verità». Anche dopo il «nuovo Patto», stabilito da Cristo, con cui è stata rinnovata l'alleanza tra Dio e gli uomini, Dio «ha dato vita... dal grembo della sua Chiesa, ad uomini eccellenti per pietà e dottrina». Questi ultimi hanno il compito di tenere saldi nella fede coloro i quali potrebbero essere tratti

¹² La versione qui citata della *Vulgata* è quella a cura di Robert Weber o.s.B. et al., *Biblia sacra iuxta vulgata versionem*, 2 voll (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1969).

¹³ Walter Zimmerli, *Ezechiel*, 2 voll. (Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen, 1969) I, 72-73. Cfr. anche Karl-Friedrich Pohlmann, Hrsg., *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel)*, 2 voll. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996) I, 62-63, sul problema della “Auflehnung/Sünde” e della “Abtrünnigkeit” contro Jahwe in Ezechiele.

¹⁴ AAS 17 (1925) 349. Cfr. Ez 2,3: «Fili hominis mitto ego te ad filios Israhel ad gentes apostatrices quae recesserunt a me».

in inganno e dubitarne, di ricondurre ad unità i dissidenti e di difendere infine con gli scritti e con le opere la verità evangelica dai tentativi di mistificazione e falsificazione. All'analisi meramente testuale deve essere inoltre accostato lo sfondo del racconto biblico in cui si snoda la vicenda del tradimento dell'alleanza da parte di Israele, ed il castigo divino della cattività babilonese. Canisio, novello Ezechiele, avrebbe risposto quindi alla chiamata divina e compiuto il suo apostolato «presso il popolo apostata» per Sua «ispirazione», adoperandosi affinché il dilagare dell'eresia in tutta la Germania fosse fermato, la collera divina placata ed il patto con Dio rinnovato.

La figura del profeta in generale e quella di Ezechiele in particolare, attivo fra gli esiliati di Babilonia all'incirca tra il 583 ed il 571 a.C., sacerdote e cultore della Legge, sono in ambito biblico naturalmente molto complesse, e non si intende qui fornirne una spiegazione seppure parziale. Ciò che interessa è tuttavia ricondurre il significato del profetare (in ebraico "nabi") al contesto specifico delle parole della decretale, la quale non tanto si sofferma sulla componente mistica, visionaria e delirante del profetismo, quanto piuttosto sull'attività di annuncio, di chiamata ed anche di giudizio del profeta stesso. In questo senso Ezechiele è colui che è chiamato, che annuncia ed interpreta la volontà divina che gli è stata rivelata, e che perciò giudica il presente e l'avvenire, insomma colui il quale è mandato da Dio per richiamare gli uomini alle sue esigenze ed alla sua volontà, e naturalmente per ricondurli nella via dell'obbedienza a Lui dovuta.

Il libro di Ezechiele racconta in larga parte della collera di Jahvè e delle accuse nei confronti di Israele, di Gerusalemme e dei Giudei, rei di aver tradito l'alleanza, e minaccia contro questi ultimi punizioni apocalittiche. Ezechiele è la sentinella, il giudice, il guardiano della casa d'Israele, la cui missione è avvertire il malvagio ed il giusto del loro peccato.¹⁵ La similitudine tra il gesuita ed il profeta non è espressa solo nella locuzione «così come il profeta Ezechiele»: nella stesura della decretale si è molto insistito sull'ispirazione divina dell'azione di Canisio contro gli «eretici» («martello degli eretici»), e dal libro di Ezechiele sono state riprese alcune suggestioni contro il «popolo apostata», ed anche qualche preciso riferimento all'altra ed importante parte del libro, vale a dire il rinnovamento del patto, grazie ad Ezechiele, fra Dio e il popolo idolatra, ricondotto nella città santa di Gerusalemme. Nonostante le minacce di punizioni e di morte, lo scopo dell'ira divina è unicamente quello di rinnovare l'alleanza eterna con Israele. Il fine cui tende l'accostamento è evidente: Canisio è uno strumento della divina Provvidenza, inviato anche per cercare di ristabilire tra Dio e coloro i quali vogliono rinnovare autenticamente l'antico ed eterno patto.¹⁶

Il tono della decretale non cambia sostanzialmente riguardo al parallelismo di Canisio con San Bonifacio. La penetrazione del cristianesimo nei territori dei Sassoni ad oriente dell'Elba, pur costituendo «una fase eroica e pacifica» dell'evangelizzazione nella Germania nella metà dell'VIII secolo, preluse tuttavia alla conquista da parte di Carlo Magno di questi territori, ed alla cruenta conversione di popolazioni per lo più ancora politeiste. San Bonifacio si distinse nella riforma dell'istruzione e preparazione clero franco, e nella riorganizzazione del sistema episcopale, in modo da ottenere una maggiore centralizzazione ed un più profondo e sistematico controllo da parte di

¹⁵ Ez 3,17: «Fili hominis speculatorem dedi te domui Israhel et audiens de ore meo verbum et adnuntiabis eis ex me».

¹⁶ Le parole di Jahvè contro gli Israeliti sono molto dure. Cfr. il già citato Ez 2,3: «Et dicentem fili hominis mitto ego te ad filios Israhel ad gentes apostatrices quae recesserunt a me patres eorum praevaricati sunt pactum meum usque ad diem hanc et filii dura facie et indomabili corde sunt ad quos ego mitto te»; Cfr. anche Ez 2,6: «Tu ergo fili hominis ne timeas eos neque sermones eorum metuas quoniam increduli et subversores sunt tecum». Ciò non ostante, in Ez 16,60 Jahvè, dopo aver narrato la lunga storia di infedeltà di Gerusalemme, conclude con queste parole: «Et recordabor ego pacti mei tecum in diebus adulescentiae tuae et suscitabo tibi pactum sempiternum».

Roma.¹⁷ Tenendo in poco conto le ovvie differenze tra i due, sembra piuttosto che l'accostamento voglia esaltare il coraggio e la fedeltà di chi ha consacrato la propria vita alla causa di Roma nell'impresa di evangelizzare delle popolazioni pagane, ovvero che si sono allontanate dall'ortodossia. Del resto, la centralità di Roma nelle missioni di entrambi è sottolineata dalla decretale stessa.¹⁸

Un noto studioso del santo irlandese, Theodor Schieffer, ha per l'appunto fatto notare come, analizzandone l'opera alla metà del VIII secolo, l'anno 741 segni una svolta radicale, perché Bonifacio riuscì finalmente ad introdurre la riforma e la riorganizzazione all'interno delle chiese di Austrasia e di Neustria e quindi a favorirne la trasformazione da una struttura ecclesiale logorata e dominata dalla nobiltà feudale ad una territoriale strettamente legata a Roma. Grazie a questa breve sintesi dell'azione di Bonifacio, è possibile comprendere meglio il senso dell'accostamento tra due figure di santi così lontane tra loro. Tralasciando quello più immediato, pur presente nella decretale, di evangelizzatore di un popolo ancora pagano, considerazione che trae il suo fondamento dalla reale distanza che divideva il mondo germanico dal mondo franco-romano, ma che nel contesto della *Misericordiarum Deus* ha una sfumatura di condanna facilmente percepibile, è ciò nonostante vero che il lavoro di Bonifacio non solo conquistò al mondo "latino" fondamentali parti dell'occidente non ancora cristiano, ma gettò delle preziose fondamenta strutturali ed organizzative nell'impianto ecclesiale già esistente, limitando al massimo il potere centrifugo della locale nobiltà terriera e rendendo l'impianto stesso della nuova chiesa territoriale franca strettamente dipendente da Roma. Non solo: secondo Schieffer quest'epoca condusse allo stesso tempo alla svolta dell'ottavo secolo, decisiva sia dal punto di vista della storia della cultura che da quello storico-politico, e che diede luogo all'incontro tra il mondo germanico e quello romano, alla svolta dell'Occidente verso un'integrazione ecclesiale ed istituzionale. Bonifacio fu quindi il perno intorno a cui si strinse l'alleanza fra i Carolingi ed il papato.¹⁹

¹⁷ Giovanni Tabacco, Grado G. Merlo, *Medioevo. La civiltà europea nella storia mondiale* (Bologna: Il Mulino, 1989) pp. 110-1: "Ma se la conquista si tradusse in una profonda incorporazione del mondo germanico in un'Europa romano-cattolica, ciò fu possibile in quanto la sistematica espansione territoriale dell'episcopato fu preparata sia dalla predicazione missionaria anglosassone... sia dalla ricostruzione... di strutture episcopali capaci di fornire un modello al grande disegno di dominazione ed assimilazione culturale, affidato alle nuove chiese fondate in Germania. E come nelle missioni in terra germanica, così anche in questa ricostruzione ecclesiastica franca operò con speciale rilievo l'elemento anglosassone in collegamento con la chiesa di Roma". Su San Bonifacio cfr. anche due volumi usciti nel 1954, in occasione dell'anniversario della sua morte avvenuta nel 754: Joseph Lortz, *Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes* (Wiesbaden: Steiner Verlag, 1954), e Theodor Schieffer, *Windfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Freiburg i. Br.: Herder, 1954). Di particolare interesse ai fini della comparazione tra Bonifacio e Canisio è anche Joseph Lortz, „Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des heiligen Bonifatius nach seinen Briefen“, in id., *Erneuerung und Einheit. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1987) pp. 133-67.

¹⁸ AAS 17 (1925) 351: «Beatus igitur Canisius, a sancto parente Ignatius in Germaniam stabili designatione redire iussus, fel. rec. Paulo III Desc. Nostro, ut olim Beato Gregorio II, Predecessori etiam Nostro S. Bonifatius, humillime se sistit, Apostolicam Benedictionem impetraturum».

¹⁹ Schieffer, *Bonifatius*, p. 186. Anche Joseph Lortz, nel breve saggio sopra ricordato, ha chiamato Bonifacio "Miterbauer des Abendlandes", analizzandone i suoi rapporti con il papato, la fondazione e l'organizzazione della chiesa territoriale. Cfr. anche Lortz, *Bonifatius*, p. 68. In base alla sua opinione e dalla sua particolare prospettiva apparirebbe chiaro che «das abendländische Christentum im 8. Jahrhundert nur mit und unter Rom und nicht anders fest und auf die Dauer begründet werden konnte, dass ohne diese kirchliche Organisation das christliche Abendland mit seiner Kultur nicht hätte kommen können».

Anche la figura di San Bonifacio, come quella di Ezechiele, ha quindi delle caratteristiche che la decretale ha proposto come fondanti la santità canisiana. Anzitutto furono entrambi dei riformatori dei costumi del clero, l'uno dei vescovi franchi, l'altro del corpo ecclesiastico nei territori dell'Impero. Entrambi operarono in favore della Chiesa e della dinastia imperiale, e furono l'anello di congiunzione tra il potere temporale e quello spirituale: il monaco anglosassone, infatti, sancì definitivamente l'alleanza fra i Pipinidi e papato, il gesuita cercò di mantenere vivo, per quanto era in suo potere, l'accordo confessionale tra gli Asburgo (ed in parte anche tra i Wittelsbach) e la Chiesa. In secondo luogo entrambi portarono (o riportarono) il messaggio cattolico in Germania, affrontando l'ostilità della popolazione, anche se Canisio non dovette subire il martirio, come accadde a Bonifacio fra i Frisoni. L'uno, infine, riuscì, a creare ex novo l'episcopato tedesco, organizzandolo in sedi diocesane, vigilando sull'attitudine all'impegno pastorale ed eliminando i costumi barbarici che molti vescovi conservavano.²⁰ L'altro, grazie alla predicazione, alla confessione auricolare ed alla pratica degli *Esercizi spirituali*, diventò uno dei punti di riferimento per teologi, prelati, sovrani o semplici fedeli che desideravano confermare e rafforzare la propria devozione cattolica e la propria fedeltà al papa ed alla Chiesa.

Nella decretale possono essere ritrovati altri elementi riguardo l'intenzione agiografica ed al tempo stessa politica del documento. Anzitutto il riferimento, classico nell'insieme delle biografie canisiane, ai «pii genitori»: il padre del gesuita era un ricco borghese, commerciante di panno, che per diversi anni era stato borgomastro di Nimega e che aveva seguito una politica nettamente filo-imperiale e filo-cattolica; la madre, sul letto di morte, aveva pregato il padre di non permettere che la famiglia abbracciasse la fede luterana. In secondo luogo, l'altrettanto classico e denso di implicazioni simboliche riferimento a San Michele. Canisio ha più volte sottolineato il fatto che fosse entrato nella Compagnia di Gesù proprio il giorno di San Michele, e che ciò equivallesse per lui ad una seconda nascita. È anzi probabile che la scelta del giorno dei voti semplici, sotto la guida attenta di Pierre Favre,²¹ non sia stata affatto casuale.²²

²⁰ Cfr. Henri Pirenne, *Maometto e Carlomagno* (Roma: Newton Compton, 1993), p. 182: «[Dopo questi sforzi di riforma] ha luogo nel 745 la prima assemblea generale della Chiesa franca, presieduta da San Bonifacio. E in questa occasione vediamo intervenire l'influenza del papa, perché è proprio lui che fa convocare l'assemblea. Pipino e Carlomagno sono dunque condotti da Bonifacio verso il papa. E tutta la Chiesa che si sta organizzando in Germania li considera, sempre grazie a Bonifacio, suoi protettori» e pp. 191-2: «Tornato a Roma, [Bonifacio] è nominato vescovo da Gregorio II con la missione di predicare la fede in Germania. Le lettere che il papa gli dà fanno veramente di lui un missionario di Roma... nel 732, Gregorio II lo consacra arcivescovo, con l'autorizzazione di nominare lui stesso i vescovi nei territori che conquista alla fede di Cristo... la missione di Bonifacio le [a Roma] apre la prospettiva di estendersi su quelle *extremas occidentis regiones* che Gregorio II aveva già intravisto la possibilità di convertire. Questo grande missionario che estende sulla Germania l'autorità del papa di Roma, è, al tempo stesso... il protetto di... Carlo Martello». Un altro grande medievista, Jaques Le Goff, ha definito San Bonifacio, nel suo saggio «L'Italia nello specchio del Medioevo», «il padre della politica che tende ad unire i franchi, il papato e l'Europa per costituire una cristianità». In: Ruggero Romano e Corrado Vivanti, ed., *Storia d'Italia*, 6 voll. in 10 to. (Torino: Einaudi, 1972-76) II, to. 2, 2034.

²¹ * 13.iv.1506 Villaret; SJ uno dei primi compagni; † 1.viii.1546 Roma (*DHCJ*, II, 1369).

²² Braunsberger, *Epistulae et acta*, I, 74-76: «In nomine domini, amen. Anno 1543 die apparitionis S. Michaelis aut in octava Maij, quae dies mihi natalis est, tribuens initium anni 23 aetatis meae, post naturalem deliberationem ego Petrus Kanisius, Noviomagensis voveo simpliciter DEO omnipotenti, B. virgini Mariae S. Michaeli archangelo et omnibus sanctis, ex nunc me transiturum ad obedientiam societatis quae dicitur IESU CHRISTI... [M. Petrus Faber] nunc dignitatus est me in probationem suae societatis recipere. [...] Atque haec omni dumtaxat propter honorem et amorem IESU CHRISTI domini nostri, deinde simul ad honorem et servitium Gloriosae Virginis Mariae, Sancti quoque Michaelis ac omnium sanctorum: in salutem meam. Amen».

Nel corso dei secoli San Michele ha infatti assunto il ruolo di difensore della Cristianità, intesa qui come la comunità dei fedeli sotto la guida del papa e dell'imperatore, ed è per questo che l'arcangelo è anche il santo protettore dell'*Heiliges Römisches Reich*. Una prima notizia riguardo l'apparizione di San Michele sul monte Gargano in Puglia risale al V sec., più precisamente nel 492 o nel 494. Due secoli più tardi, l'8 maggio 663, i Longobardi vinsero davanti Manfredonia una battaglia navale contro i Saraceni, e dedicarono la vittoria all'angelo guerriero per eccellenza, San Michele appunto, il cui santuario era davanti ai loro occhi sulla costa. San Michele è secondo la scienza biblica "l'ostacolo" di 2 Ts 2,7 che fronteggia l'Anticristo. In Ap 12,7 affronta Satana, in 1 Ts 4,16 è colui che risveglia i morti nel giorno del giudizio, in Dn 12,1 colui che protegge il popolo eletto d'Israele. Nell'iconografia è spesso rappresentato come un guerriero, un cavaliere che affronta il drago di Satana o l'Anticristo.²³

La decretale, come ricordato sopra, ha anch'essa utilizzato lo schema provvidenziale della tradizione agiografica. Pietro Canisio, di nobili natali e con genitori devoti all'antica fede, è nato nello stesso anno in cui «un'ingente moltitudine» si è levata contro la fede cattolica e la sede apostolica; in cui, tra l'altro, il fondatore della Compagnia di Gesù, abbandonando «la milizia terrestre», si dedicò a combattere «le battaglie del Signore», a cui era ben chiara sia la forza degli avversari, sia la qualità del nuovo «condottiero».²⁴ Dal punto di vista strettamente storico-filologico si consideri anche che nell'epistolario canisiano si possano distinguere almeno due fasi nei primi anni di attività, l'una entusiasta e per così dire ingenua, la prima, e la seconda, dal 1549-50 in poi, molto più concreta, pragmatica e disillusa. Il voto in questione appartiene senza ombra di dubbio alla prima, in un'epoca in cui il giovane gesuita ancora non aveva avuto modo di confrontarsi *de visu* con i riformati e con la politica delle gerarchie laiche ed ecclesiastiche. A tutto ciò si aggiunga che la rielaborazione completa di questi primi voti, che, di fatto, ha influenzato la recezione della figura canisiana molto più profondamente della deposizione storica dell'8 maggio 1543, avvenne solo con la stesura delle *Confessiones* nel 1570, che rielaborano i primi cinquanta anni di vita del gesuita, alla luce però della delusione seguita, nel 1569, al forzato abbandono della carica di provinciale della Germania superiore.²⁵ Ciò pone quindi una serie di problemi

²³ La Compagnia di Gesù approvò e promosse il culto di San Michele. Cfr. al proposito Julius Oswald SJ e Rita Haub, Hrsg., *Jesuitica: Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773* (München: Beck, 2001).

²⁴ AAS 17 (1925) 349: «Petrus Canisius... ortus est die festo apparitionis Sancti Michaelis Archangeli, die octava Mensis Maii... itaque ipso anno, quo in Germania contra catholicam fidem atque hanc Apostolicam Sedem, immanis rebellionis signo elato, ingens hominis turba a mystico Christi ovili legenda defectione avvellebat. In Hispania vero Ignatius de Loyola, in obsidione arcis Pampilonensis salutari vulnere prostratus, terrestri militia abdicatus, ad proelianda proelia Domini se convertit: Deo nimirum portendente, quos ille posthac adversarios, quem sacrae militiae ducem esset habiturus».

²⁵ Braunsberger, *Epistulae et acta*, I, 9: «Fuit et illud gratiae tuae munus peculiare, quod eodiem die, quantum memini, hoc est, octavo mensis Maij, qui propter Archangeli sancti Michaelis apparitionem est celebrior, me non modo nasci mundo, sed spiritualiter etiam post baptismum in religione sacra renasci postea voluisti. Tunc enim peccatorem me genuit mater mea... tunc et alter pater meus Petrus Faber servus vere tuus... non sine singulari studio santoque labore, me sic tibi Moguntiae regeneravit, ut novum veluti membrum primumque Germanum offeret ac inseret illi Societati, quam sacratissimi nominis tui auspicijs condecorasti», e *ibid*, I, 53-54: «Benedicebant enim et illi [sanctissimi Apostoli], missionem in Germaniam confirmabant, suam mihi veluti Apostolo Germaniae concedendam benevolentiam promittere videbantur. Nosti Domine quantopere et quoties illo ipse die mihi Germaniam commisisti, pro qua dein sollicitus esse pergerem, pro qua sicut Pater ille Faber me totum exhiberem, pro qua vivere morique cuperem. Atque sic Angelo Germaniae cooperarer».

di esegesi e critica delle fonti, dal momento che la definizione di “apostolo della Germania” trarrebbe origine nient’altro che da Canisio stesso!

Oltretutto, la definizione di «secondo apostolo della Germania», nel senso in cui già la intese Leone XIII nel 1897, è stata abbondantemente superata *in primis* dagli attuali confratelli di Canisio. Non è più possibile pensare ad un Canisio strenuo e solitario oppositore del luteranesimo, quanto piuttosto ad un interlocutore, certamente da posizioni genuinamente cattoliche, tra le forze di fatto esistenti, ma non per questo disposto a tollerare gli abusi allora presenti nella Chiesa cattolica e contrario in senso assoluto al dialogo con gli “avversari”. La realtà dei documenti, peraltro, ne testimonia l’inattualità fin dalla loro prima pubblicazione nel 1896. La più moderna ed aggiornata letteratura canisiana non ha mancato, proprio per questi motivi, di spostare la propria attenzione sulla componente attiva, propositiva e riformatrice di Canisio. Negli ultimi anni si è preferito dunque parlare dell’opera riformatrice di Canisio in Baviera, del suo ruolo come riformatore della Chiesa tedesca e cattolica in genere, nonché del suo contributo alla costruzione di una comune identità europea, in conformità ad una condivisa formazione classico-umanistica, e del suo contributo al dialogo ecumenico.²⁶

Il p. Hans Peter Kolvenbach, S.J., attuale preposto generale della Compagnia di Gesù, ha in questo senso scritto che «anche quando l’egoismo, l’odio e la violenza assunsero la guida nel comune sentire, Canisio propose con le parole e con i fatti il Vangelo come via, come unica via all’unità ed alla comunione».²⁷ Lo stesso p. Kolvenbach, in occasione delle celebrazioni del 400nario della morte del santo, ha individuato in Canisio, seguendo le parole di Giovanni Paolo II, un «modello del dialogo ecumenico»,²⁸ che non si nasconda le difficoltà legate al dialogo interreligioso, ma che ne riconosca la necessità irrinunciabile ed il valore profondamente “cattolico”: «L’insistere sull’unità, sull’interezza e sull’integrità, così come il fermo rifiuto della divisione e dell’unilateralità diedero alla fede di Canisio un’impronta “cattolica”, perché “cattolico” vuol dire: conforme all’integrità, in base a tutto il vangelo, “Christus integrum, non mutilatum”». L’immagine classica di Canisio, da superare definitivamente, è perciò quella secondo cui Canisio stesso sia stato assolutamente contrario al dialogo.²⁹ Il p. Kolvenbach, dopo aver brevemente analizzato i colloqui di religione di Worms del 1557, assunti spesso come paradigma dello scontro confessionale, durante i quali si confrontarono Canisio stesso e Filippo Melantone, ha concluso che «le condizioni consistono da una parte nel considerare la divisione dei

²⁶ Non a caso lo studioso tedesco Engelbert Maximilian Buxbaum, nel suo *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern. 1549-1556* (Roma: Institutum Historicum Societatis Jesu, 1973), BIHSI 35, ha individuato il fulcro della propria ricerca proprio nel “rinnovamento ecclesiale” del ducato bavarese. In modo del tutto simile, i due più recenti contributi scientifici sulla figura di Canisio, l’uno a cura di Julius Oswald, S.J., e di Peter Rummel, *Petrus Canisius, Reformier der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschland* (Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 1996), e l’altro a cura di Reiner Berndt, S.J., *Petrus Canisius SJ (1521-1597). Humanist und Europäer* (Berlin: Akademie Verlag, 2000), mirano ad una più precisa definizione dell’attività canisiana, che non sia più intesa solamente come mera opposizione alla diffusione della Riforma protestante, ma sia semmai parte efficace della cosiddetta Riforma cattolica.

²⁷ Cfr. l’introduzione del p. Kolvenbach in Berndt, *Humanist und Europäer*, p. 17, ed il suo articolo “Pietro Canisio. Un santo europeo”, *La Civiltà cattolica* 148/4 (1997), 543-552.

²⁸ Giovanni Paolo II, allocuzione *Ad Helvetiae sacros praesules* del 4 settembre 1997, in *ASS* 90 (1998) 513: «[Canisius] est aussi un modèle de dialogue ecuménique, respectueux des personnes, rempli d’une charité cordiale et soucieux de témoigner de sa foi au Christ et de son amour a l’Eglise, unie autour des évêques et du Successeur de Pierre».

²⁹ *Petrus Canisius. Zu seinem 400. Todestag am 21. Dezember 1997*, hg. vom Generalvikariat der Diözese Würzburg (Würzburg: Generalvikariat der Diözese Würzburg, 1997) pp. 114-5.

cristiani uno scandalo, un peccato, per il cui superamento è indispensabile una conversione dei cuori. Dall'altra ciascuno deve dichiararsi a favore delle proprie convinzioni e sostenere in modo chiaro il suo punto di vista. In ogni punto di vista c'è qualcosa degno di essere conservato».³⁰

Il p. Paul Beghey, S.J., ha d'altro canto profondamente ragione quando, nel suo recente articolo per il *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, sostiene che, considerare Pietro Canisio solo alla stregua di un «martello degli eretici», non rende giustizia alla «forza creatrice del suo apostolato e alla sua personalità».³¹ È stato però giustamente notato che Canisio rimane per vari motivi una figura storicamente estranea al pensiero ecumenico in senso post-conciliare e contemporaneo, e che nell'inserirlo *sic et simpliciter* nel novero di coloro che già nel XVI secolo avrebbero sviluppato una precoce forma di «spirito ecumenico» si opererebbe una falsificazione della storicità del suo impegno apostolico. Ciò però, tenendo conto che i gesuiti favorirono allora in modo del tutto inconsapevole, avendo come fine la riforma della cattolicità, quel processo di «confessionalizzazione» delle professioni di fede cristiane, che caratterizzò anche il luteranesimo ed il calvinismo, e che un pensiero realmente ecumenico e quindi un'ecumene in senso più pieno si potrà avere solo tenendo conto che il punto di partenza consiste appunto in Chiese «confessionali».³²

D'altra parte, se il paragone suscita perplessità in sede storica, ci si chiede anche come interpretare in sede biblica e teologica l'accostamento di un profeta con un apostolo/missionario. Se il primo concetto, come già osservato in precedenza, designa colui che è chiamato, che annuncia ed interpreta la volontà divina che gli è stata rivelata, e che perciò giudica il presente e l'avvenire, insomma colui il quale è mandato da Dio per richiamare gli uomini alle sue esigenze ed alla sua volontà, e naturalmente per ricondurli nella via dell'obbedienza a Lui dovuta; il secondo ha significato, nel suo pur non univoco sviluppo storico ed attraverso la decisiva figura paolina, il riferimento innanzitutto a coloro i quali è ascritta il ruolo di mediatori del sacro, ed ha presupposto l'investitura apostolica di Mc 16,15 («Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura»). L'allargamento del concetto, per esempio all'attività missionaria o all'annuncio di fede a particolari popolazioni o gruppi di persone, ha successivamente modificato e sviluppato in sensi diversi l'idea originaria di «apostolo».³³

L'accostamento di Canisio all'inflexibile profeta ispirato da Dio ed uno dei più famosi missionari della storia della Chiesa è quindi denso di significati sia politici sia religiosi, inscindibilmente legati nella prassi storica dell'apostolato e della missione cattolica.³⁴ La decretale, com'è ovvio, insiste particolarmente sul significato meramente

³⁰ *Petrus Canisius.*, p. 123.

³¹ *DHCJ*, I, 633-35.

³² Medard Kehl, S.J., „Taugt ein Heiliger der Gegenreformation noch für die „Postmoderne“?“, *Entschluß* 52 (1997), 20-22.

³³ Sul significato particolare assunto dal concetto durante il pontificato di Pio XI cfr. Jacques Gadille, ««Apostolat». L'enrichissement du mot et du concept par le pape Ratti», in *Achille Ratti. Pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 15-18 mars 1989)* (Rome: École française de Rome, 1996), pp. 678-691.

³⁴ Sullo slancio missionario del XVI secolo, e sulle sue due fasi ben distinte, l'una spontaneista ed ingenua, l'altra organizzata e consapevole, cfr. anche Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (Torino: Einaudi, 1996), pp. 561s.: «Nella lunga storia delle pulsioni espansive del cristianesimo, la scoperta delle Indie interne fu certamente un momento di svolta; la svolta avvenne in Italia, alla metà del '500 [...] La strategia del collegio, che i gesuiti dovevano portare alla forma più elaborata e più ricca di successi, nasceva dal fallimento della prima entusiastica predicazione e dei battesimi di massa [...] Le regole [dei nuovi ordini religiosi]... esprimevano una coscienza dei compiti di conquista religiosa come qualcosa che richiedeva una preparazione ed una disponibilità del

religioso e provvidenziale dell'azione di Canisio, ma attraverso il legame con San Bonifacio ed il profeta Ezechiele è possibile ricostruire il senso più generale della santificazione di Canisio proprio in quegli anni cruciali per la Chiesa cattolica nel suo rapporto con la civiltà laica e secolarizzata dell'Occidente.

§ 3. ALCUNI VALORI DELLA SANTITÀ CANISIANA TRA PASSATO E PRESENTE.

Il 20 marzo 1921, Benedetto XV aprì ufficialmente la causa di santificazione, in seguito a due guarigioni miracolose avvenute in Olanda grazie all'intercessione di Canisio. L'inizio del culto popolare del gesuita e delle sue virtù taumaturgiche risale in realtà al giorno della sua sepoltura nella chiesa di San Nicola a Friburgo. Una paralitica, secondo quanto riferisce il p. Giuseppe Boero, S.J.,³⁵ avrebbe atteso tutto il giorno nella chiesa stracolma di fedeli, nella speranza di riuscire a toccare anche solo il vestito di Canisio, e di guarire grazie alla sua intercessione presso Dio. Non essendoci riuscita di giorno, a causa del gran numero di persone, avrebbe atteso la notte e vegliato il corpo ormai sepolto. La mattina seguente, al suo risveglio, la donna era miracolosamente guarita. Il culto si sviluppò così rapidamente, già pochi anni dopo la morte, che tra il 1623 ed il 1630 i vescovi di Frisinga e di Losanna si adoperarono «affinché si istituisse un'indagine ordinaria relativa alla vita, alle virtù ed ai prodigi» di Canisio.³⁶ Nei primi decenni del '600 cominciarono, specialmente in Svizzera ed in Germania, «non solamente [la] privata divozion de' fedeli, ma... vari segni di pubblico culto, come solevasi fare a quei tempi, prima dei decreti di Urbano VIII Sommo Pontefice. A voce e in iscritto egli era comunemente chiamato santo, beato, apostolo della Germania, protettore dell'Elvezia cattolica». Questo culto del tutto informale, privo di ogni sanzione giuridica da parte della Santa Sede, continuò fino al 1625, anno in cui Urbano VIII emanò i citati decreti che disciplinavano rigidamente le forme della devozione popolare. Il vescovo di Losanna ed i gesuiti svizzeri «procurarono in esecuzione dei medesimi Decreti di ridurre ai dovuti termini la divozione di' popoli; e incontamente si rivolsero a promuovere la causa secondo le leggi stabilite».³⁷

Tra il 1626 ed il 1630 ci furono appunto cinque processi, ma nessuno di questi raggiunse lo scopo desiderato, e la causa fu in sostanza accantonata per duecento anni. Dopo la soppressione del 1773, fu Gregorio XVI a riaprire il processo di beatificazione, dal momento che «il servo di Dio Pietro Canisio possiede le virtù cardinali e teologali in grado eroico» e che quindi «si può procedere alla discussione dei quattro miracoli».³⁸ Il 17 aprile 1864 la Congregazione del Sacro Rito esaminò attentamente ed approvò quattro miracoli di Canisio. L'indagine era cominciata nel giugno 1860, quando la

tutto particolari. Fu di questa coscienza... che nacque l'idea della missione come impegno costante di corpi specializzati, da svolgere con metodi specifici e sedi proprie – insomma l'istituzionalizzazione della missione».

³⁵ *15.viii.1814 Isolabona; SJ 06.i.1830 Roma; †08.ii.1884 Roma (*DHCJ*, I, 469).

³⁶ AAS 17(1925) 356.

³⁷ Giuseppe Boero, S.J., *Vita del beato Pietro Canisio della Compagnia di Gesù, detto il secondo apostolo della Germania* (Roma, La Civiltà Cattolica, 1864), pp. 442ss.

³⁸ Boero, *Vita del beato Pietro Canisio*, pp. 487ss, appendice XIII, *Positio super dubio an et de quibus Miraculis constet in casu et ad effectum de quo igitur*.

stessa Congregazione si era riunita per la prima volta, per esaminare attentamente la natura e la gravità di questi miracoli. Attraverso le fasi successive del complicato processo, nelle quali furono vagliate le testimonianze e i requisiti formali e sostanziali richiesti dal diritto canonico in materia, il cardinale Costantino Patrizi, prefetto e relatore della Congregazione, il p. Andrea Maria Frattini, ed il segretario del Sacro Rito, il card. Domenico Bartolini, deliberarono che si trattava di «quattro miracoli... dovuti all'intercessione del venerabile Pietro Canisio», grazie alla quale quattro donne guarirono miracolosamente da malattie allora mortali, come un'artrite cronica, un'occlusione intestinale, una polmonite, una paralisi causata dall'ingestione di veleno.³⁹ In seguito, il 24 giugno 1864, il Sacro Rito si espresse anche sulla possibilità di beatificare Canisio. Pio IX chiese alla Congregazione di esaminare il caso, e di esprimere un parere riguardo all'iscrizione del gesuita nel catalogo dei beati. Il Sacro Rito, in linea con quanto aveva stabilito in precedenza, decise che «quindi si potesse procedere alla solenne beatificazione del venerabile Pietro Canisio».⁴⁰

Anche le prime lettere autografe, che cominciarono a circolare subito dopo la morte di Canisio, furono venerate come reliquie. Sono famosi diversi episodi di guarigioni miracolose dovute alla sua intercessione attraverso le lettere, oppure all'imposizione di un'epistola sulla testa del malato, grazie al vero e proprio contatto fisico. Il medico ed erudito Ippolito Guarinione ne portò una appesa al petto quando, durante una pestilenza nel Tirolo nel 1611, e anche più tardi nel 1634, visitò i malati, così sicuro del potere taumaturgico della lettera che, nel testamento da lui redatto nel 1650, si disse convinto di dovere la sua salvezza proprio a quest'ultima. La guarigione di Elisabeth Vonderweitz a Friburgo, dovuta all'imposizione di una lettera di Canisio sulla sua fronte mentre era a letto «sofferente a causa di una malattia letale», è uno dei quattro miracoli che Pio IX ha solennemente riconosciuto nell'aprile 1864, e più di trenta epistole canisiane sono state esaminate dalla Congregazione del Sacro Rito, che le ha ritenute prove valide durante il processo di beatificazione.⁴¹ Il 12 gennaio 1864 il card. Costantino Patrizi pose a Pio IX il dubbio procedurale, «se e di quali miracoli si tratti», ed in un secondo momento anche alla Congregazione del Sacro Rito. In seguito ai vari passaggi previsti dalla complessa procedura di beatificazione si giunse infine, il 24 giugno 1864, all'iscrizione di Canisio «nei fasti dei Beati». Tra il gennaio 1922 ed il maggio 1925 Canisio fu infine santificato e dichiarato Dottore della Chiesa.⁴²

Il generale della Compagnia Włodzimierz Ledóchowski, S.J.,⁴³ scrisse nel 1925 una lettera a Pio XI, con la quale si proponeva di perorare presso il pontefice l'eventuale conferimento del titolo di dottore della Chiesa a Pietro Canisio, appena canonizzato. Pio XI, nel discorso di canonizzazione del 29 marzo dello stesso anno, definì Canisio come «l'uomo che divise la sua vita tra le opere dello zelo apostolico e gli studi delle scienze sacre, la diffusione delle cattoliche verità con le sue opere». Secondo p. Ledóchowski, «in queste parole sembrano compendiate le doti che Benedetto XIV insegna richiedersi

³⁹ Boero, *Vita del beato Pietro Canisio*, p. 490.

⁴⁰ Boero, *Vita del beato Pietro Canisio*, pp. 491ss, appendice XIV, *Positio super dubio an stante Virtutum et quatuor Miracolorum approbatione, tuto procedi possit ad solemnem Venerabilis Servi Dei Beatificationem.*, Il *Breve Beatificationis Venerabilis Servi Dei Petri Canisii*, emanato da Pio IX nell'agosto 1864, è riprodotto da Boero nelle pp. 511ss.

⁴¹ Boero, *Vita del beato Pietro Canisio*, p. 490.

⁴² Una nuovissima indagine sui processi di beatificazione e canonizzazione in età moderna è quella di Stefan Samerski, *“Wie im Himmel, so auf Erden”? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2002).

⁴³ *07.x.1866 Loosdorf; SJ 24.ix.1889 Stara Wies; eletto generale 11.ii.1915; †13.xii.1942 Roma (DHCI, II, 1687-1688).

in chi debba essere proposto e dichiarato Dottore della Chiesa: santità eminente e scienza insigne». Sempre secondo p. Ledóchowski il procedimento, con cui Canisio fu dichiarato contemporaneamente santo e dottore della Chiesa, pur non avendo nessun precedente nel diritto canonico, non è espressamente vietato da alcuna norma, e pertanto non mancò di sottolinearne l'opportunità, perché se ciò dovesse avvenire, appartenendo Canisio «a molte nazioni, o per la nascita, o per l'apostolato, o per la sua morte», i cattolici olandesi, tedeschi e svizzeri «saluteranno con ineffabile giubilo il nuovo Dottore della Chiesa, della cui dottrine esse... hanno sentito o sentono il benefico influsso».⁴⁴

La canonizzazione, e la dichiarazione dell'alto magistero di Canisio, facevano parte di un progetto più ampio: l'«esaltazione dell'infaticabile propugnatore dell'unità cattolica», oltre ad essere gradita dalla Compagnia, che da quel momento incoraggiò l'interesse storico nei riguardi del santo, fino all'opera di James Brodrick e Friedrich Streicher, S.J.,⁴⁵ degli anni '30 (anche la ricostruzione sistematica dell'epistolario canisiano cominciò poco dopo la beatificazione del 1864) aveva, nelle intenzioni del generale, la finalità di essere «un invito, un pegno, una promessa del bramato ritorno di tanti fratelli separati dalla Chiesa, di quel ritorno all'ovile del Buon Pastore... di quella riunione di tutte le Chiese con la Chiesa Romana». Il momento non potrebbe essere migliore: giungono a Roma, specialmente dall'Europa settentrionale, delle suppliche perché si concretizzi l'apoteosi e l'esaltazione di Canisio, perché ne vengano «riconosciuti ufficialmente i meriti dottrinali [...] la Divina Provvidenza... sceglie i momenti più opportuni perché la glorificazione dei suoi servi torni anche di maggior utilità alla sua Chiesa [...] Il cingere la fronte del Canisio con la doppia aureola dei Santi e dei Dottori varrà doppiamente ad obbligarlo ad interporre la sua potente intercessione perché l'auspicata unione religiosa, da lui in vita così mirabilmente promossa, giunga ora ad essere una felice realtà».⁴⁶

Nel perorarne la causa il p. Ledóchowski non mancò quindi di sottolineare il contributo che Canisio in prima persona, ed in secondo luogo la Compagnia di Gesù, diedero alla Riforma cattolica in Germania. La sua attività nei territori imperiali ed asburgici deve naturalmente essere interpretata tenendo conto dei vari movimenti di riforma interni alla Chiesa cattolica ma anche alla luce di un più complesso processo storico iniziato a partire dalla prima metà del XVI secolo, vale a dire il rinnovamento ed

⁴⁴ *Lausannensis Canonizationis B. Petri Canisii confessoris, sacerdotis professi e Societate Jesu Positio super titulo doctoris Ecclesiae Eidem Beato mox canonizando conferendo* (Romae: Guerra et Mirri, 1925) pp. 1-2

⁴⁵ *10.xi.1881 Meersburg; SJ 01.x.1907; †16.ii.1965 (Rufo Mendizábal, S.J., *Catalogue defunctorum* [Romae: apud Curiam P. Gen., 1972] p. 549 num. 123.

⁴⁶ *Positio super titulo*, pp. 2-3. Nel valutare queste affermazioni si tenga conto del fatto che in Germania il *Kulturkampf* era terminato solo di recente, e che la legislazione discriminatoria nei confronti dei cattolici ed in particolare dei gesuiti ancora non era stata del tutto abrogata. La ripresa degli studi su Canisio dopo la canonizzazione del 1925, non può essere disgiunta dai progetti politici della Santa Sede che, poco dopo la fine del *Kulturkampf*, con un procedimento appunto straordinario creò santo e dottore della Chiesa proprio Canisio, punto di riferimento dei gesuiti e dei cattolici tedeschi e “secondo apostolo della Germania”. Per una rapida ma profonda sintesi riguardante la storia del conflitto fra cattolicesimo ed autorità politiche in Germania tra il XIX e l'inizio del XX secolo cfr. Joseph Lortz, *Storia della Chiesa, considerata in prospettiva di storia delle idee*, 2 voll. (Milano: Edizioni Paoline, 1987) II, 435-53, e Georg May, *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung. Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen* (Stein am Rhein: Christiana Verlag, 1991) pp. 144-149, 575ss.. Cfr. anche Heinrich Lutz, *Demokratie in Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik* (München: Kösel Verlag, 1963), in part. il cap. V., *Religiöse Erneuerung und politisches Suchen*, in cui viene attentamente analizzata la situazione politica dei cattolici tedeschi all'inizio dei tormentati anni di Weimar.

il consolidamento, in forme del tutto nuove, del papato rinascimentale, attraverso una serie di iniziative, tra le quali ovviamente spicca il concilio di Trento. Secondo il p. Boero la risposta più convincente all'espansione del protestantesimo è senz'altro sintetizzabile nella figura di Pietro Canisio, così come la nuova teologia controversista ha avuto il suo simbolo più denso di significato in San Roberto Bellarmino, e le missioni nell'altra parte del globo in San Francesco Saverio.⁴⁷

Al nome di Canisio, oltre al diffusissimo catechismo, il più efficace strumento di lotta pedagogica nei territori dell'Impero tedesco in età moderna, forse perfino dopo l'approvazione del Catechismo romano del 1566, si è sempre più associata l'idea del «martello degli eretici», del difensore dell'ortodossia tridentina, dell'infaticabile predicatore e del consigliere e confessore di principi e sovrani. Per molti altri aspetti Canisio ha anche rappresentato, e rappresenta tuttora, anche uno dei modelli esemplari di gesuita. In un'immagine diventata classica il santo ha con sé il bastone e i calzari da viaggio, con i quali ha fatto in modo che ciò che fosse stato deciso a Roma potesse trovare un'applicazione pronta e capillare.⁴⁸ Le sue lettere dell'inverno 1548, con le quali diede prova di ubbidienza esemplare al suo superiore, sono stati da subito ritenuti un paradigma di comportamento e di carattere. In particolare, Gregorio XVI affermò solennemente il 28 gennaio 1844 che, proprio in virtù della celebre risposta data da Canisio ad Ignazio poco prima della partenza per Messina, dove sarebbe stato fondato il primo vero collegio della Compagnia di Gesù, le sue virtù furono «eroiche».⁴⁹

Nel 1927 è stato pubblicato dall'editore Campitelli di Roma un interessante volumetto riguardante Canisio e la sua esemplarità, dal titolo *De Sancto Petro Canisio Ecclesiae Doctore Renuntiato Testimonia quaedam*, in cui sono raccolte testimonianze delle più varie ed eterogenee sulla scienza e la dottrina del gesuita, a sostegno della recente santificazione ed elevazione a Dottore della Chiesa.⁵⁰ Nel *Proëmium* l'anonimo curatore difende per così dire la validità dell'antologia di documenti da lui raccolti. Essendo stato appunto dichiarato Canisio dottore della Chiesa e essendone in corso preparazione l'*Opera omnia*, è parso utile al curatore, premesso un elenco delle opere,

⁴⁷ Cfr. Boero, *Vita del Beato Pietro Canisio*, p. 7: «Come il primo [Francesco Saverio] per la moltitudine dei popoli, che con la predicazione del Vangelo condusse nell'Asia dall'idolatria alla fede di Gesù Cristo, si meritò dai sommi Pontefici il nome ed il titolo d'Apostolo dell'Oriente; così l'altro [Pietro Canisio] per le incessanti fatiche ed industrie, che adoperò nelle parti settentrionali dell'Europa a purgare buon numero di nazioni, di città e di terre già infette, e a preservar molte altre non ancora tocche dall'eresia, ebbe egli pure, per consentimento dei contemporanei e dei posteri, l'appellazione di Apostolo della Germania».

⁴⁸ Cfr. James Brodrick, S.J., *Saint Peter Canisius S.I. 1521-1597* (London: Sheed and Ward, 1935), p. 1: «A colossal Bronze statue of him stands in her [of Nymegen] central park, and under the high altar of a splendid church her children lovingly venerate an old pair of his boots and the stick with which he tramped more weary miles than ever did the legions of Cæsar or Charlemagne».

⁴⁹ Cfr. Braunsberger, *Epistulae et Acta*, I, 263: «[Gregorius XVI affirmavit] Canisii virtutes heroicas fuisse... se ad illud [decretum] faciendum permotum esse potissimum humili illa oboedientia quam Canisius... praestitisset in Siciliam discendens ibique rhetoricam docens», e *Positio super dubio an et de quibus Miraculis constet in casu et ad effectum de quo igitur*, riprodotta in Boero, *Vita del Beato Pietro Canisio*, p. 487ss: «Constare de Virtutibus Theologalibus et Cardinalibus, earumque adnexis in gradu heroico Venerabilis Servi Dei Petri Canisii ut tuto procedi possit ad ulteriora, nimirum ad discussionem quatuor Miracolorum». La richiesta di Ignazio è in MHSI, *Epp. Ign.*, I, 707-9, lettera del 2 febbraio 1548. La risposta di Canisio, del 5 febbraio 1548, è invece in Braunsberger, *Epistulae et Acta*, I, 262-3.

⁵⁰ *De Sancto Petro Canisio Ecclesiae Doctore Renuntiato Testimonia quaedam* (Romae: Ex typographia Campitelli, 1927). Nel volume non è indicato in alcun modo il curatore, che però è sicuramente un gesuita («dum in Germania Sancti Doctoris *Opera omnia* rursus edenda curant Nostri»), che fa esplicito riferimento al p. Friedrich Streicher, S.J., che proprio in quegli anni aveva cominciato a lavorare al *corpus* canisiano.

pubblicare la maggior parte di queste testimonianze. C'è ne sono ovviamente delle più varie, ma tra le più importanti spicca soprattutto l'omelia, pronunciata il 21 maggio 1925 da Pio XI, che celebrava in San Pietro l'avvenuta santificazione ed elevazione a Dottore della Chiesa, esaltandone la scienza, la dottrina e la santità del gesuita, e riproponendo così i temi della *Misericordiarum Deus*:

In un momento di così grande necessità per la cristianità, emerse quell'eccellente difensore della fede ed apostolo, Pietro Canisio; nel quale si rese evidente, a dire il vero, il nuovo sussidio dato da Dio alla Chiesa militante per mezzo di Ignazio di Loyola. [...] Giovò moltissimo che quel soldato entrasse in guerra, perfettamente armato di raffinatissima scienza, divina e profana, con piena cognizione teologica, a fronteggiare gli immani errori degli eretici [...] L'eccellente quantità e profondità di dottrina del secondo apostolo della Germania, dopo san Bonifacio... ci ha quindi convinto... ad iscrivere Canisio nei fasti dei Dottori della Chiesa.⁵¹

In questo passo come in altri del precedente documento l'uso di termini prettamente militari («difensore», «soldato», «guerra») è prevalente, così come l'esaltazione di Canisio, «eccellente difensore della fede ed apostolo», e della sua dottrina «raffinatissima» sono sempre poste in relazione allo scontro confessionale («a fronteggiare gli immani errori degli eretici»). È anche importante notare che, in base ad un *cliché* famoso, la nascita delle perversioni moderne, che hanno portato la società occidentale prima ad allontanarsi e poi definitivamente a scontrarsi frontalmente con la Chiesa, sarebbero tutte da ricondurre alla divisione religiosa causata dalla Riforma protestante. L'obbiettivo degli strali polemici di Pio XI non è quindi solo la Germania protestante, ma anche la società occidentale che, secondo un luogo comune dell'apologetica cattolica, dopo il secolo felice di Innocenzo III e Bonifacio VIII ed in seguito ad un lungo processo che cominciò nel XIV secolo e che culminò nella Riforma, si sarebbe emancipata sempre più dall'autorità e dalla guida del papato. La Compagnia di Gesù avrebbe quindi giocato un ruolo decisivo, specialmente grazie ad Ignazio e Francesco Saverio,⁵² di cui ricorse il 400enario della santificazione nel 1922, nella difesa del «prezioso patrimonio di fede» dagli attacchi della modernità.⁵³ Nel discorso ai pellegrini tedeschi giunti a Roma per il Giubileo, Pio XI avrebbe inoltre detto: «[A voi] il santo Canisio parla come confessore della fede nella sua vita, come apostolo della fede nella sua attività veramente apostolica, come difensore e salvatore della fede nel suo esempio».⁵⁴

Oltre a questo pronunciamento ufficiale da parte della Santa Sede, il curatore ha raccolto anche delle interessanti *litterae postulatoriae* provenienti dalla Germania a sostegno della santificazione di Canisio. Sfortunatamente, pur essendo riuscite in definitiva utili allo scopo che si erano prefisse, non vanno oltre la mera ripetizione di un *cliché* agiografico consolidato. È interessante piuttosto notare che questo stesso *cliché* si conservi immutato nei secoli, e che si basi su semplici ma chiari punti fermi. Canisio, nuovo Bonifacio e salvezza della Germania, avrebbe strenuamente lottato, soprattutto

⁵¹ AAS 17 (1925) 214-8.

⁵² * 7.iv.1506 Xavier; SJ uno dei primi compagni; † 3.xii.1552. Shangchuan (*DHCF*, III, 2140).

⁵³ Lettera apostolica "Meditantibus Nobis" del 3 dicembre 1922 in AAS 14 (1922) 631: «Si mala quibus humanum genus hodie laborat, ultima ab origine repetantur, omnia profecto provenisse dicenda sunt ex ea, quam inducere Novatores a divina Ecclesiae auctoritate defectionem [...] Sublato autem omni potestatis principio ac fonte, qui Deus est, natura consequitur ut iam nulla sit humana potestas cuius sanctum nomen aut auctoritas habeatur».

⁵⁴ Discorso "Ai vari pellegrinaggi tedeschi. Le glorie del Canisio", in Domenico Bertetto, s. d. B., ed., *Discorsi di Pio XI*, 3 voll. (Torino: Società Editrice Internazionale, 1960) I, 401.

con le armi della dottrina, ed in particolare attraverso i suoi catechismi, contro la diffusione del luteranesimo nei territori meridionali di lingua tedesca (Austria, Baviera, Svizzera). Che le cose stessero realmente in questo modo, visti i rapporti del gesuita con Ferdinando d'Asburgo, e considerate le difficoltà e le cautele diplomatiche che questi doveva avere nei confronti per esempio dei suoi sudditi protestanti e dei suoi stessi correligionari, cautele che anche i duchi bavaresi, fino ad un certo periodo, dovettero osservare, corrisponde dal punto di vista della ricostruzione storiografica tutt'altro che a verità. D'altra parte, è altrettanto chiaro che non si deve chiedere a questo tipo di fonti informazioni che non possono dare, se non occasionalmente ed in via indiretta e secondaria. Certamente, hanno una loro notevole utilità qualora si voglia indagare ed approfondire lo sviluppo della letteratura biografica ed agiografica di Canisio, giacché nel volume si trovano a questo proposito testimonianze delle più variegata: da quelle dell'Associazione bavarese dei maestri cattolici, della Società dei catechisti delle scuole elementari in Germania, di una Società di nobili cattolici in Renania-Vestfalia, a quelle di numerosi seminari, facoltà teologiche, capitoli, vescovi, collegi.⁵⁵

Un altro contributo dello stesso tenore, ma scientificamente più valido, grazie soprattutto alle qualità personali degli studiosi che vi parteciparono ed alla natura senz'altro più omogenea dei documenti pubblicati, è la *Solemnis commemoratio Sancti Petri Canisii Ecclesiae Doctoris*, che raccoglie gli interventi della commemorazione svoltasi il 22 dicembre 1925 nell'Università Gregoriana di Roma. Tra gli altri intervennero il p. Eduardo Hugon, o.p., membro del Collegio Angelico, che fu il teologo incaricato di esaminare gli scritti di Canisio e di valutare l'opportunità di crearlo Dottore della Chiesa, e mons. Pio Paschini. Di particolare rilevanza le parole di quest'ultimo che, analizzando l'azione di Canisio in Germania, ricordò come «coll'assistere e confermare nella fede i principi cattolici... il Canisio dava sicurezza all'opera propria e si accaparrava i mezzi per condurla innanzi, più spedita; di più creava un baluardo comune contro i nemici della fede e salvava anche i principati ecclesiastici continuamente esposti alle maggiori cupidigie e... più deboli nella resistenza». In più, «era una Germania nuova ch'egli aveva irrorata colle sue fatiche. Di mezzo alle rovine della ribellione egli aveva saputo trarre ed unire energie che erano disperse e andavano perdute; aveva saputo ridonare allo spirito tedesco un fervore ed un eroismo cattolico che sembravano soffocati; aveva saputo creare una cultura religiosa, che doveva fiorire rigogliosa e non oscurarsi più».⁵⁶ L'immagine di Canisio ricordata da mons. Paschini è più ricca di sfumature e più complessa di quella della decretale. Certamente gli si possono perdonare alcune affermazioni d'occasione, come «baluardo comune contro i nemici della fede», oppure come «rovine della ribellione», ed apprezzare come nelle sue parole abbiano avuto grande importanza la capacità di Canisio di «ridonare allo spirito tedesco un fervore ed un eroismo cattolico», e di aver saputo creare «una cultura religiosa, che doveva fiorire rigogliosa e non oscurarsi più».

⁵⁵ In questa sede non è purtroppo possibile riferire oltre sulle numerosissime testimonianze contemporanee alla santificazione di Canisio. Di fondamentale importanza è in questo senso il fondo *Canisius; Sammelmappe; Nachlass Metzler* dell'Archivium Monacense Societatis Jesu di Monaco di Baviera, composto da 47 schedine bibliografiche formato A6, con diverse appendici, raccolte dal p. Johannes Metzler, S.J., non solo riguardo al processo di canonizzazione di Canisio, ma anche ad articoli, volantini, opuscoli, etc. riguardanti la devozione canisiana tra la fine dell'800 ed il primo trentennio del '900.

⁵⁶ Carlo Miccinelli, S.J., ed., *Solemnis commemoratio Sancti Petri Canisii Ecclesiae Doctoris habita in templo S. Ignatii a Pontificia Universitate Gregoriana, die 22 Decembris 1925* (Romae: Pontificia Universitas Gregoriana, 1926) pp. 21-2, 27. L'esame del p. Hugon è stato pubblicato in *Positio super titulo*, pp. 5-28, cui segue l'esame di p. Frank de Wyels, o. s. B., pp. 29-60. Un altro volume d'occasione è quello a cura di Joseph Leufkens, S.J., *Sanctus Petrus Canisius Doctor Ecclesiae* (Roma: Casa Editrice di San Gaetano, 1925), anche se non di particolare originalità e pregio.

C'è da notare, d'altra parte, che l'accettazione acritica dei *topoi* agiografici canisiani non è stato un difetto strettamente confessionale, dal momento che, in molti casi, ciò è avvenuto anche da parte di alcuni grandi storici protestanti, con lo scarso approfondimento critico che ne consegue e che al contrario il confronto storiografico dovrebbe stimolare, immobilizzando la ricerca su tracce sicure ma astratte, anzi probabilmente sicure proprio in virtù della loro estrema astrazione, e che non portano ad altro se non alla ripetizione di stilemi in sé compiuti ed apparentemente perfetti, ma che cedono pericolosamente non appena li si confronti con le fonti ed i documenti. Due storici luterani "classici" come Gerhard Ritter e Gustav Droysen, per esempio, lo hanno considerato la peggiore espressione dell'azione della Chiesa cattolica in Germania. Il primo ritenne Canisio nient'altro che un teologo dedito ad intrighi di corte, per far accettare all'imperatore Ferdinando I i decreti tridentini in cambio della successione del figlio Massimiliano, impelagato in pericolose amicizie luterane.⁵⁷ Il secondo gli imputò la responsabilità di aver contribuito, insieme al suo ordine, a distruggere tutto ciò che di buono la Riforma luterana aveva fatto per riunificare la vita politica e religiosa dell'Impero in un'unica e forte nazione. Droysen giudicò in modo ugualmente severo gli Asburgo, rei di non aver saputo guidare il moto religioso, popolare e nazionale scatenato da Lutero, e di aver consegnato la Germania nelle mani della Spagna e di Roma.⁵⁸ Entrambi accusano i gesuiti, e gli Asburgo che ne favorirono l'espansione, di aver provocato un odio confessionale così profondo da scatenare la guerra dei Trent'anni, che devastò il territorio tedesco, e impedì alla Germania, fino alla guerra austro-prussiana del 1866 e quella franco-prussiana del 1871, di recitare il ruolo da protagonista che le spettava.

Non è questa la sede, evidentemente, per affrontare un tema così complesso come l'evoluzione del pensiero storiografico sul XVI secolo. Va notato però che, senza voler tentare una riabilitazione della Controriforma, il ruolo della Compagnia di Gesù in Germania non può essere analizzato così semplicisticamente, ed un'analisi più equilibrata dovrebbe tentare di superare quello che si potrebbe definire "naturalismo confessionale" di stampo ottocentesco, in base al quale una popolazione devierebbe dalla sua genuina essenza se dovesse abbracciare una confessione piuttosto che un'altra. Di opinione diametralmente opposta riguardo Canisio e la Compagnia di Gesù sono ovviamente gli storici di estrazione cattolica, che considerano l'azione della Chiesa e dei gesuiti positiva, ed in particolare poi gli storici e biografi di Canisio appartenenti alla Compagnia di Gesù. Questi ultimi hanno posseduto spessissimo una preparazione erudita eccellente, come i padri Otto Braunsberger, S.J.,⁵⁹ e Friedrich Streicher, S.J., editori rispettivamente dell'epistolario e delle opere di Canisio, ed anche una vasta conoscenza degli avvenimenti storici inerenti alla vita del santo, e più in generale della storia ecclesiastica del XVI secolo, ma a volte, come il p. James Brodrick, S.J., ed il p.

⁵⁷ Gerhard Ritter, *La formazione dell'Europa moderna* (Bari: Laterza, 1989) p. 363. Ritter è d'altronde fortemente critico nei confronti della Chiesa romana e degli Asburgo, e giudica la Controriforma «non... un movimento popolare, ma... un'iniziativa dell'autorità, civile e religiosa, messa in opera secondo un piano prestabilito» (p. 573).

⁵⁸ Gustav Droysen, *Storia della Controriforma* (Milano: Società Editrice Libreria, [1912]) pp. 299ss. Droysen ha basato tutta la sua ricostruzione sull'assunto che una dinastia egemone come gli Asburgo avrebbe dovuto guidare il movimento di unificazione nazionale, come tre secoli dopo fecero gli Hohenzollern. Nelle pagine 191ss. Droysen ricostruisce la nascita e l'attività della Compagnia di Gesù, e riconosce ad Ignazio un ruolo di importanza del tutto simile a quella avuta da Lutero, perché «senza Lutero non sarebbe sorta la nuova Chiesa, e senza lo spagnolo Loyola è lecito asserire che la Chiesa romana non avrebbe trovato vita e potenza novella», pur accusandolo poi di «fanatismo religioso», «donchisciottismo», «immoralità».

⁵⁹ *21.ii.1850 Füssen; SJ 03.v.1878 Exaten; †23.iii.1926 Roermond (*DHJ*, I, 537).

Giuseppe Boero, S.J., autori di due importanti biografie, si sono concessi delle licenze apologetiche eccessive.

Secondo chi scrive, ai fini di una più sistematica comprensione di questo controverso periodo, dovrebbero essere forse evitati dei giudizi di valore troppo generali e generici, e si dovrebbe porre l'accento sulla complessità delle vicende e delle relazioni umane e politiche. Ci si è sempre più spesso chiesti in questi ultimi anni se la nota interpretazione jediniana, per quanto assolutamente convincente e stimolante dal punto di vista storiografico, non risulti legata ad uno schema che contrappone troppo meccanicamente e rigidamente la Riforma cattolica e la Controriforma, perdendone di vista sia il nesso dialettico tra le due, sia il legame profondo con la realtà politica, sociale ed economica del primo Cinquecento, sia infine i fenomeni culturali e spirituali di natura interconfessionale. Gli studi più recenti hanno d'altra parte superato questa impostazione del problema, ed attualmente sembrano in questo senso molto più convincenti, sebbene necessitino di alcune integrazioni e precisazioni, le affermazioni di Heinz Schilling nel suo *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*, nell'interessante sezione concernente le dinamiche politico-religiose tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'età moderna.⁶⁰ Dell'incontro tra il dinamismo teologico e religioso ed il dinamismo secolare dello stato moderno, e del complesso ruolo del Papato tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età moderna se n'era d'altronde già occupato Paolo Prodi, che di Jedin è un celebre allievo, nel suo *Il sovrano pontefice*.⁶¹ È opportuno in questa sede anche accennare alla nuova impostazione della storia dei primi gesuiti data da John O'Malley, S.J., nel suo *The First Jesuits*, ed alla nuova interpretazione che lo stesso O'Malley dà di questo controverso periodo.⁶²

⁶⁰ Heinz Schilling, *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648* (Bologna: Il Mulino, 1997) pp. 359-60: «Dalla metà del secolo della Riforma... le autorità principesche e dei consigli cittadini si accinsero a consolidare i loro territori dal punto di vista politico e religioso, ed a vincolare alla nuova società del territorio e dei sudditi la confusa molteplicità dei gruppi sociali [...] Chiamiamo formazione moderna dello stato e strutturazione della società moderna dei sudditi questo sovversivo movimento politico e sociale. Le origini risalgono al tardo Medioevo... ma furono soprattutto le imponenti energie della confessionalizzazione che spinsero con potenza le trasformazioni [...] Due processi fondamentali si incrociarono e si sovrapposero al punto che le loro dinamiche si sommarono: il dinamismo teologico-religioso... incontrò il dinamismo secolare dello stato moderno». Di Heinz Schilling si veda anche "Die „Zweite Reformation“ als Kategorie der Geschichtswissenschaft" e „Am Anfang war Luther, Loyola und Calvin – ein religionsoziologisch-entwicklungs-geschichtlicher Vergleich“, ora entrambi in Heinz Schilling, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte. Herausgegeben von Luise Schorn-Schütte und Olaf Mörke* (Berlin: Duncker und Humblot, 2002) pp. 5-10, 433-482.

⁶¹ Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 1982) pp. 15-32. Fondamentale anche Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling, Hrsg., *Die katholische Konfessionalisierung* (Münster i. W.: Aschendorff Verlag, 1995), ed il saggio del primo „Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“, ora in: id., *Ausgewählte Abhandlungen von Wolfgang Reinhard* (Berlin: Duncker und Humblot, 1997) pp. 77-101. Per un nuovo inquadramento del concilio di Trento, classica tematica jediniana, si veda adesso Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard, ed., *Il concilio di Trento ed il moderno* (Bologna: Il Mulino, 1996). Del primo si veda anche il volume curato in collaborazione con Carla Penuti, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Bologna: Il Mulino, 1994).

⁶² John W. O'Malley, S.J., *The first Jesuits* (London-Cambridge: Harvard University Press, 1993), e id., *Trent and All That. Renaming Catholicism in Early Modern Era* (London-Cambridge: Harvard University Press, 2000). Un altro interessante approccio al tema è quello di Ronnie Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal 1540-1570* (Cambridge-London-Oakleigh: Cambridge University Press, 1998) e da Roger Aubert, "Les nouvelles frontières de l'historiographie ecclésiastique", *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*, numero speciale della "Revue d'histoire ecclésiastique", 95/3 (2000) 757-782.

Nonostante le nuove posizioni storiografiche qui citate il fatto realmente notevole rimane la scelta di Pio XI di accettare un modello biografico ed agiografico pensato nel pieno del confronto confessionale dei secoli XVI e XVII, opzione che ha dietro di sé ha ovviamente un intreccio non sempre facilmente districabile di scelte politiche e religiose sul ruolo della Chiesa nella società, di Roma all'interno dell'organizzazione ecclesiale, sulla posizione della cultura cattolica e romana nell'Occidente definitivamente secolarizzato e laicizzato, sui rapporti tra le diverse confessioni cristiane, sulla posizione infine del papato nei confronti delle realtà religiose nazionali. È stata ufficialmente riconosciuta come meritevole di santità e di preminenza teologica una delle molteplici e possibili interpretazioni, certamente la più diffusa e comunemente accettata, della figura di Canisio, personaggio complesso e di non facile collocazione storiografica, accettando *in toto* e con profonda cognizione di causa ciò che si era stratificato nel *corpus* agiografico del gesuita. Non potendo ovviamente attribuire tutto ciò ad ignoranza, impreparazione, imperizia o superficialità, e tralasciando anche l'approfondimento critico-storiografico che ovviamente non può appartenere a questo tipo di documenti, si è portati a pensare che la scelta fu appunto consapevole, avvertita, ma anche polemicamente mirata allo scopo che si era prefissa.

§ 4. IL SIGNIFICATO POLITICO DELLA CANONIZZAZIONE DI CANISIO.

All'indomani della Prima Guerra Mondiale, la Chiesa si trovò a dover ripensare i propri rapporti con la nuova situazione politica prodottasi all'indomani del crollo, in Europa, dei tre grandi imperi centrali, della rivoluzione d'ottobre e del generale disastro civile ed economico. Dovette cioè ripensare a fondo il proprio isolamento assoluto e la condanna della cultura liberale e rivoluzionaria dell'800, ed approfittare dei nuovi margini di intervento e di influenza creatisi a partire dagli anni '20, ripensamento già iniziato tra l'altro durante il pontificato di Leone XIII.⁶³ In particolare, il nunzio a Berlino Eugenio Pacelli, il futuro Pio XII, ottenne fin dall'inizio un ottimo risultato, ebbe cioè la precedenza sugli altri membri del corpo diplomatico, fatto di per sé notevole, se si pensa che, dopo il Congresso di Vienna del 1815 la Chiesa aveva stabilito che non avrebbe avuto un nunzio in alcun paese che non gli avesse riconosciuto questa prerogativa, e che in origine quest'onore doveva spettare all'ambasciatore francese. Pacelli, da questo eccellente punto di partenza, iniziò una fitta trama di concordati locali con i vari Länder, che si concretizzarono nel concordato del 1925 con la Baviera, quello del 1929 con la Prussia e quello del 1932 con il Baden.⁶⁴ Tuttavia

⁶³ Anthony Rhodes, *Der Papst und die Diktatoren. Der Vatikan zwischen Revolution und Faschismus*, (Wien-Köln-Graz: Hermann Böhlhaus Nachfolger Verlag, 1980) p. 180: «[Das von Pius XI. war] ein Pontifikat, das nicht nur wegen der kraftvollen und unbeugsamen Persönlichkeit des Papstes war, sondern auch wegen der heftigen Angriffe auf seine Kirche in der Folge des großen Krieges, in einer Zeit der geistlichen, geistigen und politischen Umwälzungen, wie man sie seit der Französischen Revolution nicht mehr gekannt hatte». Cfr. anche Peter Kent, *The Pope and the Duce. The International Impact of the Lateran Agreements* (London and Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 1981) p. 11: «Pius XI recognized the significance of his new pontificate in the post-war era [...] [and] was fully conscious of his moral authority as Roman Pontiff at this critical moment in European history and he recognized his duty to exercise this authority and that of his Church in these uncertain times».

⁶⁴ Cfr. Ernst Rudolf e Wolfgang Huber, Hrsg., *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, 4 voll. (Berlin: Duncker und Humblot, 1973-88), in particolare i documenti relativi alla politica della Santa Sede in Germania fino al 1932, nel

Pacelli non riuscì concludere alcun accordo generale con i governi di Weimar succedutisi in quegli anni. Curiosamente, il concordato nazionale fu firmato proprio con il Reich hitleriano nel 1933, dopo che per anni si erano ripetuti episodi di violenza e scontri fra le cellule naziste ed i cattolici tedeschi, a tal punto che ai primi furono spesso rifiutate le esequie cristiane. Paradossalmente – o forse proprio per questo? – la situazione diventò peggiore proprio dopo il 1933.⁶⁵

Nei primi dieci anni di pontificato di Pio XI, inoltre, crebbe enormemente l'influenza delle organizzazioni cattoliche in Germania, tali da costituire un vero e proprio contraltare a quella degli stessi vescovi, che all'avvento del nazismo finirono quasi per essere lentamente ma inesorabilmente delegittimati, a tal punto da rendere il rapporto tra gerarchia e fedeli e tra la prima e Roma in alcuni casi problematico, come per esempio riguardo l'atteggiamento verso il nazismo. È evidente poi come i progetti totalitari del nazismo mal digerissero, praticamente ed ideologicamente, una così forte presenza cattolica nella società civile. D'altra parte, per la sua stessa natura in certo senso "difensiva", il concordato del '33 fu certamente un passo obbligato da parte di Roma, ma fu anche un patto tra due contraenti che speravano di ottenere il massimo dall'altro, ciascuno per i suoi fini. Considerati il feroce anticomunismo del papa, che mirava a costruire una barriera contro la Russia sovietica e staliniana, le mire dittatoriali del Führer, desideroso di puntellare la sua leadership con il consenso dei cattolici e di ottenere una certa legittimazione internazionale immediatamente dopo la presa del potere, ed anche i delicati rapporti con Germania ed Italia, paesi in cui più recente era stato il processo di unificazione nazionale, ed in cui ancora vive nella memoria erano le battaglie anticlericali, l'accordo avrebbe potuto trovare un punto d'incontro, anche se solo grazie ad abili formule compromissorie. Tuttavia, nel 1937, con la pubblicazione dell'enciclica *Mit brennender Sorge*, fu chiaro che ciò, nel momento culminante della dittatura nazista, sarebbe rimasto un concordato inattuabile.⁶⁶

A questo proposito lo storico tedesco Josef Schmidlin ha scritto, in un lavoro considerato classico, delle pagine in certo senso illuminanti. L'autore, curiosamente, dedica nella sua sintesi del governo spirituale solo un rapido accenno alla santificazione

vol. IV, *Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik*., Teil B („Staat und katholische Kirche in der Weimarer Zeit“), capp. X-XII, pp. 275-92 („Das Reich und die katholische Kirche in den ersten Jahren der Weimarer Republik“), pp. 293-368 („Die deutschen Landeskonkordate“), e pp. 369-455 („Politische Ereignisse und Kräfte im Blickfeld der katholischen Kirche“).

⁶⁵ Sulla situazione dei cattolici in Germania cfr. Heinz Hürten, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1986), in particolare il cap. VIII, *Die Rückkehr aus dem Exil und das Erwachen der Kirche in den Seelen: Verbände und Actio Catholica*, pp. 183ss, e id., *Deutsche Katholiken 1918-1945* (Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 1992). Sul pontificato di Pio XI, ed in particolare sui rapporti tra la Santa Sede e la Germania del primo dopoguerra cfr. William Feeling, *The Pope in Politics. The Life and Work of Pope Pius XI* (London: Lovat Dickson, 1937) pp. 201-9. Risente molto dell'epoca in cui è stata scritta l'opera di Josef Schmidlin, *Papstgeschichte in der neuesten Zeit* 4 voll. (München: Verlag Kösel-Pustet, 1936-39), in particolare il IV volume, *Papstum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI (1922-1939)*, pp. 156-67. Altre classiche biografie di Pio XI sono quelle di Max Bierbaum, *Papst Pius XI. Lebens- und Zeitbild* (Köln: J. P. Bachem, 1922) e *Das Papstum. Leben und Werk Pius XI.* (Köln: J. P. Bachem, 1937), quest'ultimo in particolare nei capitoli VII, *Die Heimführung der getrennten Christen*, cap. VIII, *Die katholische Weltmission*, cap. XIII, *Die Lösung der römischen Frage*, e quella di Friedrich Ritter von Lama, *Papst Pius XI. Leben und Wirken dargeboten zu seinem goldenen Priesterjubiläum* (Augsburg: Literarisches Institut Haas und Grabherr, 1929). Di particolare interesse anche Max Bierbaum, *Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht* (Freiburg i. Br.: Herder, 1928) e il saggio di Friedrich Ritter von Lama, *Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg, dargestellt unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen dem Vatikan und Deutschland* (Illertissen: Martinusbuchhandlung 1925).

⁶⁶ Feeling, *The Pope in Politics*, pp. 201-9, ed anche il cap. XXI, *Germany against the Pope*.

di Canisio, che, nel cap. IV, par. 1, dal titolo *Pius XI. und Deutschland*, non è neppure citato. È strano che non siano state messe in relazione le intenzioni politico-religiose di Pio XI in Germania e la santificazione di Canisio, il “secondo apostolo” dopo Bonifacio. Schmidlin, pur scrivendo a pochi anni dall’evento, non lo ha evidentemente ritenuto di importanza decisiva. Questa impressione trova conferma nella lettura del capitolo in questione, in cui sono riportati avvenimenti, molti, ma nessuna chiave di lettura degli stessi, che sono stati esposti certamente in modo puntuale ma superficiale. Il libro, d’altra parte, risente fortemente della situazione e dell’epoca storica in cui è stato pubblicato.⁶⁷

È tuttavia utile citare il giudizio dello stesso Schmidlin sul concordato del 1933: «Il concordato, ritenuto un trionfo per entrambe le parti e testimonianza di capacità diplomatica come anche di una reale volontà di franca collaborazione nell’interesse della Chiesa, dello Stato e del popolo, fu accolto non solo dai vescovi tedeschi e dai cattolici con soddisfazione e con messe di ringraziamento, ma fu anche considerato, nella stampa internazionale cattolica, un grande passo in avanti per la garanzie delle richieste cattoliche e come il più importante evento religioso in Germania dai tempi della Riforma».⁶⁸ All’autore è evidentemente sfuggita la natura di fondo antagonista delle due parti contraenti, che certamente poterono trovare un *modus vivendi* su alcuni punti specifici e ben individuati, ma che miravano a fini opposti ed inconciliabili, altrimenti non avrebbe potuto sostenere senza eccessive preoccupazioni che il concordato rappresentò «un grande passo in avanti per la garanzie delle richieste cattoliche» ed «il più importante evento religioso in Germania dai tempi della Riforma». Il libro, pubblicato nel 1939, sembra peraltro non cogliere appieno il significato e l’impatto della *Mit brennender Sorge*, rimanendo nel solco delle affermazioni sopra riferite. Non ne è citato neanche il nome, che è parafrasato da una locuzione temporale; il contenuto della stessa è peraltro brevemente riassunto: «Già in precedenza (il 14 marzo) era apparsa un’enciclica destinata all’episcopato tedesco... Dopo un accenno alle opere di bene sin qui mostrate alla Germania, specialmente attraverso il concordato del 1933, [l’enciclica] si volge contro l’osteggiamento della fede in Dio, in Cristo e nella Chiesa, in modo da armare il clero secolare e quello regolare così come i fedeli laici contro una tale ostilità».⁶⁹

In seguito alla fine della Prima Guerra Mondiale la Chiesa si trovò dunque ad affrontare un periodo denso di grosse difficoltà ma anche di nuovo entusiasmo e nuove energie, consapevole del nuovo ruolo che avrebbe potuto giocare qualora avesse definitivamente superato le barriere ideologiche che la dividevano dalla società

⁶⁷ Schmidlin, *Papstgeschichte in der neuesten Zeit*, IV, 56, 156-67.

⁶⁸ Schmidlin, *Papstgeschichte in der neuesten Zeit*, IV, 166.

⁶⁹ Schmidlin, *Papstgeschichte in der neuesten Zeit*, IV, 49. Suscitano perplessità anche altre affermazioni di Schmidlin, per esempio nelle pp. 166-167: «Die organisatorische, innerkirchliche und religiöse Entwicklung der deutschen Kirche auch unter diesem Pontifikat gute Fortschritte, wie es auch hinsichtlich der kulturellen, sozialen und karitativen Einrichtungen ersichtlich wird». Per un più utile ed efficace inquadramento della politica estera e concordataria di Pio XI è preferibile consultare i contributi, in: Hubert Jedin, Konrad Repgen, Hrsg., *Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 voll. in 10 to. (Herder: Freiburg, Basel, Wien, 1999), di Konrad Repgen e di Ludwig Volk, S.J.,. Il primo si è occupato, nel vol. VII, cap. III, *Die außen Politik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege*, ed in particolare nei paragrafi *Zwischen den beiden Weltkriegen: Pius XI.*, pp. 51-62, e *Pius XI und die totalitären Systeme*, pp. 63-79 della politica estera di papa Ratti. Il secondo invece ha indagato, nel cap. XVIII, *Die Kirche in den deutschsprachigen Ländern (Deutschland, Österreich, Schweiz)*, pp. 537-54, la situazione delle gerarchie e dei fedeli cattolici nelle nazioni di lingua tedesca. Inutilizzabili Carlo Confalonieri, *Pius XI. Aus der Nähe gesehen* (Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1958), e René Fontenelle, *Pie XI. Édition définitive avec portrait hors-texte et autographe du Saint-père* (Paris (?): Spes, s.d.).

occidentale, pur mantenendo ed anzi rafforzando la propria identità. Un esempio di questa consapevolezza sono certamente le motivazioni che portarono alla santificazione canisiana. Pio XI ebbe in seguito modo di ritornare su questo punto nell'enciclica *Il sacerdozio cattolico* del 20 dicembre 1935, ma già in questa decretale sono chiari i punti fondamentali della sua idea di missione e di testimonianza del clero cattolico. Innanzitutto, l'esemplarità di Canisio deve guidare tutti coloro che aspirino alla perfezione sacerdotale: «soprattutto imitino Canisio coloro i quali, arricchiti dal sacerdozio, hanno in lui un esempio di santità sacerdotale unita alla dottrina». ⁷⁰ Più in generale, l'intercessione del gesuita dovrà essere insistentemente richiesta affinché finalmente termini la divisione delle confessioni cristiane, e tutte si ritrovino sotto il magistero di Roma:

Ciò che ci sta più a cuore è che, per intercessione di San Pietro Canisio... tutte le pecore del Signore, che da lungo tempo mancano dal vero ovile di Cristo, odano la voce del buon Pastore e suo, per quanto indegno, Vicario in terra, e che tornino al pascolo di verità e fonte di salvezza, mantenendo quindi così felicemente quella divina ed infallibile promessa: «Diventeranno un solo gregge e un solo pastore (Gv 10,16)». ⁷¹

«Diventeranno un solo gregge e un solo pastore»: l'intenzione apologetica e celebrativa della decretale svela anche altre preoccupazioni del pontefice, questa volta di natura ecclesiale. Come ebbe a scrivere qualche tempo dopo nell'enciclica *Mortalium animos* del 6 gennaio 1928, l'unica riunione cristiana possibile, a dispetto di qualsiasi tentativo ecumenico, è quella che favorisca il ritorno dei «dissidenti all'unica vera Chiesa di Cristo, dalla quale essi si sono staccati. Di questa unica Chiesa possibile, d'altra parte, è fondamento indiscusso l'autorità e la potestà del successore di Pietro, nella città che è radice ed origine della Chiesa stessa». ⁷²

In questo senso si trova una sfumatura diversa rispetto ai suoi due predecessori che si sono ufficialmente pronunciati su Canisio, vale a dire Pio IX e Leone XIII. Mentre questi ultimi avevano unito alla condanna della modernità la Riforma luterana, scaturigine di ogni perversione morale e sociale, e avevano perciò esaltato la figura di Canisio semplicemente come difensore della *vetera religio*, Pio XI unì alla stigmatizzazione del «popolo apostata» della prima parte della decretale una chiara sfumatura «controriformista», intesa qui jedinianamente nel senso del tentativo di riconquista delle posizioni che la Chiesa andava perdendo nel mondo occidentale dagli anni della Rivoluzione francese, cui gli eventi bellici e il disordine postbellico avevano fornito l'occasione politica. Rimase famoso l'episodio accaduto in seguito alla morte di Benedetto XV, nel gennaio 1922, e all'elezione del cardinale Ratti a Papa il 6 febbraio 1922, quando l'avvenimento fu festeggiato dal neo eletto, per la prima volta dopo il 1870, impartendo la benedizione *Urbi et Orbi* dalla loggia di San Pietro, fatto che fu interpretato entusiasticamente come chiaro segno di apertura e di nuova disponibilità al dialogo del Vaticano. Non altrettanto chiaro fu che il papato era certamente disposto a confrontarsi con regno d'Italia, così come con altri soggetti politici, ma che questo confronto non sarebbe stato una pura e semplice resa di Roma, tutt'altro. ⁷³

⁷⁰ AAS 17 (1925) 363.

⁷¹ AAS 17 (1925) 363.

⁷² AAS 20 (1928) 5ss.

⁷³ Per un'introduzione ed un giudizio complessivo sul pontificato di Pio XI, si veda Jean Marie Mayeur et al., Hrsg., *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, 13 voll. (Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1991-2002), XII, 11-17, in particolare p. 16: «Jedenfalls muss neben den starken innerkirchlichen Aktivitäten des Pontifikats Pius' XI., der als „religiöser Papst gilt“, auch die Tatsache gesehen werden, dass die Zwischenkriegszeit zur Konfrontation von Kirche und Papsttum mit den

È altrettanto evidente che l'esaltazione di Canisio in quanto testimone eroico della fede cattolica, di esempio e modello controriformista, va inteso complessivamente nel suo significato di indefesso oppositore della scaturigine di ogni male moderno, vale a dire della Riforma luterana, da cui ha origine la genealogia degli "errori moderni". Bisogna in ogni caso anche rilevare che la realtà del rapporto tra la modernità simboleggiata per eccellenza dalla Rivoluzione francese e la Chiesa cattolica fu più ricca di sfumature di quanto comunemente ritenga una parte della storiografia. In occasione del bicentenario dell'Ottantanove Daniele Menozzi ha curato la pubblicazione di un volume proprio sui rapporti tra la Chiesa e la Rivoluzione. Nella bella introduzione il curatore sostiene appunto che «lo scarso interesse all'approfondimento sia dei riflessi della rivoluzione sulla coscienza cristiana sia della politica ecclesiastica attuata dai nuovi dirigenti» è una lacuna tanto più rilevante «se solo si tiene presente il ruolo giocato... proprio dal problema posto ai cristiani dall'individuazione dei modi di presenza della Chiesa nella società secolarizzata e ai gruppi egemoni dalla ricerca di una legittimazione religiosa dei nuovi ordinamenti politici». ⁷⁴ Secondo Menozzi, a fronte di questo disinteresse storiografico c'è l'opposta tendenza da parte del tradizionalismo cattolico ad una «rozza concezione di totale antitesi», basata sul presupposto che, da un lato, «in mancanza di un qualche potere direttivo della Chiesa o del cristianesimo sulla società, la vita collettiva scade inevitabilmente nella barbarie», e dall'altro sulla certezza «dell'esistenza di un nesso genealogico tra rivoluzione francese e successivi ordinamenti totalitari». A tutto ciò, anche a causa di una «schematica ecclesiologia» che tende ad identificare la Chiesa nel suo complesso con il papa, si è dimenticato «il vario dispiegarsi di ordinamenti e posizioni ecclesiali davanti al problema della laicizzazione dello Stato e della secolarizzazione della vita sociale». ⁷⁵

Il neo eletto cardinal Ratti fu scelto da Benedetto XV nel 1919 quale nuovo nunzio per l'erigenda nunziatura polacca, dove rimase fino all'estate del 1921, e fu poco dopo elevato a cardinale e scelto come nuovo arcivescovo di Milano, dove aveva iniziato il suo *cursus honorum* canonico come prefetto della Biblioteca Ambrosiana (dopo l'esperienza milanese Achille Ratti aveva anche ricoperto l'incarico di prefetto della

verschiedenartigsten staatlichen, revolutionären, nationalistischen und ideologischen Mächten in viele Ländern führte». Si vedano anche le pp. 31gg. („Der Blick auf den Staat des 20. Jahrhundert“), le pp. 374-83 („Der internationale Charakter des Heiligen Stuhls“ e „Die Konkordatspolitik“), le pp. 440-88 („Das Christentum in Europa in den ersten Hälfte des 20. Jahrhundert“ e „Italien“) ed infine le pp. 681-705 („Deutschland“, „Vom Krieg bis Weimar“, „Der Katholizismus in der Weimarer Republik“, „Der Katholizismus im Dritten Reich“). Autorevoli ed equilibrate le pagine di Roger Aubert in Ludovicus J. Rogier, Hrsg., *Geschichte der Kirche*, 5 voll. in 6 to. (Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag, 1963-1977), V/1, 183-94. Per un inquadramento generale della situazione della Chiesa nel primo trentennio del secolo importanti anche i capp. III, pp. 34-51 („Die römische Kirche und der Liberalismus“), IV, pp. 52-63 („Wachsende römische Zentralisation“), e V, pp. 64-96 („Die Kirche in den europäischen Ländern). Per quanto riguarda le relazioni fra Santa Sede e Germania hitleriana cfr. anche Richard Webster, *The Cross and the Fasces: Christian Democracy and Fascism in Italy* (Stanford: Stanford University Press, 1960).

⁷⁴ Daniele Menozzi, ed., *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese* (Bologna: EDB, 1990), pp. 5-6.

⁷⁵ Daniele Menozzi, *La Chiesa italiana*, pp. 7-8. V. anche Daniele Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione* (Torino: Einaudi, 1993), pp. 15-55, ed Owen Chadwick, *The Popes and the European Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 1981), p. 611: «History needs to escape the illusion that the Enlightenment was always and everywhere anti-Christian and still more ant-Catholic. The Enlightenment in Catholic countries was for the most part of a movement of reform by Catholic men. The made mistakes... as in any earnest movement of reform... They represented the deep inward thrust ever present within Catholicism, the *ecclesia semper reformanda*, the self-criticism because a Church should ever be judged against the highest of ideals».

Biblioteca Apostolica Vaticana). Proprio in virtù della sua esperienza diplomatica privilegiò, nelle relazioni con gli altri Stati sovrani, la forma del concordato, che attuò in numerose occasioni, principalmente attraverso i suoi due segretari di Stato, che furono in un primo momento il cardinal Pietro Gasparri, fino al febbraio 1931, ed in seguito il cardinal Eugenio Pacelli. Della sua fermezza politica diede prova nel febbraio 1923, quando fece dimettere don Luigi Sturzo dalla segreteria del Partito Popolare. Coloro i quali si erano quindi illusi circa l'arrendevolezza del nuovo papa dovettero ricredersi e prendere coscienza che un eventuale concordato, i cui lavori preparatori erano ufficiosamente iniziati a metà degli anni '20, avrebbe avuto un senso solo nel caso in cui entrambe le parti si fossero reciprocamente scambiate i vantaggi politici che ne fossero derivati, derogando al principio cavouriano e risorgimentale della "libera Chiesa in libero Stato".⁷⁶ Secondo Giangiulio Ambrosini, «i Patti assicurano alla Chiesa cattolica notevoli vantaggi ed introducono vere e proprie deroghe alla giurisdizione... la rinuncia all'esercizio di poteri tipicamente statali è il prezzo che il regime paga per assicurarsi l'appoggio della Chiesa ufficiale alla sua politica».⁷⁷

Uno di coloro i quali, pur non facendosi alcuna illusione, cercò di sfruttare la situazione a proprio vantaggio fu Benito Mussolini, che aveva profondamente modificato le proprie convinzioni, riguardo ai rapporti fra Stato e Chiesa, tanto da scrivere, in una celebre lettera ad Alfredo Rocco del 4 maggio 1926, che «la Santa Sede, pur apprezzando il profondo mutamento di indirizzo che il trionfo del fascismo ha segnato nella politica religiosa dello stato italiano, reputa che una sistemazione soddisfacente tra la Chiesa cattolica e lo Stato in Italia non possa conseguirsi, se non per via di accordo bilaterale [...] Ho sempre ritenuto il dissidio tra la Chiesa e lo Stato funesto per entrambi; e storicamente fatale... il suo componimento. Se le notizie che stai per ricevere lo annunzieranno prossimo, ne avrò profonda gioia. Se altrimenti fosse, continueremo... a compiere... il nostro dovere di italiani e di cattolici».⁷⁸

Proprio dall'esame, seppure sommario, dei più importanti documenti relativi all'*iter* di beatificazione e canonizzazione di Canisio risulta più evidente questa nuova prospettiva politica ed ecclesiologica del papato. Pio IX, nella lettera apostolica *Qui contra Ecclesiam* del 20 novembre 1864, scrisse a chiare lettere:

Cristo Nostro Signore, il quale ha stabilito che le porte degli inferi non possano mai essere oltrepassate contro la sua Chiesa, ogni volta che sono comparsi uomini dissoluti con l'intento di atterrirli e sconvolgerla, ha continuamente chiamato all'azione uomini valorosi,

⁷⁶ Carlo Ghisalberti, nel suo *Storia costituzionale d'Italia 1849-1948* (Roma-Bari: Laterza, 1974), pp. 366-7, ha notato come «con la firma degli accordi Lateranensi, voluti da Mussolini al fine di consolidare le basi del suo potere col favore della Chiesa e delle masse cattoliche, veniva interrotta la linea liberale e separatista impressa al diritto ecclesiastico italiano dalle leggi Siccardi in poi. Non a caso, infatti, il Concordato ed il Trattato con la Santa Sede riportavano in auge quell'interpretazione dell'art. 1 dello Statuto albertino che dichiarava la religione cattolica religione di Stato, secondo una visione tradizionalista, conservatrice e nazionale del regime che contrastava completamente con l'ideologia e la prassi dello Stato liberale». Cfr. anche Luigi Salvatorelli e Giovanni Mira, *Storia d'Italia nel periodo fascista* (Torino: Einaudi, 1957), pp. 419ss.

⁷⁷ Giangiulio Ambrosini, "Diritto e società", in Romano e Vivanti, *Storia d'Italia*, I, 388-389.

⁷⁸ Edoardo e Duilio Susmel, ed., *Opera omnia di Benito Mussolini*, 44 voll. (Firenze: La Fenice, 1951-1980), XXII, 400-1, lettera ad Alfredo Rocco del 4 maggio 1926. Molto interessante anche il seguito: «Il regime fascista, superando anche in questo, come in ogni altro campo, le pregiudiziali del liberalismo, ha ripudiato così il principio dell'agnosticismo religioso dello Stato, come quello di una separazione tra Chiesa e Stato [...] Con profonda fede nella missione religiosa e cattolica del popolo italiano, il governo fascista ha proceduto metodicamente... a restituire allo Stato ed alla nazione italiana quel carattere di Stato cattolico e di nazione cattolica che la politica liberale si era sforzata... di cancellare». Sui rapporti intercorsi fra duce e pontefice cfr. anche Duilio Susmel, *Mussolini e Pio XI* (Roma: Dino, 1975).

che con santità e dottrina, quasi fossero armati di una duplice spada, ne vincessero l'audacia e che ne indebolissero l'impeto e le forze [...] Quando infatti quell'empio uomo, [Lutero], inorgogliuto dalla sua superbia, levò in alto l'effigie della ribellione contro la Chiesa, baluardo e fortezza del popolo cattolico, cominciò anche a diffondere innumerevoli errori, che aspiravano funestamente a contaminare nelle anime l'integrità della fede.⁷⁹

Il senso dell'*incipit* appare in tutta la sua chiarezza, e l'abbondanza di termini bellici («spada», «impeto», «fortezza» etc.) indirizzano subito il lettore verso un'interpretazione certamente non ecumenica né tanto meno irenica della beatificazione di Canisio. Rimane tutta da dimostrare la reale incidenza di questa impostazione intransigente nella concreta prassi politica del gesuita, che fu più complessa ed articolata. È anche altrettanto chiaro che questo e non un altro senso si volle dare alla figura di Canisio, in modo del tutto consapevole e mirato, per farne un eroe della strenua opposizione ai riformatori, di custode della purezza cattolica e romana, e di esempio da imitare per i fedeli. Infatti, è proprio perché «in tempi così iniqui, nei quali la Chiesa di Dio è fronteggiata dalle armi degli empi, i fedeli possano avere davanti agli occhi in questo acerrimo difensore della fede cattolica un esempio da imitare nel custodire il patrimonio di fede, senza il quale non è possibile ottenere la salvezza eterna», che l'olandese merita di essere iscritto nei fasti dei beati. A lui i fedeli dovranno rivolgere le loro preghiere, quale custode del « prezioso patrimonio di fede», affinché protegga la Chiesa di Roma dagli assalti dei «uomini dissoluti» che di quando in quando si affacciano dalle «porte degli inferi» per portare scompiglio nella *Respublica christiana*.⁸⁰

Anche Leone XIII, dal canto suo, si espresse una trentina di anni più tardi in termini perfino più perentori del suo predecessore. Nell'enciclica *Militantis Ecclesiae* del 1 agosto 1897, destinata agli arcivescovi e vescovi di Austria, Germania e Svizzera, papa Pecci manifestò a chiare lettere la sua idea sul ruolo svolto da Canisio in queste nazioni:

Il giovamento della Chiesa Militante, non meno che il Suo decoro, invitano ad onorare più spesso in maniera solenne la memoria di coloro, che la virtù eccellente la pietà hanno più sublimemente elevato alla gloria trionfante [...] L'era presente ha infatti alcune similitudini con quella nella quale visse Canisio, quando alla brama di innovazioni seguirono la rovina della fede e la degenerazione dei costumi. Ad allontanare entrambe queste pesti, sia in modo più intenso dalla gioventù, sia da tutti gli altri, si impegnò il secondo apostolo della Germania dopo Bonifacio, [Pietro Canisio].⁸¹

L'enciclica è stata pensata proprio per celebrare l'opera pedagogica e teologica di Canisio, con particolare riguardo però non, per esempio, al giovamento dottrinale e spirituale, più o meno consistente che fosse, che ne ebbero gli studenti nei numerosi collegi della Compagnia di Gesù, ed i maestri e professori che quei giovani dovevano educare; al progresso che fecero i teologi di parte cattolica, nella stesura delle proprie opere, grazie ai lavori del gesuita, di nuova concezione e certamente più adatti al confronto confessionale che non i paludati scritti della tarda scolastica; si è voluta

⁷⁹ *Pii IX acta*, III, 665. Cfr. sopra nota 9.

⁸⁰ *Pii IX acta*, III, 672. Dopo 20 giorni circa dalla beatificazione di Canisio, l'8 dicembre 1864, Pio IX promulgò la celebre enciclica *Quanta cura* ed il *Sillabo*, in *Pii IX acta*, III, 687-717.

⁸¹ *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta. Unveränderter Nachdruck der 1881-95 in der Typographia Vaticana in Rom erschienenen Ausgabe*, 8 voll. (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971), XVII, pp. 248-9. La *Militantis Ecclesiae* è nelle pp. 248-59. Cfr. anche il contributo molto bello di Karl Josef Rivinius, "Die Canisus-Enzyklika „Milantis Ecclesiae“, in Remigius Bäumer, Hrsg., *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbewegungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, (Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Scöningh, 1980), pp. 893-908.

invece ancora una volta affermare, in esplicito riferimento al presente («L'era presente ha infatti alcune similitudini con quella nella quale visse Canisio»), l'opposizione di Canisio alla «brama di innovazioni», alla «rovina della fede» alla quale è immancabilmente associata «la degenerazione dei costumi».

In questo filone apologetico e controversistico si inserisce anche la decretale di Pio XI, con però quel nuovo accenno di riproposizione della partecipazione cattolica alla vita politica e sociale nella società occidentale.⁸² Nella famosa enciclica *Quas primas*, che tra l'altro istituiva la festa del Cristo Re e dava un impianto dottrinario di notevole significato alla nuova ecclesiologia autoritaria, gerarchica e centralista del Pontefice, vennero anche ricordate le sei canonizzazioni avvenute nell'anno giubilare del 1925. Il regno di Cristo ha acquisito nuova luce dopo la santificazione di sei nuovi «testimoni della fede e vergini», la cui altissima virtù è stata solennemente riconosciuta.⁸³ Pochi giorni dopo, nel tracciare un bilancio dell'anno giubilare con l'allocuzione *Iam annus* del 14 dicembre 1925, Pio XI ricordò di nuovo quelle canonizzazioni. «Con grande felicità siamo riusciti – così il documento pontificio – a proporre in quest'Anno Santo, che per sua stessa natura ha chiamato i fedeli ad attingere dalle fonti del Salvatore numerosi doni di santità, tanti eroi da onorare, da imitare, da impiegare come intercessori presso Dio». Tra gli altri, Pietro Canisio.⁸⁴ L'anno 1925 fu per l'appunto segnato dalla *Quas primas*, che, istituendo la festa del Cristo Re, doveva perciò ricordare durevolmente agli Stati ed ai cittadini che a Cristo, in quanto Re universale, è dovuta obbedienza assoluta e pubblica venerazione. Lo Stato non solo non dovrebbe intralciare il diritto della Chiesa ad esercitare il suo magistero, ma anche collaborare all'estensione del Regno di Cristo nel mondo. Pace ed ordine sono propri dello Stato che derivi la sua autorità da Dio, e che non si lasci sedurre dalla «peste del nostro tempo», il laicismo, che rifiuta a Dio la somma autorità sugli ordinamenti politici, e che per questo non riconosce il diritto reale di Cristo. I nuovi santi e beati sono appunto un segno che il regno di Dio, nonostante l'ostilità del mondo, non è andato in rovina, ma anzi ha continuato ad estendersi. Cristo non cessa dunque di concedere eterna beatitudine a coloro i quali sono stati sulla terra suoi obbedienti e umili sudditi.⁸⁵

⁸² In quest'ottica non appare del tutto condivisibile il giudizio dato da Karlheinz Diez, nel suo *Christus und seine Kirche. Zum Kirchenverständnis des Petrus Canisius* (Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei, 1987), pp. 13-4, a proposito delle due encicliche di Leone XIII e Pio XI: «In besonderer Weise werden in der Enzyklika [*Militantis Ecclesiae*] die Tätigkeiten des zweiten Apostels Deutschlands als Prediger, Organisator, und Theologischer Schriftsteller in das Bewusstsein gehoben [...] Unter der Kriterien, die bei der Verleihung des Titels „Kirchenlehrer“ eine Rolle spielen, wird jenes der hervorragenden Gelehrsamkeit genannt. Bei Canisius, dem am 21. Mai 1925 durch Papst Pius XI. gleichzeitig mit der Heiligsprechung diese Erhebung zuteilt wurde, erfährt das Kriterium... eine Erweiterung. Die Größe des hl. Petrus Canisius liegt maßgeblich in seiner Wirkungsgeschichte. In einer Zeit der Glaubensanfechtung für die Bewahrung des katholischen Glaubens eingetreten zu sein, damit die unveränderliche Glaubenslehre der Kirche bewahrt zu haben, lässt ihn des Ehrentitels eines Kirchenlehrers würdig erscheinen». È certamente vero che si è molto insistito sull'attività teologica, educativa, pedagogica di Canisio, è anzi certo che, se si guarda ad un particolare aspetto della complessa figura canisiana, quello del teologo e pedagogo appunto, le osservazioni di Diez siano del tutto plausibili. Il problema è nell'analisi, dietro l'«Erhebung» da parte di Pio XI – ma il discorso potrebbe essere esteso a ritroso anche a Leone XIII e Pio IX – della storia ecclesiastica contemporanea, e dei progetti dei pontefici sunnominati, riguardino essi la dottrina cattolica, l'ecclesiologia, l'apostolato, il rapporto interconfessionale ed infine il ruolo della Chiesa nella società moderna.

⁸³ Enciclica *Quas primas* dell'11 dicembre 1925, in AAS 17 (1925) 593ss.

⁸⁴ AAS 17 (1925) 634.

⁸⁵ AAS 17 (1925) 593ss. Una recentissima indagine sulla festa del Cristo Re è quella di Christoph Joosten, *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik* (Tübingen-Basel: A. Franke Verlag, 2002), pp. 115ss.

Come si è scritto sopra, lo stesso Pio XI aveva ben chiaro già nel 1925, sebbene prima del 20 dicembre 1935, giorno in cui promulgò l'enciclica *Il sacerdozio cattolico*, non si sia espresso al riguardo compiutamente ed ufficialmente, quale fosse il modello di perfezione sacerdotale di cui Canisio rappresentò un degno esempio. Papa Ratti, sacerdote dotto ed istruito, creandolo anche dottore della Chiesa, pose così l'accento anche sulla formazione e sulla preparazione teologica e dottrinale dei giovani novizi, punto su cui sarebbe tornato anche nella sua costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus* del 24 maggio 1931 sulla cultura e la dottrina del sacerdote. Quest'ultimo, nell'enciclica del 1935, è definito «dispensatore dei misteri di Dio», «mediatore tra Dio e gli uomini», «imitatore di Cristo», e soprattutto «apostolo della verità e della carità». La Chiesa,

in mezzo alle aberrazioni dell'umano pensiero ebbro di una falsa libertà... in mezzo alla corruzione spaventevole dell'umana malizia, si erge faro luminoso... [ed] esercita il suo "ministero della parola" per mezzo dei sacerdoti, distribuiti sapientemente per i vari gradi della sacra gerarchia, ch'essa invia in ogni plaga, banditori indefessi della buona novella che sola può conservare o portare o far risorgere la vera civiltà [...] Tutti i benefici che la civiltà cristiana ha portato nel mondo si devono, almeno nella loro radice, alla parola e all'opera del sacerdozio cattolico.⁸⁶

Molto interessante è anche la concezione di Pio XI sull'obbedienza sacerdotale: ne viene presentato un modello tale che

l'obbedienza adunque leghi sempre più queste varie membra della Sacra Gerarchia tra loro e tutte al Capo, rendendo così la Chiesa militante davvero terribile ai nemici di Dio "come esercito schierato"... [e che] assegni a ciascuno il suo posto e le sue mansioni, e ciascuno vi si collochi senza resistenze che non farebbero che intralciare l'opera magnifica che svolge la Chiesa nel mondo; ciascuno veda nelle disposizioni dei superiori gerarchici le disposizioni dell'unico e vero capo Gesù Cristo Signore Nostro.⁸⁷

Infine, i rapporti tra fede e scienza, tra la dottrina cattolica e la preparazione scientifica:

Ma la figura del sacerdote cattolico... sarebbe incompleta se omettessimo di rilevare un altro importantissimo requisito, che la Chiesa esige in lui: la scienza [...] Il sacerdote deve pienamente possedere la dottrina della fede e della morale cattolica, deve saperla proporre, deve saper rendere ragione dei dogmi, delle leggi, del culto della Chiesa, di cui è ministro. [...] È quindi necessario... che il sacerdote... continui lo studio serio e profondo delle discipline teologiche... [e] deve essere fornito di quel patrimonio anche di dottrina anche non strettamente sacra, che è comune agli uomini colti del suo tempo.⁸⁸

Traendo spunto dall'indicazione dei requisiti richiesti ad un sacerdote, Pio XI sembra essere disposto ad un tentativo di cauta conciliazione con «i progressi più arditi della scienza, purché sia vera», beninteso nel senso che «tutte le umane cognizioni possano servire ad illustrare e difendere la fede cattolica». Pio XI infine scrive che «questa necessità poi di virtù e scienza, questa esigenza di esemplarità e di edificazione... è oggi tanto maggiormente sentita e resa tanto più evidente e stringente, in quanto che l'Azione Cattolica, mette i laici a più frequente contatto e a più intima collaborazione col

⁸⁶ *Il sacerdozio cattolico. Enciclica del Santo Padre Pio XI* (Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1941), pp. 17-18, 32-36. L'originale *Ad catholici sacerdotii* è in AAS, 28 (1936) 5-53.

⁸⁷ *Il sacerdozio cattolico*, 31-33.

⁸⁸ *Il sacerdozio cattolico*, 32-36.

sacerdote, al quale... mirano anche come esemplare di vita cristiana e di virtù apostoliche». ⁸⁹

Il fatto che il progetto ecclesiale di Pio XI sia stato nuovo e diverso rispetto ai suoi predecessori, pur rimanendo nel solco tracciato da questi ultimi, è stato notato molto bene da Gregorio Penco. Al di là della mera coincidenza temporale, il pontificato di Pio XI e l'avvento del fascismo furono intimamente legati tra loro all'indomani del definitivo ingresso dei cattolici nella vita nazionale, subito dopo il tramonto dello stato liberale: «Se mediante il tentativo di Don Sturzo i cattolici si erano riconciliati con il sistema parlamentare, mediante la Conciliazione essi si sarebbero riconciliati con lo Stato stesso e le sue istituzioni (ivi compresa la monarchia), uno Stato ormai avviato verso una profonda trasformazione di tutte le sue strutture ad opera del regime fascista. Per la prima volta nella storia dell'Italia moderna si operava quindi ufficialmente un avvicinamento tra coscienza religiosa e coscienza nazionale [...] Di fatto, l'ascesa del Fascismo al potere coincise con l'anno dell'elezione di Pio XI. Questi due eventi... sembrano contenere in sé i germi degli sviluppi futuri, dato che avrebbero aperto la strada per avvenimenti decisivi nella storia della cattolicità italiana nel periodo fra le due guerre. In un certo senso... si può parlare di un decorso parallelo fra la storia del regime e storia della Chiesa in quei decenni». ⁹⁰

È evidente che i rapporti tra queste due grandi istituzioni nel primo dopoguerra siano stati di tale natura e di tale complessità che sarebbe vano, ed oltretutto pretenzioso, tentare di delinearne un'interpretazione esaustiva. D'altra parte, giova in questa sede ricordare, oltre a Arturo Carlo Jemolo, il classico lavoro di Alberto Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, in particolare nelle pp. 293-295: «Oltre alla monarchia, vi era un'altra istituzione, che ben più profonde radici aveva nella società italiana e che ben maggiore influenza esercitava sulle masse, con la quale si trattava di fare i conti nel caso che si fosse veramente voluto dare attuazione ad un programma totalitario di governo: e questi conti con la Chiesa cattolica il fascismo, in sostanza, non osò mai farli, malgrado gli scontri anche violenti che in alcune poche circostanze ebbe con essa. Con la Conciliazione, il fascismo mirò... a servirsi della Chiesa cattolica per accrescere il suo prestigio e rafforzare la sua posizione all'interno come all'esterno. Ma così facendo, rinunciò in maniera definitiva ad egemonizzare la formazione spirituale degli italiani ed accettò una pericolosa spartizione di sfere d'influenza con la Chiesa [...] un'altra vastissima breccia era praticata nel sistema del totalitarismo fascista, tale da minarne le basi». Secondo Aquarone, l'art. 1 dei Patti, che riconobbe la religione cattolica apostolica romana come religione di Stato, tolse efficacia alla pretesa forza morale che lo stato fascista avrebbe dovuto autonomamente avere secondo l'ideologia mussoliniana. Oltretutto, anche l'art. 36 che riconosceva l'insegnamento della religione

⁸⁹ *Il sacerdozio cattolico*, 36. Per quanto riguarda i documenti attinenti a questa ricerca e più caratterizzanti del pontificato di Pio XI, cfr. in particolare l'enciclica programmatica *Ubi arcano* del 22 febbraio 1922, in AAS 14 (1922) 673ss, promulgata pochi giorni dopo l'elezione di Pio XI al soglio pontificio; la costituzione apostolica *Infinita Dei* del 2 giugno 1924, che indiceva l'anno giubilare del 1925, in AAS 16 (1924) 209-15; la costituzione apostolica *Servatoris Jesu Christi* del 25 dicembre 1925 ed appunto l'enciclica *Quas primas* del 28 dicembre dello stesso anno, rispettivamente in AAS 17 (1925) 611-18, ed in AAS 17 (1925) 593-610, a conclusione dell'anno giubilare. Solamente ad ulteriore precisazione dei concetti espressi, giova ricordare che Pio XI, oltre ad aver beatificato Alberto Magno, maestro dell'Aquinate, celebrò con l'enciclica *Studiorum duces* del 29 giugno 1923, in AAS 15 (1923) 309-326, il VI centenario della canonizzazione proprio di san Tommaso d'Aquino, occasione in cui definì ulteriormente e promosse il suo modello di santo virtuoso e dotto.

⁹⁰ Gregorio Penco, *Storia della Chiesa in Italia nell'età contemporanea*, 2 voll. (Milano: Jaca Book, 1986-88), I, 108-110. Un'altra classica ricostruzione dei rapporti fra regime e Santa Sede è quella di Arturo Carlo Jemolo, nel capitolo VII del suo *Chiesa e Stato negli ultimi cento anni*, (Torino: Einaudi, IV ed. 1990), pp. 467-509.

cattolica come «fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica» minò profondamente la base ideologica e di consenso del regime, che fu seriamente messo in forse anche dall'art. 43 che riconosceva la totale autonomia dell'Azione cattolica dal regime e la sua «immediata dipendenza dalla gerarchia della Chiesa». Lo stesso Jemolo, in un articolo del 1931, definì lo stato italiano come «confessionale». Notevole anche l'indicazione, contenuta nell'art. 1,2 del Concordato, di Roma, in virtù della sua sacralità, in qualità di sede vescovile del Pontefice e di centro del mondo cattolico.⁹¹

Ernesto Ragionieri, nel suo contributo alla *Storia d'Italia* dell'editore Einaudi, ha posto ancora di più l'accento sulla saldatura tra Vaticano e regime fascista, che insieme formavano il blocco sociale e politico egemone nel primo dopoguerra: «La Conciliazione fu l'atto più importante ed insieme il compimento del processo avviato in questi anni di saldatura tra la costruzione dello stato totalitario e la formazione di una trama di consenso organizzato [...] Il nuovo piano per la regolamentazione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa... viene acquisito dalle due parti verso la metà degli anni '20. Fu infatti non a caso nel momento in cui si iniziò la costruzione dello Stato totalitario, che presero le mosse... i contatti per instaurare una piattaforma stabile di trattative tale da precludere non soltanto al riconoscimento del fatto compiuto, ma anche ad un vero e proprio concordato».⁹² Secondo Ragionieri, Pio XI ebbe un ruolo importante nella vita politica italiana ed europea, per esempio in occasione della guerra d'Etiopia, beneducendo l'impresa bellica e rilanciando la missione civilizzatrice a tinte cattoliche dell'iniziativa italiana, e contribuendo non tanto all'entrata vera e propria dell'Italia in guerra in sé, pur avendone lo stesso Ragionieri sottolineato gli interessi economici del blocco affaristico legato al Vaticano, quanto piuttosto alla mobilitazione generale delle masse. Di importanza capitale sarebbero anche le encicliche *Divini Redemptoris* del 18 marzo 1937, che condannò l'ateismo bolscevico, proprio nel mezzo della guerra civile spagnola, appoggiando di fatto il blocco italo-tedesco, e la *Mit brennender Sorge* del 14 marzo 1937 che «faceva seguito alla delusione della Santa Sede di fronte al venir meno della speranza di vedere consolidato un sistema di stati autoritari a tinta confessionale, disposti ad associare la Chiesa nell'esercizio del potere e a restituirle i privilegi ad essa sottratti dalle rivoluzioni borghesi».⁹³

Proprio riguardo alle relazioni tra la Curia e Palazzo Chigi, Sandro Rogari, nel suo *Santa Sede e fascismo*, ha scritto che «[la Chiesa cattolica] tentava di riaffermare l'antica sovranità ecclesiastica sulla società e sul mondo, quel "regno sociale di Cristo" che era sorto sulle ceneri dell'impero romano. Al fondo di questo spirito di riconquista religiosa del mondo, su cui era passata la ventata venefica delle nuove ideologie... stava l'antico universalismo cristiano che richiamava i moduli medievali... nell'auspicio di rendere i governi nazionali docili strumenti ed esecutori della restaurazione morale e sociale invocata dalla Chiesa».⁹⁴ A queste considerazioni andrebbe solamente aggiunto che, oltre ai "moduli medievali", furono ripresi anche moduli controriformistici e post-tridentini, come nel caso di Canisio e di Roberto Bellarmino. L'esaltazione di Cristo

⁹¹ Alberto Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, (Torino: Einaudi, II ed. 1995), pp. 293-5, ed Andrea Riccardi, *Roma "città sacra"? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo* (Milano: Vita e Pensiero, 1979) pp. 3ss.

⁹² Ernesto Ragionieri, "La storia politica e sociale", in Romano e Vivanti, *Storia d'Italia*, IV/3, 2175.

⁹³ Ragionieri, "La storia politica e sociale", pp. 2250-1, 2259.

⁹⁴ Sandro Rogari, *Santa Sede e fascismo. Dall'Aventino ai patti lateranensi. Con documenti inediti* (Bologna: Arnaldo Forni Editore, 1977) p. 116. Molto importante è anche il saggio di Giovanni Miccoli, "La Chiesa ed il fascismo", in: Guido Quazza, ed., *Fascismo e società italiana*, (Torino: Einaudi, 1973), pp.185-208.

quale «capo e sovrano di tutta la società umana» dell'enciclica *Quas primas* del 28 dicembre 1925, e la riaffermazione della sua universale sovranità spirituale e temporale, riportano alla mente la teocrazia papale di Innocenzo III nel XIII secolo.⁹⁵ La Chiesa, «continuatrice dell'opera sua e della sua missione», è lo strumento con cui Cristo rende manifesta il suo potere sul mondo, in quanto «tutte le cose temporali sono a Lui soggette, ed Egli è il capo e Signore di tutte le cose».⁹⁶

Fu proprio in questo clima politico e sociale, in cui «al fondo del pensiero papale c'era la speranza di vivere un'epoca di integrale restaurazione religiosa che permettesse di liquidare in breve tempo non solo Porta Pia e ciò che essa aveva rappresentato nella storia d'Italia, ma l'Ottantanove e i suoi principi, la democrazia politica e le organizzazioni di massa autonome, partiti e sindacati, e di ricreare sulle macerie della civiltà contemporanea l'impero spirituale della Chiesa ed il trionfo del suo dogma»,⁹⁷ che Canisio fu santificato e dichiarato Dottore della Chiesa. Curiosamente, la Chiesa cattolica ne ha sempre riconosciuto ufficialmente i meriti teologici e pastorali alla vigilia di vigorose condanne della modernità e di perentorie affermazioni dell'autorità della Santa Sede (il *Sillabo* e la *Quanta cura* del 1864, la *Quas primas* del 1925).⁹⁸

Francesco Malgieri ha ulteriormente indagato «l'atteggiamento della Santa Sede di fronte a questa delicata fase della storia politica nazionale, [che] assume un non marginale rilievo». «Il momento più delicato – nota Malgieri – va individuato nel progressivo abbandono del sia pur marginale consenso accordato al Partito popolare e nel crescente interesse manifestato nei confronti della politica di Mussolini».⁹⁹ Il

⁹⁵ AAS 17 (1925) pp. 611-8.

⁹⁶ Cfr. sempre Sandro Rogari, *Santa Sede e fascismo*, p. 17. Cfr. anche Daniele Menozzi, «Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della «Quas Primas»», *Cristianesimo nella storia* 16 (1995), 79-113; id., «Liturgia e politica: l'introduzione della festa di Cristo Re», in Alberto Melloni et al., ed., *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, (Bologna: Il Mulino, 1996) pp. 607-656.

⁹⁷ Rogari, *Santa Sede e fascismo*, p. 418.

⁹⁸ Assai rare furono, d'altra parte, le voci fuori dal coro che, nel turbinio di edizioni apologetiche del 1925, tentarono e riuscirono con merito a esprimere giudizi più complessi ed equilibrati. Per citare solo due esempi, dal punto di vista strettamente teologico è interessante l'approccio del p. Carl Alois Kneller, S.J., nel suo articolo «Zur Erhebung des ersten deutschen Kirchenlehrers» (Innsbruck: Druck von Felix Rauch, 1926), Sonderdruck aus *Zeitschrift für Katholische Theologie* 49 (1925), pp. 481-96. Lasciando in secondo piano l'aspetto controriformistico della figura di Canisio, il p. Kneller, pur lamentando la mancanza di Dottori della Chiesa di provenienza tedesca (p. 2), analizza sia pur brevemente, ma con grande attenzione, la storia delle figure più notevoli della Chiesa cattolica, a partire dai Padri greci e latini per arrivare ad Alfonso dei Liguori ed a Francesco di Sales (pp. 3-6), sottolineando la novità ignaziana, che operò una «Verjüngung der Kirche» (p. 5). Partendo dal presupposto che «der heilige Stuhl wenigstens in unserer Zeit dazu solche Heilige zu erheben pflegt, die in der Kirche irgendwie eine neue Richtung anbahnten oder hervorragend vertraten» (p. 3), la decretale ha individuato in Canisio «der erste Vertreter der positiven Theologie» (p. 10), l'ha riconosciuto infine sia come catechista («die Anerkennung der Kirche auf Canisius den Katecheten», p. 11), che come «Lehrer des Gebetes» (p.14). Certamente non mancano espressioni di natura non propriamente scientifica («Möchte der Tag kommen, da ganz Deutschland den neuen Kirchenlehrer als seinen Lehrer anerkennt!», p. 16), ma nel complesso l'approccio dell'indagine appare altamente condivisibile. Un altro importante contributo lo ha fornito anche il p. Johannes Metzler, S.J., nel suo *Der heilige Petrus Canisius und die Neuerer seiner Zeit* (Münster in W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1927), p. 17, che a chiare lettere ha tenuto a precisare che «wohl war Canisius ein Gottesstreiter von unbesiegbarer Kraft. Aber war im Gegensatz zu den meisten seiner Zeitgenossen kein Freund einseitiger Gewalt- und Zwangsmittel den Neugläubigen gegenüber. Viel mehr Erfolg versprach er sich bei ihrer Bekämpfung von den richtig geführten Waffen des christlichen Geistes». Il p. Metzler non ha mancato tra l'altro di notare come, sotto questo delicato ed importante aspetto, Canisio sia stato un ottimo allievo di Pierre Favre.

⁹⁹ Il saggio di Francesco Malgieri, «Chiesa cattolica e regime fascista» è in Angelo Del Boca et al., ed., *Il regime fascista: storia e storiografia* (Roma-Bari: Laterza, 1995), pp. 166-81.

Vaticano si propose in primo luogo, attraverso l'isolamento di don Sturzo, l'eliminazione di quel "filtro" con le masse cattoliche costituito appunto dal Partito popolare, formazione di ispirazione cattolica certamente ma laico ed aconfessionale, e l'intervento diretto nella società civile grazie all'Azione cattolica. In secondo luogo, l'esautoramento della vecchia classe dirigente post-risorgimentale attraverso un accordo con il "nuovo" Stato fascista. È pur vero che un altro studioso, Antonio Acerbi, ha notato come ciò significasse anche e soprattutto un cambio di prospettiva per la Chiesa, con il fine di trovare una nuova via di partecipazione al mondo moderno: «Lo sforzo di superare il divario tra la crescente secolarizzazione della società e l'attaccamento della Chiesa a forme presenza per via di potere e di autorità ha condotto, infatti, ad oltrepassare il limite istituzionale dei rapporti tra la Chiesa ed il mondo». Ciò dipese dalla crescente forza e dinamismo che la società civile assunse alla fine del secolo, e dall'autonomia che questa rivendicava per se nei confronti delle istituzioni politiche: «Sino alla fine dell'Ottocento il relativamente scarso sviluppo della vita sociale poteva quasi far coincidere l'interlocutore della Chiesa con lo Stato. Nel nostro secolo la società ha preso coscienza di una sua autonomia ed ha sviluppato una sua propria vitalità».¹⁰⁰

Di questo cambiamento prese naturalmente coscienza anche papa Ratti, che segnò proprio in questo senso una svolta pastorale di grandissima rilevanza, differenziandosi nettamente dai suoi predecessori post-unitari, tant'è che «nel [suo] insegnamento diventava centrale, infatti, la coscienza di una nuova necessità, quella strettamente apostolica ed evangelizzatrice tra le masse, che in Leone XIII era assorbita, invece, nel problema del ruolo pubblico della Chiesa».¹⁰¹ È da notare, infine, che azione politica e pastorale si inserissero secondo Malgieri in un piano generale di «totalitarismo cattolico»: «In essa [nell'enciclica *Quas primas*] si coglie una visione che è stata interpretata come moderno temporalismo o moderna teocrazia... Compito della Chiesa, secondo Pio XI, era di ricordare agli Stati "i principi spirituali e morali ai quali deve conformarsi la loro opera", ripetendo loro che anch'essi devono estendere e promuovere il Regno di Dio. Questa linea, che non nasconde una visione teocratica, è definita dallo stesso Pio XI "totalitarismo cattolico"».¹⁰² Il Papa si riservava una sorta di *potestas indirecta*, di intervento cioè in tutto ciò che riguardasse il destino e la vita eterna dell'uomo, sia attraverso la politica concordataria, sia attraverso la partecipazione alla vita nazionale per tramite delle varie organizzazioni cattoliche. È chiaro quindi che questa *potestas* finalizzata alla salvezza eterna non doveva rimanere confinata nel campo spirituale, ma poteva ed anzi doveva agire concretamente attraverso tutte le istituzioni temporali di ogni ordine e grado (assemblee internazionali e nazionali, associazionismo, scuola, famiglia), che sono chiamate a concretare "il regno sociale" di Cristo.

È bene però subito precisare alcuni punti relativi all'uso dell'interpretazione di Malgieri che qui si è fatto, in riferimento – ma non solo – alla santificazione di Pietro Canisio. Dal punto di vista storiografico l'accettazione senza riserve del concetto di «totalitarismo cattolico» presenta delle difficoltà non immediatamente superabili, e ciò da diversi punti di vista. La considerazione più ovvia è che il concetto stesso letteralmente non compare nell'enciclica citata da Malgieri. In secondo luogo si tende a confondere o forse legare troppo due momenti che più correttamente dovrebbero

¹⁰⁰ Antonio Acerbi, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni* (Milano: Vita e Pensiero, 1991), p. 127.

¹⁰¹ Acerbi, *La Chiesa nel tempo*, p. 132.

¹⁰² Malgieri, *Chiesa e regime*, p. 174. Una breve rassegna critica del tema è anche in Giuseppe Battelli, "Chiesa, società e «devozioni politiche»", *Studi storici* 43/2 (2002) 611-26.

rimanere distinti: l'eventuale elaborazione da parte di Pio XI del concetto di «totalitarismo cattolico» è infatti strettamente legata all'attualità dello scontro politico contro il regime fascista, dal quale ambito la *Quas primas* è per parte sua assolutamente estranea sia temporalmente, dal momento che l'enciclica risale al 1925, sia concettualmente, anche se a questo proposito si può parlare di un comune contesto dottrinale e culturale e di alcune significative affinità.

Pio XI si servì di questa espressione, stando alle parole di Mussolini, una prima volta il 3 febbraio 1932, terzo anniversario della Conciliazione, subito dopo la riappacificazione tra regime e papato seguita alla prima crisi riguardo l'Azione cattolica. Renzo De Felice ha potuto pubblicare il resoconto, fatto dallo stesso Mussolini, del colloquio tra il duce e Pio XI: «Mi spiego anche la sua [di Sua Santità] reiterata affermazione... del totalitarismo fascista. Nell'ambito dello Stato questo totalitarismo si comprende, ma oltre gli interessi materiali, ci sono quelli delle anime, e qui entra in azione il totalitarismo cattolico».¹⁰³ A distanza di qualche anno, in seguito alle vicende relative alla crisi tra Santa Sede e regime sulle leggi razziali, l'avvicinamento alla Germania nazista ed ancora l'Azione cattolica, quest'ultima motivo principale del contendere in seguito alla «svolta totalitaria» del Fascismo ed alla conseguente «rivoluzione culturale»¹⁰⁴, il Pontefice si espresse più compiutamente, a proposito del rapporto fra cattolicesimo e sistemi totalitari. Il 24 dicembre 1937, in occasione dell'udienza natalizia davanti al Sacro Collegio ed alla Prelatura romana, Pio XI sentì il bisogno di difendere «la verità» in seguito al «fatto doloroso, penosissimo, della persecuzione religiosa in Germania». Soffermandosi sulla «questione di merito e di principio», se cioè la religione cattolica sia «non... più cattolica, ma... politica», e se quindi la persecuzione nel Reich abbia o no un fondamento, il papa ricordò come anche Cristo fu accusato «di fare politica: d'essere un usurpatore, un cospiratore contro il regno politico, un nemico di Cesare».¹⁰⁵

La risposta a questa accusa è, da parte di Pio XI, netta ed allo stesso tempo articolata. «Il Papa – scrive – non fa della politica: Egli non vive, non opera per fare della politica, ma per rendere testimonianza alla verità, per insegnare la verità [...] Noi non facciamo della politica: al contrario... Noi facciamo della religione e non vogliamo far altro». Ma è la seconda parte della risposta ad essere decisamente più interessante. Il Papa non fa politica, «ed appunto per questo si deve affermare che il semplice cittadino deve confermare la propria vita civica alla Legge di Dio, di Gesù Cristo». Tutto ciò è fare della politica o della religione? «Non certo della politica», è la risposta del Pontefice, che anzi ribadisce ancora che sua intenzione è «che anche nella vita civica, nella vita umana e sociale, siano sempre rispettati i diritti di Dio, che sono anche i diritti delle anime». Le calunnie che sono state rimproverate a cardinali, vescovi, sacerdoti e semplici fedeli avrebbero quindi travisato le loro devote intenzioni «di ubbidire alla legge di Dio, di far conoscere questa divina legge, di fare opere di buoni cristiani, e quindi, evidentemente, opera di migliori cittadini, come consapevoli d'essere responsabili anche di questi diritti civili e sociali non soltanto davanti agli uomini, ma dinanzi a Dio stesso».¹⁰⁶

¹⁰³ Si veda Renzo De Felice, *Mussolini il duce. I. Gli anni del consenso (1929-1936)* (Torino: Einaudi, 1974), p. 272-273.

¹⁰⁴ Cfr. Renzo De Felice, *Mussolini il duce. II. Lo Stato totalitario (1936-1940)* (Torino: Einaudi, 1981), pp. 133ss.

¹⁰⁵ Bertetto, *Discorsi di Pio XI*, III, 678-680.

¹⁰⁶ Bertetto, *Discorsi di Pio XI*, III, 680-681.

Il Papa tornò sull'argomento una terza volta, il 5 gennaio 1938, e pur non nominando espressamente il "totalitarismo cattolico" e tornando sul precedente discorso del 24 dicembre 1937, riaffermò ancora che Cristo non è venuto «a portare, a promuovere un regno politico, nel senso comune, volgare della parola, ma a portare nelle anime, in tutte le anime, a vantaggio di tutte le anime, il Regno di Dio... È questo Regno... che il Divin Salvatore affida agli Apostoli e alla loro attività» ed a coloro i quali «sono chiamati a collaborare all'Apostolato gerarchico», e quindi soprattutto all'Azione cattolica. Più precisamente, rivolgendosi al gruppo dei dirigenti delle Associazioni universitarie italiane dell'Azione cattolica, il papa disse loro «di sapere che essi fanno tanto bene in tutta la loro attività, provvedendo essi egregiamente alla salute delle anime loro... Il Santo Padre sa che essi rispondono pienamente a quella Sua parola detta non molti giorni or sono [il 24 dicembre 1937]; il Santo Padre sa che essi hanno bene inteso ed attuano la parola di Nostro Signore Gesù Cristo, e il Suo divino insegnamento:... *Regnum meum non est de hoc mundo* [Gv 18,36, "Il mio regno non è di questo mondo"]». L'affermazione più importante del discorso, che tira le fila alle idee già accennate qualche giorno prima, è quella in cui si definisce «la politica del Santo Padre, che è poi la politica stessa di Nostro Signore Gesù Cristo: la politica che dà, alla *polis*, dei cittadini con la piena coscienza della loro dignità umana e cristiana; con la piena coscienza di tutti i loro doveri, anche dei doveri, che, pur essendo semplicemente umani e dipendenti da leggi umane, vengono da essi perfettamente compiuti, così come vengono da essi osservati quelli che provengono dalla legge divina e dei quali devono rendere conto a Dio stesso».¹⁰⁷

L'unico passo in cui Pio XI nominerebbe espressamente il "totalitarismo cattolico" è appunto il resoconto di Mussolini sopra citato. Allo stato attuale delle presenti ricerche non è stato possibile individuare testimonianze dirette di Pio XI, in cui compaia testualmente l'espressione. Non si valuti tutto ciò come questione di scarsa importanza, dal momento che poter stabilire se e quando Pio XI l'abbia personalmente usata, per esempio durante i lavori redazionali della *Quas primas*, od immediatamente dopo, offrirebbe un'interpretazione decisamente diversa dell'importante documento pontificio. Appare però improbabile che Pio XI avesse intenzione di legare in modo troppo vincolante le sue dense affermazioni dottrinali sul regno sociale di Cristo, che hanno un respiro ben più ampio, all'attualità politica italiana. Se riferito quindi alle linee generali del pontificato l'accostamento di Malgieri coglie il segno, ma appare non del tutto fondato per quanto riguarda la *Quas Primas*. In questo senso, ci si sarebbe dovuti forse chiedere se l'esattezza e la veridicità del resoconto mussoliniano, attraverso il quale ci sono state riferite le parole di Pio IX, non risentano troppo della personalità e delle inclinazioni di chi lo stese, cioè di Mussolini stesso, che proprio nel 1925, anno centrale nella storia del fascismo italiano, diede un'impronta personalissima all'idea di "totalitarismo", in modo da marcare la differenza tra l'epoca risorgimentale e quella fascista.¹⁰⁸

Com'è evidente, gli argomenti della *Quas primas*, pur fornendo certamente il sostrato teologico e dottrinale a tutta l'azione di Pio XI, e quindi anche all'elaborazione di questa riuscita formula dialettica, possono essere solo indirettamente riferiti all'uso polemico dell'idea del "totalitarismo cattolico". L'argomentazione dottrinale tra l'altro opponeva al totalitarismo materiale del fascismo un totalitarismo spirituale, relativo alla salvezza cristiana ed alla vita eterna. Non è un caso quindi che venga appunto usato sempre in seguito a scontri sull'Azione cattolica, vista da Pio XI come il principale

¹⁰⁷ Bertetto, *Discorsi di Pio XI*, III, 688.

¹⁰⁸ Karl D. Bracher, Voce „Totalitarismus“ in: *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, hrsg. v. der Görres-Gesellschaft (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1989) V, 491-494.

mezzo di intervento ed influenza cattolica nella società, e più precisamente contro le rinnovate pretese totalitarie del regime. Certo, l'idea di un "totalitarismo cattolico" nel senso inteso da Malgieri, mantiene una sua suggestione in sede di comparazione storica, ma deve essere utilizzato con estrema cautela e rigore e naturalmente con le necessarie integrazioni. Una sintesi è tuttavia possibile, in quanto l'efficacia dell'espressione è da rintracciarsi proprio nella complessità del rapporto fra l'assolutezza della dottrina del regno sociale di Cristo proposto nella *Quas prima* e quella dell'ideologia fascista, che riflettono l'altrettanto complesso rapporto fra Chiese cristiane e sistemi totalitari.

Nella *Quas primas* sono presenti tuttavia altri temi di estrema importanza, che si sono sviluppati nel cattolicesimo già all'indomani della cesura rivoluzionaria. Giovanni Miccoli ha perfettamente inquadrato il progetto politico e religioso insieme dell'enciclica, progetto che è caratterizzato da elementi, nel medio e lungo periodo, originatisi all'indomani della restaurazione e sviluppatisi all'interno della cultura cattolica intransigente a partire dalla metà del XIX secolo. Tra gli altri, Miccoli ne ha indicato il giudizio radicalmente negativo della storia moderna europea, l'accettazione dei principi di ordine, potenza e gerarchia, e la costruzione del mito della Cristianità e della Chiesa medievale quale modello di una società ispirata e controllata dal papato. Il punto terminale nella costruzione di questo mito sarebbe da ricondurre d'altra parte proprio alla *Quas primas* ed al suo tentativo di far tornare la civiltà occidentale post-rivoluzionaria sotto l'autorità spirituale della Chiesa, attraverso il riconoscimento di quella che dalla più attenta storiografia è chiamata "la regalità sociale" di Cristo.¹⁰⁹

Nello sviluppo di questa "regalità sociale" era essenziale per la Chiesa trovare alleati ben più affidabili e sicuri dei fragili governi liberali del primo dopoguerra. In questo senso il nuovo regime fascista sembrava offrire le migliori garanzie, anche perché interessato ad ottenere in breve tempo sia una forte legittimazione politica, sia a mostrarsi in materia religiosa del tutto innovativo e "rivoluzionario" – qui nel senso indicato nella lettera di Mussolini ad Alfredo Rocco del 4 maggio 1926 sopra citata – rispetto all'ispirazione delle Guarentigie. Secondo Nicola Tranfaglia, la causa di questa «reciproca disponibilità che si realizza contemporaneamente al consolidamento della dittatura fascista» è da ricercarsi, per quanto riguarda il governo fascista, nel tentativo di conseguire «l'obiettivo di un allargamento delle basi di massa del regime. In una società non ancora secolarizzata, soltanto la Chiesa cattolica è in grado di assicurare, se non consenso vero e proprio, l'accettazione della dittatura da parte delle masse cattoliche». Certamente, com'è stato più volte ripetuto, il progetto di un accordo bilaterale coinvolgeva entrambe le parti, anche se per il Vaticano non si trattava «soltanto di incassare dal regime tutti i vantaggi che un accordo può dare alla Chiesa, ma anche dell'aspirazione a fondare in Italia un ideale teocratico, un regime clericofascista».¹¹⁰

Ed è anche forse per questo che la nuova azione della Chiesa del primo dopoguerra ricordi per certi versi anche i toni della Controriforma e della teocrazia papale, e che verosimilmente il procedimento canonico riguardante Canisio abbia avuto un ruolo anche e forse principalmente in questo senso "neo-controriformista", vale a dire di

¹⁰⁹ Cfr. Giovanni Miccoli, "Das katholische Italien und der Faschismus", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 78 (1998) 543-5. Dello stesso Miccoli si veda anche *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, (Casale Monferrato: Marietti, 1985), in particolare il saggio "Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della Cristianità", pp. 21-92. Molto importante anche il saggio di Daniele Menozzi, "Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1745-1848)", in: Giorgio Chittolini e Giovanni Miccoli, ed., *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Torino: Einaudi, 1986), pp. 769-806.

¹¹⁰ Nicola Tranfaglia, *La Prima Guerra Mondiale ed il fascismo* (Torino: Utet, 1995) p. 419.

rinnovata partecipazione della Chiesa alla vita politica attraverso rappresentanti affidabili e “devoti”, a quella sociale attraverso la capillare promozione e diffusione dell’Azione cattolica, ed a quella in certo senso “costituzionale” attraverso i concordati ed i patti bilaterali, tra cui ovviamente spiccano quelli conclusi con Italia, Germania e Spagna.¹¹¹ Un altro noto studioso, Francesco Margiotta Broglio, non ha peraltro mancato di notare come «l’atteggiamento del governo fascista nei confronti della Chiesa cattolica... non può essere individuato sulla base dei provvedimenti legislativi in materia ecclesiastica [...] il clima politico che rese possibile la firma dei Patti del Laterano si determinò poco per volta»,¹¹² mentre Pietro Scoppola ha messo in luce come «per una coincidenza quasi paradossale la Chiesa ottiene dallo Stato italiano il riconoscimento della propria autonoma sovranità... proprio nel momento in cui è più esasperata l’affermazione della sovranità dello Stato... Vi è cioè dietro l’accordo del ’29 una contraddizione ideologica che il reciproco interesse dei due contraenti può appena velare ma non cancellare: la contraddizione si farà evidente nelle polemiche che accompagneranno e seguiranno la Conciliazione». Lo stesso Scoppola ha espresso un giudizio di fondo che appare condivisibile, insistendo forse troppo sul ’29 come unico punto decisivo nella storia dei rapporti fra Chiesa e Stato in Italia: «A soli due anni dalla Conciliazione il disegno che ci è parso di scorgere nell’atteggiamento della Chiesa di fronte al fascismo, di servirsi cioè di esso per una restaurazione dello Stato cattolico, può dirsi fallito».¹¹³

Giovanni Miccoli ha giudicato severamente il pontificato di Pio XI, ritrovando dietro l’accordo della Chiesa con il fascismo, accordo tra l’altro condiviso da gran parte dell’Italia «borghese e conservatrice», qualcosa di specifico e particolare, un obiettivo che andò oltre il tatticismo politico ed ideologico: «una società autoritaria e gerarchica, chiusa al pluralismo delle opinioni, dominata dall’autorità pontificia. È da questo punto di vista che il fascismo... poté apparire alla Santa Sede e alla gerarchia ecclesiastica una grande occasione, lo strumento per il ritorno ad una situazione politico-sociale che sembrava rappresentare la premessa per la realizzazione successiva di una società effettivamente ierocratica».¹¹⁴ L’analisi della *Misericordiarum Deus*, episodio certamente secondario e marginale di questo pontificato, può tuttavia fornire un contributo non disprezzabile alla comprensione della politica ecclesiastica di Pio XI nei confronti del mondo laico e cattolico, delle sue concezioni sulla scienza, l’autorità, la

¹¹¹ Il recente lavoro di Stephan Kuß, *Römische Kurie, italienischer Staat und faschistische Bewegung. Der Vatikan und Italien in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg zur totalitären „Wende“ des Mussolini-Regimes (1919-1925)* (Frankfurt am Main, Berlin, Bonn, New York, Paris, Wien: Peter Lang Verlag, 1995), specialmente nelle pp. 123ss, 141ss e 215ss, è di grande utilità proprio in questa direzione, nell’indagare i rapporti tra Stato italiano e Chiesa cattolica in un periodo controverso e relativamente poco studiato, quello tra la fine della Prima Guerra Mondiale e l’avvento del fascismo. Tra l’altro, il pregio principale di quest’opera è proprio nel prendere come termine ultimo di indagine il 1925, riuscendo a sfuggire alla tentazione di analizzare i rapporti tra Stato e Chiesa in funzione quasi esclusiva del Concordato del 1929. Sempre su questo periodo è molto utile il lavoro di Jutta Bohn, *Das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und faschistischem Staat in Italien und die Rezeption in deutschen Zentrumskreisen (1922-1933)* (Frankfurt am Main, Berlin, Bonn, New York, Paris, Wien: Peter Lang Verlag, 1992), nelle pp. 38ss e 72ss, sugli sviluppi della questione del Partito popolare e dell’Azione cattolica, e sulla ricezione della stessa in Germania.

¹¹² Francesco Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla Grande Guerra alla Conciliazione* (Bari: Laterza, 1966) 205. Cfr. anche il cap. V del classico Renzo De Felice, *Mussolini il fascista. II: l’organizzazione dello Stato fascista 1925-1929* (Torino: Einaudi, 1968) pp. 382ss.

¹¹³ Pietro Scoppola, *Chiesa e Stato nella storia d’Italia. Storia documentaria dall’Unità alla Repubblica* (Bari: Laterza, 1967), p. 556, 685.

¹¹⁴ Giovanni Miccoli, “Chiesa e società”, in Romano e Vivanti, *Storia d’Italia*, V/2, 1521-1522.

gerarchia; dei rapporti con le altre confessioni e con gli stati nazionali; delle sue idee sul sacerdozio e sull'apostolato, laico ed ecclesiastico, sull'intervento e la partecipazione dei cattolici alla vita politica. Grazie al valore profetico ed il significato storico e politico dato ad Ezechiele, all'azione di San Bonifacio e all'idea di missione ed espansione della Chiesa attraverso la figura canisiana, si è potuto forse chiarificare ulteriormente il difficile e dialettico rapporto tra Chiesa e potere politico.

Quanto del progetto di Pio XI sia andato a buon fine è difficile stabilire in questa sede, proprio per la complessità e quantità dei temi espressamente chiamati in causa o solamente accennati della *Misericordiarum Deus*. Certamente la vastità dell'impegno a tutto campo – apostolico, politico, ecclesiologico e teologico – ed il momento particolare in cui questo tentativo fu portato avanti fecero sì che si scontrasse con difficoltà difficilmente superabili. Resta da stabilire, più in generale, quanto dell'idea di Pio XI di una nuova azione pastorale e politica della Chiesa nella società, e non nei confronti del regime fascista in particolare, quanto cioè anche del suo “totalitarismo cattolico” si sia conservato o sia scomparso negli sviluppi successivi al suo pontificato, e di come si sia eventualmente modificato, adattato ed evoluto nell'Italia del secondo dopoguerra. Una volta precisati criticamente i limiti e le difficoltà, è anche utile chiedersi, in fondo, quanto di questo “totalitarismo cattolico” non sia uno dei molteplici aspetti che ha assunto la dialettica tra Stato e Chiesa e tra quest'ultima e la modernità secolarizzata nell'Europa occidentale, per lo meno a partire dal XVIII secolo in poi, piuttosto che una concezione legata solo alla storia politico-religiosa del primo Dopoguerra, e se sia quindi possibile collocarlo in una differente prospettiva di lungo periodo.¹¹⁵

SUMMARY. Pope Pius XI canonized the Dutch Jesuit Peter Canisius on 21st May 1925 and proclaimed him as “Germany's second apostle”. This canonisation occurred during a sensitive and controversial period in the modern Church history, just after the First World War and just before the ascendancy of totalitarian systems throughout Europe. Interestingly, the Italian historian Francesco Malgeri had put into relation the *Quas primas* and the idea of a “Catholic totalitarianism”, which is at the same time a suggestive but problematic interpretation of Pius XI's pontificate.

¹¹⁵ Cfr. Pietro Scoppola, “La storiografia italiana sul pontificato di Pio XI”, in *Achille Ratti. Pape Pie XI*, p. 192.