

JoMaCC

Journal of Modern
and Contemporary Christianity

Vol. 4 – Num. 2
October 2025

e-ISSN 2785-6046



Edizioni
Ca' Foscari

e-ISSN 2785-6046

JoMaCC

Journal of Modern and Contemporary Christianity

Editors-in-Chief
Claus Arnold
Valentina Ciciliot
Giovanni Vian

Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press

Fondazione Università Ca' Foscari

Dorsoduro 3246, 30123 Venezia

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni/riviste/journal-of-modern-and-contemporary-christianity/>

JoMaCC

Journal of Modern and Contemporary Christianity

Semestral Journal

Editors-in-Chief Claus Arnold (Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Deutschland) Valentina Ciciliot (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giovanni Vian (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Advisory Board Alejandro M. Dieguez (Archivio Apostolico Vaticano) Enrico Galavotti (Università degli Studi «G. d'Annunzio» Chieti-Pescara, Italia) Gerd-Rainer Horn (SciencesPo, Paris, France) John Maiden (The Open University, UK) Charles Mercier (Université de Bordeaux, France) Laura Pettinaroli (École française de Rome, Italie) Eva Salerno (Institut Catholique de Paris, ISP-Faculté d'Education, France) Rafael Serrano García (Universidad de Valladolid, España) Klaus Unterburger (Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland)

Editorial Board Enrico Baruzzo (Università degli Studi di Padova, Italia) Patrizia Luciani (Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia) Saretta Marotta (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Daiana Menti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Ivan Portelli (Istituto di Storia Sociale e Religiosa, Gorizia, Italia) Francesco Tacchi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Carlo Urbani (Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, Italia)

Managing Editor Federica Ferrarin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Head Office Ca' Foscari University of Venice | Department of Humanities | Dorsoduro 3484/D, 30123 Venice, Italy | jomacc_editor@unive.it

Publisher Edizioni Ca' Foscari | Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venice, Italy | ecf@unive.it

© 2025 Ca' Foscari University of Venice

© 2025 Edizioni Ca' Foscari for the present edition



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della rivista. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari: all essays published in this issue have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Advisory Board of the journal. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Sommario

IL CRISTIANESIMO A CONFRONTO
CON GLI SVILUPPI STORICI. CASI DI STUDIO
DI UN CONTESTO GLOBALE E MULTICONFESSIONALE

Editorial

Claus Arnold, Valentina Ciciliot, Giovanni Vian 171

Frozen Frontiers: Jesuit Evangelization and Colonial Adaptation in Alaska (1867-1919)

Claudio Ferlan 175

L'arcivescovo Denis Hurley e *Humanae vitae* tra legge naturale e collegialità episcopale

Laura Ballestrazzi 197

Warren County (NC), 1982: Churches as Actors of Environmental Justice

Michele Rigodanzo 215

Il cristianesimo in un'epoca post-liberale. Lindbeck, Hauerwas, Hays

Enrico Cerasi 239

«Res nova in iure». La nomina dei vescovi del Vietnam (1975-2024)

Enrico Galavotti 259



Il cristianesimo a confronto con gli sviluppi storici. Casi di studio di un contesto globale e multiconfessionale

Editorial

Claus Arnold, Valentina Ciciliot, Giovanni Vian

This issue of *JoMaCC* presents studies that mainly focus on the non-European context, exploring experiences that vary greatly in terms of scope and level: from theology to diplomatic and political implications, from ecological issues to the field of missions and inculturation. They focus on the last 50 years of the history of Christianity and the Churches (with one exception that spans the late nineteenth and early twentieth centuries). The articles take an historical approach, sometimes combined with interdisciplinary implications.

Michele Rigodanzo's essay on the 1982 protests against a waste landfill in Warren County, North Carolina (USA) marks a point of convergence between environmental history and the history of Christianity. The author demonstrates how African American Protestant churches played a crucial role as representatives of the environmental justice movement: they did not limit themselves to theological motivations, but acted as important organisational centres, connecting local protesters with national networks of the US civil rights movement, thus playing a decisive political and social role in mobilising and supporting the protest. The Warren County protest went down in history as the symbolic birth of the environmental justice movement in North America, as it highlighted how African

American communities were the target of discriminatory decisions regarding environmental pollution due to their limited political and economic capacity to resist (environmental racism). It was shaped by African American churches thanks to the networks they had created during the civil rights movement of the 1960s to mobilise resources, maintain non-violence, and provide organisational support to protesters, thus transforming it into a structured movement that was characterised by a fusion of religious and political dimensions. Through extensive historical analysis, documentary evidence and interviews with key figures in the protests, the article highlights the importance of the role played by African American churches in the United States, which transformed their traditional pastoral mission, originally focused on racial and social justice, extending it to environmental justice and articulating an integrated political and theological response to systemic and local problems.

We remain in the United States with Claudio Ferlan's contribution on the Jesuit mission in Alaska between 1867 and 1919, which represented a case of experimental Catholic evangelisation. Here it is examined through a transnational lens that integrates religious history, colonial studies and spatial anthropology. The article argues that adaptation to extreme and isolated conditions, ethnic hierarchies and the tension between charity and control shaped the daily lives of missionaries, with material considerations often prevailing over doctrinal priorities. The conditions of these missions challenged traditional models of colonial evangelisation due to scarce resources, logistical difficulties, the absence of established infrastructure, and the sometimes-difficult coexistence with other Christian denominations, especially the Russian Orthodox Church, which forced missionaries to continually adapt. Through archival sources read with a methodological perspective based on the history of daily life, the author reconsiders Catholic evangelisation in a broader and more multidimensional light. In particular, the relationship between the missionaries and the local indigenous population clearly highlights the colonial perspective of Catholic evangelisation, which included a paternalistic approach and a devaluation of indigenous beliefs, but also the importance of meeting places and daily practice as sites of cultural and power negotiation, as well as religious ritual. The Jesuit mission in Alaska, with its specific territorial, climatic, cultural and gender characteristics, offers a critical perspective for rethinking the global history of Catholic missions: the article calls for further study through as yet little-exploited archival sources, particularly those relating to female congregations, in order to further explore the practical, material and emotional relationships of missionary life. This, in fact, is the intent of the first monographic issue of *JoMaCC* in 2026, entitled "North America. A Mission Landscape (1820s-1910s)", which will aim to capture how Catholic evangelisation between the

nineteenth and twentieth centuries was a complex process of lived and embodied modernity, marked by tensions between ecclesiastical ideals and frontier realities, between universalism and indigenous identities, between charity and control, and between solidarity and structural violence.

The extension and exercise of papal authority in relation to that of the episcopate in its collegial dimension are the real “crux” of the dispute that emerges from the analysis in Laura Ballestrazzi’s article of the interventions of the Archbishop of Durban, Denis Eugene Hurley, on Paul VI. They were prompted by the debate on contraception and the publication of the encyclical *Humanae vitae* (1968). The author aptly points out the lack of persuasiveness of the natural law argument concerning the formulation of the teachings of the papal magisterium on contraception, the epistemic role attributed to conscience, and finally the difficulties in receiving the encyclical, which had a significant impact on the subsequent development of Montini’s pontificate. She emphasises how Hurley had suggested to Paul VI that the issue of birth control could be an opportunity for a rethinking of the ordinary magisterium’s methods of exercise, which, in the archbishop’s opinion, should have been accompanied by regular consultation with the bishops to determine the issues of greatest relevance to the life of the Catholic Church. This issue has recurred several times over the decades since Vatican II, including through specific – and differing – interpretations by certain popes in particular. This is particularly evident in the interventions of John Paul I during his brief pontificate and in the attitude that inspired the pontificate of Francis, where collegiality was accompanied by an unprecedented experience of synodality – at least when compared to the attitude of his immediate predecessors – even though it was not entirely satisfactory in the opinion of important Churches, such as the German Church.¹

Enrico Galavotti’s article reconstructs in great detail the complex and long-standing difficult relations between the Holy See and the actively anti-religious communist regime in Vietnam. Especially delicate was the question of episcopal appointments for the respective local dioceses. The Holy See’s relatively pragmatic approach, unconditioned by the prior resolution of all outstanding issues in relations between the Catholic Church and the state (according to an understanding of diplomatic relations precisely defined in those terms by Pietro Parolin in a 2007 interview with Vatican Radio), gradually achieved the possibility of reaching an agreement with

1 Cf. Gerhard Kruip, “Papa Francesco e il cattolicesimo in Germania. Da ultimo una grande delusione?”. *JoMaCC*, 3(2), 2024, 455-81. <http://doi.org/10.30687/JoMaCC/2785-6046/2024/02/004>.

the Vietnamese authorities and created a situation open to the establishment of official diplomatic relations. Galavotti's contribution confirms the important role played by Pietro Parolin, particularly since 2004, in establishing diplomatic relations in the Far East, first as Undersecretary of State of the Holy See in the final years of John Paul II's pontificate (but with the Holy See's official diplomacy taking a counter-trend stance to this line during the years of Benedict XVI, when it turned instead to marking Rome's positions towards the communist regime with greater firmness), and subsequently as Secretary of State to Francis, on whom, with reference to relations with the People's Republic of China, attention has already been drawn in this journal by Benoît Vermander.²

If in some of the articles mentioned the changes in perspective (or attempts to achieve them) concern fundamental aspects of ecclesiology, such as the relationship between primacy and collegiality, or of diplomatic policy, such as approaches in the early twenty-first century to relations with communist regimes operating in Asia, or even the criteria for conducting evangelisation, as in the case of the Jesuits' missionary initiatives in Alaska, or for approaching 'new' decisive issues, such as ecology, Enrico Cerasi's study focuses rather on the paradigm shift in the context of theological reflection itself, with specific attention to the contribution of post-liberal theology, developed mainly by George Lindbeck and Hans Frei. Cerasi's article shows how the post-liberal orientation has introduced a new theological paradigm, dependent above all on the philosophy of 'the second Wittgenstein.' With its considerably ecclesiocentric characterisation, this paradigm makes it difficult to accept the Protestant assumption that the Bible provides a reforming authority for the Church. Instead, the 'experiential-expressive' characterisation of the understanding of the nature of doctrines developed within liberal theology, with its assumption of the existence of cohesive ecclesial communities as the effective place for understanding the Bible, is conducive to ecumenical dialogue, even if it does not escape certain risks, such as that of a certain sectarianism of the Churches, which can be avoided if fundamentalist sectarianism is replaced by a model similar to that of the early Church, with sectarian characteristics that allowed it to welcome men and women of different social classes, ethnicities and interests into an ecumenical and Catholic unity.

2 Benoît Vermander, "Le Pape François et la Chine". *JoMaCC*, 4(1), 2025, 35-63. <http://doi.org/10.30687/JoMaCC/2785-6046/2025/01/002>.

Frozen Frontiers: Jesuit Evangelization and Colonial Adaptation in Alaska (1867-1919)

Claudio Ferlan

Fondazione Bruno Kessler / Istituto Storico Italo-Germanico, Italia

Abstract This article examines Jesuit missions in Alaska (1867-1919) through a transnational lens that integrates religious history, colonial studies, and spatial anthropology. It highlights how adaptation to extreme conditions, gendered hierarchies, and the tension between charity and control shaped everyday missionary life. Drawing on archival and published sources, the study frames Alaska as a site of experimental Catholic evangelization, where material frequently superseded doctrinal priorities. It calls for further research in women's and Indigenous sources to reassess missionary narratives within global Catholic contexts.

Keywords Jesuit missions. Catholic evangelization. Alaska history. Gender and religion. Indigenous relations.

Summary 1 Russian Alaska. – 2 The Fragile Foundations of Catholic Missionary Activity in Alaska. – 3 The Institutionalization of Catholic Alaska: Missions, Education, and Administrative Development. – 4 Resource Scarcity in Frontier Mission Finance. – 5 Spaces of Encounter and Daily Practice. – 6 Archives, Sources, and Future Research



Peer review

Submitted 2025-07-04
Accepted 2025-09-03
Published 2025-10-27

Open access

© 2025 Ferlan | 4.0



Citation Ferlan, C. (2025). "Frozen Frontiers: Jesuit Evangelization and Colonial Adaptation in Alaska (1867-1919)". *JoMaCC*, 4(2), 175-196.

1 Russian Alaska

The choice to focus on the Catholic Alaska mission resulted from the extraordinary confluence of geographic, cultural, and logistical challenges that characterized this late nineteenth century enterprise. Alaska's unforgiving environment – a vast, icy frontier marked by isolation and extreme conditions – created a unique laboratory for missionary work in which the usual frameworks of colonial evangelization were tested to their limits. Unlike missions in more temperate or accessible regions, where European religious orders could rely on an established infrastructure or gradual cultural exchange, the remoteness of Alaska meant that missionaries arrived with almost no prior contact with indigenous communities. This near *tabula rasa* dynamic offers scholars a rare opportunity to examine the unmediated clash of belief systems, as well as the strategies, both improvisational and systematic, that missionaries employed to navigate unfamiliar terrain, both literal and spiritual.

These challenges were compounded by immense logistical hurdles: precarious transportation networks, chronic underfunding, and a scarcity of material resources. These constraints forced the missionaries to constantly adapt, making their efforts a case study in resilience and vulnerability. It is the extreme circumstances, the brutal winters, the great distances between communities, the lack of institutional support that highlight the human dimension of this story and reveal not only the ambitions of the Church, but also the reality of the lives of those who sought to spread its message.

The 1867 transfer of Alaska from Russian to American control marked a pivotal moment in the colonial and religious history of the territory. Acquired for 7.2 million dollars, the vast subarctic territory (1.72 million km² larger than France, Germany, and Italy combined) presented unprecedented logistical and cultural challenges to nineteenth century Christian missionaries. In contrast to densely populated European areas, Alaska's indigenous communities (0.5 people/km²) were scattered across extreme landscapes, forcing missionaries to adapt parish models to a land where distance and climate were beyond their institutional frameworks. These difficulties were compounded by the lingering influence of Russian Orthodoxy and the ambiguities of the nascent US government. At the same time, Alaska Native peoples (including the Iñupiat, Yupik, Alutiiq, Unangaġ, Athabascan, Tlingit, and Haida) faced converging colonial pressures despite their distinct languages and traditions.¹

The first contacts between Alaska Natives and foreign explorers occurred through the expeditions of Russian fur traders in the

1 Kaaháni Worl, "Alaska", 301-8.

late sixteenth and seventeenth centuries. By 1648, the Cossack navigator Semën Dezhnev became the first European to cross the strait between Asia and America, but it was Tsar Peter the Great who later recognized the strategic value of these northern territories and commissioned Vitus Bering's voyages in 1728 and 1741. Although Bering's expeditions suffered disastrous setbacks – including shipwrecks and deaths among the crews – they sparked Russia's commercial interest in the Alaskan fur trade. In the 1760s, Siberian fur hunters had penetrated as far as the Aleutian Islands and Kodiak, leading to the founding of the Russian American Company in 1799 under Grigorii Shelikhov and later Aleksandr Baranov, who extended Russia's colonial presence as far as Sitka. Later explorations in the early nineteenth century, such as those of Pëtr Korsakovskiy and Fedor Kolmakov, targeted the river systems of southwestern Alaska for beaver pelts, while non-Russian navigators such as James Cook and George Vancouver mapped the coastline with geopolitical precision. Although driven by commercial and imperial ambitions, these efforts laid the groundwork for continued interaction – and often exploitation – between indigenous communities and colonial actors, reshaping the cultural and economic landscape of Alaska long before the 1867 cession to the United States.²

Despite nearly a century of colonial activity, Russia's demographic footprint in Alaska remained strikingly limited: in 1867, only 812 Russian settlers lived there, concentrated mainly in the southern coastal regions. This sparse presence shaped profoundly uneven patterns of interaction with Alaska native groups. While contact with the Iñupiat and Athabascans was minimal, the Russian American Company fostered more sustained, often violent, engagement and interaction with the Yup'ik in Western Alaska. The Siberian Yupik on St. Lawrence Island and the Iñupiat were largely spared Western intrusion until the 1850s, when American whalers broke the isolation of the Arctic. In contrast, the Aleuts and Tlingits bore the brunt of colonial exploitation. Contemporary records document the near annihilation of the Aleuts through Russian atrocities and epidemic disease.³ This created paradoxical conditions for their rapid conversion to Russian Orthodoxy after church schools were established in the 1820s. While the Tlingit maintained their political autonomy through their warrior society and access to American firearms, nevertheless suffered a catastrophic demographic collapse due to introduced diseases. For many survivors, the perceived failure of indigenous

² Fisher, *The Voyage*; Fisher, *Bering's Voyages*, 80-107, 147-52.

³ Reedy-Maschner, "Where Did All", 585-97.

shamans to contain epidemics, in contrast to the vaccination efforts of Russian priests, became a catalyst for religious change.⁴

2 **The Fragile Foundations of Catholic Missionary Activity in Alaska**

This patchwork of colonial encounters provided the framework for Alaska's equally uneven religious transformation. In southwest Alaska, Russian Orthodox missionaries followed the fur trade routes and converted most Yup'ik communities to Christianity by the mid-nineteenth century, although the groups in the Yukon Delta remained isolated. Geographical constraints proved crucial: Orthodox clergy stationed in coastal towns such as Unalaska were rarely able to visit interior villages more than twice a year, resulting in superficial contact. Northwest Alaska offered a different paradigm. Here, Protestant missionaries arriving in the more concentrated coastal villages during the late nineteenth century found demographic advantages that allowed them to establish permanent stations combining evangelism with schools and medical services.⁵ While effective, this institutional approach inadvertently accelerated interior depopulation as local communities gravitated toward coastal missions. Remarkably, Christian practices were quickly adopted in both regions; a phenomenon that scholars associate with the destabilization of indigenous ways of life under the economic pressures of the colonial period.⁶

The institutional presence of the Roman Catholic Church in Alaska emerged only tentatively amid the geopolitical shifts of the mid-nineteenth century. Prior to 1847, the region was a frontier ecclesiastical region that fell only nominally under the jurisdiction of Modeste Demers, the Bishop of Vancouver Island, whose vast territory extended north to the Arctic Ocean. The first notable Catholic advances were made by the French-Canadian Oblates of Mary Immaculate, who penetrated the Yukon interior from the Canadian territory between 1862 and 1874. Fathers Jean Séguin, Émile Petitot, Bishop Isidor Clut and August Lecorre penetrated as far as Norton Sound, although they failed in establishing permanent missions. Their itinerant work contrasted with the simultaneous visits of diocesan priests from Vancouver Island to the coast and

⁴ Vanstone, "Exploration and Contact", 149-50; Collins, "History of Research"; Kan, "The Russian Orthodox".

⁵ Urvina, Urvina, *More Than God Demands*, 32-8.

⁶ Vanstone, "Exploration and Contact", 153-4.

reflected the logistical challenges of evangelizing Alaska's diverse regions.⁷

The first Catholic contact had taken place in 1779 through the Spanish Franciscan Juan Antonio García Riobó, chaplain to a royal expedition that mapped Alaska's coastline from San Blas to the Aleutian Islands. Although García Riobó documented encounters with indigenous communities, these remained fleeting and left no missionary legacy.⁸ The U.S. acquisition of Alaska in 1867 redirected Catholic efforts from the arduous Canadian overland route to access to the Pacific coast and accelerated institutional development. This shift manifested itself in Bishop Charles Seghers establishing permanent stations in Wrangell, Sitka, and Juneau between 1873 and 1885, staffed by diocesan priests such as John Althoff and William Heynen.

The Nulato expedition of 1886 came to symbolize the physical and psychological extremes faced by the Catholic missionaries in Alaska.⁹ Archbishop Charles Seghers, who had secured Rome's approval for the renewed efforts in Alaska,¹⁰ organized the trip together with the Jesuit Giuseppe Maria Cataldo (1837-1928),¹¹ although their collaboration was problematic from the start. As early as 1877, when Cataldo¹² was appointed superior of the Jesuit mission in the Rocky Mountains,¹³ the Society of Jesus began to explore the far north of the continent. Cataldo decided to send some confreres to see if it would be possible to establish a mission among the Eskimos and other indigenous peoples in Alaska. At the time, it was concluded that such a project was not feasible. A decade later, however, under the influence of Archbishop Seghers and following the relative strengthening of Jesuit missionary forces in the northwestern United States, Cataldo reconsidered the possibility, but with full awareness of the challenges involved. He reluctantly entrusted two priests for the expedition to Nulato (which was led by Seghers himself), Pasquale Tosi (1835-1898)¹⁴ and Louis Robaut (1855-1930), although he had reservations about including Frank Fuller, a wayward layman whose erratic behavior had already caused a stir. The logistical challenges of the expedition were immediately apparent: Seghers' meticulous reports documented

7 Schmandt, "Alaska Missionary Letters", 147-51.

8 *Relación del Viaje*.

9 Steckler, "The Case"; Schoenberg, *Paths*, 157-8.

10 Schoenberg, *A History*, 293-5.

11 Biographical data on the Jesuits can be easily verified through the online necrology database at: <https://jesuitonlinenecrology.bc.edu/>.

12 Lapomarda, *The Jesuits*, 64-5.

13 He held the position from 1877 to 1893.

14 Lapomarda, *The Jesuits*, 71-2.

exorbitant costs for supplies and guides, while the group, which relied on several guides – including Antoine Provost, who abandoned them after disputes with Fuller – was unprepared for the harsh realities of the Yukon region.¹⁵

For four weeks, the group battled the environment in makeshift boats on windswept lakes, lugging their packs over primitive trails that left them physically broken and mentally drained. Tosi became increasingly exasperated with Seghers' impractical leadership, while Robaut's hostility toward Fuller escalated as the layman's irrational behavior increased, including an incident in which Fuller threatened the group with a rifle during a portage. When they reached a trading post on the Yukon (Harper's Place), tensions led to a split: Tosi and Robaut stayed behind to look after the miners, while Seghers and Fuller moved on towards Nulato. This decision proved fatal. On 28 November 1886, Fuller shot Seghers during one of his violent outbursts. He later claimed that he had defended himself; an account that was contradicted by forensic evidence and Fuller's own confession.¹⁶ The tragedy highlighted the systemic vulnerabilities of missionary work in Alaska: the uncertainty of underfunded expeditions that depended on unreliable personnel, the psychological strain of isolation in a landscape that exacerbated interpersonal conflicts, and the fatal discrepancy between ecclesiastical authority and the realities of the frontier. These were and are the key challenges for Catholic evangelization in the North.

3 The Institutionalization of Catholic Alaska: Missions, Education, and Administrative Development

The tragic death of Archbishop Charles Seghers in 1886 became an unlikely catalyst for the systematic Catholic evangelization of Alaska. Pasquale Tosi honored Seghers' vision by establishing Nulato as Alaska's first permanent Jesuit mission (1887-88).¹⁷ The initial log church, built in 1888, was replaced in 1915-16, while the mission's educational work evolved from a Jesuit-run 'contract school' (1891) to a formal boarding institution under the Sisters of St. Ann, who arrived in 1899 and initially taught eleven students, a number that fluctuated but endured until 1983.¹⁸ At the same time, Father Louis Robaut selected a site 279 miles up the Yukon River for the

15 De Baets, *Mgr Seghers*, 169-205.

16 Barnum, "Life".

17 The missionary experience of Pasquale Tosi, for the initial years (including the 1886 expedition), has been recounted in detail in Tosi, "La missione dell'Alaska".

18 Renner, "Nulato", 473.

Holy Cross Mission,¹⁹ describing the location in 1888 as “a perfect wilderness”. The speed of the transformation was remarkable: within months of the arrival of Brothers Carmelo Giordano (1861-1948) and Giovanni Battista Rosati (?), three unexpected Sisters of St. Ann (Mary Stephen Leahy, Mary Pauline Brault, and Mary Joseph Calasancius De Ruyter) erected a two – story wooden convent school with an integrated chapel. By January 1889, they were teaching 31 day and boarding students, drawing children from across the Yukon-Kuskokwim Delta – a number that grew to 88 students under the care of six sisters and five Jesuit brothers by 1902.²⁰

This institutional model was applied across Alaska’s diverse cultural landscapes. In Tununak, Yup’ik trader Alexis Kalenin (‘Aluska’) enabled Jesuit Father Tosi and the Spiritual Coadjutor Joseph Treca (1854-1926) to establish a mission in 1889, where they built a combined chapel-residence of driftwood and sod. Although problems with accessibility meant that operations had to be suspended after 1892, Catholicism gained a foothold in the Central Yup’ik territory for the first time. The triad of church, school and hospital was realized in Akulurak (St. Joseph’s School, 1894) and Ohagamiut (St. Ignatius Mission, 1892), while the ecclesiastical separation from Vancouver Island in 1895 accelerated expansion to the South. In the same year Jesuits took over the ministry in Juneau, and Sisters opened the school on Douglas Island.²¹

The civilizing mission paradigm that guided Jesuit activities in Alaska in the late nineteenth and early twentieth centuries represented both continuity with early modern models of evangelization and a distinct colonial modernity. This concept – best understood as an interlocking system of religious, cultural, and social transformation – functioned through three dialectical tensions: between ecclesiastical ideals and frontier realities, between universal Catholicism and local indigenous worldviews, and between cooperative rhetoric and competitive practice vis-à-vis other Christian denominations. At its core, the *mission civilisatrice* was about what Jesuit correspondence referred to as the ‘regeneration’ of Native peoples, a process that included sacramental initiation (baptism), moral reformation, and the introduction of Euro-American norms of everyday life. However, as Emily Clark’s works²² on the missions in Alaska shows, the implementation revealed fundamental contradictions. Clark defines

19 The Russians designated the settlement as Koserefsky, a toponym later replaced by the Jesuit mission’s Holy Cross in 1888.

20 Renner, “Holy Cross Mission”, 259-61. The quotation regarding the “perfect wilderness” is on p. 259.

21 For a good synthesis of Alaska’s Jesuit origins, see Santos, *Jesuitas*, 249-64.

22 Clark, “Jesuits, the Iñupiat”; “Jesuit Missionaries”.

the prejudices held by the early Jesuit missionaries in Alaska as “colonialism”. The missionaries’ judgments of Native religions and spiritual leaders (somewhat inaccurately referred to as “shamans”) were characterized by ideological, social, cultural, psychological, emotional, and religious biases. Indigenous belief systems were dismissed as “superstition” and associated with demonic influence.²³ In this respect, Alaska seems to reflect an older missionary approach, not unlike (to cite one example) that which characterized Iberian America in the early modern period: evangelizing Native peoples went hand in hand with trying to ‘civilize’ them and reshape their way of life, tastes and general behavior. Clark criticizes the view of Gerald McKevitt, S.J, the foremost scholar of Italian Jesuit missions in the United States in the nineteenth and twentieth centuries. McKevitt argued that the evangelization strategies of the Society of Jesus constituted an ‘art’ in which the missionaries acted as “Brokers of Culture” (as per his book’s title) within existing systems.²⁴ According to Clark, while the Jesuits were more respectful than Protestant missionaries (such as those active in the Columbia Plateau), they still operated within a colonial framework. This was evident in the late twentieth century in the abuse of boarding schools, disdain for Native traditions and constant complaints about ‘shamans’ and ‘superstition’. However, generalizations are problematic. In another study, Clark presents a partially different story, characterized by a less condemning/judgmental approach to indigenous religions.²⁵

The operational triad of the civilizing mission – education, health care, and sacramental administration – functioned as both a charitable endeavor and a cultural displacement mechanism. At Holy Cross, the Sisters of St. Ann provided material sustenance with their boarding school (1888) and St. Joseph’s Hospital (1894) while systematically reshaping Native rhythms of time, dietary habits, and kinship structures. Treca’s 1889 call for “strong, energetic, constant souls, saintly and practical at the same time”²⁶ revealed the cognitive dissonance between idealized transformation and the limitations of the frontier; his own Tununak mission was based on a driftwood and adobe architecture that materially contradicted European civilizational aspirations.

The turn of the century was marked for the Jesuits by both consolidation and frontier crossing. 1898 proved particularly momentous: while St. Michael’s Mission took root and St. Mark Parish was established in Skagway, Francis Barnum (1849-1921) pioneered

²³ Clark, “Jesuit Missionaries”, 406-18; for the analysis of the quoted terms see p. 405.

²⁴ McKevitt, *Brokers of Culture*, 120-49.

²⁵ Clark, “Jesuits, the Iñupiat”, 40-1.

²⁶ Treca “Letter to Cataldo 1889”, 352.

the Jesuit presence in the High Arctic with his voyage aboard the *Cutter Bear*. The following year, Francis Monroe (1855-1940) founded the St. Francis Xavier Mission in Eagle, while Jean-Baptiste René (1841-1916) became the first resident priest in Nome. These developments took place against a backdrop of administrative upheaval. From 1886 to 1907, all missions in Alaska were under the jurisdiction of the Jesuit Province of Turin. With the reorganization of 1907, Upper Alaska was placed under French Canadian jurisdiction, while the missions in the Rocky Mountains, California, and Lower Alaska were united under the supervision of Turin. In 1908, a new mission station was established in the small settlement of Valdez on the Gulf of Alaska, which oversaw the villages of Seward and Cordova (their Spanish names clearly betraying the legacy of the first Western European navigators to reach those coasts).²⁷ The establishment of an independent California province in 1909 and the transfer to the jurisdiction of Oregon in 1913 marked the gradual ‘indigenization’ of Catholic infrastructure in Alaska, culminating in the postwar alignment with *Maximum Illud*’s (1919) anti-nationalist, collaborative vision.²⁸

The material challenges remained even as the institutions matured. The closing of Kokrines Mission in 1915 contrasted with new foundations such as the chapel in Teller and Holy Family Church in Anchorage, while Louis Lafortune’s (1860-1934) visits to King Island (1915) and Little Diomedé (1913) testified to the enduring spirit of the frontier. Through boarding schools that became cultural crossroads (Holy Cross drew students from 17 villages by 1902) and adaptive architecture (Tununak’s composite structures of driftwood and adobe), Alaska’s Catholic missions embodied both the universal aspirations of the Vatican, and the particular genius required to sustain the faith in a “perfect wilderness”.

²⁷ Santos, *Jesuitas*, 272, 400.

²⁸ Renner, “Jesuits in Alaska”.



Figure 1 Santos Hernández, Ángel, *Jesuitas en el Polo Norte. La misión del Alaska*. 1943. Madrid: Gráficas Ultra, insert between pp. 8-9. Madrid, CSC

4 Resource Scarcity in Frontier Mission Finance

The missionary presence in colonial Alaska was maintained by a relentless concern for material resources. While the conversion of the indigenous population remained the official goal of these Catholic missions, the concrete realization of this goal was inextricably linked to the ability to secure daily subsistence, infrastructure, and financial stability. As Méline Joyeux and Marion Robinaud have recently pointed out, religious congregations – especially the female ones – played a dual role in this environment: they supported evangelization and at the same time became important actors in the implementation of the educational, health and economic policies of Native communities. Their activities were embedded in a broader colonial project, but their influence was also strongly shaped by gendered expectations associated with care work and teaching in Western culture.²⁹ However, these

²⁹ Joyeux, Robinaud, "Introduction".

roles rested on a delicate and often precarious financial scaffolding. The procurement of donations and the ability to spend them wisely were not secondary, but central to the effectiveness, sustainability, and legitimacy of the missionary enterprise.

The financial structure of Catholic missions in Alaska was under constant duress. Fundraising was a daily concern, and the use of the resources had a direct impact on the material lives and symbolic authority of the missionaries. In their reports, missionaries (both men and women) constantly cited three constant concerns in their Alaskan experience: money, climate, and the need to fill the church.³⁰ This triad illustrates the interdependence of environment, institutional goals, and material resources in missionary life. Money was needed not only to build chapels, convents, and schools, but also to buy seeds, books and clothing or to set up small industrial enterprises such as mills. In an isolated and climatically unfavorable region, where all goods had to be imported at great expense, the financial competence of a missionary superior or a resident priest became a matter of existential importance.

The missions' financial vulnerability and the high costs of labor, transportation, and construction rendered economic mismanagement untenable. This becomes clear in the correspondence of missionary leaders such as Pasquale Tosi, who explained the economic calculations behind the possible establishment of a new mission station in Nulato in a letter to Giuseppe Cataldo. Tosi wrote that the sisters who accompanied the Jesuits had barely begun their work and that the cost of all goods and services required extreme frugality. Skilled workers, for example, could only be brought in from San Francisco at considerable cost, often for five dollars a day, a sum that far exceeded the mission's budget.³¹ Such remarks underscore the acute material pressures to which the missionaries were subjected and the extent to which financial prudence became a criterion for ecclesiastical trust.

The case of Joseph Bernard (1875-1962), a French Jesuit who was stationed near Nome, provides a telling example. Bernard was, by most accounts, a gifted and dedicated missionary: he spoke the Inupiaq language fluently, was highly respected by the local population and left a deep impression on his colleagues and parishioners.³² However, his career as a missionary ended abruptly in 1916 when he left Alaska to enlist in the French army during the First World War. According to Segundo Llorente (1906-1989), this decision, which Bernard regretted for the rest of his life, was exacerbated by his previous mismanagement

30 Schoenberg, *Paths*, 157-60, 184-9.

31 Tosi, "Letter to Cataldo", 327-8.

32 Renner, "Bernard".

of financial resources. After the war ended, Bernard repeatedly petitioned Apostolic Prefect Joseph Cimont to be readmitted to Alaska, to no avail. Despite his persistent efforts, which included continuing to send edification literature to Alaska and corresponding with former acquaintances into old age, Bernard was never readmitted. It appears that his expulsion was not due to a theological error or pastoral failure, but to a breach of the economic discipline underlying the mission system.³³ Seen in this light, Bernard's failure was not only personal, but also administrative and structural, and it threatened the long-term viability of the mission itself. For instance, just a few years before the closure of the Kokrines mission station, the reports sent to the Jesuit General Curia in Rome heavily emphasized the need for additional material resources³⁴ – as had also been highlighted in George de La Motte's (1861-1918) 1901 visitation report:

All Indian Missions in fact, had to be entirely supported by the Superior of the Mission. A little attempt at partial self supporting was made at Holy Cross, by raising vegetables, cutting firewood for the streamers, and fishing salmon in the river, but these have proved a very small help so far. The provisions needed for the sustenance of our Indian missions (fathers, brothers, sisters, children) are exceedingly costly. They have to be imported from the States, and the transportation doubles their cost. It often increases their cost three and fourfold.³⁵

This intertwining of hierarchy and money, of spiritual authority and logistical solvency, structured the daily operations and internal politics of the Catholic missions in Alaska. Financial discipline was not just an instrument of good governance, but a moral category embedded in the broader expectations of obedience, austerity, and fidelity to mission. Those who failed in this area, regardless of their zeal or pastoral success, were excluded from the areas they had once helped evangelize.

33 Llorente, *Memoirs*, 32; Schoenberg, *A History*, 303.

34 ARSI, 1501, Prov. California, *Litterae Annuae, Historiae Domus, Summaria Defunctorum* 1906-1913, *Statio Sancti Pauli ad Kokrines*, f. 283.

35 ARSI, 1001-3, Prov. Oregonensis, *Missiones Alaska Borealis* 1866-1904, f. 23.

5 Spaces of Encounter and Daily Practice

While financial prudence and hierarchical obedience did not easily ensure the structural viability of Catholic missions in Alaska, their day-to-day operations were shaped by the spatial and material organization of daily life. Evangelization in this context was not only a matter of preaching doctrines or administering sacraments, but also of shaping habits, regulating bodies, and occupying spaces. The true measure of a community's conversion was often interpreted through changes in behavior: attendance at church services, participation in the sacraments, adoption of liturgical calendars, and forms of bodily discipline such as fasting or sobriety. These outward signs served not only as evidence of inner faith, but also as a visible alignment with the missionaries' own religious imaginary – a belief in which the sacred space of the church occupied a central, often symbolic, position. Over time, the presence and use of the church by the indigenous people became an important indicator of the missionaries' success, which was meticulously recorded in letters and reports for decades.³⁶

But the mission station was not limited to the sacral sphere. It was a complex ensemble of spaces: schools, workshops, residences, infirmaries and dormitories, all of which contributed in different ways to the transformation of local societies. These sites were not neutral containers for spiritual work, but places of social encounter and cultural negotiation. They set new rhythms of life, introduced new material practices and often redefined gender roles within the community. In many cases, they also facilitated asymmetrical interactions between the missionaries and the indigenous population, which could range from paternalistic care to disciplinary control and sometimes forms of coercion or abuse.³⁷ The missionary station was, in short, a contact zone in the truest sense of the word: it enabled daily interaction between culturally and institutionally diverse groups, opening the door to both mutual accommodation and structural violence.

The organization and maintenance of these spaces demanded special skills. The missionaries' letters often express that not only spiritually zealous but also technically skilled people were needed. As Aloysius Ragaru (1847-1921) wrote to Giuseppe Cataldo from St. Michael's in 1888, the mission required "brothers who are good

36 The emphasis on the construction, maintenance, and embellishment of sacred buildings is significant, even in very small places like Valdez, Cordova, and Seward, in ARSI, 1501, Prov. California, Litterae Annuae, Historiae Domus, Summaria Defunctorum 1906-1913, Stationis Valdezensis in Alaska, et pagorum Cordova et Seward quo ex Valdez excurritur (1908-1910) ff. 270r-v, but also ff. 281r-v, 386r-v for the following years.

37 For current research on abuse cases, consult the documentation archive at <https://www.bishop-accountability.org/>.

religious and at the same time fit for active work; also carpenters and boat builders”.³⁸ The spatial requirements of the Alaskan environment made matters even more complicated. The lack of arable land, the inhospitable climate and the scarcity of building materials required creativity and adaptation. The missionaries alternated between indigenous forms of housing – such as partially underground log cabins or igloos – and familiar Western structures. The French Jesuit Joseph Treca (1854-1926), writing in 1890 to Cataldo, described the construction of a log house made of driftwood which included a chapel, schoolroom, kitchen, and dormitory, all in an 18-by-24-feet building.³⁹

The domestic sphere offers a privileged vantage point from which to observe the intertwining of missionary goals with local realities. The domestic sphere for women religious became both a field of evangelization and a gendered place of encounter where women and children were the main interlocutors. These settings, often described in unpublished diaries, provided an intimate form of spiritual and moral instruction.⁴⁰ The gendered distribution of space was also noted by male missionaries: according to Llorente, the man in Alaska was never at home and constantly busy elsewhere, so that the domestic interior was predominantly inhabited by women and children.⁴¹

Dietary habits further illustrate complexities of mission life.⁴² The missionaries’ diet – often limited to flour, salted meat and occasionally game or fish by indigenous benefactors – contrasted sharply with local eating habits, which included fermentation, the use of seal oil for preservation and the consumption of raw or minimally prepared fish. The French Jesuit Paul Muset (1854-1897), writing to Cataldo from Tununak in December 1889, reported an indigenous man who consumed thirty herring-sized fish in one meal, noting the careful collection of fish bones and the pervasive smell of decay in native homes. Muset and his confrere Treca had no lay brothers or servants with them and had to rely on the providence and generosity of the locals for occasional fresh food:

For the vigil of Christmas we had no fish, but soon an Indian knocked at our door, bringing with him the quarter of a seal.⁴³

Treca, writing from the same region in the already mentioned letter to Cataldo (1890), echoed these words of culinary frugality:

38 Ragaru, “Extract from a Letter”, 329.

39 Treca “Letter to Cataldo 1890”, 359.

40 Robinaud, “Des religieuses”.

41 Llorente, *Memoirs*, 172.

42 Flanders, “Missionaries and Professional”, 47-8.

43 Muset, “Extract from a Letter”, 353.

Our kitchen does not demand an experienced chef, since our ordinary fare consists of griddle-cakes and fish, with a dish of pease or beans for dessert.⁴⁴

As for the few missionaries stationed at Akulurak (two Jesuit fathers, one coadjutor brother, and three Ursuline nuns), it was none other than the North-Alaska missions' canonical visitor, Canadian Provincial Superior Édouard Lecompte (1856-1929), who wrote in 1909:

Their food consists of fish, fish, fish, with now and then, to vary the bill of fare, some canned provisions from Seattle.⁴⁵

The descriptions of the indigenous subsistence economy reveal further environmental constraints and cultural peculiarities. Treca noted that agriculture was not possible in the swampy and rugged terrain. Instead, the local diet consisted of berries preserved in seal oil, a marsh plant that was used fresh or stored for the winter, and a type of "Indian potato" that was comparable in flavor to its Irish counterpart but much smaller and more difficult to gather.⁴⁶ Although these observations are often influenced by Eurocentric judgments, they also show that the missionaries were aware of and dependent on local ecological knowledge. Despite these challenges, the mission was also a place of innovation. Architectural improvisations, dietary adaptations and the pragmatic redistribution of labor show an adaptability that contradicts the rigid image often associated with colonial missions. The intermingling of sacred and profane spaces – such as the use of a single log cabin as a chapel, schoolroom, kitchen, dormitory, and study – underscores the integrated nature of missionary life in Alaska. The spatial economy of the mission thus provides an insight into the broader mechanisms of cultural translation, power negotiation and institutional survival in the far north.

The environmental and health conditions in Alaska posed critical challenges for the missionaries, affecting education, health care, and everyday logistics. Severe winters, a lack of medical infrastructure and language barriers characterized the daily lives of the missionaries and the indigenous communities. Extreme climatic conditions were a constant threat. Long journeys by dog sled exposed the missionaries to illness and injury, as Muset described.⁴⁷ Holy Cross missionary records for the winter of 1901-02, when temperatures reached

⁴⁴ Treca, "Letter to Cataldo 1890", 360.

⁴⁵ Lecompte, "The Visitation", 336-7.

⁴⁶ Treca, "Letter to Cataldo 1890", 364.

⁴⁷ Muset, "Extract from a Letter".

minus 62°F, highest case of frostbite, starvation, and death among local miners who were nevertheless welcomed and cared for by the community.⁴⁸

The rigors of the Alaskan climate were particularly difficult for the children in the mission schools. Illness was omnipresent. Malnutrition, respiratory diseases and rheumatism plagued the local population. Jesuits often tried to counteract the influence of the local medicine-men by providing medical assistance, as in the case of Father Jules Jetté, who studied medicine also to strengthen his authority in the community. The expectation that missionaries would act as doctors was not unusual; Louis Robaut wrote:

All the fathers who are destined to Alaska should know something about medicine if they want to do good.⁴⁹

This same attitude characterized Protestant missions as well. Their reports consistently emphasized shamans' alleged inability to heal the sick, their greed, and, at times, their cruelty.⁵⁰

The Jesuits and the Sisters of Providence acted de facto as health workers. According to a report by Lieutenant J.C. Cantwell in 1902, the response of the Holy Cross Mission to the severe 1900 epidemic – probably cholera or typhoid – was “constant, arduous, and self-sacrificing almost to the limit of human endurance”. Cantwell, an officer in the U.S. Internal Revenue Service praised the “patient cheerfulness” and “absolute and unostentatious devotion” of the priests, sisters, and lay brothers, even as they buried numerous victims, including their own superior, Sister Mary Seraphine.⁵¹

The sanitary conditions also had an ideological dimension. The missionaries' criticism of the natives' hygiene habits often served to emphasize the supposed superiority of Catholic care, especially in contrast to the Protestant missions, which reportedly charged for medical services. The mission's commitment to health and climate was thus not merely reactive: it was constitutive of its religious, educational and political strategies. In the face of environmental and cultural adversity, Catholic missionaries sought to frame care for the body, both their own and that of others, as a form of spiritual authority and institutional discernment.

48 Renner, “Holy Cross Mission”, 262.

49 Robaut, “Extract from a Letter”, 103.

50 Johnson, *Seventeen Years*, 25-7.

51 Cantwell, *Report*, 67; Wolfe, “Alaska's Great Sickness”.

6 Archives, Sources, and Future Research

The Jesuit mission in Alaska, viewed through the lens of everyday life, provides fertile ground for a reassessment of the broader dynamics of Catholic evangelization in the late nineteenth and early twentieth centuries. The specificity of this mission, its climate, its logistical demands, its polyphonic interactions with indigenous communities, and its gendered ecclesial structure makes it a particularly valuable case for thinking globally about missionary history. But this analytical potential depends first and foremost on the sources.

Limiting our focus to the main subject of this essay – the Society of Jesus – it is evident that the key archival sources remain the two principal institutional archives for the region in question, Alaska: The Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) in Rome and the Jesuit Archives and Research Center (JARC) in Saint Louis, Missouri.⁵² Yet the potential of other archives remains partially, and in some cases entirely, unexplored. For example, the Archive of the Euro-Mediterranean Province (AEMSI) in Rome holds a highly significant collection pertaining to the involvement of Turin Province Jesuits in the Pacific Northwest of the United States.⁵³ However, we must also consider non-Jesuit archives, especially those of female religious congregations, whose contributions were indispensable to the establishment of Jesuit missions. These documents open new avenues for exploring the practical, gendered, and material dimensions of missionary life; these collections have been opened more slowly and organized less systematically than their male counterparts, but they are now the focus of a lively historiographical renewal. Their unpublished sources offer crucial insights into the daily rhythms of religious life, especially in the mission fields where women were often the primary providers of education, care, and logistical support. Using these materials expands our understanding not only of Catholic expansion, but also of the day-to-day religious and emotional labor it entailed.

This article draws significantly on printed sources, particularly the *Woodstock Letters*, but reveals only a fraction of the immense potential of this type of documentation. Focusing on the Alaskan case study, a wealth of printed sources can be found in the collection of the *Lettere della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù*. Rooted in the tradition of the eighteenth-century *Lettres Édifiantes et Curieuses*, these compilations gathered the most significant letters with the aim of disseminating them among the Jesuits of the Province. On one hand, they served to update members about missionary work and share

⁵² JARC, St. Louis, Missouri.

⁵³ AEMSI, 1030-1031, Provincia Torinese, Alaska.

knowledge of foreign peoples' customs; on the other, they kept distant confreres informed about life in the Province, including ordinations, final vows, and deaths. These documents were intended exclusively for internal circulation, as clearly stated in the marginal note of the indexes: "Our members are requested not to share these Letters with outsiders". If we examine, for example, the first volume from 1892,⁵⁴ we find twelve letters pertaining to the Alaskan mission. These documents, however, do not solely address matters of evangelization. On the contrary, they provide extensive documentation on Indigenous living conditions and lifestyles, as well as the dynamic between Jesuit missionaries and the female religious congregations working alongside them.⁵⁵ These references bring us back to the central methodological axis of this essay: the history of everyday life. This perspective draws our attention away from the top-down institutional narrative of mission expansion and toward the spaces, habits, health crises, linguistic frictions, and spiritual negotiations that defined life on the frontier. In doing so, we can ask new questions that can help reshape the contours of early twentieth-century Catholic missionary development.

To this end, we can suggest some tentative research directions.

How did missionaries – both men and women – interact with existing social, cultural, political, and religious structures in mission territories? Did their presence lead to patterns of integration, compromise or dissociation? What role did material and economic factors play in shaping missionary strategies? To what extent did money, trade and the distribution of resources mediate relations between the mission and local communities? How did experiences of the body – particularly illness, healing, birth and death – contribute to changing local realities and the symbolic economy of conversion?

These questions, rooted in the Alaskan experience but applicable to other mission contexts, speak to the core of Catholic modernity as a lived and embodied process. By reading the missions through their correspondence, budgets, burial records, and medical reports, we recover not only the voices of the missionaries, but also the structures of a world in which climate, gender, and hierarchy determined the contours of evangelization.

54 *Lettere della Provincia Torinese*.

55 "Le suore di S. Anna".

The essay you have just read also serves to emphasize and introduce JoMaCC's interest in the subject of Christian missions in North America. I am pleased to announce that the upcoming issue of the journal will be devoted specifically to the theme "North America as a Mission Landscape between the 1820s and 1910s" and will be edited by Valentina Ciciliot and myself.

With regard to Alaska specifically, it is gratifying that the richness of Jesuit and missionary sources has inspired new research not only for me but also for Francesca Menelao (Tor Vergata University of Rome), who is currently working on her doctoral thesis on the missions in the far Northwest. It is a sign that rich (and beautiful, I might add) sources arouse the curiosity of researchers through their own, sometimes imaginative, paths.

Bibliography

- Clark, E.S. "Jesuits, the Iñupiat, and Catholicism on the Seward Peninsula Coast, 1898-1937". *American Catholic Studies*, 130(3), 2019, 37-66.
- Clark, E.S. "Jesuit Missionaries in Early-Twentieth-Century Alaska, Colonialism, and Categories of 'Superstition'". *Western Historical Quarterly*, 53(4), 2022, 405-28.
- Collins, H.B. "History of Research Before 1945". Damas, D. (ed.), *Arctic*. Washington: Smithsonian Institution, 1984, 8-16. *Handbook of North American Indians*.
- De Baets, M. *Mgr Seghers, l'apôtre de l'Alaska*. Paris: Poitiers, 1896.
- Fisher, R.H. *The Voyage of Semen Dezhnev in 1648*. London: Hakluyt Society, 1981.
- Fisher R.H. *Bering's Voyages: Wither and Why*. Seattle: University of Washington Press, 1978.
- Flanders, N.E. "Missionaries and Professional Infidels: Religion and Government in Western Alaska". *Arctic Anthropology*, 28(2), 1991, 44-62.
- Joyeux, M; Robinaud, M. "Introduction", dans "Missions catholiques féminines en contexte colonial et post-colonial", special issue, *Archives de sciences sociales des religions*, 202(2), 2023, 11-24.
- Kaaháni Worl, R. "Alaska". Hoxie, F.E. (ed), *The Oxford Handbook of American Indian History*. Oxford: Oxford University Press, 2016, 301-14.
- Kan, S. "The Russian Orthodox Church in Alaska". Wasburn, W. (ed.), *History of Indian-White Relations*. Washington: Smithsonian Institution, 1988, 506-21. *Handbook of North American Indians*.
- Lapomarda, V.A. *The Jesuits in the United States: The Italian Heritage*. Worcester: Jesuits of Holy Cross College, 2004.
- Llorente, S. *Memoirs of a Yukon Priest*. Washington DC: Georgetown University Press, 1987.
- McKevitt, G. *Brokers of Culture: Italian Jesuits in the American West, 1848-1919*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Reedy-Maschner, K.L. "Where Did All the Aleut Men Go? Aleut Male Attrition and Related Patterns in Aleutian Historical Demography and Social Organization", in "Special Issue on the Origins of the Populations of the Aleutian Islands", special issue, *Human Biology*, 82(5/6), 2010, 583-611.
- Renner, L. "Bernard, Father Joseph, S.J.". Renner, L. (ed.), *Alaskana Catholica. A History of the Catholic Church in Alaska*. Spokane: Oregon Province Society of Jesus, 2005, 64-6.

- Renner, L. "Holy Cross Mission". Renner, L. (ed.), *Alaskana Catholica. A History of the Catholic Church in Alaska*. Spokane: Oregon Province Society of Jesus, 2005, 259-65.
- Renner, L. "Jesuits in Alaska". Renner, L. (ed.), *Alaskana Catholica. A History of the Catholic Church in Alaska*. Spokane: Oregon Province Society of Jesus, 2005, 293-4.
- Renner, L. "Nulato". Renner, L. (ed.), *Alaskana Catholica. A History of the Catholic Church in Alaska*. Spokane: Oregon Province Society of Jesus, 2005, 473-4.
- Robinaud, M. "Des religieuses pour les pensionnats autochtones du Canada (1880-1969). Façonner les individus, réguler les relations entre les sexes", dans "Special Issue Missions catholiques féminines en contexte colonial et post-colonial", special issue, *Archives de sciences sociales des religions*, 202(2), 2023, 49-70.
- Santos, A. *Jesuitas en el Polo Norte. La misión del Alaska*. Madrid: Graficas Ultra, 1943.
- Schoenberg, W.P. *Paths to the Northwest: A Jesuit History of the Oregon Province*. Chicago: Loyola University Press, 1982.
- Schoenberg, W.P. *A History of the Catholic Church in the Pacific Northwest*. Washington DC: The Pastoral Press, 1987.
- Schmandt, R.H. "Alaska Missionary Letters, 1888-1890". Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia, 79(3), 1968, 147-80.
- Steckler, G.G. "The Case of Frank Fuller: The Killer of Alaska Missionary Charles Seghers". *The Pacific Northwest Quarterly*, 59 (4), 1968, 190-202.
- Urvina, A.; Urvina S. *More Than God Demands: Politics and Influence of Christian Missions in Northwest Alaska, 1897-1918*. Fairbanks: University of Alaska Press, 2016.
- Vanstone, J.W. "Exploration and Contact History of Western Alaska". Damas, D. (ed.), *Arctic*. Washington: Smithsonian Institution, 1984, 149-60. Handbook of North American Indians.
- Wolfe, R.J. "Alaska's Great Sickness, 1900: An Epidemic of Measles and Influenza in a Virgin Soil Population". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 126(2), 1982, 91-121.

Archival Sources

- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), 1001-3, Prov. Oregonensis, Missiones Alaska Borealis 1866-1904.
- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), 1501, Prov. California, Litterae Annuae, Historiae Domus, Summaria Defunctorum 1906-1913.
- Historical Archives of the Jesuit Euro-Mediterranean Province (AEMSI), 1030-1031, Provincia Torinese, Alaska.
- Jesuit Archives and Research Center (JARC), St. Louis, Missouri, Provincia Oregonensis.
<https://jesuitarchives.org/oregon-province-record-group-1/>.

Printed Sources

- Barnum, f. "Life on the Alaska Mission. An Account of the Murder of Archbishop Seghers". *Woodstock Letters*, XXXII(3), 1893, 436-49.
- Cantwell, J. *Report of the Operations of the U.S. Revenue Steamer Nunivak*. Washington: Government Printing Office, 1902.

- Johnson, A. *Seventeen years in Alaska: a depiction of life among the Indians of Yakutat, posted by the Swedish Mission's Organization, 1889*. Edited and translated by M. Ehrlander. Fairbanks: University of Alaska Press, 2014.
- Lecomte, E. "The Visitation of the Nort-Alaska Mission by the Provincial of Canada". *Woodstock Letters*, XXXVIII(3), 325-41.
- "Le suore di S. Anna nell'Artico". *Lettere della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù*, 1893-96. Torino: Tipografia G. Derossi, 1897, 20-8.
- Lettere della Provincia Torinese della Compagnia di Gesù*, Serie II, Vol. I, Fasc. I, February 1892.
- Muset, P. "Extract from a Letter of Fr. Muset to Fr. Cataldo" (October 26, 1889, and December 25, 1889). *Woodstock Letters*, XIX(3), 1888, 344-53.
- Ragaru, A. "Extract from a Letter of Fr. Ragaru to Fr. Cataldo" (July 30th, 1888). *Woodstock Letters*, XVII(3), 1888, 328-9.
- Robaut, A. "Extract from a Letter from Fr. Robaut" (June 16th, 1888). *Woodstock Letters*, XVIII(1), 1889, 100-4.
- Relación del viaje que hizo el P.P.Fr. Juan Riobó en calidad de capellán en las fragatas de S.M. la Princesa y la Favorita, 1779*. Santa Clara University Library, Archives & Special Collections: <https://calisphere.org/item/0cf74885781b52ff14d3e26ecb07cc63/>.
- Tosi, P. "Letter to f. Cataldo" (July 1888). *Woodstock Letters*, XVII(3), 1888, 326-8.
- Tosi, P. "La missione dell'Alaska". *Civiltà Cattolica*, 44(V), 1893, 503-12; 44(VI), 1893, 242-56; 44(VII), 376-84.
- Treca, J. "Letter from Fr. Jos. M. Treca to Rev. Fr. Cataldo" (July 7th, 1889). *Woodstock Letters*, XVIII(3), 1889, 351-4.
- Treca, J. "Letter from Fr. Treca to Rev. Fr. Cataldo" (June 2nd, 1890). *Woodstock Letters*, XIX(3), 1890, 358-65.

L'arcivescovo Denis Hurley e *Humanae vitae* tra legge naturale e collegialità episcopale

Laura Ballestrazzi

Università di Modena e Reggio Emilia; Università di Bari, Italia

Abstract This article explores the reactions of South African Archbishop Denis Hurley to the encyclical *Humanae vitae* (1968), with particular attention to the relationship between natural law and episcopal collegiality. Drawing on two letters addressed to Paul VI (1967 and 1969), Hurley criticizes both the absolute application of natural law and the pope's solitary decision-making. He instead advocates for a greater role of conscience and collegiality as conditions for a more receivable magisterium, highlighting the interplay between the crisis of natural law's persuasiveness and that of authority in the post-conciliar Church.

Keywords Episcopal collegiality. Papal authority. *Humanae vitae*. Bishops. Natural law. Mgr Denis Eugene Hurley.

Sommario 1 Introduzione. – 2 L'arcivescovo Denis Eugene Hurley (1915-2004). – 3 *Humanae vitae* e il nodo della collegialità. – 4 *Humanae vitae* e la legge naturale. – 5 La prima lettera (16 ottobre 1967). – 6 La seconda lettera (21 aprile 1969). – 7 Osservazioni finali.

Il presente contributo approfondisce un aspetto di un progetto di ricerca più ampio, inerente all'accoglienza dell'enciclica *Humanae vitae* da parte di alcuni membri dell'episcopato e condotto nell'ambito del programma di dottorato DREST (Italian Doctoral School of Religious Studies).



Peer review

Submitted 2025-07-11
Accepted 2025-10-15
Published 2025-10-27

Open access

© 2025 Ballestrazzi | © 4.0



Citation Ballestrazzi, L. (2025). "L'arcivescovo Denis Hurley e *Humanae vitae* tra legge naturale e collegialità episcopale". *JoMaCC*, 4(2), 197-214.

1 Introduzione

I dibattiti che seguirono la promulgazione dell'enciclica *Humanae vitae*¹ (1968), furono caratterizzati dal coinvolgimento diretto dell'episcopato. La storiografia ha dedicato particolare attenzione alle prese di posizione ufficiali delle conferenze episcopali nazionali,² considerate indicatori privilegiati del grado di adesione o di dissenso nei confronti del documento papale. Tali analisi, tuttavia, non restituiscono appieno la varietà e la complessità delle reazioni individuali dei vescovi, talvolta difficili da individuare poiché spesso affidate a corrispondenze private e frammentarie, o a interventi dispersi, incapaci dunque di restituire un quadro coeso e completo. Ciò ha contribuito a un ritardo nell'approfondimento storiografico di questi contributi specifici,³ trascurando una lettura sistematica del dissenso episcopale in occasione della pubblicazione dell'enciclica e offrendo oggi spazio a nuove indagini. In questo quadro, il caso dell'arcivescovo di Durban, Denis Eugene Hurley⁴ rappresenta un punto di vista privilegiato. Il fortuito ritrovamento di un dossier sulla controversia relativa alla contraccezione presso la cancelleria dell'arcidiocesi sudafricana,⁵ offre l'opportunità di proporre una lettura più dettagliata delle tensioni sviluppatesi nel periodo postconciliare, fornendo strumenti interpretativi utili per un'analisi approfondita delle dinamiche di dissenso episcopale suscitate dalla promulgazione dell'enciclica. L'importanza di tali documenti è già stata rilevata da Philippe Denis, che ne offre una disamina nell'articolo realizzato proprio a partire da quel dossier, redigendo un contributo prezioso nel quale ricostruisce il punto di vista dell'arcivescovo sulla contraccezione prima e dopo la promulgazione dell'*Humanae vitae*, concentrandosi sull'argomentazione teologica alla base delle

1 Paolo VI, *Humanae vitae*, 25 luglio 1968. Questo e tutti gli altri riferimenti ai documenti della Chiesa sono tratti dalle versioni ufficiali in lingua italiana disponibili sul sito web del Vaticano: <http://www.vatican.va>.

2 Alcune delle prime pubblicazioni sulla ricezione dell'enciclica da parte delle Conferenze episcopali nazionali: Delhay, Grootaers, Thils, *Pour Relire "Humanae vitae"*; Tettamanzi, «Il magistero delle Conferenze», 48-91; Tettamanzi, «L'Enciclica *Humanae Vitae*», 431-66; Horgan, *Humanae Vitae and the Bishops*.

3 I primi contributi di tipo storiografico riguardanti la ricezione dell'enciclica e gli apporti di singoli vescovi compaiono a ridosso della fine del secolo, con il teologo Leo Declerk. Cf. Declerk, «La réaction du cardinal Suenens», 1-68.

4 Per una biografia dettagliata dell'arcivescovo sudafricano si veda Kearney, *Guardian of the Light*.

5 I documenti in questione erano originariamente contenuti in un dossier intitolato *Principle of Theological Right*, conservato presso l'Ufficio della Cancelleria dell'Arcidiocesi di Durban. Attualmente risultano invece spostato presso gli OMI Archives di Cedara, St Joseph's Theological Institute in Sudafrica. Una parte di queste lettere è stata pubblicata nel 2018: Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*.

posizioni espresse da Hurley.⁶ In particolare, la corrispondenza privata indirizzata a Paolo VI testimonia la centralità, nel pensiero di Hurley, del legame tra contracccezione artificiale e collegialità episcopale, e permette a Denis di mettere in luce in maniera efficace anche questo aspetto ecclesiologico, accanto a quello teologico, nella propria ricostruzione. Tuttavia, alcune sfumature di queste lettere meritano di essere ulteriormente indagate. Mentre infatti il legame tra il divieto riconfermato nell'enciclica e la collegialità è colto nell'immediato da Denis, alcune implicazioni più ampie del discorso di Hurley rimangono sullo sfondo, non consentendo così di tematizzare un elemento di rilievo che si evince negli scritti dell'arcivescovo: l'intreccio tra legge naturale e collegialità. Il presente studio si propone di approfondire questo aspetto attraverso un'analisi ravvicinata delle lettere di Hurley a Paolo VI del 1967 e 1968, con l'obiettivo di mostrare come esse illuminino il legame tra una concezione assoluta della legge naturale e modelli di governo ecclesiale nella Chiesa postconciliare,⁷ così da contribuire a una comprensione più articolata delle dinamiche di dissenso episcopale e del ruolo che esse ebbero nella configurazione delle tensioni ecclesiali successive alla pubblicazione dell'*Humanae vitae*.

2 L'arcivescovo Denis Eugene Hurley (1915-2004)

Denis Hurley (1915-2004) fu una figura di spicco della Chiesa cattolica sudafricana del ventesimo secolo. Ordinato vescovo a soli trentun anni, nel 1947, venne poi nominato arcivescovo di Durban appena quattro anni più tardi. Guidò l'arcidiocesi fino al suo ritiro, nel 1992, attraverso decenni segnati da profonde trasformazioni sociali e politiche, tra cui la lotta all'apartheid, alla quale non esitò a prendere parte in modo deciso.⁸ Parallelamente al suo impegno civile, Hurley ebbe un ruolo di rilievo nel Concilio Vaticano II, dove fu membro della Commissione preparatoria centrale del Concilio, insieme, tra

⁶ Denis, «Archbishop Hurley, the Principle», 319-45. Denis mostra alcuni passaggi di queste lettere per finalizzare la presentazione delle argomentazioni teologiche dell'arcivescovo su cui si focalizza il suo articolo.

⁷ Il presente contributo si colloca su un piano storiografico: non intende dunque entrare nel merito delle complesse discussioni teologiche intorno a *Humanae vitae*, ma concentrarsi sulle modalità della sua ricezione episcopale. Le questioni dottrinali saranno dunque richiamate solo come sfondo necessario allo studio della ricezione dell'enciclica da parte di Hurley e nella misura in cui risultino indispensabili a comprendere il significato delle sue posizioni.

⁸ Per una ricostruzione del suo impegno nella lotta all'apartheid si veda Kearney, *Guardian Of The Light*, 80-92.

gli altri, allo stesso Montini.⁹ Ciò che lo rende un caso di studio fondamentale per le ricerche concernenti la ricezione dell'enciclica è in particolar modo la natura apertamente critica dei suoi commenti e la volontà di coinvolgere il papa in un confronto diretto, con lo scopo di discutere le circostanze della realizzazione dell'*Humanae vitae*. Dopo la pubblicazione dell'enciclica, infatti, l'arcivescovo si era ritrovato in disaccordo con il modo in cui Paolo VI aveva preso la propria decisione, e si era quindi rivolto a lui attraverso una lettera con il duplice intento di dar voce alla propria contrarietà e invitarlo a rivedere il principio del primato papale all'interno della Chiesa. Non si trattava tuttavia della prima lettera di quella natura che egli indirizzava al papa. Un anno prima della promulgazione dell'*Humanae vitae*, Hurley aveva infatti tentato di fare appello a Paolo VI affinché si ponesse, nei confronti della contraccezione artificiale e più in generale del principio di collegialità, in modo più benevolo. La cospicua mole di documenti e corrispondenze da lui prodotti su questi temi offre oggi un punto di osservazione privilegiato per ricostruire il dibattito sorto attorno all'*Humanae vitae*, permettendo di cogliere come, dietro al divieto della contraccezione, si giocasse una disputa più ampia sul rapporto tra legge naturale, coscienza e primato petrino. Le sue lettere a Paolo VI, oggetto della presente analisi, esprimono la convinzione che fosse imperativo individuare nuove modalità decisionali nella Chiesa, e che proprio il tema della legge naturale, fondamento del divieto contenuto nell'enciclica, potesse diventare un banco di prova decisivo per misurare la fedeltà allo spirito del Concilio.

3 *Humanae vitae* e il nodo della collegialità

Quando il 29 luglio 1969 monsignor Ferdinando Lambruschini¹⁰ presentò ai giornalisti e al mondo intero l'enciclica *Humanae vitae*, la notizia si diffuse immediatamente tanto tra i laici cattolici quanto tra le gerarchie ecclesiastiche.

Con un unico gesto, Paolo VI aveva non solo posto fine alle speranze di milioni di cattolici fiduciosi che il magistero nei confronti della

⁹ In seguito, venne nominato membro della Commissione seminari e della Commissione internazionale sull'inglese nella liturgia. Sulla partecipazione di Hurley al Concilio si veda Denis, «Archbishop Denis Hurley's contribution», 233-60.

¹⁰ A monsignor Ferdinando Lambruschini (1911-1981) arcivescovo di Perugia e vescovo di Città della Pieve, ordinario di teologia morale alla Facoltà teologica del Laterano Paolo VI affidò l'incarico di essere suo portavoce per la presentazione alla stampa mondiale dell'*Humanae vitae*. Cf. McClory, *Turning Point: The Inside*, 138.

contraccezione sarebbe mutato,¹¹ aprendo all'uso di un dispositivo che permettesse agli sposi di vivere liberamente il proprio amore senza però venir meno ai dettami dell'insegnamento cattolico, ma aveva anche contraddetto le conclusioni a cui era giunta in precedenza la Commissione pontificia per lo studio della popolazione, della famiglia e della natalità.¹² Il papa era cosciente della portata della sua decisione e della delusione che essa avrebbe potuto creare tra chi aveva nutrito grandi aspettative nei confronti di un adeguamento del magistero a tale risultato. Montini non mancò di mettere in evidenza questa consapevolezza anche all'interno del testo dell'enciclica,¹³ prevedendo che l'insegnamento presentato non sarebbe stato accolto con facilità da tutti. Ma è nelle conclusioni della prima parte del testo che invece dedica un punto al chiarimento delle ragioni che lo avevano visto sospendere il proprio giudizio sul documento redatto dalla Commissione per avocare a sé la scelta finale:

Le conclusioni alle quali era pervenuta la commissione non potevano tuttavia essere da noi considerate come certe e definitive, né dispensarci da un personale esame di tanto grave questione; anche perché non si era giunti, in seno alla commissione, alla piena concordanza di giudizi circa le norme morali da proporre, e soprattutto perché erano emersi alcuni criteri di soluzioni, che

11 L'enciclica, focalizzandosi sul valore e sul significato della procreazione nel matrimonio, riconfermava la dottrina tradizionale della Chiesa in merito alla regolazione delle nascite, confermando la condanna dell'uso di qualsiasi mezzo contraccettivo. *Humanae vitae* poneva l'accento sulla responsabilità coniugale in materia di procreazione e invitava in particolare a una paternità responsabile. Ribadiva che ogni atto coniugale doveva restare aperto alla trasmissione della vita e sottolineava per la prima volta il duplice significato dell'atto sessuale: unitivo, per quanto riguarda l'amore tra i coniugi, e procreativo, dunque aperto alla generazione di una nuova vita, entrambi aspetti non più concepiti come separati.

12 La Commissione pontificia per lo studio della popolazione, della famiglia e della natalità, segretamente istituita da Giovanni XXIII nel marzo 1963 per approfondire lo studio del controllo delle nascite e la liceità del nuovo metodo contraccettivo ormonale, fu inizialmente costituita da sei teologi. Alla morte di Roncalli, Paolo VI la ampliò nominando tra i membri anche vescovi e cardinali, oltre a medici e coppie di sposi. L'esistenza della Commissione venne resa nota da Montini nel giugno 1964, che motivò la scelta di sottrarre al dibattito conciliare le questioni inerenti matrimonio, famiglia e procreazione proprio perché un gruppo di studio preposto ed esterno al Concilio stava già occupandosi di quei temi. I lavori della Commissione, in termini cronologici, si svolsero quasi interamente in parallelo a quelli del Concilio. Il 24 giugno 1966, dopo tre anni di studio e discussione, la Commissione si espresse in maggioranza in favore della contraccezione e di una nuova interpretazione dell'amore coniugale, che ponesse l'accento sulla responsabilità della coppia nella scelta di generare figli. Per una storia della Commissione: Kaiser, *The Encyclical that Never Was*; McClory, *Turning Point: The Inside*.

13 Paolo VI si aspettava che l'insegnamento non sarebbe stato di facile accoglienza, in particolar modo in ragione delle molteplici voci in contrasto con quella della Chiesa, amplificate in quegli anni dalla stampa e dalla diffusione dei nuovi mezzi di comunicazione. Paolo VI, *Humanae vitae*, II, 18.

si distaccavano dalla dottrina morale sul matrimonio proposta con costante fermezza dal magistero della chiesa. Perciò, avendo attentissimamente vagliato la documentazione a noi offerta, dopo mature riflessioni e assidue preghiere, intendiamo ora, in virtù del mandato da Cristo a noi affidato, dare la nostra risposta a queste gravi questioni.¹⁴

Paolo VI terminò poi l'enciclica con un appello ai vescovi, ai quali rivolgeva un «pressante invito» affinché lavorassero insieme ai loro sacerdoti alla preservazione del matrimonio secondo le norme dettate dalla Chiesa e facessero di questo l'impegno fondamentale della loro attività pastorale di lì in avanti.¹⁵

Nonostante le parole spese da Montini e gli sforzi messi in atto per contenere le reazioni di delusione,¹⁶ divenne chiaro fin da subito che l'enciclica aveva toccato un nodo molto delicato. All'interno delle gerarchie ecclesiastiche, più della decisione in sé, suscitò la reazione di una minoranza il modo in cui il papa era arrivato a quella scelta. La riluttanza nell'accettare in silenzio una decisione non condivisa, che muoveva innegabilmente dal divieto riguardante la contraccezione ma che affondava le proprie radici in quasi duemila anni di disputa circa la gestione e l'esercizio del potere all'interno della Chiesa e in particolare nel binomio papa-vescovi, mise in luce un problema di ordine ecclesiologico, oltre che dottrinale e pastorale.

4 *Humanae vitae* e la legge naturale

La legge naturale costituisce il fondamento dell'enciclica e della condanna della contraccezione artificiale ivi contenuta, considerata una violazione dell'ordine oggettivo inscritto nella natura.¹⁷ *Humanae vitae* distingue così in modo netto tra i metodi cosiddetti naturali di regolazione delle nascite, ritenuti leciti nella misura in cui rispettano tale ordine, e i metodi artificiali, dichiarati sempre

¹⁴ Paolo VI, *Humanae vitae*, I, 6.

¹⁵ Paolo VI, *Humanae vitae*, III, 30.

¹⁶ Paolo VI, *La premessa, i motivi, le finalità dell'Enciclica «Humanae vitae»*. Montini dedica la prima parte di questa udienza a motivare le ragioni della sua decisione, invitando i fedeli a rispettare l'interpretazione della questione da lui data e la sofferta conclusione conseguentemente raggiunta.

¹⁷ Paolo VI lo ribadisce in apertura all'enciclica, ricordando che la dottrina morale del matrimonio è fondata sulla legge naturale arricchita dalla rivelazione divina. Paolo VI, *Humanae vitae*, I, 4. Per un approfondimento della definizione di legge naturale e morale nella Chiesa cattolica si veda: Menozzi, *Chiesa e Diritti Umani*; Sulas, «Sull'equivoco legame».

illeciti.¹⁸ L'argomentazione addotta da Paolo VI per confermare l'insegnamento della Chiesa in materia di procreazione risultava dunque non solo in continuità con il magistero dei suoi predecessori, ma riproponeva una concezione della legge naturale che identificava la normatività morale con le strutture biologiche della sessualità.¹⁹ Le idee di natura e di legge naturale presentate nell'enciclica erano caratterizzate da una concezione e da una applicazione assoluta delle norme che le regolavano o dei principi che da esse derivavano. Come Paolo VI ricordava in apertura all'*Humanae vitae*, depositaria delle verità inscritte nel codice della natura e tutrice delle leggi che ne derivavano, era la Chiesa, tramite il papa e i vescovi:

Nessun fedele vorrà negare che al magistero della chiesa spetti di interpretare anchela legge morale naturale. È infatti incontestabile, come hanno più volte dichiarato i nostri predecessori, che Gesù Cristo, comunicando a Pietro e agli apostoli la sua divina autorità e inviandoli a insegnare a tutte le genti i suoi comandamenti, li costituiva custodi e interpreti autentici di tutta la legge morale, non solo cioè della legge evangelica, ma anche di quella naturale.²⁰

La dottrina morale del matrimonio, fondata sulla legge naturale e sulla rivelazione divina, rientrava dunque a pieno titolo nel dominio del magistero e in particolar modo in quella logica totalizzante e assoluta, propria di quegli aspetti della vita umana governati per l'appunto dalla legge naturale. Questo approccio intransigente dell'enciclica, che si focalizzava sull'aspetto biologico della generazione a discapito della dimensione personalista dell'amore coniugale, si scontrava con un'interpretazione della legge naturale basata su una rilettura che poneva invece la coscienza e la responsabilità dei coniugi al centro della scelta.²¹ In questo senso, la ricezione dell'*Humanae vitae* mise in luce una frattura profonda tra due diverse interpretazioni della legge naturale: una concezione statica, fondata sul dato biologico, e una concezione dinamica, più attenta alla persona e alla sua capacità

18 L'enciclica definisce qualsiasi atto reso intenzionalmente infecundo «intrinsecamente non onesto». Paolo VI, *Humanae vitae*, II, 14.

19 In questo senso, il documento si colloca in linea con l'insegnamento già espresso da Pio XI in *Casti connubii* (1930), ribadendo che il compito dell'uomo e della donna è quello di conformarsi all'ordine stabilito da Dio, riconoscibile nella natura stessa dell'atto sessuale. Pio XI, *Casti connubii*, 31 dicembre 1930.

20 Paolo VI, *Humanae vitae*, I, 4.

21 Teologi come Josef Fuchs, Bernard Häring, Charles Curran e Richard McCormick furono i principali fautori di questa interpretazione. Seppur con accenti diversi aprirono la strada a una morale dialogica e responsabilizzante, collocandosi dunque in una prospettiva revisionista rispetto alla tradizionale interpretazione della legge naturale. Sul dibattito tra le due interpretazioni si veda Hittinger, *The First Grace: Rediscovering*.

di scegliere valutando le circostanze concrete. È in questo contesto che si colloca la posizione di Hurley. Anche per l'arcivescovo di Durban, infatti, la difficoltà non stava semplicemente nel contenuto del divieto, ma nel modo in cui la legge naturale veniva impiegata come argomento definitivo, senza un reale confronto con l'esperienza dei fedeli. Ciò ne esigeva a suo avviso una reinterpretazione caratterizzata da una lettura meno vincolata al dato biologico e più aperta alla dimensione relazionale della vita coniugale. A differenza dei sostenitori dell'interpretazione revisionista, Hurley non rimane su un piano teologico ma sposta la questione su quello pastorale ed ecclesiologico. Come emergerà dall'analisi delle sue lettere, la critica di Hurley collega direttamente la crisi della legge naturale al problema del governo della Chiesa, facendone un banco di prova per misurare la fedeltà della Chiesa stessa al principio conciliare di collegialità.

5 La prima lettera (16 ottobre 1967)

La prima delle due lettere indirizzate da Hurley a Paolo VI è datata 16 ottobre 1967. In apertura alla missiva Hurley inserisce immediatamente un riferimento alla Commissione preparatoria cui sia lui che Montini, all'epoca arcivescovo di Milano, avevano preso parte,²² probabilmente per trovare un primo punto di incontro con il papa, un terreno comune da cui dare inizio alla propria riflessione coinvolgendolo fin da subito. Egli, infatti, rievocando alcune parole pronunciate da Montini in un'occasione non ben definita, le cita chiaramente: «you spoke of the dialogue in search of truth».²³ Così facendo, suggerisce indirettamente che il papa per primo aveva parlato del dialogo come strumento di mediazione nella ricerca della verità per la Chiesa e introduce in partenza uno dei punti chiave del suo discorso, nonché il taglio dei contenuti.

La forma della lettera privata è ben presto abbandonata per dar vita a un vero e proprio testo argomentativo suddiviso in sette paragrafi distinti ma legati tra loro, ognuno dei quali è titolato in base al tema trattato. Il punto *a quo* della riflessione, il controllo delle nascite, viene introdotto fin da subito come un elemento in grado di sollevare il dubbio all'interno della Chiesa:

22 La Pontificia Commissione Centrale Preparatoria del Concilio Vaticano II venne istituita il 5 giugno 1960 attraverso il *motu proprio Superno Dei*. Essa aveva l'incarico di esaminare i testi predisposti dalle commissioni particolari prima che fossero sottoposti alla discussione dei padri conciliari.

23 Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 212.

Your Holiness has said that there is not a doubt, and everyone I am sure, respects the sincerity of this statement. But, I must speak for myself, it contradicts my experience. In conscience I find it more and more difficult to tell people that they must obey what was considered until recently to be the natural law, because the doubt about it is so great. Our priests are in a worse position than the bishops, because they have to deal with the problem so often. They feel that they cannot continue to impose an obligation in which they no longer believe.²⁴

Hurley presenta la sua prima critica alla concezione tradizionale di legge naturale legandola all'aspetto pastorale. L'assenza di persuasività da parte dell'argomento della legge naturale si ripercuote sull'insegnamento di preti e vescovi, non più in grado di portare avanti una pastorale fondata su insegnamenti e norme della cui fondatezza ormai dubitano profondamente. Se in coscienza questi ultimi percepiscono un precetto come inapplicabile, poiché privo di un solido fondamento nell'idea di natura, l'insegnamento proposto dalla Chiesa rischia di risultare impossibile da imporre.

Allo stesso tempo egli riconosce la situazione di impasse in cui Paolo VI si trova, in quanto un cambiamento della dottrina ufficiale sconfesserebbe le decisioni prese dai suoi predecessori, mentre una riconferma di tale dottrina di certo solleverebbe non poche proteste tra i fedeli.²⁵ Tuttavia, è possibile considerare l'idea di un cambiamento nel magistero. Hurley lo suggerisce implicitamente quando confessa di avere, lui per primo, maturato un mutamento di opinione in merito all'intera questione della contraccezione.²⁶ Nell'illustrare al papa le considerazioni che lo hanno ispirato in tal senso, introduce il principio di «overriding right»²⁷ da lui elaborato in proposito, per dimostrare come in molte situazioni umane un divieto apparentemente assoluto possa essere sospeso di fronte a un diritto superiore:

In many human situations what is normally wrong becomes licit because of a special circumstance. Thus killing becomes licit in self-defence; mutilation, in the form of a surgical operation, becomes licit to save life; taking the property of another becomes licit in grave danger; hiding the truth by a mental reservation becomes

24 Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 213.

25 Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 213.

26 Testimonianze di questo cambiamento nelle convinzioni di Hurley sono presenti in: Kearney, *Guardian of the Light*; Denis, «Archbishop Hurley, the principle», 319-45.

27 Il principio era stato teorizzato da Hurley in un articolo del 1966: Hurley, «A New Moral Principle», 619-22.

licit to safeguard a secret. All these cases seem to indicate that, when there is a clash between a prohibition of the natural law and a sufficiently important right, one can exercise the right and disregard the prohibition. Applying this to birth control, I take the case of a couple who have done, or are determined to do, their duty in regard to bringing into the world and educating the number of children that their financial and physical circumstances warrant. They carry out their duty loyally. Conjugal intercourse is for them the means to achieve this and at the same time to express and foster their mutual love. [...] In keeping with the argumentation I have set out above, we have a typical case of a right (the right to intercourse) clashing with a prohibition (the Prohibition of an act against nature).²⁸

Applicando questo schema al matrimonio, la conclusione di Hurley è che sia ragionevole ignorare il divieto imposto dall'attuale insegnamento della Chiesa, poiché rappresenta un obbligo che nega un diritto più importante. La seconda critica di Hurley, che respinge la concezione della legge naturale come un sistema chiuso di divieti, introduce anche al contempo un criterio morale strutturato, che attribuisce un ruolo epistemico alla coscienza. Valorizzata in tal senso, essa diviene il luogo in cui si misura la persuasività della norma, sostituendosi così all'argomento della legge naturale. Ciò genera delle implicazioni ecclesiologiche, poiché se un diritto può prevalere su un divieto, allora in base a questo principio il magistero può essere messo da parte in virtù delle circostanze che rendono tale diritto superiore alle indicazioni contenute nel magistero stesso. È la coscienza a discernere in tal senso quale dei due aspetti, quello personale o quello magisteriale, debba prevalere. Tuttavia, se si accettasse che un diritto prevalessse su un divieto, il magistero sarebbe costretto a rivedere i propri insegnamenti. Hurley solleva questo punto nella parte successiva del suo testo, in cui ripercorre le posizioni erronee sostenute dal magistero in passato e su cui oggi la Chiesa ha mutato il proprio insegnamento:

The magisterium has been wrong on several matters. Throughout the nineteenth century the magisterium had a very bad tie defending positions that we realise now should never have been defended. They were defended because of faulty insufficient information. For instance, in regard to Church-State relations and Religious Freedom, the magisterium defended in the nineteenth century positions that were reversed by the Second Vatican Council. Our premises in the nineteenth century were clear faulty

28 Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 214.

and our conclusion wrong. We see that clearly now. There are other matters too, like the Temporal Power and the Syllabus of Errors that we would like to forget.²⁹

Per Hurley, dunque, l'insufficienza dell'argomento tradizionale non solo spiega la frattura pastorale, ma influisce anche sul dibattito ecclesiologico: se la legge morale assoluta non è più percepita come certa allora anche il magistero fondato su di essa necessita di essere riesaminato, onde evitare di difendere nuovamente posizioni che non dovrebbero esserlo. Il magistero, dunque, affinché non rischi di cadere nuovamente in errore, necessita di un riesame teologico. A questo punto Hurley presenta la sua terza osservazione, introducendo un nesso implicito tra legge naturale e collegialità:

These and many other examples from history indicate that the ordinary magisterium and its preservation from error need a very thorough theological re-examination. Perhaps the question of birth control could be the occasion for this. [...] Holy Father, could you not decide to take your brother bishops into your confidence and discuss the matter with them? [...] It seems to me, Your Holiness, that such an experience will convince you that, from now on consultation with a group of pastoral bishops from many parts of the world, such as this Synod, is the best way to go about deciding all major questions in the Church.³⁰

Con queste parole Hurley suggerisce un intreccio tra piano morale ed ecclesiologico: la collegialità è condizione stessa della verità. Senza consultazione il magistero rischia di non avere la solidità necessaria per stabilire norme che siano autorevoli ma allo stesso tempo ricevibili e attuabili.

La questione della contracccezione diventa un'occasione per suggerire a Paolo VI di rivedere sia la legge naturale che il magistero, ridefinendo entrambi attraverso un processo aperto e partecipato. A tal proposito, l'arcivescovo dedica un intero paragrafo alla stampa e alla sua richiesta di aprire il Sinodo ai mezzi di informazione per condividere le decisioni prese con il resto del mondo. Secondo l'arcivescovo, la funzione della stampa è così fondamentale nel rapporto tra Chiesa e società contemporanea da giustificare tali richieste:

To the world press the Synod is a public event in the life of the Church. We cannot convince them that it is a purely confidential consultation. To the press the gathering of representatives of all

²⁹ Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 214.

³⁰ Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 215.

the hierarchies of the world is a public event, shaping the public life and image of the Church. The press accepts that some aspects of such an event must be private, but they feel strongly that in principle openness should characterise the event. I agree with them. In modern life a certain understanding has been reached about what should be public and what should be discussed, as we say in English, 'in committee'. The press respects this convention though naturally it endeavours to reduce secrecy to a minimum. Until we manage to deal with Church affairs on a similar basis, we shall be hotly criticised by the press; which, as Your Holiness knows, believes that the best interests of any large body of people are best served by open discussion of its problems.³¹

Hurley intuisce il potenziale contributo che i mezzi di comunicazione potrebbero apportare, fungendo da tramite con le persone, ma comprende anche che, affinché risultino utili al governo della Chiesa, essi vadano utilizzati secondo le loro regole, condivisione dell'informazione e apertura, che sono anche le stesse della moderna società e alle quali la Chiesa non può più sottrarsi, nemmeno in nome della tradizione, in quanto comporterebbe un suo isolamento dal mondo reale.

Nell'ultimo paragrafo, forse il più diretto ed esplicito della lettera Hurley racchiude una proposta concreta per il papa: istituire un Consiglio permanente del Sinodo, una commissione il cui scopo dovrebbe essere consigliare il pontefice in merito alla preparazione, alle procedure e allo svolgimento del Sinodo stesso, e i cui membri, in parte eletti e in parte nominati dal papa dovrebbero restare in carica per tre anni e affiancare il Segretario generale ogni qualvolta il Sinodo venga convocato. Un'indicazione formulata con sorprendente precisione, che testimonia la volontà di Hurley di offrire non soltanto una critica, ma un modello alternativo di governo ecclesiale.

Questa prima lettera, mentre da una parte riporta le proposte concrete indicate da Hurley per favorire un'evoluzione del primato papale verso forme più partecipative, al contempo suggerisce indirettamente che la crisi della legge naturale sia la prova della necessità di un diverso esercizio dell'autorità nella Chiesa. E nel fare questo introduce la collegialità come metodo, prima ancora di discuterne in qualità di contenuto, come invece si rileverà nella seconda lettera.

31 Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 216-17.

6 La seconda lettera (21 aprile 1969)

La seconda missiva di Hurley è posteriore alla promulgazione dell'enciclica. Al di là della data riportata, 21 aprile 1969, ciò che tradisce il documento in tal senso e segnala la distanza rispetto a quella del 1967 è il tono utilizzato dall'arcivescovo: laddove la prima era animata dalla speranza che le sue proposte trovassero ascolto, la seconda rivela disincanto e una vena difensiva.

La lettera, si pone fin da subito sotto l'orizzonte sinodale con una menzione diretta al Sinodo straordinario previsto per ottobre.³² A ciò si aggiunge il riferimento successivo alla Conferenza dei vescovi cattolici sudafricani che, riunita in sessione plenaria, ha discusso una serie di proposte per l'agenda del Sinodo straordinario,³³ agenda che la stessa Conferenza, Hurley ricorda al papa, spera di poter discutere in dettaglio alla successiva sessione nel mese di agosto.³⁴ Il punto affrontato successivamente intreccia invece magistero, primato e collegialità:

A situation of great uneasiness has arisen in the Church over a number of issues, in regard to which there is a deep difference between what has been laid down authoritatively by Your Holiness and what appears to be the attitude of a significant and vocal section of the Church. Two obvious examples are the questions of contraception and compulsory clerical celibacy. When the Synod debates the question of co-operation between episcopal conferences and the Holy See, it cannot fail to deal extensively with this painful situation, a situation which must undoubtedly cause the gravest concern to Your Holiness.³⁵

Nella questione della contraccezione il piano ecclesiologico si intreccia poi ulteriormente a quello morale. Come nella prima lettera, la collegialità diventa condizione essenziale per evitare un divario incolmabile tra ciò che viene imposto come norma dall'alto e quanto

³² Il tema previsto è quello della cooperazione tra Santa Sede e Conferenze episcopali, ma anche tra le Conferenze episcopali stesse. La speranza di Hurley che la situazione di crisi vissuta dalla Chiesa venga discussa al Sinodo sarà disattesa.

³³ Secondo il regolamento, argomento e agenda del Sinodo erano decisi dal papa. Il gesto della Conferenza episcopale sudafricana di discutere una serie di proposte denoterebbe dunque un'iniziativa non vietata ma in un certo qual modo inconsueta.

³⁴ Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 231. In filigrana, queste poche righe al primo impatto meramente riassuntive hanno però la chiara funzione di mostrare al papa che l'insegnamento del Concilio circa la discussione delle questioni e le decisioni prese in maniera condivisa è stato fatto proprio dall'episcopato sudafricano, che intende applicarlo appieno.

³⁵ Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 231.

invece è ricevibile e applicabile per i fedeli. Il turbamento causato dall'esito della vicenda rappresenta agli occhi di Hurley i limiti che un processo decisionale esclusivamente papale racchiude in sé. Per questa ragione l'arcivescovo torna a insistere sulla questione del dibattito collegiale, che in questa lettera diviene il centro della sua argomentazione, e a cui dedica un intero paragrafo proponendovi una riforma strutturale del primato papale.³⁶

Secondo Hurley esistono un numero di punti contraddittori che necessitano di essere chiariti per poter ristabilire l'ordine nella situazione di incertezza e confusione corrente. Infatti, se da una parte è stato stabilito il ruolo fondamentale ricoperto dalla collegialità e il suo irrinunciabile apporto al prosperamento della Chiesa, lo stesso Concilio ha tuttavia ribadito al contempo l'insegnamento del Vaticano I in proposito al potere del papa, un potere che egli può esercitare senza alcun tipo di limite da parte di vescovi o fedeli. Tuttavia, è proprio questo potere indiscusso, in contrasto con l'esperienza del Concilio appena concluso, che obbliga tutti, in primo luogo il papa, ad affrontare una serie di interrogativi a cui ormai non è più possibile sottrarsi:

In regard to the magisterium, the specific question is whether or not the primacy confers on the Supreme Pontiff the power to decide what the teaching of the Church is without the obligation of consulting the Church. To put this question in another way: does the primacy include the charisma of discovering truth without consultation, or does it rather mean that the Pope must preside over the search for the truth ensuring that use is made of all the means that faith and prudence suggest? In this matter of jurisdiction and Church law, the specific question seems to be whether the Supreme Pontiff may lay down universal laws for the community without a good knowledge of the needs and conditions of the community.³⁷

Il primato da solo è sufficiente a discernere le questioni morali più importanti e a garantire al papa che lo esercita in modo solitario la capacità di stabilire insegnamenti universali in merito a questioni fondamentali della vita dei fedeli? Ciò che Hurley sembra suggerire indirettamente è che il magistero isolato, frutto di un'interpretazione solitaria e centralizzata della legge naturale per discernere delle

36 Secondo Hurley non è possibile discutere di cooperazione tra vescovi e papa senza una radicale riconsiderazione *ex novo* del primato, che necessita di essere ridefinito concedendo maggiore spazio alla collegialità e alla partecipazione responsabile di tutti i fedeli. Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 231.

37 Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 232.

questioni morali, genera norme percepite come irrealistiche e obblighi sentiti come irrealizzabili. A differenza della lettera scritta nel 1967, l'argomento della legge naturale non risulta esplicitato, ma resta la base sottintesa da cui muovono le sue argomentazioni a sostegno di una maggiore collegialità. Tuttavia, è proprio in questa lettera che, implicitamente, Hurley fa un ulteriore passo rispetto alla missiva precedente e suggerisce un nesso tra la crisi del primato papale e la critica della legge naturale: la definizione di norme percepite come insostenibili si traduce in una messa in discussione non solo del primato petrino ma anche della concezione assolutista della legge naturale di cui esso è primo custode e interprete. L'arcivescovo reitera insistentemente questi concetti nel corso del resto del paragrafo conferendo alla sua argomentazione una certa ridondanza. Non si tratta di un mero eccesso, quanto piuttosto di una strategia retorica volta a forzare Montini a riconoscere l'effettiva esistenza di un problema che è la condivisione di un potere per definizione indivisibile:

In other words, does the primacy include a charisma enabling the Supreme Pontiff to be aware of the needs and conditions of the community without consultation, or does the primacy rather mean that the Pope is called to preside over the elaboration of appropriate legislation in terms of procedure that guarantees a hearing, insofar as this is humanly possible, to all concerned by such legislation? In both cases, magisterium and jurisdiction, the basic question is whether or not the exercise of papal power is qualified by the right of others, and in a special way, of the episcopal college, to be heard – to be heard on what the truth of the Church is in regard to some specific problem: to be heard in regard to proposed legislation.³⁸

Per superare la frattura generata da questa crisi dell'autorità all'interno della Chiesa è necessario secondo Hurley andare oltre la teoria del primato formulando una nuova teologia dell'autorità, al passo coi tempi.³⁹ Il passaggio più incisivo in merito si trova nell'ultima parte della lettera, dove Hurley muove questa volta a Montini una critica diretta, rovesciando un'affermazione recente di Paolo VI per utilizzarla a sostegno dei propri argomenti:

Your Holiness is reported as asking, in the course of an allocution on March 19, how the Church can put into practice more actively the idea of collegial co-responsibility, if troubled by internal

38 Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 232.

39 Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 233.

protests. With deepest filial respect, Your Holiness, may I suggest that internal unity is not a preliminary condition for collegial co-responsibility but rather that collegial co-responsibility is a necessary condition for achieving internal unity.⁴⁰

L'unico modo per placare le proteste interne alla Chiesa è ricercare un'unità reale, che si fondi sul dialogo e sulla condivisione delle responsabilità, non sul silenzio forzato, frutto della loro assenza. Al pari della prima lettera, Hurley termina le proprie riflessioni lasciando spazio a una serie di proposte concrete, suggerendo provvedimenti tangibili che vengano attuati nell'immediato per porre rimedio alla crisi del momento, quali la creazione di una commissione teologica incaricata di studiare il primato e la sua relazione con la collegialità, nonché la redazione di uno schema pratico sulla consultazione dei vescovi da discutere al Sinodo Straordinario.⁴¹ Come già evidenziato, il discorso sulla legge naturale non è al centro di questa seconda lettera ma la percorre, sottesa alle argomentazioni addotte da Hurley. La sua insistenza sull'applicazione effettiva della collegialità dimostra come nell'intreccio tra piano morale ed ecclesiologico operato nella primamissiva, la questione di governo ecclesiale fosse diventata dopo la promulgazione dell'*Humanae vitae* preponderante per l'arcivescovo di Durban. L'idea che solo un esercizio collegiale del magistero possa garantire l'inferenza di norme autorevoli e ricevibili rimane presente ma non esplicitato, lasciando piuttosto spazio a una critica dichiarata al papa e allo stesso tempo a una proposta costruttiva per una responsabilità condivisa del magistero.

7 Osservazioni finali

Le due lettere indirizzate a Paolo VI, qui presentate, costituiscono solo una piccola parte della documentazione prodotta dall'arcivescovo di Durban. Entrambe consentono di delineare l'evoluzione delle posizioni di Hurley e degli interventi da lui proposti riguardo a quelle che, secondo le sue stesse parole, furono le questioni fondamentali sollevate dalla promulgazione dell'*Humanae vitae*: l'autorità papale e la collegialità episcopale. Esplicitando i nodi cruciali del dibattito, Hurley chiarisce perché il focus, inizialmente centrato sull'accettabilità della contraccezione, si sia spostato verso la questione dell'autorità papale, concentrandosi sulla condivisione del potere decisionale con i vescovi all'interno della Chiesa e sui limiti dell'esercizio di tale autorità da parte del pontefice. Egli evidenzia

⁴⁰ Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 234.

⁴¹ Denis, Kearney, Argall, *A Life in Letters*, 235.

come l'enciclica abbia svolto un ruolo critico in questo contesto, mettendo in luce il delicato equilibrio tra i principi di autorità papale e di collegialità episcopale nel periodo post conciliare. Di entrambe le lettere va sottolineata l'insolita franchezza dei toni e dei contenuti, che contribuiscono a rendere il caso dell'arcivescovo di Durban un oggetto di studio unico e di grande interesse. La loro analisi permette di valutare con particolare chiarezza l'impatto che *Humanae vitae* ebbe sulla Chiesa postconciliare. Attraverso il loro confronto, si osserva in primo luogo il passaggio da un atteggiamento propositivo e fiducioso a una posizione critica e disincantata, che denuncia la distanza tra lo spirito del Concilio e la prassi decisionale pontificia. Ciò che rende questo caso di studio rilevante però non è solo la lucida analisi del legame tra la questione della contracccezione e quella della collegialità, ma la capacità delle sue riflessioni di illuminare dinamiche più ampie: la crisi di persuasività dell'argomento della legge naturale, il ruolo epistemico attribuito alla coscienza e infine le difficoltà di ricezione dell'enciclica, destinate a segnare profondamente l'autorità del magistero, suggerendo un nesso, seppur non ancora pienamente approfondito, tra la concezione tradizionale di legge naturale, collegialità e primato petrino. Benché la maggior parte della letteratura storiografica sulla ricezione dell'*Humanae vitae* si sia concentrata principalmente sulle dichiarazioni collettive delle conferenze episcopali, il caso di Hurley dimostra quanto sia prezioso lo studio delle voci individuali. Le sue lettere permettono infatti di cogliere da vicino non solo il dissenso rispetto a un documento specifico, ma anche il modo in cui la crisi aperta dall'enciclica mise in tensione categorie centrali della tradizione cattolica. Collocare Hurley in questo contesto permette dunque di restituire profondità storiografica a una vicenda che non fu soltanto teologica, ma anche ecclesiale e pastorale, e che continua a interrogare il rapporto tra autorità, accoglienza dell'insegnamento e discernimento delle norme nella Chiesa contemporanea. In questa prospettiva, la sua testimonianza rappresenta una fonte ancora da valorizzare appieno per comprendere il lungo e complesso processo di ricezione dell'*Humanae vitae*.

Fonti a stampa e bibliografia

- Declerck, L. «La Réaction du Cardinal Suenens et de l'Épiscopat Belge à l'Encyclique *Humanae Vitae*. Chronique d'une Déclaration (Juillet-Décembre 1968)». *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 84(1), 2008, 1-68. <http://dx.doi.org/10.2143/ETL.84.1.2030893>.
- Delhay, P.; Grootaers, J.; Thils, G. *Pour Relire Humanae Vitae: Déclarations Épiscopales du Monde Entier*. Gembloux: Duculot, 1970.
- Denis, P. «Archbishop Hurley, the Principle of Overriding Right and the Post-Conciliar Debates on Contraception and Collegiality». *Revue d'histoire ecclésiastique*, 113, 1-2, 2018, 319-45. <https://doi.org/10.1484/J.RHE.5.115560>.
- Denis, P. «Archbishop Denis Hurley's contribution to the Second Vatican Council». Fattori, M.T.; Melloni, A. (eds), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II = Proceedings of the Bologna Conference* (December 1996). Leuven: Peeters, 1999, 233-60.
- Denis, P.; Kearney, P.; Argall, J. (eds). *A Life in Letters: Selected Correspondence of Denis Hurley*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2018.
- Hittinger, R. *The First Grace: Rediscovering Natural Law in a Post-Christian World*. Wilmington: ISI Books, 2003.
- Horgan, J. (ed.). *Humanae Vitae and the Bishops: The Encyclical and the Statements of the National Hierarchies*. Shannon: Irish University Press, 1972.
- Hurley, D.E. «A New Moral Principle: When Right and Duty Clash». *The Furrow*, 17(10), 1966, 619-22.
- Kaiser, R.B. *The Encyclical that Never Was: The Story of the Commission on Population, Family and Birth, 1964-1966*. London: Sheed & Ward, 1987.
- Kearney, P. *Guardian of the Light Denis Hurley: Renewing the Church, Opposing Apartheid*. New York: Continuum, 2009.
- McClory, R. *Turning Point: The Inside Story of the Papal Birth Control Commission, and How Humanae Vitae Changed the Life of Patty Crowley and the Future of the Church*. New York: Crossroad, 2017.
- Menozzi, D. *Chiesa e Diritti Umani. Legge Naturale e Modernità Politica dalla Rivoluzione Francese ai Nostri Giorni*. Bologna: il Mulino, 2012.
- Paolo VI. *La premessa, i motivi, le finalità dell'Enciclica «Humanae vitae»*. Udienza generale 31 luglio 1968. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19680731.html.
- Paolo VI. *Humanae vitae*, 25 luglio 1968. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.
- Pio XI. *Casti connubii*, 31 dicembre 1930. https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html.
- Sulas, C. «Sull'Equivoco Legame tra Cristianesimo e Legge Naturale». Saccenti, R.; Sulas, C. (a cura di), *Legge e Natura. I Dibattiti Teologici e Giuridici fra XV e XVII Secolo = Atti del Convegno Modena-Bologna* (28-29 novembre 2013). Ariccia: Aracne Editrice, 2016, 19-49.
- Tettamanzi, D. «Il magistero delle Conferenze episcopali europee e la «*Humanae vitae*»». *Lateranum*, 44(1), 1978, 48-91.
- Tettamanzi, D. «L'Enciclica *Humanae Vitae* e le Dichiarazioni delle Conferenze Episcopali». *La scuola cattolica*, 97(6), 1969, 431-66.

Warren County (NC), 1982: Churches as Actors of Environmental Justice

Michele Rigodanzo

Ricercatore indipendente

Abstract The 1982 protests against a PCB landfill in Warren County, North Carolina, often seen as the symbolic origin of the Environmental Justice Movement, underscore the pivotal role of African American Protestant churches. These churches served as hubs of organization, mobilizing through Civil Rights networks and collaborating with national organizations for nonviolent resistance. Driven by both theological principles and opposition to systemic racial and socio-economic marginalization, the protests highlight the convergence of race, religion, and activism in shaping African American Christianity and advancing broader justice movements.

Keywords Environmental Justice. UCC-CRJ. United Church of Christ. Civil Rights Movement. Racism.

Summary 1 Introduction. – 1.1 Literature Review and Methodology. – 2 Environmental Justice, Churches and Historical Context. – 2.1 Warren County and the Socio-political Context of 1982 PCB Protests. – 2.2 Roots of the Protests. – 2.3 Practices of Resistance and Theological Rhetoric. – 3 The Debated Narratives of the Warren County Protests. – 4 Conclusion.



Peer review

Submitted 2025-01-20
Accepted 2024-03-18
Published 2024-05-12

Open access

© 2025 Rigodanzo | 4.0



Citation Rigodanzo, M. (2024). "Warren County (NC), 1982: Churches as Actors of Environmental Justice". *JoMaCC*, 4(2), [1-24] 215-238.

1 Introduction

In September 1982, Warren County, North Carolina, became the epicenter of significant protests against the construction of a landfill intended to house soil contaminated with polychlorinated biphenyls (PCBs). Over the course of six weeks, the protests, largely led by local Protestant churches, received critical support from organizations such as the United Church of Christ Commission for Racial Justice (UCC-CRJ)¹ and the Southern Christian Leadership Conference (SCLC). The prevailing narrative suggests that the State of North Carolina selected this site for the landfill because it was predominantly inhabited by African Americans, who subsequently mobilized to resist the project. Although ultimately unsuccessful in halting the landfill's construction, these protests are widely regarded as the symbolic inception of the Environmental Justice Movement.² This article examines the role of churches as actors of Environmental Justice within the context of the 1982 PCB protests, challenging the dominant narrative regarding these events. While the churches' involvement has often been framed as theologically motivated, this analysis reveals that their role extended beyond religious principles: in fact, they served as critical intermediaries, connecting local protesters with broader Civil Rights organizations.³ By providing organizational structures, mobilizing communities, and facilitating external support, Protestant churches were instrumental in sustaining the movement and enhancing its impact, functioning simultaneously as religious and organizational-political actors without a clear distinction between the two. Furthermore, this study situates the 1982 protests within the broader history of African American Christianity, highlighting how the Civil Rights Movement shaped the identity of these churches. Their engagement with social justice causes, initially focused on racial equality, evolved to include environmental concerns as an extension of their mission to address systemic inequities. This continuity underscores the churches' enduring role as agents of collective action, adapting to the expanding dimensions of justice struggles. By exploring the intersection of Christianity with environmental and social issues, this article contributes to understanding how the 1982 protests catalyzed the Environmental Justice Movement by linking environmental degradation to systemic social inequalities.

1 UCC-CRJ was an organization affiliated to the United Church of Christ that promotes racial justice and the elimination of racism. It was particularly active during the Civil Rights Movement. Cf. Payne, Newman, *The Palgrave Environmental Reader*, 259-64.

2 McGurty, *Transforming Environmentalism*, 33-4.

3 This will become evident in the second chapter, which provides a detailed reconstruction of the protest events, a step that is essential for understanding the objectives of this article.

Analyzing the churches' role in these protests offers valuable insights into the evolution of Environmental Justice and demonstrates how faith-based institutions have historically embodied and advanced the fight for justice, blending spiritual mission with social activism.

1.1 Literature Review and Methodology

To contextualize this article, it is essential to explain the concepts of ecotheology and environmental justice. The Environmental Justice Movement in the United States emerged within a context already shaped by Conservationism, a proto-environmentalist movement originating in the nineteenth century as a response to the Industrial Revolution. Conservationism had Christian roots, particularly within the Calvinist traditions of Puritanism and Presbyterianism, which viewed the 'stewardship of the Earth' as a moral obligation.⁴ Key figures such as John Muir advocated for nature conservation, though their approach was elitist, often disregarding indigenous populations and reflecting bourgeois interests.⁵ However, early environmental movements largely failed to address the ways in which ecological degradation disproportionately affected marginalized communities. By the mid-twentieth century, critiques of this exclusionary approach emerged, particularly within African American churches, where environmental concerns were framed as inseparable from broader struggles for social and racial justice.⁶ This perspective challenged the prevailing conservationist discourse, shifting the focus toward the impacts of pollution, land use, and economic exploitation on vulnerable populations. Within Christian communities this oversight began to shift with the rise of ecotheology, a theological framework that emerged in the latter half of the twentieth century to integrate faith and environmental concerns, in part as a response to criticism of Christianity's anthropocentric view of nature.⁷ Biblical interpretations of stewardship evolved to emphasize the interconnectedness of creation, human responsibility, and ecological justice. Concepts such as the 'integrity of creation' reinforced the idea that environmental care was theological mandated in Genesis 2:15.⁸

This theological shift also intersected with broader environmental activism. Most of the U.S. mainline Protestant denominations adopted the model of Environmental Justice as their view of ecotheology,

⁴ Stoll, *Protestantism, Capitalism, and Nature*, 5.

⁵ Stoll, *Inherit the Holy Mountain*.

⁶ Stoll, "Religion and African American".

⁷ White, "The Historical Roots".

⁸ Gottlieb, *Forcing the Spring*.

linking environmental concerns with social justice. In doing so, they became some of the earliest institutions to adopt Environmental Justice as a theological perspective.⁹ While some denominations, such as the United Church of Christ (UCC), framed Environmental Justice as an extension of civil rights activism, others, such as the Evangelical Lutheran Church in America, emphasized a conservationist approach, focusing on the theological concept of stewardship.¹⁰ However, it was the Black Protestant churches who played a foundational role in intertwining environmental struggles with the broader pursuit of racial justice. These congregations cultivated a distinctive environmental consciousness, one that was deeply informed by their historical experiences of racial oppression and land dispossession.¹¹ Black churches not only provided theological guidance but also offered vital organizational support for environmental activism, thus playing a central role in shaping the early trajectory of the Environmental Justice Movement.¹² Environmental Justice refers to:

The just treatment and meaningful involvement of all people, regardless of income, race, [...] in agency decision-making [...] that affect human health and the environment so that people are fully protected from disproportionate and adverse human health and environmental effects (including risks) and hazards, [...] the cumulative impacts of environmental and other burdens, and the legacy of racism or other structural or systemic barriers; and have equitable access to a healthy, sustainable, and resilient environment in which to live.¹³

This concept emphasizes the distribution of environmental risks and benefits and has generated debate over whether these risks are disproportionately affecting low-income or ethnic minorities neighborhoods – often overlapping demographics – due to their lack of political and economic power to resist such developments. Consequently, industries may pursue the ‘path of least resistance’ to develop these sites.¹⁴ These protests catalyzed research that exposed the disproportionate environmental risk faced by low-income ethnic minorities communities. Landmark studies, such as *Siting of Hazardous Waste*

⁹ Kearns, “The Context of Ecotheology”, 478.

¹⁰ Fowler, *The Greening of Protestant*.

¹¹ Stoll, *Inherit the Holy Mountain*, 233-9.

¹² Stoll, “Religion and African American”.

¹³ U.S. Environmental Protection Agency, *Learn About Environmental Justice*, <https://www.epa.gov/environmentaljustice/learn-about-environmental-justice#definitions> (2025-01-07).

¹⁴ Powell, *Political Difficulties Facing Waste*, 11-18.

Landfills and Their Correlation with Racial and Economic Status of Surrounding Communities (1983) and *Toxic Waste and Race in The United States: A National report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites* (1987),¹⁵ highlighted these disparities. In the field of Environmental Justice, African American sociologists adopted an intersectional approach to explore this issue. Robert Bullard, widely regarded as the ‘father’ of the academic study of Environmental Justice, presented a pivotal analysis in *Dumping in Dixie: Race, Class and Environmental Quality* (1990).¹⁶ In this work, he offers a different explanation, arguing that ethnic minorities communities are frequently chosen as sites for toxic waste landfills due to their limited political and economic power, a practice that perpetuates socio-economic inequalities between these communities and white ones. Bullard conceptualizes this practice as ‘environmental racism’, framing Environmental Justice protests within the broader trajectory of a ‘long’ Civil Rights Movement.¹⁷

The 1982 PCB protest in North Carolina contributed to shape this framework. However, despite its historical prominence, the bibliography on these specific events remains relatively limited. The principal study is Eileen McGurty’s *Transforming Environmentalism: Warren County, PCBs, and the Origins of Environmental Justice* which expands on her article, “From NIMBY to Civil Rights: The Origins of the Environmental Justice Movement”,¹⁸ whereas a photographic documentation of the protests is provided in *A Road to Walk: A Struggle for Environmental Justice*.¹⁹ Starting from it, this paper employs a historical-analytical approach to examine the 1982 PCB protests in Warren County, integrating oral history with diverse materials, such as newspapers,²⁰ case law,²¹ and governmental documents.²²

¹⁵ General Accounting Office, *Siting of Hazardous Waste*. UCC-CRJ, *Toxic Waste and Race*.

¹⁶ Bullard, *Dumping in Dixie*.

¹⁷ Bullard expanded upon these ideas in further works, *Unequal Protection and The Quest for Environmental Justice*. Other notable contributions to the field include *Race and the Incidence of Environmental Hazards* by Bunyan Bryant and Paul Mohai and *Toxic Communities* by Dorceta Taylor.

¹⁸ McGurty, “From NIMBY to Civil Rights”.

¹⁹ Labalme, *A Road to Walk*.

²⁰ “Council Oks Purchase”, 9. “Fauntroy, 113 More Charged”, 14. “Hearing Scheduled Aug. 4 3. “PCB burial Plans Outlined”, 24. “PCB Protesters Arrested”, 15. “PCB spills posed few”, 23. “Suit Filed Against PCB”, 22. Lee, “PCB Landfill Pact Rapped”, 1. Oleck, “Way clear for PCB”, 26. Siceloff, “PCB burial proposal wins”, 31. Siceloff, “PCB plan up”, 19.

²¹ *United States v. Ward*, 618 F. Supp. 884 (E.D.N.C. 1985). *United States v. Ward*, 676 F.2d 94 (4th Cir. 1982).

²² Department of Crime Control and Public Safety of North Carolina, *Final Environmental Impact Statement*. U.S. Environmental Protection Agency, “Polychlorinated Biphenyls (PCBs) Disposal”.

The semi-structured interviews,²³ carried out with key figures involved in the protests, explored participants' roles, the influence of churches, particularly the UCC, explicit references to Environmental Justice and environmental racism, and connections to the Civil Rights Movement, enabling the reconstruction of a layered narrative, capturing the complexity and occasional polarization in interpretations of the protests.

Recurring themes identified include the initial reliance on scientific arguments to organize resistance, the subsequent shift toward framing the issue as systemic racism by the State of North Carolina, and the overarching emphasis on justice throughout the protests. Participants offered varying perspectives, with some recalling the protests as a multiethnic, non-denominational effort, while others situated them within the African American Protestant tradition and the broader Civil Rights Movement. The analysis also underscores an often-overlooked aspect: the churches' role was primarily organizational rather than theological. African American churches, deeply connected to the Civil Rights Movement, utilized their national networks to mobilize resources and support.²⁴ These connections, which overlapped with campaigns for voter registration in North Carolina, amplified the protests by aligning them with broader goals of social and political empowerment beyond environmental concerns.

This approach, by integrating diverse perspectives and highlighting the interplay of race, politics, and environmental activism, challenges oversimplified narratives. It underscores the multifaceted dynamics of the movement, revealing how African American churches and their networks served as essential drivers of the protests, not solely for theological reasons but as centers of organization and social mobilization within the fight for justice.

23 All interviews were conducted via Zoom, recorded, and transcribed. Due to space constraints, full transcripts are not included but remain securely archived by the author. Interviewees, selected based on their direct involvement in the 1982 Warren County protests, provided informed consent prior to participation. The interviews followed a semi-structured format, addressing key themes such as the role of churches in the protests, the intersection of religion and politics, and the emergence of concepts like environmental justice and environmental racism. All direct quotations are derived from these transcriptions. Brooks Berndt, interview with the author, 31/01/2024. Dollie Burwell, interview with the author, 13/02/2024. Deborah Ferruccio, interview with the author, 26/03/2024. Deborah Ferruccio, interview with the author, 04/04/2024. Kenneth Ferruccio, interview with the author, 26/03/2024. Kenneth Ferruccio, interview with the author, 04/04/2024. Jenny Labalme, interview with the author, written responses, 28/01/2024. Willie Thomas Ramey III, interview with the author, 04/04/2024.

24 In this historical and geographical context, predominantly local African American Protestant churches joined the protests out of urgent necessity rather than prior theological reflection on environmental issues. Their involvement later found theological grounding in Resolution 13 of the 1983 UCC's General Synod, which affirmed a commitment to environmental justice through the UCC-CRJ. General Synod, *Minutes Fourteen General Synod*, 48-88.

2 Environmental Justice, Churches and Historical Context

2.1 Warren County and the Socio-political Context of 1982 PCB Protests

During the 1970s and 1980s, the United States faced a period of significant economic and political turbulence, marked by oil crises and international tensions that triggered high inflation, widespread unemployment, and repeated recessions. Even though North Carolina was still experiencing significant economic development, by the 1970s and 1980s the State faced an economic crisis marked by high unemployment. Industrial policies advanced by Democratic administrations prioritized economic growth, often at the expense of workers' rights and environmental protections, thereby intensifying socio-environmental inequities.²⁵ Economic recovery only began under the administration of Ronald Reagan (1980-88), whose policies were characterized by tax cuts and reductions in welfare programs – though this came at the cost of exacerbating social inequalities.²⁶ Reagan's election to the presidency signified the apex of what has been termed a 'conservative revolution'.²⁷

Following the passage of the Civil Rights Act of 1964, which officially ended racial segregation, many conservative Democratic politicians migrated to the Republican Party, perceiving it as more attuned to their ideological positions. This political realignment gradually eroded the Democratic Party's historic dominance in the 'Solid South', transforming the region into a Republican stronghold.²⁸ Another piece of legislation that helped this shift was the Voting Rights Act (VRA) of 1965, which outlawed racial discrimination in voting for federal elections under the Fifteenth Amendment and empowered the Department of Justice (DoJ) to oversee elections in areas with a history of discriminatory practices, such as the South. In 1982, the VRA was amended to expand to include state and local elections in the DoJ monitoring.²⁹ The campaign to secure these amendments was spearheaded by civil rights organizations, however this effort encountered staunch resistance from conservative lawmakers, including Senator Jesse Helms (1982) from North Carolina who framed it as a "slap in the face to the South". His opposition spurred

²⁵ Luebke, *Tar Heel Politics*. Wood, *Southern Capitalism*.

²⁶ Piketty Saez, "Income inequality in United States".

²⁷ Hayward, *The Age of Reagan*.

²⁸ Brown, "Nixon's 'Southern Strategy'".

²⁹ Roper, "The Voting Rights Extension".

civil rights leaders to redouble their efforts, particularly by intensifying voter registration campaigns among African Americans in North Carolina. To bolster their influence, civil rights activists forged strategic alliances with the Democratic Party, opposing the Reagan administration's welfare cuts and working to shape the debate around the VRA amendments to further strengthen protections for minority voting rights.³⁰ North Carolina, a key part of this Solid South, exemplified policies underpinned by racial discrimination.

The State played a central role in the Civil Rights Movement, most notably through the well-known Greensboro sit-ins. In 1960, four African American students sat at a whites-only lunch counter in a Woolworth store, refusing to leave. This peaceful protest gained national attention and inspired similar actions across the country. Initially, the students received limited support from established civil rights organizations but found a crucial ally in Floyd McKissick, a prominent attorney and civil rights activist. McKissick mobilized a network of African American churches and universities, creating an alternative infrastructure of support that linked politically active congregations with student activists.³¹

Warren County – historically reliant on an agricultural economy and one of the poorest counties in the state – suffered severe economic decline during the stagflation of the 1970s. By 1982, unemployment in the county had soared to 13.3%, while per capita income was 39% below the national average, ranking Warren County 93rd out of North Carolina's 100 counties in terms of poverty. Despite these struggles, Warren County failed to benefit from the broader industrial development of the state, forcing many residents to seek employment elsewhere.

The proposal to construct a landfill for toxic waste in Warren County raised alarm about its potential environmental and economic consequences for an already vulnerable community.³² These fears were further compounded by the failure of the Soul City project, an initiative conceived in 1969 by Floyd McKissick. Designed as an economic development hub for African Americans, Soul City secured \$18 million in federal funding, thanks in part to McKissick's alignment with the Republican Party and support from President Nixon. However, the project faced staunch opposition from North Carolina's newly elected Republican senator, Jesse Helms, whose racially prejudiced agenda led him to demand a GAO investigation. Although the investigation found no evidence of wrongdoing, the reputational damage was substantial, deterring private investment and ultimately

30 McGurty, *Transforming Environmentalism*, 88-91.

31 Morris, *Origins Civil Rights Movement*, 197-9.

32 McGurty, *Transforming Environmentalism*, 66-8.

dooming the project to failure.³³ Faced with the prospect of a hazardous waste treatment facility in their community, Warren County residents confronted profound economic threats, fearing that such a development would further discourage businesses from establishing operations near a toxic landfill.³⁴

2.2 Roots of the Protests

In 1978, the Environmental Protection Agency (EPA) banned the use of PCBs due to their severe toxicity and environmental persistence.³⁵ This posed a significant challenge for the electrical transformer industry, which had relied heavily on PCBs. Among those affected was Robert E. Ward, Jr., owner of the Ward Transformer Company (WTC), based in Raleigh, North Carolina. Faced with the need to dispose of 12,850 gallons of PCB-contaminated liquids, Ward enlisted his business associate, Robert Burns, to manage the disposal.³⁶ During the summer of 1978, Burns illegally discharged PCB-laden liquids along 210 miles of North Carolina roadways surrounding Raleigh. By June of that year, authorities began detecting signs of contamination, prompting the collection of soil samples that confirmed the presence of PCBs.³⁷ On August 4, 1978, the EPA and local authorities were formally alerted to the issue. In the following days, a press conference was held to inform the public about the contamination and its potential implications.³⁸

To address local resistance, the EPA and the State organized a public hearing in Warrenton, Warren County on January 4, 1979, to gather citizens' opinions regarding the establishment of a landfill in Afton for PCB-contaminated soil. However, the decision appeared to be a foregone conclusion, as the State had already purchased a piece of land in Afton the previous September.³⁹ Announced only two weeks in advance, the hearing nonetheless allowed Warren County residents to mobilize *en masse*.

A crucial role in this mobilization was played by word-of-mouth within local churches following Sunday services, facilitated by the

33 Will Schultz, s.v. "Soul City". *North Carolina History Project*. <https://northcarolinahistory.org/encyclopedia/soul-city/>.

34 McGurty, *Transforming Environmentalism*, 68-70.

35 U.S. Environmental Protection Agency, "Polychlorinated Biphenyls (PCBs) Disposal and Marking".

36 *United States v. Ward*, 676 F.2d 94 (4th Cir. 1982).

37 *United States v. Ward*, 618 F. Supp. 884 (E.D.N.C. 1985).

38 McGurty, *Transforming Environmentalism*, 41-2.

39 Department of Crime Control and Public Safety of North Carolina, *Final Environmental Impact Statement*.

Warren County Citizens Concerned (WCCC), a group formed to oppose the landfill. Among the WCCC's founders were Kenneth and Deborah Ferruccio, both teachers and prominent leaders of the protests, and Reverend Willie T. Ramey of Ridgeway Missionary Baptist Church, who was also the principal of the local school and the only African American among the group's founding members.⁴⁰ In the days leading up to the hearing, Ferruccio publicly articulated what would become the WCCC's guiding principle in the years ahead: "Due process first, and then civil disobedience". This statement underscored the gravity of the situation while echoing the tactics of the Civil Rights Movement. To ensure robust attendance at the public meeting, local pastors were asked to encourage their congregations to participate.⁴¹ Predominantly white churches, typically less politically active, reluctantly allowed WCCC representatives to make announcements, whereas African American churches – historically hubs of community gathering and political discourse – were far more receptive. Reverend Ramey, in particular, played a crucial role as a mediator and advocate for Ferruccio, fostering the engagement of African American communities and offering a Christian perspective on potential involvement in the movement.⁴² From the outset, the WCCC rooted its demands not merely in ethical arguments or general appeals for rights but in a foundation of rigorous scientific evidence. This strategy rendered their claims more difficult to refute and highlighted the extent to which the Hunt administration and the EPA were acting with full awareness of the potential consequences.⁴³

The January 4, 1979, meeting in Warrenton drew significant attendance, with approximately one thousand individuals, both white and African American, gathering at the National Guard Armory.⁴⁴ This venue quickly became central to the movement, serving as a neutral meeting ground. However, as protests intensified, the organizational hub shifted to Coley Spring Missionary Baptist Church, located near the proposed landfill site.⁴⁵ The hearing was led by John C. White, the EPA's regional administrator, who acknowledged the economic risks associated with the waste facility and admitted that no one would willingly live near such a site. Nevertheless, he argued that the issue needed to be addressed. Locals voiced their primary concerns about potential groundwater contamination and

40 Willie Thomas Ramey III, interview, 04/04/2024.

41 Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024.

42 Willie Thomas Ramey III, interview, 04/04/2024.

43 Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024.

44 Siceloff, "PCB burial proposal wins".

45 Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024.

the long-term impacts on future generations.⁴⁶ During the meeting, Reverend Ramey called for an ecumenical coalition against the landfill, declaring that county residents were prepared to mobilize, even if it meant physically obstructing trucks and bulldozers with their bodies.⁴⁷ The only voice in favor of the project came from Eva Clayton, an ally of Governor Hunt and an employee of the department that had designated the county as the landfill site.⁴⁸ This unified and vocal opposition caught the Hunt administration off guard, as they had anticipated persuading at least a portion of the community to support the plan.⁴⁹

Locals felt stripped of their agency over the land they inhabited, a sentiment encapsulated by a reported statement from David Kelly, the State's hazardous waste program manager. According to interviews and secondary sources, Kelly allegedly remarked that the landfill would be placed in Warren County "regardless of public sentiment". While no reliable bibliographic evidence confirms this comment, it encapsulates the community's perception of being victimized by a preordained decision imposed by the State.

This perception of disenfranchisement fueled the WCCC's opposition.⁵⁰ Kenneth and Deborah Ferruccio identify this hearing as the genesis of the Environmental Justice Movement. It marked the first instance of a multi-ethnic coalition standing against a government treating their community as expendable, asserting instead their dignity and significance. On January 19, 1979, several members of the WCCC traveled to Raleigh to meet with Governor Hunt. Although the governor attempted to reassure them about the landfill's safety, his efforts proved unsuccessful. Among the delegates was Reverend Ramey, who invoked the possibility of civil disobedience while wearing his clerical collar – a deliberate nod to the Civil Rights Movement, historically led by clergy. The threat of civil disobedience proved to be a powerful tool, as the possibility of unrest in a predominantly African American community was both credible and seen as something to be avoided.⁵¹

On August 7, 1979, the North Carolina Council of State approved the purchase of the land for the landfill.⁵² In response, Warren County filed a lawsuit to halt the project. After a series of legal appeals, on November 25, 1981, Judge W. Earl Britt ruled in favor of the state,

46 Siceloff, "PCB burial proposal wins", 31.

47 Siceloff, "PCB plan up", 19.

48 "PCB burial Plans Outlined", 24.

49 Siceloff, "PCB plan", 19.

50 McGurty, "From NIMBY to Civil Rights".

51 Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024.

52 "Council Oks Purchase", 9.

authorizing the landfill's construction. The county attempted a final appeal but abandoned it after the state received \$3 million in federal funding for the cleanup of PCB-contaminated soil, accompanied by a revision of the landfill project.⁵³ This decision, made without consulting the local population, further eroded residents' trust in the county board, which they increasingly viewed as complicit with state authorities.⁵⁴ On June 8, 1982, the WCCC convened a public meeting, during which it was decided to file another lawsuit. This legal action was particularly significant, as it explicitly argued for the first time that the decision to locate the landfill in Warren County was driven by the predominantly African American population, suggesting racial discrimination.⁵⁵ The lawsuit named Anne Gorsuch, EPA Administrator, and Herman Clark, Secretary of the Department of Crime Control and Public Safety, as defendants, accusing them of bypassing state laws with discriminatory intent to ensure the landfill was built in Warren County. Additionally, the suit highlighted the lack of a proper economic impact assessment. The state government claimed the landfill would have a positive economic impact on the local community, yet property values were likely to plummet, and the area faced the risk of depopulation.⁵⁶

In preparation for the trial, Joyce Lubbers, a WCCC member, emphasized the ethical and religious dimensions of the PCB issue, calling for an hour of prayer on Sunday, August 1, at 3pm. The prayer meeting was held at Coley Spring Missionary Baptist Church in Afton, the closest and predominantly African American church near the landfill site.⁵⁷ Despite these efforts, the trial did not yield the desired outcome. On August 11, Judge W. Earl Britt rejected the residents' request to halt the landfill's construction, stating that no evidence supported allegations of racial intent. Instead, he concluded that the county's low population density was the primary factor in its selection, arguing that the interests of thousands of North Carolina citizens living near contaminated roads outweighed the objections of a relatively small number of residents concerned about property devaluation.⁵⁸ Undeterred by this setback, county residents remained resolute, vowing to oppose the landfill's construction by any means necessary. With all legal avenues exhausted, the WCCC decided to exercise their right to assembly through direct, non-violent actions.⁵⁹

53 *United States v. Ward*, 618 F. Supp. 884 (E.D.N.C. 1985).

54 "Suit Filed Against PCB", 22.

55 Lee, "PCB Landfill Pact Rapped", 1.

56 "Suit Filed Against PCB", 22.

57 "Hearing Scheduled Aug. 4", 3.

58 Oleck, "Way clear for PCB", 26.

59 Kenneth Ferruccio, interview, 04/04/2024.

After yet another defeat, Kenneth and Deborah Ferruccio, key leaders in the movement against the landfill's construction, reached out to Reverend Ramey to establish contact with Reverend Luther Brown, pastor of Coley Spring Missionary Baptist Church. Reverend Brown had been relatively apolitical, preferring to focus on his ministry and believing that active political engagement was not an appropriate role for a church. However, the issue of the PCB landfill prompted a change of heart, as he came to see it as transcending partisan politics.⁶⁰ Ultimately, he agreed to meet with the Ferruccios. Despite Reverend Brown's limited political involvement, he understood that a movement led exclusively by white activists in a predominantly African American county was unlikely to succeed. Therefore, the inclusion of an African American leader was essential.

Reverend Leon White of Oak Level UCC, a key figure in the movement, was familiar with Reverend Brown. Among White's parishioners was Dollie Burwell, who gained prominence as a civil rights leader and subsequently as an environmental activist. Often referred to as one of the 'mothers' of Environmental Justice, Burwell played a decisive role in the protest movement. She was also a member of both the UCC-CRJ and the SCLC. Although Reverend White was politically active, his direct experience in organizing protests was limited. However, his position within the UCC-CRJ gave him access to a network of civil rights leaders, enabling him to act as a bridge between the WCCC and the broader civil rights leadership. Reverend White quickly emerged as a co-leader of the movement, facilitating connections and amplifying its reach. Through White's mediation, the Ferruccios met with him at the school in Afton. He immediately endorsed Kenneth Ferruccio's proposal, first articulated during the January 4, 1979, public hearing: "due process first, then civil disobedience". Together, they began planning strategies to obstruct the landfill's construction, while White reached out to Joseph Lowery, president of the SCLC, for organizational support. Many protest participants mistakenly believed that the UCC-CRJ had initially approached the WCCC, but this was not the case. This misconception distorted the public perception of the movement, overstating the UCC-CRJ's centrality in 1982 and undervaluing the foundational groundwork laid by the WCCC. Before the UCC-CRJ became involved, its focus in Warren County had been on voter registration campaigns rather than directly opposing the landfill.⁶¹ Dollie Burwell stated that she had attempted from the outset to involve African American

60 Willie Thomas Ramey III, interview, 04/04/2024.

61 Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024. Deborah Ferruccio, interview, 04/04/2024. Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024. Kenneth Ferruccio, interview, 04/04/2024. Willie Thomas Ramey III, interview, 04/04/2024.

church pastors in organizing the opposition, though accounts on this matter vary.⁶² Nonetheless, the UCC-CRJ brought invaluable strategic expertise and mobilization capabilities, honed through years of civil rights advocacy. These strengths complemented the efforts of the local movement, which was predominantly composed of white members unfamiliar with protest tactics and significantly bolstered the campaign against the landfill.⁶³

2.3 Practices of Resistance and Theological Rhetoric

Between September 15 and October 27, 1982, 7,223 truckloads of contaminated soil were deposited at the Warren County landfill.⁶⁴ During these six weeks, county residents staged protests that evolved into significant civil unrest. These demonstrations, during which 523 protesters were arrested,⁶⁵ later came to be recognized as the seminal moment of the Environmental Justice Movement. On September 15, 1982, the first trucks carrying contaminated soil arrived. At 9:15am, approximately 200 people, led by Kenneth Ferruccio, Reverend Leon White, and Reverend Donald Jarboe of St. Paul's Lutheran Church in Norlina, marched toward the landfill from Coley Spring Missionary Baptist Church. The inclusion of Reverend Jarboe and his predominantly white congregation emphasized the multiracial nature of the protests, which carried significant symbolic weight. Within an hour, about 100 state troopers and a battalion of the National Guard were deployed to prevent protesters from obstructing the trucks. Coley Spring Missionary Baptist Church, located a few miles from the landfill, became the movement's nerve center, where daily gatherings of roughly 100 people were organized to march toward the landfill. Protesters would lie down on the road to block the trucks' passage.⁶⁶ The demonstrations were meticulously organized to avoid injuries and to remind participants to maintain a peaceful approach, even in the face of police presence. Many interviewees credited the churches and the spiritual atmosphere of the protests with fostering nonviolence, inspired by the example of Martin Luther King, Jr. Meeting in a church before each march was significant, as it provided a space for prayer, allowing participants to find the strength to protest and

⁶² Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024. Dollie Burwell, interview, 13/02/2024.

⁶³ McGurty, *Transforming Environmentalism*, 84-5.

⁶⁴ *United States v. Ward*, 618 F. Supp. 884 (E.D.N.C. 1985).

⁶⁵ Approximately 3% of the county's population.

⁶⁶ Labalme, *A Road to Walk*. McGurty, *Transforming Environmentalism*.

overcome their fear of arrest.⁶⁷ On the first day of demonstrations, 55 people were arrested. Although there were no reported injuries, some physical altercations occurred with police officers.⁶⁸ The following day, seven more protesters, including Floyd McKissick, were arrested for attempting to block the trucks. On September 16, news outlets reported the presence of Benjamin Chavis in Warren County. Chavis, dispatched to Afton by the UCC-CRJ, condemned the North Carolina government for targeting the “Black county of the State” with toxic waste, warning that it set a dangerous precedent for the entire nation.⁶⁹ On Sunday, September 19, the arrival of Reverend Joseph Lowery infused the protests with the spirit of the 1960s civil rights movement. Demonstrators sang Christian hymns and adapted iconic civil rights songs such as *We Shall Overcome* and *We Shall Not Be Moved* to address the landfill’s construction.⁷⁰ This marked a shift in the protest’s framing, emphasizing its racial dimensions alongside environmental concerns. The music underscored the leadership of African American churches in the protests, further marginalizing the role of the WCCC.⁷¹

Also, on September 19, telegrams were sent to Governor James Hunt and Senator Jesse Helms, urging them to halt the landfill project. The choice to contact Helms was strategic: Mary Hinton Kerr, a WCCC founder and wife of a conservative Democratic state legislator, leveraged her connections to involve Helms. Although Helms had a history of supporting racial segregation, the landfill controversy unfolded during the administrations of President Jimmy Carter and Governor James Hunt, both Democrats, who were seen as responsible for the county’s selection. This prompted the WCCC to seek support from the opposition. However, many of those interviewed later disavowed this decision.⁷² On Monday, September 27, 114 protesters were arrested, including Walter Fauntroy, a Democratic delegate from the District of Columbia and chairman of the Congressional Black Caucus. Fauntroy was released the same evening after posting bail.⁷³ Despite the arrests, the police were unable to deter the demonstrators. However, the protests ultimately failed to stop the trucks from depositing the PCB-laden soil.

67 Deborah Ferruccio, interview, 04/04/2024. Willie Thomas Ramey III, interview, 04/04/2024.

68 “PCB Protesters Arrested”, 15.

69 “PCB Spills Posed Few”, 23.

70 Labalme, *A Road to Walk*, 6. Jenny Labalme, interview, 28/01/2024.

71 Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024.

72 Deborah Ferruccio, interview, 04/04/2024. Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024. Willie Thomas Ramey III, interview, 04/04/2024.

73 “Fauntroy, 113 More Charged”, 14.

In November 1982, after the last truckload of contaminated soil had been delivered, the protests in Warren County subsided. While they did not succeed in halting the landfill's construction, the demonstrations left a lasting impact. They fostered solidarity between white and African American residents in the fight against environmental injustice, strengthening local communities. One of the most tangible outcomes was seen in the November 1982 local elections, which, for the first time, saw a majority of registered voters in the county being African American. This milestone was partly attributed to voter registration campaigns spearheaded by national organizations such as the SCLC and the UCC-CRJ. These efforts, intertwined with amendments to the VRA and the landfill protests, led to the election of the first African American-majority county board in the state, with Eva Clayton as its chairperson. Additionally, Governor James Hunt imposed a moratorium on new waste disposal facilities and pledged that no additional waste would be deposited at the site.⁷⁴ In 1983, Charles Lee of the UCC-CRJ organized an East Coast tour featuring Kenneth Ferruccio and Reverend Leon White to share their experiences from Warren County. Lee later asked Ferruccio to draft a funding proposal for the UCC, which resulted in the creation of a proposal that introduced the term 'network for environmental justice'.⁷⁵

While the origin of the term 'Environmental Justice' remains debated, with some attributing it to Benjamin Chavis, Ferruccio and other participants maintain that it was not used during the protests.⁷⁶ This proposal became the foundation for the pivotal study *Toxic Waste and Race in the United States*, conducted by Charles Lee under the UCC-CRJ, which was then directed by Chavis.⁷⁷ The study highlighted the disproportionate impact of hazardous waste facilities on low-income and minority communities. It revealed that race was the primary factor in determining the location of these facilities, even more influential than income. Furthermore, the report underscored the lack of environmental protections afforded to nonwhite communities and offered recommendations to address racial disparities, strengthen regulations, and increase the involvement of affected communities.⁷⁸ The publication of this study fueled the national dialogue on Environmental Justice, culminating in the 1991 First National People of Color Environmental Leadership Summit in Washington, D.C., organized by the UCC. The summit established guiding principles for the movement, advocating for the right to a healthy environment, access to

⁷⁴ Labalme, *A Road to Walk*, 27. McGurty, *Transforming Environmentalism*.

⁷⁵ Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024.

⁷⁶ Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024. Dollie Burwell, interview, 13/02/2024.

⁷⁷ Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024.

⁷⁸ UCC-CRJ, *Toxic Waste and Race in the United States*.

information, decision-making participation, harm prevention, equity, respect for traditional knowledge, and sustainability. These principles laid the groundwork for the global spread of the environmental justice concept, particularly in developing countries.⁷⁹ In 1993, approximately one million gallons of water accumulated at the PCB landfill, posing a severe environmental threat and reigniting local outrage. Residents criticized the state and the Environmental Protection Agency (EPA) for negligence. While the state proposed a \$200,000 plan to filter and relocate the wastewater to other sites, citizens opposed it, arguing that it violated environmental justice principles by transferring their local problem elsewhere. A joint committee, the Citizens/State Joint Warren County PCB Landfill Working Group, was established to ensure equal decision-making power between residents and state authorities. This collaboration, supported by political advocacy, led to a \$24 million remediation plan in 1997. Although only partial funding was initially secured, the site was successfully remediated in 2003.⁸⁰

The Warren County protests, and their aftermath, were central in defining the Environmental Justice Movement, demonstrating the power of grassroots activism in addressing systemic injustices. The community's resilience and the broader national response laid the foundation for future advancements in environmental equity and justice.

3 The Debated Narratives of the Warren County Protests

The interviews conducted during this research provide a valuable perspective on the protests in Warren County, highlighting two central themes: racial discrimination and the role of churches. While the testimonies reflect personal and occasionally divergent viewpoints, a shared consensus emerges regarding the perception of the PCB landfill's selection as discriminatory. However, not all participants ascribed equal significance to this factor.

Although the terms 'environmental racism' and 'environmental justice' were not explicitly utilized during the 1982 protests, they have been retrospectively applied to analyze and interpret these events. Prominent figures such as Dollie Burwell attribute the coinage of 'environmental racism' to Benjamin Chavis, while others, like the Ferruccios, suggest the term may have already been in use during the final stages of legal disputes over the landfill.⁸¹ Racial discrimination,

⁷⁹ Brooks Berndt, "30th Anniversary". <https://www.ucc.org/30th-anniversary-the-first-national-people-of-color-environmental-leadership-summit/>.

⁸⁰ McGurty, *Transforming Environmentalism*, 154.

⁸¹ Dollie Burwell, interview, 13/02/2024. Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024. Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024.

however, was not the sole issue emphasized by interviewees.

Warren County's pervasive poverty, disproportionately affecting its African American community, also emerged as a significant factor in the protests, as economic hardship further compounded the challenges faced by this marginalized population. This socio-economic disadvantage likely influenced the selection of the landfill site, compounded by the county's low population density. Other participants highlighted political and economic interests, suggesting a confluence of factors, including systemic discrimination,⁸² as contributing to the decision.

The protests in Warren County underscore the decisive role of African American and mainline Protestant churches in intertwining political and religious elements forged during the Civil Rights Movement of the 1960s. These churches have historically served as primary hubs for political discourse and social cohesion within African American communities, particularly in the southern United States,⁸³ a role corroborated by interviewees.⁸⁴ Their involvement in environmental struggles did not signify a departure from their historical mission but rather a natural extension of their pastoral commitment to racial and social justice, now encompassing environmental concerns. Even though the Oak Level UCC was neither a large nor an influential congregation, its pastor, Leon White, served as the regional field director for the UCC-CRJ. This position enabled him to mobilize his organization's resources and seek assistance from other national civil rights organizations, such as the SCLC.⁸⁵ The UCC's historical commitment to social justice has been foundational in such efforts. From its early roots in abolitionism to its active participation in the Civil Rights Movement, the church's advocacy for racial justice and equality was already well-established. Its involvement in environmental justice, exemplified by the protests in Warren County, marks a continuation of this tradition, addressing contemporary issues through the lens of its longstanding mission for social change.⁸⁶ The Warren County experience illustrates how the fight for civil rights became integral to African American Christian identity within this specific historical and geographical context, both as an internal self-conception and as recognition by national organizations. This synthesis of theological principles and political imperatives

82 Willie Thomas Ramey III, interview, 04/04/2024.

83 Morris, *Origins Civil Rights Movement*, 4.

84 Dollie Burwell, interview, 13/02/2024. Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024. Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024. Jenny Labalme, interview, 28/01/2024. Willie Thomas Ramey, III, interview, 04/04/2024.

85 Dollie Burwell, interview, 13/02/2024.

86 Rowland Post, Dipko, *History and Program*.

reaffirmed the role of churches as agents of social transformation, adept at addressing the evolving needs of their communities while remaining grounded in the spiritual foundations of their activism.

Initially, the movement's political engagement was framed by environmentalist principles, primarily resonating with the county's white population.⁸⁷ However, when the protests were reframed through the lens of civil rights, African American churches – and subsequently the broader African American community – actively engaged in the movement. This shift proved transformative: the UCC and the SCLC emerged as central organizational hubs, and African American pastors associated with these groups played crucial leadership roles. These pastors, connected through social networks established during the Civil Rights Movement, exemplified how the struggle for civil rights had become a defining aspect of African American communal identity. The Warren County protests functioned as both political resistance and ritualized acts, drawing on the performative traditions of the Civil Rights Movement. Gospel hymns and freedom songs, as in civil rights-era demonstrations,⁸⁸ reinforced collective identity and spiritual resilience, transforming protests into sacred spaces where faith and activism intersected. The deliberate arrests of clergy, often accompanied by prayer, served as acts of moral witness, underscoring the movement's fusion of religious symbolism and political struggle. From an external perspective, the protests were perceived as one of the most significant civil rights demonstrations since the 1960s.⁸⁹

In this context, the environmental struggle in Warren County was reframed as a continuation of the Civil Rights Movement, addressing issues of racial discrimination and poverty – dimensions previously overlooked by the environmentalist framework. This reframing prompted the creation of a new paradigm that acknowledged these intersecting injustices, leading to the development of the concept of environmental justice. While the Warren County protests are often considered the catalyst for the Environmental Justice Movement, they were not the only instances of marginalized communities resisting environmental hazards. Similar struggles unfolded in Texarkana, Arkansas, Diamond, Louisiana, and Augusta, Georgia, where predominantly African American communities challenged the siting

87 Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024. Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024.

88 The adaptation of gospel hymns and freedom songs to the landfill struggle underscores how the protest shifted from an environmental to a racial justice issue. This musical tradition not only signaled the growing leadership of African American churches but also reflected their displacement of the WCCC in directing the movement. Spener, *We Shall Not Be*, 62-89.

89 Fears, Brady, ““This is environmental racism’ How a protest in a North Carolina farming town sparked a national movement”.

of toxic waste facilities in their neighborhoods. These cases underscore the broader pattern of environmental discrimination across the United States. However, Warren County remains a landmark event due to its national visibility and its explicit linkage to the Civil Rights Movement. Unlike earlier and contemporary cases, it was framed as a continuation of the fight for racial justice, drawing in national organizations such as the SCLC and UCC-CRJ. This framing, along with its influence on subsequent legal and activist strategies, solidified its status as the foundational moment of the Environmental Justice Movement. The 1993 Environmental Justice Summit later codified many of the principles that had emerged from Warren County, marking the formalization of a movement rooted in the intersection of race, class, and environmental harm.⁹⁰

The testimonies consistently highlight the crucial role of African American Christian churches in shaping the movement; every interviewee agreed that, without their involvement, the protests would have been markedly different or perhaps unsustainable. These churches, particularly the UCC, provided essential organizational support, enabling the protests to maintain a nonviolent ethos critical for the safety and effectiveness of the demonstrators.⁹¹ A significant factor in this success was the extensive social networks established by African American pastors during the Civil Rights Movement, which allowed for the mobilization of resources and the active engagement of local communities. Despite the modest material resources and small size of their congregations, these networks facilitated a level of coordination and resilience that significantly bolstered the movement. However, the organizational capacity of local churches and the WCCC alone was insufficient to address the broader challenges. External support from national organizations such as the UCC-CRJ and the SCLC, along with influential leaders like Benjamin Chavis and Joseph Lowery, played a decisive role in expanding the movement into a wider campaign against systemic racial discrimination and for social justice. The presence of these prominent figures was instrumental in attracting the attention of national media outlets, including television networks and newspapers, which significantly amplified the visibility of the protests. Without the involvement of such influential personalities, it is unlikely that the events in Warren County would have garnered the same level of media interest, thereby limiting their broader impact and the historical significance attributed to the movement. However, this involvement was not entirely altruistic;

⁹⁰ Taylor, *Toxic Communities*.

⁹¹ Dollie Burwell, interview, 13/02/2024. Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024. Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024. Jenny Labalme, interview, 28/01/2024. Willie Thomas Ramey III, interview, 04/04/2024.

it was also connected to national efforts to register African American voters to secure amendments to the VRA.⁹²

These dynamics reveal how the struggle for justice became integral to African American Christian identity, reinforcing Protestant churches as enduring agents of resistance and adaptation amidst evolving challenges. By bridging the spiritual and the political, these churches reaffirmed their role as transformative actors in grass-roots movements.

Ultimately, the testimonies highlight the intersectionality of racial, social, and environmental injustices, offering a nuanced portrayal of the forces that shaped the emergence of the Environmental Justice Movement.⁹³

4 Conclusion

Since the 1960s, the Protestant churches of Warren County had established an informal social network among pastors, connecting them to national Civil Rights Movements. During the 1982 PCB protests, these churches played a pivotal role by reframing the debate around racial discrimination, contrasting with the Warren County Citizens' Coalition (WCCC), which was predominantly white and grounded its opposition in scientific evidence. Functioning as centers of socialization and dissent organization, African American churches mobilized the community and leveraged their networks to strengthen the protests and secure external support. Their involvement underscored how collaboration and adaptation to local circumstances can yield significant outcomes in the fight for environmental and social justice. Without the organizational and moral leadership of these churches, the protests would have likely been less impactful, potentially marked by greater violence. Testimonies consistently highlighted their indispensable role in shaping the success of this movement. While not exclusively driven by theological doctrines, African American Christian communities' actions reflected a commitment to justice as an expression of love, demonstrated in their capacity to organize and sustain resistance.

This study opens avenues for further research, including comparative analyses of religious institutions' involvement in Environmental Justice movements across different contexts, exploration of the protests' long-term impacts on civil rights and environmental policy, and examination of their influence on ecotheology and liberation

⁹² McGurty, *Transforming Environmentalism*, 84-92.

⁹³ Dollie Burwell, interview, 13/02/2024. Deborah Ferruccio, interview, 26/03/2024. Kenneth Ferruccio, interview, 26/03/2024. Jenny Labalme, interview, 28/01/2024. Willie Thomas Ramey III, interview, 04/04/2024.

theology. Interdisciplinary approaches involving history, sociology, and theology could deepen understanding of how religious identity and teachings shape responses to environmental crises.

Bibliography

- Brown, F. "Nixon's 'Southern Strategy' and Forces against Brown". *The Journal of Negro Education*, 73(3), 2004, 191-208. <https://doi.org/10.2307/4129605>.
- Bryant, B.; Mohai, P. *Race and the Incidence of Environmental Hazards*. Boulder, CO: Westview Press, 1992. <https://doi.org/10.4324/9780429303661>.
- Bullard, R. *Dumping in Dixie: Race, Class, and Environmental Quality*. Boulder, CO: Westview Press, 1990. <https://doi.org/10.4324/9780429495274>.
- Bullard, R. *The Quest for Environmental Justice: Human Rights and the Politics of Pollution*. San Francisco: Sierra Club Books, 2005.
- Bullard, R. *Unequal Protection: Environmental Justice and Communities of Color*. San Francisco: Sierra Club Books, 1994. <https://doi.org/10.1177/027046769501500454>.
- Fowler, R.B. *The Greening of Protestant Thought*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1995.
- General Synod of the United Church of Christ, *Minutes of the Fourteen General Synod*. Pittsburgh, PA: Unites Church of Christ, 1983.
- Gottlieb, R. *Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movement*. Washington, DC: Island Press, 2005.
- Hayward, S.F. *The Age of Reagan: The Conservative Counterrevolution: 1980-1989*. New York: Crown Forum, 2009.
- Kearns, L. "The Context of Ecotheology". Gareth, J. (ed.), *The Blackwell Companion to Modern Theology*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004, 466-84.
- Labalme, J. *A Road to Walk*. Durham, NC: Regulator Bookshop, 1987.
- Luebke, P. *Tar Heel Politics: Myths and Realities*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1990.
- McGurty, E.M. "From NIMBY to Civil Rights: The Origins of the Environmental Justice Movement". *Environmental History*, 2(3), 1997, 301-23. <https://doi.org/10.2307/3985352>.
- McGurty, E.M. *Transforming Environmentalism: Warren County, PCBs, and the Origins of Environmental Justice*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007.
- Morandini, S. *Teologia ed ecologia*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- Morris, A. *The Origins of the Civil Rights Movement*. New York: Free Press, 1984.
- Payne, D.G.; Newman, R.S. (eds). *The Palgrave Environmental Reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-73299-9>.
- Piketty, T.; Saez, E. "Income inequality in the United States, 1913-1998". *Quarterly Journal of Economics*, 118(4), 2003, 1-41. <https://doi.org/10.1162/00335530360535135>.
- Powell, J.S. *Political Difficulties Facing Waste-to-Energy Conversion Plant Siting*. Los Angeles: Cerrell Associates, 1984.
- Roper, J.H. "The Voting Rights Extension Act of 1982". *Phylon*, 45(3), 1984, 188-96. <https://doi.org/10.2307/274403>.
- Rowland Post, M.; Dipko, T.E. *History and Program*. Cleveland, OH: United Church Press, 2007.

- Stoll, M.R. *Inherit the Holy Mountain: Religion and the Rise of American Environmentalism*. Oxford: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190230869.001.0001>.
- Stoll, M.R. *Protestantism, Capitalism, and Nature in America*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 1997.
- Stoll, M.R. "Religion and African American Environmental Activism". Glave, D.D.; Stoll, M.R. (eds), *To Love the Wind and the Rain: African Americans and Environmental History*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2006, 150-63. <https://doi.org/10.2307/j.ctt5hjs5p.15>.
- Spener, D. *We Shall Not Be Moved/No Nos Moverán: Biography of a Song of Struggle*. Philadelphia: Temple University Press, 2016. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1kft8ff>.
- Taylor, D.E. *Toxic Communities: Environmental Racism, Industrial Pollution, and Residential Mobility*. New York: New York University Press, 2014. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479805150.001.0001>.
- UCC-CRJ (United Church of Christ Commission on Racial Justice). *Toxic Waste and Race in the United States*. New York: Public Data Access, Inc., 1987.
- White, L.T., Jr. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *Science*, 155(3767), 1967, 1203-7. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>.
- Wood, P.J. *Southern Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press, 1986. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1220p2v>.

Newspapers

- "Council Oks Purchase of Land for Possible PCB Burial Site". *Winston-Salem Journal*, 08/08/1979.
- "Fauntroy, 113 More Charged Protesting Warren PCB Dump". *News and Record*, 28/09/1982.
- Fears, D.; Brady, D. "'This is environmental racism'. How a Protest in a North Carolina Farming Town Sparked a National Movement". *Washington Post*, 06/04/2021. <https://www.washingtonpost.com/climate-environment/interactive/2021/environmental-justice-race/>.
- "Hearing Scheduled Aug. 4 In PCB Landfill Injunction". *The Herald Sun*, 24/07/1982.
- Lee, E. "PCB Landfill Pact Rapped". *The Herald Sun*, 03/06/1982.
- "PCB burial Plans Are Outlined". *The Asheville Times*, 05/01/1979.
- "PCB Protesters Arrested". *Winston-Salem Journal*, 16/09/1982.
- "PCB spills posed few options". *The News and Observer*, 19/09/1982.
- "Suit Filed Against PCB Site". *News and Record*, 03/07/1982.
- Oleck, J. "Way is clear for PCB dumping in Warren". *The News and Observer*, 11/08/1982.
- Siceloff, B. "PCB burial proposal wins no hearts at Warren hearing". *The News and Observer*, 05/01/1979.
- Siceloff, B. "PCB plan up in air after long, rancorous hearing". *The News and Observer*, 06/01/1979.

Jurisprudence

United States v. Ward. 618 F. Supp. 884 (E.D.N.C. 1985). <https://law.justia.com/cases/federal/district-courts/FSupp/618/884/1793608/>.

United States v. Ward. 676 F.2d 94 (4th Cir. 1982). <https://casetext.com/case/united-states-v-ward-33>.

Institutional Documents

Department of Crime Control and Public Safety of North Carolina. *Final Environmental Impact Statement for the Removal and Disposal of Soils Contaminated with PCBs along Highway Shoulders in North Carolina*. Raleigh, NC: Department of Crime Control and Public Safety, 13/11/1980.

General Accounting Office. *Siting of Hazardous Waste Landfills and Their Correlation with Racial and Economic Status of Surrounding Communities*. Washington, DC: United States General Accounting Office, 01/06/1983.

U.S. Environmental Protection Agency. "Polychlorinated Biphenyls (PCBs) Disposal and Marking". *Federal Register*, 43(34), 1978, 7149-64. <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/fedreg/fr043/fr043034/fr043034.pdf>.

Interviews

Berndt, Brooks. Interview with the author, Zoom video call recording, 31/01/2024.

Burwell, Dollie. Interview with the author, Zoom video call recording, 13/02/2024.

Ferruccio, Deborah. Interview with the author, Zoom video call recording, 26/03/2024.

Ferruccio, Deborah. Interview with the author, Zoom video call recording, 04/04/2024.

Ferruccio, Kenneth. Interview with the author, Zoom video call recording, 04/04/2024.

Jenny Labalme. Interview with the author, written responses, 28/01/2024.

Ramey, Willie Thomas III. *EPA Public Hearing*. Transcription by Deborah Ferruccio, 04/01/1979.

Ramey, Willie Thomas III. Interview with the author, Zoom video call recording, 04/04/2024.

Ramey, Willie Thomas III; Hunt, J James B., Jr. *A Delegation of Warren County Citizens Concerned About PCBs Meeting with Governor Jim Hunt*. Registered by Deborah Ferruccio, 19/01/1979.

Il cristianesimo in un'epoca post-liberale. Lindbeck, Hauerwas, Hays

Enrico Cerasi

Università Telematica Pegaso, Italia

Abstract Emerging on the basis of the teaching of George Lindbeck and Hans Frei, postliberal theology has called into question a new theological paradigm, dependent above all on the philosophy of the 'second Wittgenstein'. The paper shows how the postliberal paradigm is not only highly ecclesiocentric, but ultimately renders difficult the Protestant assumption that the Bible can reform the Church.

Keywords Post-liberal theology. Postmodernity. Paradigm shift. Language game. Ecclesiology.

Sommario 1 La scuola post-liberale. – 2 Cognitivismo ed esperienzialismo. – 3 Il modello cultural-linguistico. – 4 Un'ecclesiologia settaria? Il caso di Hauerwas. – 5 Hays: l'ecclesiocentrismo di Paolo.



Peer review

Submitted 2025-03-13
Accepted 2025-07-22
Published 2025-10-27

Open access

© 2025 Cerasi | 4.0



Citation Cerasi, E. (2025). "Il cristianesimo in un'epoca post-liberale. Lindbeck, Hauerwas, Hays". *JoMaCC*, 4(2), 239-258.

1 La scuola post-liberale

The Nature of Doctrine (1984) ha avuto una fortuna editoriale curiosa. George Lindbeck, il suo autore, si era proposto di fornire un contributo al dialogo ecumenico;¹ eppure la sua influenza, se non nulla, è stata minima in quest'ambito, mentre ha suscitato un rilevante e acceso dibattito teologico negli USA,² al punto da dare l'avvio a una scuola, o per lo meno a un vivace indirizzo teologico, detto *postliberal*. Come nota C. C. Pecknold, non è facile definire esattamente che cosa s'intenda con questo termine, se non che si tratta del convergente lavoro di una «community of thinkers» della Yale University negli anni Ottanta del secolo scorso.³ In comune, questa *community of thinkers* aveva una decisa avversione per lo studio del cristianesimo nel quadro di un'onnicomprendente storia della religione, caratteristico di un approccio liberale agli studi religiosi. Come ricorda Fulvio Ferrario, Wayne Meeks ha indagato la specifica struttura sociale delle prime comunità cristiane sviluppatesi nell'ambiente ellenistico;⁴ Brevard Childs ha proposto un approccio ermeneutico che muova dalla centralità del canone biblico (Antico e Nuovo Testamento), nella sua redazione finale;⁵ infine, e soprattutto, Hans Frei ha dimostrato che dalle origini patristiche fino alla Riforma, la Bibbia è stata letta dai teologi, sia cattolici sia protestanti, come un'unica grande storia (*one grand story* – *one overarching story*), che narra il rapporto di Dio con l'umanità dalla creazione alla fine del mondo. Una tale ermeneutica narrativa sarebbe stata «eclipsed» (è il termine di Frei) da una vera e propria rivoluzione teologica, ossia dall'introduzione del metodo storico-critico che è andato alla ricerca non del significato della storia raccontata dalla Bibbia ma dei fatti storici che ne sarebbero alla base.⁶

Ad eccezione dello studio citato di Fulvio Ferrario, di un tale dibattito in Italia quasi non se n'è avuta eco,⁷ ma la cosa non stupisce. Con questo contributo non mi ripropongo un'esposizione dettagliata della proposta di Lindbeck né tanto meno di tracciare un

1 Da decenni impegnato nel dibattito ecumenico a livello mondiale, George Lindbeck fu osservatore al Concilio Vaticano II per la Federazione Luterana Mondiale. Cf. Lindbeck, «Reminiscences of Vatican II», 10-18.

2 «In summarizing, these responses, one can say that the book has not functioned as an ecumenical prolegomenon, but as a contribution to the wider or how modernity (and its parasitic negation in postmodernity) is being replaced by a new cultural, intellectual and theological situation» (Lindbeck, «Foreword», 199).

3 Cf. Pecknold, *Transforming Postliberal Theology*, IX.

4 Cf. Meeks, *The Moral Word*.

5 Cf. Childs, *Teologia biblica*.

6 Cf. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*.

7 Cf. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*. Trad. it. Lindbeck, *La natura della dottrina*.

quadro complessivo della teologia postliberale;⁸ più modestamente, m'accontenterò di richiamare l'attenzione sulla sua ispirazione complessivamente ecclesiocentrica. Un fatto non banale, trattandosi d'un indirizzo teologico interno al protestantesimo, normalmente interpretato – soprattutto in Italia – come allergico e refrattario a qualsivoglia obbedienza ecclesiale.⁹

2 **Cognitivismo ed esperienzialismo**

Il fraintendimento, se di questo si è trattato, del libro di Lindbeck non è stato del tutto privo di giustificazioni. In effetti gran parte del suo lavoro sviluppa un'originale revisione dei paradigmi teologici finora invalsi. A suo dire, nella storia del cristianesimo occidentale la teologia ha inteso il dogma in due modi tra loro opposti. Il paradigma 'cognitivist' lo ha interpretato nel senso dell'*adaequatio rei et intellectus*.¹⁰ Da questo punto di vista, un dogma o un'asserzione teologica sono veri nella misura in cui rispecchiano una realtà oggettivamente data. Ad es., la formula trinitaria di Nicea-Calcedonia è corretta perché Dio è *realmente* 'una sostanza in tre persone'. Analogamente, l'enunciato 'Napoleone ha vinto la battaglia di Austerlitz' è vero perché riflette quant'è accaduto nel dicembre del 1805.

Dal punto di vista di Lindbeck, il problema principale di questo paradigma non consiste tanto nella sua dipendenza da categorie filosofiche oggi desuete, come ad es. quelle di sostanza e di persona. Piuttosto, esso implica che la verità del dogma sia eterna e insindacabile, dunque non negoziabile, nemmeno in funzione del dialogo ecumenico. Se la verità è l'adequazione dell'intelletto alla 'cosa' (in questo caso alla natura eterna di Dio), la sua messa in discussione assomiglia molto alla disobbedienza e al peccato. È comprensibile, dunque, la refrattarietà di molte Chiese (in particolare quella cattolico-romana) al movimento ecumenico. Se non che non è questo l'unico paradigma per comprendere 'la natura della dottrina'. Nella modernità, ad es., se n'è imposto un altro, per molto versi opposto, che Lindbeck chiama «esperienzial-espressivo», caro in particolare alla teologia liberale e al neo-protestantesimo inaugurato da Schleiermacher. In questa prospettiva i dogmi e più in generale gli enunciati teologici vengono considerati come

8 Rimando a Cerasi, *Verso un'ermeneutica*.

9 Ancora in Ernesto Buonaiuti troviamo riproposta la lettura della riforma di Lutero in termini di ribellione nei confronti dell'autorità ecclesiale (cf. Buonaiuti, *Lutero*). Per una diversa lettura della Riforma di Lutero, cf. Ferrario, «Introduzione».

10 La formula risale a san Tommaso (prima di lui a Gerardo da Cremona), ma Lindbeck non affronta il tema dal punto di vista storico. Sulla verità quale *adaequatio rei et intellectus*, cf. Scilironi, *Note*.

l'espressione linguistica di alcune fondamentali esperienze umane. Il dolore, la morte, oppure al contrario l'amore e la speranza per l'avvenire ecc. sono esperienze profonde, comuni all'intera umanità, che c'interpellano sul senso della vita. Sono costanti antropologiche, che le culture tradizionali hanno espresso tramite simboli e metafore religiose. Il nirvana buddhista o il regno di Dio dei cristiani sono solo dei modi diversi per connotare esperienze fondamentalmente analoghe. La verità, in questo caso, non ha nulla a che fare con l'*adaequatio rei et intellectus* ma con una dimensione umana profonda, espressa di volta in volta in simboli diversi ma non incompatibili.¹¹ Autori come Schleiermacher e Paul Tillich, ma anche come Karl Rahner e Bernard Lonergan in ambito cattolico, sono solo gli epigoni novecenteschi di una profonda rivoluzione del paradigma teologico avvenuto nella modernità e diffusosi soprattutto nei dipartimenti di studi filosofici e teologici. Durkheim, Max Weber, Rudolf Otto, Mircea Eliade e molti altri hanno arricchito questo paradigma di una più vasta prospettiva antropologica e sociologica. «Per quasi due secoli, questa tradizione ha offerto resoconti della vita religiosa intellettualmente brillanti ed empiricamente impressionanti». ¹² Alla *veritas* quale *adaequatio rei et intellectus* si è via via sostituita un'idea di verità concepita come l'espressione simbolica di esperienze generalmente umane. La nozione di 'sacro', un po' vaga ma quasi ovunque diffusa negli studi religiosi contemporanei, ben rappresenta una simile prospettiva.

Evidentemente, un tale paradigma si presta assai bene al dialogo - non solo ecumenico, anche inter-religioso e interculturale. Tra un cristiano e un buddhista, tra un ebreo e un islamico, ma anche tra un credente e un marxista, il confronto è sempre possibile: si tratta solo di riconoscere che le diverse convinzioni religiose sono l'espressione simbolica di esperienze umane quasi identiche e di un comune bisogno che la vita abbia un 'senso ultimo'. Tutto ciò sarebbe in fondo una buona notizia, giacché nessuno ha nostalgia delle guerre religiose scatenate da cervellotici contrasti dogmatici; se non che una simile 'traduzione' della teologia in simboli esistenziali, per quanto ovvia sia diventata nei Dipartimenti di studi religiosi, è del tutto incompatibile col modo in cui gli uomini e le donne comprendono la loro vita religiosa. Al di fuori dei convegni accademici, essa è concepita

11 «Per i simbolisti esperienzial-espressivi [...] le idee significative dal punto di vista religioso possono cambiare mentre le dottrine rimangono le stesse e, viceversa, le dottrine possono cambiare senza cambiare di significato. [...] Il principio generale è che, nella misura in cui le dottrine funzionano come simboli non discorsivi, esse sono polivalenti nella portata, e perciò soggette a cambi di significato o addirittura a perdita di significatività. Quest'ultimo fenomeno viene chiamato da Tillich la loro morte» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 33-4).

12 Lindbeck, *La natura della dottrina*, 39.

come obbedienza alla volontà di Dio o degli Dèi. Da questo punto di vista, per quanto obsoleto possa sembrare il paradigma cognitivista sembrerebbe più fedele alla realtà effettiva delle religioni rispetto al suo concorrente esperienzial-espressivo, ma al prezzo (assai caro per un ecumenista) di rendere impossibile il dialogo.

3 Il modello cultural-linguistico

The Nature of Doctrine annuncia un 'cambiamento di paradigma' (usiamo quest'espressione nei termini resi celebri da Kuhn) cui staremmo assistendo negli ultimi decenni (rispetto al 1984). Molto parco di citazioni, Lindbeck fa soprattutto i nomi di Ludwig Wittgenstein e di Karl Barth (oltre che di Ryle, Geertz, Peter Berger). O meglio: del cosiddetto 'secondo Wittgenstein' e del secondo (o terzo) Barth, quello della *Kirchliche Dogmatik*. Una strana coppia, si direbbe. Non entreremo nel merito di quest'audace associazione. Per Lindbeck entrambi suggeriscono l'idea che il cristianesimo non sia né il prodotto (o il riflesso) di un dogma metafisico né l'espressione simbolica d'esperienze generalmente umane. Non si può sostituire all'abborrita metafisica scolastica un succedaneo altrettanto metafisico come la 'Religione umana' o l'Esperienza religiosa universale'. Non esiste qualcosa come 'la Religione' (né, di conseguenza, una 'filosofia della Religione' o una 'storia della Religione'); esistono piuttosto alcune religioni specifiche, esattamente come non vi è un Gioco o un'essenza del gioco ma diversi giochi praticati dagli uomini.¹³ Ne segue che le religioni sono dei 'giochi linguistici', talvolta imparentati, talvolta tra loro estranei, in ogni caso governati da regole *sui generis* che bisogna imparare a seguire.

Come una civiltà o una lingua, una religione è un fenomeno comunitario che forma le soggettività degli individui piuttosto che esserne la manifestazione. [...] Infine, come una lingua (o 'gioco linguistico', per riprendere una formula di Wittgenstein) è

13 Il riferimento è al seguente passo delle *Ricerche filosofiche*: «Considera ad esempio i processi che chiamiamo 'giochi'. Intendo giochi della scacchiera, giochi di carte, giochi di palla [...]. Che cosa è comune a tutti questi giochi? - Non dire: 'Deve esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero 'giochi' - ma guarda se ci sia qualcosa di comune a tutti. - Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a *tutti*, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! [...] E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo. [...] Come faremo allora a spiegare che cosa è un giuoco? Io credo che descriveremo alcuni *giuochi*, e poi potremmo aggiungere: 'questa, e simili cose, si chiamano 'giuochi'. [...] - Ma questa non è ignoranza. Non conosciamo i confini per ché non sono tracciati» (Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, 48).

correlata con una forma di vita, e così come una cultura ha una serie di dimensioni sia cognitive sia comportamentali, così è anche per la tradizione religiosa.¹⁴

Il cristianesimo, ad es., è un gioco linguistico (ossia una forma di vita)¹⁵ basato sulla grande storia raccontata dalla Bibbia (dalla Genesi all'Apocalisse), incentrata su Cristo crocefisso quale Figlio e dono di Dio all'umanità per la salvezza di chiunque creda.¹⁶ È questa storia che dà forma all'esperienza, non il contrario.¹⁷ Vale a dire: è la lingua (il racconto biblico) che fornisce il codice interpretativo della realtà (l'esperienza cristiana del mondo). Il cristianesimo è la forma di vita di coloro che comprendono il mondo alla luce della grande storia raccontata dalla Sacra Scrittura: uomini e donne che non considerano, ad es., la croce come l'espressione simbolica della loro sofferenza generalmente umana o il Regno di Dio come il simbolo della speranza nell'avvenire. Al contrario, il loro dolore ha senso solo alla luce della croce di Cristo e le loro speranze per l'avvenire hanno la forma del Regno.¹⁸ In questa prospettiva, teologia e dogma non sono verità metafisiche eterne, immodificabili, ma la traduzione teorica, 'di secondo livello', sulle regole di questo gioco linguistico.¹⁹ La Trinità o la cristologia, ad es., sono senz'altro vere e normative, ma solo in senso 'infrasistemico'; ovvero, sono la grammatica del gioco

14 Lindbeck, *La natura della dottrina*, 51.

15 «Secondo il punto di vista che stiamo considerando, la loro [degli enunciati religiosi] corrispondenza con la realtà non è una proprietà che possiedono di per sé o che noi attribuiamo loro, ma è soltanto una funzione del loro ruolo per costruire una forma di vita [...] che corrisponde al Più Importante, alla Realtà ultima» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 88).

16 Pacher, allievo di Lindbeck, parlava di *overarching pattern of the history of salvation* (cf. Placher, *Unapologetic Theology*).

17 «non vi sono esperienze non interpretate o non schematizzate» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 55).

18 «La croce non deve esser vista come una rappresentazione figurativa della sofferenza, né il regno messianico come un simbolo della speranza per l'avvenire; piuttosto, la sofferenza dovrebbe avere forma di croce, e le speranze nel futuro dovrebbero essere messianiche. Più in generale, è la religione esemplificata nella Scrittura che definisce l'essenza, la verità, la bontà e la bellezza, e le esemplificazioni non scritturali di queste realtà devono essere trasformate in figure scritturali. [...] È il testo, per così dire, ad assorbire il mondo, piuttosto che il mondo il testo» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 144).

19 È interessante che Lindbeck attribuisca già a Lutero una simile visione 'cultural-linguistica' della dottrina: «In sum, Luther did not treat his reformatory principles as summaries which substitute for what Bible or traditions says [...]. He believed conceptual redescrptions of the faith were necessary only to correct serious errors in Church teaching and practice» (Lindbeck, «Martin Luther and the Rabbinic Mind», 34).

linguistico fondato sul racconto biblico.²⁰ La *Kirchliche Dogmatik* di Barth, senza saperlo, sarebbe la più ampia espressione (se non altro moderna) di una teologia così intesa.²¹

Non è importante discutere in che senso un simile paradigma favorirebbe il dialogo ecumenico; non è stato questo il punto in discussione nell'ampio – talvolta teso – dibattito che è seguito al libro di Lindbeck. Nemmeno è questa la sede per valutare se Lindbeck abbia ben inteso i suoi maestri, in particolare Barth e Wittgenstein (ai quali si dovrebbe aggiungere san Tommaso d'Aquino, la terza anima di questa teologia).²² Piuttosto, è forse più utile soffermarsi sul ruolo ricoperto dalla Chiesa nella teologia postliberale, non facilmente riconducibile alla classica alternativa tra ecclesiologia alta e bassa. Sia in *The Nature of Doctrine* sia nella raccolta di saggi *The Church in a Postliberal Age*, Lindbeck riconosce che il paradigma da lui proposto presuppone l'esistenza di comunità ecclesiali fortemente coese,²³ composte da donne e uomini competenti nella 'lingua di Cristo', che comprendano il mondo alla luce della narrazione biblica. Mentre il liberalismo rispecchia l'esperienza religiosa del singolo individuo (buddhista, cristiano, islamico o... esistenzialista), il post-liberalismo di Lindbeck considera le comunità religiose alla stregua di 'lingue' o culture che occorre apprendere dall'interno, comprendendo e agendo nel mondo in conformità alla loro coerenza infrasistemica. È facile obiettare che una simile ecclesiologia vagheggia tratti pericolosamente settari, ma il punto in questione, per Lindbeck, è comprendere quale genere di settarismo si prospetti per il futuro delle chiese cristiane:

If this is right, then the crucial question for the future of Christianity is what kind of sectarian form it will assume. Will it be the kind with which we are chiefly familiar, backward looking,

20 Il concetto di 'verità infrasistemica' sarebbe complesso da giustificare in sede filosofica. Hunsinger, «Truth as Self-involving: Barth and Lindbeck», 303-18, definisce correttamente la posizione di Lindbeck come «coherentist»: la verità è concepita più in termini di coerenza infrasistemica che di corrispondenza ad una realtà esterna.

21 «Da un punto di vista più specificatamente teologico, l'enfasi esegetica di Karl Barth sul racconto è stata [...] una delle fonti principali della mia nozione di intratestualità come modo appropriato di fare teologia in maniera compatibile con un'interpretazione cultural-linguistica e una visione regolativa della dottrina» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 165).

22 Lindbeck nutreva dei dubbi soprattutto sulla sua fedeltà a Wittgenstein, che pure sembra la fonte principale del suo ragionamento. Dopo aver enfatizzato l'importanza del filosofo austriaco per la sua prospettiva, aggiunge in parentesi: «seppure in modi che gli esperti di Wittgenstein potrebbero non approvare» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 43).

23 Come nota Lindbeck alla fine del suo saggio, in un mondo scristianizzato come il nostro non si tratta di 'tradurre' la fede cristiana in esperienze psicologiche o esistenziali (supposte) più profonde, secondo il metodo liberale o esperienzial-espressivista, ma di intensificare la catechesi, ossia di rafforzare la competenza linguistica delle comunità cristiane (cf. Lindbeck, *La natura della dottrina*, 161).

fundamentalist and divisive, or will it be more like sectarianism characteristic of the early Church which succeeded in embracing a remarkable variety of social classes, races and interests in an ecumenical and catholic unity? Might the Church perhaps even be a creative minority which, despite a sociologically and politically peripheral status, exerts a quite disproportionate influence on the molding [sic] of the future?²⁴

4 Un'ecclesiologia settaria? Il caso di Hauerwas

Già presente in Lindbeck, dunque, l'ecclesiologia 'settaria' è stata enfatizzata da Stanley Hauerwas, teologo moralista texano, forse la voce più brillante e radicale della teologia postliberale. Strutturalmente anti- o comunque a-sistematico, il suo pensiero è difficile da sintetizzare.²⁵ Ma un punto ricorre con frequenza nei suoi scritti. Gli Stati Uniti d'America, a suo avviso, sono il frutto ambiguo del Protestantismo; in particolare del liberalismo teologico, ossia della convinzione che l'individuo, isolatamente, sia in grado di coltivare la sua fede, al tempo stesso religiosa e civile. Tra la liberal-democrazia americana e il protestantesimo liberale vi sarebbe un nesso tanto storico quanto sistematico. Reinhold Niebuhr sarebbe stato il simbolo vivente di questa convergenza, al tempo stesso grandiosa e tragica nei suoi esiti. Si pensi in particolare alla sua etica teologica; un'etica per ognuno, che non richiede penitenza né conversione ('tu sei accettato così come

24 Lindbeck, «Ecumenism», 97. Cf. Lindbeck, «The Sectarian Future», 226-42. Andrebbe notato che proprio su questa ecclesiologia 'settaria', comunque intesa (ossia non necessariamente nel senso di Weber e Troeltsch), si sono concentrate alcune delle critiche mosse a Lindbeck (e ai suoi discepoli). Cf. Tracy, «Lindbeck's New Program», e Gustafson, «The Sectarian Temptation». Andrebbe comunque ricordato che il 'settario' Lindbeck aveva una visione molto ecumenica della Chiesa, non solo capace di riunire le maggiori confessioni cristiane ma soprattutto di riconciliarsi con Israele nella visione di un unico «people-of-God» (cf. Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 155-8).

25 «After Wittgenstein», afferma il teologo in risposta a chi gli chiede un libro sistematico di teologia morale, «I simply don't even know what it means to write a 'great book' on Christian ethics» (Hauerwas, *Sanctify Them*, 8).

sei' sarebbe il suo motivo ispiratore)²⁶, né in generale la partecipazione obbediente al culto ecclesiale. Un'etica pienamente 'democratica', nel senso nordamericano del termine; ma proprio per questo non-cristiana o più precisamente anticristiana. Al contrario, l'etica cristiana è aristocratica. Vale a dire, adatta a pochi, poveri o ricchi che siano; in ogni caso basata sull'esempio d'individui eccezionali, ossia quegli uomini e donne che la Chiesa universale considera santi.

The apocalyptic nature of our faith, its cosmic presumption, reminds us that sainthood is about power. If you are in a struggle – a conflict that engages the forces of the universe – then you need some powerful people at your side. That, of course [...] is exactly how Christians used to think of saints [...] Christians, after all, need protection because the world is ruled by beast-kings who want to destroy all those who are witness to Jesus' triumph over the powers that would falsely rule the cosmos.²⁷

Esser cristiani significa impegnarsi in una comunità che abbia come modello, oltre alla Bibbia, l'esempio dei grandi santi della storia della Chiesa. Una vita, la loro, basata sulla scelta radicale della non-violenza a imitazione di Cristo. Tutto il contrario, dunque, dell'etica per ognuno dell'imperialismo nord-americano, che semplicemente sanziona il peccato assicurando il peccatore d'esser accolto così com'è, senz'alcun bisogno di conversione. Contrariamente alla più profonda e irrinunciabile convinzione di Niebuhr e del cristianesimo *mainstream*, tra la democrazia liberale e la (vera) chiesa vi è un'opposizione irriducibile.²⁸ Che cos'è dunque il cristianesimo

26 Lo stesso argomento è ribadito con violenza in un sermone diretto in sostanza contro Tillich e la sua concezione del peccato come auto-alienazione. «Sin, as Tillich told us, was not this or that wrong act, but rather sin is the essential alienation of self from self. Sin is separation [...]; grace is the reunion of life with life» (Hauerwas, «You Are Not Accepted», 74). La grazia, per Tillich, diventa una possibilità ontologica inscritta nella natura stessa della nostra esistenza. In altre parole, l'ateismo è inintelligibile già da un punto di vista antropologico. Tillich, in questo modo, porterebbe a compimento il progetto apologetico della teologia moderna. Contro una tale concezione, che qualifica come 'cattiva notizia', Hauerwas ripropone la natura politica del regno di Dio. Definisce la 'teologia dell'essere accettati', o 'dell'io sono OK; tu sei OK', come platonismo che ignora che il Regno di Dio passa attraverso il popolo di Israele, Gesù, la Chiesa. «We generally want grace to be 'You are accepted'. We want grace to be an ontologically possibility that we cannot avoid. We do not want grace mediated by a concrete historical people» (Hauerwas, «You Are Not Accepted», 82). La natura storico-politica del Regno fa sì che la vera domanda sia: «What is the condition of citizenship?» (Hauerwas, «You Are Not Accepted», 78), qual è la legge che dobbiamo apprendere? In ogni caso, «God's grace is not about acceptance; it is about judgment, it is about a kingdom that the world does not want» (Hauerwas, «You Are Not Accepted», 79).

27 Hauerwas, «On the Production», 100-1.

28 Cf. Cerasi, *Verso un'ermeneutica*, 270.

se non una contro-cultura del tutto alternativa al liberalismo e all'individualismo democratico nord-americano? Una forma di vita (cultural-linguistica) fondata sul pacifismo e sul culto del Dio vivente celebrato da Israele e incarnato in Gesù Cristo. Eppure, non troppo paradossalmente, violentissimamente schiarata contro la pretesa liberal-democratica che l'individuo possa crescere religiosamente e costituirsi 'in isolation', ossia senza vivere all'interno di un contesto comunitario coeso.

Non è possibile, in questa sede, una ricostruzione anche solo per sommi capi della teologia di Hauerwas. Sarà sufficiente notare come essa porti alle estreme conseguenze alcuni aspetti della proposta di Lindbeck. Già in *A Community of Character* Hauerwas nega che la Bibbia possa esser letta singolarmente (democraticamente) dagli individui atomisticamente disgregati del liberalismo democratico. Citando Atanasio (ma di fatto facendo suo un assunto caro a un certo nietzschianesimo postmoderno), Hauerwas assume per vero che non esiste un testo in sé, ma sempre interpretato. Ne segue che per comprendere la Bibbia occorre imparare non solo come leggerla²⁹ ma prima ancora come vivere in conformità con quei testi e con i santi che ad essi hanno informato la loro vita. Citando Atanasio, Hauerwas nota:

For the searching and right understanding of the Scriptures there is need a good life and a pure soul, and for Christian virtue to guide the mind to grasp, so far as human nature can, the truth of God Word. One cannot possibly understand the teaching of the saints unless one has a pure mind and is trying to imitate their life.³⁰

The authority of the Scripture is mediated through the lives of the saints identified by our community as most nearly representing what we are about. Put more strongly, to know what Scripture means, finally, we must look to those who have most nearly learned to exemplify its demands through their lives.³¹

29 A questo scopo, il metodo storico-critico per Hauerwas non è solo inutile ma dannoso. Piuttosto, per comprendere la Scrittura occorre imparare dall'interpretazione che ne diedero i grandi teologi del passato. «I really do not know the 'text' of the Bible well - all my theological formation took place in curricula shaped by Protestant liberalism. Yet such formation was more 'biblical' than I suspected because I now think it an advantage to learn Scripture through the work of Aquinas, Luther, Calvin, Barth, and Yoder» (Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 9).

30 Hauerwas, *A Community*, 36.

31 Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 70.

Al di fuori della Chiesa, purché sia anti-conformista e pacifista, non è possibile comprendere la Bibbia. Messa nelle mani d'un individuo isolato, ossia del cittadino liberal-democratico, verrà inevitabilmente deformata in modo conforme all'ideologia liberal. Non più testimonianza del Dio incarnato in Cristo ma maschera d'una falsa coscienza in ultima istanza satanica e blasfema. L'attacco alla Bibbia liberal-democratica è sferrato soprattutto in *Unleashing the Scripture*, che inizia con questa dichiarazione di guerra:

Most of North American Christians assume that they have a right, if not an obligation, to read the Bible. I challenge that assumption. No task is more important than for the Church to take the Bible out of hands of individual Christians in North America.³²

Per quanto paradossalmente violenta e provocatoria, la tesi è coerente. In mano a individui isolati, ossia cresciuti nell'ideologia liberal-democratica americana, la Bibbia assume un altro significato, conforme a quell'ideologia. Non ci sono fatti ma solo interpretazioni, diceva un filosofo tedesco; tanto meno ci sono testi e significati in sé, perché tutto dipende dalla precomprensione che ne indirizza la lettura. Se questo è vero (non è questa la sede per discuterlo), il significato della Bibbia dipende dal contesto in cui la si legge. Affinché assuma un significato 'cristiano', dev'essere letta e compresa comunitariamente, nel contesto formato da uomini e donne che già facciano parte della *communio sanctorum* di un *Peaceable Kingdom*.

In short, I maintain that the Sermon on the Mount presupposes the existence of a community constituted by the practice of nonviolence, and it is unintelligible divorced from such a community. Or, put as contentiously as I can, you cannot rightly read the Sermon on the Mount unless you are a pacifist.³³

The Sermon does not generate an ethic of nonviolence. But rather a community of nonviolence is necessary if the Sermon is to be read rightly.³⁴

Si potrebbe obiettare che, tra le altre cose, Hauerwas presuppone l'esistenza di un 'vero' o 'giusto' significato della Bibbia, che solo l'imitazione dei santi e la partecipazione a una Chiesa nonviolenta sarebbe in grado di dischiudere. Non si tratterebbe più, allora, di un postmoderno 'conflitto d'interpretazioni' (Ricoeur) ma di

32 Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 15.

33 Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 64.

34 Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 72.

distinguere, nel modo più classico, tra la verità oggettiva del testo e le sue distorsioni. Non è questa la sede per una discussione dell'ermeneutica di Hauerwas. È più importante ribadire quanto abbiamo già notato, ossia che il contesto ecclesiale, anche nel senso strettamente liturgico (s'intenda la celebrazione dell'eucarestia)³⁵, è essenziale affinché la testimonianza biblica possa esser compresa nel suo 'vero significato'. Pur riconoscendosi nella Chiesa metodista, in occasione della festa della Riforma Hauerwas ha tenuto un sermone molto provocatorio su Lc 24 volto a dichiarare l'«insufficienza» della Bibbia, nel senso luterano del *sola Scriptura*.

Yet as we shall see, the story of the Emmaus road makes clear that knowing the Scripture does little good unless we know it as a part of a people constituted by the practices of a resurrected Lord. So Scripture will not be self-interpreting or plain in its meaning unless we have been capable of reading it.³⁶

Così come i discepoli di Emmaus compresero il vero significato dell'Antico Testamento solo grazie alla spiegazione e alla comunione eucaristica col Risorto, altrettanto deve avvenire per ogni cristiano. La Bibbia in sé, che la Riforma riteneva in grado d'auto-interpretarsi (*Scriptura interpret sui ipsius*), è invece illeggibile e incomprensibile al di fuori della visione del mondo e della pratica di vita formate dalla Chiesa e dalla sua tradizione.³⁷ Già Lindbeck aveva chiarito che per esser cristiani non si può far altro che apprendere e vivere la lingua di Cristo all'interno della sua chiesa (presupponendo quanto aveva già chiarito Wittgenstein, ovvero che non è concepibile parlare una lingua strettamente privata). Hauerwas aggiunge che questo è possibile solo partecipando alla vita santificata, ossia radicalmente non-violenta, della Chiesa universale (cattolica) ma non-conformista (anabattista o mennonita).

To be a disciple is to be part of a new community, a new polity, which is formed on Jesus' obedience to the cross. The constitutions of this new polity are the Gospels. The Gospels are not just the depiction of a man, but they are manuals for the training necessary

35 Cf. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 26.

36 Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 49.

37 «When *sola scriptura* is used to underwrite the distinction between text and interpretation, then it seems clear to me that *sola scriptura* is a heresy rather than a help in the Church [...] It assumes that the text of the Scripture makes sense separate from a Church that gives it sense» (Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 27).

to be part of the new community. To be disciple means to share Christ' story, to participate in the reality of God's rule.³⁸

The narrative of scripture [*sic*] not only 'renders a character' but renders a community capable of ordering its existence appropriate to such stories. Jews and Christians believe this narrative does nothing less than render the character of God and in so doing renders us to be the kind of people appropriate to that character.³⁹

Se non che, per poter leggere adeguatamente i vangeli e in generale la Sacra Scrittura come il racconto autorevole della comunità o del popolo che Dio ha scelto per la propria alleanza, occorre già esser parte di una tale comunità; occorre, insomma, aver già sviluppato una simile *community of character*. Potremmo sbarazzarci di questa strana forma logica liquidandola come circolo vizioso; in termini formali: per comprendere correttamente il testo A bisogna far parte della comunità B; ma affinché esista la comunità B e per farne parte bisogna aver già compreso correttamente il testo A. Altri, più benevolmente, potrebbero qualificarla come circolo *ermeneutico*.⁴⁰ A riguardo risulterebbe opportuna un'osservazione di Martin Heidegger, secondo la quale di fronte a un circolo di tal fatta l'unica domanda importante non è se sia vizioso o meno ma come si possa entrarvi. La domanda non è oziosa, nemmeno nei termini che stiamo discutendo, perché in ultima istanza riguarda la condizione di possibilità di far parte della Chiesa.

Comunque sia, vi è il fondato sospetto che, posta in questi termini, «la classica idea protestante che la Scrittura possa sfidare e giudicare la tradizione [ecclesiale] è semplicemente un'illusione, perché essa presuppone un accesso immediato al senso della Bibbia che Hauerwas nega in linea di principio».⁴¹ Al di là delle incertezze e talvolta delle idealizzazioni confessionali,⁴² il problema va posto alla radice. È concepibile, in termini wittgensteiniani (presupposti anche da Hauerwas, oltre che da Lindbeck), la riforma d'un qualsivoglia gioco linguistico? È possibile che esso sia sottoposto al confronto critico con un'istanza critica ad esso estrinseca? Vale la pena di

38 Hauerwas, *A Community of Character*, 49.

39 Hauerwas, *A Community of Character*, 67.

40 Cf. Cerasi, *Verso un'ermeneutica*, in particolare 442 ss.

41 Hays, *La visione morale*, 410 (trad. leggermente modificata dall'Autore).

42 Scrive Hays: «la logica della sua posizione ermeneutica imporrebbe ad Hauerwas di diventare un cattolico romano. Ma la chiesa cattolica romana sostiene storicamente delle posizioni su importanti temi etici [come la guerra giusta e il ruolo delle donne nella Chiesa] che egli non può accettare»; Hauerwas dovrebbe allora far parte della Chiesa mennonita, tradizionalmente pacifista; d'altro canto «non esiste una tradizione di mennoniti 'della Chiesa alta'» (Hays, *La visione morale*, 413).

ricordare, tra gli altri, il § 124 delle *Ricerche filosofiche*: «La filosofia non può in alcun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è». ⁴³ Qualcosa di analogo sembrerebbe di dover dire anche del rapporto tra la Chiesa e la Scrittura: tutto rimane così com'è. A quali condizioni dunque, *nei termini di una teologia post-liberale*, è possibile che il testo biblico svolga un'istanza riformatrice nei confronti della Chiesa?

5 Hays: l'ecclesiocentrismo di Paolo

Richard Hays, che per anni ha ricoperto con successo la cattedra di Nuovo Testamento, ha preso sul serio la domanda. La sua distanza da Hauerwas, suo collega alla Duke University, su questo punto è esplicita:

Il serio problema concettuale gravante sulla presentazione che Hauerwas fa della Scrittura e dell'etica sta nel sapere come l'esperienza della verità attestata dalla Scrittura, fatta dalla comunità, possa precedere la lettura effettiva della Scrittura fatta dalla comunità. [...] Egli pensa che solo una comunità rispondente alla descrizione datane da Ef 4 può 'usare eticamente' nel modo giusto la Scrittura. Ma come la chiesa diventa una comunità del genere?⁴⁴

Almeno per la tradizione protestante, la Scrittura dev'essere una 'parola esterna' alla Chiesa, senza la quale non sarebbe possibile alcuna riforma. La Chiesa vive del suo rapporto con una Parola che al tempo stesso la fonda e la giudica. Questo, almeno, è ciò che ogni protestante dovrebbe sapere, e Hays fa bene a ricordarlo. Se non che, tra i suoi risultati più brillanti nel campo degli studi neotestamentari va annoverata la forte sottolineatura dell'ermeneutica 'ecclesiocentrica' di san Paolo. Distanziandosi dalla lettura (ad esempio barthiana, per fare un nome caro ai postliberali) radicalmente cristocentrica dell'Apostolo, Hays sostiene che il suo interesse principale, almeno da quanto possiamo scorgere nelle lettere perveniteci, fosse rivolto alla chiesa (e alla cura pastorale) assai più che a Cristo. Studiando l'uso che fa delle Scritture ebraiche, sia nella forma della citazione esplicita sia allusivamente, Hays conclude che «the church - composed of Jews and Gentiles together - come into focus as the goal of God's redemptive action». ⁴⁵ Come faranno poi gli evangelisti, specialmente i

⁴³ Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, 69.

⁴⁴ Hays, *La visione morale*, 411.

⁴⁵ Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 84.

sinottici, anche in Paolo è presente una lettura tipologica della Bibbia ebraica;⁴⁶ ma mentre nei vangeli l'esegesi figurale è cristocentrica, in Paolo è la Chiesa al centro dell'interesse.

In his reading of the scriptural texts, he rarely seeks messianic prophecies. Rather, his main effort consists in elucidating the way in which the church is prefigured and guided by Scripture: this is why he reads Isaac not as a type of Christ but as a symbol of the Christian community.⁴⁷

Dal punto di vista di Hays, l'Apostolo – che nella sua predicazione ai Corinzi, piuttosto che parole di sapienza, non volle saper nient'altro se non Cristo e Cristo crocifisso (1 Cor 2,2) – nei testi sacri d'Israele non cerca la testimonianza di Cristo ma delle chiese da lui fondate. Nella trasformazione spirituale dei cristiani, nella loro vita comunitaria, si rende finalmente manifesto ('incarnato') il significato dell'alleanza di Dio con Israele. In 2 Corinzi 3, ad es., Mosè non prefigura Cristo (come nei vangeli)⁴⁸ ma l'esperienza dei cristiani di Corinto. «Scripture is rightly read as a word of address to the eschatological community of God's people»⁴⁹ ed ha quindi la Chiesa etno-cristiana, non Cristo, quale vero significato intenzionale. In ultima istanza, è la chiesa la vera 'incarnazione' escatologica del verbo.⁵⁰ «Consequently, if we learned from Paul how to read Scripture, we would read it ecclesiocentrically, as a word for and

46 L'esegesi tipologica o figurale ha una storia relativamente recente ma abbastanza complessa. Nel dibattito novecentesco inizia con Eric Auerbach, che pur non essendo un biblista ma un filologo romanzo, ha mostrato l'importanza della tipologia sia nel Nuovo Testamento (in particolare in Paolo), sia nella patristica latina (Tertulliano e Agostino), sia nel Medioevo (è il caso della *Commedia* dantesca). Hays torna spesso sul punto. Cf. ad es. Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 1: 21 ss. In *Reading Backwards* la definisce, molto semplicemente, in questo modo: «La chiave ermeneutica di questa dialettica intertestuale [praticata dagli evangelisti] è la pratica della lettura figurale: l'individuazione di schemi di corrispondenze inattesi tra eventi o persone precedenti [dell'Antico Testamento] e successivi [nel Nuovo Testamento] in un flusso temporale continuo. Nell'interpretazione figurale gli effetti semantici intertestuali possono fluire in entrambe le direzioni: un testo precedente può illuminare uno posteriore e viceversa» (Hays, *Leggere a ritroso*, 167).

47 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 131.

48 «In contrast to the Johannine notion that Moses and Isaiah saw Christ and wrote about it (e.g., John 5: 46, 12:41), nothing is said here about a revelation to Abraham of the crucified and risen Christ» (Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 106). Più in generale: «Nel vangelo di Giovanni anche Israele stesso diviene anticipazione figurale di Gesù, il quale si rivela vite vera. Gesù assume in sé tutto ciò che Israele era chiamato a essere» (Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 2: 579). Al contrario, in Paolo è la chiesa – la comunità escatologica guidata dallo Spirito – il contenuto delle profezie veterotestamentarie.

49 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 166.

50 «The enfleshment of the word in the church makes the meaning of Scripture knowable» (Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 168).

about their community of faith». ⁵¹ «*In short, Paul operates with an ecclesiocentric hermeneutic*». ⁵²

Come avviene una simile ermeneutica? Quali sono le sue condizioni di possibilità? Diversamente da Hauerwas, Hays accentua la dimensione 'pneumatica' piuttosto che quella ecclesiologica. In altre parole, la comprensione dei nessi figurali o metaforici tra l'Antico e il Nuovo Testamento, ossia tra la storia di Israele, l'avvento di Cristo e la formazione delle comunità cristiane, è un atto spirituale.

Only readers made competent by the Spirit can throw back the veil and perceive the sense of Scripture [...] At the same time, readers who do by the aid of the Spirit discover the glory of God in Scripture are necessarily transformed by the experience. ⁵³

L'atto spirituale non avviene a tavolino o nelle aule universitarie ma presuppone, e al tempo stesso produce, una trasformazione dell'esperienza. ⁵⁴ Tuttavia, senza il confronto con la Scrittura, vale a dire senza lo studio 'scientifico' del testo, nella Chiesa non potrebbe prodursi alcuna trasformazione spirituale. Hays, insomma, vorrebbe conservare sia l'approccio carismatico-comunitario alla Bibbia, sia il suo paziente studio scientifico. L'obiettivo è che lo studioso di oggi faccia sua il modo con cui gli scrittori del Nuovo Testamento hanno riconosciuto Cristo (gli evangelisti) o la Chiesa (Paolo) come il vero contenuto delle profezie veterotestamentarie.

Ciò richiede all'interprete un atto immaginativo simile a quello che illuminò gli scrittori neotestamentari; si tratta insomma di «leggere la Scrittura con gli occhi degli evangelisti», ⁵⁵ ossia non con l'intenzione (o la presunzione) 'storica' di scovare i fatti

51 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 184.

52 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 84.

53 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 148.

54 «In the new covenant according to Paul, true reading both presupposes and produces the transformation of readers» (Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 148).

55 Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 1: 21.

che starebbero alle spalle del testo.⁵⁶ L'atto del riconoscimento retrospettivo è l'*intellectus spiritualis* [Auerbach]», che illuminò Paolo e gli evangelisti e che deve guidare anche il loro interprete odierno. «In questo libro si avanza l'idea che gli autori dei vangeli chiamano a una conversione dell'immaginazione. Si imparerà a leggere la Scrittura nei modi dovuti soltanto se vedere il testo scritturale – e con ciò il mondo – con gli occhi degli evangelisti aprirà la nostra mente e la nostra immaginazione». ⁵⁷ Più che di acribia storica, il biblista avrà bisogno d'una maggior confidenza con la storia della letteratura che lo renda capace di «leggere la Scrittura come metafora». ⁵⁸

Hauerwas, a dire il vero, non era estraneo al tema; anche a suo avviso l'immaginazione è essenziale alla comprensione della Scrittura e alla teologia morale. ⁵⁹ Eppure, non raramente dà l'impressione che la semplice esistenza d'una comunità cristiana fedele sia la condizione necessaria *e sufficiente* al prodursi dell'atto immaginativo. Nelle pagine di Hays, invece, la ricerca, se non di un metodo, almeno di una 'prassi' immaginativa (non raramente attinta anche dalla storia della letteratura e della critica letteraria) è senz'altro più accentuata. Ciò non toglie che anche nella sua proposta, la chiesa sembra il luogo elettivo (in tutti i sensi del termine) affinché questa prassi immaginativa sia possibile.

56 «La natura congetturale dell'impresa [storico-critica] è quanto mai evidente nei noti tentativi di elaborare l'immagine di un Gesù spogliato della sua aura divina e delle sue pretese messianiche [...]. In linea di principio sono afflitti da difficoltà metodologiche analoghe i tentativi di quegli studiosi che cercano di dimostrare che in vangeli sono resoconti basati sui fatti di ciò che Gesù fece e disse» (Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 1: 30). All'analisi storico critica, Hays oppone un approccio letterario ai Vangeli, sfruttando in particolare le figure della metafora e della metalessi: «La metalessi è la tecnica letteraria di citare o fare ricordare un elemento di testo antesignano, in modo che il lettore possa cogliere il senso della reminiscenza soltanto rammentando o recuperando il contesto originario dal quale l'elemento proviene e leggendo poi i due testi in confronto dialogico. L'effetto figurativo di un nesso intertestuale del genere sta nei punti di corrispondenza inespressi o velati tra i due testi» (Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 1: 37).

57 Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 1: 25.

58 Hays, R. *La Scrittura nei vangeli*, 1: 22.

59 Cf. Hauerwas, *Vision and Virtue*. Riferimento comune ad Hauerwas e a Hays, in questo caso, è lo studio di un altro padre nobile della teologia postliberale: David Kelsey, che in un suo libro – sempre citato come autorità quasi indiscutibile – ha mostrato che il lavoro del teologo, anche quando non ne sia cosciente, organizza il proprio uso della Sacra Scrittura sempre basandosi su un giudizio (cf. Kelsey, *Proving Doctrine*).

Bibliografia

- Buonaiuti, E. *Lutero e la Riforma in Germania*. Milano: Dall'Oglio, 1925.
- Cerasi, E. *Verso un'ermeneutica postcritica. L'influenza di Karl Barth sulla teologia postliberale*. Torino: Claudiana, 2009.
- Childs, B.S. *Teologia biblica: Antico e Nuovo Testamento*. Casale Monferrato: Piemme, 1998. Trad. di: *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*. London: SCM Press Ltd, 1992.
- Ferrario, f. «Introduzione». Lutero, M. *Il Piccolo Catechismo. Il Grande Catechismo (1529)*. A cura di f. Ferrario. Torino: Claudiana, 1998, 9-49.
- Frei, H. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in the Eighteen and Nineteen Century Hermeneutics*. New Haven (CT): Yale University Press, 1977.
- Gustafson, J. «The Sectarian Temptation: Reflection on Theology, the Church, and the University». *Proceedings of the Catholic Theological Society*, 40, 1985.
- Hauerwas, S. *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1981.
- Hauerwas, S. *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*. Notre Dame (IN): Notre Dame University press, 1981.
- Hauerwas, S. *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1983.
- Hauerwas, S. *Sanctify Them in the Truth. Holiness Exemplified*. Nashville (TN): Abingdon Press, 1988.
- Hauerwas, S. «On the Production and Reproduction of the Saints». Hauerwas, S., *Unleashing the Scripture Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press, 1993, 99-104.
- Hauerwas, S. *Unleashing the Scripture. Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Hauerwas, S. «You Are Not Accepted». Hauerwas, S., *Unleashing the Scripture. Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press, 1993, 73-83.
- Hays, R.B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven; London: Yale University press, 1989.
- Hays, R.B. *La visione morale del Nuovo Testamento. Problematiche etiche contemporanee alla luce del messaggio evangelico*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2000. Trad. di: *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: Harper, 1996.
- Hays, R.B. *Leggere a ritroso*. Torino: Paideia, 2023. Trad. di: *Reading Backwards. Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*. Texas: Baylor University Press, 2014.
- Hays, R.B. *La Scrittura nei vangeli*, 2 voll. Torino: Paideia, 2024. Trad. di: *Echoes of Scripture in the Gospels*. Texas: Baylor University Press, 2016.
- Hunsinger, G. «Truth as Self-Involving: Barth and Lindbeck». Hunsinger, G., *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids (MI); Cambridge: Eerdmans, 2001, 305-18.
- Kelsey, D. *Proving Doctrine. The Uses of Scripture in Modern Theology*. Harrisburg (PA): Bloomsbury T & T Clark, 1999.
- Lindbeck, G. «The Sectarian Future of the Church». Williams, J.P. (ed.), *The God Experience: Essays in Hope*. New York: Newman, 1971, 8-37.
- Lindbeck, G. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1984.
- Lindbeck, G. «Ecumenism and the Future of Belief». Lindbeck, G., *The Church in a Postliberal Age*. Edited by J.J. Buckley. Michigan; Cambridge (UK): Eerdmans, 2002, 91-105.

- Lindbeck, G. «Foreword to the German Edition of The Nature of Doctrine». Lindbeck, G., *The Church in a Postliberal Age*. Edited by J.J. Buckley. Michigan; Cambridge (UK): Eerdmans, 2002, 196-200.
- Lindbeck, G. «Martin Luther and the Rabbinic Mind». Lindbeck, G. *The Church in a Postliberal Age*. Edited by J.J. Buckley. Michigan; Cambridge (UK): Eerdmans, 2002, 21-37.
- Lindbeck, G. «Reminiscences of Vatican II». Lindbeck, G. *The Church in a Postliberal Age*. Edited by J.J. Buckley. Michigan; Cambridge (UK): Eerdmans, 2002, 10-20.
- Lindbeck, G. *The Church in a Postliberal Age*. Edited by J.J. Buckley. Michigan; Cambridge (UK): Eerdmans, 2002.
- Lindbeck, G. *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*. Torino: Claudiana, 2004. Trad. di: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Louisville (KY): John Knox Press, 1984.
- Meeks, W. *The Moral Word of the First Christians*. Philadelphia: Westminster University Press, 1986.
- Pecknold, C.C. *Transforming Postliberal Theology. George Lindbeck, Pragmatism and Scripture*. London; New York: T&T Clark International, 2005.
- Placher, W.C. *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*. Louisville (KY); Westminster: Jhon Knox Press, 1989.
- Scilironi, C. *Note intorno al concetto della verità*. Padova: Imprimerur, 1999.
- Tracy, G. «Lindbeck's New Program for Theology». *Proceedings of the Catholic Theological Society*, 40, 1985, 15-29.
- Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche*. Torino: Einaudi, 1999. Trad. di: *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.

«Res nova in iure». La nomina dei vescovi del Vietnam (1975-2024)

Enrico Galavotti

Università degli Studi «G. d'Annunzio» Chieti-Pescara, Italia

Abstract Since the end of the war in 1975, Vietnamese Catholicism has had to face numerous difficulties arising from the anti-religious policies implemented by the Communist Party. The Holy See therefore initiated a patient diplomatic dialogue with the aim of providing for the appointment of bishops to the many vacant sees. Abandoning the rigid stance it had adopted in other contexts, in Vietnam a new appointment procedure was gradually established, which eventually gained the approval of the Communist authorities, while at the same time laying the foundations for the establishment of official diplomatic relations.

Keywords Communist Party of Vietnam. Vietnamese Episcopal Conference. Roger Etchegaray. Pietro Parolin. Vietnam-Holy See Joint Working Group.

Sommario 1 La fine della guerra e la riorganizzazione del cattolicesimo vietnamita. – 2 I vescovi e il potere comunista. – 3 Segnali di novità. – 4 L'apertura di un canale di comunicazione con la Santa Sede. – 5 Missioni vaticane e nomine episcopali. – 6 L'avvio delle relazioni diplomatiche: un punto di partenza, non di arrivo.

Questo testo riprende e aggiorna una precedente versione pubblicata nel primo volume della serie *Bologna Studies in Religious History* dall'editore Brill.



Peer review

Submitted 2025-07-05
Accepted 2025-09-26
Published 2025-10-27

Open access

© 2025 Galavotti | © 4.0



Citation Galavotti, E. (2025). «Res nova in iure». La nomina dei vescovi del Vietnam (1975-2024). *JoMaCC*, 4(2), 259-288.

1 La fine della guerra e la riorganizzazione del cattolicesimo vietnamita

La fine della guerra nel 1975 sortì una riorganizzazione radicale per il cristianesimo vietnamita. L'unificazione del paese sotto la guida del governo comunista del nord determinò in primo luogo la cessazione degli accreditamenti diplomatici presso il Vietnam del sud e la delegazione apostolica dell'Indocina, istituita nel 1925 con sede a Huê, nel centro-nord del paese e trasferita successivamente ad Hà Nội (1951) e Saigon (1959) seguì la sorte delle altre rappresentanze diplomatiche. Com'era accaduto altrove, la Santa Sede aveva dovuto prendere atto della cessazione unilaterale dei rapporti diplomatici e ancora dodici mesi dopo la caduta di Saigon poteva solo limitarsi a constatare che «la situazione» restava «all'esame delle parti interessate».¹ La cessazione della Delegazione determinava anche il primo dei problemi in ordine alle nomine episcopali, perché veniva infatti a mancare un canale di comunicazione essenziale per la preparazione e l'inoltro dei dossiers dei candidati all'episcopato. Ma più ancora di questo la Santa Sede era preoccupata per l'estensione su tutto il territorio delle misure restrittive già adottate nei confronti dei cattolici del Nord. Queste investirono le strutture di formazione del clero come gli istituti scolastici; i missionari stranieri presenti sul territorio vennero espulsi e iniziarono quindi misure coercitive anche verso la gerarchia episcopale, che andavano dal confinamento nell'episcopio all'invio presso i campi di «rieducazione». Era evidente a tutti come le autorità comuniste prendessero particolarmente di mira coloro che si erano distinti nel sostenere le ragioni del Vietnam del Sud e certamente la decisione della Santa Sede di procedere alla nomina di un coadiutore con diritto di successione per la sede di Saigon nella persona di François-Xavier Nguyễn Văn Thuận, vescovo di Nha Trang dal 1967, annunciata nell'aprile 1975, quando ormai la città era prossima ad essere conquistata dall'esercito del Nord, si prestò ad essere interpretata come una provocazione verso i nuovi detentori del potere.

L'episcopato vietnamita, anche facendo tesoro dell'esperienza di altre nazioni che si erano trovate più di recente in condizioni simili, evitò di assumere un atteggiamento ostile verso le nuove autorità. In tal senso la reazione più importante per determinare l'immediata sopravvivenza del cattolicesimo vietnamita giunse dall'arcivescovo di Saigon-Città Hồ Chí Minh, che nell'agosto 1975, a poche settimane dalla partenza definitiva degli americani ai quali aveva già comunicato

1 Caprile, «Santa Sede e Vietnam», 276.

che i vescovi vietnamiti sarebbero rimasti al loro posto,² aveva pubblicato una lettera pastorale in cui aveva espresso una piena e convinta adesione al nuovo corso degli eventi che interessavano il suo paese.³ Per l'arcivescovo era indispensabile che i cattolici si mostrassero cooperativi: non per una mera strategia di sopravvivenza, quanto per dimostrare fattivamente la loro capacità di cogliere nella storia quotidiana che vivevano l'azione dello Spirito.⁴ Erano anche i precedenti storici che conducevano tutte le parti in causa a cercare di evitare di ripetere i cortocircuiti o gli errori di altri: da un quarto di secolo la Cina era alle prese con una comunità clandestina di cattolici clandestini che la cosiddetta Chiesa 'patriottica' non aveva potuto o saputo soppiantare: Hồ Chí Minh aveva dunque accuratamente evitato di reiterare questo modello; l'ultima cosa che poi la Santa Sede desiderava era un'altra spaccatura di una comunità cattolica nazionale. Paolo VI, conseguente all'atteggiamento conciliante assunto dall'episcopato vietnamita, diede allora un primo segnale distensivo procedendo alla creazione cardinalizia - la prima di un presule del Vietnam - dell'arcivescovo di Hà Nội, monsignor Joseph Marie Trịnh Như Khuê: e ricevendolo a Roma nel giugno 1976 intese rimarcare come egli rappresentasse il simbolo della fedeltà della Chiesa vietnamita «à l'Eglise universelle, avec laquelle vous n'avez jamais cessé de garder des liens d'adhésion et d'affection».⁵

I primi contatti tra il governo comunista e gli esponenti dell'episcopato erano stati effettivamente all'insegna della cordialità e della distensione: il primo ministro aveva detto all'arcivescovo di Città Hồ Chí Minh di essere un assiduo lettore del vangelo e di trovare

2 Un cablogramma dell'ambasciata statunitense riportava che l'arcivescovo aveva dichiarato «that Vietnamese bishops would not evacuate their sees but will remain behind even if sees fall into communist hands. Priests and faithful can flee, said archbishop, but bishops must stay. Binh said this has already occurred in case of Kontun, where bishop seitz (sole non-Vietnamese bishop in Vietnam) voluntarily remained behind when Kontun was abandoned» (*Catholic bishops to remain*).

3 Nguyen Van Binh, «Assumiamo tutti i valori della rivoluzione», 36-7.

4 Ancora nel marzo del 1976 monsignor Van Binh constatava che il Vietnam entrava in «una nuova fase della sua storia: anche la chiesa apre una nuova pagina della sua storia [...]». Ma, innanzi tutto, su che cosa possiamo fondarci per decidere del nostro atteggiamento e per fissarci un orientamento? Mi sembra che la risposta sia evidente. La buona novella del Signore è il fondamento di tutte le nostre attività [...]. Gesù non ha mai voluto, da parte sua, costituire una forza politica [...], ha tuttavia chiesto ai suoi discepoli di consacrarsi all'adempimento dei loro doveri nel mondo [...]. La chiesa continua la missione di Gesù Cristo, per cui non ha nessun desiderio di costituire una forza politica, né nel corso delle elezioni né al momento di trasferirsi nelle zone della nuova pianificazione economica. La chiesa non fa altro che prendere parte alla vita comune della nazione. All'interno di questa vita comune ci saranno dei cattolici candidati all'assemblea nazionale [...]. Vorrei che comprendeste tutti, fratelli miei, che la nostra chiesa è decisa ad essere non chiesa del silenzio, ma chiesa missionaria» (Nguyen Van Binh, «I cattolici nella vita del Vietnam», 274-5).

5 *Insegnamenti di Paolo VI*, 1976, 445.

gli insegnamenti di Gesù perfettamente conformi al socialismo; monsignor Nguyen Van Binh, a sua volta, toccando proprio il nodo della nomina dei vescovi aveva affermato enfaticamente che «il nuovo regime ha richiesto che i candidati abbiano la sua ‘approvazione’, per la preoccupazione di evitare che si introducano, a questo importante livello, degli elementi ‘anti-rivoluzionari’»: e di fatto, eccettuato il caso del coadiutore di Saigon, nessuno dei nuovi vescovi nominati aveva ancora dovuto subire un veto governativo.⁶ Le cose, tuttavia, erano decisamente meno fluide di quanto non volesse riconoscere pubblicamente l’arcivescovo Nguyen Van Binh. Il governo, che nel novembre 1977 aveva emesso un decreto per regolamentare le attività religiose, esercitava un controllo molto stretto sull’accesso ai seminari e sugli spostamenti dei vescovi all’interno della loro stessa diocesi (esigendo ad esempio il rilascio di permessi che andavano richiesti con largo anticipo); le autorità ecclesiastiche desideravano ad ogni modo mostrarsi collaborative e i sacerdoti come i seminaristi prestavano dunque la loro attività lavorativa secondo quanto richiesto dal governo nella impegnativa fase di ricostruzione del paese.

2 I vescovi e il potere comunista

Queste premure stavano comunque consentendo all’episcopato vietnamita di continuare a svolgere una sia pur minima attività pastorale e di poter anche dare un segnale verso l’esterno, lasciando intendere che la Chiesa vietnamita esisteva ed era pienamente in comunione con la Santa Sede. Al Sinodo dei vescovi del 1977 – in occasione del quale Paolo VI aveva rivolto parole di apprezzamento alle autorità vietnamite che avevano consentito la partecipazione dei loro vescovi⁷ – l’arcivescovo di Città Hồ Chí Minh, sempre più esposto nel difendere il nuovo corso della Chiesa vietnamita – e appoggiato in questo da Paolo VI, ma non dai settori più conservatori dell’episcopato vietnamita, collocato nella parte settentrionale del paese⁸ –, aveva accennato alle recenti riunioni dell’episcopato del suo paese, intendendo dare in questo modo il segnale di una condizione

6 Laurentin, «Vietnam. Chiesa, postconcilio e rivoluzione», 69-73.

7 Cf. le parole rivolte da Paolo VI agli arcivescovi di Hà Nội e Città Hồ Chí Minh il 9 dicembre 1977, in *Insegnamenti di Paolo VI, 1977*, 1173-5.

8 «Notes on the Church-State Affairs», 197.

di quasi normalità di lavoro.⁹ In effetti le cose erano decisamente più complicate: i presuli vietnamiti constatavano da un lato come la comunità cattolica del paese vivesse fratture interne difficilmente componibili, determinate anzitutto dal disastroso esodo del 1954 e dall'isolamento in cui si erano ritrovati i cattolici rimasti al nord, che sperimentavano tutte le difficoltà di chi non aveva potuto vivere il processo di rinnovamento conciliare;¹⁰ d'altro canto si iniziava anche a sentire la voce di altri vescovi che denunciavano pubblicamente le gravi restrizioni e discriminazioni a cui erano sottoposti i cristiani da parte delle autorità governative.¹¹ La linea comune concordata dai vescovi restava comunque quella di ribadire costantemente la propria volontà di collaborazione per la ricostruzione del paese: una linea che non muterà con il passaggio da Paolo VI a Giovanni Paolo II, che pure sull'Ostpolitik vaticana manteneva forti riserve.

Nella primavera del 1980 i trentasette vescovi della Conferenza episcopale vietnamita si erano quindi incontrati per la prima volta da quando il paese era stato riunito e avevano messo mano ad una lettera collettiva in cui, persuasi che il patriottismo costituisse «un'esigenza del vangelo», riaffermavano la determinazione a collaborare con la «gloriosa missione» di un «Vietnam eroico, indipendente e unito».

9 «Au mois de juillet 1976, à la Conférence épiscopale des deux provinces ecclésiastiques de Hué et de Saïgon, nous, évêques, unanimement et sans ambiguïté, avons lancé un appel à tous les catholiques, les invitant à mener une vie d'engagement, c'est-à-dire à contribuer à la construction de la société. En choisissant cette attitude, nous n'estimons pas avoir fait une révolution dans l'Église, mais nous nous conformons simplement à la constitution *Gaudium et spes* de Vatican II. Pour nous, en effet, coopérer avec les athées selon l'esprit de cette constitution (cf. n° 21) signifie concrètement vivre dans le milieu créé par les communistes et construire avec eux une société nouvelle. [...] Il ne me sera cependant pas permis de leur cacher les différences entre le marxisme et le christianisme. Je devrai, au contraire, les exposer loyalement, et cela non dans une attitude d'opposition, mais dans une attitude d'ouverture, de dialogue. [...] Certes, présenter aujourd'hui la foi catholique au moyen du langage marxiste ne signifie pas 'marxiser' le christianisme. De même, quand on utilisait le langage aristotélicien ou existentialiste pour présenter la foi catholique, on n'a pas pour autant 'aristotélisé' ou 'existentialisé' celle-ci» (Nguyen van Binh, «Le milieu socioculturel des catholiques vietnamiens», 923-4).

10 Sulle conseguenze della divisione del 1954 si vedano le osservazioni di Phan, «Christianity in Vietnam today (1975-2013)», 4-5. A seguito di un'inchiesta condotta all'interno del paese, François Houtart, sacerdote e sociologo belga che si era anche segnalato al Vaticano II nel processo di redazione della costituzione *Gaudium et spes*, distingueva quattro gruppi tra i cattolici vietnamiti: a) quello maggioritario, educato all'anticomunismo, che si poneva sulla difensiva ma guardava con interesse ai segnali di non aggressività del regime; b) la minoranza «reazionaria» irriducibile e confinata nei campi di rieducazione; c) i cattolici 'progressisti', che erano in disaccordo con avevano accolto favorevolmente il nuovo governo; d) i cristiani che si definivano socialisti e che erano anche arrivati ad occupare posti nel governo (Houtart, «Les catholiques au Sud-Viet-Nam», 510-12).

11 Per la denuncia avanzata nell'aprile 1977 dal vescovo di Hué si veda Prezzi, «Vietnam: libertà di fede, ma dentro le istituzioni»; immediata la reazione del governo: Van Chi, «Non vogliamo cittadini di serie B».

Ed è interessante osservare come i vescovi giustificassero il loro allineamento alla politica governativa appellandosi ai decreti conciliari: «Il concilio», avevano scritto,

ci ha insegnato che la chiesa «cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta insieme al mondo la medesima sorte terrena» (GS, 40,2 [...]). Così dobbiamo camminare assieme al nostro popolo [...]. Noi abbiamo la dottrina del concilio Vaticano II, che è come un soffio d'aria fresca diffusa dallo Spirito Santo sulla chiesa.¹²

Il governo vietnamita aveva successivamente concesso a 13 vescovi di potersi recare a Roma per la visita *Ad limina* e il papa si era mostrato particolarmente deferente nei loro confronti, dichiarando la propria ammirazione per «questa Chiesa che è così fedele, che è così dinamica, pur possedendo pochissimi mezzi».¹³

I vescovi vietnamiti non venivano meno alla scelta collettiva di una collaborazione con le autorità politiche, ma era al livello della base che si iniziava a percepire un certo disagio tra i cattolici. Ciò che soprattutto diventava sempre meno comprensibile tra i comuni fedeli era la scelta dei vescovi di continuare a proclamare un fiero distacco dal passato regime sudvietnamita mentre stava procedendo di fatto ad un nuovo infeudamento in quello comunista.¹⁴ Nel volgere di pochi anni, anche a causa della drammatica crisi economica conosciuta dal Vietnam, la strategia governativa mutò radicalmente, puntando a drammatizzare le divisioni esistenti tra le diverse anime del cattolicesimo vietnamita per impedirgli di raggiungere un'effettiva unità. Nel 1984 il governo decise quindi di procedere alla costituzione di un «Comitato nazionale dei cattolici patriottici vietnamiti che amano la patria e la pace», in cui erano stati cooptati laici e alcuni sacerdoti che si erano mostrati più collaborativi con le autorità. L'effetto fu, al contrario, quello di serrare le fila tra un episcopato che nel decennio precedente non aveva sempre mostrato un'identità di vedute e di prassi nei rapporti con le autorità comuniste. I vescovi avevano infatti paventato che la costituzione del Comitato fosse preparatoria ad una svolta 'cinese': dunque finalizzato alla creazione di una Chiesa 'patriottica' vietnamita. I vescovi non volevano però che la Conferenza episcopale, che aveva ripreso a funzionare solo da pochi anni, intervenisse collettivamente contro il governo.¹⁵ Fu quindi l'arcivescovo di Città Hồ Chí Minh, che in passato si era distinto nell'allineamento alla politica governativa,

12 «Radicati nel popolo».

13 «Il Santo Padre visita i Vescovi del Vietnam».

14 Franchini, «Vietnam. L'impossibile neutralità».

15 «Panorama missionaire de l'année écoulée», 1177.

ad intervenire – a titolo personale – per esporre i propri timori per l'impatto divisivo che il Comitato avrebbe avuto per i cattolici.¹⁶

Giovanni Paolo II dimostrava pubblicamente la sua attenzione per le difficoltà in cui operavano i vescovi vietnamiti,¹⁷ avendo però la premura di non peggiorarle censurando le decisioni del governo e, anzi, rassicurandolo che i cattolici intendevano continuare a distinguersi come buoni cittadini: lo aveva fatto nel corso del suo viaggio in Asia nel maggio 1984¹⁸ e lo avrebbe fatto anche nel novembre del 1985 ricevendo i soli tre vescovi, rispettivamente presidenti delle tre province ecclesiastiche del Vietnam, a cui era stato concesso di recarsi a Roma per la visita *Ad limina* nel XXV della istituzione della gerarchia episcopale vietnamita.¹⁹ Ancora più interessante si rivelava la lettera che il 13 dicembre successivo il papa avrebbe consegnato di persona all'arcivescovo di Hà Nội, nella quale, oltre ad esprimere il proprio rammarico per il divieto opposto agli altri vescovi del Vietnam di venire a Roma, aveva voluto elencarli singolarmente, quasi per una rilegittimazione pontificia di fronte alle voci montanti della costituzione di una differente chiesa patriottica; in questa sede Giovanni Paolo II aveva anche accennato con affetto particolare ai vescovi d'«âge avancé», lasciando così trasparire l'urgenza del problema di un ricambio fisiologico del corpo episcopale vietnamita.²⁰ Nel frattempo anche i vescovi in carica dovevano fronteggiare il nuovo irrigidimento del governo comunista. Dall'agosto 1986 l'arcivescovo di Huê – che pure dopo

16 «Dichiarazione di mons. Nguyễn van Binh», 563-4.

17 Alla fine del 1985 quella vietnamita veniva descritta efficacemente come una Chiesa «Consciente de sa propre identité et de sa mission, solidaire de l'œuvre de reconstruction et de promotion de la société et de la patrie, mais contrainte de vivre et d'exercer son ministère dans des conditions de très grande difficulté et avec de nombreuses restrictions : manque de prêtres, âgés pour beaucoup, et qui ne peuvent être remplacés car on obtient rarement la permission pour des ordinations sacerdotales ; nécessité d'une permission spéciale pour les évêques dans leurs visites pastorales et lorsqu'ils désirent se rendre dans leurs différentes paroisses ; interdiction des manifestations solennelles, même à l'occasion des grandes fêtes, des réunions des associations catholiques et des mouvements de jeunes [...]. D'après ce que l'on sait, environ 250 prêtres seraient toujours en prison ou dans des camps de rééducation» («Panorama rapide sur l'Église», 1137).

18 «La Chiesa tutta ha i suoi occhi fissi su di voi. In lei voi occupate un posto di privilegio. Essa è fiera di voi, conoscendo la fede cristiana che nutrite in cuore, unita all'amore leale per la vostra nazione» (Giovanni Paolo II, *Radiomessaggio al popolo del Vietnam*).

19 In questa occasione Giovanni Paolo II aveva consegnato loro una lettera indirizzata a tutti i vescovi vietnamiti, edita in *L'Osservatore Romano*, 24 novembre 1985, 1 e 5. Nell'Angelus pronunciato all'indomani della visita aveva ribadito che con questo messaggio aveva inteso «esprimere l'affetto e la profonda stima che provo per i cattolici del Vietnam, dei quali ammiro la profonda religiosità, la fierezza di appartenere alla Chiesa cattolica e l'animo intrepido con cui testimoniano la fede in mezzo a prolungate difficoltà» (Giovanni Paolo II, *Angelus*).

20 Giovanni Paolo II, «Voti di serenità, pace e prosperità».

la fine della guerra era stato cofirmatario con Nguyen Van Binh di una lettera aperta al cambiamento sociale – era stato confinato nel suo arcivescovado dopo le critiche mosse contro la legislazione religiosa governativa, che aveva denunciato come contraria ai diritti dell'uomo;²¹ particolarmente interessante si rivelava quindi l'esposto che aveva presentato alle autorità comuniste, dal quale si ricavava però che una delle ragioni che gli erano costate il confinamento era la corrispondenza intrattenuta con il papa, da lui rivendicata come l'adempimento del proprio «dovere religioso di vescovo».²²

3 Segnali di novità

A partire dal 1986, mentre su uno scenario più ampio si cominciavano ad avvertire gli effetti del nuovo corso politico aperto da Gorbačëv in Unione Sovietica, si iniziarono a registrare segnali di ammorbidimento da parte del governo vietnamita. La grave crisi economica che affliggeva già da alcuni anni il paese, producendo tra l'altro un importante fenomeno di migrazione verso le nazioni vicine, aveva condotto ad alcuni cambi nella guida del paese e alle prime aperture verso l'iniziativa economica privata: il cosiddetto 'Rinnovamento' vietnamita (Đổi Mới) era però qualitativamente differente dalla coeva *Perestrojka*, giacché non venivano meno le restrizioni che continuavano ad interessare i vescovi e impedivano loro di riunirsi collettivamente più di una volta l'anno o di toccare, nel corso dei loro incontri, altre questioni che non fossero la liturgia o l'insegnamento del catechismo.

Sul fronte delle nomine episcopali, un buon termometro del perdurare delle difficoltà era rappresentato dalla questione della designazione del nuovo arcivescovo di Città Hồ Chí Minh, che si era aperta quando nel 1985 monsignor Nguyễn Văn Bình aveva raggiunto l'età per le dimissioni; la Santa Sede nel 1975 aveva nominato coadiutore con diritto di successione monsignor Nguyễn Văn Thuận, immediatamente incarcerato dalle autorità, ma al quale la Santa Sede non aveva mai revocato il titolo.²³ Il governo, facendo leva sulle reiterate dichiarazioni di patriottismo dei vescovi, si era quindi attivato proponendo direttamente a monsignor Nicolas Huỳnh Văn Nghi, vescovo di Phan Thiết dal 1975, e per pochi mesi ausiliare di Saigon, di succedere a Nguyễn Văn Bình, ma questi aveva rifiutato la proposta, opponendo il diritto esclusivo della Santa Sede di

²¹ Nguyễn-Kim-Diên, «Lettera ai fedeli di Huê».

²² Nguyễn-Kim-Diên, «Esposto alle autorità del Vietnam».

²³ Sulla vicenda di Nguyễn Văn Thuận si vedano Gutierrez de Cabiedes, *Van Thuan. Libero tra le sbarre*, e Nguyen Van Thuan, *Preghiere di speranza*.

nomina dei vescovi. Era in questo contesto che era giunta da Roma la notizia della decisione del papa di procedere alla canonizzazione di 117 martiri vietnamiti. Il processo canonico riguardava cristiani uccisi tra il 1745 e il 1862, ma il governo del Vietnam aveva vietato ai propri vescovi di prendere parte alla cerimonia - derubricata a «ingerenza nelle questioni interne del Paese»²⁴ - e aveva ancora prima fatto pressioni su di loro affinché si facessero garanti di un aggiornamento *sine die* della canonizzazione: anche in questo caso, com'era prevedibile per chiunque avesse una sia pur minima conoscenza di Karol Wojtyła, il tentativo non era andato a buon fine;²⁵ da uno dei vescovi era giunto piuttosto il suggerimento, se proprio il governo voleva davvero scongiurare il rischio di toni antigovernativi, di invitare il papa a presiedere la cerimonia in Vietnam, che pure aveva già visitato alcune delle nazioni vicine.²⁶

La canonizzazione collettiva del giugno 1988 segnò a suo modo la conclusione della fase di maggiore difficoltà sperimentata dai cattolici vietnamiti dal momento della caduta di Saigon. Negli anni precedenti il Vietnam aveva puntato a costruire un polo regionale, controllando Laos e Cambogia, per contendere spazio e potere alla Cina. Ma l'occupazione della Cambogia nel 1978 aveva prodotto un grave isolamento diplomatico che si era sommato ai costi dell'embargo decretato in precedenza dagli Stati Uniti.²⁷ Alla fine degli anni Ottanta il governo vietnamita aveva quindi deciso il ritiro dalla Cambogia e aveva iniziato un processo di distensione con la Cina; si era poi incamminato nella direzione di importanti riforme politiche ed economiche, indispensabili per uscire dalla gravissima congiuntura attraversata dal paese: ma affinché queste potessero produrre effetti occorreva accantonare l'ostilità antioccidentale che aveva caratterizzato la storia vietnamita più recente. Solo in questo modo sarebbe stato possibile mettere fine all'embargo statunitense e accedere ai prestiti della Banca mondiale e del Fondo monetario

24 Rulli, «Nuovo decreto sulle religioni in Vietnam», 605.

25 Nella lunga omelia tenuta durante la cerimonia di canonizzazione il papa aveva ricordato che «oltre alle migliaia di fedeli che, nei secoli passati, hanno camminato sui passi di Cristo, vi sono ancora oggi coloro che lavorano, talvolta nell'angoscia e nell'abnegazione, con la sola ambizione di poter perseverare nella vigna del Signore come fedeli che comprendono i beni del Regno di Dio. 'Semen christianorum', sono tutti coloro che, ancora oggi, in mezzo al loro popolo e per la causa di Dio si sforzano di comprendere il senso del Vangelo di Cristo e della sua croce, con il dovere che ciò comporta di lavorare e di pregare per la venuta del Regno del nostro Padre in tutte le anime, e particolarmente nel Paese dove il Signore li ha chiamati a vivere. Questo dovere, questa attività interiore costante e rigorosa, esigono la pazienza e l'attesa fiduciosa di chi sa che la Provvidenza di Dio lavora con loro per rendere efficaci i loro sforzi e anche le loro sofferenze» (Giovanni Paolo II, *Canonizzazione di 117 martiri vietnamiti. Omelia*).

26 «Vietnam. L'anno della svolta».

27 Rulli, «Vietnam e Cambogia. Fatti e interpretazioni».

internazionale. Fu dunque su questo sfondo che ci furono le prime aperture verso la Santa Sede e iniziò, sia pur timidamente, una differente fase nella politica di nomine episcopali.²⁸ Intervenne anzitutto la liberazione, dopo tredici anni di carcere, di Nguyễn Văn Thuận, mentre la questione della sua successione alla cattedra di Città Hồ Chí Minh restava preclusa dal veto governativo;²⁹ nel novembre 1988 intervenne quindi la nomina – mentre se ne annunciavano altre – di un coadiutore con diritto di successione per l'anziano vescovo che reggeva diocesi di Phát Diệm: ed è importante notare come il nuovo vescovo, Joseph Nguyễn Văn Yến, non provenisse dal gruppo di sacerdoti che erano entrati a far parte del Comitato per l'unità dei cattolici patriottici vietnamiti.³⁰ Paradossalmente i problemi maggiori provenivano ora proprio dalla Conferenza episcopale, che risentiva delle politiche divisive praticate per quindici anni dal governo – che aveva strategicamente premiato alcuni e punito altri – e che avevano prodotto sensibilità molto differenti tra i vescovi: mentre nel sud si osservava generalmente un certo grado di tolleranza verso le autorità comuniste, nelle diocesi del nord si constatava una maggiore intransigenza. L'anziano vescovo di Città Hồ Chí Minh constatava così all'inizio degli anni Novanta come «il problema più grosso» fosse quello della nomina dei vescovi; c'erano infatti diocesi vacanti a seguito della morte dei rispettivi ordinari, ma restava «difficile trovare candidati».³¹

La questione era stata al centro del viaggio di tredici giorni compiuto dal cardinale Etchegaray in Vietnam nel luglio 1989.³² Si trattava di una visita ufficiosa, ma restava comunque la prima compiuta da un rappresentante della Santa Sede dall'interruzione delle relazioni diplomatiche nel 1975: e a nessuno, né da parte vaticana, né da parte vietnamita sfuggiva il dato di come fossero state proprio questo genere di approcci a rivelarsi fondamentali in altri momenti per l'allacciamento delle relazioni diplomatiche. Se era chiaro che al Vietnam serviva qualcuno che favorisse il processo di riavvicinamento con le economie occidentali,³³ d'altro canto alla Santa Sede occorreva riaprire un canale di comunicazione efficace per garantire finalmente un'adeguata provvista delle chiese. Nell'incontro avuto con il primo ministro Đỗ Mười, Etchegaray gli aveva ricordato la gravità delle condizioni in cui versavano alcune diocesi e aveva posto nuovamente la questione della successione

28 «Panorama missionnaire 1988».

29 «Libération de Mgr Nguyen Van Thuan».

30 Quercetti, «Vietnam. La difficile riconversione alla pace».

31 Strazzari, «Intervista all'arcivescovo di Hôchinhville».

32 «Le cardinal Etchegaray évoque son voyage au Vietnam», 814.

33 Etchegaray, *Ho sentito battere il cuore del mondo*, 214.

di Città Hồ Chí Minh, registrando la rinnovata intransigenza del governo su questo punto; il cardinale francese aveva quindi stigmatizzato la «mancanza di libertà della Chiesa nella scelta dei candidati alle ordinazioni sacerdotali ed episcopali»; a sua volta Đỗ Mùrì aveva contestato al messo papale come la canonizzazione dei martiri vietnamiti fosse avvenuta «senza una discussione preliminare con lo Stato».³⁴ Nella relazione inviata al papa al rientro della sua missione, Etchegaray si era detto colpito dal

contrasto, se non addirittura lo squilibrio, fra il Nord e il Sud, in tutti i campi (e non solo quello religioso). Il Sud, libero fino al 1975, ha un clero numeroso (aumentato dall'esodo dei sacerdoti del Nord nel 1954) e ben preparato [...], importanti comunità religiose [...]. Nel Nord, invece, ci sono pochissimi sacerdoti, tutti sovraccarichi di lavoro (ho parlato con un prete che si occupa da solo di quarantamila fedeli in nove parrocchie, la più lontana delle quali a duecento chilometri, per spostarsi possiede solo una semplice bicicletta!). Una sessantina di preti ordinati clandestinamente non ha alcuna autorità per esercitare il ministero. Un seminario ad Hanoi, senza veri formatori. Alcuni vescovi, nominati in un periodo di bisogno, hanno solo una formazione come catechisti. Il vescovo di Lang Son, monsignor Pham Van Du, ordinato clandestinamente, vive da trent'anni in domicilio coatto, a cento chilometri dal vescovado: la sua diocesi, alle frontiere della Cina, conta solo due vecchi preti e tre religiose.³⁵

34 Rulli, «Nuovo decreto sulle religioni in Vietnam», 605. Peraltro nel novembre 1988 il governo aveva concesso ai cattolici vietnamiti l'autorizzazione per il culto dei nuovi martiri.

35 Etchegaray, *Ho sentito battere il cuore del mondo*, 273. Etchegaray era stato anche latore di un messaggio di Giovanni Paolo II per il cardinale Trịnh Văn Căn e per tutto l'episcopato vietnamita nel quale si rinnovava l'invito all'unità dei cattolici del paese - tra di loro e con i vescovi -, che aveva un sapore sempre meno retorico nel difficile contesto del paese; i cristiani del Vietnam dovevano allora essere «pronti a collaborare con i propri compatrioti all'edificazione di un avvenire migliore per tutti e per l'avvento di una vera pace» (Caprile, «L'estate operosa di Giovanni Paolo II», 76).

4 L'apertura di un canale di comunicazione con la Santa Sede

Al di là dei problemi che erano già noti anche attraverso i cattolici della grande diaspora vietnamita,³⁶ la missione di Etchegaray servì perfettamente allo scopo dell'apertura di un canale ufficiale di comunicazione con il governo del Vietnam. Da questo momento iniziarono infatti una serie di missioni che annualmente avrebbero visto esponenti qualificati della Segreteria di Stato vaticana e della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli recarsi in Vietnam - e più tardi accogliere a Roma la controparte governativa - per concludere gli accordi relativi alle nuove nomine episcopali. Così nel corso della missione, ancora presieduta da Etchegaray, del novembre 1990, che sortì anche il risultato di consentire ai vescovi vietnamiti di recarsi a Roma per la visita *Ad limina*, si discusse, tra le altre cose, delle nomine dei vescovi di Hung Hoa, Thái Bình, Hà Nội e Huê.³⁷ Divenne comunque presto chiaro per i rappresentanti vaticani che il Vietnam, come a suo modo la Cina, avrebbe continuato a costituire un interlocutore difficile per la Santa Sede, che viceversa nell'Est Europa, dopo il collasso delle democrazie popolari, era giunta, mediante il ripristino delle relazioni diplomatiche, ad una totale normalizzazione per ciò che riguardava il processo di designazione dei vescovi.

La cartina di tornasole di questa situazione fu l'emissione, nel marzo 1991, di un nuovo decreto legislativo che normava le attività religiose e sostituiva quello del 1977. Il provvedimento confermava infatti il rigido sistema di controllo governativo vigente e l'attenzione della gerarchia cattolica era stata particolarmente attirata dall'articolo 19, dove si stabiliva che per le nomine dei «responsabili al livello di Hòa Thượng (armonia suprema) nel buddismo, di cardinale, vescovo, amministratore apostolico nel cattolicesimo e per i livelli equivalenti nelle altre religioni è richiesta l'approvazione del Consiglio dei ministri».³⁸ Era inevitabile quindi che, dopo aver registrato segnali che avevano lasciato sperare finalmente in una svolta positiva, i

36 Su questo si veda Rulli, «Storia sconosciuta dei profughi vietnamiti in USA».

37 Etchegaray, *Ho sentito battere il cuore del mondo*, 275. Ed effettivamente nell'aprile 1991 Joseph Nguyễn Phùng Hieu fu consacrato vescovo per la diocesi di Huang Hoa, mentre poco dopo sarebbe giunta la designazione a vescovo di Thái Bình per François X. Nguyễn Văn Sang, ausiliare di Hà Nội; resteranno però vacanti le sedi di Hà Nội e Huê (Rulli, «Nuovo decreto sulle religioni in Vietnam», 606-7); un altro effetto di questi colloqui si era visto nella riduzione da sei a tre anni dell'intervallo di tempo per ammettere nuovi candidati nel seminario maggiore di Città Hồ Chí Minh, anche se il numero massimo restava fissato a cinquanta unità.

38 «Decreto che regola le attività religiose», 449-50; se ne veda un commento in Rulli, «Nuovo decreto sulle religioni in Vietnam», 607-9.

vertici della Chiesa vietnamita, sostenuti stavolta pubblicamente dalla Santa Sede, protestassero sia per il perdurare delle restrizioni,³⁹ sia per l'attività del Comitato dei cattolici patriottici, che dopo l'avvio dei colloqui tra Vaticano e Vietnam appariva sempre più paradossale: tanto più che, a differenza di quanto accadeva in Cina, tale Comitato non era presente in tutte le diocesi e lo stesso governo non aveva mai decretato una sua superiorità giuridica rispetto alla Conferenza episcopale.⁴⁰

E sarà sostanzialmente questo lo spartito degli anni successivi, ritmati appunti da timide ma oggettive divergenze rispetto alla politica religiosa dei decenni precedenti⁴¹ e da irrigidimenti di cui non si coglieva il costruito se non nella determinazione di ribadire attraverso di essi la permanenza del ruolo guida svolto dal Partito comunista, che infatti veniva confermato come tale anche nella nuova Costituzione che il paese si sarebbe dato nel 1992 e che pure avrebbe riconosciuto il «diritto di credere e di professare una religione».⁴² Nella lettera pastorale collettiva indirizzata ai fedeli nell'ottobre 1992 i vescovi vietnamiti richiamaavano così l'«insuffisance du personnel, aussi bien dans le corps épiscopal et sacerdotal que chez les laïcs, au service des divers éléments du peuple de Dieu dans les paroisses»; un'insufficienza, osservavano, che «ne concerne pas seulement leur nombre mais aussi leur qualification».⁴³ E a stretto giro ricordavano al capo del governo che la Conferenza episcopale aveva necessità

39 Così il presidente della Conferenza episcopale del Vietnam contestava il fatto che il nuovo decreto contenesse articoli «visent davantage à limiter la liberté de culte qu'à la garantir. De nombreux articles sont bâtis sur le modèle : 'Il est permis de... mais il faut demander la permission...' [...] D'autres articles stipulent qu'un certain nombre d'activités religieuses doivent, pour avoir lieu, bénéficier d'une permission [...] Mais ces permissions sont très rarement accordées [...] Par ailleurs, cette imprécision est une occasion pour les autorités régionales d'établir arbitrairement des règlements qui limitent la liberté de croyance et qui sont en contradiction avec la loi commune à tout le pays» («Contribution de la Conférence épiscopale»); pochi giorni prima monsignor Nguyễn Minh Nhật, vescovo di Xuân Lộc, aveva così deciso di annullare all'ultimo momento la celebrazione del XXV anniversario dell'erezione della sua diocesi dopo che il governo aveva fissato un tetto massimo di duemila fedeli per l'assistenza alla cerimonia, cosa che aveva messo in forte imbarazzo le autorità.

40 Nel corso del congresso tenuto ad Hà Nội nell'ottobre 1990 l'organismo aveva assunto il nuovo nome di «Comitato d'unione del cattolicesimo vietnamita».

41 Così il 3 dicembre 1991 si era tenuta la prima consacrazione episcopale in pubblico: aveva riguardato mons. Pierre Nguyễn Văn Nhơn, nominato coadiutore di Đà Lạt, ed era stato lo stesso governo a dare una certa pubblicità all'evento.

42 Phan, «Essere cristiani in regimi socialcomunisti», 96.

43 «Il faut mener à bien une réforme morale», 87; sui problemi legati al reclutamento e alla formazione dei sacerdoti il comitato permanente della Conferenza episcopale vietnamita ritornerà in una lettera inviata al direttore dell'Ufficio per gli affari religiosi il 19 marzo seguente; la risposta dell'Ufficio, datata 4 dicembre 1993, andava invece nella direzione di un'ulteriore burocratizzazione delle procedure vigenti («La politique religieuse au Vietnam», 246-7).

urgente – e il messaggio sottintendeva che si trattava di un diritto – di «usufruire di alcune condizioni e mezzi d'azione adatti alla sua qualità di rappresentante della chiesa cattolica del Vietnam»: le richieste erano molto concrete – la possibilità di ordinare sacerdoti, di poterli trasferire secondo le necessità pastorali, di poter riparare gli edifici ecclesiastici e riottenere quelli confiscati alla fine della guerra – e saranno pazientemente reiterate negli anni a venire.⁴⁴

5 Missioni vaticane e nomine episcopali

A dispetto di queste difficoltà, l'invio delle missioni vaticane con cadenza annuale aveva ormai assunto il profilo di una consuetudine, così come diventava sempre più evidente che il principale argomento all'ordine del giorno restava quello del ripristino della funzionalità di tutte le diocesi del paese⁴⁵ attraverso un'adeguata copertura delle sedi vacanti e una sostituzione dei presuli logorati sia dall'età, che da condizioni di lavoro rivelatesi eccezionalmente defatiganti.⁴⁶ Di questo si occuparono le missioni, dagli esiti più o meno soddisfacenti e presiedute prima da monsignor Claudio Celli e quindi da mons. Celestino Migliore⁴⁷ – che si recarono in Vietnam dall'inizio degli anni Novanta: alle quali, di norma, facevano seguito dopo poche settimane gli annunci relativi alle nuove nomine episcopali. Durante questi incontri gli interlocutori avevano imparato a conoscersi. Gli emissari vaticani avevano compreso in particolare come in Vietnam il cattolicesimo non fosse il destinatario esclusivo delle misure di restrizione dell'esercizio della libertà religiosa, ma avevano altresì appurato come perdurasse in modo del tutto particolare l'idea che

44 «Richieste della Conferenza episcopale», 239-40.

45 All'inizio del 1992, annunciando l'invio di una missione vaticana presieduta da mons. Claudio Celli, sottosegretario della Sezione per gli Affari con gli Stati della Segreteria di Stato vaticana, si riferiva che tra le questioni che dovevano essere discusse con le autorità vietnamite c'erano la nomina del vescovo di Phan Thiết (Nicolas Huỳnh Văn Nghi) quale nuovo coadiutore di Città Hồ Chí Minh e quella di mons. Paul Joseph Pham Đình Tung ad arcivescovo di Hà Nội (che stava reggendo come amministratore apostolico dopo la morte del cardinale Trịnh Văn Căn nel 1990); restava quindi da decidere la sorte di mons. Nguyễn Văn Thuận, ancora nominalmente coadiutore di Città Hồ Chí Minh ma impossibilitato allo svolgimento dell'incarico dal veto governativo e in quel momento residente a Roma («Vietnam: négociations entre Rome et le gouvernement», 248).

46 Era significativo che il «Rapport de la Conférence épiscopale au Bureau des Affaires religieuses» compilato all'indomani della riunione collettiva del 5-12 settembre 1994 si aprisse proprio con l'elenco degli otto vescovi che erano assenti «pour motif de maladie ou à cause de leur grand âge».

47 Era stata ad esempio definita «frustrante» quella svoltasi nel marzo 1994 (Mattè, «Vietnam. Saigon come Pechino», 476); altrettanto tesa era stata quella svoltasi nel marzo 1995 («Échec des négociations entre le Saint-Siège et le Vietnam»).

esso fosse l’emanazione di uno stato straniero, ancorchè questo fosse rappresentato dalla Città del Vaticano; in seconda battuta, e più nello specifico, i rappresentanti della Santa Sede avevano appurato come, a dispetto di quanto avveniva quasi ovunque, per il governo vietnamita restava tassativo che i nuovi vescovi provenissero esclusivamente dalla circoscrizione amministrativa o diocesi a cui erano destinati.⁴⁸ Nei colloqui con gli esponenti del governo vietnamita si era quindi ripetutamente discusso della successione per Città Hồ Chí Minh. A dispetto delle speranze vaticane, il veto contro Nguyễn Văn Thuận non era caduto e nel 1993 la Santa Sede aveva deciso di procedere alla nomina di un amministratore apostolico *sede plena* – ma senza diritto di successione – affidando l’incarico a monsignor Huỳnh Văn Nghi, che precisamente perchè era stato nominato senza una consultazione preventiva era risultato immediatamente invisibile alle autorità vietnamite.⁴⁹ Nel marzo 1994, diciannove anni dopo la nomina ricevuta da Paolo VI, Giovanni Paolo II aveva quindi deciso di iniziare a sciogliere questo nodo nominando Nguyễn Văn Thuận, ormai stabilmente a Roma dal novembre 1991, vice-presidente del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace; Huỳnh Văn Nghi, a dispetto delle resistenze governative, veniva quindi confermato nel ruolo di coadiutore senza diritto di successione.

La morte di Nguyễn Văn Bình il 1° luglio 1995 apriva poi in modo formale la questione della successione di una delle tre sedi arcivescovili del Vietnam. La Conferenza episcopale, riunitasi poche settimane dopo la morte dell’arcivescovo di Città Hồ Chí Minh, aveva quindi deciso di rivolgere un nuovo appello al governo per ottenere un riscontro a quelle petizioni che erano state presentate precedentemente in più di una occasione. Si rinnovava dunque la richiesta che i vescovi potessero liberamente assegnare un incarico a loro sacerdoti; si chiedeva la possibilità di fondare un giornale cattolico ufficiale, in modo che la Conferenza episcopale vietnamita potesse comunicare con i fedeli; si sollecitava infine l’«aiuto» del governo per

48 Così all’inizio del 1994 le autorità vietnamite avevano moltiplicato le dichiarazioni pubbliche «et affiché leur volonté de contrôler strictement les nominations de la hiérarchie catholique, en particulier en imposant leurs propres critères politiques pour le choix des candidats à l’épiscopat»; e nelle stesse settimane avevano convocato monsignor Huỳnh Văn Nghi per rimproverarlo «pour avoir ‘désobéi’ à l’ordre municipal lui interdisant d’exercer ses fonctions d’administrateur apostolique» («Difficiles négociations entre Hanoi et le Saint-Siège», 398).

49 Trần Thị Liên, «Les relations entre l’Église catholique et l’État», 350. Il 15 settembre 1993 il Comitato popolare di Città Hồ Chí Minh aveva di conseguenza emanato un comunicato per esprimere la sua opposizione alla decisione, formalizzata dalla Santa Sede l’11 agosto, della nomina di Huỳnh Văn Nghi, poiché essa era «en contradiction avec le contenu des pourparlers récents entre le Vatican et le Bureau des Affaires religieuses du Vietnam, au cours desquels aurait été envisagée la nomination de Mgr Nghi comme archevêque coadjuteur avec droit de succession» («Veto du gouvernement», 998).

ringiovanire l'episcopato vietnamita. Secondo le statistiche, l'età media dei vescovi è compresa tra i 69 e i 78 anni. Questo ringiovanimento potrebbe farsi così: a) Accettando in via rapida e prioritaria le nomine della Santa Sede per le diocesi ancora senza titolare, come quelle di Phu Cuong e Hung Hoa. Per quel che riguarda la diocesi di Città di Ho Chi Minh, noi chiediamo che, in attesa di una soluzione, mons. Huynh Van Nghi possa esercitare le sue funzioni di amministratore apostolico. b) Per le diocesi i cui vescovi titolari sono malati o molto anziani o hanno comunque bisogno di un ausiliare [...] i candidati possono in primo luogo esser scelti tra gli abitanti della diocesi, se le condizioni lo permettono; altrimenti, potranno esser scelti tra le persone nate nella diocesi ma che lavorano in un'altra. Come ultima risorsa si potrà scegliere un candidato in una qualsiasi delle diocesi del paese.⁵⁰

Anche nel corso della sua settima visita in Vietnam compiuta nel 1996, la delegazione vaticana aveva visto un accoglimento parziale delle proprie richieste: solo due dei quattro nominativi di ausiliari presentati erano stati accettati; il governo aveva quindi rifiutato il candidato proposto per la diocesi di Bui Chu, nel nord del paese, perché originario del sud;⁵¹ rimanevano poi altre tre sedi vacanti:

50 Nguyen Minh Nhat, «Lettera al governo», 175-6. Nella sua risposta il capo dell'Ufficio affari religiosi avrebbe comunicato che nel corso degli incontri degli anni precedenti tra il governo e la delegazione vaticana «les deux parties se sont accordées pour régler de nombreuses affaires. C'est ainsi que plusieurs évêques ont pu être consacrés et que d'autres ont pu être nommés à d'autres postes. Aujourd'hui, il existe un certain nombre de cas de personnes sur lesquels les deux parties ne sont pas arrivées à s'entendre. Notre gouvernement a proposé une solution pour parvenir à un accord; mais le Saint-Siège n'a pas encore répondu officiellement. Le premier ministre souhaite que les évêques demandent au Saint-Siège d'accepter les propositions vietnamiennes pour régler rapidement et en priorité le problème des diocèses vacants. Concrètement: - Le premier ministre a clairement affirmé qu'il existe de nombreuses personnes dignes d'être choisies pour recevoir la mission de s'occuper du diocèse de Hô Chi Minh-Ville. Aucune fonction à Hô Chi Minh-Ville ne peut être confiée à Mgr Huynh Van Nghi. Il faut donc choisir un autre candidat susceptible de recevoir l'accord des deux parties. - Les nouveaux évêques choisis doivent être adaptés à la situation concrète de la région. Ainsi, pour les deux diocèses de Phu Cuong et de Hung Hoa, il convient que le Saint-Siège examine et choisisse de nouveaux candidats afin d'en discuter et de parvenir à un accord avec le gouvernement vietnamien»; rispetto al quarto rilievo presentato dai vescovi il primo ministro proponeva «aux évêques de l'en avertir concrètement afin que le gouvernement puisse avoir une opinion à ce sujet lorsque le Saint-Siège soulèvera le problème» («Réponse du gouvernement», 445).

51 Pochi anni più tardi monsignor Luis Montemayor, responsabile della segreteria di Stato per il sud-est asiatico, spiegherà che questo genere di proposte rientrava in una precisa strategia della Santa Sede, che doveva rimediare ai guasti dell'isolamento in cui avevano vissuto per decenni i cattolici del nord: «the Holy See is seeking to move clergy from the more 'compliant' 15 southern dioceses closely linked to Rome to leadership positions in the more 'alienated' 10 dioceses in the north. Over the long run the Holy See hopes to ensure broader acceptance of Rome's central role in Church affairs in Vietnam» (*Strengthening Catholicism in Vietnam one bishop at a time*).

Phú Cường, Hưng Hóa e, naturalmente, Città Hồ Chí Minh. Riguardo a quest'ultima la Santa Sede, rifacendosi ad una precedente dichiarazione del primo ministro Vo Van Kiêt, che aveva escluso definitivamente la possibilità di una successione per l'amministratore apostolico Huỳnh Văn Nghi ma si diceva disponibile alla nomina di chiunque altro, aveva comunicato di aver già individuato un possibile sostituto, la cui identità, però, rimaneva ancora sconosciuta: se il governo vietnamita avesse posto un nuovo veto la Santa Sede avrebbe confermato Huỳnh Văn Nghi nella funzione di amministratore apostolico *sede plena*. Dunque a sette anni dall'inizio degli incontri, ancorchè si fossero compiuti significativi passi avanti rispetto alle nomine, la situazione rimaneva sostanzialmente immutata e il governo esigeva uno stretto controllo del processo di nomina dei vescovi, così come della loro attività all'interno del paese. La Conferenza episcopale era ancora sprovvista di un bollettino informativo e la possibilità di creare una Caritas operativa a livello locale era stata impedita; ancora nel dicembre dello stesso anno, solo a un terzo dei vescovi vietnamiti era stato concesso di recarsi a Roma per la visita *Ad limina*.⁵² Il nuovo messaggio inviato dalla Conferenza episcopale al governo nell'ottobre 1998 costituiva dunque una volta di più un interessante sismografo di ciò che era accaduto più recentemente, perché come nelle sette occasioni precedenti l'episcopato forniva un resoconto minuzioso – e altrettanto eloquentemente ripetitivo – degli impegni disattesi dall'Ufficio affari religiosi.⁵³

Le difficoltà incontrate più recentemente non lasciavano sperare molto alla missione vaticana che alla fine del febbraio 1998 si era recata in Vietnam, che invece avrebbe ottenuto risultati particolarmente importanti. Il governo aveva infatti opposto in precedenza un

52 Il governo vietnamita aveva anzi lamentato come «i vescovi, i preti e i religiosi cattolici fanno troppi viaggi all'estero. Da soli, essi si accaparrano il 60% delle autorizzazioni di viaggio accordate alle varie religioni presenti in Vietnam» (Mattè, «Vietnam. Cortesie e qualche passo», 664). Nel discorso rivolto il 14 dicembre 1996 a coloro che avevano potuto recarsi a Roma, Giovanni Paolo II aveva così voluto rivolgere un saluto, «con particolare affetto», ai «*Vescovi del vostro Paese che non si sono potuti unire a voi*. Avrei vivamente voluto incontrare tutti i Vescovi, per manifestare a tutti l'affetto che nutro per le loro persone e per le loro comunità diocesane e per assicurarli dell'interesse con il quale seguo il loro lavoro in ognuna delle Diocesi. La visita 'ad limina' di una Conferenza Episcopale al completo non è soltanto una manifestazione visibile dei vincoli spirituali che uniscono le Chiese particolari alla Chiesa universale, ma è anche un segno che la libertà religiosa viene rispettata nel Paese. A questi Vescovi esprimo la mia solidarietà e la mia profonda comunione nel loro ministero apostolico al servizio del popolo che è stato affidato loro» (Giovanni Paolo II, *Discorso ai vescovi della Conferenza episcopale del Vietnam*).

53 «*Lettres des évêques du Vietnam au gouvernement*», 40-1. L'anno seguente invece la Conferenza episcopale vietnamita, dando riscontro ad alcuni segnali positivi emersi nel frattempo, non avrebbe reiterato la pubblicazione delle consuete doglianze, optando invece per un messaggio rivolto ai fedeli («*L'Évangile revit dans le peuple de Dieu au Vietnam*»).

nuovo rifiuto al nome che la Santa Sede aveva proposto per Città Hồ Chí Minh, vale a dire quello di Jean-Baptiste Phạm Minh Mẫn, coadiutore della sede di Mỹ Tho dal 1993; ma nel corso dei colloqui i rappresentanti governativi avevano lasciato cadere le proprie pregiudiziali, consentendo così di risolvere una delle vertenze che aveva impegnato più a lungo le missioni diplomatiche vaticane; si era quindi provveduto anche alla nomina del nuovo arcivescovo di Huế nella persona di Étienne Nguyễn Như Thế, che già la reggeva da tempo come amministratore apostolico.⁵⁴ Rispetto alla nomina dei coadiutori, che stava diventando una procedura comprensibilmente caratteristica per la situazione vietnamita, il governo aveva invece rifiutato le proposte vaticane avanzate per le sedi di Bùi Chu e Đà Nẵng, mentre si era impegnato a valutare i nominativi presentati per Hà Nội e Phú Cường.⁵⁵ Nell'ormai ciclico alternarsi di fasi di apertura e di irrigidimento, la missione vaticana guidata da monsignor Migliore che nel maggio 2000 si recò in Vietnam dovette prendere atto di nuove difficoltà e veti,⁵⁶ che impedivano le soluzioni per la vacanza di tre sedi, inclusa quella di Hưng Hóa, scoperta da otto anni e per la quale la soluzione sarebbe giunta solo nel 2003 con la nomina di Antoine Vũ Huy Chương.⁵⁷ Viceversa nel 2002 tutti i vescovi vietnamiti ottennero finalmente il permesso di recarsi a Roma per la visita *Ad limina*,⁵⁸ mentre pochi mesi più tardi avrebbero ottenuto dal governo il consenso per la pubblicazione del desiderato bollettino di informazioni. Nei suoi *reports* annuali sulla condizione della libertà religiosa a livello internazionale, il Dipartimento di Stato statunitense aveva colto efficacemente il dato di come la strategia seguita dal governo vietnamita fosse da comprendere in un ambito culturale in cui il senso della gerarchia era particolarmente marcato; era per questa ragione, quindi, che venivano costantemente tenuti sotto controllo coloro che – fossero bonzi o parroci o, appunto, vescovi – ricoprivano un ruolo istituzionale nei rispettivi ambiti religiosi. Questo spiegava dunque la tenace resistenza del governo a liberalizzare totalmente l'accesso ai seminari o a normalizzare la procedura di nomine dei vescovi; viceversa era possibile osservare

54 Mattè, «Santa Sede-Vietnam. Le relazioni possibili», 263.

55 «Une delegation se rend au Vietnam», 399.

56 «Oppositions de évêques aux directives gouvernementales», 46.

57 I diplomatici statunitensi, dopo aver ricordato che la sede Hưng Hóa «had been vacant for more than a decade, due to inability between the Vatican and the Government to agree on an appointment», riscontravano che ora, «like other Catholic leaders, Bishop Chuong will have to walk a fine line of adhering to the Vatican without alienating Government officials, a task made all the more difficult by the nonrecognized status of most or all of the ethnic minority congregations in the Northwest Highland areas of his diocese» (*Vietnamese catholics install new bishops*).

58 Ne dà conto Marchesi, «La situazione della Chiesa cattolica in Vietnam».

come le autorità fossero decisamente meno invasive verso quei sacerdoti che non erano destinati a dirigere parrocchie o diocesi.⁵⁹

A dispetto delle difficoltà che permanevano, nel corso del 2003 era stato finalmente raggiunto l'obiettivo della provvista di tutte le sedi vietnamite: Joseph Vũ Văn Thiên era stato nominato per la diocesi di Hải Phòng, vacante dal febbraio 1999, mentre Stephanus Tri Bửu Thiên era diventato il coadiutore di Cần Thơ, della quale sarebbe diventato l'ordinario nel 2010; occorreva però provvedere ancora alla nomina di un nuovo arcivescovo per Hà Nội, in sostituzione dell'ottantaquattrenne cardinale Phạm Đình Tung,⁶⁰ mentre si apriva ufficialmente anche la questione dell'avvicendamento del vescovo di Kontum, che aveva appena raggiunto l'età canonica per le dimissioni.⁶¹

6 L'avvio delle relazioni diplomatiche: un punto di partenza, non di arrivo

Gli anni trascorsi dall'inizio delle missioni vaticane – che dal 2004 avevano visto un ricambio al vertice con il coinvolgimento di monsignor Pietro Parolin, sotto-segretario della Sezione per i Rapporti con gli Stati – avevano anche costituito un viatico indispensabile per poter porre formalmente la questione del ripristino di relazioni diplomatiche tra il Vietnam e la Santa Sede. In precedenza era stata l'ambasciata vietnamita a Roma a fare da tramite per le comunicazioni ufficiali per la preparazione delle missioni vaticane nel paese: ma la designazione di un rappresentante ufficiale presso la Santa Sede, pur nel rispetto delle esigenze vietnamite, avrebbe finalmente consentito una normalizzazione ufficiale del processo di nomina dei vescovi che pure era già nei fatti. Tanto più che nel 2005 era stata, per la prima

59 U.S. Department of State, *Annual Report on International Religious Freedom 2001*, XVII.

60 Monsignor Luis Montemayor, riferendo ai diplomatici statunitensi gli esiti della missione vaticana in Vietnam di due mesi prima, comunicherà a questo riguardo che il governo vietnamita «rejected the Holy See's candidates for the post of coadjutor of Hanoi and the bishop to Hung Hoa as well as the request to divide the province of Xuan Loc into two apostolic territories. Although the Holy See and Gov[ernment] have agreed on an apostolic administrator for the diocese of Hanoi, the issue of naming a replacement for 83-year-old cardinal Tung remains unsettled (note: Tung is continuing in his see because the Holy See did not have Gov[ernment] support for the replacement they desired). According to Montemayor, cardinal Tung and the Holy See remain at odds over his replacement, and the Holy See believes the Gov[ernment] is blocking their candidate per [sic] Tung's request. The Gov[ernment] has asked for a list of three candidates from which to choose, but the Holy See will only submit its one choice. Should cardinal Tung die before an agreement is reached, The Holy See will leave the seat vacant and let the Gov[ernment] explain to the world why it is blocking the Holy See's right to choose his successor» (*Strengthening Catholicism in Vietnam one bishop at a time*).

61 Mattè, «Vietnam. La pazienza di un albero», 138-40.

volta, una delegazione vietnamita a recarsi in Vaticano.⁶² Un ulteriore segnale che confermava questa possibilità era rappresentato dalla visita che il presidente del Consiglio vietnamita Nguyễn Tấn Dũng aveva fatto a Benedetto XVI nel gennaio 2007⁶³ (alla quale sarebbe seguita nel 2010 quella del presidente della Repubblica Nguyễn Minh Triết), che sarebbe stata immediatamente descritta come «un nuovo e importante passo verso la normalizzazione dei rapporti bilaterali». ⁶⁴ Poche settimane più tardi sarebbe stato monsignor Parolin a ripercorrere la storia delle missioni diplomatiche dei quasi vent'anni trascorsi dal primo viaggio del cardinale Echegaray, spiegando come queste visite avessero avuto

62 Su questi progressi, che includevano anche la novità della scelta di cinque sacerdoti originari del sud per andare a svolgere il ministero episcopale al nord, si veda «Resistenza e pastorale. Intervista al card. Pham Minh Man», Dal canto suo il Dipartimento di Stato americano aveva registrato che «all bishopsrics remained filled, and in late 2005, the Government facilitated a request to create a new diocese in the South and to consecrate a new bishop. Contact between Vatican authorities and the country's Catholics remained routine, and the Government maintained its regular, active dialogue with the Vatican on a range of issues, including Church leadership, organizational activities, and the prospect of establishing diplomatic relations. Negotiations on the establishment of diplomatic ties between the Vatican and the Government continued to increase in intensity during the reporting period» (U.S. Department of State, *International Religious Freedom Report 2006*).

63 In un colloquio successivo all'udienza, monsignor Luis Montemayor avrebbe riferito all'incaricato d'affari dell'Ambasciata statunitense presso la Santa Sede che «this visit was a Dung's initiative. Montemayor judges that he probably faced difficulty within the Politburo in getting approval. The trip was canceled earlier in January, along with stops in Italy and France; but was rescheduled at short notice by the Vietnamese, a reflection of the importance to Dung of meeting the Pope. Dung may have needed a good outcome from this visit as a means of demonstrating to the Politburo that the Holy See is an 'impartial actor' - i.e., neither hostile, nor an instrument of countries such as the U.S. [...] The Government of Vietnam and the Holy See have a working understanding on nomination of bishops whereby the Holy See informally vets its candidates with authorities prior to nominating them. Most of these are from the South, though that includes some born in the North; the government would like to see more Northerners, to which the Holy See responds that this will occur naturally as the climate for religion improves in the North. The strength of Catholicism in Vietnam is one reason why the government's attempt to set up a China-style Patriotic Association never succeeded; and the absence of such an organization helps account for the ability to reach a modus vivendi on bishops [...]. Montemayor declined to speculate on how long it might take to establish diplomatic relations between the Holy See and Vietnam, but the issue was discussed during Dung's visit and both sides are interested. Vietnam is mindful of China's interest in the issue, but at the same time does not wish to link its own progress with the Holy See too closely to that of China» (*Holy See readout on Vietnam PM visit*).

64 Cf. *Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede*. In un cablogramma predisposto dopo l'udienza i diplomatici statunitensi riferivano anche che monsignor Parolin aveva detto loro «recently that the USG's decision to remove Vietnam from the annual list of Countries of Particular Concern (for religious freedom) had been influential in the Holy See's decision to move forward with Vietnam. Vietnam's accession to the WTO was also important» (*Holy See: Visit of Vietnamese Prime Minister*).

sostanzialmente due scopi, e cioè i contatti con le Autorità vietnamite e l'incontro con la Chiesa locale. In pratica, la Delegazione della Santa Sede svolge, per una settimana, i compiti che negli altri Paesi sono affidati ai Legati Pontifici, dal momento che in Viêt Nam non è ancora presente un Rappresentante del Papa. Dialoga, quindi, con le Autorità su questioni che riguardano la Chiesa e i rapporti fra Chiesa e Stato, mentre la visita ad alcune diocesi diventa un modo per «rendere sempre più saldi ed efficaci i vincoli di unità che intercorrono fra la Sede Apostolica e le Chiese particolari» [...]. La visita della Delegazione è certamente una modalità valida di contatto e di dialogo, che ha permesso, in quasi vent'anni, di fare notevoli passi avanti in questa direzione.⁶⁵

Parolin aveva aggiunto che la visita del primo ministro del Vietnam era risultata importante anche per l'impegno che si era assunto di dare il via ad una commissione mista rivolta a studiare le modalità di ripristino delle relazioni diplomatiche.⁶⁶ Aveva quindi fatto un inciso che rivelava molto della strategia perseguita sin lì dalla Santa Sede – e non solo sul fronte dei rapporti con il Vietnam:

vorrei ricordare che per stabilire relazioni diplomatiche non si richiede che vengano risolte prima tutte le questioni pendenti. Le relazioni diplomatiche non sono solo un punto di arrivo, ma anche e piuttosto un punto di partenza. Con esse si dà un segnale forte che si vogliono affrontare in modo costruttivo i rapporti reciproci, eliminando anche quelle che sono le difficoltà. E con esse, grazie allo scambio di rappresentanti, le Parti si dotano di canali privilegiati per una mutua, corretta e tempestiva informazione, il che è importante per poter alimentare buoni rapporti reciproci.⁶⁷

Gli anni a venire avrebbero effettivamente confermato come la normalizzazione diplomatica in atto – che senza dubbio era anche l'effetto di dinamiche più ampie che avevano condotto il governo

65 «La testimonianza di mons. Pietro Parolin».

66 L'annuncio dell'imminente costituzione della commissione era anche stato accompagnato da perplessità, espresse particolarmente dall'arcivescovo di Città Hồ Chí Minh: «On Vatican-Vietnam relations, the Cardinal said there were two views in circulation in political and Church circles. One view is that 'Vietnam cannot go ahead of China', which Cardinal Man said Pope John Paul II implied was the case when they met in Rome a few years earlier. The Cardinal also heard that the Government 'is only interested in making friends with those who have money right now' and that the Government's current focus is on economic development and attracting foreign investment. Cardinal Man believes the Government's recent decision to form a Commission to explore Vietnam-Vatican ties was their way of tabling the issue for future consideration» (*Ambassador Michalak's meeting with Cardinal Man*).

67 «La testimonianza di mons. Pietro Parolin».

vietnamita a rimodulare, almeno parzialmente, le proprie posizioni in tema di libertà religiosa⁶⁸ – non avesse cancellato d'un tratto tutti i problemi rimasti sul campo, a partire dagli ostacoli frapposti alla rivendicazione dei vescovi vietnamiti della restituzione dei beni ecclesiastici confiscati nei decenni precedenti.⁶⁹ Ma queste ed altre difficoltà, determinate dall'esigenza costante del governo vietnamita di ribadire un proprio primato nell'ambito della designazione dei gradi più alti della gerarchia delle organizzazioni religiose, non avrebbero comunque inciso rispetto al raggiungimento di un *modus operandi* efficace per la nomina dei vescovi vietnamiti.⁷⁰ Benedetto XVI aveva a sua volta inteso dare un segnale di rassicurazione alle autorità governative vietnamite, ribadendo come fosse una precisa premura dei cattolici quella di mostrarsi quali cittadini leali verso l'autorità costituita: la Chiesa, aveva detto il papa in un discorso rivolto ai vescovi vietnamiti venuti in visita *ad limina*,

invite tous ses membres à s'engager loyalement pour l'édification d'une société juste, solidaire et équitable. Elle n'entend nullement se substituer aux responsables gouvernementaux, souhaitant seulement pouvoir, dans un esprit de dialogue et de collaboration respectueuse, prendre une juste part à la vie de la nation, au service de tout le peuple.⁷¹

68 Sulle quali si vedano le analisi di Gillespie, J. «Human Rights as a Larger Loyalty, e Vu-K. Tran, G. «Constitutional Debate and Development on Human Rights in Vietnam». 235-62.

69 Nel 2008, poco dopo la visita della delegazione vaticana in Vietnam, si era aperto un duro contenzioso intorno alla destinazione di un terreno che apparteneva anticamente alla nunziatura e che la Chiesa vietnamita intendeva utilizzare per la sede della Conferenza episcopale vietnamita (Prezzi, «Vietnam. Il clima peggiora»). Nel 2010 sarebbero state quindi comunicate le dimissioni del cinquantasettenne mons. Ngô Quang Kiệt dalla importante sede di Hà Nội, nella quale si era insediato solo cinque anni prima: ufficialmente erano state presentate ed accolte per ragioni di salute, ma era noto a tutti come l'arcivescovo si fosse distinto nella campagna di rivendicazione delle proprietà ecclesiastiche (Prezzi, «Vietnam, anno giubilare. Una Chiesa adulta»). Ancora nel 2012, in occasione del III incontro del Gruppo di lavoro Vietnam-S. Sede si prenderà atto che, accanto al miglioramento dei rapporti bilaterali, proseguivano le azioni vessatorie nei confronti delle comunità locali, particolarmente quelle guidate da religiosi (Sala, «Santa Sede-Vietnam. Migliorano i rapporti»).

70 «Despite protests surrounding land disputes», rileverà il Dipartimento di Stato statunitense, «the relationship between the Catholic Church and the Government continued to improve during the reporting period. Catholic leaders regularly travel to the Vatican for consultations. In June 2009 30 Catholic Bishops met with the Pope and presented a request for the Pope to visit Vietnam in 2010. The Government also continued to cooperate with the Catholic Church in nominations for bishops' appointments. For example, the Government expedited the ordination of three bishops in Hanoi, Ho Chi Minh City, and Buon Ma Thuot» (U.S. Department of State, *International Religious Freedom Report 2009*); sulle nomine degli ausiliari di Hà Nội e Città Hồ Chí Minh si veda *Vatican names two new bishops, GVN schedules ordinations*.

71 *Insegnamenti di Benedetto XVI, 2009*, 1076.

Con la nomina nel gennaio 2011 di monsignor Leopoldo Girelli ad inviato speciale non residente per il Vietnam si era così compiuto un nuovo passo in avanti nel processo per la costruzione di un rapporto diplomatico effettivo, ancorché ciò avvenisse con tutta la prudenza che il caso del Vietnam esigeva. Contrariamente a quanto accadeva di norma con la nomina dei delegati apostolici, la cui designazione non viene comunicata in anticipo ai governi trattandosi di rappresentanti presso la Chiesa locale, la Santa Sede aveva infatti preventivamente richiesto ed ottenuto per Girelli il *placet* del governo vietnamita;⁷² la sua nomina non metteva comunque fine alla stagione dell'incontro tra delegazioni: queste semplicemente trasmutavano in quello che, a partire dal 2009, sarebbe stato il «Gruppo di Lavoro Congiunto Viêt Nam-Santa Sede sulle relazioni diplomatiche», rivolto appunto a costituire l'ambito privilegiato per uno «scambio di punti di vista sull'allacciamento di relazioni diplomatiche bilaterali».⁷³ Anche il fatto che nel 2012 si fosse potuta tenere proprio in Vietnam la riunione della Federazione delle Conferenze episcopali d'Asia veniva interpretata dall'arcivescovo di Hong Kong come una «svolta nelle relazioni, ed è il risultato di molti promettenti dialoghi tra la Chiesa cattolica in Vietnam e il governo vietnamita, e tra il governo vietnamita e la Santa Sede».⁷⁴ A Girelli sarebbe succeduto nel 2018, e sempre con la qualifica di rappresentante non residente, il polacco Marek Zalewski. Durante il mandato di quest'ultimo il Gruppo di Lavoro Congiunto aveva siglato in Vaticano, nel marzo 2023, un accordo per arrivare alla nomina di un rappresentante residente, che era stato infine sottoscritto dal presidente vietnamita Võ Văn Thưởng in occasione della sua visita di Stato a papa Francesco del luglio 2023. Il segretario di Stato Parolin avrebbe osservato che l'accordo rappresentava una «res nova in iure»: non esistevano ancora pieni rapporti diplomatici tra la Santa Sede e il Vietnam e quindi non era possibile nominare un nunzio, ma il rappresentante permanente ne avrebbe assunto di fatto le funzioni, con tutto ciò che questo implicava anche sul piano della nomina dei vescovi.⁷⁵

Nella lettera indirizzata alla comunità cattolica del Vietnam l'8 settembre 2023 successiva al raggiungimento di questo accordo, il

72 Phan, «Christianity in Vietnam today (1975-2013)», 14.

73 Così il *Comunicato* congiunto diffuso dalla Sala Stampa della Santa Sede il 20 febbraio 2009. Ancora nel discorso rivolto dieci anni più tardi al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, papa Francesco aveva accennato al «consolidamento delle relazioni tra la Santa Sede e il Vietnam, in vista della nomina, nel prossimo futuro, di un rappresentante pontificio residente, la cui presenza vuole essere anzitutto una manifestazione della sollecitudine del Successore di Pietro per la Chiesa locale» (Francesco, «Allocutio ad Corpus Legatorum apud Sanctam Sedem, 141).

74 Sala, «Lo sguardo verso la Cina».

75 «L'accordo Santa Sede-Vietnam non è solo un traguardo ma un nuovo inizio».

papa richiamava i «buoni rapporti» con il paese asiatico «che hanno segnato gli ultimi anni» e si soffermava soprattutto sul metodo che aveva consentito il raggiungimento di questo importante obiettivo:

La fiducia reciproca si era rafforzata grazie alle visite annuali della Delegazione della Santa Sede e durante gli incontri del gruppo di lavoro congiunto Viet Nam-Santa Sede, si è potuto progredire insieme e si potrà farlo ulteriormente, riconoscendo le convergenze e rispettando le differenze. Si è stati capaci di camminare ascoltandosi e di ascoltare comprendendosi a vicenda e, se anche ognuno ha vissuto storie e vicende diverse, nulla di tutto ciò ha impedito di cercare insieme la via migliore per il bene del popolo vietnamita e della Chiesa.

Decenni di faticosa interlocuzione avevano fatto comprendere alla Santa Sede quanto fosse essenziale che i cattolici fossero percepiti dalle autorità vietnamite anzitutto come buoni cittadini e non più, come era stato per secoli, espressione di un dominio occidentale. Dunque i cristiani vietnamiti, aveva scritto Francesco,

sia nella edificazione della Chiesa stessa [...], sia, specialmente, sul piano dell'animazione evangelica delle realtà temporali, realizzano la propria identità di buoni cristiani e buoni cittadini. In questo orizzonte, attraverso l'implementazione di condizioni favorevoli per l'esercizio della libertà religiosa, i fedeli cattolici potranno promuovere dialogo e generare speranza per il Paese.

«Siete figlie e figli della Chiesa e, allo stesso tempo, cittadini del Viet Nam», aveva indicato ancora il papa, che indicava pure che

l'aspetto specifico di cui oggi abbiamo ancor più bisogno è la concretezza della Carità [...] È questo spirito che ha sempre animato la vostra Comunità cattolica ad offrire il proprio positivo e significativo contributo nel servire il Popolo, in modo particolare durante la pandemia da Covid-19. La Chiesa del Viet Nam, infatti, attraverso l'incoraggiamento dei singoli Vescovi e della Conferenza Episcopale Vietnamita, ha dato prova di essere lievito della società accompagnandola nel suo sviluppo e contribuendone al progresso da fedeli credenti, responsabili e credibili.⁷⁶

Nel dicembre 2023 l'accordo firmato pochi mesi prima trovò applicazione con la nomina di monsignor Zalewski a rappresentante residente, cosa che gli avrebbe finalmente consentito di avere anche

76 Francesco, «Epistula ad Communitatem Catholicam Vietnamiae».

un proprio ufficio ad Hanoi; ne sarebbe seguito, nel volgere di poche settimane, la formulazione da parte delle autorità vietnamite di un invito a papa Francesco a visitare il Vietnam. Zalewski commentò nel marzo 2024 che la Santa Sede e il Vietnam avevano raggiunto

un livello di buone relazioni che anche dieci anni fa era impensabile. Si tratta di un enorme risultato, che possiamo definire storico. Questo è stato possibile perché ci siamo impegnati a essere tolleranti, a comprenderci gli altri, e mentre i fedeli vietnamiti si sono impegnati a essere 'buoni cittadini e buoni cattolici'. Questo è possibile se, con buona volontà, seguiamo il Vangelo e, allo stesso tempo, rispettiamo la legge civile.⁷⁷

Gli importanti sviluppi dei rapporti tra Santa Sede e Vietnam conseguiti negli ultimi anni avrebbero indotto molti osservatori a parlare di un 'modello' da reiterare in ambienti che presentavano caratteristiche simili, a partire dalla Cina.⁷⁸ I diplomatici coinvolti avevano tuttavia ben chiaro come in realtà, al di là di alcune affinità ideologiche, la situazione cinese fosse decisamente più complicata in ragione dell'esistenza di una Chiesa 'patriottica' che le autorità vietnamite avevano accuratamente evitato di promuovere:⁷⁹ e questo forse proprio facendo tesoro dell'esperienza degli storici antagonisti cinesi, che avevano fallito sia nell'obiettivo di far diventare maggioritaria la componente patriottica, sia in quello di estinguere quella che aveva deciso di rimanere legata a Roma; dando vita ad una differente organizzazione ecclesiastica si sarebbe tra l'altro contraddetto quel fine irrinunciabile dell'unità che era diventato il marchio distintivo della Repubblica democratica del Vietnam sin dalle sue origini.⁸⁰ Agendo in questo modo i leaders vietnamiti avevano invece saputo esercitare un controllo ancora più stringente sulla Chiesa cattolica e la Santa Sede aveva compreso che solo attraverso una procedura di nomina dei vescovi che sapesse tenere conto delle esigenze statali sarebbe stato possibile iniziare un percorso di riavvicinamento tra Roma e il Vietnam.

Quella fornita in Vietnam era stata insomma una di quelle «risposte inedite e creative» che il cardinale Parolin giudicava necessarie in

77 Zalewski, «Viceministro vietnamita: 'Il governo sarebbe felice di accogliere Papa Francesco'».

78 Ha compiuto alcune opportune precisazioni al riguardo Zhu, «The Division of the Roman Catholic Church in Mainland China», 4.

79 Hansen, «The Vietnamese State, the Catholic Church and the Law», 313-14, e Jackson, «An assessment of Church life in Vietnam», 55-6.

80 Trần Thị Liên, «Les relations entre l'Église catholique et l'État au Vietnam», 346.

un contesto geopolitico marcato da sfide del tutto nuove.⁸¹ Dunque anche la diplomazia pontificia – che in termini di nomine episcopali aveva dovuto affrontare questioni altrettanto se non più complicate all'epoca di Napoleone, durante il *Kulturkampf* o dopo il collasso della Repubblica di Vichy – aveva dovuto aggiornare le proprie procedure e prendere atto, una volta di più, che non tutta la realtà poteva essere ricondotta alla lettera di codici o concordati. Il celebre broccardo «quod non est in Codex non est in mundo» non si attagliava quindi più alla realtà del Vietnam, dove, come avrebbe da ultimo confermato il segretario di Stato di papa Francesco, «le nomine episcopali avvengono secondo una procedura concordata oralmente con il governo»; quello definito tra Santa Sede e Vietnam veniva così qualificato come un «*Gentlemen's Agreement*», un «accordo informale tra due parti, la cui caratteristica essenziale è che la sua realizzazione si basa sull'onore, sulla buona fede e sul rispetto della parola data, e che non può essere difeso giudizialmente».⁸²

Fonti a stampa

- Ambassador Michalak's meeting with Cardinal Man*. 12 December 2007, 15:16 (Wednesday), 07HOCHIMINH CITY1219_a. https://wikileaks.org/plusd/cables/07HOCHIMINH CITY1219_a.html.
- Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede*, 40, 25 gennaio 2007.
- Catholic bishop store remain at posts*. 25 March 1975, 13:10 (Tuesday), 1975SAIGON03473_b. https://wikileaks.org/plusd/cables/1975SAIGON03473_b.html.
- «Contribution de la Conférence épiscopale du VIIe Congrès du Parti communiste vietnamien» (Hanoi, le 14 avril 1991). *La Documentation Catholique*, 73, 1991, 803.
- «Decreto che regola le attività religiose». *Il Regno-Documenti*, 36(13), 1991, 449-50.
- «Dichiarazione di mons. Nguyễn van Binh». *Il Regno-Documenti*, 29(17), 1984, 563-4.
- Francesco. «Allocutio ad Corpus Legatorum apud Sanctam Sedem, occasione data praesentationis ominum ad Annum Novum» (7 Ianuarii 2019). *Acta Apostolicae Sedis*, 111, 2019, 140-54.
- Francesco. «Epistula ad Communitatem Catholicam Vietnamiae occasione probati Pacti de Statuto Legati Pontificii Residentis et de Officio Legati Pontificii Residentis Sanctae Sedis in Vietnamia». *Acta Apostolicae Sedis*, 115, 2023, 1061-4.
- Giovanni Paolo II. *Angelus*. 24 novembre 1985. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1985/documents/hf_jp-ii_ang_19851124.html.
- Giovanni Paolo II. *Canonizzazione di 117 martiri vietnamiti. Omelia*. 19 giugno 1988. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf_jp-ii_hom_19880619_martiri.html.
- Giovanni Paolo II. *Discorso ai vescovi della Conferenza episcopale del Vietnam in visita «Ad limina apostolorum»*. 14 dicembre 1996. <https://www.vatican.va/>

⁸¹ «Mosca e Pechino. I nuovi interlocutori», 387.

⁸² Parolin, «Concordia e concordati», 4.

- content/john-paul-ii/it/speeches/1996/december/documents/hf_jp-ii_spe_19961214_al-limina-vietnan.html.
- Giovanni Paolo II. *Radiomessaggio al popolo del Vietnam*. 10 maggio 1984. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/may/documents/hf_jp-ii_spe_19840510_popolo-vietnam.html.
- Giovanni Paolo II. «Voti di serenità, pace e prosperità per il diletto popolo vietnamita». *L'Osservatore Romano*, 14 dicembre 1985, 5.
- Holy See readout on Vietnam PM visit*. 29 January 2007, 13:11 (Monday), 07VATICAN28_a. https://wikileaks.org/plusd/cables/07VATICAN28_a.html.
- Holy See: Visit of Vietnamese Prime Minister*. 26 January 2007, 14:53 (Friday), 07VATICAN25_a. https://wikileaks.org/plusd/cables/07VATICAN25_a.html.
- «Il faut mener à bien une réforme morale des hommes et de la société. Lettre pastorale de la Conférence des évêques du Vietnam» (Hanoi, le 19 octobre 1992). *La Documentation Catholique*, 75, 1993, 87.
- Insegnamenti di Benedetto XVI*. Vol. V/1, 2009. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.
- Insegnamenti di Paolo VI*. Vol. XIV, 1976. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1977.
- Insegnamenti di Paolo VI*. Vol. XV, 1977. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1978.
- «L'Évangile revit dans le peuple de Dieu au Vietnam. Lettre pastorale de la Conférence épiscopale du Vietnam» (Hanoi, le 17 octobre 1998). *La Documentation Catholique*, 80, 1998, 92-7.
- «La politique religieuse au Vietnam. Directives du Bureau des Affaires religieuses du gouvernement». *La Documentation Catholique*, 76(5), 1994, 246-7.
- «Lettre des évêques du Vietnam au gouvernement» (Hanoi, le 11 octobre 1998). *La Documentation Catholique*, 80, 1998, 40-1.
- Nguyễn-Kim-Diên, Ph. «Esposito alle autorità del Vietnam». *Il Regno-Documenti*, 31(21), 1986, 694-5.
- Nguyễn-Kim-Diên, Ph. «Lettera ai fedeli di Huế». *Il Regno-Documenti*, 31(21), 694.
- Nguyen Minh Nhat, P. «Lettera al governo» (1 ottobre 1995). *Il Regno-Documenti*, 41(5), 1996, 175-6.
- Nguyen Van Binh, P. «Assumiamo tutti i valori della rivoluzione. Lettera pastorale dell'arcivescovo di Saigon» (31 agosto 1975). *Il Regno-Documenti*, 21(3), 1976, 36-7.
- Nguyen Van Binh, P. «I cattolici nella vita del Vietnam». *Il Regno-Documenti*, 21(11), 1976, 274-5.
- Nguyen van Binh, P. «Le milieu socioculturel des catholiques vietnamiens et les problèmes de l'enseignement catechetique». *La Documentation Catholique*, 59, 1977, 923-4.
- «Radicati nel popolo. Lettera comune dei vescovi del Vietnam» (1 maggio 1980). *Il Regno-Documenti*, 27(3), 1981, 90-3.
- «Rapport de la Conférence épiscopale au Bureau des Affaires religieuses». *La Documentation Catholique*, 76, 1994, 1011.
- «Réponse du gouvernement aux requêtes des évêques du Vietnam» (Hanoi, 2 février 1994). *La Documentation Catholique*, 78, 1996, 445.
- «Richieste della Conferenza episcopale al primo ministro» (18 ottobre 1992). *Il Regno-Documenti*, 38(7), 1992, 239-40.
- Strengthening Catholicism in Vietnam one bishop at a time*. 3 December 2002, 05:13 (Tuesday), 02VATICAN5803_a. https://wikileaks.org/plusd/cables/02VATICAN5803_a.html.

- U.S. Department of State. *Annual Report on International Religious Freedom 2001*. Washington DC: U.S. Government Printing Office, 2001.
- U.S. Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. *International Religious Freedom Report 2006*. <https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/irf/2006/>.
- U.S. Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. *International Religious Freedom Report 2009*. <https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/irf/2009/index.htm>.
- Van Chi, N. «Non vogliamo cittadini di serie B. Lettera del Comitato di liberazione a mons. Binh» (6 agosto 1977). *Il Regno-Documenti*, 23(7), 1978, 159-61.
- Vatican names two new bishops, GVN schedules ordinations, 20 October 2008, 08:34 (Monday), 08HANOI1193_a. https://wikileaks.org/plusd/cables/08HANOI1193_a.html.
- Vietnamese catholics install new bishops – And welcome a new cardinal, 1 October 2003 2003, 09:58 (Wednesday), 03HANOI2532_a. https://wikileaks.org/plusd/cables/03HANOI2532_a.html.

Bibliografia

- Caprile, G. «L'estate operosa di Giovanni Paolo II». *La Civiltà Cattolica*, 140(3343), 1989, 68-77.
- Caprile, G. «Santa Sede e Vietnam dopo la riunificazione del paese». *La Civiltà Cattolica*, 127(3027-8), 1976, 276-8.
- «Difficiles négociations entre Hanoi et le Saint-Siège». *La Documentation Catholique*, 76, 1994, 398.
- «Échec des négociations entre le Saint-Siège et le Vietnam». *La Documentation Catholique*, 77, 1995, 513-14.
- Etchegaray, R. *Ho sentito battere il cuore del mondo. Conversazioni con Bernard Lecomte*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008.
- Franchini, E. «Vietnam. L'impossibile neutralità». *Il Regno-Attualità*, 26(12), 1981, 264-6.
- Gillespie, J. «Human Rights as a Larger Loyalty: The Evolution of Religious Freedom in Vietnam». *Harvard Human Rights Journal*, 27(1), 2014, 107-49.
- Gutierrez de Cabiedes, T. *Van Thuan. Libero tra le sbarre*. Roma: Città Nuova, 2018.
- Hansen, P. «The Vietnamese State, the Catholic Church and the Law». Gillespie, J.; Nicholson, P. (eds), *Asian Socialism and Legal Change: The Dynamics of Vietnamese and Chinese Reform*. Canberra: ANU Press, 2005, 313-14.
- Houtart, Fr. «Les catholiques au Sud-Viet-Nam». *SEDOS-Bulletin*, 20, 1977, 510-12.
- «Il Santo Padre visita i Vescovi del Vietnam». *L'Osservatore Romano*, 23-24 giugno 1980, 4.
- Jackson, G. «An assessment of Church life in Vietnam». *Religion, State and Society*, 10(1), 1982, 54-68.
- «L'accordo Santa Sede-Vietnam non è solo un traguardo ma un nuovo inizio. Intervista dei media vaticani al cardinale Parolin». *L'Osservatore Romano*, 28 luglio 2023, 7.
- «La testimonianza di mons. Pietro Parolin sulla recente visita di una delegazione vaticana in Viêt Nam». *Radiogiornale della Radio Vaticana*. Testo della trasmissione di sabato 17 marzo 2007. <https://www.archivioradiovaticana.va/radiogiornale.asp?data=17/03/2007>.
- Laurentin, R. «Vietnam. Chiesa, postconcilio e rivoluzione». *Il Regno-Attualità*, 22(4), 1977, 69-73.

- «Le cardinal Etchegaray évoque son voyage au Vietnam». *La Documentation Catholique*, 71, 1989, 814.
- «Libération de Mgr Nguyen Van Thuan, archevêque coadjuteur d'Ho Chi Minh-Ville». *La Documentation Catholique*, 71, 1989, 96.
- Marchesi, G. «La situazione della Chiesa cattolica in Vietnam». *La Civiltà Cattolica*, 153(3644), 2002, 172-81.
- Mattè, M. «Santa Sede-Vietnam. Le relazioni possibili». *Il Regno-Attualità*, 43(8), 1998, 263.
- Mattè, M. «Vietnam. Cortesie e qualche passo». *Il Regno-Attualità*, 41(22), 1996, 664.
- Mattè, M. «Vietnam. La pazienza di un albero». *Il Regno-Attualità*, 48(4), 2003, 138-40.
- Mattè, M. «Vietnam. Saigon come Pechino». *Il Regno-Attualità*, 40(16), 1995, 476.
- «Mosca e Pechino. I nuovi interlocutori, in attesa dell'Europa. Intervista al card. Pietro Parolin». *Il Regno-Attualità*, 62(14), 2017, 387.
- Nguyen Van Thuan, F.-X. *Preghiere di speranza. Tredici anni in carcere*. Milano: San Paolo, 2007.
- «Notes on the Church-State Affairs». *Journal of Church and State*, 20(1), 1978, 197.
- «Oppositions de évêques aux directives gouvernementales». *La Documentation Catholique*, 82, 2000, 46.
- «Panorama missionnaire 1988». *La Documentation Catholique*, 71, 1989, 36.
- «Panorama missionnaire de l'année écoulée». *La Documentation Catholique*, 66, 1984, 1177.
- «Panorama rapide sur l'Église dans les territoires de mission et sur des situations particulières». *La Documentation Catholique*, 67, 1985, 1137.
- Parolin, P. «Concordia e concordati». *L'Osservatore Romano*, 2 marzo 2019, 4.
- Phan, P.C. «Christianity in Vietnam today (1975-2013): contemporary challenges and opportunities». *International Journal for the Study of the Christian Church*, 14(1), 2014, 3-21.
- Phan, P.C. «Essere cristiani in regimi socialcomunisti». *Concilium*, 47(2), 2011, 86-105.
- Prezzi, L. «Vietnam, anno giubilare. Una Chiesa adulta». *Il Regno-Attualità*, 55(16), 2010, 529.
- Prezzi, L. «Vietnam. Il clima peggiora». *Il Regno-Attualità*, 53(18), 2008, 634-5.
- Prezzi, L. «Vietnam: libertà di fede, ma dentro le istituzioni». *Il Regno-Attualità*, 23(6), 1978, 107-9.
- Quercetti, S. «Vietnam. La difficile riconversione alla pace». *Il Regno-Attualità*, 34(4), 1989, 70.
- «Resistenza e pastorale. Intervista al card. Pham Minh Man, arcivescovo di Ho Chi Minh Ville», a cura di f. Strazzari. *Il Regno-Attualità*, 49(6), 2004, 173-6.
- Rulli, G. «Nuovo decreto sulle religioni in Vietnam». *La Civiltà Cattolica*, 142(3384), 1991, 605-9.
- Rulli, G. «Storia sconosciuta dei profughi vietnamiti in USA». *La Civiltà Cattolica*, 137(3027-3028), 1976, 293-300.
- Rulli, G. «Vietnam e Cambogia. Fatti e interpretazioni», in *La Civiltà Cattolica*, 133(3164), 1982, 149-60.
- Sala, D. «Lo sguardo verso la Cina». *Il Regno-Attualità*, 58(2), 2013, 13.
- Sala, D. «Santa Sede-Vietnam. Migliorano i rapporti». *Il Regno-Attualità*, 57(6), 2012, 198.
- Strazzari, F. «Intervista all'arcivescovo di Hôchiminhville». *Il Regno-Attualità*, 35(8), 1990, 202.
- Trần Thị Liên, C. «Les relations entre l'Église catholique et l'État au Vietnam depuis le Đổi Mới. Perspectives». *Social Compass*, 57(3), 2010, 345-56.
- «Une delegation se rend au Vietnam». *La Documentation Catholique*, 80, 1998, 399.

-
- «Veto du gouvernement à la nomination de l'administrateur d'Hô Chi Minh-Ville». *La Documentation Catholique*, 75, 1993, 998.
- «Vietnam: négociations entre Rome et le gouvernement». *La Documentation Catholique*, 74(5), 1992, 248.
- «Vietnam. L'anno della svolta». *Il Regno-Attualità*, 33(2), 1988, 5-6.
- Vu-K.Tran, G. «Constitutional Debate and Development on Human Rights in Vietnam». *Asian Journal of Comparative Law*, 11(2), 2016, 235-62.
- Zalewski, M. «Viceministro vietnamita: 'Il governo sarebbe felice di accogliere Papa Francesco'. Il Rappresentante pontificio Zalewski racconta la sua missione». 15 marzo 2024. <https://www.fides.org>.
- Zhu, R.X. «The Division of the Roman Catholic Church in Mainland China: History and Challenges». *Religions*, 8(3), 2017, 1-14.

Semestral journal

Department of Humanities



Università
Ca'Foscari
Venezia