

siceto da “sicari comunisti” nel 1948. Ma al di là di queste assimilazioni, giudicate da qualcuno improprie, è sul valore memoriale della strage di Monte Sole che la vicenda della beatificazione induce a riflettere. Inoltre, secondo Gherardi il riconoscimento del martirio attribuirebbe agli eccidi, e alla loro memoria, un valore costitutivo per la stessa chiesa di Bologna. Esplicito è stato in lui il parallelo tra il martirio fondativo dei protomartiri bolognesi Vitale e Agricola e quello dei preti uccisi a Monte Sole con le loro comunità. Più volte egli ha perciò chiesto di riconoscere ai luoghi delle stragi il carattere di “santuario”, per gli stessi fatti che vi furono consumati, luogo di fede dunque e di pietà, da aggiungersi a quelli più cari alla fede dei bolognesi.

Perché la chiesa di Bologna aveva bisogno di nuove vittime martiriali? E che valenza si voleva loro attribuire? Questo è un ulteriore aspetto problematico. Il percorso di “risalita” a Monte Sole esprime evidentemente l’esigenza di una memoria sacrale di tipo nuovo, non contrapposta a quella civile, anzi per certi versi condivisa, per lo meno su alcuni temi fondamentali come quello della pace, della non violenza, della fratellanza. Eppure carica di un valore proprio per la comunità ecclesiale. Il lungo capitolo che Baldassarri nel suo libro dedica all’introduzione di Dossetti al volume di Gherardi *Le querce di Monte Sole*, indica la direzione lungo la quale egli ritiene debba posizionarsi: quella di una rinnovata domanda circa il senso della storia e della violenza e del male in essa. Domanda che appartiene a tutti, ma la cui risposta in termini cristiani appartiene in proprio alla chiesa che su di essa cerca il fondamento di una sua ricostruzione identitaria.

L’ultima parte del volume approfondisce proprio in senso teologico alcuni dei temi più rilevanti suscitati da questo percorso. Così per esempio a partire dalla discussione sulla collaborazione, effettiva o meno, dei sacerdoti uccisi con la banda partigiana emerge la questione della legittimità e delle forme evangeliche di resistenza al male. La questione della richiesta di perdono avanzata da Reder apre la questione della specificità del perdono cristiano e del suo possibile valore anche in ambito non spirituale. Interessanti spunti di riflessione riguardano poi, in un ulteriore capitolo, il linguaggio commemorativo e sacrale che alle vittime di Monte Sole è stato via via applicato in ambito civile e religioso: dall’eroismo sacrificale per la patria, quando venivano ricondotte alla lotta partigiana, al martirio, al sacrificio e all’immolazione di ascendenza più religiosa, ma sempre con slittamenti semantici di non poco conto proprio riguardo alla caratterizzazione e all’uso insieme civile e religioso che a quella memoria si è voluto dare.

Giovanni Turbanti

ALESSANDRO SANTAGATA, *Una violenza “incolpevole”. Retoriche e pratiche dei cattolici nella Resistenza veneta*, VIELLA, Roma 2021, pp. 328.

L’opera, vincitrice del premio “Claudio Pavone” per la storia della Resistenza (1ª edizione, 2019), si concentra sui «meccanismi di legittimazione della violenza da parte delle formazioni partigiane legate all’area cattolica veneta» (p. 11) e, più in generale, sulla costruzione dell’immagine – e in una certa misura della realtà – del partigiano cattolico durante e immediatamente dopo la guerra di liberazione nazionale. Il suo punto di partenza è un’intuizione contenuta nel pionieristico «saggio storico sulla moralità nella Resistenza» italiana dello stesso Pavone, che interpreta la militarizzazione delle brigate autonome come una garanzia, *in primis* per i cattolici, di un

«uso non colpevole delle armi» (Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 [1991], p. xviii).

Nel primo capitolo, *Dal fascismo alla Resistenza: la formazione dei cattolici veneti tra le due guerre* (pp. 31-51), l'a. introduce i «caratteri originari» del Veneto primonovecentesco e, in particolare, del mondo cattolico; le relazioni tra la Chiesa e il regime nella regione; la genesi otto-novecentesca di «un modello di combattente» cattolico con cui anche i giovani veneti tra le due guerre entrano in contatto tramite il canale dell'associazionismo confessionale (si tratta essenzialmente del modello pedagogico descritto da Francesco Piva nel suo *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868-1943)*, Franco Angeli, Milano 2015); la nascita, tra il 1943 e il 1944, della Resistenza cattolica e della Democrazia cristiana (DC) nelle province di Vicenza e Padova. Il capitolo, basato su una solida conoscenza della letteratura storiografica sul cattolicesimo veneto e italiano tra Otto e Novecento, chiarisce alcuni aspetti essenziali per la comprensione della «moralità» della Resistenza cattolica, dal contesto socio-economico (anzi, dai contesti socio-economici, al plurale) del «Veneto bianco» (la Marca trevigiana; l'Alta padovana; il Medio vicentino; le città, almeno in parte) alla diffusione di un modello di soldato cattolico «santo» e, per questo, migliore di tutti gli altri (un modello fondato soprattutto sul disciplinamento delle passioni).

Il secondo capitolo, *Motivazioni, profilo e organizzazione della "Resistenza cattolica"* (pp. 53-91) aggiunge altri elementi necessari per la comprensione del tema principale del libro. L'a. si sofferma in primo luogo sul rifiuto della guerra civile da parte dei vescovi di Padova (mons. Agostini) e Vicenza (mons. Zinato), che costituisce una cornice ineludibile per i cattolici che, al contrario, stanno scegliendo da che parte stare. Chiarito l'atteggiamento dell'episcopato, Santagata sposta il focus sul clero, una parte (minoritaria) del quale decide di prestare assistenza spirituale ai gruppi partigiani. La loro pastorale non può, come quella dei vescovi, limitarsi a rifiutare la guerra civile. Per questo, essa si concentra sul «come compiere questa o quella azione, come evitare errori ed esagerazioni, [...] come esercitare la carità, anche verso quelli dell'altra sponda, senza portare odio» (cit. alle pp. 60-61; corsivi miei). Il terzo paragrafo, *Azione cattolica e guerra civile*, sottolinea il duplice ruolo esercitato dall'associazionismo giovanile e studentesco nella storia della Resistenza cattolica. In primo luogo, l'Azione cattolica (ACI) è un'esperienza comune alla maggior parte dei leader dei gruppi di ispirazione cristiana; in secondo luogo, la Gioventù italiana dell'Azione cattolica (GIAC) e la Federazione degli universitari cattolici italiani (FUCI) costituiscono due reti fondamentali nella formazione delle prime bande, a Padova come in quasi tutta la Bassa pianura. Nel quarto paragrafo, *Impostazione e motivazioni del partigianato cattolico*, l'obiettivo si stringe ulteriormente, mettendo a fuoco, al di là delle ragioni prepolitiche ed «esistenziali» che condizionano le scelte dei cattolici veneti così come quelle di tutti gli altri partigiani, le molteplici spinte che li portano a prendere parte, in un modo o nell'altro, alla lotta partigiana. Compare un «amalgama» di patriottismo (combattere contro l'invasore tedesco), «rivolta morale» (contro la violenza nazifascista), «moralizzazione» (entrare nella Resistenza per dare il la all'opera di «rinascita» che dovrà caratterizzare l'Italia libera), sacrificio («il sacrificio scontato dei nostri morti sarà tale da cancellare l'onta?», scrive Giovanni Carli alla moglie Lia Miotti il 9 settembre 1943, all'indomani dell'armistizio), religione. Nessuna traccia, o quasi, di antifascismo (al momento della scelta partigiana), così come di una riflessione sulle responsabilità della Chiesa nell'affermazione e nel consolidamento del fascismo.

Con il terzo capitolo, *Educare alla lotta: il catechismo della stampa clandestina* (pp. 93-140), entriamo nel cuore del libro. L'a. incrocia l'analisi dei (pochi) giornali democristiani locali con quella della stampa clandestina pubblicata fuori dal Veneto ma diffusa nella regione, come per esempio il «Popolo» (che a un certo punto inaugura anche un'edizione locale veneta), «Brescia Libera» e «Il Ribelle» (Milano, poi Lecco). Come sottolinea Santagata, «la stampa clandestina assolveva a una duplice funzione: educativa o catechistica, tesa a rispondere alle domande delle anime più inquiete, e "auto-rappresentativa", cioè pensata per la dirigenza, volta a legittimare la guerra partigiana – di fatto scavalcando la gerarchia, anche se talvolta con il suo benessere – e a marcare una differenza (con il nemico e con gli altri partigiani) che aveva i caratteri di una presunta superiorità morale» (p. 101). Come abbiamo ricordato, «rivolta morale» e patriottismo sembrano essere, per i cattolici veneti, le due componenti principali della scelta partigiana. Di certo, sono le due componenti principali del ritratto della scelta partigiana tratteggiato dalla stampa clandestina cattolica, come mostra il caso esemplare della *Pregghiera del ribelle* pubblicata in occasione della Pasqua 1944. Nel testo, il combattente cattolico è presentato come un «ribelle per amore»: un amore prima di tutto cristiano ma anche patriottico. Nei giornali della DC, che hanno lo sguardo puntato sul futuro (il dopoguerra) più che sul presente (la guerra), la lotta per la liberazione dell'Italia è descritta anche come una lotta «per la sconfitta definitiva di ogni totalitarismo, di qualsiasi colore» (cit. a p. 104), con un chiaro riferimento al comunismo. (E un'anticipazione del ricorso alla categoria di «totalitarismo» che caratterizzerà la guerra fredda culturale.)

La prima grande domanda che si pone di fronte alla stampa clandestina è, naturalmente: è legittimo ribellarsi all'autorità (anche se stiamo parlando di un'autorità contestata – e non riconosciuta dalla Santa Sede – come la Repubblica Sociale Italiana), per lo più prendendo parte a una guerra civile, per quanto chiamata con altri nomi? In realtà, la maggior parte delle riviste sfugge alla domanda, cui evidentemente non si sente in diritto di rispondere, sia perché il parere dei vescovi è chiaro, sia perché – secondo la tradizionale dottrina della guerra giusta – non sono certo i singoli a stabilire la legittimità o meno di un conflitto. Qualche testata, però, affronta il tema, come il giornale della DC di Verona «La Campana. L'ora del popolo», che ripropone, in forma aggiornata (leggi: personalista), la teologia della resistenza di fronte al tiranno. «Brescia libera», invece, prende di petto la guerra civile: «Noi deploriamo lo spargimento di sangue fraterno, aborriamo dalla vendetta e dalla volgarità. Noi [non] vogliamo operare che per legittimo diritto di difesa: la difesa della persona, della libertà, del territorio nazionale. Il nemico deve riconoscere il nostro coraggio, la nostra avvedutezza, ma anche la nostra onestà. Non ci deve muovere spirito alcuno di avventura, ma l'amore della nostra terra» (cit. a p. 107).

La maggior parte della stampa clandestina cattolica si concentra sull'altra grande domanda del momento: *come* combatte il «ribelle per amore»? La risposta prevedibile è: con amore. E, per questo, senza odio, in linea con un modello antichissimo reso estremamente attuale dalla guerra civile totale (se posso usare quest'espressione) in corso. Come abbiamo visto, Santagata individua due «funzioni» della stampa cattolica clandestina: educare/istruire e rappresentare. Per quanto riguarda i testi presi in esame per ricostruire i contorni del «ribelle per amore», mi sembra prevalere nettamente la prima dimensione. Anzi, molti mi sembrano normare, più che educare, il partigiano cattolico. Prendiamo un testo come questo: «Ricordatevi sempre che siete figli di Cristo per cui dovete amare i fratelli, non offendere se non per difendere il vostro onore e le vostre case [...]. Lungi da voi la sete di sangue, il vile agguato: siate leali col nemi-

co, anche se barbaro, pronti a cimentarvi con lui in campo aperto a visiera alzata per dirgli tutto il nostro disprezzo per la sua infida condotta. Siate forti come sempre nella fede vostra, e siate fieri di portare tra i compagni d'arme o di forzato esilio la parola di pace cristiana di luce evangelica, preparare così altri giovani a seguirci nelle future conquiste della democrazia di Cristo» (cit. a p. 110, da «Brescia Libera»). Cosa c'è dietro tutta questa esigenza di normare i comportamenti del «ribelle per amore»? Probabilmente la paura – se non la certezza, in qualche caso – che il partigiano cattolico in carne e ossa sia molto differente da quello – compatibile con la tradizione cristiana – ritratto sulla stampa. In qualche caso, la consapevolezza di essere stati trascinati in una spirale di odio e di vendetta dalla guerra civile affiora anche sui giornali: «Noi tutti abbiamo imparato ad odiare, mentre prima da tale sentimento eravamo immuni. Abbiamo imparato ad odiare il fascismo e la turpe ideologia che sta alla sua radice [...]. Diciamolo apertamente, sì abbiamo imparato ad odiare, ma non vogliamo però odiare, benché umanamente parlando sì abbiamo tutti i diritti. Non vogliamo odiare perché noi ci presentiamo come esponenti di una idea universale di amore, nella quale ogni residuo di negazione e di odio è superato e bruciato» (cit. a p. 113, dalla «Libertà»).

Se è così, siamo semplicemente di fronte a una serie di atti performativi «infelici»? (J.L. Austin) Di parole, cioè, incapaci di plasmare la realtà del partigiano cattolico fino a farla assomigliare al suo modello? La risposta è forse impossibile da dare, considerando la frammentarietà delle fonti a disposizione dello storico della Resistenza. Eppure, l'a. ha il coraggio di affrontare direttamente la questione, al centro del quarto capitolo, *Combattere cristianamente? L'esperienza della guerriglia* (pp. 141-199). Come ricorda Santagata, non tutte le formazioni autonome sono comandate da cattolici, o intrattengono lo stesso rapporto con il clero e la galassia dell'azionismo confessionale. Inoltre, in molti contesti (spazio-temporali) i comportamenti degli autonomi sono praticamente indistinguibili da quelli dei garibaldini o degli azionisti (così è per le formazioni di pianura, soprattutto dopo il terribile autunno 1944, o nel caso dell'*escalation* militare che caratterizza gli ultimi mesi di guerra). Detto questo, non è impossibile, secondo l'a., individuare alcune differenze nel modo di condurre la lotta tra autonomi e garibaldini. In montagna, questi ultimi sono i portatori di una «strategia offensivista» che – seppur contemplando anch'essa un'analisi costante del rapporto tra costi e benefici di un'azione – pone l'attacco al primo posto, anche per mobilitare il «popolo» nell'insurrezione, secondo i dettami del marxismo-leninismo. Non c'è dubbio che, in linea generale, le formazioni autonome conducano una guerriglia più «difensivista» (ma che sarebbe sbagliato chiamare «attendista», con una parola che appartiene alla lotta politica dell'epoca), che mira in primo luogo a proteggere le comunità locali, in cui sono radicate, agendo come rappresentanti dell'esercito italiano al Nord. Nelle città, un'altra linea di distinzione passa per il terrorismo, cui i cattolici guardano con orrore: non perché non siano pronti a uccidere, ma per la «forma» di un'«azione [diretta] sull'uomo». Si tratta, come si capisce, di differenze che hanno poco a che fare con il «combattere cristianamente» descritto sulla stampa cattolica (con l'eccezione, forse, del rifiuto del terrorismo urbano) ma che, deformate a poco a poco, entreranno presto nel racconto – che potremmo cominciare a chiamare mito – della «Resistenza cattolica».

Il quinto capitolo, *Modelli di brigata, modelli di virtù* (pp. 201-257) si apre con un caso di studio esemplare per seguire la primissima costruzione del mito del partigiano cattolico all'indomani della Seconda guerra mondiale: la brigata «Guido Negri». La brigata nasce, nel maggio 1944, in seno al cattolicesimo politico padovano. Per quel che sappiamo, essa conduce realmente una guerriglia «a bassa intensità», «sostanzial-



mente conforme», scrive l'a., «alla sua rappresentazione». È insomma la realtà che più si avvicina alla rappresentazione del partigianato cattolico. Eppure, nelle relazioni storiche e nelle narrazioni redatte immediatamente dopo il conflitto, anche la sua storia subisce una progressiva deformazione, fino a diventare il racconto epico di una Resistenza cattolica perfettamente sovrapponibile al suo modello cartaceo. Un racconto secondo il quale i suoi membri si sarebbero comportati «da buoni cristiani *sempre in ogni circostanza*» (corsivo mio). La costruzione del mito della Resistenza cattolica passa anche attraverso la celebrazione dei suoi campioni (e spesso «martiri»): Brunello Rutoli («Brunello»), il comandante della «Beffa di Dolo»; Evangelista Groppo («Matteo»), autore anche di alcune *Meditazioni sul Vangelo* risalenti al periodo della guerra (maggio 1943 - giugno 1944); Michelangelo Dall'Armellina, espressione della FUCI vicentina e futuro parlamentare DC; Guido Revoloni, il «patriota santo»; Giorgio Mainardi, uno degli allievi spirituali di Mario Dal Pra; Gabriele Mozzi, uno studente vicentino dell'Università Cattolica di Milano; Luigi Pierobon («Dante»), comandante cattolico della garibaldina «Garemi». Nemmeno le loro esperienze partigiane di cattolici militanti resistono alla deformazione agiografica. Detto questo, non dobbiamo dimenticare, come sottolinea giustamente Santagata, che «le lettere, i diari e i quaderni personali dei partigiani cattolici danno conto [...] della fondamentale e sincera acquisizione di modelli e retoriche consolidate», a dimostrazione del fatto che anni di educazione cattolica, recentemente sostenuti dalla stampa confessionale e dal consiglio dei parroci, non erano passati invano.

La costruzione del mito del partigiano cattolico prosegue nel dopoguerra, sino a giungere all'elaborazione di un vero e proprio «canone» (sesto capitolo, *Il canone del partigiano cattolico*, pp. 259-307). Essa si colloca, come suggerisce l'a., «tanto nel paradigma ufficiale coniato dall'unità antifascista quanto nel quadro della “guerra della memoria”» (p. 265). È una costruzione in cui si intrecciano spinte dal basso (le famiglie, le cerchie amicali) e politiche dall'alto (con in prima fila la DC al governo), e in cui un ruolo fondamentale è giocato dalla stampa (diocesana e politica). Come profili, prevalgono due paradigmi: quello «vittimario» e quello «sacrificale», in linea con le rappresentazioni del «ribelle per amore» circolanti durante la guerra. Nell'insieme, conclude Santagata, «il partigiano cattolico risultava, rispetto al garibaldino, da un lato decisamente più compatibile con il modello del “bravo italiano” e dall'altro più coerente con le logiche di quel “patriottismo espiativo” molto caro ai democristiani. Un profilo antagonista a quello del garibaldino ma che, prima di definirsi per opposizione, si ispirava al retroterra culturale degli alpini e, più in generale, del militarismo cattolico» (p. 299).

Il libro di Alessandro Santagata ricostruisce un capitolo essenziale non soltanto nella storia della Resistenza italiana ma anche in quella del rapporto cristianesimo/violenza. In questa sede, concluderei soffermandomi su quest'ultima, perché mi sembra che i «meccanismi di legittimazione della violenza da parte delle formazioni partigiane» sapientemente portati alla luce dall'a. meritino di entrare a pieno titolo nella storia di due tradizioni teologiche di lunghissimo periodo, cioè la guerra giusta e il diritto di resistenza al tiranno. In questa prospettiva, mi sembra di particolare interesse la ridefinizione personalista che accompagna il loro adattamento al contesto della guerra civile italiana. Nel 1944, la «violazione costante dei diritti essenziali della persona umana» è ormai un criterio fondamentale per legittimare il diritto di resistenza al tiranno, così come per determinare la «giustizia» di una guerra.

*Sante Lesti*