

MARCO GRUSOVIN (a cura di), *Il “fattore religioso” nell’Europa centro-orientale: dimensione storica e aspetti sociali. Atti del 38° convegno dell’Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei. Gorizia, 25-27 novembre 2004*, ICM, Gorizia 2005, pp. 286.*

Il volume raccoglie gli atti del 38° Convegno internazionale organizzato dall’Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei di Gorizia, dedicato all’analisi della dimensione religiosa e dei suoi rapporti con quella storico-politica, sociale e culturale nei Paesi dell’Europa centro-orientale. I relatori, molti dei quali provenienti dai Paesi in questione, hanno focalizzato l’attenzione in particolare sul periodo compreso tra gli anni ’60 e oggi, offrendo, in sedici interventi, un ritratto delle condizioni sociopolitiche e religiose dell’Europa centro-orientale, prima e dopo il crollo del comunismo sovietico.

Il primo contributo è quello di SANTE GRACIOTTI, *La religione abusata nella storia dell’Europa bipartita*. Si tratta di un’introduzione generale ai temi sviluppati nel convegno: l’autore affronta infatti il problema dell’uso distorto della religione in Europa a partire dall’alto medioevo fino ad oggi. Egli considera la spaccatura confessionale fra cattolici e ortodossi come il segno di una cesura culturale e politica tra Europa occidentale e orientale, risalente a tempi precristiani e mai sanata. Se già nell’antichità scrittori dell’Occidente latino, come Virgilio e S. Girolamo, avevano parlato dei popoli dell’Europa orientale, di lingua greca, come di gente «falsa e inaffidabile» (p. 12), i rapporti tra Est e Ovest si deteriorarono ulteriormente nel medioevo, nonostante i tentativi di dialogo tra Roma e Costantinopoli. La frattura si allargò con l’ascesa di Mosca a rappresentante, sul piano culturale, politico e religioso, dell’Europa dell’Est. Altri esempi mostrano il contrasto fra Est e Ovest: in Russia, il mito di Mosca “terza Roma”; in Occidente, le opinioni di chi, come Mazzini, considerava la Russia ottocentesca un Paese arretrato politicamente e socialmente, e quindi tale da non poter essere considerato “Europa”. Se lo zar Pietro il Grande, nel Settecento, si impegnò per occidentalizzare la Russia, l’Ottocento e il Novecento videro, anche per reazione a un’occidentalizzazione forzata, il riproporsi in Russia di diversi movimenti (come lo slavofilismo e l’euroasiatismo) che rifiutavano l’Europa occidentale «con la sua cultura, il suo progresso tecnico, il suo razionalismo e [...] il suo cristianesimo, romano – cioè cattolico – e germanico – cioè protestante» (p. 14). Tuttavia, nel sec. XIX ci furono anche tentativi di dialogo ecumenico (J. de Maistre, N. Gogol’): d’altronde, dal Settecento fino agli inizi dell’Ottocento, in Russia i corsi di teologia furono impostati sulle acquisizioni della Scolastica occidentale. Il dialogo ecumenico si interruppe con la Rivoluzione d’Ottobre del 1917, sia per le persecuzioni dei bolscevichi nei confronti degli ortodossi, sia perché, più tardi, i sovietici utilizzarono l’euroasiatismo per rimarcare l’opposizione tra Oriente e Occidente. Con il crollo del regime sovietico ateo, sono ricomparsi la «tradizionale confusione dei due piani da parte dei russi, il religioso e il politico, e lo sfruttamento del primo in funzione del secondo» (p. 19), assieme alla convinzione statale che la Chiesa ortodossa, depositaria del cristianesimo “puro”, sia l’istituzione in grado di fondare l’identità della Russia, e che quindi Stato e Chiesa ortodossa debbano collaborare come ai tempi degli zar.

* In “Memorie Storiche Forogiuliesi”, LXXXVIII (2008), pp. 177-187. Periodico della Deputazione di Storia Patria per il Friuli, Udine.

L'autore ricorda anche gli inviti del Vaticano II a lavorare per l'ecumenismo; inviti raccolti p. es. da quei cattolici croati e polacchi che dai primi anni '60 pubblicarono riviste contenenti traduzioni di articoli già usciti in Occidente, dialogando con gli ortodossi (e addirittura con i marxisti) su questioni di filosofia, teologia, storia e politica. Da notare poi l'impegno di Giovanni XXIII (attento al dialogo interconfessionale e metaideologico) e di Paolo VI, che inaugurò la cosiddetta *Ostpolitik*, cioè «l'azione diplomatica della Santa Sede verso gli stati comunisti» (p. 23). Ma non è mai stato facile seguire le indicazioni del Vaticano II: basti pensare p. es. alla Polonia dove, nonostante la fondazione di centri di ricerca e collegi finalizzati a ristabilire, dopo la seconda guerra mondiale, buoni rapporti tra i polacchi (cattolici) e la minoranza ucraina (ortodossa e greco-cattolica), permangono tensioni fra le due comunità.

Di carattere sociologico è l'intervento di EMIL BRIX, *Le Chiese come componente della società civile europea*. Vi si affronta il tema della costruzione della nuova Europa, dopo il crollo del Muro (1989). L'Europa dell'Est ha ora l'opportunità di accogliere la democrazia e l'economia di mercato dell'Occidente; ma lo Stato, all'Est come all'Ovest, può essere oggi l'unico artefice di una nuova società? L'autore ritiene di no, poiché gli Stati europei tendono ad affrontare le questioni sociopolitiche facendo leva solo sulle proprie potenzialità economiche. Per costruire l'Europa unita va invece riscoperto anche l'aspetto storico, etnico, politico e religioso dei singoli Paesi europei, valorizzando sia le identità nazionali, sia i fattori culturali comuni. Un ruolo centrale è quello delle Chiese, che possono collaborare all'attuazione delle riforme sociali e devono contribuire alla riscoperta della religione, dimensione culturale imprescindibile e «fattore che rafforza l'identità della costruzione comunitaria» (p. 48).

Segue la relazione di IGOR ŠKAMPERLE, *Cattolicesimo in Slovenia tra ideologie laiche, sentimento sociale e devozione*. L'autore tratta brevemente delle modalità di presenza del cattolicesimo in Slovenia dall'alto medioevo ad oggi, e dei suoi rapporti con il protestantesimo prima e col regime comunista di Tito poi. In Slovenia troviamo sia il cattolicesimo (predominante), che il protestantesimo. Quest'ultimo ha contribuito all'affermazione dell'uso della lingua slovena nella liturgia (p. es. traducendo in sloveno AT e NT). Il cattolicesimo (la Controriforma) ha sviluppato, per reazione, forme devozionali attente alla sensibilità popolare, come i pellegrinaggi. Col regime di Tito, i cattolici in particolare, che durante la seconda guerra mondiale si batterono nella milizia volontaria anticomunista, sono stati uccisi, gettati nelle foibe o esiliati, e la dimensione religiosa è stata fortemente ridimensionata. Il problema della Slovenia post-comunista, quindi, non è solo quello di costruire un sistema democratico e abbracciare un'economia di mercato di tipo occidentale, ma anche quello di riscoprire la dimensione religiosa, sottraendosi alla nuova minaccia del consumismo. Affinché ciò avvenga, è necessario riabituarne i giovani a vivere l'esperienza del sacro, rispondendo con un linguaggio a loro accessibile alle domande di senso che essi pongono.

ERNST CHR. SUTTNER, nel suo intervento *Il cardinale Alojz Stepinac arcivescovo di Zagabria nelle turbolenze del suo secolo*, si sofferma «principalmente sulle difficili e mutevoli condizioni» in cui Stepinac (n. 1898-m. 1960) «ha operato» — dovute alla presenza, nella Croazia del tempo, di tre dittature — e sulla «coerenza» con cui egli ha affrontato la situazione, mantenendosi fedele allo Stato, senza però cedere a compromessi lesivi della dignità umana. L'autore spiega che già nell'Impero asburgico di fine Ottocento molti popoli slavi, come i serbi ed i croati, si battevano per l'autonomia, mentre contemporaneamente si cercava di riunirli «in una grande e ampia nazione culturale [...] che

si sarebbe detta “jugoslava”, ossia “slavo-meridionale”», dove cattolici e ortodossi potessero convivere e nella quale si arrivasse a costruire, col tempo, anche un’unità politica (p. 73). Da giovane, Stepinac sostenne appunto lo jugoslavismo. Nel 1919 nacque il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni, caratterizzato dalle mire egemoniche serbe e dai contrasti tra cattolici e ortodossi. Ciò finì per agevolare l’instaurazione della prima dittatura: nel 1928 Alessandro I, abrogata la Costituzione, diede vita al Regno di Jugoslavia, cercando di realizzare il progetto della “Grande Serbia” e di rendere l’ortodossia religione di Stato, perseguendo i croati (e in generale gli jugoslavi) cattolici. Stepinac denunciò l’atteggiamento serbo. La seconda sfida da affrontare per Stepinac fu, dagli anni ’40, quella del nazismo e degli *Ustaša*, appoggiati da Hitler: essi, animati da un forte nazionalismo, avviarono una pulizia etnica di cui fecero le spese i serbi. Inoltre costrinsero a convertirsi al cattolicesimo buona parte di quei croati che erano ortodossi da generazioni: era infatti viva (allora come oggi) la convinzione dell’esistenza di uno stretto legame tra etnia e confessione religiosa, per cui p. es. un croato non può che essere cattolico, e un serbo non può che essere ortodosso. Così, cambiare confessione religiosa significa entrare a far parte dell’altra etnia o nazione. In polemica con il regime, Stepinac invitò i sacerdoti a verificare la sincerità di quanti dichiaravano di volersi convertire. Egli, seguendo le indicazioni dell’ecclesiologia cattolica di allora — che considerava lontani dalla Chiesa di Cristo i non-cattolici — auspicava, probabilmente, che il maggior numero possibile di ortodossi si convertisse al cattolicesimo; tuttavia, non avallava le conversioni forzate. Non a caso, accolse nella Chiesa cattolica molti falsi convertiti, anche ebrei, per salvare loro la vita. Infine, durante il regime comunista di Tito, Stepinac rifiutò la proposta del dittatore di istituire «una Chiesa indipendente da Roma, che non sarebbe stata croata, bensì jugoslava» (p. 83). Condannato nel 1946 ai lavori forzati, fu liberato dal campo di prigionia nel 1951, rimanendo agli arresti domiciliari fino alla morte.

La relazione di ZOLTAN BALOG si intitola *Come il comunismo morente ha cambiato il legame tra natio e confessio. L’esempio ungherese*. L’autore tratta del mutamento di rapporti intercorso, con la caduta del comunismo, tra *natio* (nel senso di identità collettiva, nazionale) e *confessio* (nel senso di confessione religiosa). Egli fa riferimento all’Ungheria, dove il legame tra queste due dimensioni è sempre stato molto forte: p. es., il Paese ha sempre avvertito come caratterizzante, a livello sociale, la presenza del protestantesimo, a tal punto che “ungherese” e “seguace della Chiesa riformata” sono considerati sinonimi (anche se oggi i protestanti costituiscono una minoranza). Il comunismo ha inutilmente tentato di sradicare le tradizioni culturali e religiose dei gruppi etnici. Oggi esse riemergono. Il rapporto tra identità nazionale e confessione religiosa va però costruito nel tempo, valorizzando le peculiarità di ogni confessione. In Ungheria, ciò sta avvenendo nella misura in cui le Chiese storiche «tentano di riacquisire il loro importante ruolo sociale svolgendo compiti sociali», p. es. nel settore dell’istruzione, rappresentando «le principali alternative alle istituzioni statali» (p. 103). Ciò, tuttavia, non è facile, perché le Chiese tendono a considerare la società come del tutto priva, dopo anni di comunismo, di valori morali, e molto spesso le associazioni laiche vedono nella Chiesa un’istituzione lontana dalla mentalità della società odierna. In altri casi invece troviamo, come reazione ad anni di ateismo forzato, un sincero interesse per il cristianesimo. A questo proposito, le scuole cattoliche ungheresi dovrebbero interagire meglio col mondo giovanile, per rendere la Chiesa ungherese più consapevole delle esigenze sociali e porla così in grado di collaborare alla costruzione di una società allo stesso tempo nuova e ricca di tradizione.

Segue l’intervento di IOAN-MARIUS BUCUR, *La Romania nell’Ostpolitik vaticana*. L’autore parla dei tentativi messi in atto dal Vaticano, a partire dalla prima metà degli anni ’60 (Giovanni XXIII e Paolo VI) fino ai primi anni ’80 (Giovanni Paolo II), di ripristinare

normali relazioni diplomatiche con la Romania, nel contesto dell'*Ostpolitik* vaticana finalizzata a cercare il dialogo con i regimi comunisti dell'Est. Secondo la Santa Sede, ciò avrebbe dovuto anche permettere alla Chiesa cattolica di esercitare l'evangelizzazione, grazie ad un clero riconosciuto tanto dal Vaticano quanto dai regimi comunisti, e avrebbe favorito la ripresa del dialogo ecumenico con gli ortodossi. I regimi comunisti in generale vedevano l'*Ostpolitik* vaticana come un'opportunità per intraprendere un dialogo con l'Occidente; per gli Stati satelliti dell'URSS in particolare, l'*Ostpolitik* era un modo per dimostrare la loro buona volontà nell'«abbandonare la politica del terrore — quale principale strumento di governo — a favore del consenso, il che implicava l'ammissione di concessioni verso la religione» (p. 105). La Romania costituì però un'eccezione: i risultati ottenuti dal Vaticano furono scarsi. Dal 1948 le autorità di Bucarest avevano posto fuori legge la Chiesa greco-cattolica, costringendo i suoi fedeli alla clandestinità o a entrare nella Chiesa ortodossa, e la posizione del regime, appoggiato dalla Chiesa ortodossa stessa, è rimasta immutata fino al 1989. Anche la Chiesa romano-cattolica si trovava in forte difficoltà, e a questo proposito il regime è sempre stato restio ad avviare un dialogo. Ciò «ha la sua origine, secondo alcune opinioni, nell'ossessione dei comunisti rumeni di affermare la propria autonomia dentro il blocco comunista» (p. 107). Ma il regime non poté ignorare l'eco del Vaticano II, al punto da essere costretto, per evitare l'isolamento all'interno dello stesso blocco comunista, a concedere ad alcuni prelati romano-cattolici di partecipare alle ultime due sessioni del Concilio (1964-1965). Ciò permise al card. Agostino Casaroli di ottenere la collaborazione del vescovo Petru Pleșca, e di parlare con l'ambasciatore rumeno in Italia, Cornel Burtică, al quale sottopose (inutilmente) il problema della situazione della Chiesa cattolica (greca e latina) rumena (prelati in carcere, soppressione di diocesi...). Tra i pochi successi ottenuti dal Vaticano negli anni '70-'80, l'autore ricorda la nomina di alcuni vescovi scelti d'intesa con il governo, tra cui mons. Ian Robu, rumeno. A poco servirono anche gli incontri tra Paolo VI e le autorità rumene, in particolare con Ceaușescu nel 1973, anche se in quest'occasione il regime decise di allentare le persecuzioni contro i greco-cattolici. Dopo l'incontro tra Paolo VI e Ceaușescu ripresero i contatti per l'elaborazione comune di uno statuto che regolamentasse la presenza della Chiesa romano-cattolica nel Paese: i tentativi fallirono, sia perché il Vaticano non intendeva abbandonare i greco-cattolici, sia perché l'ultimo progetto di statuto proposto avrebbe assicurato ai romano-cattolici una posizione migliore di quanto il regime intendesse concedere. Al 1982 risale l'intervento di Giovanni Paolo II a favore dei greco-cattolici, che ha suscitato le proteste della Chiesa ortodossa rumena. Solo nel 1989 è stato elaborato uno statuto accettato sia dal Vaticano, sia dal governo rumeno.

Il contributo di CIRIL JANČIŠIN, *In viaggio verso la piena libertà: la religiosità in Slovacchia dopo il 1989*, presenta la situazione della Chiesa (in particolare quella cattolica) in Slovacchia, dalla “rivoluzione di velluto” del 1989 fino ad oggi. La popolazione può vivere liberamente la propria fede: funzioni religiose, incontri biblici, scuola cattolica e catechesi sono sempre più frequentati, e crescono le vocazioni. Gli slovacchi danno poi molta importanza alla devozione popolare. Tuttavia, c'è una «spaccatura [...] tra la vita religiosa e la vita pubblica», che è frutto «certamente» del comunismo, ma anche del capitalismo, del secolarismo e del consumismo di oggi, e che si traduce, p. es., nella pratica diffusa dell'aborto o del divorzio (p. 118). L'autore si sofferma poi sul ruolo di Giovanni Paolo II per «lo sviluppo della religiosità in Slovacchia». Il Papa ha sottolineato l'importanza della presenza di un'università cattolica e di una radio cattolica nel Paese, dando indicazioni di carattere pastorale e incoraggiando i vescovi a dialogare «con il mondo della cultura» e con la società (p. 119). L'autore ricorda infine il forte sviluppo dell'ecumenismo.

L'intervento di JOHANNES SPARSBROD, *Le sfide di una Chiesa minoritaria in una società pluralistica*, affronta il problema dell'urgenza della missione nell'ex Germania Est, dove oggi «la maggioranza della popolazione non appartiene più ad alcuna religione e, anzi, si definisce atea» (p. 133). La Chiesa (principalmente luterana) dell'ex Germania Est deve affrontare la sfida dell'evangelizzazione in una società secolarizzata, che considera la religione come un fatto esclusivamente privato: ciò, non solo a causa del comunismo, ma anche del pluralismo culturale, etico e religioso che si è affermato dopo la riunificazione delle due Germanie e l'apertura delle frontiere in Europa, e che è diffuso in tutto il Vecchio Continente. Nell'ex Germania Est in particolare, si tende a ricorrere alla Chiesa solo come ad un servizio “sociale”, che aiuti ad affrontare situazioni difficili come la malattia. D'altro lato, «il ricorso alla religione in momenti particolari dell'esistenza indica che esiste un bisogno religioso, che potremmo definire “religiosità elementare”» (p. 136). È quindi indispensabile riscoprire la missione e ripensarne le modalità: non si tratta di convertire, ma innanzitutto di annunciare il Vangelo. Come? Incoraggiando l'ecumenismo, il confronto con le istituzioni e il dialogo con gli atei, ma anche migliorando la formazione del clero e dei laici. Questi ultimi in particolare andrebbero sempre più coinvolti come testimoni attivi del Vangelo.

Il contributo di MIROSLAV LENART, *La fede contro il sistema. Appunti sulla situazione della Chiesa in Polonia tra il 1963 e il 1989*, presenta «alcune situazioni e momenti salienti» (p. 143), che hanno visto la Chiesa polacca lottare, fra il 1963 e il 1989, contro il regime comunista. Le persecuzioni contro la Chiesa erano iniziate nel 1947: se ne erano rese responsabili anche istituzioni e movimenti ecclesiastici che avevano deciso di collaborare col regime, come i «cosiddetti sacerdoti-patrioti» (p. 143). Per prendere tempo e resistere fino al confronto decisivo col comunismo, nel 1950 il Card. Stefan Wyszyński cercò di arrivare ad un accordo col regime, ma fu arrestato nel 1953, dopo l'introduzione di «un decreto che conferiva allo Stato il potere di revocare sia i sacerdoti che i vescovi», trasformando la Chiesa romano-cattolica in un'istituzione «dipendente dallo Stato polacco» (p. 143). La propaganda sosteneva la «presunta ottima collaborazione della Chiesa con lo Stato», distribuendo (anche in Italia) un album di fotografie dei preti-patrioti contenente «citazioni volte a dimostrare la libertà e il rispetto della religione» nel Paese (pp. 143-144). Nel 1956, Wyszyński fu liberato e la Chiesa polacca riprese ad unire sentimento religioso e patriottismo, come ai tempi del confronto con la Russia zarista e ortodossa. Due aspetti tipici della religiosità polacca riscoperti negli anni '50 risalgono ai secc. XVII-XVIII, e sono quello della Polonia come “antemurale della cristianità” (cioè baluardo difensivo contro i “nemici” del cattolicesimo, turchi e ortodossi) e quello della «Polonia crocifissa», secondo cui le sofferenze dei polacchi avrebbero «un valore di redenzione per tutto il mondo» (p. 144). I polacchi avevano rifiutato il comunismo già all'inizio del secondo conflitto mondiale, poiché i sovietici erano apparsi loro «persone soggette ad un'ideologizzazione collettiva, prive di dignità umana»: non a caso Giovanni Paolo II avrebbe insistito sul valore intrinseco della persona umana, facendo di questo «una questione chiave» nella lotta contro il comunismo (p. 145). Dal 1957 al 1966, la Chiesa polacca, per celebrare il millenario della cristianizzazione della Polonia (966) organizzò una «grande novena», durata nove anni, «in cui ogni anno era dedicato ad un diverso problema [...], molto spesso in modo tale da indicare apertamente i punti di conflitto con lo Stato», in materia, p. es., di matrimonio, di famiglia e di educazione dei giovani (p. 146). Durante la grande novena, «una copia dell'icona della Vergine di Czestochowa» venne portata in «tutte le parrocchie del Paese». Il regime decise di «“arrestare” l'immagine per impedire la sua peregrinazione»: allora i fedeli portarono in pellegrinaggio la sola cornice (pp. 146-147). Fondamentale fu anche lo sforzo della Chiesa di creare spazi di comunicazione tra i fedeli, in contrapposizione ad un regime che invece cercava in tutti i modi di proibirli. Importante fu la lettera che i vescovi polacchi

inviarono a quelli tedeschi nel 1965, invitando tutti i tedeschi a superare i rancori rimasti dopo la spartizione dei territori di confine tra Polonia e Germania al termine del secondo conflitto mondiale. Il regime non apprezzò la decisione dei vescovi polacchi: porre in discussione «la visione stalinista della Polonia in lite coi vicini» (p. 149), avrebbe allontanato il Paese dai sovietici. Un'eccezione fu quella di Jacek Kuroń, esponente della sinistra radicale, il quale, avendo criticato il suo stesso partito, era stato incarcerato, e in carcere, osservando l'abbruttimento dei detenuti atei, era arrivato a comprendere l'importanza della religione, diventando in seguito un esponente di quel movimento laico che negli anni '70 si sarebbe unito alla Chiesa nella lotta contro il regime. A incoraggiare la lotta contribuì l'ascesa di Karol Wojtyła al pontificato (1978) e la nascita del sindacato *Solidarność*, che «univa in una lotta comune gli intellettuali, gli operai e i contadini» e si batteva per i diritti civili e la libertà religiosa. Gli operai «ottennero [...] la trasmissione settimanale della Santa Messa da parte della radio di regime» e la Chiesa, «con l'aiuto degli operai, intraprese un'efficace lotta contro il divieto di erigere costruzioni sacre», celebrando anche messe per il Papa e per la patria, mentre attorno alle chiese «fioriva la vita culturale ed intellettuale indipendente» (p. 152). Il regime di Jaruzelski cercò di reprimere i moti, mettendo fuori legge *Solidarność* e facendo assassinare il sacerdote Jerzy Popiełuszko (inizio anni '80). Nonostante l'impegno civile e la fede dei polacchi, il comunismo ha provocato una scissione tra credo e vita pubblica: la religione era tollerata dal regime a patto che rimanesse un fatto privato. Tuttavia, è sempre rimasto un forte interesse per la teologia, che, scomparsa dalle università statali, venne studiata in quelle ecclesiastiche, come l'Università Cattolica di Lublino, che era, nel blocco orientale, l'«unica università libera» (p. 153) e anche la più prestigiosa.

La relazione successiva è quella di STANISŁAW NABYWANIEC, *La Chiesa cattolica in Polonia dopo il 1989*. L'autore si sofferma dapprima sulla situazione della Chiesa in Polonia tra il 1980 e il 1989, riprendendo alcune osservazioni sul ruolo di *Solidarność* e della Chiesa cattolica riscontrabili già nell'intervento di M. Lenart (v. *supra*). Spiega poi che la legalizzazione di *Solidarność* (1989) non avvenne grazie alla Chiesa, ma per volontà dello stesso regime di Jaruzelski, consapevole della necessità di introdurre dei cambiamenti politici e sociali, tali però da non pregiudicare del tutto la possibilità, per il partito comunista, di mantenere la propria influenza. Il regime decise di costruire un'opposizione su misura, della quale facesse parte anche la Chiesa, e nel giugno 1989 si tennero le prime elezioni semidemocratiche. La Chiesa finì per essere strumentalizzata tanto dal partito comunista, quanto da *Solidarność*, limitando il proprio contributo a suggerimenti di carattere generale. Essa è così apparsa, agli occhi dei polacchi, come una delle istituzioni responsabili della difficile situazione sociale, politica ed economica della Polonia di oggi. Ciò è dovuto anche all'atteggiamento di molti politici (tra cui alcuni ex comunisti, convertiti al cristianesimo per opportunismo), che hanno alimentato un forte anticlericalismo e che sono stati facilitati nella realizzazione del loro progetto dalla decisione del premier Tadeusz Mazowiecki, esponente di *Solidarność*, di «rinunciare a qualsiasi regolamento di conti con i comunisti per i 45 anni di regime» (p. 171). Esempio delle difficoltà di dialogo tra Chiesa e forze politiche è la questione del Concordato tra Stato polacco e Chiesa cattolica, firmato nel 1993 ma ratificato solo nel 1998 per l'opposizione di liberali e post-comunisti, che «non volevano avallare la fine della separazione fra Stato e Chiesa» (p. 172). Col Concordato sono state regolate diverse materie, quali la libertà religiosa e la libertà di comunicazione della Chiesa polacca col Vaticano. Inoltre la Chiesa si è impegnata «a comunicare al governo anticipatamente, in via confidenziale, i nomi dei vescovi, prima dell'ufficializzazione della loro nomina» (p. 173). Nel 1992 sono stati ridisegnati i confini delle diocesi, tenendo conto dei mutamenti territoriali verificatisi alla fine della seconda guerra mondiale. Dagli anni '90 ad oggi, è

notevolmente migliorata la formazione dei sacerdoti e si è avuto un incremento degli ordini religiosi. Seminari e scuole cattoliche di ogni ordine e grado stanno crescendo, e il governo ha riconosciuto tutte le facoltà teologiche del Paese. Nonostante l'opposizione di quasi tutte le forze politiche, che avevano invocato il principio della laicità dello Stato, nel 1990 è stato reintrodotta l'insegnamento della religione nelle scuole, oggi seguito dalla maggioranza degli studenti. Quasi tutti i polacchi si dichiarano cattolici romani, anche se spesso, soprattutto tra i giovani, c'è poca corrispondenza tra fede professata e vita quotidiana (p. es. la convivenza è molto diffusa). C'è però anche chi si sforza di vivere nel modo più coerente possibile la propria fede (p. es., gli aborti sono diminuiti). Sono diffuse associazioni laiche, come l'Azione Cattolica. Forte è l'influsso dei mezzi di comunicazione di massa di ispirazione cattolica.

Troviamo a questo punto l'intervento di OLEH TURIY, *La fede dopo l'ateismo: vita religiosa e relazioni interconfessionali nell'Ucraina indipendente*. L'autore comincia accennando ai fattori storici che hanno finito per influenzare la vita religiosa nell'Ucraina di oggi: i ripetuti scontri interconfessionali, l'ateismo del regime sovietico e le persecuzioni a cui quest'ultimo ha sottoposto i cristiani, riconoscendo solo (e strumentalizzando) la Chiesa ortodossa russa, che ha visto crescere il numero dei suoi fedeli e ha rafforzato la propria influenza internazionale fino all'avvento della *perestrojka* di Gorbačëv alla fine degli anni '80, quando tale influenza si è fortemente ridimensionata. Con la *perestrojka* si è sviluppata, in modo mai visto prima, anche la religiosità. Tuttavia, i conflitti religiosi permangono, soprattutto quelli intraconfessionali: l'autore ricorda p. es. il problema delle relazioni fra le Chiese ortodosse di Kiev, Mosca e Costantinopoli. Tale questione è aggravata dall'intervento di varie forze politiche che giocano sul fattore nazionale. La Chiesa greco-cattolica (maggioritaria) e quella romano-cattolica (in forte minoranza), sono in disaccordo per tanti motivi (p. es. il fatto che il Vaticano ponga dei limiti all'attività pastorale dei sacerdoti sposati). In generale, i conflitti religiosi in Ucraina hanno origine soprattutto dalla tendenza, da parte di alcuni, ad insistere sulle «caratteristiche storiche, ecclesiastiche, culturali, nazionali [...] del cristianesimo ucraino» e, da parte di altri, a prendere come punto di riferimento «autorità ecclesiastiche *distanti* dall'Ucraina» e «fattori nazional-politici *non* ucraini» (p. 194).

Riguardo alla funzione delle Chiese oggi, molti ucraini ritengono che esse debbano impegnarsi nell'assistenza sociale e contribuire alla riscoperta delle tradizioni storiche e dei valori etici, contro il relativismo, il consumismo e la diffusione delle sette religiose.

Segue la relazione di GAZMEND PULA, *La situazione religiosa degli albanesi oggi. Alcuni aspetti storici e sociali rilevanti*. Dopo aver ricordato la scarsità di studi approfonditi sulla religione degli albanesi, l'autore presenta l'Albania come un Paese multireligioso in cui c'è anche «una forte tolleranza interconfessionale» (p. 215). Attualmente in Albania e nei territori abitati da albanesi (Kosovo e Macedonia) troviamo soprattutto musulmani (sunniti e sciiti), poi cristiani greco-ortodossi e romano-cattolici (più una minoranza ebraica). L'Albania di oggi e i territori confinanti sono stati infatti luogo di conquista degli imperi romano, bizantino e ottomano. La forte tolleranza interconfessionale (che non ha escluso momenti di tensione) si spiega con la consapevolezza degli albanesi di appartenere ad un unico popolo, con un'unica lingua e con tradizioni comuni, di matrice prevalentemente cristiana. Fino al sec. XV, in Albania, nelle terre slave, in Kosovo e in Ungheria la religione fu quella cristiana, introdotta già da S. Paolo nell'Illiria del I secolo. Con la conquista ottomana ci fu un'islamizzazione forzata, che coinvolse tanto i cattolici quanto gli ortodossi, vessati da discriminazioni quali il testatico (tassa pro-capite per i non-musulmani), o la «cosiddetta "tassa del sangue" [...], secondo cui ogni famiglia cristiana doveva consegnare un figlio maschio affinché fosse cresciuto, educato e impiegato nell'esercito ottomano» (p.

219). I pochi cristiani rimasti furono perseguitati o costretti all'esilio, come gli *Arberesh*, che emigrarono in Italia — Calabria, Napoletano, Sicilia — e attualmente «mantengono il rito ortodosso originario, pur riconoscendo l'autorità suprema del Papa» (p. 220).

Oggi, dopo la caduta del comunismo, assistiamo ad una «convivenza multiconfessionale stabile, tollerante e amichevole» (p. 222), col graduale ristabilimento delle risorse umane, economiche e infrastrutturali soprattutto della Chiesa cattolica albanese (la comunità più colpita, dati i suoi profondi rapporti col Vaticano e l'Occidente, dal regime di Enver Hoxha). Gli ortodossi albanesi si stanno rafforzando, ma temono l'eccessivo controllo della Chiesa ortodossa greca. All'affermazione di buoni rapporti interconfessionali, oggi diffusi soprattutto fra i ceti urbani colti, hanno contribuito, recentemente, la fine della guerra in Kosovo; in passato, gli incontri tra papa Paolo VI e Atenagora, patriarca di Costantinopoli, albanese. L'autore segnala infine che oggi, nonostante la ripresa dell'Islam, gli albanesi stanno riscoprendo le proprie radici cristiane: ne è un esempio il numero crescente di nomi cristiani dati ai bambini, che sostituiscono quelli orientali o musulmani.

Il contributo successivo, di ANTONELLA POCECCO, *Società civile versus religione terrestre: l'eredità perduta*, è anche il più lungo. L'autrice affronta, con un taglio sociologico, tanto la questione delle caratteristiche sociopolitiche dell'URSS e dei suoi Paesi satelliti, quanto quella del ruolo dell'opposizione che, dopo aver provocato la caduta dei regimi comunisti ed aver cercato di dare vita a sistemi democratici, è progressivamente diventata sempre meno popolare.

Fin dagli accordi di Yalta (1945), l'URSS ha tentato di sottoporre l'Europa centro-orientale ad un processo di «de-europeizzazione», di cancellazione della sua identità europea sul piano storico, politico, culturale e religioso (p. 232). L'URSS, rifiutando «qualsiasi elemento della civilizzazione europea» (p. 233) e costringendo i Paesi satelliti a fare altrettanto, ha costruito un sistema caratterizzato da una chiusura forzata nei confronti dell'Occidente, del suo sistema economico e dei suoi valori etici, culturali, antropologici. La de-europeizzazione, però, è fallita, poiché i Paesi del blocco sovietico hanno saputo mantenere la propria «profonda coscienza europea» (p. 232), senza per ciò rinunciare alla ricerca di un'identità anche nazionale (problema che il comunismo sovietico ha finto di risolvere, imponendo a tutti i Paesi dell'Est europeo la medesima identità).

I regimi di tipo sovietico hanno preteso di costruire una «religione terrestre» (p. 234), in cui il Partito (lo Stato) controllasse ogni aspetto della vita imponendo un sistema in cui coesistessero alcuni aspetti tipici della modernità (come l'industrializzazione e l'urbanizzazione) accanto ad altri propri di società pre-moderne (come il nepotismo); anche il tessuto culturale, indispensabile per un buon uso degli aspetti propri della modernità, venne distrutto. Era lo Stato a stabilire cosa fosse giusto e vero, cosa andasse preso a modello. Si può parlare a tale proposito di modello *ierocratico-secolare*, in cui la politica si trasforma «nel sostituto secolarizzato della religione» e l'*élite* al potere (l'unico partito riconosciuto; in questo caso, quello comunista) rifiuta il dialogo con la società civile, imponendole di obbedire a direttive imposte dall'alto. Per reazione, la società civile dei Paesi del blocco sovietico ha adottato il modello *pre-politico*, configurandosi come *parallel polis*, come «*polis* parallela», come forza di opposizione al sistema, attenta a valorizzare «il ruolo dell'individuo» ed a lavorare perché si riscoprissero «le questioni fondamentali dell'esistenza». Il terzo modello, quello *politico*, è proprio, invece, «delle società ex-sovietizzate» degli anni 1989-1990: qui, protagonista è ancora la società civile, che però presenta «un alto tasso di conflittualità al suo interno», poiché, crollato il sistema, non c'è neppure più bisogno di coalizzarsi contro di esso e quindi «emergono molteplici tendenze e orientamenti» (p. 237).

L'autrice prosegue approfondendo le caratteristiche dell'*élite* al potere nei Paesi del blocco sovietico: oltre ad essere una realtà quasi sacralizzata, per controllare la società essa si serviva di una lettura ideologica della storia, di un'asfissiante burocrazia e della propaganda: quest'ultima era «totale» e «unicentrica»: totale perché intendeva «plasmare un suddito» che rispondesse «sempre in modo voluto», per «prevenire la formazione di un'eventuale opposizione»; unicentrica perché agiva «in condizioni di assoluto monopolio» (p. 240). Eppure nei Paesi del blocco sovietico l'opposizione c'è stata, da parte della *parallel polis*, della società civile: questa, secondo alcuni studiosi, durante gli anni del regime sarebbe stata annientata dalla repressione e dalla propaganda, costituendosi però «rapidamente e spontaneamente al momento del disgregarsi del sistema» (pp. 242-243); secondo altri, invece, essa non sarebbe mai scomparsa del tutto, potendo così agire nell'ombra. Il regime comunista, quindi, avrebbe quasi messo a tacere proprio quella società civile che esso intendeva far trionfare sul sistema politico-economico occidentale, considerato alienante. Dagli anni '70 la società civile si è riorganizzata, rivedendo scopi e metodi d'azione (si parla di «nuovo evoluzionismo», pp. 243-246): fallite le insurrezioni di Budapest (1956) e Praga (1968), l'opposizione decise di non battersi più per la democratizzazione delle istituzioni attraverso l'insurrezione armata, ma di costruire una larga base di consenso che, coinvolgendo buona parte della popolazione, obbligasse il Partito a riconoscere l'esistenza della società civile e della sua «cultura parallela» (p. 246). Tale modo di agire si è concretizzato sia nella resistenza civile (protesta popolare non-violenta), sia nell'impegno per responsabilizzare nuovamente l'individuo, rendendolo, da semplice suddito, un cittadino autorizzato al libero confronto col potere politico. La società civile si è battuta anche per far riscoprire una storia nazionale libera da letture ideologiche e per la «soggettivizzazione delle masse» (pp. 250-253), rendendo la collettività un soggetto capace di agire responsabilmente. Tuttavia l'opposizione, che subito dopo la caduta del Muro (1989), potendo agire liberamente, ha goduto di una stima ancora più profonda da parte della gente comune, nel giro di un decennio ha visto calare la propria popolarità. Ne è un esempio la vicenda del movimento *Impuls '99*, sorto nel 1999 a Praga con l'intento di rinnovare, dopo l'euforia seguita alla «rivoluzione di velluto» (1989), l'entusiasmo per la politica attiva e per gli ideali della democrazia occidentale negli abitanti della Repubblica Ceca. Di fronte ai nuovi problemi sociali, economici e politici da affrontare per costruire la democrazia, *Impuls '99* è stato considerato non adatto a questo compito, perché non era composto da politici di professione, ma da intellettuali: perciò il popolo (sobillato anche da qualche uomo politico) lo tacciò di diletterismo, senza capire (o senza voler capire) che esso non intendeva essere un movimento politico, bensì solo intellettuale. *Impuls '99* voleva contribuire alla riscoperta dei valori morali, «al superamento dell'indifferenza [...], alla promozione della solidarietà e della responsabilità civiche» (p. 256), per incoraggiare i cittadini a costruire insieme la nuova società democratica. Non c'è riuscito. In questo senso, si può concludere che l'eredità lasciata dalla *parallel polis* è andata perduta.

L'intervento di FRANCESCO LEONCINI, *Opposizione e dissenso nell'Europa centrale*, mette in discussione la tesi di quegli intellettuali europei (come il filosofo tedesco Jürgen Habermas), secondo cui in Europa Centrale non ci sarebbe stata una vera opposizione, oppure si sarebbe trattato di un'opposizione inutile, in quanto la libertà dai regimi comunisti sarebbe giunta indipendentemente dall'impegno dei dissidenti. Questi ultimi, inoltre, non avrebbero proposto nulla di veramente alternativo né ai sistemi totalitari di tipo sovietico, né al sistema liberal-capitalistico dell'Occidente. L'autore riconosce che i popoli dell'Europa Centrale si sono visti imporre, dopo il 1989, il neoliberalismo anglosassone, che «comporta un sistema rappresentativo subalterno agli interessi dei grandi gruppi economici e finanziari, dediti allo sfruttamento delle risorse umane e materiali» (p. 264). Egli tuttavia è certo che

una vera opposizione in Europa Centrale ci sia stata, da parte tanto degli intellettuali, quanto della gente comune. Ritiene anche che i dissidenti abbiano teorizzato sistemi sociali, politici ed economici «basati sulla centralità dell'Uomo rispetto agli interessi del Partito o a quelli del Capitale» (p. 265), e quindi alternativi tanto al comunismo sovietico, quanto al liberalismo e alla democrazia occidentali. A sostegno della sua tesi l'autore presenta vari testi programmatici, redatti dal 1956 (morte di Stalin), fino agli anni '70. Da questi emerge che tali sistemi alternativi intendevano «liberare l'uomo dai condizionamenti del produttivismo e del consumismo, e questo attraverso metodi non-violenti, nel rispetto dei diritti fondamentali della persona umana» (p. 265). Come? Facendo partecipare direttamente la classe operaia alla gestione del potere politico e delle fabbriche. Si tratta del cosiddetto "socialismo dal volto umano", teorizzato p. es. da A. Dubček (Cecoslovacchia, 1968) e da V. Havel (Polonia, fine anni '70). Havel in particolare ha insistito sulla necessità di restituire dignità all'individuo attraverso l'azione della cosiddetta *parallel polis* teorizzata dal filosofo cattolico Václav Benda (sulla quale v. A. POCECCO, *supra*). Secondo l'autore, è possibile riconoscere «una saldatura estremamente significativa tra il pensiero cristiano e la dissidenza laica e socialista, di stampo umanistico, in funzione di un superamento di assetti sociali che, ieri come oggi, tendono a rendere l'uomo strumento di altri uomini» (p. 269).

Il contributo di LUCIANO VACCARO ha come titolo *Il progetto di storia religiosa d'Europa: un contributo della Fondazione Ambrosiana Paolo VI alla ricerca e alla formazione*. L'autore, segretario della Fondazione Ambrosiana Paolo VI con sede a Villa Cagnola di Gazzada (VA) ed attiva dal 1978, presenta il contributo che questa istituzione dà alla ricerca storico-religiosa sui Paesi dell'Europa Centro-Orientale. La Fondazione è stata istituita nel 1977 grazie all'impegno di mons. Carlo Colombo, con lo scopo di suscitare interesse per la storia civile e religiosa d'Europa e una sensibilità sempre maggiore per l'unità culturale e spirituale europea, come auspicava appunto mons. G.B. Montini ancora prima della sua elezione a pontefice. Dal 1978 ad oggi, la Fondazione ha quindi sviluppato un progetto di studio per la riscoperta delle radici cristiane dell'Europa. Esso comprende le «Settimane di storia religiosa europea» che, attraverso relazioni tenute da esperti italiani e stranieri, intendono offrire a studenti e docenti una panoramica sulla storia religiosa dei popoli europei dalle prime evangelizzazioni ad oggi, senza tralasciare la storia civile. Le «Settimane» si soffermano sulla spiritualità dei popoli europei, sulle diverse confessioni religiose eventualmente presenti all'interno di uno stesso Paese europeo, sull'influsso culturale ed artistico della religione cristiana. Ogni «Settimana» è dedicata ad un Paese europeo, o a temi collaterali. Gli atti delle «Settimane» sono usciti dal 1983. Da allora fino ai primi anni '90, le «Settimane» sono state dedicate prevalentemente allo studio dei Paesi dell'Est europeo, e per questo gli atti sono stati pubblicati da La Casa di Matrona (oggi Edizioni Russia Cristiana, su cui cfr. l'intervento di MARTA DELL'ASTA, *infra*). Dal 1995 ad oggi, gli atti sono stati pubblicati da ITL-Centro Ambrosiano. In alcuni casi sono stati tradotti e pubblicati all'estero da note case editrici, come le Éditions du Cerf di Parigi.

Il volume si chiude con l'intervento di MARTA DELL'ASTA, *Fondazione Russia Cristiana: la storia come strumento di ecumenismo*. L'autrice presenta l'attività ecumenica e culturale della Fondazione Russia Cristiana, così come si svolge oggi.

Fornite alcune indicazioni sulle origini della Fondazione, voluta da padre Romano Scalfi nel 1957 come Centro Studi per diffondere in Occidente «i tesori del pensiero religioso russo» (p. 281), l'autrice accenna all'impegno della Fondazione stessa per difendere, fin dagli anni '60, i dissidenti del regime sovietico e per far conoscere in Occidente le loro opinioni, fatto che ha portato alla costituzione della casa editrice La Casa di Matrona (1977).

Col crollo del comunismo l'ex Centro Studi, ormai diventato Fondazione Russia Cristiana, ha lavorato soprattutto per favorire l'ecumenismo, pubblicando in particolare libri sulla storia della Chiesa ortodossa russa: si trattava di aiutare quest'ultima a riflettere criticamente sulle persecuzioni subite, sui suoi compromessi col regime, sul dissenso manifestato da molti martiri dimenticati. L'autrice accenna ai primi tentativi di ricostruzione critica delle persecuzioni, compiuti tra gli anni '30 e gli anni '60 (Lev Regel'son e altri). Gorbačëv (anni '90) ha permesso l'apertura degli archivi di Stato riguardanti la Chiesa e così l'indagine storiografica ha ripreso a svilupparsi. Oggi la storiografia ecclesiastica studia, tra l'altro, il problema dei nuovi martiri cristiani (i dissidenti): ciò ha permesso di canonizzare molti nuovi santi, come lo zar Nicola II, e di riprendere a riflettere sui criteri di canonizzazione. La storiografia laica si sta dedicando in particolare allo studio dei documenti del Concilio locale della Chiesa ortodossa russa del 1917, «che stava preparando un'ampia riforma della Chiesa pari a quella del Vaticano II» (p. 282), ma non riuscì a terminarla. Monografie sul tema sono pubblicate a cura della Fondazione Russia Cristiana. Inoltre, la Fondazione sta pubblicando in italiano monografie firmate da «alcuni dei maggiori storici russi dell'ultima generazione» (I. Osipova, O. Vasil'eva e altri), finalizzate a ricostruire «l'intera storia delle Chiese ortodossa e cattolica in Unione Sovietica» (pp. 285-286).

Il volume permette di conoscere più da vicino una parte di Europa le cui caratteristiche storiche, sociali, politiche e religiose presenti e passate sono ancora poco note in Occidente. In particolare, come scrive MARCO GRUSOVIN nella *Premessa*, il convegno è stato organizzato soprattutto con l'intenzione di contribuire allo studio comparato (finora solo episodico) delle conseguenze, nei Paesi dell'Europa centro-orientale, dell'*Ostpolitik* vaticana e degli inviti al dialogo ecumenico avanzati dal Concilio Vaticano II.

La complessità dei temi affrontati dai relatori e l'impostazione specialistica da loro adottata, che spesso si riflette a livello lessicale, rendono impegnativa la lettura del volume. Tuttavia, nell'Europa Unita di oggi, sempre più ampia, multiculturale e multiconfessionale, è necessario acquisire familiarità con popoli e nazioni fino a pochi anni fa forzatamente lontani. Per questo, gli atti qui analizzati, che offrono a questo proposito un notevole contributo, meritano certamente attenzione. Tutte le relazioni sono pubblicate o direttamente in italiano (anche nel caso di quelle presentate da studiosi stranieri), oppure nella versione originale (inglese o tedesca): in questi casi è offerta, subito dopo, anche la traduzione italiana integrale.

Giulio Piacentini