

una rappresentazione non monolitica delle chiese e dei loro atteggiamenti che hanno dato vita a differenti pratiche di elaborazione e diniego. Tale approfondimento in complessità non impedisce tuttavia all'autore di arrivare a una comparazione fra le autocomprensioni storiche che le due chiese hanno espresso nel perseguire proprie forme di assunzione di responsabilità e confessione di colpa. Queste furono in effetti parziali e più tardive per la chiesa cattolica, i cui vescovi, in occasione della celebrazione del giubileo del 2000 svolta a Save, chiesero perdono a Dio per i membri che prepararono ed eseguirono il genocidio. Mentre, già nel 1996, il sinodo generale a Kigali aveva pronunciato una confessione di colpa dell'intera chiesa presbiteriana, chiedendo perdono di fronte a Dio e alla nazione per aver «mancato di opporsi o di denunciare la pianificazione e l'esecuzione del genocidio» (p. 155, traduzione mia). Per comprendere più compiutamente i due percorsi di rielaborazione, il capitolo decimo (10. *The Quest for Forgiveness and Reconciliation*) mostra come questi siano maturati anche in relazione alle prassi di perdono e riconciliazione sperimentate dalle chiese in Ruanda, inevitabilmente influenzate dalle politiche promosse in tal senso dal governo sin dai primi anni del post-genocidio.

Di particolare valore sono, infine, i capitoli ottavo e nono (8. *A Case of Two Narratives: Gabriel Maindrón, a Hero Made and Unmade*; 9. *Remembering 1994 in Congo-Nil*), entrambi dedicati a un caso studio di narrazioni divergenti e conflittuali. Si tratta di quelle che, già durante il genocidio, si sono sviluppate attorno alla figura del prete francese Gabriel Maindrón e al suo comportamento nel corso dei massacri presso il comune di Rutsiro, dove si trovava la sua parrocchia La Crête Zaïre-Nil (oggi, La Crête Congo-Nil). L'autore si addentra così in quella zona grigia dov'è più complesso tracciare una netta linea di demarcazione fra innocenza e colpevolezza, e rispetto alla quale è dunque più acuto il conflitto di memoria. La ricostruzione degli atteggiamenti ambigui e ambivalenti di Maindrón è compiuta mettendo a confronto le diverse versioni della storia fornite nel tempo dal religioso stesso, con quella di segno opposto narrata dai sopravvissuti che lo conobbero sia prima che durante il genocidio. L'interesse storico del caso in questione risiede nel fatto che esso mostra, in modo esemplare, come si vengano a configurare narrazioni mutevoli nel tempo attraverso l'interazione di attori che, dentro e fuori dal Ruanda, articolano memorie pubbliche parallele e divergenti su genocidio.

Silvia Cristofori
Link Campus University, Roma

G. Cuchet, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020², 298 pp.

Anche a un'osservazione rapida e di estrema sintesi, appare evidente il ruolo-guida a lungo svolto dalla storiografia religiosa francese del secondo Novecento sullo sviluppo complessivo di tale settore di studi. Lo rilevava tra gli altri Catherine Maurer sottolineando come, a confronto con la coeva situazione tedesca, «une "révolution culturelle" analogue à celle qui a conduit à l'installation de l'histoire religieuse

telle qu'on la connaît en France depuis environ un demi-siècle n'a pas vraiment eu lieu» (C. Maurer, *L'historiographie du catholicisme contemporain en Allemagne*, in *Le monde de l'histoire religieuse. Essais d'historiographie*, éd. par J.-D. Durand, Lyon, LARHRA – Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, 2012, p. 79). È una percezione analoga la si può trovare anche nel mondo della storiografia inglese, dove recensendo a sua volta il volume qui in esame di Guillaume Cuchet (d'ora in poi: G.C.) Hugh McLeod conclude: «On ne peut que souhaiter que l'excellent ouvrage de G. Cuchet suscite des vocations parmi les historiens d'autres pays et les pousse au même retour réflexif sur l'historiographie de la religion dans la modernité, ainsi qu'à s'interroger sur le rôle pionnier joué par les Français dans ce domaine» («Revue d'histoire moderne et contemporaine», 67, 4, 2020, p. 168). Il fenomeno ha naturalmente riguardato *in primis* l'Europa ma si è diffuso anche nelle altre aree continentali, che pur in misura minore hanno comunque partecipato all'estendersi geografico dell'interesse per tale branca delle indagini storiche.

Uno dei fattori che hanno portato alla ricordata posizione di spicco è stato senza dubbio costituito dalla marcata propensione degli studiosi francesi alla *problématisation*, a esaminare le questioni di metodo e di natura epistemologica nell'intreccio tra settori disciplinari ritenuti contigui (storia, sociologia, antropologia), così come l'individuazione di tematiche e approcci innovativi nel confronto tra le diverse tradizioni storiografiche e per effetto dell'avvicendamento generazionale. In tal senso non sorprende che proprio in quel particolare contesto storiografico sia maturata la tradizione della cosiddetta *ego-histoire*, che si ritiene inaugurata dall'opera *Essais d'ego-histoire* curata da Pierre Nora (Paris, Gallimard, 1987) e che è stata poi variamente ripresa da singoli studiosi attraverso riletture della propria autobiografia intellettuale. Il fenomeno non si è esaurito. Ne dà conferma, tra l'altro, la collana "Itinéraires" aperta nel 2010 presso le Éditions de la Sorbonne dal volume di Patrick Boucheron, *Faire profession d'historien*, e già ospitante nel 2013 la prima edizione del presente volume di G.C., esauritasi e ora riproposta nella medesima sede.

Che l'opera sia almeno in parte riconducibile al genere *ego-histoire* lo si ricava, ancor prima che dal contenuto effettivo di questa nuova edizione, dal fatto che quella del 2013 era a sua volta da collegarsi al dossier dal titolo *Religion, croyances et société en France, XIX^e-XX^e siècles* presentato da G.C. come *mémoire personnel* alla Sorbona il 22 giugno 2011 al fine di ottenere l'abilitazione «à diriger des recherches»: circostanza che richiede appunto un resoconto della propria attività di insegnamento e di ricerca. La struttura di questa seconda edizione rispecchia quelle radici ed è costruita – fatte salve le rapide pagine di premessa e introduzione (pp. 7-10) – in due ampie sezioni: *Un itinéraire*, che è chiaramente la ripresa del *mémoire* inserito nel dossier del 2011; e *Dialogues historiographiques: penser après, avec et contre*, che ripropone sei interessanti discussioni storiografiche editate da G.C. tra il 2010 e il 2018 e riguardanti – secondo l'ordine proposto nel volume – Fernand Boucard, Jean Delumeau, Claude Langlois, Michel de Certeau, Philippe Muray, Henri-Irénée Marrou.

Non vi sono in sostanza parti integralmente inedite, ma ciò che suscita interesse e merita senz'altro attenzione è proprio l'impostazione del lavoro storico di G.C. così come la si può evincere da questo volume e soprattutto da ciò che lo ha preparato e che porta direttamente all'interno di una storiografia religiosa come quella francese; una storiografia che, al di là dei meriti già sopra richiamati, evidenzia anche nel caso di

questo studioso significativi elementi di differenziazione rispetto ad altre storiografie religiose nazionali il cui ruolo complessivo non può comunque essere sottovalutato: penso in particolare a quella italiana e a quella tedesca. In queste ultime, infatti, la dimensione istituzionale ed ecclesiastica/ecclesiale del fenomeno religioso è quella che ha attirato e continua in larga parte ad attirare la ricerca e la produzione storiografica. Non mancano naturalmente importanti eccezioni – nel caso italiano penso soprattutto al ruolo pluridecennale svolto dalla «Rivista di storia e letteratura religiosa» sotto la guida di Franco Bolgiani o all’insieme delle iniziative facenti riferimento a Gabriele De Rosa, entrambi esempi della storiografia religiosa italiana più sensibile alla scuola francese –, ma forse anche per il ruolo centripeto svolto dalla presenza e dal peso storico della struttura istituzionale della S. Sede e dalla tradizione di studi fondata e conservata nel tempo a Roma dagli istituti storici dei maggiori ordini religiosi e anche da organi di riferimento come la «Rivista di storia della Chiesa in Italia», la storia religiosa ha mantenuto una forte connessione con la storia della chiesa vera e propria.

Un altro elemento sul quale il lavoro di G.C. ci riporta, come vedremo tra poco, è poi costituito dal fatto che i processi di secolarizzazione sono penetrati molto più a fondo nel tessuto sociale e culturale francese di quanto non abbiano finora fatto in Italia e Germania, pur nella condivisa diminuzione della pratica religiosa. Comunque sia, la storiografia religiosa francese attuale – che pure ha assistito negli scorsi decenni all’affermarsi di nuovi gruppi di studiosi di formazione cattolica come quello cosiddetto de la Bussière (B. Filippi, *Le «Groupe de la Bussière». Quelques étapes d’un parcours collectif*, in «Revue d’histoire de l’Église de France», 86, 2000, numéro monographique, *Un siècle d’histoire du christianisme en France. Bilan historiographique et perspectives*, éd. par M. Venard, pp. 735-745) – è ben lontana in vari suoi settori da tematiche e approcci interessati all’impianto istituzionale della o delle chiese. Il tutto può trovare una propria convincente sintesi nella distinzione tra “religioso” e “sacro” proposta anni orsono da D. Iogna-Prat (*Le religieux et le sacré*, in *Les historiens français à l’œuvre, 1995-2010*, éd. par J.-F. Sirinelli, P. Cauchy et C. Gauvard, Paris, PUF, 2010, pp. 143-159).

Il percorso storiografico di G.C. lo conferma in pieno. Mentre infatti altri si sono dedicati a delle «laborieuses monographies de congrégations ou de diocèses», come sottolineato non senza una venatura di sarcasmo da Alain Rauwel recensendo la prima edizione del volume di G.C. e riferendosi a una storiografia ritenuta evidentemente superata o comunque superflua se vista in un’ottica di storia delle religioni («Revue de l’histoire des religions», 135, 2014, p. 158), G.C. ha intrapreso un percorso di ricerca segnato dall’intento di fare «histoire culturelle de l’interiorité religieuse» (lo indica egli stesso durante il dibattito del 22 giugno 2011 per l’abilitazione, cf. «Revue d’histoire de l’Église de France», 97, 2011, p. 547) e tra i temi specifici che ne sono stati oggetto due sono risultati a lungo predominanti: il Purgatorio nella sua cadente “fortunata” ottocentesca e il ricorso a pratiche spiritistiche nella Francia del Secondo impero; questo secondo, in particolare, attraverso l’importazione di un fenomeno dalle radici statunitensi nato a fine anni Quaranta dell’Ottocento per iniziativa delle sorelle Fox e migrato e sviluppatosi in Francia grazie al contributo di Allan Kardec (pseudonimo del pedagogista e filosofo lionese Hippolyte Léon Denizard Rivail). Temi ai quali G.C. ha dedicato vari saggi ma anche una rispettiva monografia: *Le crépuscule du Purgatoire* (Paris, Armand Colin, 2005); *Les Voix de l’outre-tombe. Tables*

tournantes, spiritisme et société au XIX^e siècle (Paris, Seuil, 2012). E temi che, come emerso nella stessa discussione sul suo percorso tenuta in Sorbona nel giugno 2011, vedevano interagire storia religiosa, storia della mentalità, storia culturale, sociologia, antropologia, secondo un intreccio interdisciplinare caratteristico di una certa concezione storiografica.

Interiorità religiosa, e quindi – per riprendere una formula diffusa all’epoca in cui in Francia venne lanciata a metà anni Settanta la terza stagione della *nouvelle histoire* con Jacques Le Goff, Pierre Nora e Michel Vovelle – storia religiosa “dal basso”: non tuttavia nel senso sociale di religiosità delle masse subalterne, quanto di esperienza e/o sensibilità religiosa di un qualunque cetto (tra le ipotesi tematiche enunciate da G.C. in Sorbona nel giugno 2011 si parlava anche di una sorta di religiosità familiare e concordato domestico, all’interno evidentemente di famiglie più borghesi che altro) e non viceversa pietà istituzionalizzata, pratica religiosa canonizzata, e tutto quello che in ogni caso si riferisce alle strutture di vertice del cattolicesimo o delle altre comunità di fede cristiane. In tal senso non sorprende che G.C. abbia avuto anni orsono una certa difficoltà a qualificare con sicurezza uno studioso come l’italiano Giuseppe Alberigo, che viceversa proprio a quella dimensione istituzionale (nelle svariate implicazioni di organizzazione gerarchica, dottrina, modelli di potere e di pastorale) ha dedicato l’intera propria opera storica: «Je me suis intéressé notamment à une figure comme celle de Giuseppe Alberigo, le grand ordonnateur de l’*Histoire du Concile Vatican II*, traduite en plusieurs langues, dont on ne sait pas toujours très bien à la lecture s’il s’agit d’un théologien qui fait de l’histoire ou d’un historien qui a des idées théologiques, sans que le mélange des genres ne paraisse lui poser véritablement problème» (p. 99).

Sulla fisionomia di Alberigo come studioso e in particolare sulla sua presunta oscillazione tra storia e teologia mi permetto di rinviare a *La recente storiografia internazionale sul cattolicesimo romano tra Cinquecento e Novecento. Metodo e approcci, periodizzazione, statuto disciplinare*, in «Cristianesimo nella storia», 38, 2017, pp. 325-356, in partic. 352 ss. Ma al di là di questo, è da notare che il volume di G.C. qui recensito riprende anche una questione di fondo che non riguarda in senso stretto il suo percorso di studioso della mentalità e delle esperienze a-istituzionali di contenuto religioso, quanto il ruolo della storia religiosa e di chi la pratica professionalmente rispetto ai processi di secolarizzazione che hanno indubbiamente indebolito – in Francia più che altrove – il ruolo sociale della religione cristiana in Occidente. Ne è nato così un nuovo tema di studio che parte dalla constatazione della rapida regressione del fenomeno religioso registratosi tra il 1965 e il 1980 e che è stato già affrontato da G.C. nel volume *Comment notre monde a cessé d’être chrétien. Anatomie d’un effondrement* (Paris, Seuil, 2018), per poi essere qui ripreso sulla base di considerazioni già presenti nella prima edizione del 2013. Tema delicato, se non altro perché è stato subito cavalcato da chi per ragioni ideologiche ne ha senza indugio ricavato conferma della crisi dovuta al concilio Vaticano II grazie allo scompaginamento della tradizione religiosa cattolica (in Italia, ad esempio, G. Meotti, *Quando il nostro mondo ha smesso di essere cristiano?*, in «Il Foglio», 28 maggio 2018).

L’intento di G.C. non sembra in realtà che fosse quello di portare acqua al mulino dei tradizionalisti anticonciliari, quanto quello di analizzare un fenomeno oggettivo e che comunque non appare a suo giudizio riconducibile a un rapporto

causa-effetto tra Vaticano II e crollo della pratica religiosa. Non a caso egli, pur titolando un capitolo *De la rupture conciliaire* à la «crise catholique» (pp. 25 ss.), dichiara la propria convinzione che la «rupture vien de loin, qu'elle a été préparée dans la longue durée et qu'il faut en reconstituer les étapes» (p. 25). La vistosità del problema non gli impedisce peraltro di chiedersi come mai a fronte del calo vistoso della pratica si sia anche registrato un incremento altrettanto oggettivo di spazi per lo studio universitario del fenomeno religioso, come confermato tra l'altro dall'aprirsi della già ricordata esperienza del gruppo de la Bussière. Ma quell'incremento si è poi progressivamente attenuato e se si guarda oggi all'udienza e all'interesse che si presta al fenomeno religioso da parte della popolazione francese bisogna pur constatare che altre sono ormai le strade attraverso le quali si sono incamminati coloro che cercano ancora risposte alle domande fondamentali sulla vita.

Ecco allora che il percorso di G.C., e quello che la lettura di questo libro consente di condividere, porta infine a una sorta di verifica da «sociologie au noir», scorrendo i titoli proposti al pubblico dei lettori da parte di Fnac e Virgin. Si conclude così un viaggio ricco di suggestioni, solida storiografia (si vedano i ricordati confronti con alcuni maestri della storiografia francese dei decenni scorsi) e intreccio tra presente e indagini sul passato. Perché G.C., che si definisce «dix-neuviémiste» (p. 101), persegue la strategia di «remonter le fil du temps vers les âges les plus contemporains, le second XX^e siècle en l'occurrence, à travers l'études d'œuvres qui, tout en concernant des périodes plus ou moins anciennes, ont rencontré un écho dans la société religieuse ou profane de leur temps» (*ibidem*). E l'effetto che si produce è senz'altro efficace.

Giuseppe Battelli
Università degli Studi di Trieste