La Santa Sede e i cattolici di Francia e d'Italia dinanzi al conflitto in Vietnam (1963-1966) : Tra legittimazione della guerra, azione di pace e primato della coscienza

Francesca Ghezzi

▶ **To cite this version:**

Francesca Ghezzi. La Santa Sede e i cattolici di Francia e d'Italia dinanzi al conflitto in Vietnam (1963-1966) : Tra legittimazione della guerra, azione di pace e primato della coscienza. History. Université Paris sciences et lettres; Scuola normale superiore (Pise, Italie), 2018. Italian. NNT : 2018PSLEP069 . tel-03506203

HAL Id: tel-03506203
https://theses.hal.science/tel-03506203

Submitted on 2 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée dans le cadre d'une cotutelle entre l'École Pratique des Hautes Études et la Scuola Normale Superiore

Le Saint-Siège et les catholiques de France et d'Italie face à la guerre au Viêtnam (1963-1966). Entre légitimation de la guerre, action de paix et primauté de la conscience.

La Santa Sede e i cattolici di Francia e d'Italia dinanzi al conflitto in Vietnam (1963-1966). Tra legittimazione della guerra, azione di pace e primato della coscienza.

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : Histoire moderne et contemporaine

Soutenue par :

Francesca GHEZZI

le 18 décembre 2018

Dirigée par :

M. Denis PELLETIER

M. Daniele MENOZZI

COMPOSITION DU JURY :

M. Bartolo GARIGLIO
Università degli Studi di Torino

M. Fréderic GUGELOT
Université de Reims Champagne-Ardenne

M. Daniele MENOZZI
Scuola Normale Superiore

M.me Maria PAIANO
Università degli Studi di Firenze

M. Denis PELLETIER
École Pratique des Hautes Études

M. Christian SORREL
Université de Lyon (Lyon 2)
Président du jury

École Pratique des Hautes Études | PSL Research University Paris | Scuola Normale Superiore

Alla memoria di Anna Maria,
mia madre.

Indice

Abbreviazioni	pag.	7
Sigle	»	8
Introduzione	»	13
Capitolo I. ***Una guerra di religione? La Chiesa cattolica e la "crisi buddista", fra separatismo e anticomunismo (1963)***	»	49
I.1. La Chiesa cattolica in Vietnam. Storia e problemi sotto i pontificati di Pio XII e Giovanni XXIII.	»	51
I.2. L'esplosione della "crisi buddista".	»	68
I.3. Paolo VI e il ritorno della Santa Sede sullo scenario politico internazionale.	»	75
I.4. Voci dalla Chiesa per la riconciliazione religiosa nel Vietnam del Sud.	»	86
I.5. La questione del separatismo nella Repubblica diemista e il dissenso di «Tc» verso la posizione vaticana.	»	97
I.6. La centralità diplomatica della delegazione apostolica a Saigon.	»	114
I.7. Le ombre del controverso mons. Thuc sul concilio.	»	121
I.8. La GIAC e i dilemmi dell'Occidente cristiano.	»	135
I.9. I gesuiti in una guerra di carta stampata.	»	153
I.10. La caduta degli Ngo: dittatori e persecutori o martiri cattolici?	»	163
I.11. «Itinéraires» e la cospirazione anticristiana in Vietnam.	»	178
Capitolo II. ***L'esigenza di scongiurare una terza guerra mondiale atomica (1964-1965)***	»	196
II.1. Il Vietnam post-diemista, «un baril de poudre prêt à éclater».	»	199
II.2. La Santa Sede, «Tc» e la minaccia del Tonchino: scontro fra Est e Ovest o fra Nord e Sud del mondo?	»	207
II.3. L'episcopato e la guerra, tra Vaticano II e Pax	»	220

Christi.
II.4. La fine della concordanza fra Vaticano e Stati Uniti. » 228
II.5. L'intervento militare americano, le prime mobilitazioni per la pace e lo strano caso della JEC. » 238
II.6. Il differenziarsi delle posizioni dei cattolici sulla politica estera americana. » 258
II.7. Effetto Santo Domingo. » 266
II.8. L'associazionismo cattolico e il nodo dell'autonomia politica. » 281
II.9. Vietnam e polemiche di politica interna. » 299

Capitolo III. *Fermare l'*escalation*: un'esortazione morale all'azione per la pace (1965-1966)* » 320
III.1. Vietnam, ONU, concilio e "guerra giusta". » 323
III.2. La segreta via vaticana al FNL. » 337
III.3. L'incarico diplomatico a Caritas Internationalis e l'"offensiva natalizia" papale. » 344
III.4. Le risposte degli episcopati all'azione di pace pontificia. » 377
III.5. I giovani di AC e la responsabilità individuale della pace. » 384
III.6. Le ACLI: fedeli al papa o a Marx? » 402
III.7. Il sostegno a Paolo VI e il rifiuto della "guerra giusta" nella stampa cattolica. » 414
III.8. In difesa della civiltà cristiana: l'eccezione di «Itinéraires». » 424
III.9. Solidarietà con i pacifisti americani e la radicalizzazione di «Lettre». » 429
III.10. Verso la stagione dell'*engagement*. » 435

Conclusioni » 454

Appendice
1. Telegram n. 610, *Reinhardt to Rusk* (Aug.29, 1964). » 472
2. Memorandum, *Valenti to Johnson* (Feb. 26, 1965). » 473
3. Tract invitant la population montpelliéraine à participer au Meeting *Pour la Paix au Viet-Nam* du 23 février 1965 (1965). » 475

4. Telegram n. 2760, *Meloy to Rusk* (Apr. 19, 1965). » 476
5. Letter, *Pope to Johnson* (Oct. 16, 1965). » 478
6. Letter, *Giovannetti to U Thant* (Jan. 31, 1966). » 480
7. Text of cable, *From Amb. Lodge* (May 3, 1966). » 481
8. *Una veglia di preghiera per la pace promossa in tutta Italia dalla GF, dalla GIAC e dalla FUCI* (Febbraio 1966). » 483
9. *Lettre à Johnson à l'initiative de Témoignage chrétien et du Christianisme social* (21 avril 1966). » 486

Fonti » 489

Bibliografia » 506

Indice delle illustrazioni » 556

Résumé substantiel de thèse » 558

Résumé/Abstract » 612

Abbreviazioni

Amb:	Ambassador
AmEmb:	American Embassy
b.:	busta (-e)/boîte(s)/box(es)
c.:	cote
c.c.:	chemises cartonnées
d.:	dossier
DepState:	Department of State
ds.:	dattiloscritto
f.:	file(s)/folder(s)
fasc.:	fascicolo
GVN:	government
IIC:	Intelligence Information Cable
Let:	lettera/lettre/letter
Mem:	memorandum
MemCon:	memorandum of conversation
MemRec:	memorandum for the record
MemTelCon:	memorandum of telephone conversation
NotMeet:	notes of meeting
p.:	pagina/page/page
Pres:	President
ResMem:	research memorandum
s.:	série/series
SecGen:	Secretary-General
SecState:	Secretary of State
s.-f.:	sub-file/sub-folder
s.-s.:	sous-série
Tl:	telegramma/télégramme/telegram
VC:	vietcong
vol.:	volume
WH:	White House

Sigle

Archivi

ADHS:	Nanterre, Archives departementales des Hauts-de-Seine
ANYA:	Yonkers (N.Y.), Archidiocese of New York Archive
ASDMAE	Roma, Archivio storico diplomatico del Ministero degli Affari esteri
CADMAE:	La Courneuve, Centre des Archives diplomatiques du Ministère des Affaires étrangères
CNAEF:	Issy-les-Moulineaux, Centre national des archives de l'Église de France
ISACEM:	Roma, Istituto per la storia dell'Azione cattolica e del movimento cattolico in Italia Paolo VI
LBJL:	Austin (TX), Lyndon B. Johnson Library
UNA:	New York (N.Y.), United Nations Archives

Associazioni, istituzioni, partiti, Stati et similia

AC:	Azione cattolica
ACA:	Assemblée des cardinaux et archevêques de France
ACI:	Azione cattolica italiana
ACLI:	Associazioni cristiane dei lavoratori italiani
ACO:	Action catholique ouvrière
AP:	Associated Press
CCCF:	Comité catholique contre la faim
CCIF:	Centre catholique des intellectuels français
CEC:	Consiglio ecumenico delle Chiese
CEF:	Conférence des évêques de France
CEI:	Conferenza episcopale italiana

CFDT:	Confédération française démocratique du travail
CFTC:	Confédération française des travailleurs chrétiens
CGIL:	Confederazione generale italiana del lavoro
CGT:	Confédération générale du travail
CI:	Caritas Internationalis
CIA:	Central Intelligence Agency
CIC:	Commissione internazionale di controllo (per l'attuazione degli accordi di Ginevra sull'Indocina del 1954)
CISL:	Confederazione italiana sindacati lavoratori
CIUPV:	Collectif intersyndacal universitaire pour la paix au Vietnam
CPF:	Catholic Peace Fellowship
CW:	Catholic Worker
DC:	Democrazia cristiana
FIJC :	Fédération internationale de la jeunesse catholique
FNL:	Fronte nazionale di liberazione (Vietnam del Sud)
FUCI :	Federazione universitaria cattolica italiana
GA:	Gioventù aclista
GIAC:	Gioventù italiana di Azione cattolica
GIOC:	Gioventù operaia cristiana
GS:	Gioventù studentesca
JEC:	Jeunesse étudiante chrétienne
JECF:	Jeunesse étudiante chrétienne féminine
JECI:	Jeunesse étudiante catholique internationale
JOC:	Jeunesse ouvrière chrétienne
JOCF:	Jeunesse ouvrière chrétienne féminine
JUC:	Jeunesse universitaire chrétienne
MCAA:	Mouvement contre l'armement atomique
MP:	Mouvement de la Paix
MRP:	Mouvement républicain populaire
NATO:	North Atlantic Treaty Organization
ONU:	Organizzazione delle Nazioni Unite
PC:	Pax Christi
PCC:	Partito comunista cinese
PCF:	Parti communiste français
PCI:	Partito comunista italiano
PCUS:	Partito comunista dell'Unione Sovietica
PS:	Parti socialiste
PSI:	Partito socialista italiano
PSU:	Parti socialiste unifié
RAI:	Radiotelevisione italiana
RDV:	Repubblica democratica del Vietnam (Vietnam del Nord)

RPC:	Repubblica popolare cinese
RV:	Repubblica del Vietnam (Vietnam del Sud)
SC:	Secours Catholique
SEATO:	South-East Asia Treaty Organization
SFIO:	Section française de l'Internationale ouvrière
SGCI :	Società della gioventù cattolica italiana
SNCS:	Syndicat national des chercheurs scientifiques
SNESup:	Syndicat national de l'enseignement supérieur
UEC:	Union des étudiants communistes
UNEF:	Union nationale des étudiants de France
UNR:	Union pour la nouvelle République
UPI:	United Press International
USA:	Stati Uniti d'America
URSS:	Unione delle repubbliche socialistiche sovietiche
Vietminh:	Vietnam Doc Lap Dong Minh Hoi[1] (Unione per l'indipendenza del Vietnam)
WRS:	War Relief Services

Periodici

«AI»:	«L'Avvenire d'Italia»
«AS»:	«Azione Sociale»
«CC»:	«La Civiltà Cattolica»
«Cs»:	«Christianisme social»
«DC»:	«La Documentation Catholique»
«Gn»:	«Gioventù notizie»
«JO»:	«Jeunesse Ouvrière»
«JP»:	«Journal de la Paix»
«OR»:	«L'Osservatore Romano»
«OT»:	«L'Osservatore Toscano»
«SRP»:	«Semaine Religieuse de Paris»
«Tc»:	«Témoignage chrétien»

[1] In ragione della difficoltà di rendere i toni della lingua vietnamita nelle lingue indoeuropee, si è adottata in questa tesi una grafia semplificata dei nomi propri e dei termini vietnamiti, la cui trascrizione risulta pertanto priva di accenti e di segni diacritici. Per ciò che concerne i nomi vietnamiti di persona, essi sono generalmente composti da tre elementi: cognome (patrilineare), "nome di mezzo" e nome proprio. Seguendo l'uso prevalente nella letteratura scientifica, in bibliografia i nomi vietnamiti sono elencati secondo il loro "nome di mezzo".

«AAS»: «Acta Apostolicae Sedis», Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.

FRUS: U.S. Department of State, *Foreign Relations of the United States*, Washington D.C., U.S. Government Printing Office, 1963-1966.

GDO, *Dv*: G. D'ORLANDI, *Diario vietnamita 1962-1968*, a cura di R. Rotondo, introduzione di G. Andreotti, Roma, 30Giorni, 2006.

LBJVP: *Lyndon Johnson's Vietnam Papers. A Documentary Collection*, edited by D.M. Barrett, College Station, Texas A&M University Press, 1997.

PVI, *Ins*: PAOLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI (1963-1978)*, 16 voll., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1965-1979.

SR, *Cn*: S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam 1945-1975*, préface d'É. Fouilloux, Paris, CNRS Éditions, 2002.

Introduzione

Non basta dire viva la pace. No, bisogna fare qualcosa di concreto, di nostro personale perché si costruisca davvero. E c'è di più: la nostra opera, di ciascuno di noi, è necessaria. L'aveva detto chiaro, il Papa.

Se vogliamo salvare la pace, abbiamo gravi doveri di solidarietà, di presenza. È necessario che noi siamo in mezzo alla gente, in mezzo al nostro ambiente di lavoro come costruttori della pace.

Per fare questo, dobbiamo capire – per dirli agli altri – gli appuntamenti veri della pace in terra[2] […].

Mettendo le nostre preoccupazioni per la pace davanti al cuore di Dio, al tempo stesso diventiamo corresponsabili di questo impegno. E la coscienza ce ne chiederà il conto.

Il fatto tragico che ha mosso le recenti "offensive di pace" è la guerra del Viet-Nam[3].

Nel febbraio 1966, a due mesi dalla chiusura del Vaticano II, con tali parole si apriva uno dei numerosissimi articoli dedicati al tema della pace apparsi sulla stampa cattolica europea in età conciliare. L'estratto è ripreso da «Gioventù», organo di stampa della Gioventù italiana di Azione

[2] Si allude qui all'annunciata veglia di preghiera per la pace in Vietnam e nel mondo organizzata dall'Azione cattolica italiana (ACI) per il marzo 1966. Il riferimento ai «veri» appuntamenti della pace è verosimilmente da leggersi come un monito alla base militante contro la partecipazione alle numerose manifestazioni per il Vietnam promosse in quel periodo dalle sinistre comuniste. Sulla veglia dell'ACI e sul contesto in cui maturò cfr. *infra*, pp. 397-402.

[3] F. MANDILLO, *Appuntamenti della pace*, in «Gioventù», seconda quindicina di febbraio 1966, p. 6. "Offensiva di pace" è l'espressione usata dal presidente americano democratico Lyndon Baines Johnson (1908-1973) per designare l'azione diplomatica dal raggio internazionale posta in essere dagli Stati Uniti durante la tregua natalizia in Vietnam del 1965. La stessa locuzione venne impiegata da Paolo VI nel gennaio 1966 in riferimento alla strategia diplomatica globale di pace da lui delineata tra la fine del 1965 e gli inizi del 1966, con particolare attenzione alla guerra in Vietnam (cfr. PAOLO VI, *Proposta di un arbitrato dell'O.N.U. affidato a nazioni neutrali per il ritorno della pace nel Vietnam*, 29 gennaio 1966, in PVI, *Ins*, IV, pp. 40-44). Su tali temi cfr. i paragrafi III.2 e III.3 del presente lavoro.

cattolica (GIAC). Esso ha il pregio di testimoniare l'assoluta priorità guadagnata dal tema della pace nella Chiesa durante gli anni del Vaticano II, sottolineando la centralità rivestita a tal riguardo dalla guerra in Vietnam[4]. Nel citato brano appaiono inoltre condensati gli elementi distintivi del discorso cattolico sviluppatosi sul conflitto in Vietnam e, più in generale, sui temi della guerra e della pace durante gli anni Sessanta: il riferimento agli insegnamenti e agli indirizzi papali, l'appello a una coscienza morale cristianamente ispirata, l'invito a una mobilitazione individuale e collettiva per la pace basata su un senso di solidarietà e responsabilità universali da promuovere quotidianamente. Se ne ricava una concezione del cattolico come soggetto integrante e partecipe del contesto religioso e sociale nel quale è immesso. La figura di un credente chiamato a tradurre e a coniugare i precetti dell'istituzione ecclesiastica e le valutazioni della propria coscienza in un'azione concreta di pace. Quest'ultima venivacosì a sua volta a definire una strategia di presenza attiva della Chiesa nel mondo, fondata sull'impegno volto all'edificazione di una

[4] È opportuno avanzare qui alcune necessarie precisazioni di tipo terminologico. Nel presente lavoro, laddove si incontri, isolata, la parola "Chiesa", deve considerarsi sottintesa la determinazione "cattolica". Si baderà che il contesto renda intelligibile l'accezione nella quale il termine viene impiegato: se limitatamente al suo aspetto istituzionale, e dunque ai suoi soli vertici gerarchici; per designare l'intera comunità religiosa che compone la Chiesa universale; in riferimento al campione degli attori cattolici indagati da questa ricerca, ossia la Santa Sede e i segmenti del mondo cattolico francese e italiano selezionati. Seguendo un uso invalso nel linguaggio comune come nella storiografia, "Santa Sede" e "Vaticano" sono qui impiegati come sinonimi in modo da schivare, ove possibile, antiestetiche ripetizioni della medesima parola a breve distanza nel discorso. Si ha tuttavia ben presente che con "Santa Sede" si designa l'organo di governo della Chiesa, dotato di personalità giuridica riconosciuta dal diritto internazionale, mentre "Vaticano" riguarda il territorio di sua sovranità, lo Stato di Città del Vaticano. Per ciò che concerne la locuzione "Chiesa di Francia/d'Italia", il senso della frase chiarirà di volta in volta se con essa si intenda richiamare l'insieme dei cattolici francesi/italiani preso in considerazione dalla tesi oppure esclusivamente le gerarchie ecclesiastiche di uno dei due Paesi. In questa sede, parlando di "guerra in Vietnam" non ci si limita a riferirsi al conflitto combattuto dagli Stati Uniti nel Paese asiatico tra il 1965 e il 1973, come spesso accade nella storiografia politico-diplomatica, campo scientifico a egemonia americana; con l'espressione si abbraccia invece l'intero quadro bellico in cui la "guerra americana" si innestò, vale a dire il confronto armato che tra i primi anni Sessanta e il 1975 vide opporsi il Fronte nazionale di liberazione del Vietnam del Sud (FNL) e la Repubblica del Vietnam (del Sud, RV), con il sostegno dei rispettivi alleati internazionali, e che si concluse nel 1976 con la riunificazione del Vietnam sotto la guida del governo comunista della Repubblica democratica del Vietnam del Nord (RDV). Infine, con "guerra in Indocina" si fa riferimento al conflitto combattuto tra il 1946 e il 1954 dall'esercito coloniale francese contro la Lega per l'indipendenza del Vietnam (meglio nota con la sua abbreviazione in lingua vietnamita, "Vietminh").

nuova società che, su scala locale e globale, fosse ancorata su equilibri pacifici.

Una simile posizione implica il rifiuto della guerra: tema caratteristico della Chiesa conciliare, idealmente tesa all'abbandono della tradizionale «elencazione delle condizioni» che dovevano «assicurare l'eticità dei conflitti»[5]. A partire da Giovanni XXIII, passando per Paolo VI e per i documenti conciliari, infatti, il discorso della Chiesa di Roma andava gradualmente spostandosi dai criteri di legittimazione della "guerra giusta" all'urgenza della pace, interrogandosi sui mezzi a disposizione dei cattolici per promuoverla e realizzarla. La storiografia più recente tende a considerare significativa e spesso determinante, negli anni Sessanta e Settanta, l'influenza esercitata dalla guerra in Vietnam sulla riflessione e sul rimodellamento dell'approccio della Chiesa e dei cattolici europei alle problematiche della guerra e della pace, nonché all'ampio corollario di questioni ad esse connesso[6].

Il presente lavoro di tesi indaga l'atteggiamento assunto dinanzi alla guerra in Vietnam dalla Santa Sede e – adottando un approccio comparativo – da alcuni segmenti del mondo cattolico francese e italiano tra la seconda metà del 1963 e il primo semestre del 1966. L'ambito disciplinare è quello della storia della Chiesa in età contemporanea. Le ragioni alla base delle scelte metodologiche compiute e i criteri seguiti nella selezione dei Paesi e degli attori cattolici oggetto di osservazione verranno chiariti nelle prossime pagine. La vocazione primaria di questo studio è d'inserirsi nel dibattito storiografico sulla Chiesa negli anni del concilio Vaticano II. Inoltre, in virtù dell'approccio interdisciplinare adottato, come si vedrà, nell'analisi dell'azione papale, la ricerca offre un contributo inedito anche alla storia politico-diplomatica della guerra in Vietnam. L'esame delle iniziative militanti d'opposizione al conflitto che, in Francia come in Italia, coinvolsero personaggi e gruppi di cattolici, tange invece il campo della storiografia sui movimenti politici e sociali occidentali del secondo dopoguerra, più precisamente gli ambiti di studio

[5] D. MENOZZI, *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2016, p. 87.

[6] Cfr., fra gli altri, G.-R. HORN, Y. TRANVOUEZ (coord.), *L'esprit de Vatican II: catholiques de gauche en Europe dans les années 68*, «Histoire@Politique», 30, septembre-décembre 2016 [*en ligne*], *passim*, URL: www.cairn.info/revue-histoire-politique-2016-3.htm; G.-R. HORN, *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015, *passim*; D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 284-287. Si precisa qui che la data di ultima consultazione dei siti web, degli indirizzi URL e dei riferimenti ai DOI indicati in questa tesi è l'11 novembre 2018.

dei movimenti pacifisti e della contestazione giovanile pienamente esplosa nell'anno-simbolo 1968.

A partire dal 1963, in coincidenza con l'avvio del pontificato di Paolo VI (al secolo Giovanni Battista Montini), la guerra civile in corso in Vietnam conobbe nuovi sviluppi e complicazioni che la portarono, nel giro di poco tempo, a divenire «l'epicentro dell'interesse mondiale»[7]. Come osservato da Marialuisa Sergio, ciò avvenne in un decennio in cui «il mondo» era «in fermento, e da strati sempre più ampi della società civile» si moltiplicavano «pressanti istanze di maggiore giustizia sociale e di pace»[8].

La storia delle reazioni suscitate nella Chiesa dalla guerra in Vietnam ha sinora attirato, nel complesso, un'attenzione piuttosto contenuta a livello scientifico. Considerata la spiccata importanza progressivamente assunta dal conflitto nella vita pubblica dei Paesi atlantici settentrionali, è parso interessante tentare di approfondire le posizioni della Santa Sede e di un campione del mondo cattolico francese e italiano a riguardo. In ragione delle delicate implicazioni teologiche, morali, (geo)politiche e religiose presentate dalla guerra in Vietnam agli occhi dei cattolici, si è ritenuto che un simile oggetto di ricerca offrisse un rilevante potenziale conoscitivo ed ermeneutico per la storiografia sulla Chiesa nel Novecento. Come si illustrerà più avanti, si è stabilito di limitare la ricerca a un arco temporale circoscritto (seconda metà del 1963-prima metà del 1966) rispetto all'intera durata della guerra in favore di un'impostazione analitica del lavoro e di uno studio sistematico dell'oggetto di ricerca.

Ci si è proposte, in primo luogo, due obiettivi principali: di precisare i termini del contributo cattolico alla causa della pace in Vietnam nella fase indagata; di cogliere il peso esercitato dal conflitto sulle relazioni intra- ed extra-ecclesiali in quel periodo, che coincide con la ripresa del concilio Vaticano II e l'immediato postconcilio. La guerra in Vietnam è apparsa inoltre come un osservatorio privilegiato dal quale seguire, pur da un'angolazione ben specifica e delimitata, alcuni fenomeni di carattere generale, fondamentali nel definire l'identità della Chiesa. Si pensa ad esempio alla posizione dei cattolici sulla pace e sulla dottrina della "guerra giusta" in era atomica e al loro approccio al comunismo e ai comunisti. Da un'ottica più ampia, l'argomento consente di guardare, attraverso la lente del caso particolare, allo sviluppo e ai percorsi della dottrina, delle culture,

[7] M.L. SERGIO, *Paolo VI e il Vietnam: fra contestazione e peacebuilding. I documenti inediti del Fondo Amintore Fanfani e il pre-negoziato segreto del 1968*, in «Centro Vaticano II. Ricerche e documenti», 1, 2013, p. 51.

[8] *Ibidem*.

delle riflessioni e delle pratiche cattoliche in merito alle relazioni fra la Chiesa e il mondo moderno, toccando nodi critici e cruciali come le relazioni fra Chiesa/fede e impegno politico.

Il novero degli studi aventi come oggetto di ricerca *esclusiva* le reazioni del papato e/o delle Chiese europee alla guerra in Vietnam è estremamente modesto, e si presenta come un patrimonio bibliografico atomizzato e disperso. Tendenzialmente, esso si compone di contributi focalizzati sulla figura di Paolo VI e, in minor misura, sulla minoranza cattolica di sinistra e di estrema sinistra in Paesi quali la Francia e l'Italia[9]. La periodizzazione di questi contributi concerne in maniera decisamente prevalente l'arco cronologico che va dalla seconda metà del 1966 alla prima metà del 1968: è questa la fase della più intensa attività pubblica di Paolo VI per la pace in Vietnam, nonché di maggior rilevanza politica del conflitto nel dibattito pubblico interno alle società dell'Europa occidentale, infiammato dalle istanze di una contestazione giovanile che spesso assunse quella guerra a simbolo.

A questo poco consistente panorama storiografico si deve tuttavia aggiungere una più nutrita mole di opere scientifiche le quali, pur non essendo dedicate al tema specifico della Chiesa e la guerra in Vietnam, toccano l'argomento in maniera più o meno estesa, e da diverse prospettive disciplinari.

Nella rassegna sullo stato dell'arte che si va di seguito a proporre si darà conto di entrambe le categorie di studi.

Per ciò che concerne la Santa Sede, bisogna constatare il discreto interesse che, in tempi recenti, sta riscuotendo il lato diplomatico dell'azione di Paolo VI per la pace in Vietnam. Ad oggi, Marco Mugnaini risulta essere il solo ad aver proposto dei contributi monografici (due, nel 2003) che propongano una sintetica ricostruzione della diplomazia montiniana per il Vietnam, considerata lungo l'intero lasso di svolgimento del conflitto. A Roy Palmer Domenico si deve un saggio (1994) sul canale di consultazioni stabilito fra Santa Sede e Stati Uniti in merito al conflitto. Fra i maggiori meriti di questo studio, il suo sforzo di contestualizzazione

[9] In merito alla categoria storica dei "cattolici di sinistra", come giustamente notato in una loro riflessione sui "chrétiens de gauche" da Gerd-Rainer Horn e Yvon Tranvouez, la questione della definizione terminologica è tutt'altro che semplice. Tende anzi naturalmente a complicarsi quando l'espressione è impiegata in studi che comparano realtà geografiche differenti, ognuna marcata da irriducibili peculiarità nazionali. Tuttavia, per necessità di comunicazione scientifica, l'espressione viene convenzionalmente usata per designare, in maniera generica, sia quei cattolici «qui sont aussi de gauche» (cioè di sinistra *e* cattolici), sia coloro «qui s'engagent à gauche au nom de leur foi» (di sinistra *perché* cattolici). G.-R. HORN, Y. TRANVOUEZ, *Introduction*, in *L'esprit de Vatican II*, cit., p. 5.

storica dell'argomento: la ricostruzione prende infatti le mosse dal 1954, ossia dagli accordi di Ginevra, per fermarsi alla fine della guerra americana in Vietnam nel 1973. Vanno poi segnalati il menzionato articolo di Sergio (2013) su un'inedita iniziativa della diplomazia segreta montiniana per il Vietnam risalente al 1968 e quello di Daniela Saresella (2018) sulle posizioni assunte sulla guerra da parte di Paolo VI e di alcuni rappresentanti del mondo cattolico italiano fra il 1965 e il 1968[10]. Questi i principali contributi scientifici espressamente dedicati all'argomento.

In ausilio dello studioso che intenda approfondire la posizione vaticana sul conflitto in Vietnam giungono però, come anticipato, altri studi. Ad esempio, più o meno sintetiche presentazioni della "politica vietnamita" di Paolo VI, nonché del suo magistero e della sua pastorale di pace, compaiono immancabilmente nelle monografie dedicate al pontificato montiniano. In tali volumi lo sguardo degli storici si concentra soprattutto sul periodo di maggior impegno pubblico di papa Montini per una soluzione politica del conflitto in Vietnam; una fase il cui termine *a quo* è generalmente individuato nel discorso del papa all'ONU del 4 ottobre 1965, e che conobbe un momento di arresto nel maggio 1968, all'avvio a Parigi dei colloqui segreti fra i negoziatori degli Stati Uniti e del Vietnam del Nord.

Il pontificato di Paolo VI è centrale per la storia della Chiesa: il papa bresciano fu colui che decise la ripresa dei lavori del Vaticano II dopo la morte del popolarissimo Giovanni XXIII, che ne guidò il difficoltoso svolgimento e che si trovò poi a gestire l'immediata ricezione dei testi conciliari attraverso la perigliosa stagione della contestazione intra-ecclesiale. Ciononostante, l'attenzione prestata alla sua figura dalla storiografia è stata a lungo inversamente proporzionale alla sua importanza storica[11]. Un'indagine sul papato montiniano pienamente osservante del

[10] Più precisamente lo scritto di Saresella tratteggia, in maniera molto rapida, alcuni momenti della diplomazia di pace di Paolo VI; le esternazioni pubbliche del 1968 sulla guerra dell'arcivescovo di Bologna Giacomo Lercaro e del vescovo di Ivrea Luigi Bettazzi; le reazioni al conflitto registrate nel secondo lustro degli anni Sessanta all'interno della Democrazia cristiana (DC) e da parte di alcune riviste cattoliche italiane, gran parte delle quali politicamente orientate a sinistra. Cfr. D. SARESELLA, *The Vietnam War, the Church, the Christian Democratic Party and the Italian Left Catholics*, in «Social Sciences», 7, 55, April 2018, p. 3, DOI: 10.3390/socsci7040055.

[11] Hanno verosimilmente concorso a determinare una simile situazione anche fattori che esulano da considerazioni puramente scientifiche, quali la personalità riservata e il temperamento riflessivo di Montini. Sino a tempi recentissimi, la sua figura è apparsa in secondo piano nella narrazione pubblica come in quella scientifica rispetto a pontefici egualmente importanti e dotati di un più accentuato carisma nella comunicazione mediatica quali Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II.

rigore richiesto dalla metodologia storica e priva di intenti apologetici si è lentamente avviata negli anni Ottanta del Novecento. In questi primi due decenni dei Duemila, in particolare, si assiste a una rinnovata e più intensa riflessione storiografica su Paolo VI, spesso identificato come il "papa del moderno" o "della modernità" (cfr. ad esempio Cardia, 2017; De Giorgi, 2015; Agasso Jr.-Tornielli, 2014) e come un pontefice "riformatore" (cfr. Vian, 2018; ancora Cardia, 2017). Tale inversione di tendenza nella produzione scientifica su papa Montini è stata incentivata nel 2018 dalla decisione di papa Francesco di attivare la procedura della sua santificazione; la proclamazione è prevista per il 14 ottobre dello stesso anno[12].

Attualmente, dunque, il filone monografico sul pontificato di Paolo VI è in via di consolidamento, e si arricchisce di un buon numero di studi di grande accuratezza e qualità. Fra le opere che si soffermano in maniera più interessante sulla sua azione di pace per il Vietnam vi sono quella di Fulvio De Giorgi e la curatela di Xenio Toscani (entrambe del 2014). Bisogna inoltre menzionare quegli studi che proficuamente invitano ad esaminare l'azione montiniana da nuove prospettive d'analisi storico-disciplinare. Ne sono validi esempi il contributo di Jacopo Cellini (2017) attinente al campo della storia delle idee e quello di Philippe Chenaux (2015), di taglio politico.

Cenni o approfondimenti sulla diplomazia vietnamita di Paolo VI sono rintracciabili anche nelle opere sulla politica internazionale vaticana nel Novecento. L'argomento è stato affrontato in studi «parziali e dispersi»[13] dedicati alla diplomazia montiniana (fra gli altri: La Bella, 2015; Mugnaini, 2006; Levillain, 1992; Dupuy, 1983), esaminata in alcuni casi in stretta connessione con l'evento conciliare (cfr. O'Malley, 2010; Melloni, 2000) oppure con la diplomazia di altri papi cronologicamente prossimi a Paolo VI (è il caso di Giovanni XXIII in Melloni, 2003; di Giovanni Paolo II in Verucci, 2005 e Riccardi, 2003). Se ne è trattato anche negli *excursus* generali sulla diplomazia vaticana nel secondo dopoguerra (cfr., fra gli altri, la curatela di Rossi, 2016; la curatela di Giovagnoli, 2003; Merle-de Montclos, 1988). Un'altra prospettiva storiografica dalla quale si è investigata l'azione montiniana per il Vietnam è quella incentrata sulle evoluzioni della dottrina della Chiesa e del magistero pontificio sulla guerra

[12] Cfr. B. CASTELLI, *Paolo VI santo il prossimo 14 ottobre, insieme con mons. Romero*, in «Vatican News» [in rete], 19 maggio 2018, URL: www.vaticannews.va/it/papa/news/2018-05/papa-francesco-14-ottobre-paolo-vi-santo-con-mons-romero.html.

[13] G. LA BELLA, *Paolo VI, la diplomazia e l'impegno per la pace*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 110, 2015, p. 855.

e sulla pace. Comprende contributi focalizzati sul tornante del Vaticano II (in particolare Turbanti, 2005 e 2000), così come lavori di respiro più ampio, che propongono ricostruzioni storiche e chiavi interpretative per l'intera età contemporanea (cfr. in particolare Stummvoll, 2018; Menozzi, 2008) o la bimillenaria storia della Chiesa (ad esempio Fumagalli Beonio Brocchieri, 2006).

La posizione della Santa Sede rispetto alla guerra in Vietnam non è stata indagata soltanto dalla storiografia dedicata alla Chiesa in età contemporanea. Riferimenti ai tentativi di mediazione concepiti da Paolo VI si trovano anche all'interno dello sterminato filone di studi dedicato alla storia politico-diplomatica del conflitto. È questo un campo di ricerca sul quale gli storici di nazionalità statunitense esercitano un'incomparabile preminenza; la situazione va connessa naturalmente al fatto che, come notato da un osservatore esterno, lo studioso svedese Frederik Logevall, la guerra in Vietnam rappresenta ancor oggi «the modern American tragedy, the most divisive conflict since the Civil War»[14]. Un momento di cesura nella storia degli Stati Uniti, che ha incrinato profondamente e durevolmente l'immagine messianica di guida del "mondo libero" e faro di democrazia e giustizia con la quale, nel secondo dopoguerra, il Paese amava presentarsi e autorappresentarsi, e secondo la quale veniva percepito presso larghi settori delle società europee occidentali.

Nel complesso, la storiografia politico-diplomatica americana sulla guerra in Vietnam ha sinora quasi sistematicamente espunto il Vaticano dall'ampio ventaglio dei mediatori internazionali che si adoperarono nel corso degli anni per porre fine al conflitto. Quando l'azione della Santa Sede è stata presa in considerazione, le è stata generalmente attribuita un'importanza secondaria rispetto alle sorti complessive del conflitto (tesi qui condivisa) e, per lo più, non le è stata riconosciuta alcuna rilevanza storica (interpretazione che invece si intende contestare, sulla base dei risultati del presente lavoro). I cenni alla diplomazia montiniana nei volumi sulla guerra in Vietnam sono nella maggior parte dei casi molto rapidi; tendenzialmente ne rievocano alcuni degli episodi più rilevanti, quale l'appello papale a una tregua natalizia del 1965. A tale tradizione di indifferenza o disattenzione scientifica verso l'azione diplomatica del Vaticano ha certo contribuito l'esito fallimentare dei suoi sforzi; tuttavia una simile considerazione andrebbe applicata al restante, nutrito gruppo di iniziative minori messe in atto dalla diplomazia internazionale per la pace in Vietnam, e che continuano invece a costituire oggetto di minuziose

[14] F. LOGEVALL, *Choosing War. The Lost Chance for Peace and the Escalation of the War in Vietnam*, Berkeley, University Press of California, 1999, p. XIII.

ricostruzioni e riletture storiografiche. Bisogna inoltre notare che, quando presa in considerazione in questo campo di studi, di solito la diplomazia vaticana risulta piattamente assimilata a quella canonica propria degli Stati nazionali. Questo approccio ne offre una visione distorta e monca, isolata dal contesto magisteriale e pastorale in cui essa era concepita e si integrava, nonché decontestualizzata dalle vicende interne alla Chiesa (un aspetto particolarmente importante, si capisce, nel caso del pontificato di Paolo VI, in ragione dell'evento conciliare).

Una delle cause di una simile situazione storiografica va cercata, si crede, nella scarsa consuetudine degli studiosi di storia politico-diplomatica, specie se provenienti da Paesi a maggioranza non cattolica, con un soggetto internazionale assolutamente unico come la Santa Sede[15]. Non è un caso che fra coloro che si sono soffermati sull'azione di Paolo VI per il Vietnam vi sia un ex ambasciatore degli Stati Uniti presso la Città del Vaticano (cfr. Rooney, 2013), ossia un professionista della diplomazia, allenato dall'esperienza diretta a contestualizzare e decifrare la politica estera della Santa Sede, e che ha avuto modo di familiarizzare con le complesse motivazioni che la muovono e con i peculiari meccanismi istituzionali preposti al suo funzionamento.

Infine, limitati rinvii alla diplomazia montiniana per il Vietnam compaiono nel discreto numero di ricostruzioni storiche dedicate ai tre falliti tentativi di mediazione avviati dall'Italia fra il 1965 e il 1968 (da Giorgio La Pira con il supporto di Amintore Fanfani; il canale italo-polacco dell'"operazione Marigold"; l'"operazione Killy". Cfr. Primicerio, 2017 e i tre volumi del 2012 di Giunipero, Hershberg, Sica). Anche in alcuni dei volumi che ripercorrono, da varie angolazioni, la storia politica e diplomatica dell'Italia in tempo di guerra fredda si possono rinvenire dei richiami alla diplomazia vaticana, generalmente rievocata nel corso della trattazione di quella lapiriana (cfr., fra gli altri, Imperato, 2013; la curatela di Giovagnoli-Tosi, 2010).

Per ciò che concerne la storiografia sull'atteggiamento dei cattolici di Francia e d'Italia nei confronti della guerra in Vietnam, attualmente il numero di monografie disponibili è ancor più esile rispetto a quelle sul caso vaticano. Le poche ricerche sinora pubblicate datano per lo più ai primi due decenni degli anni Duemila e affrontano separatamente i due casi nazionali. Relativamente al *côté* francese, è dal 1995 che Sabine Rousseau approfondisce in imprescindibili contributi la storia dell'*engagement*

[15] Sullo *status* internazionale della Santa Sede si rinvia allo studio di taglio storico-giuridico di G. BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale. Esame delle norme canoniche*, Torino, Giappicchelli, 2003.

militante cristiano contro il conflitto. La studiosa francese ha concentrato lo sguardo sui movimenti operai e studenteschi di Azione cattolica e soprattutto su una minoranza di personalità, riviste, associazioni e gruppi del laicato *hexagonal*, aperti al rinnovamento conciliare, che la pratica della militanza contro la guerra in Vietnam contribuì a politicizzare a sinistra. Uno degli aspetti più interessanti e originali della ricerca di Rousseau è il suo integrare i paradigmi e le categorie interpretative della sociologia dei movimenti politici e sociali del secondo dopoguerra all'interno dell'analisi storica del fenomeno della militanza cattolica per il Vietnam. Un posto centrale nella produzione della studiosa è occupato dalla notevole monografia del 2002 sull'attivismo pacifista cristiano francese, nella quale Rousseau ha ricostruito e posto in relazione critica la storia dell'opposizione alla guerra in Indocina e quella della protesta contro la guerra americana in Vietnam.
Per ciò che concerne i cattolici italiani, si segnalano gli articoli di Daniela Saresella (il già citato 2018) e quello di Alessandro Santagata (2015), tratta degli anni 1965-1968. Quest'ultimo abbozza, nelle conclusioni, un rapido confronto con le tesi sostenute dalla storiografia francese sui cattolici francesi e la guerra in Vietnam nel '68.

Nel considerare nello specifico i diversi segmenti delle Chiese italiana e francese investigati da questa tesi, si fa presente che sporadici cenni alle posizioni da loro assunte sul conflitto in Vietnam sono talvolta presenti nelle monografie ad essi dedicate. Ma è all'interno del fiorente panorama storiografico sui *catholiques de gauche*, protagonisti del periodo della contestazione, che è possibile recuperare dei riferimenti, di ampiezza variabile, al tema, soprattutto per ciò che concerne le ACLI, il mondo di AC e varie riviste cattoliche. Ciò avviene in ragione dell'influsso preminente giocato dalla guerra in Vietnam nella radicalizzazione politica non solo, come già notato, dei cattolici francesi, ma di fasce più o meno significative dell'intera gioventù europea occidentale[16]. Nella seconda metà degli anni Sessanta l'opposizione della guerra in Vietnam divenne un vessillo della contestazione intra- e/o extraecclesiale dei cattolici di sinistra. Questo filone di studi ha peraltro di recente trovato un ulteriore stimolo nella celebrazione, nel 2018, del cinquantenario del 1968. In tale ambito, lo sforzo di comparazione condotto su diversi Paesi dell'Europa occidentale,

[16] La guerra in Vietnam non è di fatti mai trascurata nella copiosa storiografia sulla stagione protestataria sessantottina, all'interno della quale ci si limita qui a segnalare gli ottimi volumi G.-R. HORN, *The Spirit of '68. Rebellion in Western Europe and North America, 1956-1976*, Oxford, Oxford University Press, 2008 [2007]; G. DREYFUS-ARMAND, R. FRANK, M.-F. LEVY, M. ZANCARINI-FOURNEL (dir.), *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Paris, Éd. Complexe, 2000.

Francia e Italia comprese, da Gerd-Rainer Horn sullo "spirito del '68" (2007) rappresenta una delle poche eccezioni. La gran parte dei contributi sui cattolici di sinistra negli anni della contestazione si focalizza su un singolo caso nazionale (cfr., per la Francia, Pelletier-Schlegel, 2012 e Artières-Zancarini-Fournel, 2008; per l'Italia, Saresella, 2011 e 2005).

Per ciò che riguarda il caso francese, il lavoro di Chiron sulla Chiesa nella "tormenta del 1968" (2018) si distingue per l'attenzione nel porre in relazione l'approccio della Chiesa francese alla guerra in Vietnam con l'operato di Paolo VI e il contesto internazionale. Va inoltre segnalata l'analisi di Denis Pelletier (2002) della «matrice vietnamienne» rintracciabile nella «genèse d'un gauchisme chrétien»[17] in Francia negli anni del Vaticano II, sostenuta nella sua ormai classica lettura dei rapporti fra religione, società e politica nel Paese fra il 1965 e il 1978, fondata sul paradigma interpretativo di una *crise catholique.*

Passando al caso italiano, l'elenco delle opere sui cattolici e la contestazione che possono essere d'ausilio a una ricerca mirata sulla guerra in Vietnam sembra assottigliarsi rispetto a quello francese. Fra i principali contributi di nostro interesse ritroviamo i nomi di Santagata (2016) e di Saresella (2005), ai quali va aggiunto quello di Rocco Cerrato (1999). A Saresella si deve anche un intervento (2004) sul terzomondismo dei cattolici italiani negli anni Sessanta nel quale la studiosa si sofferma sulle posizioni espresse sul Vietnam da Paolo VI e dal mondo cattolico italiano durante la seconda metà dei Sessanta, e che costituiscono la base del suo articolo del 2018.

L'adesione dei cattolici italiani al movimento pacifista di massa contro la guerra in Vietnam ha suscitato anche l'attenzione della letteratura scientifica sulla storia dei movimenti sociali e politici nel secondo dopoguerra (cfr. Gentiloni, 2018; Tolomelli, 2015; Martellini, 2012 e 2006). Molto importante per l'approfondimento delle posizioni di «Testimonianze» e «La Civiltà Cattolica» è, inoltre, il saggio di Francesco Montessoro (2004) sul mito del Vietnam nella cultura italiana degli anni Sessanta, che consacra alcune pagine al mondo intellettuale cattolico italiano. Una menzione speciale merita l'ottimo volume di Guido Panvini sulla matrice religiosa del terrorismo italiano degli anni Sessanta-Settanta (2014), che guarda alla storia politica dell'Italia repubblicana combinando la storia religiosa e la storia delle idee, e la cui argomentazione incrocia in alcuni passaggi la storia dell'opposizione cattolica al conflitto in Vietnam.

[17] D. PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2005 [2002], p. 26.

Vanno infine ricordate le ricostruzioni redatte sovente a caldo ma nel rispetto dei criteri fondamentali della metodologia storica da studiosi cattolici a loro volta protagonisti della contestazione (cfr. Falconi, 1969) o del fenomeno tutto italiano del cosiddetto dissenso cattolico (cfr. Cuminetti 1983)[18]. Questi autori concordano nel riconoscere «il ruolo decisivo» avuto dalla guerra in Vietnam fra gli «avvenimenti politici contemporanei» nella deflagrazione della «crisi che investe la chiesa» a partire dalla metà dei Sessanta[19].

L'ambito d'indagine sinora meno esplorato dalla storiografia sulle Chiese di Francia e d'Italia in relazione alla guerra in Vietnam è quello relativo agli episcopati nazionali. Informazioni utili in merito si trovano, per gli anni 1966-1975, nella dissertazione dottorale discussa presso la Pontificia Università Gregoriana dal prelato vietnamita Cong Trac Bui (2010), e dedicata all'azione di pace della Chiesa di Paolo VI per il Vietnam; ad oggi, tuttavia, mancano delle monografie sull'argomento. Questa situazione va verosimilmente ascritta alle difficoltà materiali e sostanziali che contraddistinguono la ricerca storica sui corpi episcopali. Tra di esse si annoverano i problemi legati alla disponibilità del relativo patrimonio archivistico e la tradizionale disposizione dei vescovi a eludere pubblici commenti di tipo schiettamente politico sui fatti dell'attualità, in ottemperanza ai principi della superiorità e dell'estraneità della Chiesa alle faziosità della sfera mondana. Per tale motivo, l'unico caso al quale non ha sinora difettato l'attenzione degli storici è quello di mons. Giacomo Lercaro, dimessosi "spontaneamente" dalla guida dell'arcidiocesi di Bologna a seguito della sua condanna dei bombardamenti americani sul Vietnam del Nord durante un'omelia nel dicembre 1968 (cfr. fra gli altri Forcesi 2011; Battelli, 2004)[20]. Parziali indicazioni sul possibile orientamento di alcuni vescovi sul conflitto in Vietnam possono ricavarsi, con le dovute cautele metodologiche e critiche, dall'analisi delle posizioni da loro espresse in sede di discussione conciliare su questioni generali quale l'opportunità di riconfermare la legittimità della dottrina cattolica della "guerra giusta" in era atomica (cfr. a tal riguardo per i padri conciliari francesi, Le Moigne-Sorrel, 2012; per gli italiani, Battelli, 2004 e 1989).

Nel complesso, e senza nulla togliere al valore scientifico degli studi che compongono il complesso mosaico storiografico appena abbozzato, si sono rilevati alcuni punti critici nell'impostazione di molte delle ricerche

[18] Sui concetti di "contestazione" e di "dissenso" e sulla loro distinzione si rinvia alla nota n. 1411 a p. 418 del presente lavoro.

[19] M. CUMINETTI, *Il dissenso cattolico in Italia, 1965-1980*, Milano, Rizzoli, 1983, p. 112.

[20] Sull'argomento cfr. anche *infra*, p. 462.

che, in varia misura, hanno investigato le reazioni dei cattolici francesi e italiani dinanzi alla guerra in Vietnam.

Il primo concerne l'opportunità di un'operazione di costante verifica della conformità delle posizioni assunte dai cattolici sul conflitto con la linea parallelamente tenuta da Paolo VI. Nella crisi vietnamita si intrecciavano infatti in maniera molto complicata diverse questioni di carattere socio-politico e religioso, riguardanti tanto la specifica realtà del Paese asiatico quanto le dinamiche geopolitiche globali intersecantesi lungo gli assi Est-Ovest e Nord-Sud del mondo. Per di più, molte delle problematiche suscitate dal conflitto nelle coscienze cattoliche investivano spinosi nodi teologici che si trovavano allora come in sospeso, poiché oggetto di revisione dottrinale da parte del Vaticano II.

Il secondo limite spesso riscontrato nelle ricerche sulla Chiesa e la guerra in Vietnam è la scelta di una periodizzazione appiattita sulla cronologia della "guerra americana", e in particolare sulla seconda metà degli anni Sessanta. Non che l'opzione non abbia ragion d'essere a livello scientifico, tutt'altro: è in quella fase che il conflitto, dati i drammatici livelli raggiunti dall'*escalation*, guadagnò piena centralità nel dibattito pubblico francese e italiano, polarizzando le posizioni, anche cattoliche, al suo interno. Ciononostante si crede che un ampliamento cronologico dell'indagine storica agli anni immediatamente precedenti l'intervento militare americano in Vietnam, quelli in cui la crisi vietnamita si ripropose con forza all'attenzione dei cattolici in Francia e in Italia, gioverebbe a meglio contestualizzare e comprendere i loro orientamenti sul Vietnam nel periodo successivo, in particolare nella stagione sessantottina, e forse anche a riconsiderare alcune delle conclusioni avanzate in proposito dalla storiografia.

Riassumendo, dunque, il *corpus* bibliografico al quale si può attingere per ricostruire le reazioni della Santa Sede e dei cattolici d'Italia e di Francia alla guerra in Vietnam risulta nel complesso abbastanza scarno, altamente frammentato e disperso. Eterogeneo per angolazioni disciplinari e storiografiche, per approcci metodologici, profondità, sistematicità e analiticità delle ricerche, per scelte periodizzanti e per selezione degli attori indagati, esso rivela una tendenza spiccata a soffermarsi sull'azione per il Vietnam di Paolo VI e dei cattolici di sinistra fra il 1966 e il 1968.

Venendo con più attenzione al dibattito storiografico sulla Chiesa e la guerra in Vietnam, grande importanza riveste al suo interno la questione della dottrina della "guerra giusta", che la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del 1965 implicitamente confermò. Le ricerche concordano nel rilevare che, spinti dalla necessità contingente di contenimento dell'espansionismo comunista nel mondo, Paolo VI e i settori cosiddetti

conservatori del mondo cattolico mantennero anche sul caso vietnamita la linea di compromesso espressa dal documento conciliare[21], benché solitamente facendo della condanna morale della guerra il fulcro del proprio discorso. La comunità scientifica ha inoltre riconosciuto che i segmenti dei cattolicesimi francese e italiano più aperti al vento dell'aggiornamento proposero invece "l'abolizione totale della guerra" nel magistero della Chiesa e che una minoranza di essi, delusa dall'istituzione ecclesiastica, si volse progressivamente, politicizzandosi, alla sinistra e all'estrema sinistra terzomondista antiamericana e antimperialista, favorevole alla "guerra giusta" di liberazione di cui i vietcong assursero a mitizzato emblema.

Un'altra questione sulla quale si sono concentrati gli storici riguarda l'eventuale influenza della guerra in Vietnam sul processo di ricollocazione del Vaticano sullo scenario politico internazionale sotto il pontificato montiniano, convenendo su una risposta decisamente affermativa. Sebbene gli studiosi concordino sull'intima opposizione di Paolo VI alla politica americana di bombardamento del Vietnam del Nord, alcuni fra loro pongono in risalto la linea di "neutralità attiva" sostenuta dalla diplomazia montiniana nel conflitto (cfr. Saresella, 2018; Rooney, 2013; Mugnaini nei suoi contributi), altri invece rimarcano il progressivo allontanamento del Vaticano da Washington, acceleratosi dopo la fine della tregua natalizia del 1965 (come Chenaux, 2015; Zizola, 2005; Palmer Domenico, 1994).

La storiografia ha accertato poi che, nella Francia e nell'Italia di fine anni Sessanta-primi anni Settanta, le diverse esperienze di protesta militante contro la guerra in Vietnam vissute dal laicato cattolico, spesso al fianco di protestanti, comunisti e a «tutti gli uomini di buona volontà», incisero in modo determinante sul processo di integrazione dei cattolici nella vita democratica nazionale. Naturalmente le analisi degli storici differiscono nelle conclusioni particolari, in ragione delle specificità dei due contesti nazionali esaminati. La letteratura scientifica si è anche interrogata sulle radici religiose e culturali dell'opposizione cattolica alla guerra in Vietnam a partire dal 1965/1966. Quale componente preponderante (ma non esclusiva) di quel fenomeno militante si è comunemente individuato un moto di rinnovamento della tradizione dell'*engagement* cattolico per la pace fondato sulla Resistenza al nazifascismo e, per i francesi, sulle lotte contro le guerre coloniali in Indocina e in Algeria (in particolare contro le torture di cui si era macchiato l'esercito francese in quei contesti).

[21] Sull'argomento cfr. in particolare il paragrafo III.1 della tesi.

Questioni storiografiche come quelle appena rievocate, impostesi nel campo degli studi sull'atteggiamento della Chiesa verso la guerra americana in Vietnam, appaiono pertinenti anche a una ricerca che, come questa, ne indaghi l'approccio al conflitto a partire dagli anni immediatamente precedenti il pieno coinvolgimento militare degli Stati Uniti nel Paese asiatico. Con il presente lavoro, tuttavia, non si è mirato soltanto a tentare di colmare, almeno parzialmente, le lacune della storiografia sulla Chiesa e la guerra in Vietnam concernenti il *côté* della periodizzazione.

Le principali carenze storiografiche sulle quali ci si è concentrate sono: l'assenza di ricerche sistematiche e d'approccio analitico sulla fase bellica della prima metà degli anni Sessanta; la mancanza di studi che comparino i casi di due comunità cattoliche nazionali; che approccino l'azione di pace di Paolo VI secondo una visione unitaria del suo ufficio papale, integrando puntualmente, in unico quadro interpretativo, la sua attività pastorale, magisteriale, caritatevole, politica e diplomatica (pubblica *e* riservata); che eseguano con regolarità il confronto fra le posizioni dei cattolici sul conflitto con la linea espressa dalla Santa Sede. Nel considerare gli elementi che influirono sulle valutazioni della Santa Sede e dei cattolici europei sul conflitto si è inoltre ritenuto importante approfondire il peso rivestito dalle difficili condizioni in cui versava la Chiesa nel Vietnam del Nord e dalle controverse, alterne vicende da essa vissute nel Sud, in particolare nei primi anni Sessanta. A questo fattore la storiografia dedica solitamente dei cenni per lo più stringati; si crede tuttavia che esso meriti una maggiore attenzione, che appare assolutamente necessaria nel caso delle ricerche sulla politica vietnamita di Paolo VI. Sarà dunque ora opportuno argomentare nel dettaglio le scelte metodologiche sulle quali è stato impostata la ricerca e illustrare i criteri seguiti nella selezione dei Paesi e degli attori che costituiscono il suo oggetto d'indagine.

Per ciò che concerne la periodizzazione, la tesi fissa il proprio termine *a quo* nella seconda metà del 1963 e il suo termine *ad quem* nel primo semestre del 1966. Si copre così il lasso di tempo che va dalla "crisi buddista" sudvietnamita, scoppiata nel maggio 1963, ai bombardamenti americani delle zone di Hanoi e di Haiphong di fine giugno-primi di luglio 1966. Si tratta di un arco cronologico che comprende delle fasi della storia vietnamita sinora trascurate dalla letteratura scientifica (il biennio 1963-1964) o non ancora analizzate con sistematicità e in profondità (il periodo 1965-prima metà del 1966). Basilare obiettivo di questa periodizzazione è quindi di investigare un periodo dal potenziale conoscitivo ancora in larga parte inesplorato dalla storiografia sulla Chiesa e la guerra in Vietnam. Si crede inoltre che l'indagine sistematica degli anni 1963-1966 possa dare un

contributo alla stimolante riflessione sviluppata in anni recenti dal filone di studi concentrato sulla seconda metà degli anni Sessanta.

Perché fissare l'avvio dell'analisi nel 1963? Gli accordi di Ginevra del 1954 avevano sancito la perdita dell'Indocina da parte della Francia coloniale e il ritorno del Vietnam all'indipendenza, prevedendo una futura riunificazione delle due zone in cui il Paese era stato provvisoriamente diviso, in attesa di libere elezioni nazionali. Dalla metà degli anni Cinquanta, dunque, l'interesse dell'opinione pubblica europea per le sorti del Vietnam si era considerevolmente affievolito. Fu a partire dalla primavera-estate del 1963 che l'attualità vietnamita tornò alla ribalta sulla scena internazionale, chiamando specialmente in causa la Chiesa. Si aprì infatti allora la "crisi buddista", un sanguinoso periodo di scontri fra cattolici e buddisti nella Repubblica sudvietnamita. La crisi andò confusamente a sovrapporsi al conflitto intestino in corso nella RV dagli inizi del decennio, che vedeva il governo di Saigon, guidato dalla famiglia cattolica del presidente Ngo Dinh Diem, cercare di sgominare i gruppi di guerriglieri del Fronte nazionale di liberazione del Vietnam del Sud (FNL). Entrambe le fazioni erano supportate da una rete di alleanze internazionali che rifletteva la logica bipolare del confronto fra "mondo libero" e comunismo caratteristico della guerra fredda. Fissare come termine *a quo* la "crisi buddista" presenta inoltre il vantaggio di far coincidere l'avvio della ricerca con l'inizio del pontificato di Paolo VI (eletto il 21 giugno 1963) e, grosso modo, anche con la ripresa dei lavori conciliari (29 settembre) e l'assunzione della presidenza americana da parte di Johnson (22 novembre).

Dalla "crisi buddista" in poi, lo scenario politico-militare in Vietnam conobbe alcune cruciali evoluzioni qualitative. La principale fu l'intervento militare diretto degli Stati Uniti nel Paese nel 1965, fondato su una strategia di *escalation* esacerbatasi, dopo un'effimera tregua, nei primi mesi 1966. Va ricordato che, parallelamente, si svolgevano a Roma le ultime tre sessioni del Vaticano II (1963-1965), seguite dall'inaugurazione della complessa fase di ricezione del magistero conciliare nella Chiesa universale nel 1966.

Il termine *ad quem* della ricerca è stato individuato nel giugno-luglio del 1966, nei raid aerei americani sulle aree di Hanoi e di Haiphong. Includendo per la prima volta nel perimetro bellico le due città, cuore del regime nordvietnamita, quei bombardamenti aprirono a un periodo di accelerazione dell'*escalation* del conflitto e determinarono un mutamento decisivo nella percezione della guerra da parte dell'opinione pubblica, anche cattolica, dell'Europa occidentale, al punto da convincerci che essi possano essere qui ragionevolmente assunti a spartiacque storico. I raid su

Hanoi e Haiphong sembrano infatti aver sancito definitivamente il passaggio della guerra in Vietnam, nel dibattito pubblico europeo occidentale, da affare di politica estera a questione di politica interna; da lì, attraverso una fase di radicalizzazione politica, essa giunse poi a trascendere in fenomeno culturale e simbolo e mito della "rivoluzione" sessantottina, per lo più giovanile, studentesca e operaia[22]. Va infine notato che fu proprio durante la prima metà del 1966 che, a seguito di vari fallimenti diplomatici, si esaurì quella che sembra aver costituito la fase di maggior impegno diplomatico di Paolo VI per la pace in Vietnam. Nel maggio 1968, d'altro canto, il tavolo negoziale aperto a Parigi fra americani e nordvietnamiti illuse per un momento che la fine della guerra potesse essere vicina.

In assenza di studi sistematici sull'arco periodizzante esaminato in questo lavoro, nell'approcciare l'oggetto della tesi ci si è in primo luogo interrogate, banalmente, su quali siano state le reazioni della Santa Sede e dei cattolici italiani e francesi alla guerra in Vietnam e se le loro posizioni avessero conosciuto variazioni sensibili nel corso del tempo. Per questa via, la ricerca ha portato, in un secondo momento, a individuare una periodizzazione interna al segmento cronologico indagato, divenuta la griglia interpretativa sulla quale si è strutturato il lavoro.

L'idea di fondo è che fra la seconda metà del 1963 e il primo semestre del 1966, agli occhi della Chiesa, l'attualità vietnamita incarnò, in tre diverse sue fasi evolutive, tre differenti categorie di conflitto: una guerra di religione (1963), un'incipiente terza guerra mondiale atomica (1964-1965), una guerra asimmetrica di tipo semi-convenzionale (forze armate contro guerriglieri) determinante una grave emergenza umanitaria (1965-1966). Ciascuna di queste fasi e di tipologie belliche ad esse associate posero la Santa Sede e i cattolici francesi e italiani dinanzi a specifiche, urgenti problematiche attorno alle quali si sollevano, in sede d'analisi storica, pregnanti quesiti storiografici. Su questa suddivisione cronologico-tematica interna ci si soffermerà in maniera più approfondita poco più avanti, nelle pagine dedicate all'illustrazione dell'organizzazione formale dell'elaborato

[22] Approfondiscono questo aspetto, fra gli altri, A. MARTELLINI, *All'ombra delle altrui rivoluzioni. Parole e icone del Sessantotto*, Milano-Torino, Mondadori, 2012, in part. pp. 21-30, R. FRANK, *Imaginaire politique et figures symboliques internationales: Castro, Hô, Mao et le «Che»*, in *Les Années 68*, cit., pp. 31-47; M. ZANCARINI-FOURNEL, *La guerre au Vietnam et la cristallisation d'une jeunesse militante radicale*, in *68, une histoire collective*, sous la direction de P. Artières et M. Zancarini-Fournel, Paris, La Découverte, 2008, pp. 38-43; F. MONTESSORO, *Il mito del Vietnam nell'Italia degli anni Sessanta*, in «Trimestre. Storia-politica-società», 13, 4, 2004, pp. 273-297. Come si è detto, il lavoro di Montessoro mette in evidenza il contributo intellettuale dei cattolici italiani al fenomeno indagato.

di tesi. Sarà ora opportuno chiarire i motivi alla base della scelta di comparare i casi nazionali di Francia e Italia. Un approccio, quello comparativo, i cui possibili benefici nel campo degli studi storici sono stati ormai ampiamente dimostrati, confermando la validità delle riflessioni avviate da alcuni dei padri fondatori della moderna disciplina storica quali Henri Pirenne e Marc Bloch[23].

Si è deciso di porre a confronto le realtà cattoliche di Francia e d'Italia poiché i due Paesi presentano, negli anni Sessanta come oggi, numerose analogie e alcune cruciali differenze negli ambiti religioso, storico, politico, istituzionale, socio-culturale. Per questioni di spazio si darà qui rapidamente conto solo di alcune di esse.

Innanzitutto, Italia e Francia sono Paesi di antica e radicata tradizione cattolica. Il cattolicesimo romano vi costituiva e vi costituisce, almeno nominalmente, la confessione largamente maggioritaria della loro popolazione[24].

Nel periodo successivo alla ricostruzione postbellica, la modernizzazione generale delle società francese e italiana, connessa al ciclo espansivo allora vissuto dall'economia dell'Europa occidentale, creò le condizioni per il verificarsi, negli anni Sessanta, di un'accelerazione del processo di secolarizzazione già in atto all'interno dei due Paesi. Ad esso si accompagnò, in parallelo, l'affermarsi dei fenomeni di *déchristianisation* e di indifferentismo religioso[25], favoriti sul piano culturale dall'imporsi del modello americano di una "società del benessere" di stampo edonistico e consumistico. La Francia e l'Italia dei primi anni Sessanta erano di fatti accomunate dalla maturazione di una serie di epocali mutamenti nelle strutture profonde delle loro società. La civiltà contadina tramontava, in favore del primato dell'industria. Le campagne si svuotavano, alimentando la migrazione interna verso i centri urbani. La piccola e media borghesia e la classe operaia si ridefinivano, anche nel senso di una più variegata articolazione interna. Cambiamenti decisivi investivano le mentalità, i valori e le dinamiche delle relazioni umane di una società di massa approdata a un benessere abbastanza diffuso dopo aver conosciuto le

[23] Si pensa in particolare ai noti H. PIRENNE, *De la méthode comparative en histoire*, in *Compte-rendu du V^e Congrès international des sciences historiques (Brussels, 1923)*, Nendeln, Kraus Reprint, 1972, pp. 19-32; *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, in «Revue de Synthèse historique», 46, 1928, pp. 15-50.

[24] Sul tema ci si limita qui a rimandare, per il caso francese, a A. DITTGEN, *Religions et démographie en France. Des évolutions contrastées*, in «Population et avenir», 684, 4, 2007, pp. 14-18, DOI: 10.3917/popav.684.0014; per quello italiano si veda M. INTROVIGNE, P. ZOCCATELLI (dir.), *Le religioni in Italia*, Leumannn (Rivoli), Elledici, 2006.

[25] Cfr. a tal proposito *infra*, p. 100.

miserie e le atrocità di due guerre mondiali. Si imponeva la tendenza a una generale omogeneizzazione culturale e dei costumi, mentre si affacciava all'orizzonte un nuovo dinamico e volitivo attore sociale, la "gioventù", cresciuta in regime di pace[26]. Va però sottolineato che, come giustamente osservato da Denis Pelletier, all'evidente «recul des pratiques auxquelles s'est longtemps identifiée l'appartenence à l'Église» sotto la spinta di tali fenomeni non è corrisposta «la disparition du religieux» nelle società europee[27], né la cancellazione del peso esercitato dal cattolicesimo, seppur in misura variabile, sulla mentalità, sulle culture e sui costumi di parte della sua popolazione. Nel caso italiano, la persistenza di tale influsso attiene anche, in modo spiccato, al campo della sua storia politica.

Storicamente, le istituzioni repubblicane francesi e italiane differiscono infatti profondamente, come noto, in merito alla questione della laicità dello Stato[28]. Nell'*Hexagone* la separazione dello Stato dalla Chiesa, il riconoscimento della libertà di coscienza e il rifiuto di una religione ufficiale di Stato furono sancite a livello legislativo nel 1905[29]. In Italia la presenza della sede del governo della Chiesa sul territorio nazionale, accompagnata da una capillare distribuzione delle diocesi, creò una situazione del tutto originale. Nell'immaginario e nel sentire collettivo degli italiani venne a determinarsi una peculiare compenetrazione fra cattolicesimo romano e identità nazionale[30]. Storicamente, questo aspetto si

[26] All'interno di un'ampia bibliografia sulla storia sociale, culturale, politica ed economica di Francia e d'Italia negli anni della crescita economica postbellica, sulla quale ci si soffermerà nel corso del lavoro, si ricorda qui, per il caso francese, l'analisi ormai classica del sociologo H. MENDRAS, *La Seconde Révolution française, 1965-1984*, Paris, Gallimard, 1988 e per quello italiano, G. CRAINZ, *Il Paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli, 2005 [2003].

[27] Cfr. D. PELLETIER, *La crise catholique*, cit., p. 7.

[28] Per un *excursus* comparativo sull'argomento, che giunge sino ai primi anni Duemila, si veda F. MARGIOTTA BROGLIO, *Stato e religioni nella Francia separatista e nell'Italia concordataria. Verso un modello europeo di laicità?*, in «Rivista di Studi Politici Internazionali*»,* 73, 4, ottobre-dicembre 2006, pp. 560-567.

[29] All'interno della ricchissima bibliografia esistente sulla storia e sul tema della laicità in Francia, ci si limita qui a segnalare V. ZUBER, *La laïcité en débat au-delà des idées reçues*, Paris, Le Cavalier bleu, 2017; EAD., *A laicidade republicana em França ou os paradoxos de um processo histórico de laicização (séculos XVIII-XXI)*, in «Ler História», 59, 2010, pp. 161-180, DOI: 10.4000/lerhistoria.1370; il numero monografico J.-F. CHANET, D. PELLETIER (dir.), *Laïcité, séparation, sécularisation 1905-2005*, «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 87, 3, juillet-septembre 2005. Per ulteriori rinvii bibliografici si rimanda a *infra*, nota n. 604, p. 184.

[30] L'argomento è stato affrontato, fra gli altri, in A. ACERBI (a cura di), *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Milano, V&P, 2003 e con specifica attenzione dal volume C. MOZZARELLI (a cura di), *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, Roma, Carocci, 2003.

è variamente intrecciato al problematico, sfaccettato ruolo giocato dalla Chiesa sulla movimentata vita istituzionale, politica e civile italiana. Basti rievocare gli eventi legati al processo di unificazione nazionale della seconda metà dell'Ottocento e la "questione romana", chiusa poi dall'Italia monarchica e fascista; le alterne vicende connesse ai rapporti della Chiesa di Roma e di quella italiana con il regime mussoliniano; la fortissima influenza del Vaticano, della Chiesa italiana e, più in generale, della religione cattolica sulla politica italiana della cosiddetta "Prima repubblica" (1948-1994). Per aggiustamenti progressivi, a partire dai Patti lateranensi fra Santa Sede e Regno d'Italia (1929), passando per l'articolo 7 della Costituzione repubblicana (1948), che quegli accordi riprendeva, approdando infine alla revisione del concordato (1984), l'Italia giunse ad affermare ufficialmente il principio della separazione fra la Chiesa e lo Stato[31].

Significativamente diversa risulta inoltre la configurazione delle istituzioni repubblicane di Francia e d'Italia del decennio dei Sessanta. Per la prima si parla di una *Cinquième République* di tipo semipresidenziale e caratterizzata da una "*démocratie exécutive*"[32]; per la seconda, di una "democrazia dei partiti"[33], fondata soprattutto sul parlamentarismo e sul ruolo centrale svolto dalle formazioni partitiche nella vita politica e istituzionale nazionale. A tal proposito va rilevata una fondamentale difformità tra il sistema politico francese e quello italiano, dalle conseguenze cruciali sulle storie politiche nazionali: i cattolici francesi non disponevano di un partito di riferimento, come invece gli italiani con la DC, che detenne ininterrottamente le redini del governo fra il 1948 e il 1994, e attorno alla quale si era creato un sistema di collateralismo con la Chiesa e con l'elettorato cattolico italiano[34]. Francia e Italia condividevano però la

[31] Il filone storiografico sulla lunga e complessa storia della Chiesa in Italia e sulla "via italiana" alla laicità è molto vasto e articolato. Ci si limita pertanto qui a rinviare alla recente, efficace e puntuale sintesi in D. MENOZZI, *Art. 7*, Roma, Carocci, 2018, che presenta peraltro aggiornati rimandi bibliografici. Resta tuttavia d'obbligo il riferimento all'imprescindibile studio di C.M. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1963. Nel corso dell'esposizione della ricerca si avrà modo di tornare di frequente e in maniera più mirata su diversi aspetti fondamentali dei rapporti fra Chiesa e Stato in Italia.

[32] La definizione è ripresa dal notevole lavoro di N. ROUSSELLIER, *La Force de gouverner. Le pouvoir exécutif en France XIX^e^-XXI^e^ siècles*, Paris, Gallimard, 2015.

[33] Il riferimento è qui all'essenziale P. SCOPPOLA, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Bologna, il Mulino, 1997.

[34] Per tali motivi non può reggere un eventuale paragone fra la DC e il Mouvement républicaine populaire (MRP) del generale Charles de Gaulle, sebbene anch'esso fosse d'ispirazione cattolica. Il partito francese peraltro, progressivamente infragilitosi, sarebbe

presenza dei partiti comunisti – e filosovietici – più forti dell'Europa occidentale[35], fattore che alimentava nei cattolici francesi e italiani la propensione a una certa rigidità nel dibattito politico pubblico nazionale, specie in materia di affari esteri.

Non si possono infine non richiamare le differenti relazioni delle società francese e italiana con il fenomeno del colonialismo, con la sua eredità e con la sua memoria storica. L'esperienza del colonialismo e in particolare quella dell'*Empire* occupano un posto fondamentale nella storia della Francia contemporanea, al punto da costituire un elemento che ne ha marcato l'identità nazionale (in senso positivo o negativo, a seconda delle sensibilità individuali). D'altro canto, il colonialismo francese è ancor oggi vivo in maniera residuale nei possedimenti d'oltre mare[36]. Rispetto a quello francese, e considerato dall'ottica di chi non lo subì, il colonialismo italiano rappresentò invece una vicenda di effimera consistenza e di breve durata, una sorta di velleità nata con l'Italia liberale, alimentata dal fascismo e sotto di esso conclusasi[37]. Le truppe coloniali del Regno d'Italia non hanno però mancato di lasciare dietro di sé una scia di orrendi crimini, come durante la guerra in Etiopia del 1935-1936[38].

Nel processo di selezione degli attori cattolici da esaminare in questo lavoro, si è innanzitutto stabilita l'inclusione della Santa Sede nel quadro. La scelta va ricondotta sia al suo ruolo di guida della Chiesa universale sia all'attuale mancanza di un'analisi sistematica del suo approccio alla guerra in Vietnam negli anni investigati. Come accennato in precedenza, si è

---

stato ufficialmente dissolto nel 1967. Sulla DC si veda F. MALGERI (a cura di), *Storia della Democrazia Cristiana*, 5 voll., Roma, Cinque lune, 1987-1989; altri riferimenti bibliografici saranno dati nel corso dell'esposizione della tesi. Sul MRP si rinvia alla voce compilata da J.-C. DELBREIL, *Le MRP (Mouvement républicain populaire)*, in *Dictionnaire historique de la vie politique française au XX^e siècle*, sous la direction de J.-F. Sirinelli, Paris, PUF, 1995, pp. 709-713.

[35] Cfr., fra gli altri, lo studio comparativo M. DREYFUS, B. GROPPO, *Les Partis communistes français et italien*, in *Le siècle des communismes*, sous la direction de M. Dreyfus, B. Groppo, C. Ingerflom *et al.*, Paris, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2004 [2000], pp. 423-438.

[36] Il tema del passato coloniale francese verrà ripetutamente toccato nei capitoli della tesi. Sulla *France d'outre-mer* si rinvia a V. DIMIER, *De la France coloniale à l'outre-mer*, in «Pouvoirs», 113, 2, 2005, pp. 37-57, DOI: 10.3917/pouv.113.0037.

[37] Va precisato che la fine del controllo coloniale diretto sull'Africa in età repubblicana non significò la fine della presenza italiana nel continente, che sarebbe continuata fino al 1960 con altri mezzi, ereditati dall'amministrazione coloniale. Cfr. A.M. MORONE, *La fine del colonialismo italiano tra storia e memoria*, in «Storicamente», 12, 2016, pp. 1-31, DOI: 10.12977/stor623.

[38] Cfr. I. CAMPBELL, *Il massacro di Addis Abeba. Una vergogna italiana*, Milano, Rizzoli, 2018; S. BELLADONNA, *Gas in Etiopia. I crimini rimossi dell'Italia coloniale*, Vicenza, Neri Pozza, 2015.

persuase dell'opportunità di tentare una ricostruzione unitaria della posizione del papato verso il conflitto, che tenga conto dei suoi molteplici livelli di articolazione ed espressione. Si è pertanto deciso di sperimentare un'indagine che integri l'azione diplomatica di pace, anche segreta, di Paolo VI con gli altri pubblici strumenti d'intervento a sua disposizione. Questa impostazione della ricerca ha reso necessario il ricorso tanto agli strumenti metodologici e critici propri della storia della Chiesa quanto a quelli della storia politico-diplomatica dell'età contemporanea.

Passando delle Chiese francese e italiana, si è puntato a comporre un campione che fosse eterogeneo e abbastanza rappresentativo delle due realtà, sia dal punto di vista gerarchico che da quello delle sensibilità religiose e degli orientamenti politici. Tuttavia, data l'alto grado di varietà interna dei cattolicesimi dei due Paesi, si è naturalmente ben lungi dall'avanzare qualsiasi pretesa di esaustività a riguardo. Selezionando un insieme piuttosto consistente di soggetti si è puntato a far guadagnare qualcosa in estensione, sotto questo aspetto, all'attuale stato della ricerca sulla Chiesa e la guerra in Vietnam; si è però consapevoli che, inevitabilmente, tale allargamento ha sottratto qualcosa, sul piano della profondità, al presente lavoro. In particolare, nell'assortimento degli attori francesi e italiani da esaminare si è badato a considerare anche alcuni rappresentanti del cattolicesimo conservatore e di quello propriamente integrista, non limitando la visuale al solo perimetro del cattolicesimo di sinistra. Quest'ultimo rappresenta, per i motivi già illustrati, il segmento che sinora ha più interessato la comunità scientifica, nello specifico in rapporto al periodo di fine anni Sessanta-primi anni Settanta. Ad oggi però si ignorano o mal si conoscono le posizioni dei *catholiques de gauche* sul Vietnam durante la prima metà degli anni Sessanta. È parso dunque stimolante inserire nel campione di soggetti da indagare alcuni fra i gruppi del cattolicesimo riformista e di sinistra italiano e francese più studiati, per rintracciare e seguire il filo delle loro riflessioni sulla situazione vietnamita a partire dal momento in cui essa tornò a riaffacciarsi nel dibattito pubblico dell'Europa occidentale. Si potranno così di rilevare continuità e discontinuità delle posizioni da loro assunte sul Vietnam fra il 1963 e i primi mesi del 1966 con gli indirizzi politici radicali documentati dagli storici relativamente alla fase di maggior intensità del confronto militare nella penisola asiatica, che va dalla seconda metà del 1966 alla fine della "guerra americana" nel 1973.

Oggetto della ricerca sono, sia per la Francia sia per l'Italia, le gerarchie episcopali, alcuni rami giovanili maschili di AC, gli organi di stampa dei gesuiti, alcuni quotidiani e riviste riconducibili a un cattolicesimo riformista a livello ecclesiologico e più o meno moderatamente a sinistra

dello spettro ecclesiale sul piano delle inclinazioni politiche. Si è ritenuto inoltre di prendere in esame due casi che rappresentano delle irriducibili peculiarità nazionali: le Associazioni cristiane dei lavoratori italiani (ACLI) e «Itinéraires», rivista integrista francese.

I vescovi sono stati considerati sia al livello collettivo di Conferenze episcopali nazionali sia a livello individuale. Da quest'ultimo punto di vista occorre precisare che, nell'impossibilità materiale di condurre una capillare ricerca sulle singole realtà diocesane nazionali, l'attenzione è stata diretta verso quegli alti prelati che si siano eventualmente pronunciati sulla guerra in Vietnam in contesti pubblici di rilevanza o risonanza nazionale o in ambito conciliare.

Fra gli ordini religiosi, ci si è soffermate sul caso della Compagnia di Gesù in ragione della sua importanza storica all'interno della Chiesa e del mondo cattolico di Francia e d'Italia. Ha influito su questa scelta anche la tradizionale vicinanza dei gesuiti alle posizioni del papato, particolarmente accentuata nel caso italiano. Nel caso francese hanno in più pesato gli stretti e consolidati legami della Compagnia con il Vietnam, stabiliti nel contesto della missione evangelizzatrice intrapresa dai gesuiti nel Paese nel XVII secolo, e caratterizzata da rapporti non sempre cristallini con l'amministrazione coloniale francese. Le posizioni dei gesuiti francesi e italiani sulla guerra in Vietnam sono state investigate attraverso i rispettivi organi ufficiali di stampa, «Études» e «La Civiltà Cattolica».

Oggetto di studio è anche Azione cattolica, la principale istituzione cattolica di massa nella Francia e nell'Italia del secondo dopoguerra. AC comprende una galassia di sigle, ognuna delle quali si articola sui piani nazionale e locale. La piramide gerarchica dei rami associativi vede al vertice i quadri dirigenti, al di sotto dei quali si trovano i militanti e i semplici simpatizzanti, non sempre distinguibili in sede d'analisi storica[39]. Questa ricerca si è focalizzata prevalentemente sulle posizioni espresse dalle dirigenze nazionali e dagli organi di stampa ufficiali delle associazioni esaminate; ciononostante non sono stati trascurati alcuni significativi segnali di eccentricità provenienti da alcuni rami locali di esse. Al momento di scegliere quali sigle indagare, ci si è orientate verso quelle rappresentative della "gioventù", in ragione della rilevanza storica di questo nuovo attore autonomo apparso nelle società europee degli anni Sessanta. All'interno del perimetro associativo giovanile, si è poi ristretta la visuale ai rami maschili, più dinamici e meno conformisti rispetto a quelli

[39] Difficoltà accentuata nel caso dell'AC francese degli anni Sessanta, in assenza di pratiche ufficiali di tesseramento e/o schedatura. Per dettagli cfr. *infra*, nota n. 1363, p. 402.

femminili per intuibili ragioni legate a complesse e articolate problematiche storiche di genere.

Ci si è dunque occupate della Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) e della Gioventù operaia cristiana (GIOC, opera dipendente della GIAC), ma ci si è concentrate soprattutto sulla Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) e sulla GIAC (animata da un vivace ramo studentesco), dato il protagonismo assunto dal corpo sociale degli studenti nella vita pubblica francese e italiana alla vigilia della stagione sessantottina e data l'importanza che la guerra in Vietnam avrebbe assunto nelle loro proteste. Si è perciò ritenuto di tener conto, *a latere*, anche delle posizioni della Federazione universitaria cattolica italiana (FUCI), che peraltro godeva di uno speciale nesso con papa Montini, in gioventù uno dei più influenti assistenti ecclesiastici nazionali dell'associazione.

Restando nell'ambito dell'associazionismo cattolico, sono state inoltre prese qui in considerazione le ACLI (includenti anche un ramo giovanile, Gioventù aclista, GA). Le ACLI rappresentano un'originalità esclusiva italiana: indipendenti, a differenza di AC, dall'istituzione ecclesiastica, sono però da questa ufficialmente riconosciute. La loro creazione, nel 1944, era stata incoraggiata dallo stesso Montini, allora sostituto della segretaria di Stato vaticana. Si tratta di una formazione unica nel panorama cattolico internazionale, un ibrido fra un organismo educativo e un ente para-sindacale, la cui ragion d'essere e la cui struttura si spiegano alla luce del peculiare scenario politico e sindacale dell'Italia post-fascista e poi repubblicana.

Vi è un altro, fra gli attori indagati, del tutto caratteristico di uno specifico contesto nazionale, stavolta di quello francese: la rivista integrista «Itinéraires». Con lo sguardo rivolto a Charles Maurras e con spiccata *vis* polemica, il periodico perorava, fra l'altro, argomentazioni nostalgiche di un fantomatico *âge d'or* di un Impero francese votato a una missione civilizzatrice di marca cristiana. A causa delle menzionate differenze storiche fra Italia e Francia in materia di colonialismo, non risulta nel panorama cattolico degli anni Sessanta una pubblicazione assimilabile a «Itinéraires», con la quale sia possibile stabilire un confronto diretto e pertinente.

Diverso è il discorso per gli altri periodici esaminati nella tesi. La lista comprende il quotidiano «L'Avvenire d'Italia», il settimanale «Témoignage chrétien», il mensile «Lettre» e il bimestrale «Testimonianze». Trattasi di testate animate tutte da uno spirito riformista intinto, in diverso grado, di *gauchisme*. Esse appaiono affini nel carattere "roncalliano" della propria impostazione di fondo, ma non mancano di presentare linee redazionali diverse e differenze anche significative sui

piani della sensibilità religiosa e delle opinioni politiche in merito a una quantità di tematiche.

Si anticipa qui che non tutti i gruppi cattolici italiani e francesi selezionati hanno trovato il medesimo spazio nella stesura del presente lavoro, per diversi ordini di ragioni. Alcuni settori (ad esempio gli episcopati) hanno dimostrato, almeno sul piano pubblico, un fievole o inesistente interesse verso le vicende vietnamite fra il 1963 e i primi del 1966. Sebbene in sede storica i silenzi siano segnali di primaria importanza da tenere in conto e di cui ricercare le cause, utili e a tratti necessari alla ricostruzione del clima generale, le possibilità di analisi da essi offerte sono risultate generalmente più contenute rispetto ai casi di frequenti, seppur discontinue, manifestazioni di attenzione verso la crisi vietnamita che si sono registrate da parte di altri soggetti (come GIAC e «Tc»). Si sono dati poi dei casi (come quello de «La Civiltà Cattolica») in cui le cui posizioni sul conflitto non subirono sensibili flessioni nel corso degli anni indagati, a differenza di altri che avviarono ripensamenti anche significativi, in particolare riguardo alla politica estera statunitense (ad esempio «L'Avvenire d'Italia» e «Tc»). Va da ultimo puntualizzato che nella presentazione della stampa esaminata non si è dato conto dei numerosissimi articoli di cronaca politico-militare sull'attualità vietnamita, se non quando in grado di apportare informazioni utili alla ricerca o quando provvisti di glosse d'opinione rivelatrici degli orientamenti dei loro autori.

Il lavoro di ricerca si basa su un nutrito *corpus* di fonti di diversa tipologia, in prevalenza fonti archivistiche raccolte in Italia, in Francia e negli Stati Uniti, e fonti a stampa per lo più italiane e francesi. Si è occasionalmente fatto ricorso a testimonianze raccolte dall'autrice, a fonti di archivi di storia orale, a fonti sonore. L'indagine delle fonti si è concentrata, naturalmente, sulla periodizzazione fissata; ciononostante, anche per una più approfondita comprensione degli eventi e dei contesti, non si è trascurato di condurre un primo rapido sondaggio, ove possibile, sui periodi 1954-1963 e 1966-1976.

L'ambito d'investigazione che ha maggiormente beneficiato del complesso di fonti collezionate è senza alcun dubbio quello relativo alla Santa Sede. Con ciò non si intende dire che l'indagine condotta sul pontificato di Paolo VI sia esauriente. Al 2018, anno in cui si redige questo scritto, il regolamento dell'Archivio segreto vaticano preclude la consultazione della documentazione posteriore al 1939, vale a dire al papato di Pio XII. Non è quindi stato possibile accedere a quello che costituisce l'insostituibile patrimonio archivistico per qualsiasi ricerca sul papato di Montini.

Per ciò che concerne la ricostruzione storica del *côté* della diplomazia segreta del Vaticano di Paolo VI, tuttavia, si è riuscite ad aggirare parzialmente l'ostacolo grazie alla minuziosa esplorazione di fonti archivistiche e a stampa che, incrociate, hanno dato un risultato che si ritiene tutto sommato soddisfacente.

Nel campo delle fonti d'archivio, qualche elemento utile alla definizione della posizione della Chiesa sul Vietnam dopo gli accordi di Ginevra è venuto dall'esplorazione del carteggio personale di mons. Francis Spellman, conservato nel fondo personale dell'arcivescovo di New York presso gli archivi dell'archidiocesi della metropoli americana (Yonkers, N.Y.). Per gli anni interessati dalla ricerca si sono rivelate più utili le carte relative alla Santa Sede e alla guerra in Vietnam raccolte in alcuni fondi diplomatici degli archivi dei ministeri degli Affari esteri di Francia (La Courneuve) e d'Italia (Roma). Il contributo più prezioso è però venuto dal fondo personale del segretario generale delle Nazioni Unite Sithu U Thant, conservato presso l'archivio dell'organismo internazionale (New York), e soprattutto dal fondo della presidenza Johnson, custodito presso l'archivio della LBJ Library (Austin)[40]. In entrambi i fondi sono reperibili le copie di un buon numero di missive firmate da Paolo VI dall'inizio del suo pontificato e che riguardano la guerra in Vietnam o, più in generale, il tema della pace.

Le politiche di declassificazione archivistica della LBJ Library hanno infatti permesso di consultare una vasta mole di documentazione non secretata o solo parzialmente secretata di telegrammi e resoconti di colloqui diplomatici, dossier d'*intelligence*, memorandum di collaboratori di Johnson e di funzionari della sua amministrazione, insomma tutto il variegato complesso di comunicazioni scritte o trascritte prodotto dalla presidenza del democratico texano. Ci si è dedicate soprattutto ai *files* aventi come oggetto la Santa Sede e la guerra in Vietnam, senza tralasciare la documentazione inerente agli scambi intrattenuti in merito dagli Stati Uniti con l'ONU, con l'Italia e con i maggiori Paesi dei blocchi occidentale e orientale. Il fondo presidenziale di LBJ ha offerto l'impareggiabile possibilità di visionare il carteggio intrattenuto da Johnson con Paolo VI, sebbene tale patrimonio sia disperso in vari fascicoli e presenti con ogni evidenza delle lacune. Anche nel fondo archivistico di U Thant è possibile trovare alcuni esemplari dello scambio epistolare fra Paolo VI e il segretario dell'ONU sul Vietnam e sul problema della pace mondiale. Vi sono inoltre conservate parte del carteggio intrattenuto da Thant e dai suoi

[40] Una lista completa dei fondi archivistici investigati è al punto 1 della sezione "Fonti" di questa tesi.

collaboratori con mons. Alberto Giovannetti, dal 1964 osservatore permanente del Vaticano all'ONU, e una notevole quantità di documentazione sull'attività di pace delle Nazioni Unite per il Vietnam.

Dal fondo del MAE francese è venuto un ausilio alla ricerca molto modesto. La consultazione dei telegrammi diplomatici scambiati da Parigi con la Santa Sede e altri Paesi come l'Italia fra il 1963 e il 1966, così come la lettura dei dossier dedicati al Vietnam sono serviti, più che altro, a una più piena contestualizzazione del quadro diplomatico internazionale del conflitto. Come si vedrà, la storica familiarità della diplomazia francese con il Vietnam e con la Santa Sede ha fornito elementi importanti per capire la posizione assunta da Paolo VI sulla "crisi buddista" nel 1963.

Nelle raccolte dei telegrammi diplomatici (in entrata e in uscita) messe a disposizione dal MAE italiano, previa richiesta di permesso speciale, si è riscontrata una forte discrepanza fra i volumi relativi alla Santa Sede e quelli pertinenti ad altre ambasciate. È vero che tutte le raccolte includono un cospicuo numero di dispacci dal testo ancora secretato; nel caso dei tomi concernenti la Santa Sede, tuttavia, il numero dei telegrammi e la pregnanza delle questioni in essi affrontati appaiono assolutamente insignificanti, diversamente da quanto verificato per i volumi concernenti il Vietnam del Sud, la Francia, la Gran Bretagna, gli Stati Uniti, l'Unione Sovietica[41]. Ed è da questi volumi, infatti, che la ricerca ha tratto un contributo. Di particolare aiuto sono risultate le raccolte dei telegrammi in arrivo dalla rappresentanza italiana a Saigon, contenenti spesso informazioni inedite di grande utilità per seguire le vicende politiche delle quali furono protagoniste la Chiesa e la minoranza cattolica in Vietnam in quegli anni, puntualmente riportate dall'ambasciatore Giovanni D'Orlandi e dai suoi collaboratori. A complemento di tale risorsa archivistica si pone il diario di missione in Vietnam di D'Orlandi, dato alle stampe nel 2006[42]. Da approcciare con le cautele metodologiche connesse alla sua natura memorialistica, l'opera si propone come una fonte insostituibile ai fini di questa ricerca. Grazie alla stretta, quotidiana collaborazione dell'ambasciatore italiano con la delegazione apostolica a Saigon e soprattutto grazie al rapporto di amicizia instaurato da D'Orlandi con il delegato mons. Salvatore Asta, il diario restituisce esclusivi scorci sull'azione di Paolo VI per il Vietnam e sulla sua diplomazia segreta,

[41] Secondo gli archivisti del MAE italiano, il sorprendentemente carente stato in cui si presentano le raccolte dei telegrammi diplomatici fra Italia e Santa Sede relativi agli anni Sessanta è da attribuirsi a ritardi nel processo d'inventariazione.

[42] GDO, *Dv*.

suggerendo scenari di attivismo vaticano che coinvolgono sia altre diplomazie sia la Chiesa vietnamita.

Tra le fonti a stampa fondamentali per ricostruire la linea "vietnamita" di Paolo VI va incluso «L'Osservatore Romano». L'organo ufficioso del Vaticano è stato consultato in maniera sistematica per l'arco periodizzante indagato. Dal punto di vista della diplomazia papale segreta per il Vietnam, molti interessanti indizi sono stati rintracciati nel calendario delle udienze pontificie, rubrica quotidiana della testata. «L'Osservatore Romano» rientra naturalmente tra le principali fonti a stampa utili a una ricerca sulla posizione montiniana sul conflitto in Vietnam e sulla dimensione pubblica della sua diplomazia di pace; ad esso vanno associate l'edizione ufficiale degli insegnamenti di Paolo VI[43], l'ampia raccolta dei suoi discorsi fruibile in rete dal sito della Santa Sede[44] e i documenti degli «Acta Apostolicæ Sedis»[45].

A tale consistente rassegna sul caso della Santa Sede fanno eco gli scavi archivistici di scarso o nullo successo effettuati sul campione di cattolici francesi e italiani selezionato. Per ciò che concerne i vescovi, la ricognizione dei fondi delle Conferenze episcopali francese (Issy-les-Moulineaux) e italiana (Roma) non ha apportato alcun elemento alla ricerca, così come vano si è dimostrato il sondaggio dei fondi dell'archidiocesi di Parigi (Parigi) e del Pontificio consiglio di giustizia e pace (Roma). Alla ricerca di elementi sull'atteggiamento dei vescovi verso la guerra in Vietnam ci si è rivolte allora alle fonti a stampa italiane e francesi. Episodico beneficio si è ricavato dalla consultazione della stampa cattolica nazionale e a quella diocesana di Parigi e di Firenze[46]. Si è inoltre badato alle posizioni espresse dai padri francesi e italiani in sede conciliare nei loro interventi su temi sensibili rispetto all'attualità vietnamita (guerra e pace; religioni non cristiane; condanna del comunismo da parte del

[43] PVI, *Ins*.

[44] Accessibile dall'URL: w2.vatican.va/content/paul-vi/it.html.

[45] «AAS». Si nota a margine che è nelle raccolte degli «AAS» relative ai pontificati di Pio XII e di Giovanni XXIII che si sono trovati degli indizi importanti, seppur generici, sull'orientamento degli immediati predecessori di Paolo VI sul Vietnam; i due papi non presero infatti ufficialmente posizione né sulla guerra in Indocina né sugli accordi di Ginevra. Considerato che furono quegli eventi a porre i presupposti del conflitto successivo (in vario grado, a seconda delle interpretazioni storiche), si è ritenuto importante cercare di cogliere gli indirizzi pacelliani e roncalliani a riguardo, al fine contestualizzare storicamente la "linea vietnamita" di Paolo VI. L'argomento è affrontato nel paragrafo I.1 del presente lavoro.

[46] Una lista completa della stampa cattolica consultata si trova è al punto 2.1 della sezione "Fonti" di questa tesi.

Vaticano II), facendo ricorso in particolare a «La Documentation catholique» e alle cronache del Vaticano II[47].

L'esplorazione dei fondi archivistici di JOC (Nanterre), GIAC e ACLI (Roma) non ha dato alcun risultato importante sul loro atteggiamento verso il conflitto in Vietnam fra il 1963 e i primi del 1966. Come si vedrà, parziale e molto modesta eccezione fa il fondo della JEC (Issy-les-Moulineaux). Allo scavo di questi fondi d'archivio si è aggiunta, con risultati più soddisfacenti, la consultazione della stampa associativa conservata presso gli stessi archivi, anche se non sempre in collezioni complete. Si è guardato soprattutto ai principali organi ufficiali delle sigle indagate: «Jeunesse ouvrière» (JOC), «Message» (JEC), «Gioventù» (GIAC), «Azione Sociale» (ACLI); per la FUCI si sono visionate «Studium» e «Ricerca». Attraverso l'analisi di editoriali e articoli, nonché della rubrica della posta dei lettori, si è potuto tratteggiare il quadro degli orientamenti generali di queste associazioni sulle vicende vietnamite. Come si avrà modo di illustrare nel corso dei capitoli, restano però molte zone d'ombra che, come nel caso degli episcopati, sollecitano indagini più approfondite.

Una rapida nota a margine su «Tc». Lo studio della posizione del periodico sul Vietnam, fondato sullo spoglio sistematico dei suoi numeri, è stato integrato con un'intervista gentilmente concessa a chi scrive da Piem, lo storico illustratore francese. Piem ha collaborato per lunghi anni con «Tc», per il quale disegnò, fra l'altro, numerose vignette sulla guerra in Vietnam negli anni del conflitto. Avendo riscontrato, in fase di ricerca, una discrepanza importante fra i toni delle vignette di Piem sulla politica estera statunitense e la coeva linea redazionale espressa dal giornale, ci si è rivolte all'illustratore per cercare chiarimenti sul dibattito interno alla testata e sui processi decisionali che coinvolgevano la redazione di «Tc» e i collaboratori della pubblicazione.

Si termina la rassegna delle più importanti fonti esaminate facendo riferimento ai periodici cattolici e non cattolici francesi e italiani di rilievo nazionale che, pur non costituendo oggetto di ricerca, sono stati oggetto di consultazione, talvolta integrale[48]. Lo scopo era quello di formarsi un'idea più articolata, per quanto parziale, del dibattito sviluppatosi nei due Paesi europei sul conflitto in Vietnam fra il 1963 e il 1966, per poter meglio comprendere lo spazio entro il quale si formarono e modellarono, anche per

[47] Specialmente G. CAPRILE (S.J.)(a cura di), *Il concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica»*, 5 voll., Roma, Ed. "La Civiltà Cattolica", 1966-1969.

[48] Per l'elenco completo si rinvia al punto 2.1 della sezione "Fonti" del presente lavoro.

mezzo del confronto pubblico, le posizioni dei cattolici su quella guerra. Si sperava inoltre di poter obliquamente reperire ulteriori informazioni e suggestioni utili per la ricerca. L'operazione è stata nel complesso molto soddisfacente sotto entrambi i punti di vista. Ne è un esempio il caso de «l'Unità», la cui lettura ha permesso di definire con più chiarezza i termini delle polemiche intercorse fra comunisti e cattolici italiani sul Vietnam nel periodo indagato, evidenziandone il carattere strumentale rispetto alle *querelles* di natura politica interna parallelamente in corso. Il quotidiano del PCI ha anche offerto, in diverse occasioni, gli elenchi delle sigle cattoliche aderenti alle prime manifestazioni per la pace in Vietnam, svoltesi in Italia a livello nazionale e locale.

Sul piano generale dell'organizzazione del lavoro di tesi si è operato come segue. Si è già introdotta, nelle pagine precedenti, la scansione cronologico-tematica interna individuata nell'arco periodizzante interessato dalla ricerca. Si è detto come, seguendo la linea temporale degli eventi occorsi fra la seconda metà del 1963 e la prima metà del 1966, si siano distinte tre fasi: esse scandiscono diversi stadi evolutivi della situazione politico-militare in Vietnam, ai quali è corrisposta una diversa percezione del conflitto da parte della Santa Sede e del mondo cattolico francese e italiano. Più precisamente, di fase in fase il Vietnam incarnò agli occhi dei cattolici una diversa *tipologia* di conflitto. L'immaginario cattolico sul Vietnam appare infatti dominato nel 1963 dall'idea di una *guerra di religione*; fra il 1964 e l'autunno del 1965 dalla minaccia dell'esplosione di una *terza guerra mondiale atomica* dagli esiti potenzialmente apocalittici; tra la fine del 1965 e la prima metà del 1966 la guerra assunse invece le sembianze di un conflitto semi-convenzionale ma crescentemente *asimmetrico* che, come tale, stava provocando un'*emergenza umanitaria* di eccezionale gravità. Questa articolazione in tre periodi internamente coerenti sul piano cronologico e tematico è parsa una chiave di lettura interessante, fra le varie possibili, attraverso la quale indagare l'atteggiamento della Santa Sede e dei cattolici francesi e italiani dinanzi al conflitto in Vietnam, ed è stata pertanto assunta quale griglia interpretativa sulla quale impostare il lavoro e la sua struttura. La tesi si suddivide quindi in tre capitoli che ricalcano le fasi appena illustrate. Data la densità e l'estensione dei capitoli, nei quali si ricostruisce per la prima volta in maniera sistematica e con approccio analitico una storia per molti aspetti sinora ignota o poco conosciuta, è parso utile aprire ognuno di essi con una rapida introduzione e chiuderlo con delle conclusioni parziali. Nell'introduzione di ciascun capitolo verranno, fra le altre cose, chiariti i principali quesiti storiografici sollevati dal suo specifico focus d'indagine,

mentre nelle conclusioni saranno sintetizzati i principali esiti della ricerca in esso presentata.

Il primo capitolo prende avvio con un riepilogo della storia della Chiesa cattolica in Vietnam e una breve esposizione di quanto si è riuscite a ricostruire sulla "linea vietnamita" di Pio XII e di Giovanni XXIII. Poste queste premesse, ritenute opportune per collocare storicamente e per meglio comprendere l'azione di Paolo VI, il capitolo si concentra sul 1963. Fra la primavera e l'estate di quell'anno, nella fase di passaggio dal pontificato roncalliano a quello montiniano, l'attualità vietnamita tornò con forza all'attenzione della Chiesa e dell'opinione pubblica europea occidentale. Nella RV esplose infatti una violenta crisi civile, la "crisi buddista", che per mesi vide il regime pseudoconfessionale della famiglia Ngo Dinh, rappresentante della minoranza cattolica, reprimere nel sangue le proteste della maggioranza buddista contro la politica di discriminazione religiosa posta in essere ai loro danni dal governo. Nel novembre 1963 gli Ngo furono rovesciati da un cruento golpe militare. Durante il suo svolgimento, la "crisi buddista" si sovrappose e si incrociò alla guerra civile che le "democratiche" autorità di Saigon, supportate dagli Stati Uniti, combattevano dalla fine degli anni Cinquanta contro la guerriglia di liberazione assunta dal 1960 dal FNL, sostenuto a sua volta dal regime comunista del Vietnam del Nord e dai suoi alleati sovietici e cinesi[49]. Trattavasi di una sorta di replica su scala locale delle dinamiche globali della guerra fredda. Secondo alcune versioni dell'epoca, le proteste buddiste del 1963 erano sobillate da infiltrati comunisti; secondo altre era lo stesso buddismo a essere predisposto filosoficamente all'attecchimento dell'ideologia comunista.

Nel 1963, la tesi preponderante nell'opinione pubblica internazionale sulla "crisi buddista" era quella di una guerra di religione: fra buddisti e persecutori cattolici o, meno frequentemente, fra cattolicesimo e buddismo. Coloro che invece parlavano di una crisi puramente politica tendevano comunque a etichettare come una "dittatura" il regime del presidente Ngo Dinh Diem e dei suoi parenti, fra i quali il suo potente e ambiguo fratello maggiore mons. Thuc, arcivescovo di Hue e padre conciliare. La Chiesa non poteva che guardare con pena e apprensione alla crisi vietnamita, la quale rischiava peraltro di riflettersi negativamente sulla ripresa del concilio, fissata per l'autunno 1963. A complicare il quadro, il fatto che la situazione creatasi in Vietnam ponesse questioni che, a livello teologico,

[49] Con i termini "Cina" e "cinesi" ci si riferisce, in questa tesi, alla Repubblica popolare cinese (RPC) e non alla Repubblica nazionalista del Kuomintang, in esilio a Taiwan dalla fine della guerra civile cinese del 1927-1951.

erano oggetto di ridefinizione al Vaticano II (come la legittimità della "guerra giusta" in era atomica e le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane), e rimettesse in discussione dei principi che si credevano definitivamente assimilati dai cattolici (come l'indipendenza della Chiesa dal potere temporale).

Il secondo capitolo si apre sulle vicende della RV post-diemista e sui segnali di preludio agli incidenti navali del golfo del Tonchino dell'agosto 1964, innescanti la crisi che avrebbe gradualmente rimodellato in maniera determinante la fisionomia militare del conflitto in Vietnam. L'esposizione percorre dunque le tappe che portarono al coinvolgimento militare diretto degli Stati Uniti in Vietnam nel febbraio-marzo 1965, concretizzatosi, pur in assenza di una dichiarazione di guerra ad Hanoi, con un'operazione di bombardamento di obiettivi strategici in territorio nordvietnamita (*Flaming Dart*), seguita da una campagna di bombardamenti massicci sul Nord (*Rolling Thunder*), e dallo sbarco dei marines a Da Nang, nella RV. Passa poi per l'avvio del piano di *escalation* militare americana dopo i primi mesi di stallo bellico e per l'intervento dei marines a Santo Domingo nell'aprile del 1965. Un evento, quest'ultimo, che fece vacillare seriamente la fiducia nella moralità della politica estera statunitense nutrita da larghi strati dall'opinione pubblica europea occidentale.

Fra il 1964 e il 1965, con il ricordo ancora fresco delle gravi crisi di Berlino (1961) e di Cuba (1962), ma anche dell'intervento di Cina e Unione Sovietica nel conflitto in Corea (1950-1953), la Chiesa e l'opinione pubblica internazionale tutta avvertirono come estremamente concreto il rischio che per il Vietnam potesse deflagrare una terza guerra mondiale atomica. Si paventava che l'ingresso militare degli Stati Uniti nel conflitto innescasse una reazione a catena che, coinvolgendo la RPC, confinante con la RDV, e di conseguenza l'URSS, si estendesse quindi all'intera rete delle loro alleanze internazionali, scatenando il temuto "effetto domino". Il latente incubo collettivo della bomba atomica prefigurava scenari potenzialmente pericolosi per la stessa sopravvivenza della civiltà. Impedire l'allargamento della guerra in Vietnam divenne così la maggior preoccupazione della Chiesa di papa Montini. Il capitolo si ferma alle soglie dell'autunno del 1965, periodo in cui il quadro bellico in Vietnam parve tutto sommato aver raggiunto una relativa stabilizzazione, e che la terza guerra mondiale fosse stata, almeno nell'immediato, scongiurata.

Il terzo capitolo è dedicato al periodo della guerra in Vietnam che va dagli ultimi mesi del 1965 alla prima metà del 1966. Esso fu marcato dal progressivo, massiccio rinforzo dell'impegno militare americano nel Paese asiatico, esplicatosi in termini di uomini, di mezzi, di frequenza ed entità dei raid aerei sul Nord; costituì insomma una fase di intensa *escalation* del

conflitto, culminata nell'estate del 1966 nei bombardamenti delle zone di Hanoi e Haiphong. La narrazione si apre sui mesi e gli eventi che precedettero e resero possibile la breve tregua natalizia del 1965, sollecitata fra gli altri da Paolo VI. A tal proposito vanno menzionati due eventi importanti dal punto di vista dell'impegno cattolico contro la guerra: la storica visita di Paolo VI all'ONU (4 ottobre), in concomitanza con lo svolgersi della quarta sessione conciliare e delle ultime discussioni dei padri sulla guerra e sulla pace, e la nota missione di La Pira e Primicerio ad Hanoi (20 ottobre-15 novembre). La fine della tregua di Natale e la ripresa dei bombardamenti americani sul Nord nel febbraio 1966 sancirono il naufragio delle illusioni di pace per il Vietnam nutrite dalla Chiesa e dall'opinione pubblica internazionale. Seguirono mesi di una guerra d'alta intensità, caratterizzata dal notevole allargarsi del divario fra le risorse a disposizione delle due fazioni, tutto a favore della RV grazie all'aiuto della superpotenza statunitense. Tuttavia, la rapida vittoria immaginata da Washington restava una meta lontana. Aumentavano bensì in maniera esponenziale, specie a causa dei bombardamenti, le vittime civili e le devastazioni materiali, e ciò iniziò a incrinare irreversibilmente l'immagine e il prestigio degli Stati Uniti nel mondo e presso la stessa opinione pubblica americana.

In Europa occidentale l'emergenza umanitaria provocata in Vietnam dall'aggravarsi della guerra iniziò a conquistare le prime pagine dei giornali. Le televisioni mostravano ai cittadini europei della *société des loisirs* le immagini strazianti di villaggi rasi al suolo, di una popolazione ridotta allo stremo e in estrema povertà, di madri e bambini sofferenti, disperati e affamati, di prigionieri vessati, di civili ammazzati a freddo per meri sospetti, di soldati morti in combattimento, dei più vari crimini perpetrati da entrambi gli schieramenti. In Paesi come la Francia e l'Italia il dibattito interno sulla guerra in Vietnam assunse toni sempre più radicali e politicizzati, anche in campo cattolico. Dal punto di vista della Chiesa, in Vietnam si stava assistendo allora non solo alla continua violazione delle norme del diritto bellico internazionale, ma anche al venir meno del rispetto dei criteri della "guerra giusta" (proporzionalità della risposta all'offesa subita e discriminazione dei civili dai combattenti). Diversi cattolici aderirono, in varie forme, alle prime mobilitazioni pacifiste di massa, talvolta di segno antiamericano, svoltesi in quei mesi, e alle diverse iniziative di sostegno materiale destinate ora alla popolazione vietnamita ora al FNL e ai suoi alleati nordvietnamiti.

L'aspetto della catastrofe umanitaria, che si sarebbe accentuato negli anni successivi della guerra, è quello forse prevalente, ancora oggi, nell'immaginario collettivo della guerra in Vietnam, accompagnato dal

monito della sfiorata terza guerra mondiale. Lo testimonia il valore iconico e universale assunto da molte delle fotografie che quel conflitto hanno documentato, assurte a simboli del potenziale di orrore insito nel fenomeno bellico. Il quadro geopolitico mondiale del nuovo millennio, sorto sulle ceneri della guerra fredda, è contrassegnato da un alto tasso di instabilità, di cui il terrorismo internazionale di matrice islamica è uno tra i fattori più vistosi. Nel 2014, nel commentare il moltiplicarsi, sullo scenario globale, di focolai di tensione e di teatri di guerra sui quali convergono intricate linee di tensione internazionale, papa Francesco ha affermato che «siamo nella terza guerra mondiale, ma a pezzi»[50]. Il pontefice riprendeva la formula usata da un suo interlocutore per descrivere uno stato di conflitto geograficamente diffuso a macchia di leopardo e caratterizzato dall'intenso ricorso a pratiche di «crudeltà» che non risparmiano i civili innocenti, come nel caso dei bombardamenti[51].

Pur con i dovuti, fondamentali *distinguo* sul piano storico, uno dei punti più incandescenti di questa situazione mondiale, il conflitto attualmente in corso in Siria, viene ad esempio spesso paragonato alla guerra in Vietnam, soprattutto dal giornalismo americano[52]. L'analogia è attivata dal carattere di "guerra per procura" fra potenze internazionali antagoniste assunto dal conflitto siriano, così come dalla presenza di formazioni paramilitari di fieri guerriglieri (ieri i vietcong, oggi i vari gruppi armati curdi). Ma soprattutto, e con maggior pertinenza storica, è il livello di somma gravità raggiunto dalla guerra in Siria a riportare alla mente il conflitto in Vietnam, sono fattori quali la quantità e la potenza delle bombe (mai abbastanza "intelligenti") sganciate sul territorio siriano, l'illegale impiego delle armi chimiche[53], la drammatica emergenza dei profughi e ogni altra atrocità che

[50] FRANCESCO, *Conferenza stampa del Santo Padre Francesco durante il volo di ritorno dalla Corea*, 18 agosto 2014, disponibile sul sito ufficiale della Santa Sede all'URL: w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140818_corea-conferenza-stampa.html.

[51] *Ibidem*.

[52] Cfr., fra gli altri, S. KENNEDY, *Is Syria America's next Vietnam?*, in «CNN» [*on line*], November 13, 2015, URL: www.edition.cnn.com/2015/11/13/opinions/kennedy-syria-vietnam/index.html; K. POLLACK, *Pushing Back Against Iran in Syria, Tehran's Vietnam*, in «Newsweek» [*on line*], February 14, 2018, URL: www.newsweek.com/pushing-back-against-iran-syria-tehrans-vietnam-806775; *Syria bombing has troubling echoes of Vietnam's Operation Rolling Thunder*, in «the Conversation» [*on line*], April 17, 2018, URL: www.theconversation.com/syria-bombing-has-troubling-echoes-of-vietnams-operation-rolling-thunder-95157.

[53] Questione controversa sia in merito all'attribuzione della responsabilità dell'impiego di questo tipo di armi, sia per il difficile accertamento del loro uso nei singoli casi oggetto di denuncia. Ad ogni modo, secondo gli ispettori dell'ONU almeno per l'attacco a Ghouta del 21 agosto 2013 si può parlare senza dubbio di utilizzo di missili terra-terra dotati di gas

da anni viene perpetrata in quel lembo di terra, riservando a un'impotente popolazione civile trattamenti inumani.

In qualità di istituzione e di "popolo di Dio", durante la guerra in Vietnam la Chiesa cattolica molto si spese come agente di pace, inserendosi così nella grande ondata di mobilitazione internazionale di massa volta a invocare, in vario modo e con proposte anche diverse, la fine di quel conflitto. Se la sfaccettata azione di pace della Santa Sede e dei cattolici coinvolti in quel movimento non mutarono le sorti della guerra in Vietnam, ciò non esclude che indagarne e ricostruirne la storia e i percorsi presenti delle opportunità. La conoscenza sempre più precisa e profonda di una guerra fra le più rilevanti e drammatiche della storia del Novecento può fornire strumenti utili alla riflessione sul tempo presente e sul complesso quadro internazionale attuale, pur nelle mutate condizioni storiche, specie alla luce del ritrovato protagonismo internazionale del Vaticano sotto la guida di papa Bergoglio. Dal punto di vista scientifico, molto resta da esplorare della storia della Chiesa e della guerra in Vietnam, e diverse sono le prospettive metodologiche e le angolazioni storiografiche e disciplinari dalle quali muovere nuove ricerche. Dal punto di vista civile, si può rendere patrimonio condiviso la qualità intellettuale, politica e morale delle riflessioni cattoliche sviluppate sulla guerra e sulla pace a partire dal caso vietnamita; raccontare la carica di generosa passione umanitaria e di slancio solidaristico che animarono gli sforzi individuali e collettivi dei cattolici mobilitatisi per il Vietnam; tramandare il rifiuto da loro opposto, per sensibilità religioso e culturale, a operare una disumanizzazione dei comunisti vietnamiti, che pure incarnavano per la gran parte dei cattolici un nemico dal punto di vista ideologico e una minaccia alla sopravvivenza fisica della Chiesa nel Paese asiatico.

---

sarin. Sull'argomento cfr., fra gli altri, la *Timeline of Syrian Chemical Weapons Activity, 2012-2018*, URL: www.armscontrol.org/factsheets/Timeline-of-Syrian-Chemical-Weapons-Activity, a cura dell'Arms Control Association.

Capitolo I
Una guerra di religione? La Chiesa cattolica e la "crisi buddista", fra separatismo e anticomunismo (1963)

Dal 1955, anno della sua proclamazione ufficiale, la Repubblica del Vietnam meridionale era guidata dagli Ngo Dinh, una famiglia di cattolici nazionalisti sostenuta dagli Stati Uniti in chiave anticomunista. Nei primi anni Sessanta il diffuso malcontento popolare verso il governo di Saigon aveva trovato il suo principale interprete nell'opposizione della comunità buddista, che accusava gli Ngo di aver istituito un regime confessionale e di porre in atto una politica di discriminazione religiosa volta a favorire la minoranza cattolica. Le tensioni esplosero nel 1963 con la cosiddetta "crisi buddista". Tra il maggio e il novembre di quell'anno, la RV fu teatro di un crescendo di scontri sanguinosi tra l'autorità statale e la comunità buddista del Paese, ai quali si aggiunsero episodi di violenza tra gruppi di cattolici e di buddisti, l'ampliarsi della protesta popolare e la proclamazione della legge marziale. Il Vietnam meridionale finì così sull'orlo di una doppia guerra civile: nel Paese era già in corso, dai primi anni Sessanta, lo scontro armato tra il governo e il FNL, a egemonia comunista, supportato dai comunisti del Vietnam del Nord, con alle spalle i "giganti rossi" della Cina popolare e dell'Unione sovietica.

Nel 1963 la "crisi buddista" riportò il Vietnam alla ribalta nella cronaca estera delle testate occidentali, dopo il diffuso oblio che aveva ammantato le sorti postcoloniali dell'ex Indocina francese. La maggioranza dell'opinione pubblica europea condannò il regime del presidente Ngo Dinh Diem, equiparandolo a una dittatura e accusandolo di persecuzione religiosa ai danni dei buddisti. Nacque un dibattito internazionale sulla natura politica o religiosa del conflitto. Tra i temi più discussi, quello delle eventuali responsabilità della Chiesa cattolica sudvietnamita nella crisi, con

particolare attenzione alla controversa figura di mons. Ngo Dinh Thuc, arcivescovo di Hue, fratello maggiore di Diem e suo influente consigliere e sostenitore politico, nonché padre conciliare.

Obiettivo principale di questo capitolo è indagare come le componenti della Chiesa cattolica prese in esame abbiano reagito a un conflitto in cui il fattore religioso giocava un ruolo determinante, in contrasto con la storia contemporanea dell'Europa occidentale, marcata da una preponderante tendenza alla laicizzazione delle sue istituzioni pubbliche e alla secolarizzazione delle sue società. Intende inoltre verificare come la "crisi buddista" si sia inserita nelle valutazioni cattoliche della guerra civile tra governo e FNL che già agitava la RV. Stabilire la natura religiosa o politica della "crisi buddista" ed elaborare risposte ai pregnanti quesiti che ne conseguivano non era compito facile per il Vaticano e per le Chiese nazionali francese e italiana, per via dei numerosi e complessi fattori di natura geopolitica e religiosa, nazionali internazionali e universali, che andavano a intrecciarsi nelle analisi cattoliche dello scenario sudvietnamita. Dal punto di vista della Chiesa, si doveva infatti tener conto delle dinamiche della guerra fredda nelle quali il Vietnam era coinvolto, delle incognite geopolitiche allora poste dal coevo processo di decolonizzazione, del concilio *in fieri*, dalla difficile condizione storica della minoranza cristiana in Vietnam e in particolare, in quello scorcio di anni Sessanta, della condizione nella quale versava allora la comunità cattolica nel Vietnam del Nord, ridotta a una "Chiesa del silenzio", come accadeva nella Cina popolare e nell'Europa dell'Est.

Il caso vietnamita fu uno dei primi focolai di tensione internazionale con i quali il neoeletto Paolo VI ebbe a misurarsi. In ragione della sua rilevanza geopolitica nel quadro della guerra fredda e della sua ambigua commistione di fede, politica, autoritarismo e intolleranza religiosa, esso può fornire un indicatore importante sull'avvio del pontificato montiniano in materia di politica internazionale e di ecumenismo, vagliandone continuità o discontinuità con l'eredità roncalliana. Nel corso dei mesi la "crisi buddista" si caricò di una valenza simbolica che ne trascese l'aspetto locale, incalzando la Chiesa su problematiche fondamentali, oggetto in quegli anni di discussione e ridefinizione teologica al Vaticano II, come i suoi rapporti con il potere politico, il suo atteggiamento verso le religioni non cristiane, la questione della libertà religiosa. In virtù del ruolo storicamente determinante (e polarizzante) giocato dalla questione della laicità dello Stato nella formazione delle comunità nazionali di Francia e d'Italia tra il XIX e il XX secolo, e in ragione del suo impatto sulle culture della cittadinanza elaborate dalle loro componenti cattoliche, si guarderà con particolare interesse al dibattito sul separatismo nella RV, al fine di

sondare il polso dei cattolici italiani e francesi su un tema le cui implicazioni sono fondamentali per delineare il rapporto tra cattolici e democrazia in Europa occidentale nei dinamici e sempre più secolarizzati anni Sessanta.

I.1. La Chiesa cattolica in Vietnam. Storia e problemi sotto i pontificati di Pio XII e Giovanni XXIII.

In questo paragrafo si ripercorrono, con attenzione alla condizione della comunità cattolica vietnamita, quelle tappe della storia del Vietnam utili a cogliere l'ambiente d'origine e le cause della "crisi buddista" del 1963, nonché a contestualizzare storicamente le reazioni del Vaticano e del mondo cattolico francese e italiano ad essa e al conflitto parallelamente in corso tra governo di Saigon e FNL.

Nei primi anni Sessanta, il Vietnam costituiva uno dei baluardi storici della Chiesa cattolica in Asia: in un continente di sì ardua evangelizzazione, era secondo per numero di fedeli solo alle Filippine[54]. La maggioranza dei vietnamiti era però di cultura confuciana e praticante uno dei rami del buddismo, mentre i cattolici costituivano circa il 10% della popolazione[55]. I primi missionari cristiani, di nazionalità per lo più spagnola e portoghese (ma vi erano anche dei gesuiti italiani)[56], erano giunti in Vietnam nel XVII secolo. Tuttavia il merito del relativo successo dell'evangelizzazione della penisola asiatica spetta in gran parte ai gesuiti francesi e alla Société des Missions Étrangères de Paris, operanti in

[54] Cfr. M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita: coordinate storiche di una questione diplomatica*, in *Stato, Chiesa e relazioni internazionali*, a cura di ID., Milano, Franco Angeli, 2003, p. 233. Sul contesto missionario asiatico negli anni Sessanta del Novecento e sulla sua storia si veda «Missions Étrangères de Paris», 133, mai-juin 1964. Per approfondimenti sulla storia della Chiesa cattolica vietnamita si rinvia a F. IMODA (S.J.), R. PAPINI (eds.), *The Catholic Church and its presence in Asia*, with the collaboration of P. Fantini, Milano, Nagard, 2010; THI LIÊN, *Les relations entre l'Église catholique et l'État au Vietnam depuis le Đổi Mới. Perspectives*, in «Social Compass», 57, 3, 2010, pp. 345-356; A. LONGCHAMP (P.), *Le christianisme aujourd'hui*, in *Vietnam: l'histoire, la terre, les hommes*, sous la direction de A. Ruscio, Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 291-297; *Church-State Relations in Vietnam*, «Pro Mundi Vita-Dossiers», 1, 1986.

[55] Cfr. C. LANGE (P.), *Histoire du christianisme*, in *Vietnam: l'histoire, la terre*, cit., pp. 97-104. Della convivenza tra cattolici e buddisti nella RV tra la seconda metà degli anni Cinquanta e la prima metà degli anni Sessanta tratta il dossier *L'Église au Sud-Vietnam*, in «ICI-Informations Catholiques Internationales», 15 mars 1963, pp. 17-26. Cfr. anche P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam. Il ruolo delle comunità religiose nella costruzione della pace*, prefazione di mons. S. Pignedoli, Firenze, Vallecchi, 1968.

[56] Cfr. P. GHEDDO (P.), *Vietnam, cristiani e comunisti*, 1976, Torino, SEI, 1976, p. 10.

Indocina a partire dal secolo successivo[57]. Nella sua storia la Chiesa cristiana in Vietnam era stata a più riprese oggetto di politiche d'intolleranza, talvolta di vere e proprie persecuzioni[58].

La dominazione coloniale francese, progressivamente stabilitasi sul Vietnam a partire dalla seconda metà del XIX secolo[59], aveva notevolmente favorito e tutelato lo sforzo missionario della Chiesa di Roma. La missione civilizzatrice della quale si sentiva investita la *fille aînée de l'Église* comprendeva infatti anche la diffusione della fede cristiana[60]. Si era così venuta instaurando, in Indocina, una relazione di reciproco sostegno e legittimazione tra colonialismo e religione[61], non esente tuttavia da tensioni che in parte riverberavano quelle esistenti tra Chiesa e Stato nella *République* dopo la *loi de séparation* del 1905 [62]. Lo speciale legame della comunità cattolica vietnamita con la Chiesa francese e con la Francia, costruitosi attorno all'opera evangelizzatrice e al regime coloniale, era stato

[57] Sull'evangelizzazione cattolica del Vietnam, oltre al citato lavoro Gheddo, si segnalano C. LANGE (P.), *L'Église catholique et la société des Missions Étrangères au Vietnam. Vicariat apostolique de Cochinchine XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, 2005; F. MONTESSORO, *Vietnam, un secolo di storia*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 13-19.

[58] Cfr. P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., *passim*. In F. MONTESSORO, *Vietnam*, cit., p. 16 e sgg. si analizzano gli ostacoli anche culturali all'assimilazione della religione cristiana da parte delle società dell'Asia orientale.

[59] Il Vietnam fu dominio francese dal 1858 al 1954, amministrativamente riunito con Cambogia e Laos nell'Unione indocinese. La penisola vietnamita fu divisa in tre province, quella del Sud (Cocincina), governata direttamente dai francesi, quella centrale (Annam) e quella settentrionale (Tonchino), formalmente poste sotto il protettorato di Parigi. Sull'argomento cfr. P. BROCHEUX, D. HÉMERY, *Indochine, la colonisation ambiguë, 1858-1954*, Paris, La Découverte, 2012 [1995]; F. MONTESSORO, *Vietnam*, cit., *passim*.

[60] Sotto il colonialismo francese, a convertirsi al cattolicesimo in Vietnam fu soprattutto «la relativamente poco numerosa popolazione urbana», la quale «aveva in misura crescente aderito [...] alla cultura francese». M. FREY, *Storia della guerra del Vietnam. La tragedia in Asia e la fine del sogno americano*, Torino, Einaudi, 2008 [München, 2006], p. 5.

[61] Affronta l'argomento, con ampio ricorso anche a fonti vietnamite, C. KEITH, *Catholic Vietnam: A Church from Empire to Nation*, Berkeley, University of California Press, 2012.

[62] Cfr. C. KEITH, *Protestantism and the Politics of Religion in French Colonial Vietnam*, in «French Colonial History», 13, 2012, p. 142. Sulla storia della Chiesa in Vietnam durante la dominazione francese si vedano anche ID., *A Colonial Sacred Union? Church, State, and the Great War in Colonial Vietnam*, in *In God's Empire: French Missionaries in the Modern World*, edited by O. White and J.P. Daughton, New York, Oxford University Press, 2012, pp. 195-214; THUÂN CAO, *Les missionnaires et la politique coloniale française au Vietnam (1857-1914)*, New Haven (CT), Council on Southeast Asia Studies-Yale Center for International and Area Studies, 1990. Scientificamente meno equilibrato, ma con informazioni prive di rinvii bibliografici che sarebbe interessante accertare: J.-R. CLÉMENTIN, *Il comportamento politico delle istituzioni cattoliche in Vietnam*, in *Vietnam: storia e rivoluzione*, a cura di J. Chesneaux, G. Boudarel e D. Hemery, Milano, Mazzotta editore, 1973 [Paris, 1971], pp. 85-132.

rafforzato dalla presenza di vescovi e clero di nazionalità francese nelle diocesi vietnamite[63]. Sul territorio vietnamita si erano anche radicati dei movimenti confessionali come quelli di Azione cattolica, che intrattenevano relazioni con gli omologhi dell'*Hexagone*[64]. Tra quelli di maggior successo figura la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC)[65].

Com'è noto, tra il 1945 e il 1954 si svolse la guerra d'Indocina, che vide opporsi l'esercito coloniale francese e il Vietminh[66]. Alberto Melloni ha rilevato che «finché Vietnam è il nome di una guerra d'indipendenza, la posizione vaticana resta impercepibile, allo stato delle fonti»[67]; similmente, Maurice Merle e Christine de Montclos hanno scritto di un'«attitude discrète de Rome à l'égard de l'Indochine» durante il conflitto con la

[63] Cfr. M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 233.

[64] Cfr. C. KEITH, *Catholic Vietnam*, cit., *passim*. Secondo Gheddo tuttavia l'Azione cattolica in Vietnam era «presente in tutte le diocesi e le parrocchie, ma più spesso sulla carta». P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., p. 235.

[65] Movimento di apostolato di laici specializzato nel *milieu* operaio, la JOC fu fondata in Belgio nel 1925 su impulso di p. Joseph Cardijn e si impiantò in Francia, per volere di p. Georges Guérin, tra il 1927 e il 1929. In Vietnam la JOC nacque nei primi anni Quaranta, fondata ad Haiphong (Vietnam settentrionale) da Nguyen Manh Ha (1913-1992), al suo rientro in patria dopo anni di formazione in Francia. A livello generale, in sintesi, la JOC mirava a evangelizzare l'ambiente operaio attraverso l'educazione ai valori di vita cristiana e la testimonianza individuale. Applicava l'innovativo criterio dell'"*apostolat du semblable par le semblable*" e praticava all'interno delle proprie *équipes* la "*revision de vie*", basata sulla pedagogia del "*voir-juger-agir*". Su questi aspetti si tornerà più estesamente più avanti, nel soffermarsi specificamente sulla JOC francese. Sulle origini della JOC belga si veda, fra gli altri, M. LAUNAY, *La J.O.C. dans son premier développement*, in P. Pierrard, M. Launay, R. Trempé, *La J.O.C. Regards d'historiens*, Paris, Éd. Ouvrières, 1984, pp. 29-32. Sulla diffusione e l'incidenza della JOC in Asia alle soglie dei primi anni Sessanta si segnala «Missions étrangères de Paris», 133, mai-juin 1964. Per approfondire la fondazione della JOC in Vietnam cfr. C. KEITH, *Catholic Vietnam*, cit., pp. 225-227. Si segnala che della documentazione preziosa per ricostruire la storia della JOC vietnamita nella seconda metà del Novecento e la sua rete di relazioni con l'omologa francese è conservata in Nanterre, ADHS, JOC 44J 439, c.c. "56 à 75 Vietnam, JOC Courrier".

[66] Per un inquadramento del conflitto cfr. E.M. BLANG, *Allies at Odds. America, Europe, and Vietnam, 1961-1968*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2011, pp. 27-45; B. DROZ, *Storia della decolonizzazione nel XX secolo*, Milano, Mondadori, 2007 [Paris, 2006], pp. 118-135. La guerra è affrontata dalla prospettiva politica di Parigi nell'originale e documentato studio di P. JOURNOUD, *De Gaulle et le Vietnam (1945-1969)*, Paris, Tallandier, 2011, pp. 27-51. Si rammenta che il Vietminh era una coalizione politica e organizzazione paramilitare di ispirazione nazionalista, resistenziale e indipendentista, fondata nel 1941 da comunisti. Uno sguardo sul movimento in M. FREY, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., pp. 3-9; S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., pp. 83-86.

[67] A. MELLONI, *La politica internazionale della Santa Sede*, in «Passato e presente», 58, 2003, p. 85.

Francia[68]. J.-R. Clémentin, corrispondente dal Vietnam per Associated Press (AP) dal 1945 al 1949, ha invece sostenuto che la Chiesa di Roma avrebbe inizialmente condannato la posizione francese tramite il «Bulletin des Missions», rivista dei benedettini belgi opinabilmente definita dal giornalista «il più fedele portavoce dell'alta politica vaticana»; solo nel 1948 il Vaticano avrebbe operato un brusco voltafaccia alla causa del Vietminh per timore di un'espansione comunista nel Paese[69]. Clémentin non ha indicato però alcuna fonte a supporto della propria ricostruzione. Nonostante alcune aperture pacelliane sull'aspirazione all'indipendenza dei popoli colonizzati[70], l'unico dato certo di cui si dispone sulla Santa Sede e la guerra franco-vietnamita è che Pio XII non intervenne pubblicamente sul conflitto.

Dal punto di vista teologico, nel trattare dell'atteggiamento generale di papa Pacelli verso la categoria della «guerra popolare», Daniele Menozzi ha posto in evidenza come, in un discorso al corpo diplomatico del 1951, il pontefice le avesse implicitamente riconosciuto legittimità solo qualora si presentasse come un'«insurrezione contro l'oppressione comunista di paesi cristiani» e che, negli anni seguenti, Pio XII avrebbe rafforzato «la disapprovazione verso quei movimenti di liberazione che sul piano ideologico inclinavano verso il nazionalismo esasperato o il socialismo»[71]. Merle e de Montclos ricordano d'altro canto che, negli anni Cinquanta, il tema della liceità, per un cristiano, di prender parte a guerra di liberazione contro un potere ingiusto venne posta da «de petits groupes de militants européens [...] toujours restés minoritaires»[72].

Alla luce di quanto esposto, appare condivisibile l'affermazione di Marco Mugnaini secondo la quale la guerra franco-vietnamita non poteva non essere percepita in Vaticano come «una specie di crociata» condotta

[68] M. MERLE, C. DE MONTCLOS, *L'Église catholique et les relations internationales depuis la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Le Centurion, 1988, p. 204. Cfr. anche SR, *Cn*, p. 15.

[69] Cfr. J.-R. CLÉMENTIN, *Il comportamento politico delle istituzioni cattoliche*, cit., pp. 121-132.

[70] Sul tema v. A. GIOVAGNOLI, *Pio XII e la decolonizzazione*, in *Pio XII*, a cura di A. Riccardi, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 179-209. Una sintesi del magistero pontificio sul colonialismo sino ai primi anni Sessanta in SR, *Cn*, pp. 14-16; sino agli anni Settanta giunge L. TOSI, *La cooperazione allo sviluppo dalla Pacem in terris alla Populorum progressio*, in *Pacem in terris. Tra azione diplomatica e guerra globale*, cit., pp. 147-167; ID., *Il Terzo Mondo*, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 485-491; sino agli anni Ottanta, M. MERLE, C. DE MONTCLOS, *L'Église catholique et les relations internationales*, cit.

[71] D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., p. 237 e p. 254.

[72] M. MERLE, C. DE MONTCLOS, *L'Église catholique et les relations internationales*, cit., p. 99.

dalla Francia, nazione protettrice della minoranza cattolica indocinese, contro un movimento di liberazione egemonizzato dai comunisti[73].

Ma al Vietminh aderivano anche alcuni cattolici. Il nazionalismo dei vietnamiti era infatti stato forgiato da millenni di dominazioni straniere al punto da essere, nel Novecento, talmente radicato e trasversale da trascendere di frequente la sfera dell'appartenenza politico-religiosa individuale[74]. Ciò non equivale a dire che tutti i cattolici nazionalisti sposassero l'ideologia del Vietminh, al contrario, in molti gli opponevano un nazionalismo anticomunista, come nel caso degli Ngo[75]. Avere idea della storicamente stratificata, complessa e plurale relazione tra cattolicesimo e nazionalismo propria del popolo vietnamita è fondamentale per comprenderne alcuni esiti contraddittori (o almeno in apparenza tali) quali l'esistenza di un'ala cattolica nel Vietminh e poi nel FNL o un governo cattolico liberticida come quello degli Ngo; più in generale aiuta cogliere il grado di problematicità che le vicende vietnamite implicavano dalla prospettiva della Santa Sede.

Secondo Mugnaini i cattolici ruppero con i resistenti nazionalisti dopo il 1945[76], vale a dire al ripristino del controllo francese sul Vietnam dopo l'invasione giapponese del Tonchino del 1940, alla quale era seguita l'occupazione dell'intera Indocina l'anno seguente, nel contesto della seconda guerra mondiale[77]. Un inedito documento risalente al 1946 e conservato presso l'Archivio della JOC francese suggerisce però un rovesciamento della tesi dello studioso italiano. Secondo la lettera inviata il 2 marzo 1946 ai padri Guérin e Courtois da padre Lepoutre, *aumônier* della JOC di stanza ad Hanoi, nel 1945, con la restaurazione del pieno dominio coloniale della Francia sull'Indocina,

> un grand nombre de dirigeants et militants [*della JOC*] passèrent au Viet-minh ou à d'autres groupements politiques. Ils étaient attirés par des sentiments patriotiques ayant l'attrait du

[73] M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 233. Il nesso sviluppatosi tra movimenti di liberazione nazionale e comunismo in Vietnam e nel Sud-est asiatico tra XIX e XX secolo trova un esame in P. BROCHEUX, *Libération nationale et communisme en Asie du Sud-Est*, in *Le siècle des communismes*, cit., pp. 401-419.

[74] Per un'analisi antropologica del nesso fra religione e lotte popolari per l'indipendenza in Vietnam cfr. E.R. WOLF, *Guerre contadine del XX secolo*, Milano, Istituto Librario Internazionale, 1971 [New York, 1969], pp. 195-249.

[75] Si consideri che nel 1944 uno dei cinque fratelli di Diem fu ucciso, assieme al figlio, dai guerriglieri del Vietminh. Cfr. S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 110.

[76] Cfr. M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 233.

[77] Le autorità giapponesi avevano tuttavia lasciato l'amministrazione civile della provincia indocinese ai francesi. Tra gli studi sul tema si segnala l'interessante volume di storia culturale C. NAMBA, *Français et Japonais en Indochine (1940-1945). Colonisation, propagande et rivalité culturelle*, Paris, Karthala, 2012.

neuf, et le fait qu'ils trouverent dans un movement inspiré du communisme russe une organisation et des méthodes qui leurs étaient familières: "militants, sympathisants, masse, etc.". […] De plus la griserie de se trouver être des personnages importants[78].

Si intravede qui una pista di ricerca che esula dall'argomento trattato da questo studio ma che meriterebbe, si crede, delle indagini mirate. Si potrebbe tentare di capire se i movimenti d'Azione cattolica francesi e vietnamiti e/o lo stesso Vaticano abbiano elaborato delle strategie per arginare il fenomeno dei cattolici (certo non solo di AC) confluiti nel Vietminh; provare a verificare, avvalendosi di strumenti multidisciplinari e di un approccio comparativo fra più realtà nazionali, la tesi sull'influenza dell'esperienza militante in AC nell'inquadramento, anche psicologico, dei cattolici in organizzazioni marxiste-leniniste, indagando eventualmente se tale verificato modello appaia valido solo per il contesto asiatico e, nella fattispecie, per quello vietnamita.

Gli accordi di Ginevra del 20-21 luglio 1954, che ufficialmente conclusero la guerra in Indocina e sancirono l'indipendenza di Cambogia, Laos e Vietnam, stabilirono la provvisoria divisione di quest'ultimo in due zone, la cui frontiera interna correva lungo il 17° parallelo[79]. In attesa di elezioni nazionali che avrebbero condotto alla riunificazione del Paese, si separavano in tal modo le due fazioni coinvolte nel conflitto, in una divisione della penisola che ricalcava due differenti sfere politiche d'influenza, analogamente a quanto accaduto in Corea, ove la guerra del 1950-1953 aveva visto le tensioni del sistema internazionale bipolare riverberarsi per la prima volta al di fuori dell'Europa[80]. Nella zona sud del Vietnam (regioni della Cocincina e dell'Annam meridionale) era acquartierato l'esercito francese in ritirata, e al dominio coloniale della

[78] Let, *Lepoutre à Guérin et Courtois*, Hanoi-Séminaire St. Sulpice, 24 mars 1946, p. 1, in Nanterre, ADHS, JOC 44J 439.

[79] Approvati solo verbalmente dai partecipanti alla conferenza di Ginevra (Cambogia, Francia, Laos, Regno Unito, RPC, Vietminh, Vietnam e URSS) ad eccezione degli USA, gli accordi prevedevano anche l'istituzione di una Commissione internazionale di controllo (CIC) composta da membri di Canada, India e Polonia, con il compito di vigilare sul rispetto dei trattati. Sulla conferenza cfr., tra gli altri, M. FREY, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., pp. 20-34. La perdita dell'Indocina da parte della Francia si inserisce nel più vasto processo di declino vissuto dall'*Empire* nella seconda metà del Novecento, sul quale si rinvia a B. DROZ, *La fin des colonies françaises*, Paris, Gallimard, 2009.

[80] Sulla spartizione del territorio coreano dopo la seconda guerra mondiale e sul conflitto tra le due Coree del 1950-1953, il cui esito ne avrebbe confermato la divisione, si rimanda a W. STUECK, *The Korean War. An International History*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1997.

Francia andava avvicendandosi il protettorato *de facto* degli Stati Uniti[81], sulla base della nota "teoria del domino". Come negli altri Paesi del mondo di nuova indipendenza, Washington intendeva favorire nel Vietnam meridionale l'insediamento di un regime filoccidentale e anticomunista[82]. L'obiettivo trovò realizzazione nel 1954 con il governo, solo nominalmente democratico, guidato dal primo Ministro Ngo Dinh Diem.

Quest'ultimo apparteneva a una famiglia di nobili origini di Hue (Vietnam centrale) che, convertitasi al cattolicesimo nel XVII secolo, aveva conosciuto le persecuzioni anticristiane. La storiografia è concorde nel dipingere Diem, oblato benedettino, come un uomo animato da una religiosità profonda, nella quale una spiritualità di tipo monacale e gli insegnamenti del cattolicesimo sociale si mescolavano ai precetti etico-culturali della tradizione confuciana[83]. Funzionario dell'amministrazione coloniale francese, a partire dagli anni Trenta ricoprì incarichi governativi di primo rilievo, con una parentesi d'esilio negli Stati Uniti tra il 1950 e il 1953. Negli USA aveva intessuto rapporti con personalità di spicco della politica e della Chiesa americane, tra i quali è importante qui ricordare mons. Francis J. Spellman, arcivescovo di New York. Come statista Diem non avrebbe mai goduto di particolare stima da parte del mondo politico

[81] Sul passaggio di testimone dalla Francia agli Stati Uniti nel Vietnam meridionale, deciso dall'amministrazione repubblicana di Dwight D. Eisenhower (1953-1961) e confermato da quella democratica di J.F. Kennedy (1961-1963), si rinvia a P. JOURNOUD, *De Gaulle et le Vietnam*, cit., pp.61-72; M. ATWOOD LAWRENCE, *Assuming the Burden. Europe and American Commitment to War in Vietnam*, Berkeley, University of California Press, 2007 [2005]; P. DARBY, *Three Faces of Imperialism. British and American Approaches to Asia and Africa 1870- 1970*, New Haven-London, Yale University Press, 1987, in part. pp. 162-164. Sulla qualità della presenza americana in Vietnam (coloniale, neocoloniale, imperialista, occupazione militare...) la storiografia discute ancora oggi, cfr. P. JOURNOUD, *De Gaulle et le Vietnam*, cit., p. 22. Per un quadro puntuale e contestualizzato della politica americana di aiuti finanziari e militari complessivamente erogati al Vietnam del Sud sino al 1975 v. T.M. MEAGHER, *Financing Armed Conflict*. II: *Resourcing US Military Interventions from the Spanish-American War to Vietnam*, New York, Palgrave Macmillan US, 2017, pp. 305-340.

[82] Sulla politica asiatica degli Stati Uniti in chiave anticomunista tra gli anni Cinquanta e i primi Sessanta v. W. KRIEGER, *The international system*, in *Palgrave Advances in Cold War History*, edited by S.R. Dockrill, G. Hughes, Basingstoke-New York, Palgrave, McMillan, 2006 (in part. pp. 30-34); H. KISSINGER, *L'arte della diplomazia*, Milano, Sperling & Kupfer, 2004 [New York, 1994], pp. 482-499.

[83] Per i tratti salienti della biografia, della personalità e della parabola politica di Diem (1901-1963) si rinvia in particolare a E. MILLER, *Misalliance: Ngo Dinh Diem, the United States, and the Fate of South Vietnam*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2013; ID., *Vision, Power and Agency: The Ascent of Ngô Đình Diệm*, in «Journal of Southeast Asian Studies», XXXV, 3, October 2004, pp. 433-458, dai quali si ricavano le informazioni riportate su Diem e sulla sua famiglia nel testo, quando non diversamente specificato.

statunitense; il supporto ricevuto da Washington una volta rientrato in Vietnam è da attribuirsi soprattutto al suo acceso anticomunismo e alla percezione americana di una carenza di alternative a lui valide[84].

La zona nord del Vietnam (regioni dell'Annam settentrionale e del Tonchino) era invece controllata dall'unica formazione politica ivi ammessa, il nazionalcomunista Partito dei lavoratori del Vietnam (PLV), guidato dal suo fondatore Ho Chi Minh, rivoluzionario formatosi in Francia, padre fondatore del comunismo indocinese, storico protagonista della resistenza anticoloniale vietnamita[85]. Il Vietnam del Nord poteva contare sull'assistenza materiale e finanziaria dei sovietici e, in questa fase, soprattutto dei cinesi. I due "giganti rossi" erano allora in fase di collisione ideologica e in contesa per il primato d'influenza sui Paesi asiatici di nuova indipendenza[86]. Dal canto loro, i dirigenti nordvietnamiti cercarono sempre di mantenere la propria indipendenza politica dagli alleati[87].

[84] V. *infra*, nota n. 94, p. 60.

[85] Sull'intensa vita di Nguyen Sinh Cung (1890-1969), meglio noto sotto uno dei suoi numerosi pseudonimi, Ho Chi Minh, e per ulteriori rinvii bibliografici, si segnala P. BROCHEUX, *Ho Chi Minh. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 [Paris, 2003].

[86] La RPC in particolare abbisognava d'ampliare la propria egemonia su altri Paesi anche per poter accrescere il proprio ruolo nello scacchiere internazionale – all'ONU era il governo nazionalista di Taiwan a essere riconosciuto quale legittimo governo cinese. Negli anni Sessanta anche le differenti prospettive sul caso vietnamita contribuirono ad allargare il divario tra Mosca e Pechino che, com'è noto, si sarebbe inasprito al punto da degenerare nel 1969 in confronto armato (incidenti dell'Ussuri) e avrebbe causato la rottura del fronte comunista internazionale. Ben ripercorrono gli aspetti anche ideologici del confronto sino-sovietico S. PONS, *La rivoluzione globale. Storia del comunismo internazionale 1917-1991*, Torino, Einaudi, 2012 (in part. pp. 299-307); S. RADCHENKO, *Two Suns in the Heavens. The Sino-Soviet Struggle for Supremacy, 1962-1967*, Stanford (CA), Stanford University Press-Washington (D.C.), Wilson Center, 2009; E.-M. STOLBERG, *People's Warfare Versus Peaceful Coexistence: Vietnam and the Sino-Soviet Struggle for Ideological* Supremacy, in *America, the Vietnam War, and the World*. *Comparative and International Perspectives*, edited by A.-W. Daum, L.C. Gardner, W. Mausbach, Washington (D.C.)-New York, German Historical Institute-Cambridge University Press, 2003, pp. 237-256. Sulla decolonizzazione e per ulteriori rinvii bibliografici sul tema si rinvia a V. PIACENTINI FIORANI, *Processi di decolonizzazione in Asia e Africa*, Milano, I.S.U., Università cattolica, 2000; B. DROZ, *Storia della decolonizzazione*, cit.

[87] In particolare si deve considerare l'antica diffidenza del Vietnam nei confronti della Cina, che sul Paese aveva esercitato un quasi millenario dominio coloniale, e che alla Conferenza di Ginevra aveva lavorato per la sua spartizione. Cfr. M. FREY, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., pp. 29-31. Su questi temi si rinvia inoltre ai contributi contenuti nella Part 1 ("North Vietnam and Its Allies") di L.G. GARDNER, T. GITTINGER (eds.), *International Perspectives on Vietnam*, College Station, Texas A&M University Press, 2000, pp. 23-139.

Gli accordi di Ginevra furono all'origine di un profondo sommovimento nella geografia religiosa del Vietnam, che avrebbe giocato un ruolo determinante nell'asprezza progressivamente assunta dalla "crisi buddista" nel 1963. All'indomani della conferenza del 1954, infatti, la comunistizzazione del Vietnam settentrionale e l'annunciata partenza dei francesi dalla penisola provocarono quello che è passato alla storia come il "grande esodo" dei cattolici della zona nord verso la zona sud. Diffidenti verso un documento emanato dal governo del Vietnam del Nord a garanzia della libertà religiosa e dei luoghi di culto, circa 600.000 cattolici della zona settentrionale, in preda al panico, emigrarono al sud del 17° parallelo, approfittando di una temporanea clausola ginevrina che permetteva alla popolazione vietnamita di scegliere la propria zona di residenza. Nel Nord rimasero circa 400.000 cattolici, assistiti da 375 preti, presto oggetto di una politica discriminatoria e repressiva[88].

Indagando il fondo archivistico di mons. Francis J. Spellman, arcivescovo di New York dal 1939 al 1967, è venuta alla luce una fonte, sinora inedita, che senza ambiguità rivela l'intervento mediatore svolto dalla Chiesa di Pio XII tra Francia e Stati Uniti nella gestione dell'emergenza migratoria dei cattolici nordvietnamiti verso la zona sud[89]. Sollecitata dagli Ngo e dal governo di Parigi, infatti, Washington era

[88] Sono incentrati sull'argomento i contributi: P. HANSEN, *Bắc Đi Cú: Catholic Refugees from the North of Vietnam, and Their Role in the Southern Republic, 1954–1959*, in «Journal of Vietnamese Studies», 4, 3, Fall 2009, pp. 173-211; ID., *The Virgin Heads South: Northern Catholic Refugees and their Clergy in South Vietnam, 1954-1964*, in *Casting Faiths. Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*, edited by T.D. DuBois, Basingstoke-New York, Palgrave MacMillan, 2009, pp. 129-151. Cfr. inoltre le indicazioni in TRAC BUI, *Paolo VI e il Vietnam. Il ruolo della Chiesa Cattolica nella promozione della pace in Vietnam nel periodo 1963-1978*, Excerpta ex Dissertatio ad Dottoratum in Facultate Scientiarum Socialium Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma, 2010, pp. 84-89; C. LANGE (P.), *Histoire du christianisme*, cit., p. 103.

[89] Nel 1939, assieme alla nomina di arcivescovo di New York, Spellman (1889-1967) aveva assunto il ruolo di vicario apostolico per l'esercito americano. Il prelato, «amico e protetto» di Pio XII, dal quale nel 1946 ricevette la porpora cardinalizia, era una figura di grandi influenza e potere negli Stati Uniti, non solo a livello ecclesiastico, ma anche politico, grazie ai suoi numerosi importanti contatti in patria e all'estero, Vaticano compreso (tra il 1925 e il 1932 fu addetto alla segreteria di Stato). J. NICHOLSON, *USA e Santa Sede. La lunga strada*, introduzione di G. Andreotti, Roma, 30giorni, 2004, p. 29. Sulla biografia di Spellman, v. J. COONEY, *The American Pope. The Life and Times of Francis Cardinal Spellman*, New York, Times Books, 1984; cfr. anche L. CASTAGNA, *Diplomazia* de facto*. Canali vaticani di comunicazione con gli Stati Uniti d'America tra le due guerre mondiali*, in *Un particolare universalismo. La diplomazia vaticana tra totalitarismi e guerra fredda*, a cura di L. Rossi, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 155-160; J. NICHOLSON, *USA e Santa Sede*, cit., pp. 29-35; G.P. FOGARTY (S.J.), *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1982, *passim*.

occorsa in aiuto dei francesi nei compiti di evacuazione e assistenza ai cattolici del "grande esodo". L'ausilio americano giungeva attraverso il War Relief Services (WRS), un'agenzia internazionale umanitaria confessionale fondata dalla Conferenza episcopale degli Stati Uniti[90], sovvenzionata dal governo americano, che Christopher Kauffman ha definito «a willing participant in the Cold-War consensus to contain the spread of Communism in Eastern Europe, Korea, and Vietnam»[91]. Come attestato dall'epistolario conservato nel suo fondo archivistico, Spellman era in costante contatto con i rappresentanti del WRS in Vietnam, Paese che aveva anche visitato[92]. Inoltre, da tempo incoraggiato dallo stesso Pio XII[93], egli vantava numerose influenti conoscenze nel mondo dell'alta politica americana, che dal 1955 coltivò anche nel contesto dell'associazione filodiemista American Friends of Vietnam, che contava fra i suoi membri personaggi come il senatore democratico J.F. Kennedy[94].

Si intuisce allora perché il governo francese[95] chiedesse al Vaticano di rivolgersi proprio a Spellman per sollecitare una più stretta collaborazione tra Parigi e Washington nella gestione della grave situazione del Vietnam del Sud e per preservarlo dal comunismo. È quanto emerge da una lettera

[90] Il WRS (poi Catholic Relief Services) sorse nel 1943 per aiutare la ricostruzione dell'Europa postbellica, con speciale attenzione ai suoi profughi. L'organizzazione fa parte di Caritas internationalis (CI), sulla quale si tornerà in seguito. Sulle origini del WRS v. E. EGAN, *Catholic Relief Services. The Beginning Years*, New York, CRS, 1988; si visiti anche il sito ufficiale dell'agenzia all'URL: www.crs.org/.

[91] C.J. KAUFFMAN, *Politics, Programs, Protests: Catholic Relief Services in Vietnam 1954-1975*, in «The Catholic Historical Review», 91, 2, April 2005, p. 249.

[92] Il fondo Spellman offre un'importante mole di documentazione riguardo alle attività del WRS in occasione del "grande esodo" e al coinvolgimento di Spellman in esse, risultando dunque utile a chi volesse indagare questo aspetto della storia del cattolicesimo vietnamita o del prelato. Si segnala in particolare: Yonkers (N.Y.), ANYA, CFSP/CORR, S/C-49, f. 2.

[93] Già nel 1930 Spellman aveva ricevuto dal Vaticano «l'incarico di creare contatti con chiunque fosse stato eletto presidente nel novembre del 1932» negli Stati Uniti, fine per il quale papa Pacelli lo aveva elevato a vescovo ausiliario di Boston. G.P. FOGARTY (S.J.), *La mutevole attitudine del Vaticano nei confronti degli Stati Uniti nel periodo precedente alla seconda guerra mondiale*, in *Un particolare universalismo*, cit., p. 117.

[94] Secondo Marc Frey «furono loro a suggerire Diem al segretario di Stato [*John Foster Dulles*] come il personaggio adatto a fungere da capo di un Vietnam meridionale anticomunista e anticolonialista». M. FREY, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 42. Sull'associazione americana filodiemista v. J.G. MORGAN, *The Vietnam Lobby. The American Friends of Vietnam 1955-1975*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009 [1997]; cfr. inoltre E. MILLER, *Vision, Power and Agency*, p. 443 e ss.

[95] La Quarta repubblica era allora guidata dalla coalizione del Rassemblement des gauches républicaines; il primo ministro era Edgar Faure, di orientamento repubblicano e radical-socialista; alla presidenza del Paese sedeva invece il repubblicano indipendente René Coty.

datata 12 aprile 1955 del pro-segretario per gli Affari straordinari della Segreteria di Stato vaticana, mons. Domenico Tardini, il quale autorizzava l'arcivescovo di New York a portare avanti un'azione informale e segreta intesa a favorire le richieste di Parigi[96]. Così recita il testo integrale della missiva:

> Questo ambasciatore francese a nome suo governo fa presente che situazione Vietnam è assai preoccupante e che occorre evitare trionfo comunismo et promuovere intesa et collaborazione tra le forze sane del paese stop.
>
> Per tale scopo è indispensabile unità azione tra Stati Uniti America e Francia.
>
> Medesimo ambasciatore ha espresso desiderio che quanto sopra sia fatto rilevare cardinale Spellman perché questi oltre a godere meritatamente gran prestigio in America conosce difficili condizioni Vietnam per averlo personalmente visitato.
>
> Vostra Eccellenza Rev.ma sa bene che Santa Sede mentre non intende interferire in questioni puramente politiche et militari, è però interessata a mantenere pace et a tutelare interessi religiosi contro gravi pericoli comunismo stop.
>
> Perciò Vostra Eccellenza è autorizzata fare cardinale New York in forma strettamente segreta e confidenziale comunicazione desiderata del governo francese.
>
> Tardini[97]

Dal documento, seppur isolato[98], si apprende come, per fini spirituali e umanitari (tutelare la libertà religiosa e la comunità cattolica in Vietnam osteggiando il comunismo, proteggere la pace), la Chiesa pacelliana si prestasse anche in Vietnam ad azioni volte a determinare conseguenze politiche[99]. La domanda di buoni uffici avanzata al Vaticano era basata verosimilmente sulla cognizione di Parigi dell'influenza politica di Spellman nonché dell'interesse della Chiesa di Roma a un'efficace gestione

[96] Let, *Card. Tardini to Spellman n. 3774*, Città del Vaticano, 12 aprile 1955, in Yonkers (N.Y.), ANYA, CFSP/CORR, S/C-52, f. 6. Tardini (1888-1961) fu segretario (1937-57) e poi pro-segretario (1953-58) per gli Affari straordinari della Segreteria di Stato; nel 1958 fu riconfermato da Giovanni XXIII e l'anno seguente promosso a segretario di Stato. Su Tardini v. C.F. CASULA, *Domenico Tardini. L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre*, Roma, Studium, 1988; G. NICOLINI, *Il cardinale Domenico Tardini*, Padova, EMP, 1980.

[97] Let, *Card. Tardini to Spellman n. 3774*, Città del Vaticano, 12 aprile 1955, in Yonkers (N.Y.), ANYA, CFSP/CORR, S/C-52, f. 6.

[98] Nel fondo Spellman e negli altri fondi archivistici esaminati non sono state rinvenute fonti connesse ai contenuti di questa missiva. Non si è pertanto in grado di dire se l'azione della Santa Sede si sia limitata alla citata lettera di Tardini o se sia proseguita nel tempo.

[99] Questo aspetto della «"polycratie vaticane" complexe» in Asia orientale è indagato nel prezioso, documentato studio comparativo di O. SIBRE, *Le Saint-Siège et l'Extrême-Orient (Chine, Corée, Japon). De León XIII à Pie XII (1880-1952)*, Rome, École française de Rome, 2012. Più in generale, sui legittimi interessi della Chiesa di Roma che ne determinano gli interventi nella sfera politica, v. M. MERLE, C. DE MONTCLOS, *L'Église catholique et les relations internationales*, cit., pp. 70-76.

dei rifugiati nordvietnamiti, avvalendosi dei «contatti consolidati» con la Santa Sede, che dal canto suo allora stimava «la diplomazia francese […] per il carattere europeo, per l'indipendenza dagli USA, per la presenza in Africa»[100].

Il fatto che Tardini non ritenesse di dare a Spellman indicazioni precise sui destinatari ultimi della sua comunicazione lascia peraltro ipotizzare una prassi consolidata di mediazione tra il Vaticano e le alte sfere della politica americana. Se è vero che il Vaticano e gli USA non intrattenevano relazioni ufficiali dal 1867[101], sia dal materiale archivistico consultato per questa ricerca sia da numerosi studi di storia contemporanea risulta chiaro che i canali informali di comunicazione tra i due non difettavano. Talvolta, come nel caso di Spellman, erano i religiosi statunitensi, con la loro ramificata e variegata rete sociale, a costituire il *trait d'union* in questo sistema di contatti confidenziali fra Santa Sede e Washington; contatti che per trent'anni spesso passarono da Montini, attivo nella diplomazia vaticana, con ruoli di responsabilità crescente, dal 1923 al 1954[102]. Nel 1955 la rete USA-Vaticano triangolava con il Vietnam attraverso le varie forme di presenza della Chiesa cattolica nel Paese asiatico, come si è visto nel caso del WRS. La consapevolezza dell'esistenza di un simile complesso, ufficioso patrimonio relazionale e diplomatico, ancora da esplorare e ricostruire pienamente a livello scientifico, arricchisce la prospettiva storica sui rapporti tra Santa Sede e Stati Uniti durante la guerra in Vietnam degli anni Sessanta, che Montini ebbe ad approcciare da pontefice.

Mugnaini ha sottolineato come il "grande esodo" causò «l'indebolimento delle comunità cristiane nel nord, e l'identificazione di

[100] A. RICCARDI, *La Santa Sede fra distensione e guerra fredda: da Paolo VI a Giovanni Paolo II*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni settanta.* I: *Tra guerra fredda e distensione*, a cura di A. Giovagnoli e S. Pons, Atti del ciclo di convegni (Roma, novembre e dicembre 2001), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 150.

[101] Sui rapporti diplomatici tra il Vaticano e gli Stati Uniti, oltre al citato lavoro di Nicholson, si segnala qui di seguito una selezione dei volumi consultati sull'argomento e indicati nella bibliografia generale: L. CASTAGNA, *Diplomazia* de facto, cit., pp. 141-164; F. ROONEY, *The Global Vatican: An Inside Look at the Catholic Church, World Politics, and the Extraordinary Relationship between the United States and the Holy See*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 2013; M. FRANCO, *Imperi paralleli. Vaticano e Stati Uniti, due secoli di alleanza e conflitto, 1788-2005*, Milano, Mondadori, 2005; L. CASTAGNA, *Un ponte oltre l'oceano: assetti politici e strategie diplomatiche tra Stati Uniti e Santa Sede nella prima metà del Novecento (1914-1940)*, Bologna, Il Mulino, 2001.

[102] Per il percorso di Montini in segreteria di Stato v. *infra*, p. 78. La sua esperienza in segreteria di Stato è indagata, fra gli altri, in F. DE GIORGI, *In Segreteria di Stato*, in *Paolo VI. Una biografia*, a cura di X. Toscani, Roma, Studium, 2014, pp. 159-239; G. RUMI, *Montini diplomatico*, in *Paul VI et la vie internationale*, Journées d'Études (Aix-en-Provence, 18-19 mai 1990), Brescia-Roma, Istituto Paolo VI-Studium, 1992, pp. 11-26.

gran parte del mondo cattolico con la zona sud del paese»[103]; Melloni come esso costituì «la premessa di un governo "cattolico"» nel Vietnam meridionale[104]. Quest'ultimo si costituì nella seconda metà 1955 quando, disattendendo Ginevra, la separazione del Paese divenne ufficiale in seguito alla proclamazione della RV da parte di Diem, il quale ne divenne presidente; poco tempo dopo, i comunisti risposero istituendo la RDV[105]. Resta invece da verificare l'affermazione del vaticanista e scrittore Giancarlo Zizola, non suffragata da fonti, secondo la quale Pio XII all'epoca dei fatti «appoggia la politica americana che instaura in Vietnam *manu militari* la dittatura del cattolico Diem»[106]. A livello generale, tuttavia, diversi studiosi hanno riconosciuto che nella seconda metà degli anni Cinquanta, con l'irrigidirsi della guerra fredda, «la politica missionaria del Vaticano sembrò avvicinarsi […] alla politica estera americana»[107].

Un'acquisizione storiografica incontestata è che il presidente «Diem non avrebbe potuto mantenere il potere se non fosse stato appoggiato dagli Stati Uniti e in particolare dalla Cia»[108]. Dopo gli accordi di Ginevra era infatti venuto a costituirsi, in opposizione al governo filoamericano anticomunista di Saigon, il FNL, nel quale erano confluiti molti ex guerriglieri della resistenza anticoloniale[109]. Il Fronte disponeva di una propria formazione paramilitare, le Forze armate popolari di liberazione del Vietnam del Sud (FAPLVS) – i vietcong [110]; era coadiuvato dalla RDV, che mirava a riunificare la penisola sotto il proprio controllo[111], e indirettamente dai grandi alleati di questa, RPC e URSS. Pur essendo egemonizzato dai marxisti-leninisti del Partito dei rivoluzionari del popolo,

[103] M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 235.

[104] A. MELLONI, *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., p. 85.

[105] Per un inquadramento di questa fase della storia vietnamita si veda M.D. DONELAN, M.J. GRIEVE, assisted by P.C. Fielder and H.R. Warning, *International Disputes. Case Histories 1945-1970*, London, Europa Publications, 1973, pp. 99-101.

[106] G. ZIZOLA, *La spada spezzata. Chiesa, guerra e «scontro di civiltà» nel Novecento*, Milano, Ancora, 2005, p. 97.

[107] L. TOSI, *Il Terzo mondo*, cit., p. 435, che si rifà esplicitamente alla tesi sostenuta, fra gli altri, da Agostino Giovagnoli e da Guido Verucci.

[108] M. FREY, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 42.

[109] Sul FNL cfr., tra gli altri, S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., pp. 125-135.

[110] Contrazione del vocabolo vietnamita che designava i "comunisti vietnamiti", usata per la prima volta, con valenza spregiativa, da Diem. Cfr. M. FREY, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 61.

[111] Si focalizza sull'analisi della politica nordvietnamita nel periodo che va tra la fine della guerra francese in Indocina e il pieno coinvolgimento militare degli Stati Uniti in Vietnam, lo studio di P. ASSELIN, *Hanoi's Road to the Vietnam War, 1954–1965*, Berkeley, University of California Press, 2013.

il FNL aveva una composizione mista: vi confluivano individui di diversa fede politica e religiosa, compresi alcuni cattolici[112], fatto comprensibile alla luce del prestigio che i comunisti si erano guadagnati come protagonisti della lotta anticoloniale contro la Francia e del peculiare miscuglio di comunismo e nazionalismo in Vietnam. Tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta lo scontro tra governo e guerriglieri nella RV si tramutò in una guerra civile, che determinò l'impegno dell'amministrazione di Eisenhower, accresciuto poi da quella di Kennedy, al fianco dell'indigente alleato sudvietnamita, bisognoso di aiuti economici e dell'ausilio di consiglieri e militari americani[113].

Il "grande esodo" e il fatto che, come si vedrà, una manciata di membri degli Ngo detenessero le leve del potere politico nella RV determinarono, «(a torto o a ragione)», la diffusa convinzione che la Chiesa-cattolica non fosse spettatrice neutrale nelle «vicende politiche della Prima repubblica di Saigon»[114]. Melloni ha giustamente notato che «per Giovanni XXIII, che ad esempio in Algeria sostiene la linea Duval d'adesione della chiesa al processo d'indipendenza, l'indipendenza del Vietnam non ha rilievo pubblico»[115].

Degli indizi importanti sull'orientamento di Roncalli in merito alla situazione vietnamita si lasciano tuttavia desumere da alcuni atti papali che attengono al campo dell'amministrazione ecclesiastica. In sintesi, si ritiene che il pontefice fosse a favore di una riunificazione del Vietnam sotto la guida di Diem, sebbene allo stato delle fonti non sia dato cogliere se quest'ultimo incontrasse le personali simpatie di Giovanni XXIII o se quella del papa fosse un'inclinazione dettata, come per gli USA, dalla mancanza di alternative valide, in uno scenario vietnamita e internazionale di crescenti criticità e dominato dall'incubo atomico[116].

[112] Cfr. M. FREY, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., pp. 60-61; M.B. YOUNG, *Le guerre in Vietnam,* cit., p. 88.

[113] Per approfondimenti v., tra gli altri, M. ATWOOD LAWRENCE, *Assuming the Burden*, cit.

[114] M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 238.

[115] A. MELLONI, *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., p. 85. Le posizioni del papato nei confronti del conflitto in Algeria sono ripercorse, assieme a quelle dell'episcopato francese, in D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., pp. 233-256, al quale si rimanda anche per ulteriori rinvii bibliografici sul tema.

[116] Tra le crisi internazionali più gravi succedutesi dopo il relativo disgelo seguito alla morte di Stalin nel 1953, si ricordano Suez nel 1956; la minacciata invasione di due isole nello stretto di Taiwan da parte della RPC nel 1958; l'abbattimento dell'aereo spia americano U2 in Russia nel 1960. Picchi di criticità sarebbero stati raggiunti nel 1961 con le crisi di Berlino e della baia dei Porci, sinché nel 1962 la crisi dei missili sovietici a Cuba sembrò portare il mondo sull'orlo di una terza guerra globale. Nella sterminata bibliografia esistente sulla guerra fredda, una panoramica sulla situazione internazionale tra la seconda

Nel 1960 Giovanni XXIII istituì una gerarchia nazionale vietnamita ed elesse a provincia ecclesiastica le città di Saigon, Hue – che rientrava nella RV ed era situata appena a sud del 17° parallelo – e Hanoi, capitale della RDV[117]. Nella formulazione di simili provvedimenti in quel momento storico si leggono dei segnali dalla valenza tanto politica quanto religiosa molto importanti. Per ciò che concerne il loro aspetto politico, la designazione di una provincia ecclesiastica nel territorio a nord della "cortina di bambù" porta a dedurre che la Santa Sede considerasse il Vietnam un'entità unica e indivisibile, suggerendo quindi una concordanza pontificia con quanto sostenuto negli accordi di Ginevra. Molto verosimilmente, pertanto, una futura riunificazione politica della penisola doveva essere auspicata dalla Chiesa di Roma, la quale però, va da sé, non avrebbe mai potuto appoggiare l'assunzione di una *leadership* nazionale da parte dei "rossi" di Ho Chi Minh. Considerata la minaccia rappresentata dal comunismo in Vietnam, nonché la difficile condizione e il tribolato passato della minoranza cattolica indocinese, appare lecito supporre che il papato allora fosse favorevole all'ipotesi, per un futuro Vietnam riunificato, di un governo cattolico o che contasse almeno dei cattolici in posti chiave. In tale prospettiva è difficile immaginare che Giovanni XXIII pensasse ad altri che a Diem, credente e patriota fervente, spalleggiato politicamente dagli americani.

Un documento inedito proveniente dall'Archivio del ministero degli Affari esteri francese induce tuttavia a ridimensionare la compiacenza all'epoca comunemente attribuita al Vaticano nei confronti della famiglia cattolica degli Ngo. Un dispaccio inviato il 10 dicembre 1960 da Guy de la Tournelle, ambasciatore di Francia presso la Santa Sede, al proprio ministro

---

metà degli anni Cinquanta e la prima dei Sessanta è offerta, tra gli altri, in A. LEPRE, *Guerra e pace nel XX secolo. Dai conflitti tra Stati allo scontro di civiltà*, Bologna, il Mulino, 2008 [2005], pp. 345-362; G. FORMIGONI, *La politica internazionale nel Novecento*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 225-241. Per una rapida sintesi v. ID., *Oltre la guerra fredda? Il quadro internazionale dei primi anni Sessanta*, in *Pacem in terris. Tra azione diplomatica*, cit., pp. 93-98. Sulla questione dell'atomica nella guerra fredda ci si limita qui a segnalare J.L. GADDIS, P.H. GORDON, E.R. MAY, J. ROSENBERG (eds.), *Cold War Statesmen Confront the Bomb. Nuclear Diplomacy since 1945*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999.

[117] Cfr. GIOVANNI XXIII, Costituzioni apostoliche *Venerabilium Nostrorum* e *Quod Venerabiles* (24 novembre 1960), in «AAS», 53, 1961, rispettivamente pp. 346-350 e pp. 474-476. Sul tema v. TRAC BUI, *Paolo VI e il Vietnam*, cit., pp. 80 e 93. Sui vescovi di nazionalità vietnamita nominati prima del 1960 v. C. KEITH, *Catholic Vietnam*, cit.; ID., *Annam Uplifted: The First Vietnamese Catholic Bishops and the Birth of a National Church, 1919-1945*, in «Journal of Vietnamese Studies», 3, 2, Summer 2008, pp. 128-171.

degli Esteri, Maurice Couve de Murville[118], illustra infatti nel dettaglio come le nomine dei nuovi vescovi in Vietnam fossero avvenute in base a un elaborato calcolo di pesi e contrappesi politici dal quale l'atteggiamento del Vaticano verso gli Ngo emerge come ambiguo. Roma accondiscese a trasferire da Saigon a Dalat mons. Simon Hoa Nguyen Van Hien, prelato «pas apprécié par la Présidence» sudvietnamita ma, eludendo le pressioni di Diem, assegnò il prestigioso seggio della capitale della RV a un uomo di compromesso, mons. Nguyen Van Binh, e non a mons. Ngo Dinh Thuc, fratello maggiore del Presidente e suo influente consigliere politico[119]. A Thuc venne affidato il territorio diocesano di Hue, ma data la sua grande influenza sulla vita religiosa e politica del Paese, finì comunque presto per far «figura di primate nel Sud Viet Nam»[120], tanto egli era «aduso […] a

[118] Tl, *De la Tournelle à Couve de Murville n. 307/AS*, Rome, 10 décembre 1960, in La Courneuve, CADMAE, EU/SS, 1944-60, c.c. 47, s. 30, s.-s. 9, d. 1. Guy Leroy de la Tournelle (1898-1982) fu a Città del Vaticano tra il 1959 e il 1964. Tra i diversi ruoli istituzionali ricoperti, il gollista Couve de Murville (1907-1999) fu ministro degli Esteri francese per un decennio a partire dal 1958.

[119] Ivi, pp. 2-3. Queste informazioni trovano conferma in Tl, *Lalouette à Couve de Murville n. I.341/AS,* Saigon, 16 décembre 1960, in La Courneuve, CADMAE, EU/SS, 1944-60, c.c. 47, s. 30, s.-s. 9, d. 1. Roger Lalouette (1904-1980) fu ambasciatore francese nel Vietnam del Sud dal 1959 al 1964. Binh (1910-1995), originario di Saigon, aveva condotto i suoi studi religiosi a Roma; nel 1955 aveva ricevuto la nomina a vicario apostolico di Can Tho (Vietnam meridionale); in seguito assunse anche la carica di presidente della Conferenza episcopale vietnamita. Pur essendo una figura chiave del periodo, non risultano disponibili biografie o studi su Binh, per lo meno in lingue occidentali. In attesa che una lacuna di tale rilievo venga colmata, si rimanda a F. CORLEY, *Obituary: Archbishop Paul Nguyen Van Binh*, in «Independent» [*on line*], July 27, 1995, URL: www.independent.co.uk/news/people/obituary-archbishop-paul-nguyen-van-binh-1593410.html; E. PACE, *Paul Nguyen Van Binh, 84, Catholic Archbishop in Vietnam*, in «The New York Times», July 4, 1995, URL: www.nytimes.com/1995/07/04/obituaries/paul-nguyen-van-binh-84-catholic-archbishop-in-vietnam.html. A seguito della prematura morte del fratello maggiore, Thuc (1897-1984) era il più anziano tra i fratelli Ngo, il che lo rendeva un consigliere particolarmente influente, dato l'ossequioso senso di rispetto nutrito verso gli anziani nelle società asiatiche, conformemente all'etica confuciana che tende ad associare l'età matura alla saggezza (Sulla visione confuciana della società cfr. J.H. BERTHRONG, E. NAGAI BERTHRONG, *Confucianism. A Short Introduction*, New York, Oneworld, 2014 [Oxford, 2000]). Prete secolare, in gioventù Thuc aveva studiato alla Sorbona e alla Pontificia Università Gregoriana; rientrato in Vietnam nel 1927, dal 1938 era vicario apostolico di Vinh Long (Vietnam meridionale). Ulteriori dettagli sulla sua biografia per gli anni anteriori al 1963 in C. KEITH, *Catholic Vietnam*, cit., *passim*; O. SIBRE, *Une délégation apostolique en Indochine: passe d'armes entre le Saint-Siège et la France (1925-1939)*, in «Histoire, économie & société», 1, 2011, p. 111, DOI: 10.3917/hes.111.0101.

[120] GDO, *Dv*, 13 agosto 1962, p. 34. Cfr. anche A. GOMANE (S.J.), *Au Vietnam. Lettre d'Extrême-Orient*, in «Études», octobre 1963, p. 53.

fare e disfare a suo intero piacimento nella sua e nelle altrui diocesi»[121]. Probabilmente, come avanzato da Stanley Karnow, la Santa Sede intendeva «non [...] appoggiare troppo apertamente l'oligarchia di Ngo»[122], consapevole dell'opaco coinvolgimento di Thuc negli affari economici della Chiesa vietnamita e in quelli politici del governo della RV[123]. Nel 1963 il delegato apostolico a Saigon, mons. Salvatore Asta, avrebbe ammesso in un colloquio confidenziale con l'ambasciatore italiano Giovanni d'Orlandi che il monsignore aveva la «tendenza a servirsi delle capillari organizzazioni cattoliche anche ai fini di propaganda del regime»[124].

Dal punto di vista religioso, il conferimento ad Hanoi della dignità di provincia ecclesiastica rivestiva inevitabilmente una grande carica simbolica: sembrava rispecchiare la volontà della Santa Sede di resistere ad un regime ostile e, allo stesso tempo, un gesto di solidarietà e incoraggiamento verso la comunità ecclesiale della RDV. Che le condizioni di quest'ultima fossero oggetto delle preoccupazioni vaticane è fuor di dubbio, come suffragato dal citato telegramma dell'ambasciatore francese presso la Santa Sede, il quale nel dicembre 1960 riferiva di esser stato informato che «la situation dans le Nord n'a fait qu'empirer» per «l'Eglise [sic] du Silence» di quel lembo d'Asia[125].

Ciò trova conferma nell'Epistola apostolica *Iam in Pontificatus* indirizzata da papa Roncalli all'episcopato vietnamita il 14 gennaio 1961, in occasione della costituzione della gerarchia locale[126]. In chiusura del documento, dopo aver evocato i sacrifici degli evangelizzatori del

[121] GDO, *Dv*, 15 agosto 1963, p. 173.

[122] S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 157.

[123] «Thuc [...] aveva il compito di fare investimenti negli interessi della chiesa cattolica» e trascorreva «la maggior parte del suo tempo nella capitale, amministrando le proprietà immobiliari della Chiesa e aiutando Diem e Nhu a governare il paese»; quest'ultimo aspetto è anche da correlarsi a un concetto molto radicato nella cultura asiatica secondo cui, «come figlio primogenito, Thuc aveva una posizione di preminenza all'interno della famiglia». Ivi, p. 125 e p. 157. Una conferma di queste informazioni viene da Brinson Demery, la quale precisa che l'arcivescovo «transferred what should have been public funds for the state of South Vietnam to the church», senza beneficiarne personalmente. M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady. The Mystery of Vietnam's Madame Nhu*, New York, Public Affairs, 2015, p. 157.

[124] GDO, *Dv*, 17 maggio 1963, pp. 120-121. Asta (1915-2004) svolse il proprio incarico nella RV dal febbraio 1963 all'agosto 1964.

[125] Tl, *De la Tournelle à Couve de Murville n. 307/AS*, Rome, 10 décembre 1960, p. 2, in La Courneuve, CADMAE, EU/SS, 1944-60, c.c. 47, s. 30, s.-s. 9, d. 1.

[126] GIOVANNI XXIII, Lettera apostolica *Iam in Pontificatus* (14 gennaio 1961), in «AAS», 53, 1961, pp. 84-88. Sugli albori della nazionalizzazione della gerarchia ecclesiastica in Vietnam, antecedenti l'atto roncalliano, v. C. KEITH, *Catholic Vietnam*, cit.

Vietnam[127], Giovanni XXIII si rivolgeva a coloro che ancora si trovavano «"in *omni pressura*"» [128], rammentando loro un brano della seconda epistola di Paolo ai Tessalonicesi in cui l'apostolo si esprimeva sulle «persecutionibus vestris et tribulationibus, quas sustinetis»[129]. A questa parte del discorso, che facilmente si immagina volta a confortare i cattolici del Vietnam del Nord, seguiva infine l'invito all'intero popolo vietnamita, prima fra tutte la sua componente cattolica, a obbedire alle «legitimas patriae potestates», oltre che ai «sacris Pastoribus»[130]. Il monito riproponeva la tradizionale dottrina cattolica sull'obbedienza alle legittime autorità civili oltre che religiose[131]; purtuttavia, considerato il contesto vietnamita del periodo, pare di poter motivatamente attribuire ad esso una pronunciata valenza politica. Nella fattispecie, di leggervi un sostegno di Giovanni XXIII alla presidenza del cattolico Diem.

I.2. L'esplosione della "crisi buddista".

Nella RV i buddisti lamentavano di essere oggetto di discriminazione religiosa da parte del governo Diem, che avrebbe invece favorito la minoranza cattolica, in quanto correligionaria della potente famiglia presidenziale[132]. Nei primi anni Sessanta, per una serie di concomitanti ragioni politiche, sociali e religiose, il buddismo sudvietnamita era giunto a configurarsi quale forza di opposizione politica, capace di esprimere il

[127] «Idem in praesentis temporis adiunctis officio perinde ac volentis animi affectui satis facimus: amplae laudis praeconium et aequam approbationem innumeris Evangelii operariis tribuimus, qui per trium postremorum saeculorum decursum in ista exercenda mystica vinea alii post alios in locum successerunt idemque, *magnanimis susceptis laboribus et praegravibus toleratis incommodis, profuso quoque notmumquam sanguine*, constituendae Episcopali Hierarchiae gradatim vias aperuerunt et aptas condiciones incoharunt». GIOVANNI XXIII, Lettera apostolica *Iam in Pontificatus*, cit., p. 87 [il corsivo è mio].

[128] La citazione è tratta dalla prima lettera di San Paolo ai Corinzi, 1, 4.

[129] Il passaggio evocato da Roncalli è nella seconda lettera di San Paolo ai Tessalonicesi, 1, 3-5.

[130] GIOVANNI XXIII, Lettera apostolica *Iam in Pontificatus*, cit., p. 88.

[131] Al concetto secondo cui un buon cattolico debba tendere ad essere il migliore e il più fedele dei cittadini farà ricorso anche papa Montini, cfr. ad esempio PAOLO VI, *Visita ufficiale del Ministro degli Esteri della Repubblica Democratica della Corea*, 10 luglio 1963, in PVI, *Ins*, I, pp. 67-68.

[132] In questa tesi, quando non diversamente specificato, la ricostruzione della "crisi buddista" è da considerarsi attinta dagli informati e aggiornati lavori di M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady*, cit., pp. 153-168; S. JACOBS, *Cold War Mandarin*, cit., pp. 135-189. Per gli eventi politici e militari concernenti la guerra in Vietnam il riferimento è, se non precisato, alla narrazione di S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit.

diffuso scontento popolare maturato nei confronti di uno Stato dalla fisionomia clericale e dominato da clientelismo e inefficienza[133]. Una prova della trasversalità dell'impopolarità di Diem è la presenza, fra i suoi primi contestatori, di Nguyen Manh Ha, il fondatore della JOC vietnamita, il quale in esilio a Parigi animava un Comité pour la paix et la rénovation du Vietnam du Sud[134]. Ma già nel periodo antecedente la presidenza della RV, Diem aveva conosciuto una serie di rovesci di fortuna politica ed era scampato a diversi attentati.

Le tensioni nella RV esplosero l'8 maggio 1963, allorché esercito e polizia spararono sulla folla riunitasi ad Hue per celebrare l'anniversario di nascita di Budda, lasciando sul terreno nove morti (fra i quali due bambini) e quattordici feriti. Ufficialmente a carico dei manifestanti, l'accusa di aver violato la legge che permetteva l'esposizione del solo vessillo nazionale o di bandiere di una "istituzione" religiosa, definizione quest'ultima dalla quale era escluso il buddismo, che una legge coloniale mantenuta dal governo sudvietnamita descriveva nei termini di "associazione"[135]. Tuttavia alcuna misura era mai stata presa nei confronti di analoghi reati perpetrati dalla comunità cattolica cittadina. Nel diario diplomatico dell'ambasciatore italiano a Saigon Giovanni D'Orlandi si legge anzi che le manifestazioni cattoliche godevano lì di agevolazioni da parte delle «autorità civili e militari» e si svolgevano «con largo spiegamento di bandiere della Santa Sede»[136].

La provincia di Hue era di fatto «fief» degli Ngo[137]. La governava con mezzi autoritari uno dei fratelli minori di Diem e Thuc, Can, il quale si avvaleva anche di un corpo segreto di polizia e di un esercito personale incaricati di imprigionare gli oppositori politici (o coloro che tali erano ritenuti) e di combattere i vietcong[138]. Un generale scetticismo accolse pertanto la versione ufficiale del governo a giustificazione del bagno di

[133] Cfr. P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., pp. 184-186; P. MUS, *Il buddismo nella storia e nella società vietnamita*, in *Vietnam: storia e rivoluzione*, cit., pp. 59-61.

[134] Cfr. P. JOURNOUD, *De Gaulle et le Vietnam*, cit., p. 88 e p. 96. Su Manh Ha, cfr. *supra*, nota n. 65, p. 53.

[135] Cfr. M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady*, cit., p. 158.

[136] GDO, *Dv*, 18 maggio 1963, p. 121.

[137] G[UY]. [DE] B[OSCCHÈRE]., *Entre Ngo-Dinh-Diem et Ho-Chi-Minh*, in «Esprit», 9, septembre 1963, p. 280.

[138] Anche Can (1912-1964), alla stregua dei fratelli, era consigliere di Diem; pare infatti che quest'ultimo, per lo meno in veste di presidente, si fidasse esclusivamente dei familiari più stretti. Per approfondire la figura di Can sono di ausilio E. MILLER, *Vision, Power and Agency*, cit., p. 448; J.E. HAMMER, *A Death in November. America in Vietnam, 1963*, New York, E. P. Dutton, 1987, *passim*.

sangue dell'8 maggio, secondo la quale l'azione di polizia era intesa a contrastare il reato relativo alla bandiera e a disperdere un'infiltrazione comunista nel corteo[139]. In Vietnam e all'estero si dubitava dell'estraneità di Thuc alla vicenda – persino Asta ammetteva a D'Orlandi di essere a conoscenza del fatto che «la mano dell'arcivescovo» era «talvolta pesante» nei confronti delle altre religioni, in accordo con la «quadrata figura del vescovo "principe delle Crociate"»[140]. Nei giorni successivi agli incidenti, nella provincia di Hue si assistette a un crescendo di dimostrazioni antigovernative guidate dai buddisti e di interventi repressivi dell'autorità statale per contrastarle, una situazione che rapidamente si estese ad altre zone del Paese, giungendo a coinvolgere anche Saigon. La RV precipitò così sull'orlo di una doppia guerra civile, considerato il conflitto già in corso tra governo e FLN.

Analogamente alle maggiori testate cattoliche prese in esame, quali «Témoignage chrétien»[141] e «L'Avvenire d'Italia»[142], «L'Osservatore

[139] Sugli attriti tra governo sudvietnamita e i buddisti alla vigilia dell'8 maggio, si segnala anche G[UY]. [DE] B[OSCCHÈRE], *Entre Ngo-Dinh-Diem et Ho-Chi-Minh*, in «Esprit», 9, septembre 1963, pp. 279-280.

[140] GDO, *Dv*, 17 maggio 1963, p. 120.

[141] Nel 1941, a Lione, su impulso di un gruppo di gesuiti (in specie di p. Pierre Chaillet) nacquero i «Cahiers du Témoignage chrétien», settimanale d'informazione d'ispirazione cristiana, animato da un forte senso di testimonianza e resistenza spirituale e religiosa contro il paganesimo nazista. Ad esso si aggiunse nel 1943 il foglio clandestino «Courriers français du Témoignage chrétien», il cui primo numero comparve a Parigi il 2 settembre 1944, e di cui «Tc» raccolse poi l'eredità. Negli anni Sessanta «Tc» costituiva una delle più importanti realtà del cattolicesimo francese aperto alle innovazioni roncalliane e conciliari. Era particolarmente attento alle problematiche del Terzo mondo e sensibile alla questione della pace e del rispetto dei diritti umani, segnato in questo dall'esperienza delle torture francesi in Indocina e in Algeria, che la rivista fu fra le poche a denunciare. Su «Tc» v. fra gli altri R. BÉDARIDA, *Les armes de l'esprit. Témoignage chrétien (1941-1944)*, Paris, Éd. Ouvrières, 1977; J.-P. GAULT, *Histoire d'une fidélité. Témoignage chrétien, 1944-1956*, préface de P. Chaillet (s.j.), postface de G. Montaton, [Paris], Éditions Témoignage chrétien, [1963]. Su «Tc» e i conflitti in Indocina e in Algeria, e più in generale sull'evoluzione della sua posizione in merito al processo di decolonizzazione, cfr. in particolare S. ROUSSEAU, *Indochine catholique et Vietnam. Les intellectuels catholiques et la décolonisation de l'Indochine*, in *Religions et colonisation. Afrique-Asie-Océanie-Amériques XVI^e^-XX^e^ siècle*, sous la direction de D. Borne et B. Falaize, Paris, Éd. de l'Atelier/IESR/INRP, 2009, pp. 275-282; EAD., *Des chrétiens contre la guerre d'Indochine*, in «Histoire du Christianisme Magazine», 21, 2004, pp. 36-39; SR, *Cn*, pp. 17-38.

[142] Fondato nel 1896 come foglio del cattolicesimo bolognese con il nome «L'Avvenire» da due laici, Giovanni Acquaderni e Giovanni Grosoli, con il sostegno di alcuni cardinali, nel 1902 cambiò la propria denominazione. Originariamente di orientamento politico conservatore e antisocialista, dopo la trentennale direzione di Raimondo Manzini (1927-1969), in età conciliare mutò fisionomia. Nel 1961, infatti, Giovanni XXIII chiamò alla testa del giornale il trentenne Raniero La Valle, già redattore de «il Popolo», organo della DC.

Romano»[143] diede copertura alla "crisi buddista" con saltuari e stringati aggiornamenti di cronaca, non lasciando indovinare l'interesse e l'apprensione con i quali la Roma papale seguiva l'evolversi della situazione nel Vietnam meridionale. Poter contare su una repubblica sudvietnamita a guida cattolica e su una roccaforte di fede quale Hue, vicina al confine con il Vietnam del Nord, rappresentava un fattore di grande importanza, anche simbolica, nella lotta della Chiesa contro il comunismo. Ciononostante la separazione di potere spirituale e temporale, a lungo rigettata e osteggiata, costituiva allora per la Chiesa un principio acquisito, tramutatosi anzi in uno dei suoi elementi di forza. Nel 1963, in piena atmosfera conciliare, la Santa Sede non poteva permettersi lo scandalo di una "dittatura cattolica" in Vietnam.

Queste considerazioni sono ben rappresentate nell'azione moderatrice esplicata da Asta all'indomani dell'8 maggio, definita da D'Orlandi «abilissima e coraggiosa»[144]:

Sotto La Valle il giornale pose al centro dei propri interessi i lavori del Vaticano II, divenendo uno dei punti di riferimento del cattolicesimo italiano ed europeo, specie quello più sensibile alle istanze dell'aggiornamento (per dettagli sulla direzione di La Valle e sulla sua persona cfr. *infra*, nota n. 539, p. 168). La priorità accordata nella nuova linea editoriale del giornale al fattore religioso e una certa insofferenza alle rigidità politiche della Chiesa italiana avrebbero provocato crescenti perplessità nella gerarchia, nelle quali la storiografia tende a vedere il vero motivo della cessazione delle pubblicazioni del giornale, occorsa ufficialmente per problemi finanziari e su decisione della CEI, la quale si occupò del caso nel 1966 dietro sollecitazione vaticana. Contro la volontà di Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna, e di La Valle, che avrebbe rassegnato le dimissioni, nel 1967 sarebbe stato avviato il processo di fusione del giornale con il quotidiano cattolico «L'Italia» di Milano, che portò alla chiusura definitiva di «AI» e alla nascita del nuovo «Avvenire». Sulla storia del giornale cfr. P. MURIALDI, *La stampa italiana dalla Liberazione alla crisi di fine secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 158-163; A. MAJO, *La stampa cattolica in Italia. Storia e documentazione*, prefazione di G. Rumi, Casale Monferrato, Piemme, 1992, pp. 214-225. Sulla sua crisi e sulle prime reazioni ad essa si rinvia anche a E. VERSACE, *I 40 anni di "Avvenire"*, in «Avvenire», 9 maggio 2008; F. SCELSI, *La crisi dell'«Avvenire d'Italia»*, in «Aggiornamenti sociali», settembre-ottobre 1966, pp. 421-426.

[143] «L'Osservatore Romano», organo ufficioso della Santa Sede, nacque nel 1861, poco tempo dopo la proclamazione dello Stato d'Italia, come uno dei quotidiani di Città del Vaticano, impegnato al fianco dello Stato pontificio nella questione romana. Acquistato nel 1885 da Leone XIII, divenne così di proprietà della Santa Sede, di cui da sempre pubblica atti e notizie, oltre ad occuparsi di cronaca e di questioni di fede e attualità. Sulla sua storia cfr. A. ZANARDI, G.M. VIAN (a cura di), *Singolarissimo giornale. I 150 anni dell'Osservatore Romano*, Torino, Allemandi Editore, 2010; M. CASELLA, *Giornali cattolici e società italiana. L'Osservatore Romano e Il Quotidiano (1944-1950)*, Napoli, ESI, 1994 A. MAJO, *La stampa cattolica in Italia*, cit., *passim*.

[144] GDO, *Dv*, 18 maggio 1963, p. 121.

Il delegato apostolico a Saigon si adoperò presso i governanti per moderarne alcuni atteggiamenti intemperanti, presso alcuni diplomatici stranieri, che avevano esageratamente drammatizzato la situazione, per riportare il loro giudizio a più serene proporzioni, e presso i cattolici in genere e il clero in particolare, per ricordare a chi lo avesse dimenticato che Stato e Chiesa sono due entità distinte[145].

Negli ambienti vaticani, insomma, si colse immediatamente il rischio di una responsabilizzazione della Chiesa cattolica nella crisi sudvietnamita, certo perché consci dell'occasione d'oro che una simile tesi avrebbe offerto alla propaganda marxista internazionale, ma anche perché consapevoli, come si è visto, delle effettive debolezze del clero locale, in particolare di quelle di Thuc.

Che nella cultura asiatica religione e politica siano dimensioni complessamente intrecciate, non perfettamente simmetriche alle categorie del pensiero democratico occidentale, costituiva d'altro canto una delle prime lezioni apprese dagli evangelizzatori cristiani. Nel 1968 il missionario Gheddo avrebbe scritto che «in Vietnam – come d'altronde in tutti gli altri paesi del "terzo mondo" non ancora dissacralizzati dal progresso moderno – la religione ha radici profonde nell'animo popolare e condiziona molti aspetti della vita civile e politica. Una delle caratteristiche fondamentali della cultura vietnamita è la profonda religiosità del popolo»[146].

Un simbolo forte del legame tra politica e spiritualità in Vietnam si ebbe l'11 giugno del 1963, quando a Saigon il monaco buddista Thic Quang Duc si diede fuoco in pubblica piazza in segno di protesta antigovernativa e per attirare l'attenzione dei media internazionali sulla causa buddista sudvietnamita. Così fu: l'ormai celeberrima fotografia di Malcolm Browne che immortala il bonzo, impassibile, in preghiera tra le fiamme fece in breve tempo il giro del mondo, producendo profonda impressione e grande turbamento in un Occidente estraneo alla pratica dell'autoimmolazione[147].

[145] *Ibidem*.

[146] P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., p. 170 e ss.

[147] Unica forma di violenza ammessa dal buddismo quando intesa come «sacrifice of the mortal flesh for the collective cause of others». M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady*, cit., p. 160. Un campione dai quotidiani italiani del 12 giugno: *«Atroce "protesta" del monaco buddista»* (in «Avanti!», p. 1); un «episodio allucinante, […] atroce» (*Si lascia bruciare vivo per protesta un vecchio monaco buddista a Saigon*, in «il Popolo», p. 10); «episodio drammatico e senza precedenti, gravido di incalcolabili conseguenze per il governo del dittatore Ngo Din Diem» (*Un monaco vietnamita s'immola tra le fiamme*, in «l'Unità», 12 giugno 1963, p. 3). Sull'iconica foto, che valse a Browne, allora in AP, il Pulitzer e altri prestigiosi premi, v. l'intervista al fotoreporter riproposta in P. WITTY, *Malcolm Browne: The Story Behind the Burning Monk*, in «Time» [*on line*], August 28, 2012, URL: http://time.com/3791176/malcolm-browne-the-story-behind-the-burning-monk/.

Da quel momento, sulle due sponde dell'Atlantico l'interesse per la crisi sudvietnamita parve destarsi[148]. Il gesto di Duc provocò ad esempio una delle prime iniziative interreligiose riguardo al Vietnam, con «undici leaders religiosi di New York, di fede protestante ed ebraica» che acquistarono uno spazio pubblicitario su «The New York Times» e su «The Washington Post» per condannare la politica vietnamita degli Stati Uniti e per esortare i lettori a inviare lettere di protesta a Kennedy e ai membri del Congresso[149]. Al momento del sacrificio del bonzo, tuttavia, lo sguardo dei cattolici era concentrato in massimo grado sul delicato momento interno alla Chiesa: il 3 giugno 1963 si era infatti spento il popolarissimo Giovanni XXIII; il 19 avrebbe avuto inizio il conclave; il futuro del concilio Vaticano II, persino la sua ripresa, apparivano incerti. Il 21 giugno il sessantacinquenne lombardo Giovanni Battista Montini, arcivescovo di Milano, fu eletto papa, assumendo il nome di Paolo VI[150]; già il giorno seguente sciolse i primi dubbi sul suo pontificato, annunciando che avrebbe guidato il concilio verso il suo compimento[151].

Intanto le pressioni della folla, degli alleati americani, forse anche quelle di Asta sortirono effetto: il 16 giugno un riluttante Diem accondiscese a firmare un accordo con i buddisti. Ngo Dinh Nhu, suo fratello minore, etichettò il presidente come un «codardo», preannunciando che, per ciò che lo riguardava, egli avrebbe infranto il patto, «convinto che i buddisti siano manovrati dai vietcong»[152]. Nhu era il principale consigliere di Diem e, come la consorte, condizionava pesantemente la linea dell'esecutivo sudvietnamita, incarnandone «gli aspetti più estremisti ed

[148] Cfr. M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady*, cit., p. 140.

[149] *Un «genocidio» la guerra nel Vietnam*, in «l'Unità», 29 giugno 1963, p. 12.

[150] Montini (1897-1978) era nell'arcidiocesi ambrosiana dal 1954. Si avrà occasione di approfondire la sua biografia nel paragrafo successivo.

[151] Si rammenta che la prima sessione del Vaticano II si era svolta tra l'11 ottobre e il 12 dicembre 1962. La seconda sessione avrebbe preso avvio il 29 settembre 1963. Su questa fase v. ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (Bologna), *Storia del Concilio Vaticano II*. 2: *La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione (Ottobre 1962-settembre 1963)*, diretta da G. Alberigo, edizione italiana a cura di A. Melloni, Bologna, il Mulino, 2012. Sul periodo roncalliano del Vaticano II e sulla collocazione del concilio nella "scena del mondo" da parte di Giovanni XXIII, premesse del periodo montiniano, ci si limita a rimandare a A. MELLONI, *L'altra Roma*, cit., pp. 101-185. Uno sguardo a questa fase da una prospettiva interna alla Chiesa è in J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano, Vita & Pensiero, 2010 [Cambridge, MA, 2008], pp. 167-175. Per una prospettiva politica, v. A. MELLONI, *L'altra Roma*, cit., pp. 191-197.

[152] A. DEL BOCA, *Vietnam: la guerra dei vent'anni*, in *Lotte di liberazione e rivoluzioni*, Torino, Università di Torino-Istituto di Storia della Facoltà di Magistero, Giappichelli, 1968, p. 315.

impopolari»[153]. Teorico del regime, a lui si doveva un'oscura, confusionaria versione vietnamita del *personnalisme* elaborato negli anni Trenta dal filosofo cattolico Emmanuel Mounier[154], condannata come un'«imposture» da «Esprit», il mensile fondato dall'intellettuale francese nel 1932[155].

Lo stesso 16 giugno 1963 l'arcivescovo di Saigon emanava una lettera pastorale, ripresa nei mesi successivi da alcune testate cattoliche – il quotidiano bolognese «L'Avvenire d'Italia», in particolare, ne pubblicò una traduzione integrale[156]. Per mezzo di essa Binh sollecitava i fedeli sudvietnamiti alla carità verso le altre religioni e al rispetto del principio di separazione fra Chiesa e Stato; in un passaggio sottolineato da «L'Osservatore Romano», il prelato indicava come superiori il perseguimento del bene comune e il rifiuto di «ogni tentazione di aggiungere alla libertà di culto, di cui godono come i fedeli di ogni altra

[153] M. SICA, *Marigold non fiorì. Il contributo italiano alla pace in Vietnam*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991, p. 45.

[154] Nhu (1910-1963) si era tenuto lontano dal Vietnam e dai giochi politici familiari all'incirca sino al 1950. Rientrato in patria negli anni Trenta, aveva preferito dedicarsi alla professione d'archivista grazie alla specializzazione conseguita presso la prestigiosa École nationale des chartes di Parigi. Dalla Francia aveva portato con sé una convinta adesione al *personnalisme*; in particolare, la ricerca filosofica di una terza via tra comunismo e capitalismo liberale apparve a Nhu e poi a Diem perfettamente calzante al tentativo politico di Diem di dar vita in Vietnam a una "terza forza" alternativa al comunismo e al colonialismo. Oltre a fornire al regime del fratello un'ideologia, Nhu si occupò dell'organizzazione della mobilitazione della popolazione non comunista, soprattutto dei cattolici, in suo favore; fondò anche un Partito Laburista Personalista, movimento politico filodiemista semi-segreto che aveva finito per gestire la sicurezza personale degli Ngo. Nel 1943 Nhu aveva sposato Tran Le Xuan, sulla cui figura ci si soffermerà tra qualche pagina. Cfr. E. MILLER, *Vision, Power and Agency*, cit., pp. 447-452; S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., pp. 152-153.

[155] G[UY]. [DE] B[OSCCHÈRE]., *Entre Ngo-Dinh-Diem et Ho-Chi-Minh*, in «Esprit», 9, septembre 1963, p. 281. Su Mounier (1905-1950) e su «Esprit», portavoce della visione mouneriana di un nuovo umanesimo cristiano, basato sulla persona e opposto tanto al comunismo quanto all'individualismo e al capitalismo, v. D. PELLETIER, *La Résistence en héritage?*, in *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, sous la direction de D. Pelletier et J.-L. Schlegel, Paris, Le Seuil, 2012, pp. 62-63; G. BOUDIC, *«Esprit», 1944-1982. Les métamorphoses d'une revue*, Paris, Éd. de l'IMEC, 2005; M. WINOCK, *Esprit. Des intellectuels dans la cité*, Paris, Seuil, 1996.

[156] Cfr. VAN BINH, *Rispettare il principio della libertà di coscienza*, in «AI», 18 luglio 1963, p. 3. Riferimenti più o meno estesi alla lettera in *L'Arcivescovo di Saigon esorta alla carità e alla pace*, in «OR», 19-20 agosto 1963, p. 2; G. MONTARON, *Assez, M. Diem!*, in «Tc», 20 août 1963, p. 2; *Sollecitudini del Santo Padre per il popolo del Vietnam*, in «CC», 31 agosto 1963, p. 507.

confessione, diritti esorbitanti e privilegi»[157], implicitamente dunque ammettendo l'esistenza della problematica. Binh negava però qualsiasi responsabilità della Chiesa negli scontri tra governo e buddisti. Una testimonianza di D'Orlandi rivela che l'estensore della lettera va identificato in Asta[158] e, considerato anche il rapporto di amicizia e di quasi quotidiana frequentazione consolidatosi tra i due, non vi sono motivi per non ritenere l'informazione fondata e fededegna[159]. Pare di poter dunque individuare nella lettera di Binh la spia di una dinamica relazionale tra vertice romano e gerarchia extra-europea di stampo ancora almeno parzialmente paternalistico[160]. Ma soprattutto, per ciò che qui interessa, essa rappresenta un segnale dell'orientamento e dell'azione del Vaticano agli albori della "crisi buddista". Vi si legge un ammonimento alla condotta del vescovo di Hue e a quella del governo legato alla sua famiglia, e che l'epistola pastorale venisse «fatta propria da tutti i vescovi diocesani» sudvietnamiti ad eccezione di Thuc[161] lascia intendere che il messaggio fu recepito, e rispedito al mittente.

I.3. Paolo VI e il ritorno della Santa Sede sullo scenario politico internazionale.

Fin dalle prime settimane del papato montiniano, ai più attenti osservatori vaticani dovette risultare chiaro che, nella visione di Paolo VI, l'enfasi posta sulla missione spirituale e pastorale della Chiesa di Roma, in piena continuità con il magistero del predecessore, non implicava un ridimensionamento del politico nella sfera dell'interesse e dell'azione

[157] *L'Arcivescovo di Saigon esorta alla carità e alla pace*, in «OR», 19-20 agosto 1963, p. 2. Sull'argomento v. P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., pp. 153-162 e M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., pp. 236-237.

[158] GDO, *Dv*, 14 giugno 1963, p. 138 e 16 agosto 1963, pp. 173-4.

[159] Il diario di missione del diplomatico italiano restituisce con nitore il profondo rapporto di stima e fiducia presto instauratosi tra lui e il delegato apostolico a Saigon sia a livello professionale sia a livello umano. D'Orlandi era d'altronde un cattolico fervente, come provato dal suo intenso impegno presso la comunità salesiana di Saigon. Cfr. GDO, *Dv*, *passim*.

[160] È pur vero che in Vietnam il «passaggio dal "regime missionario" dei vicariati apostolici al regime ordinario di Chiesa costituita» era avvenuto «con ritardo rispetto a molti altri "paesi di missione" d'Asia e d'Africa», a parere di Gheddo «per motivi di opportunità politica». P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., p. 167. Del medesimo avviso, all'epoca dei fatti, l'ambasciatore francese a Saigon. Cfr. Tl, *Lalouette à Couve de Murville n. 1.341/AS,* Saigon, 16 décembre 1960, in La Courneuve, CADMAE, EU/SS, 1944-60, c.c. 47, s. 30, s.-s. 9, d. 1.

[161] GDO, *Dv*, 16 agosto 1963, p. 173.

pontificia. Come si vedrà, in virtù del respiro più pienamente universale assunto dalla Chiesa nell'era conciliare, era per Montini semmai vero il contrario. Questa generale concezione dei rapporti fra Chiesa e politica internazionale, che avrebbe determinato il peculiare approccio di Paolo VI alla situazione vietnamita, trova le sue fondamenta nel percorso umano, intellettuale ed ecclesiastico di Montini, e le sue ragioni contingenti nella fase attraversata dal sistema internazionale nel quindicennio del suo pontificato (1963-1978).

Su questi temi si ritiene utile soffermarsi innanzitutto per permettere di contestualizzare la linea vietnamita che il pontefice avrebbe espresso nel corso degli anni. Inoltre, l'analisi dell'"avvio politico" del papato di Paolo VI nel 1963 pone in evidenza degli elementi che, a parere di chi scrive, contribuiscono a cogliere quanto l'evoluzione della guerra in Vietnam dopo il pieno intervento militare americano del febbraio-marzo 1965 abbia contribuito a determinare, nei rapporti del pontefice con gli USA e con l'ONU e nel suo approccio complessivo alla realtà internazionale, un attenuamento dell'insistenza inizialmente posta, come si vedrà, su stilemi propri della tradizione cattolica intransigente, in favore di un'enfatizzazione della sua personale ecclesiologia di dialogo e collaborazione con il mondo in nome del bene comune della pace globale, che raccoglieva e sviluppava l'eredità roncalliana e di cui il discorso all'ONU dell'ottobre 1965 è il più noto emblema.

Agostino Giovagnoli ha sostenuto che, in gioventù, per Giovanni Battista Montini la figura di Benedetto XV incarnava «l'immagine esemplare del cristiano», che «nel lavoro indefesso esprime la sua grande carità», dimostrandosi al contempo «anche un diplomatico accorto, un politico sensibile, sorprendente per la sua intelligenza e penetrazione degli affari anche pratici»[162].

Nato nel 1897 in provincia di Brescia, era cresciuto in un ambiente familiare borghese, pienamente inserito in quel cattolicesimo bresciano che «aveva superato l'*intransigentismo* dell'Ottocento» e si adoperava attivamente nel sociale e in politica[163]. Il padre Giorgio fu giornalista e

[162] A. GIOVAGNOLI, *Le premesse della ricostruzione. Tradizione e modernità nella classe dirigente cattolica del dopoguerra*, Milano, Nuovo istituto editoriale italiano, 1982, p. 202. Le pagine dedicate a Montini in questo lavoro (pp. 179-121) ben ne illuminano la formazione culturale, spirituale e politica. Sul tema si rinvia in particolare anche agli accurati lavori: F. DE GIORGI, *Paolo VI. Il papa del Moderno*, Brescia, Morcelliana, 2015, pp. 144-156; ID., *Mons. Montini: Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2012.

[163] C. CARDIA, *Paolo VI il più grande Papa riformatore della modernità*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» [in rete], 42, 2017, p. 3, DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/9441.

deputato del Partito popolare di Sturzo, e soprattutto grazie a lui il giovane Montini respirò «una cultura politica nazionale, aperta sin dagli inizi agli orizzonti europei per il tramite della lingua e della cultura francese»[164]. Negli anni della prima guerra mondiale, trovandosi nell'anomala posizione di "seminarista esterno" a causa della salute cagionevole, Giovanni Battista seguì con grande partecipazione emotiva le vicende europee e gli sforzi di papa della Chiesa per fermare "l'inutile strage"[165]. Ignorava il giovane Montini che egli stesso sarebbe giunto al trono di Pietro, e con competenze in campo politico e diplomatico inusuali per un papa, maturate nel suo intenso percorso all'interno della Chiesa.

Tra il 1925 e il 1933 fu assistente ecclesiastico della Federazione universitaria cattolica italiana (FUCI)[166], ramo di AC particolarmente attento alla sfera della politica. La FUCI in quegli anni visse il duro confronto con il regime fascista, «intrinsecamente anticristiano» secondo i valori religiosi e spirituali di Montini, e incompatibile con la sua adesione al modello democratico[167]. Dopo essersi provato come giornalista per «Studium» e «Azione fucina» Montini, che avrebbe desiderato svolgere il mestiere di storico, dal 1930 al 1937 insegnò storia diplomatica pontificia presso la Pontificia Università Lateranense[168].

Sotto Pio XII, di cui fu intimo collaboratore e di cui raccolse sotto molti aspetti l'eredità spirituale, Montini iniziò un percorso che lo avrebbe portato a sviluppare una conoscenza estremamente minuziosa degli ambienti della Curia romana e dei meccanismi della Segreteria di Stato[169]. Dopo un breve soggiorno a Varsavia come nunzio apostolico (1923), entrò in Segreteria come minutante (1925), divenendo poi sostituto (1937), infine prosegretario per gli Affari ordinari (1952), sino alla sua controversa

[164] *Ibidem*.

[165] Sul tema si veda C. REPOSSI, *"Questo immane suicidio dell'umanità": Giovanni Battista Montini e la prima guerra mondiale*, in «Anuario de historia de la Iglesia», 23, 2014, pp. 111-135.

[166] Sulla FUCI cfr. *infra*, n. 879, pp. 258-259.

[167] Su questa fase della biografia montiniana e per una sua ampia contestualizzazione all'interno della storia dell'ACI e del cattolicesimo italiano si rinvia in particolare alle ottime analisi in F. DE GIORGI, *Mons. Montini*, cit., pp. 115-176 (da p. 136 si trae la citazione nel corpo del testo); R. MORO, *Azione cattolica, clero e laicato di fronte al fascismo*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*. IV: *I cattolici dal fascismo alla Resistenza*, diretto da F. Malgeri, Roma, Il Poligono, 1981, pp. 127-325.

[168] Esperienza indagata in F. ALVAREZ ALONSO, *Paolo VI e la Pontificia Università Lateranense*, in *Giovanni XXIII e Paolo VI. I due Papi del Concilio*, a cura di P. Chenaux, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2013, pp. 47-62.

[169] Cfr. M. MUGNAINI, *La diplomazia di Paolo VI*, cit.

nomina ad arcivescovo di Milano (1954), avvenuta senza la promozione a cardinale, giunta solo nel 1958 con Giovanni XXIII[170].

Montini era inviso a parte della componente più conservatrice della Curia «per la sua inclinazione ad un atteggiamento di dialogo con la cultura moderna, per i suoi orientamenti politici democratici e antiautoritari», radicatisi in lui durante le esperienze del fascismo e della seconda guerra mondiale; la sua «fama di prelato "liberale" [...] ne faceva un punto di riferimento per settori del cattolicesimo francese»[171] e per quell'ala della DC impegnata nell'apertura a sinistra[172], sebbene sia stato dimostrato, in particolare da Eliana Versace, che l'approccio montiniano al progetto di centrosinistra fosse distante dal "falso mito dell'arcivescovo progressista" diffuso dalla pubblicistica dell'epoca, e non di rado recepito dalla storiografia[173].

In materia di relazioni internazionali, alcuni discorsi della seconda metà degli anni Cinquanta dell'arcivescovo Montini dimostrano come egli avesse colto la cruciale importanza dei sommovimenti politici in atto su scala globale, confermandosi un acuto e pragmatico osservatore della realtà politica[174]. In particolare l'alto prelato aveva intuito che fenomeni quali la creazione di nuovi Stati indipendenti a seguito del processo di

[170] Le biografie di Montini, diverse delle quali coeve al suo pontificato, presentano un tasso variabile ma significativo di apologetica. In generale, forse anche in ragione del suo temperamento riservato, la sua figura ha suscitato nella pubblicistica e nella storiografia un interesse decisamente inferiore rispetto a quello destato da Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II, entrambi dotati di personalità dal grande carisma mediatico. Negli ultimi decenni, tuttavia, e in particolare oggi, alla soglia della sua santificazione per decisione di papa Francesco, si registra una forte ripresa dell'attenzione della storiografia e del pubblico verso Montini, che da pontefice dovette gestire momenti cruciali e critici della storia della Chiesa contemporanea (come il concilio e la contestazione intra-ecclesiale sessantottina). Tra gli studi più recenti e di maggior rigore e spessore scientifico si indicano P. CHENAUX, *Paolo VI. Una biografia politica*, Roma, Carocci, 2016 [Paris, 2015]; F. DE GIORGI, *Paolo VI*, cit.; X. TOSCANI (a cura di), *Paolo VI*, cit.; A. TORNIELLI, *Paolo VI. L'audacia di un papa*, Milano, Mondadori, 2009.

[171] A. RICCARDI, *Da Giovanni XXIII a Paolo VI*, in *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, a cura di G. Alberigo e A. Riccardi, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 223.

[172] Nella corposa bibliografia esistente sulla DC e sui suoi complessi legami con la Chiesa in Italia si ci si limita qui a segnalare i puntuali A. GIOVAGNOLI, *Il partito italiano. La democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Roma-Bari, Laterza, 1996; F. MALGERI (dir.), *Storia del movimento cattolico in Italia*. V: *L'età di de Gasperi* e VI: *I cattolici e la società italiana negli ultimi trent'anni*, Roma, Il Poligono, 1981.

[173] E. VERSACE, *Montini e l'apertura a sinistra. Il falso mito del «vescovo progressista»*, Milano, Guerini e Associati, 2007. Per ulteriori problematizzate e sfumate disamine dell'atteggiamento di Montini verso il centrosinistra v. anche a F. DE GIORGI, *Paolo VI*, cit., pp. 274-310; A. TORNIELLI, *Paolo VI*, cit., pp. 228-277.

[174] Cfr. A. GIOVAGNOLI, *Le premesse della ricostruzione*, cit., pp. 204-5.

decolonizzazione, il sorgere del movimento dei non allineati, il progredire dell'integrazione dell'Europa occidentale stavano preparando uno scenario mondiale di tipo multipolare[175].

Come sottolineato da Mugnaini, durante il suo pontificato Montini ebbe a confrontarsi con alcuni macro-processi storici di importanza centrale per gli equilibri della guerra fredda, come:

> *a*) il nuovo livello degli armamenti presenti nell'arena internazionale, e in particolare il loro cambiamento *qualitativo*; *b*) la *détente* nei rapporti Est-Ovest» [...]; *c*) il definitivo affermarsi della decolonizzazione e la contemporanea trasformazione del sistema internazionale, sottolineata anche dai cambiamenti allora avvenuti nel quadro della diplomazia multilaterale (si pensi alle novità del «sistema ONU»; d) il trasferimento strutturale delle logiche della guerra fredda nel Terzo Mondo [...][176].

Alla luce di questi elementi si intuiscono molti dei motivi profondi che sono dietro le numerose udienze concesse da Paolo VI a rappresentanti della scena politica internazionale fin nei suoi primi giorni sul trono di Pietro[177]. Nel complesso, come rilevato da Gianni La Bella, anche dal punto di vista storiografico Montini tende a essere «considerato "un papa politico"»[178].

Rispetto all'oggetto di questa tesi assume particolare rilevanza il contegno tenuto dal pontefice verso John Fitzgerald Kennedy e verso Sithu U Thant, vale a dire i rappresentanti dei due unici "pesi massimi" del sistema internazionale ideologicamente accettabili per il Vaticano, gli USA e l'ONU.

[175] A tal proposito emergono per rilevanza i suoi indirizzi all'Istituto per gli studi di politica internazionale di Milano, in specie *Pio XII e l'ordine internazionale*, 4 giugno 1956, in G.B. Montini (Arcivescovo di Milano), *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, a cura di X. Toscani, prefazione di C.M. Martini, I: *1954-1957*, Brescia, Istituto Paolo VI, 1997, pp. 798-818 e *Il Concilio ecumenico nel quadro storico internazionale*, 27 aprile 1962, ivi, III: *1961-1963*, pp. 5077-5095. Cfr. anche i pronunciamenti in periodo natalizio, quale l'omelia *Natale e gloria*, 25 dicembre 1957, ivi, I, pp. 1884-1891.

[176] M. MUGNAINI, *La diplomazia di Paolo VI*, cit., pp. 405-406. Sulle sfide della diplomazia montiniana si rinvia inoltre, fra gli altri, a G. LA BELLA, *Paolo VI,* cit., pp. 846-887; PH. LEVILLAIN, *Le róle du Saint-Siège dans les relations internationales sous le pontificat de Paul VI*, in *Paul VI et la vie internationale*, cit., pp. 27-36; A. DUPUY, *Paul VI et la diplomatie pontificale*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 2-4 juin 1983) publiés avec le concours de l'Istituto Paolo VI de Brescia, Rome, École française de Rome, 1984, pp. 455-478.

[177] Per seguire il calendario delle udienze papali uno strumento fondamentale è la rubrica "Nostre informazioni" de «L'Osservatore Romano», sebbene il suo incrocio con la documentazione d'archivio dimostri che gli elenchi in essa provvisti siano incompleti.

[178] G. LA BELLA, *Paolo VI, la diplomazia*, cit., p. 850.

Il 2 luglio 1963 il papa ricevette la visita di Kennedy[179], allora in viaggio in Europa. Durante quella che fu definita senza enfasi «una semplice tappa per l'incontro col papa»[180], il presidente americano fu accolto in privata udienza assieme al suo assistente particolare, McGeorge Bundy, e al segretario di Stato Dean Rusk[181]. Nel pubblico discorso pronunciato per l'occasione, Paolo VI individuò «a spontaneous harmony» tra i valori e la politica internazionale degli USA e i principi alla base della *Pacem in Terris*[182] e persino della stessa missione pontificia, aggiungendo: «We feel that the efforts of the United States will bear fruit and help to secure for all peoples of this troubled world that peace which will enable them to prosper and to enjoy the blessings which God intends for them»[183].

Il neoeletto pontefice pare qui integrare senza difficoltà il filoatlantismo di ferro del primo Pio XII nel magistero di pace e cooperazione internazionale di Giovanni XXIII. In realtà una simile posizione sembra costituire non solo un arretramento rispetto all'eredità di Roncalli, alla sua rottura di quel paradigma della guerra fredda che voleva gli interessi della Chiesa di Roma coincidenti con quelli dello schieramento atlantico[184], ma

[179] Kennedy (1917-1963) aveva vinto le elezioni presidenziali nel 1960. Sui rapporti fra gli Stati Uniti e la Santa Sede durante la sua amministrazione, nonché sulla «coincidenza delle tensioni ottimistiche e modernizzanti proprie sia al programma "New Frontier" che al secondo Concilio Vaticano», si rinvia a J. NICHOLSON, *USA e Santa Sede*, cit., pp. 48-53 (cit. a p. 50). Per un profilo di Kennedy v., fra gli altri, B. LEAMING, *Jack Kennedy: The Making of a President*, London, Orion, 2007 [2006].

[180] A. MELLONI, *L'altra Roma*, cit., p. 203.

[181] Cfr. *S.E. e il Presidente degli Stati Uniti d'America*, in «OR», 3 luglio 1963, p. 1. Sull'udienza v. J. NICHOLSON, *USA e Santa Sede*, cit., pp. 52-53; A. MELLONI, *L'altra Roma*, cit., pp. 203-204. Bundy (1919-1996) era un esperto consigliere in materia di politica estera e di difesa; Rusk (1909-1994), riconfermato poi da Lyndon B. Johnson, svolse il ruolo di segretario di Stato dal 1961 al 1969. Sia Bundy sia Rusk avrebbero contribuito in maniera cruciale all'elaborazione della politica vietnamita di Johnson.

[182] Cfr. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, 11 aprile 1963, in «AAS», 55, 1963, pp. 257-304.

[183] Il discorso integrale in *S.E. e il Presidente degli Stati Uniti d'America*, in «OR», 3 luglio 1963, p. 1.

[184] Sul filoatlantismo di Pio XII, che nell'ultima fase della sua vita evolvette su posizioni molto più sfumate, cfr. P. CHENAUX, *L'eredità di Pio XII*, in *La nazione cattolica*, cit., pp. 75-76; A. ACERBI, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 232-246. La visione politica di Giovanni XXIII e il suo insegnamento di pace alimentano un rigoglioso filone di studi; ci si limita qui a rinviare a L. MARTINI, *L'enciclica Pacem in terris*, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi»*, cit., pp. 607-652; D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., pp. 265-271; A. MELLONI, *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 178-185. Sull'influenza del filoatlantismo di Pacelli su Montini cfr. P. CHENAUX, *Paolo VI*, cit., p. 91; F. DE GIORGI, *Paolo VI*, cit., p. 33. Sulla più complessa questione storiografica della "continuità o rottura" fra i pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI si

anche rispetto alla visione maturata in Montini dalla seconda metà degli anni Quaranta, secondo la quale la Santa Sede si collocava «al di là dei blocchi» allo «scopo di consentire al papa di svolgere il suo ruolo di mediatore e arbitro nel contesto della […] guerra fredda»[185].

E il sostegno montiniano alla politica estera statunitense desta altri dubbi e riserve. Non era un mistero che, ancora nel secondo dopoguerra, la politica americana nel cosiddetto Terzo Mondo si esplicasse attraverso aiuti economici o militari, come in Europa occidentale, ma anche per mezzo di interventi di tipo paramilitare, sino a casi di «essentially uncontested invasions»[186]. Con specifico riferimento a Kennedy, gli eventi cubani del 1961-1962 avevano in particolare chiarito la sua disponibilità ad esplorare tutte le vie, non solo quelle del dialogo, per togliere terreno agli avversari nel quadro del confronto bipolare. Difficile credere che un navigato diplomatico come Montini sottovalutasse simili elementi. Ignorava per caso le accuse agli Stati Uniti che si rincorrevano, soprattutto sulla pubblicistica internazionale di sinistra, in merito ad un loro ricorso a napalm e ad altre armi chimiche in Vietnam[187]? Nell'aprile del 1963 la tesi aveva trovato in Bertrand Russell, premio Nobel per la letteratura (1950), un'autorevole cassa di risonanza nel mondo intellettuale. Commentando la notizia in un'indignata lettera pubblicata su «The New York Times» e variamente ripresa dalla stampa europea, il noto filosofo e pacifista gallese non aveva esitato a parlare di atti di «barbarism» in stile nazifascista[188], inserendo così

---

focalizza in un paragrafo del suo intervento J.-D. DURAND, *La storiografia conciliare su Paolo VI*, in *Giovanni XXIII e Paolo VI. I due Papi*, cit., pp. 147-151.

[185] Cfr. P. CHENAUX, *Paolo VI*, cit., p. 89. Non a caso Montini aveva accolto con favore il processo di unificazione europea. Sull'argomento v. F. CITTERIO, L. VACCARO (a cura di), *Montini e l'Europa*, Brescia, Morcelliana, 2000 e il più ampio studio di P. CHENAUX, *Le Saint-Siège et la Communité Européenne (1965-1990)*, in *La politica internazionale della Santa Sede, 1965-1990*, cit., pp. 57-66.

[186] Z. KARABELL, *Architets of Intervention. The United States, the Third World and the Cold War, 1946-1962*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1999, p. 12.

[187] Cfr. fra gli altri *«Forze speciali» U.S.A. agiscono nel Viet Nam*, in «l'Unità», 5 gennaio 1962, p. 9; *Vietnam del Sud: gas venefici USA contro i civili*, ivi, 10 marzo 1963, p. 14.

[188] Datata 28 marzo 1963, la lettera fu pubblicata l'8 aprile successivo sotto il titolo *Vietnam Policy Protested*. In Italia ne scrisse, fra gli altri, il foglio del Partito comunista italiano (PCI) in *A nudo i crimini USA nel Vietnam* e E. SARZI AMADÈ, *La guerra continua nel Vietnam del Sud*, entrambi in «l'Unità», rispettivamente 11 aprile 1963, p. 11 e 20 luglio 1963, p. 3. In Francia la lettera comparve integralmente tradotta come prefazione a H. DEANE, *La guerre au Vietnam*, in «Les Temps Modernes», novembre 1963, pp. 934-959. Come noto, Russell (1872-1970) sarebbe divenuto uno dei principali oppositori alla guerra americana in Vietnam. Il suo nome resta legato al tribunale d'opinione internazionale da lui fondato assieme a Sartre nel novembre 1966 per esprimersi sui crimini di guerra americani

la denuncia sul Vietnam nel più ampio dibattito internazionale che, a partire dalla Grande guerra, rifletteva sul fenomeno bellico come contrapposto al concetto di civiltà[189], argomento molto sentito sin da giovane da Montini[190]. Se i reati di cui si accusavano gli USA in Vietnam fossero stati dimostrati – come poi avvenne, in parte per stessa ammissione americana[191] –, Washington si sarebbe macchiata di atti di guerra ABC, una tipologia di conflitto deplorata dalla Chiesa sin dagli anni Cinquanta[192], e per di più senza aver dichiarato ufficialmente guerra, violando così altre norme del diritto bellico internazionale[193]. Sembra più che lecito supporre che Paolo VI fosse consapevole del grado di controversia presente nella politica estera statunitense; probabilmente era anche a conoscenza delle voci sull'impiego delle armi chimiche in Vietnam, sebbene una simile ipotesi non escluda che egli eventualmente nutrisse perplessità sulla veridicità di tali notizie, divulgate principalmente dalla stampa socialista e comunista.

Alla luce del complesso quadro appena illustrato, viene dunque da interrogarsi sui motivi che spinsero Paolo VI a un così caloroso pubblico *endorsement* alla politica estera americana. Ai toni positivi usati da Montini nel discorso a JFK non dovevano essere del tutto estranee né l'ammirazione nutrita sin da giovane verso gli «esempi di giustizia religiosamente ispirata» presenti nella storia politica degli Stati Uniti[194] né un sentimento di fiducia nei confronti di Kennedy, primo presidente cattolico degli USA,

---

in Vietnam. Sulla figura di Russell e sul suo impegno per il Vietnam v. R.W. CLARK, *Bertrand Russell and His World*, London, Thames and Hudson, 1981.

[189] Cfr. fra gli altri A. LEPRE, *Guerra e pace*, cit., pp. 97-100 e pp. 219-221.

[190] L'evoluzione del pensiero di Montini su tale argomento è il filo conduttore del volume F. DE GIORGI, *Mons. Montini*, cit.

[191] L'uso di napalm, armi chimiche ed erbicidi da parte degli Stati Uniti risaliva per lo meno alla fine del 1961; nel 1963 avvenne il primo impiego del tristemente noto *Agent Orange*. Cfr. M. FREY, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 85.

[192] Un'approfondita analisi dell'evoluzione della posizione della Santa Sede e una ricostruzione del dibattito cattolico in merito alla guerra di tipo ABC sino ai primi anni Sessanta in D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., pp. 197-232.

[193] Tra la fine del XIX e il XX secolo l'impiego bellico delle armi chimiche era stato progressivamente interdetto da diversi trattati internazionali (cfr. l'art. 5 del Trattato sull'impiego dei sottomarini e dei gas asfissianti in tempo di guerra adottato alla conferenza di Washington del 1922; il Protocollo di Ginevra della Società delle Nazioni del 1925; la IV convenzione di Ginevra sulla protezione dei civili del 1949). Sull'argomento v. M. MANCINI, *Stato di guerra e conflitto armato nel diritto internazionale*, Torino, Giappichelli, 2009 (che tratta della guerra americana in Vietnam a pp. 111-117). Si segnala inoltre l'ottima sezione dedicata al diritto bellico sul sito dell'Istituto di Studi Giuridici Internazionali del Consiglio Nazionale delle Ricerche italiano, URL: http://www.prassi.cnr.it/prassi/content.html?id=2871.

[194] A. GIOVAGNOLI, *Le premesse della ricostruzione*, cit., p. 207. Cfr. anche P. CHENAUX, *L'eredità di Pio XII*, cit., p. 76.

portavoce di un rinnovato ideale di democrazia globale che si voleva imperniato sui principi di pace e giustizia, affine a quello che Paolo VI, come si vedrà, avrebbe posto al centro del proprio pontificato.

Si ritiene però ragionevole pensare che sul filoatlantismo di Paolo VI pesasse soprattutto la coeva congiuntura del sistema internazionale e dunque la necessità vaticana che fosse posto un argine politico e militare a quell'espansionismo comunista che dopo Corea del Nord, Cina e Cuba minacciava le nuove entità statali sorte dalle ceneri del colonialismo nel Sud-Est asiatico e in Africa[195]. È possibile inoltre che un diplomatico esperto come Montini, al fine di perseguire il proprio progetto di pace mondiale, avesse in animo di stimolare e coltivare le relazioni multilaterali della Santa Sede in modo da essere in grado di esercitare, quando la situazione l'avrebbe richiesto, quello che oggi è comunemente noto, nel linguaggio politologico, come *soft power*[196].

Una simile ipotesi pare confermata dall'altrettanto caloroso consenso espresso dal papa nei confronti delle Nazioni Unite in occasione della visita in Vaticano di U Thant, l'11 luglio 1963[197]. L'incontro seguiva al segreto successo ottenuto della diplomazia vaticana, la quale alla viglia dell'incoronazione di Paolo VI, celebrata il 30 giugno 1963, aveva sollecitato l'invio di alcuni rappresentanti dell'organizzazione internazionale al solenne rito, come emerso da una serie di documenti inediti consultati presso l'archivio dell'ONU a New York[198]. Secondo alcune «voci raccolte nei corridoi dell'ONU dalla rivista *News Week*», lo scopo della visita del buddista U Thant in Vaticano era di chiedere un intervento papale presso Diem affinché quest'ultimo ponesse termine alla politica repressiva del governo della RV[199]. Essendo l'udienza privata, allo stato delle fonti non è dato sapere se la questione sia stata effettivamente sollevata dal segretario generale delle Nazioni Unite, ma l'ipotesi non risulta improbabile. Dal canto del papa, nel pubblico saluto a Thant, in

[195] Sull'espansionismo comunista in era di decolonizzazione cfr. i diversi saggi sul tema in M. DREYFUS, B. GROPPO, C. INGERFLOM *ET AL.* (dir.), *Le siècle des communismes*, cit.

[196] La prima attestazione del termine risale al 1990, comparsa in un articolo del politologo di Harvard Joseph Nye, al quale ne viene attribuita la paternità. Cfr. J.S. NYE, *The Misleading Metaphor of Decline*, in «The Atlantic Monthly», March 1, 1990, pp. 86-94.

[197] «OR», 12 luglio 1963, p. 1. U Thant (1909-1974), politico e diplomatico birmano, fu segretario generale dell'ONU dal 1961 al 1971. Sul suo operato v. B.J. FIRESTONE, *The United Nations Under U Thant 1961-1971*, Lanham (MD), Scarecrow Press, 2001; J. BINGHAM, *U Thant. The Search for Peace*, New York, Knopf, 1966.

[198] Si vedano i telegrammi del giugno 1963 relativi all'argomento conservati in New York, UNA, AG-005, b. S-0882-0005, f. 4.

[199] *U Thant da Paolo VI per le repressioni nel Vietnam?*, in «l'Unità», 10 luglio 1963, p. 12.

maniera analoga a quanto fatto con Kennedy, egli stabilì una concordanza tra la missione globale dell'ONU e quella di pace e di mutua comprensione fra i popoli portata avanti dalla Chiesa cattolica, non mancando di sottolineare la superiorità gerarchica della missione spirituale della Chiesa su quella di un'istituzione temporale come l'ONU. Quest'ultima venne definita da Paolo VI «the fruit of a civilization to which Catholic religion, with its driving center in the Holy See, gave the vital principles», che rifletteva «in a way […] the spiritual sphere» della «universality proper to the Catholic Church» nella «temporal sphere of the United Nations»[200].

Nei pubblici saluti pontifici a JFK e U Thant si nota dunque il riproporsi di un medesimo schema di fondo: Paolo VI manifestava la propria calorosa approvazione per l'azione internazionale delle istituzioni incarnate dagli interlocutori, valutandola come pienamente concorde con la missione della Santa Sede, alla quale tuttavia lasciava intuire che quell'azione e quelle istituzioni fossero subordinate, in quanto prive di un'ispirazione trascendente, attingendo così a motivi che risalgono all'intransigentismo cattolico ottocentesco e, in fondo, al suo mito romantico della *res publica christiana* medievale[201].

In entrambi i summenzionati pronunciamenti affiora la volontà del papa bresciano di proseguire l'opera di Giovanni XXIII di ricollocamento della Santa Sede al centro della scena politica internazionale, dopo l'opaca fase pacelliana del secondo dopoguerra, in nome di un bene comune superiore e universale come la pace, senza tralasciare di insistere sulla visione intransigente dei rapporti tra cattolicesimo e società, in maniera più accentuata rispetto al suo predecessore[202]. Da questo punto di vista, in particolare nell'indirizzo di Paolo VI a Thant si nota il ricorso allo stilema del cattolicesimo quale fulcro valoriale di una *civiltà universale*, sebbene

[200] *La visita al Sommo Pontefice del Segretario Generale delle Nazioni Unite*, in «OR», 12 luglio 1963, p. 1. Cfr. anche A. SASSONE, *Il Papa ricevendo U Thant incoraggia l'azione dell'ONU*, in «AI», 12 luglio 1963, pp. 1-2. Sulle relazioni tra Santa Sede e ONU v. C. MENEGUZZI ROSTAGNI, *La Santa Sede e le organizzazioni internazionali: un approccio storiografico*, in *Stato, Chiesa e relazioni internazionali*, cit., pp. 248-270; EAD., *La Santa Sede e l'Onu*, in *L'Italia e l'Onu: esperienze e prospettive*, a cura di A. Bedeschi Magrini, Padova, Cedam, 1997, pp. 47-74; J. JOBLIN (S.J.), *Paul VI et les institutions internationales*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, cit., pp. 529-546.

[201] Su questi argomenti si rinvia a D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 15-71.

[202] La fedeltà di Giovanni XXIII a diversi «temi saldamente radicati nell'ambiente romano», un campo d'indagine «che la ricerca non ha ancora sufficientemente chiarito», è ben rilevata e posta in una prospettiva storica complessiva del pontificato di Roncalli in D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, in *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Roma-Bari, Laterza, 2009 [1997], p. 231.

questa venisse identificata da Montini non con la civiltà occidentale, come faceva la tradizione cattolica intransigente, ma con la "civiltà roncalliana" della pace globale.

A tal proposito appare peraltro significativo che, in entrambi i summenzionati discorsi, Paolo VI non offrisse la collaborazione della Santa Sede alle istituzioni rappresentate da JFK e Thant. La Chiesa montiniana non era ancora – o almeno non era ancora *primariamente* – quella della sua storica allocuzione del 1965 all'ONU, ossia un'umile "esperta d'umanità" posta al servizio del bene comune[203] (ruolo già enfatizzato, in maniera innovativa, da papa Roncalli)[204] ma, secondo il tradizionale schema intransigente, la depositaria degli unici principi in grado di ispirare un retto ordine temporale, di garantire l'effettiva realizzazione di una società perfetta, ciò che la rendeva gerarchicamente superiore a qualsiasi istituzione terrena[205].

Ci si può chiedere se questa tendenza di Paolo VI, nella fase del suo insediamento al soglio petrino, a ricorrere a temi cari alla retorica intransigente avesse la sua principale motivazione in un'avvertita necessità, da parte dell'ex arcivescovo di Milano inviso alla Curia per il suo "progressismo", di assicurarsi "a destra". Per convincere cioè la cd. "minoranza conservatrice" del concilio di poter trovare in lui una guida di salda ortodossia, il che gli avrebbe permesso di condurre in porto il concilio senza drammi e lacerazioni interne. Ma per quanto quest'ipotesi appaia forse la più verosimile, non è da escludersi che nel 1963 lo sguardo di Paolo VI fosse già rivolto, in maniera lungimirante, anche alle possibili "eresie a sinistra" postconciliari. Non è impossibile che, dinanzi alle alte aspettative di rinnovamento nel rapporto fra Chiesa e mondo nutrite in particolare dal laicato e alimentate dalle aperture epocali introdotte dall'ecclesiologia di Giovanni XXIII e dello stesso Montini, egli abbia ritenuto opportuno ribadire quali fossero la visione e i limiti dell'ortodossia cattolica in materia. Come che sia, sembra lecito asserire, anche sulla base

[203] Cfr. *infra*, p. 325.

[204] Cfr. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, cit., p. 231.

[205] I successivi pronunciamenti montiniani dell'agosto 1963 sembrano confermare questa lettura interpretativa. In quel mese, nel salutare in più occasioni con lietezza e cauto ottimismo i segnali di distensione fra Est e Ovest, Paolo VI non mancò di indulgere sull'inefficacia di soluzioni politiche prive di ispirazione trascendente. Si vedano in particolare PAOLO VI, *«Angelus Domini» con i fedeli – La pace del Signore sia con noi*, 21 luglio 1963, in PVI, *Ins*, I, p. 466; *Felicitazioni e voti del Sommo Pontefice Paolo VI per la firma del trattato sugli esperimenti nucleari*, in «OR», 7 agosto 1963, p. 1; PAOLO VI, *Pace nuova e vera nel mondo*, 11 agosto 1963, in PVI, *Ins*, I, pp. 472-473. Sul vento di distensione dei primi anni Sessanta e sul complessivo apporto della Santa Sede ad esso v. G. FORMIGONI, *La politica internazionale nel Novecento*, cit, pp. 241-247.

degli altri suoi pronunciamenti del periodo, che il primo approccio di Paolo VI alla politica internazionale avvenne sotto il segno di una duplice, a tratti ambigua oscillazione tra una tensione intransigente ed una innovatrice, in un dialogo complesso tra la propria personale visione e il magistero dei suoi due immediati predecessori. Una tensione la cui sostanza è forse racchiusa già *in nuce* nell'ammirazione maturata dal giovane Montini per San Paolo quale «campione dell'intransigenza cristiana nella dottrina e campione della tolleranza cristiana nell'apologia e nell'apostolato»[206].

I.4. Voci dalla Chiesa per la riconciliazione religiosa del Vietnam del Sud.

Nel luglio 1963 alcune eminenti voci del cattolicesimo occidentale si erano levate, isolate, contro il regime degli Ngo, incontrando una certa eco mediatica. La prima manifestazione contro Diem e contro il sostegno dell'amministrazione Kennedy alla sua «tyranny» fu organizzata a New York proprio da un chierico e militante pacifista, il diacono Thomas Cornell del movimento Catholic Worker (CW), a un paio di settimane dal discorso di Paolo VI a JFK[207]. L'evento, iniziato il 16 luglio, durò dieci giorni e riscosse una discreta adesione e una certa risonanza: culminò infatti, con passaggio televisivo al notiziario nazionale della ABC, nella protesta di circa 250 persone dinanzi alla residenza dell'osservatore permanente del Vietnam alle Nazioni Unite[208], che altri non era che la madre della potente e impopolare moglie di Nhu, Tran Le Xuan, la quale aveva espresso vibrante disprezzo nei confronti dei buddisti e dei sacrifici dei bonzi[209].

[206] F. DE GIORGI, *Mons. Montini*, cit., p. 168.

[207] T. KEIDERLING, *Because We Were Christian Pacifists*, URL: http://www.plough.com/en/topics/justice/nonviolence/because-we-were-christian-pacifists. Cornell (1934-) era stato probabilmente influenzato dall'incontro avuto nel 1960 negli Stati Uniti il monaco Thich Nhat Hanh, esponente dell'ala del buddismo vietnamita contrario alla presenza americana in Vietnam. Sull'intensa attività di Cornell di opposizione alla guerra americana in Vietnam negli anni Sessanta e sulla sua partecipazione alla fondazione nel 1971 del ramo americano di Pax Christi (PC) si veda M. MOLLIN, *Radical Pacifism in Modern America. Egalitarianism and Protest*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006, *passim*. Sul movimento PC si avrà modo di soffermarsi più avanti in relazione all'episcopato francese.

[208] C.A. LUNARDINI, *The ABC-CLIO Companion*, *Companion to The American Peace Movement in the Twentieth Century*, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 1994, p. 41.

[209] La madre di Xuan, Nam Tran Chuong, avrebbe di lì a breve presentato le proprie dimissioni per protesta verso il contegno della figlia nella "crisi buddista"; il marito Tran Van Choung (1898-1986), buddista, l'avrebbe presto emulata, abbandonato l'incarico di

Inoltre, come informò «Témoignage chrétien» il 1° agosto 1963, il domenicano belga Dominique Pire, Nobel per la pace nel 1958 per il suo impegno internazionale in favore dei rifugiati, aveva richiesto con urgenza all'ONU «une enquête sur le conflit religieux au Sud-Vietnam»[210]. Il settimanale lionese così commentava la notizia: «on peut [...] se réjouir d'une intervention qui prouverait que les catholiques n'ont pas à couvrir une politique d'intolérance, surtout si elle est menée par certains entre eux»[211]. Vi si sente l'eco delle origini, del foglio resistenziale nato sotto il regime del cattolico Pétain, collaborazionista di un *Reich* capace di elevare la discriminazione religiosa, integrata in teorie razziste, a genocidio programmato di un popolo. Negli anni Sessanta, d'altronde, la redazione di «Tc» contava diversi rappresentanti della generazione che dalla seconda guerra mondiale aveva ricavato una profonda avversione a ogni totalitarismo e dogmatismo, come nel caso dello storico direttore della testata, Georges Montaron[212]. Ma vi si scorge anche la precoce isolata denuncia da parte di «Tc» delle torture perpetrate dall'esercito coloniale della *fille aînée de l'Église* in Indocina prima e in Algeria poi[213].

---

ambasciatore della RV negli USA assunto nel 1954. Cfr. V.L. SIMPSON, M. MASON, *Madame Ngo Dinh Nhu, Former First Lady of South Vietnam, Dies in Rome*, in «The Washington Times» [*on line*], April 27, 2001, URL: www.washingtontimes.com/news/2011/apr/27/madame-nhu-ex-south-vietnam-first-lady-dies-86/. Cfr. anche M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady*, cit., *passim*. Su Xuan e le sue provocatorie dichiarazioni si tornerà più diffusamente nelle prossime pagine.

[210] «Tc», 1er août 1963, p. 8. Pire (1910-1969) nel 1964 avrebbe fondato a Tihange-les-Huy (Belgio) l'Università della Pace. Un suo profilo in S. PINKAERS (O.P.), *Dialogue and Action for Peace: Dominique Pire (1910-1969)*, in *Preaching Justice: Dominican Contributions to Social Ethics in the Twentieth Century*, edited by F. Compagnoni (o.p.) and H. Alford (o.p.), Dublin, Dominican Publications, 2007, pp. 137-148.

[211] «Tc», 1er août 1963, p. 8. Le Nazioni Unite avrebbero in un primo momento negato la liceità di un proprio intervento, valutando la crisi un «affare interno dello Stato» sudvietnamita. Thant avrebbe indirizzato un pubblico appello a Diem sul tema. Cfr. GDO, *Dv*, 12 agosto 1963, p. 168; «Tc», 15 août 1963, p. 10. Come si vedrà, dopo pochi mesi la richiesta sarebbe stata invece accolta.

[212] Montaron (1921-1997), in gioventù jécista e poi presidente nazionale della JOC (1941-1957), partigiano dei Jeunes chrétiens combattants, diresse «Tc» dal 1948 al 1996. Fu una delle più autorevoli figure associate a un certo *catholicisme de gauche* francese, sostenitore della necessità della Chiesa di guardare ai "segni dei tempi" e autoriformarsi e, in politica, solidale con le cause dei popoli oppressi e dei diritti dell'uomo. Sulla sua persona si vedano *Hommage à Georges Montaron*, «Tribune 2000», 1, décembre 1997; C. HAMSY, *Georges Montaron, le roman d'une vie*, Paris, Ramsay, 1996, oltreché G. MONTARON, *Quoi qu'il en coûte. Entretien avec Noël Copin*, Paris, Stock, 1975.

[213] Su «Tc» e la guerra in Indocina si rimanda, oltre alle già citate opere di Sabine Rousseau, anche ai suoi contributi in A. RUSCIO (dir.), *L'Affaire Henri Martin et la lutte contre la guerre d'Indochine*, Actes de la journée d'étude tenue à la Mairie du XIe arrondissement, salle Olympe de Gouges (Paris, 17 janvier 2004), Pantin, Le Temps des

Si noti che il periodico si rallegrava del riflesso positivo che il gesto di Pire avrebbe riverberato sui «catholiques» – quelli che di lì a breve il concilio avrebbe celebrato come il "popolo di Dio"[214]–, non facendo riferimento all'«Église», l'istituzione. Forse il gruppo di «Tc» era deluso da una mancata parola sulla "crisi buddista da parte di Paolo VI, il cui pontificato si era delineato fin dai primi giorni così attento alla politica. Forse la sua redazione era fra coloro che consideravano la Chiesa cattolica «estremamente legata […] al destino particolare della famiglia di Diem», una convinzione rafforzatasi nell'opinione pubblica internazionale dopo il "grande esodo"[215].

Che i sommi rappresentanti dell'istituzione ecclesiastica, nelle persone del papa e dei vescovi, potessero compiere scelte opinabili o persino deplorevoli in materia politica era d'altronde stato provato con particolare evidenza ai cattolici francesi in occasione del secondo conflitto mondiale, e simili incrinature alla fiducia di un credente non sono di rapida ricomposizione, specie nelle generazioni che di quei comportamenti siano state testimoni dirette. Si pensi all'opacità che aveva inquinato l'immagine di Pio XII, i cui controversi "silenzi" sul genocidio degli ebrei proprio nel 1963 venivano messi alla berlina dall'opera teatrale *Il Vicario* che, rappresentata a Berlino nel febbraio, provocò un aspro dibattito durato per diversi anni sulla stampa[216]. In Francia, nello specifico, il sostegno di taluni

---

Cerises, 2005. Su «Tc» e la guerra in Algeria si veda inoltre M. EL-KORSO, *La guerre de libération nationale algérienne à travers deux hebdomadaires catholiques: Témoignage chrétien et La France Catholique (1954-1958)*, in *Le journal et son impact en Algérie. La première moitié du XX^ème siècle*, sous la direction de M. el-Korso, Oran, Éd. CRASC, 2017, pp. 57-88, URL: http://www.crasc.dz/ouvrages/pdfs/2017_journal_et_son_impact_el-korso.pdf.

[214] L'espressione biblica è ripresa e sviluppata in particolare nel cap. II di CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, 21 novembre 1964, in «AAS», 57, 1965, pp. 5-67.

[215] M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 238.

[216] *Pièce* del drammaturgo tedesco Rudolf Hochut, *Il Vicario* fu allestito per la prima volta in Francia nel dicembre 1963 e in Italia soltanto nel 1965, anno in cui Paolo VI decise la pubblicazione della collana "Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale" per provare l'aiuto portato del Vaticano di Pio XII ai perseguitati e per illuminare le ragioni strategiche delle scelte di Pacelli verso il nazismo. Su questo punto v. in particolare P. SCOPPOLA, *Lezioni sul Novecento*, a cura di U. Gentiloni Silveri, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 105. Sul caso de *Il Vicario* e sugli episodi di censura (illegale) e di diffusa opposizione alla rappresentazione dell'opera in Italia v. G. CRAINZ, *Il Paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli, 2005 [2003], pp. 81-83; M.L. NAPOLITANO, *Pio XII tra guerra e pace, profezia e diplomazia di un papa (1939-1945)*, Roma, Città Nuova, 2002, pp. 13-48. In aggiunta, nell'imponente produzione scientifica sui "silenzi" di Pio XII si rinvia qui al classico G. MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, seconda guerra mondiale e shoah*, Milano, Rizzoli, 2007 [2000].

esponenti del clero e in particolare di diversi vescovi al regime "cattolico" di Vichy era stato pagato a caro prezzo dalla gerarchia in termini di prestigio e di autorevolezza, aprendo una ferita nella storia della Chiesa cattolica di Francia dall'incerta rimarginazione[217]. Le ipotesi sulle motivazioni dietro le parole di «Tc» del 1° agosto non si allontanano dallo stadio della mera supposizione; tuttavia un'aperta critica di lì a venire nei confronti della linea de «L'Osservatore romano» su Diem conferma un covato scontento della rivista verso la posizione vaticana sulla "crisi buddista"[218].

Il 3 agosto Paolo VI intervenne cautamente sulla situazione sudvietnamita, in occasione dell'udienza speciale concessa a un gruppo di universitari cattolici vietamiti in viaggio di studio in Europa[219]. Nel proprio discorso, pubblicato da «L'Osservatore romano»[220], papa Montini avanzò concetti analoghi a quelli espressi da Binh nell'"ispirata" lettera pastorale del 16 giugno precedente. In particolare, dopo un vago accenno alle «souffrances» attraversate dal Vietnam, il pontefice esortò al rispetto dei valori evangelici di «fraternité» e «unité spirituelle» e soprattutto sottolineò il nesso esistente tra evangelizzazione e promozione umana, tipico di un discorso tradizionalista (ripreso anche da Giovanni XXIII, si rammenta, nella *Mater et magistra*)[221]:

> Vous êtes à Rome, vous êtes dans la maison du Pape: eh bien! vous n' êtes pas étrangers ici! Vous y êtes comme des amis, comme des citoyens; et si vous avez le grand Bonheur d'être catholiques, vous y êtes comme des fils et des frères. Nous voudrions vous donner l'impression de cette amitié et de cette parenté spirituelle en vous rappelant le caractère universel de l'Eglise, qui a dans cette ville son centre, dont la mission est de faire rayonner sur le monde entier son message évangélique de fraternité. Pensez-y; vous vous apercevrez

[217] Si rammenta che, a differenza di quanto accaduto nell'Italia post-fascista, nella Francia liberata l'acquiescenza o la connivenza verso Vichy portarono all'epurazione di trenta vescovi da parte del governo gollista, sebbene il provvedimento si fosse poi dimostrato di natura più che altro simbolica, dal momento che ventisette fra loro furono reintegrati grazie all'intervento di Roncalli, allora nunzio apostolico a Parigi (1944-1953). Cfr. R. FORNASIER, *Jacques Maritain ambasciatore. La Francia, la Santa Sede e i problemi del dopoguerra*, Roma, Studium, 2010, pp. 86-97. Tra i numerosi lavori che indagano le posizioni dell'episcopato francese durante la seconda guerra mondiale si rinvia qui a M. ALBERT, *L'Église catholique en France sous la IV^e^ et la V^e^ République*, Paris, Cerf, 2004 [Friburg, 1999]; J. DUQUESNE, *Les catholiques français sous l'occupation*, Paris, Grasset, 1986 [1966].

[218] Cfr. il paragrafo I.5 della tesi.

[219] Cfr. PAOLO VI, *La vocazione dei figli di Dio-Discorso agli studenti universitari del Vietnam*, 3 agosto 1963, in PVI, *Ins*, I, pp. 469-470.

[220] Cfr. *Cordialissimo saluto del Papa a studenti universitari del Vietnam*, in «OR», 4 agosto 1964, p. 1.

[221] Cfr. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra*, cit., in part. nn. 165-171.

que vous êtes ici en un des points les plus intéressants de la terre et de son histoire, parce que le secret de cet endroit est l'unité; et, si vous avez la foi, Nous pouvons vous dire qu'ici est le mystère de l'unité qu'il faut découvrir.

Et la découverte sera d'autant plus merveilleuse qu'elle vous montrera comment cette vocation spirituelle à l'unité s'adresse aussi bien à votre noble Nation qu'aux autres, avec cette propriété essentielle, qu'elle n'ignore pas les droits, les mérites, les aspects caractéristique de la Nation appelée, qu'elle n'étouffe pas le génie du peuple auquel elle s'adresse; au contraire, elle l'honore, elle l'éveille, elle le sanctifie, elle lui donne la conscience de sa mission à lui, et la force intérieure aussi pour s'épanouir en des formes culturelles, sociales, artistiques nouvelles et toujours profondément humaines et bienfaisantes[222].

Esaminata nella prospettiva della "crisi buddista", i cui tumulti erano lungi dall'essersi estinti, nell'insistenza di Paolo VI sul concetto evangelico di unità spirituale e sull'idea della Chiesa come forza sociale progressista sembra lecito leggere un invito alla riconciliazione interreligiosa nella RV e una bocciatura della linea repressiva messa in atto dagli Ngo. In questo senso, l'esplicito rivolgersi del papa agli ospiti anche in qualità di "cittadini", suona come un richiamo all'obbedienza agli indirizzi della guida spirituale vaticana anche nella sfera politica. Almeno dal punto di vista cattolico, l'interessamento di Paolo VI alla situazione politica sudvietnamita non costituiva un'ingerenza nelle vicende di uno Stato sovrano, ma si atteneva alle sue legittime prerogative di "padre universale", secondo il «principio teologico della *sollicitudo omnium ecclesiarum* che si sostanzia nella responsabilità pastorale di cui il Sommo Pontefice [...] si è sempre sentito investito nei confronti delle comunità di fedeli» di ogni Paese[223].

Quello stesso 3 agosto 1963 Paolo VI ricevette in privata udienza l'italoamericano Anthony J. Celebrezze, ministro della Sanità dell'Educazione e del Welfare del governo statunitense[224]. Nei giorni immediatamente precedenti era stata la volta di Sergio Fenoaltea,

[222] PAOLO VI, *La vocazione dei figli di Dio-Discorso agli studenti universitari del Vietnam*, 3 agosto 1963, in PVI, *Ins*, pp. 469-470. Il rilievo posto da Paolo VI al legame tra evangelizzazione e promozione umana sarebbe diventato, per così dire, "ancillare" nel discorso montiniano degli anni successivi, quelli delle concrete proposte di intervento internazionale per sanare i problemi del Terzo mondo, per tornare a riproporsi con più insistenza, come evidenziato da Luciano Tosi, negli anni Settanta, dinanzi agli «scarsi progressi compiuti» e alle numerose «resistenze di natura politica, e non tecnica» riscontrate dal pontefice nei principali attori politici internazionali. L. TOSI, *Il Terzo mondo*, cit., pp. 488-491 (cit. a p. 490).

[223] G. BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento*, cit., p. 149.

[224] «OR», 4 agosto 1963, p. 1. Il politico democratico tenne il dicastero dal 1962 al 1965.

ambasciatore italiano negli Stati Uniti[225], e di mons. Egidio Vagnozzi, il delegato apostolico a Washington[226]. Allo stato delle fonti si ignora se la "crisi buddista" sia stata discussa in quelle occasioni e non è quindi dato stabilire se le parole di Paolo VI agli studenti vietnamiti siano in qualche modo da collegarsi (anche) a quegli incontri.

Si ritiene invece molto probabile che l'improvvisa mitezza dimostrata pubblicamente da Thuc il 9 agosto sia da attribuire almeno in parte sia al discorso di Paolo VI sia alle discrete pressioni esercitate in privato sul monsignore dal delegato apostolico a Saigon. Quel giorno, nel corso di una conferenza all'università di Hue, l'arcivescovo abbandonò infatti inaspettatamente l'intransigente difesa del cattolicesimo che sino ad allora lo aveva distinto, in favore di uno spirito di conciliazione interreligiosa; negò inoltre qualsiasi responsabilità personale nella deflagrazione degli scontri dell'8 maggio[227].

La situazione nella RV restava critica. La Forza nazionale buddista (Budda Yatika Balayegaya), «una delle principali organizzazioni buddiste» d'Asia, inviò un telegramma al pontefice, richiedendo un suo intervento «presso il Presidente Ngo Dinh Diem per mettere fine alla persecuzione religiosa»[228]. Binh emanò allora una seconda lettera pastorale, di cui fu data lettura il 18 agosto 1963[229]. In essa l'arcivescovo di Saigon ribadiva i pronunciamenti della precedente. Rievocando il magistero roncalliano sulla pace, aggiungeva che attraverso «uno sforzo di comprensione, moderazione e tatto» si poteva giungere a «un accordo tra le menti e i cuori»;

[225] Cfr. «OR», 31 luglio 1963, p. 1. Fenoaltea (1908-1995), socialdemocratico, svolse il proprio incarico oltreatlantico tra il 1961 e il 1967, quando si dimise a causa della differenza di vedute con il proprio governo sulla politica americana in Vietnam. Sull'episodio e sul contesto della politica estera fanfaniana nel quale esso si inserisce si rinvia, fra gli altri, a G. FORMIGONI, *Fanfani, la Dc e la ricerca di un nuovo discorso di politica estera (1954-1968)*, in *Amintore Fanfani e la politica estera italiana*, Atti del Convegno di Studi (Roma, 3-4 febbraio 2009), a cura di A. Giovagnoli e L. Tosi, Venezia, Marsilio, 2010, pp. 94-101.

[226] Che l'assistente speciale di LBJ Jack Valenti avrebbe descritto al proprio presidente come «an extremely able man». Mem, *Valenti to Johnson*, Washington, February 26, 1965, p. 1, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, HF, b. 5, f. 3 of 3. Vagnozzi (1906-1980) fu a Washington dal dicembre 1958 al giugno 1967. Per la nota dell'udienza pontificia cfr. «OR», 1° agosto 1963, p. 1. Jack Joseph Valenti (1921-2007) fu collaboratore di Johnson sino al termine del suo mandato presidenziale.

[227] GDO, *Dv*, 9 agosto 1963, p. 166. Nella stessa nota D'Orlandi riportava la voce, stimata da lui credibile, dell'arresto di uno studente reo di aver posto una domanda sgradita a Thuc durante una sua precedente conferenza.

[228] A. VIGNA, *Gli stoici suicidi dei monaci buddisti che si lasciano bruciare cosparsi di benzina*, in «La Stampa», 21-22 agosto 1963, p. 5. Cfr. anche *Rivolta buddista contro il dittatore*, in «l'Unità», 18 agosto 1968, p. 3.

[229] *Vietnam meridionale*, in «CC», 28 settembre 1963, pp. 97-99.

«l'ambiguità della disputa» rendeva però necessario chiarire la natura della pace ricercata[230]. In armonia con l'*Angelus* del 20 luglio precedente[231], era la «pace di Cristo» che Binh evocava, ben altra dal «pacifismo cieco e inconsistente, che, alla fine, si presenta ad aumentare la confusione più che a ristabilire l'ordine e la calma nelle menti degli uomini»[232].

La concordanza tra le posizioni della Santa Sede e dell'arcivescovo di Saigon fu colta e «messa in relazione» già dalla stampa dell'epoca come, in Italia, nel caso dei comunisti de «l'Unità»[233] e dell'indipendente quotidiano torinese «La Stampa». Secondo quest'ultimo, anzi, la lettera di Binh era la risposta immediata di Paolo VI al telegramma della Forza nazionale buddista, sebbene trasmessa «attraverso le consuete vie della diplomazia vaticana e non con intervento diretto»[234]. Anche «Témoignage chrétien» reputava che l'epistola fosse stata redatta «sur les instances du Saint-Siège», la quale dinanzi all'inasprimento della crisi sudvietnamita doveva aver giudicato opportuno che Binh usasse termini meno «vagues» rispetto a quelli della sua prima lettera[235]. Verosimilmente informato dallo stesso delegato apostolico, nel suo diario di missione D'Orlandi conferma che ancora una volta vi era la *longa manus* di Asta dietro l'intervento dell'arcivescovo di Saigon: «Questa [*la lettera*] è l'ennesima manifestazione con la quale Binh, guidato dal rappresentante del Santo Padre, chiarisce la posizione della Chiesa che non ha alcuna corresponsabilità con la dissennata politica di questo governo»[236].

Nel mese di agosto un susseguirsi di autoimmolazioni di bonzi e bonzesse sudvietnamiti acuì l'ondata emotiva prodotta nell'opinione pubblica internazionale dal gesto di Duc, impedendo che i disordini nella RV sprofondassero nel silenzio mediatico[237]. Quando sulla scena pubblica prese parola la moglie di Nhu, non solo i gesti di distensione di Diem vennero completamente vanificati, ma l'immagine del regime subì

[230] Ivi, p. 97.

[231] PAOLO VI, *La pace di Cristo in ogni cuore*, 20 luglio 1963, in PVI, *Ins*, I, p. 465.

[232] *Vietnam meridionale*, in «CC», 28 settembre 1963, p. 97.

[233] D.C. BECKER, *Sciopero della fame di diecimila buddisti*, in «l'Unità», 19 agosto 1963, p. 4.

[234] A. VIGNA, *Gli stoici suicidi dei monaci buddisti che si lasciano bruciare cosparsi di benzina*, in «La Stampa», 21-22 agosto 1963, p. 5.

[235] G. MONTARON, *Assez, Mr. Diem!,* in «Tc», 22 août 1963, p. 2.

[236] GDO, *Dv*, 16 settembre 1963, p. 208.

[237] Cfr. ad esempio A.P., *Monaco buddista brucia vivo in una pagoda del Vietnam*, in «La Stampa», 17 agosto 1963, p. 11; D.C. BECKER, *Altri due monaci si sono uccisi bruciandosi*, in «l'Unità», 17 agosto 1963, p. 10; A. VIGNA, *Gli stoici suicidi dei monaci buddisti che si lasciano bruciare cosparsi di benzina*, in «La Stampa», 21-22 agosto 1963, p. 5.

un'impennata negativa di una tale gravità da risultare forse determinante per gli sviluppi successivi[238].

Tran Le Xuan, questo il suo nome, veniva considerata la *première dame* della RV (Diem non si sposò mai)[239]. Era un'intransigente cattolica convertita, deputata dell'Assemblea nazionale, ispiratrice di numerose riforme volte a una rigida moralizzazione della società, nonché fiera promotrice e guida del femminismo sudvietnamita. Con la sua personalità fuori dell'ordinario, per di più irriducibile allo stereotipo culturale della donna come moglie e madre riservata ed estranea alle logiche di potere ancora dominante nell'Europa dei primi anni Sessanta, Xuan riscosse un intenso interesse mediatico, nel quale a una severa condanna si mescolava spesso una grande fascinazione. I più equilibrati ritratti della donna apparsi sulla stampa europea di quegli anni rispecchiano quello dipinto su «Le Monde» dal giornalista e storico della *gauche* francese Jean Lacouture nel "caldo agosto" del 1963:

> La dottrina politica della signora Nhu si riassume in quattro punti: femminismo, cattolicesimo, verecondia, anticomunismo. [...]
>
> La sua verecondia – dottrinaria – è proverbiale, e famosa è la sua lotta contro la prostituzione. […] Il suo anticomunismo, viscerale com'è di moda nella famiglia […].
>
> Il suo cattolicesimo, sull'esempio dei cognati, è più vicino a quello di Torquemada che a quello di Giovanni XXIII: non le ripugnerebbe di accendere dei roghi, se i suoi nemici non le togliessero questa preoccupazione prendendo essi stessi l'iniziativa di gettarvisi[240].

[238] È la tesi sostenuta ad esempio all'epoca dei fatti in J. LACOUTURE, *Una piccola signora, elegante e crudele è la vera padrona del Vietnam del Sud*, in «La Stampa», 23 agosto 1963, p. 5 e, nella storiografia contemporanea, da M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady*, cit.

[239] L'opera di Brinson Demery, la cui ricostruzione si avvale anche delle interviste concesse nel 2005 da Xuan all'autrice del volume, è l'unica ad oggi disponibile in una lingua occidentale su Xuan (1924-2011). Le memorie di Xuan sono pubblicate all'interno di un volume sulla parabola degli Ngo, che propone una versione degli eventi in gran parte diversa dalla vulgata storiografica occidentale, e firmato da due dei figli dei Nhu assieme a una scrittrice francese, Jacqueline Willemetz, figlia di Geneviève Willemetz, che fu compagna di studi di Nhu all'École nationale des chartes e sua amica intima: LE XUAN, *«Le Caillou Blanc»*, in Đình Quýnh, Đình Lê Quyên, J. Willemetz, *La République du Viêt-Nam et les Ngô-Đình. Suivi des mémoires posthumes de Madame Ngô-Đình Nhu*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 107-217. Le informazioni su Geneviève Willemetz sono state fornite a chi scrive da sua figlia Jacqueline la quale, si segnala, ha donato il carteggio con Nhu della madre e di altri "chartisti" agli archivi del prestigioso istituto francese. Cfr. J. WILLEMETZ, *E-mail all'autrice (in risposta a una sua lettera cartacea)*, 19 marzo 2018.

[240] La traduzione è ripresa da J. LACOUTURE, *Una piccola signora, elegante e crudele è la vera padrona del Vietnam del Sud*, in «La Stampa», 23 agosto 1963, p. 5.

L'ultima affermazione di Lacouture si basava sulle sprezzanti e provocatorie dichiarazioni rilasciate da Xuan sui bonzi nella seconda metà d'agosto alla stampa nazionale e straniera, che veemente sdegno provocarono nel mondo occidentale e che ella ripropose con numerose varianti nei mesi a venire. In quell'estate del 1963 Xuan proferì frasi quali: «Let them burn, and we shall clap our hands» e «If the Buddhists wish to have another barbecue, I will be glad to supply the gasoline and a match»[241], che le valsero l'epiteto, fra gli altri, de "la Borgia del Vietnam"[242]. Secondo Xuan simili affermazioni erano necessarie poiché i monaci erano «people mad of glory, or false glory» i quali, forse istigati dai comunisti, accettavano «to be drugged and to be burned to death and for rights which have never been contested by anyone»; ancora in una videointervista del 1982 avrebbe ribadito che per tali motivi «the only thing I could do at that time is to ridicule them»[243].

Dal canto proprio, Thuc avrebbe sempre sostenuto di essersi limitato a pregare per la propria patria durante la "crisi buddista", e di non aver mai fatto politica[244]: esattamente ciò che a metà dell'agosto 1963 gli venne contestato dai buddisti di Hue, commentando la sua definizione della contestazione buddista come «una offensiva ingiustificata» al cattolicesimo[245].

Negli stessi giorni, Asta si vide costretto a muovere a Thuc un pressante richiamo all'ordine. In totale autonomia, infatti, il monsignore aveva programmato di tenere a Saigon una conferenza sul tema "La Chiesa cattolica di fronte alle cinque rivendicazioni dei buddisti", alla quale aveva invitato (senza successo) gli ambasciatori stranieri presenti nella capitale sudvietnamita[246]. Il rischio che l'arcivescovo venisse considerato quale

[241] M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady*, cit., p. 1.

[242] Il paragone con i Borgia fu istituito da «The New York Times». Cfr. L. LEGRAND, *Femmes de Président: Madame Nhu, "le pire ennemi de l'homme"*, in «Le Point» [*en ligne*], 22 février 2015, URL: http://www.lepoint.fr/histoire/femmes-de-president-madame-nhu-le-pire-ennemi-de-l-homme-22-02-2015-1907027_1615.php.

[243] *Interview with Madame Ngo Dinh Nhu* (1982) [Video & Transcript], in *Vietnam: A Television History. America's Mandarin (1954-1963)*, Series Producer: R. Ellison, Boston (MA), WGBH Media Library & Archives, URL: www.openvault.wgbh.org/catalog/V_4D5600E72791435897E4368A6AAE8F38.

[244] Cfr. l'intervista R. MEZZA, *Mio fratello stava per concludere la pace*, in «La Domenica del Corriere», 27 febbraio 1968, pp. 22-25.

[245] A.P., *Monaco buddista brucia vivo in una pagoda del Vietnam*, in «La Stampa», 17 agosto 1963, p. 11.

[246] Il resoconto degli eventi dato da D'Orlandi aiuta a cogliere la gravità della situazione: «L'esagitato prelato che già tanto male va facendo alla Chiesa cattolica, ha già tenuto due conferenze a Hué. […] Alle 21 ricevo un cartoncino che annulla la conferenza [...] rinviandola a data da destinarsi ulteriormente. È stato un grosso e lusinghiero successo

portavoce della posizione vaticana sulla crisi sudvietnamita era inaccettabile per la Chiesa di Roma e il delegato apostolico ottenne infine dal prelato la cancellazione dell'evento[247].

Ma la notizia dell'intervento di Asta trapelò, con buon gioco della stampa comunista. «l'Unità» scrisse che il delegato apostolico aveva agito per impedire la «difesa a oltranza del regime di Diem», nella quale si prevedeva che Thuc si sarebbe lanciato, rilevando la «posizione estremamente imbarazzante» in cui la politica del «dittatore» Diem metteva la Chiesa»[248]; lo stesso facevano quei «preti cattolici» che, narrava il foglio comunista, erano «a capo di "eserciti personali"» macchiatisi «di gravissimi delitti contro la popolazione»[249] e organizzati con «la schiuma delle formazioni collaborazioniste lasciate dai francesi, e con i soldi e le armi americane»[250]. L'immagine di una Chiesa compromessa tra vecchio colonialismo europeo e rampante capitalismo bellicista statunitense era naturalmente in netto e disonorevole contrasto con gli orientamenti ecclesiali del secondo dopoguerra, in particolare con umori e aspettative cresciuti intorno al concilio[251]. Lo stesso organo del PCI non si spingeva sino ad associare la Chiesa cattolica ai crimini perpetrati da Diem e da altri cattolici nella "crisi buddista"; denunciava però la mancanza di una «posizione netta e chiara» da parte dei suoi vertici[252].

---

personale di monsignor Asta, che è riuscito a persuadere il battagliero arcivescovo a non attirare ulteriore odiosità sulla Chiesa. Non ho mai avuto dubbi sul tatto, l'abilità e la tempestività del rappresentante della Santa Sede; oggi non posso esimermi dal manifestare ammirata sorpresa di fronte alla disciplina di cui ha dato prova monsignor Thuc […] il quale si è questa volta inchinato con una ben amara perdita di faccia». GDO, *Dv*, 15 agosto 1963, pp. 172-173.

[247] *Ibidem*.

[248] E. SARZI AMADÈ, *Guerra di religione?*, in «l'Unità», 20 agosto 1968, p. 3.

[249] *Rivolta buddista contro il dittatore*, in «l'Unità», 18 agosto 1968, p. 3.

[250] E. SARZI AMADÈ, *Guerra di religione?*, in «l'Unità», 20 agosto 1968, p. 3. Ad accompagnare l'editoriale, una foto in primo piano di un sorridente prelato dai tratti asiatici, con alle sue spalle tre soldati sull'attenti; la didascalia recitava: «Padre Agostino passa in rivista un reparto delle "Rondini del mare", il corpo d'assalto dell'esercito ai suoi ordini». Cfr. anche *Una famiglia «cattolica»*, ivi, 25 agosto 1963, p. 3. Sulla biografia del sacerdote ed ex colonnello rifugiato cinese, il cui vero nome era Nguyen Lac Hoa (ca. 1908-ca.1989), e sulle sue *Sea Swallows* si veda E.E. MOÏSE, *The A to Z of the Vietnam War*, Lanham (MD), The Scarecrow Press, 2005, p. 354. V. anche la testimonianza diretta, di segno opposto a quella del foglio del PCI, affidata al proprio diario da da C.E. BARTECCHI (M.D.), *A Doctor's Vietnam Journal*, Berrington (VT), Merriam Press, 2007, p. 84 e sgg.

[251] Cfr. R. CERRATO, *Dal concilio al 68. Il mondo cattolico italiano negli anni sessanta*, in *Il lungo decennio. L'Italia prima del '68*, a cura di C. Adagio, R. Cerrato, S. Urso, Verona, Cierre, 1999, p. 309.

[252] E. SARZI AMADÈ, *Guerra di religione?*, in «l'Unità», 20 agosto 1968, p. 3.

L'agosto del 1963 volse al termine con un aggravamento degli scontri tra governo e opposizione buddista nella RV. Ancora «l'Unità» informava che il 18 agosto «la protesta aveva assunto un carattere di notevole aggressività, quando la folla ha gridato ripetutamente slogans contro Diem [...] e contro [...] Ngo Dinh Thuc»[253]. Quello stesso giorno «L'Avvenire d'Italia» parlò per la prima volta di «crisi religiosa», e non "politica", nel Vietnam del Sud, ma l'argomento non conobbe sviluppo[254]. Il 20 agosto nella RV fu proclamata la legge marziale, contestata da manifestazioni studentesche terminate con migliaia di incarcerazioni. Il 21, alla vigilia dell'insediamento a Saigon del nuovo ambasciatore americano Henry Cabot Lodge[255], venne proclamato lo stato d'assedio, mentre delle forze di polizia e truppe delle forze armate speciali sotto diretto controllo di Nhu, travestite da membri dell'esercito regolare, prendevano d'assalto e occupavano le pagode buddiste di Saigon, di Hue e di altri centri urbani del Paese, traendo in arresto numerosi monaci e monache. Ispiratore dell'attacco alle pagode era Nhu, sostenitore di una politica dal "pugno di ferro", il che alimentò l'idea che i coniugi Nhu avessero di fatto esautorato Diem, e portò l'opposizione popolare a espandersi e a passare dalla richiesta di riforme all'invocazione di un rovesciamento del governo[256].

La svolta autoritaria del governo di Saigon segnò il destino degli Ngo. Il violento attacco alle pagode e l'ostinato rifiuto opposto da Diem nelle settimane successive alla loro riapertura e alla liberazione degli arrestati furono «truly the gravest error he could that he shouldn't have made»: come narrato da Tran Van Don, uno dei generali che avrebbe rovesciato Diem, fu allora che in diversi segmenti dell'esercito, in cui «the majority of the soldiers were Buddhists», maturarono separatamente diversi progetti di golpe[257]. L'epilogo agostano incise in maniera decisiva sul progressivo

[253] *Nuove imponenti manifestazioni progettate dai buddisti a Saigon*, in «l'Unità», 20 agosto 1963, p. 3.

[254] *Si aggrava la crisi religiosa nel Vietnam del Sud*, in «AI», 18 luglio 1963, p. 10 [il corsivo è mio].

[255] Lodge (1902-1985) andava a sostituire Frederick Nolting, rimosso a causa della sua indulgenza nei confronti di Diem. Lodge avrebbe rassegnato le dimissioni nel giugno 1964 per tentare vanamente fortuna nel Partito repubblicano in vista delle elezioni politiche americane del 1964; sarebbe tornato all'incarico d'ambasciatore a Saigon nel luglio del 1965, abbandonandolo definitivamente nel marzo del 1967.

[256] Cfr. M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady*, cit., p. 164.

[257] *Interview with Tran Van Don* (1981) [Video & Transcript], in *Vietnam: A Television History. America's Mandarin (1954-1963)*, cit., URL: www.openvault.wgbh.org/catalog/V_48DC3F60A016451F98A1A774BAD56F44.

allontanamento dagli Ngo da parte degli USA e della Chiesa cattolica[258]. Anche agli occhi dell'opinione pubblica internazionale, esso compromise irreparabilmente la già incerta reputazione del regime, considerato a quel punto dai più una vera e propria dittatura[259].

I.5. La questione del separatismo nella Repubblica diemista e il dissenso di «Tc» verso la posizione vaticana.

L'attacco alle pagode trovò grande eco sulla stampa internazionale, compresa quella cattolica. Tuttavia, per ciò che concerne le testate esaminate, nell'immediato furono solo «Tc» e «L'Osservatore Romano» ad aggiornare con costanza sull'attualità sudvietnamita e a trattare con una certa profondità d'analisi le implicazioni politiche e religiose della crisi.

Il periodico vaticano assicurò inizialmente una copertura meramente cronachistica agli eventi[260], mentre il settimanale francese già nel numero del 22 agosto invocò in prima pagina *Tolérance au Viet-Nam!*[261]. Il fatto che la fotografia d'accompagnamento a tal titolo ritraesse sullo sfondo un simbolo religioso, nella fattispecie una statua di Budda, e in primo piano un bonzo dallo sguardo calmo ma fiero, induce a leggere nell'esclamazione un appello indirizzato a chi evidentemente si riteneva violasse il principio della tolleranza religiosa, vale a dire il governo di Saigon (Fig. 1, p. 98).

[258] Cfr. M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 237; S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 155.

[259] La Cambogia ad esempio ruppe le relazioni diplomatiche con la RV, accusandone il governo di «crime contre le peuple khmer du Cambodge et le bouddhisme en général». *Les chrétiens...,les bonzes...*, in «Tc», 31 août 1963, p. 3. Sulle tensioni cambogiano-vietnamite del periodo si rimanda alle dettagliate annotazioni in merito in GDO, *Dv*, *passim*.

[260] Cfr. ad esempio, in «OR»: *Lo stato d'assedio proclamato nel territorio del Vietnam meridionale*, 22 agosto 1963, p. 2; *La settimana politica internazionale*, 30 agosto 1963, p. 2; *A Saigon vengono liberati parte dei dimostranti arrestati*, 31 agosto 1963, p. 1; *Sintomi di miglioramento nel Vietnam meridionale*, 1° settembre 1963, p. 2.

[261] «Tc», 22 août 1963, p. 1.

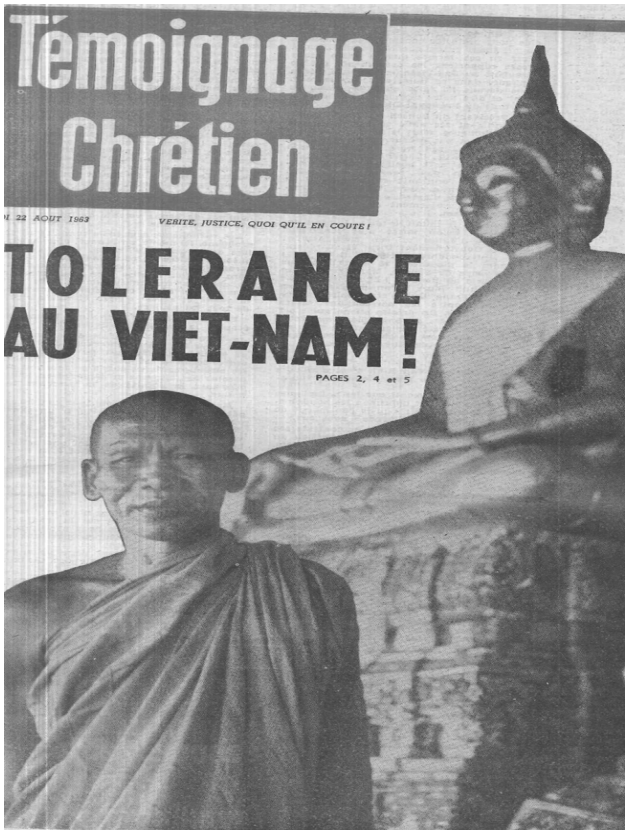


Fig. 1. «Témoignage chrétien», 22 août 1963, p. 1.

In quel numero venne pubblicato un editoriale di Montaron dall'eloquente titolo *Assez, Mr. Diem!*, nel quale il direttore si concentrava sulla questione della distinzione tra Chiesa e Stato nella RV come problema fondamentale nella "crisi buddista", per approdare a conclusioni più generali concernenti anche l'Europa[262]. Pur non imputando ai cattolici sudvietnamiti la politica liberticida e repressiva decisa dal governo di Saigon, Montaron rimproverava all'episcopato sudvietnamita (in parte anche a Binh) di non essersi chiaramente dissociato da uno Stato colpevole di «persécutions» di tipo *religioso*[263]. Una simile condizione doveva risultare ai suoi occhi doppiamente grave, persino paradossale.

[262] G. MONTARON, *Assez, Mr. Diem!,* in «Tc», 22 août 1963, p. 2.

[263] *Ibidem*. Montaron era forse anche a conoscenza del precedente del 1955, anno in cui Diem aveva provveduto a liquidare con la forza le tre influentissime sette politico-religiose

La Chiesa vietnamita portava infatti sulle proprie spalle secoli di tribolazioni, simboleggiate da un centinaio di martiri[264]. La "crisi buddista" lanciava il sospetto di un inaccettabile ribaltamento dei ruoli, con i cattolici che da vittime si facevano carnefici o, per lo meno, si dimostravano conniventi con i carnefici[265]. In particolare, rivolgendosi ai propri lettori, Montaron scriveva che

> nous devons rester vigilants dans les rapports qui s'organisent entre l'Église et l'État. Nous n'avons jamais cessé de lutter pour que l'Église, et plus particulièrement la Hiérarchie, garde son indépendance face au Pouvoir. En cette affaire comme en tant d'autres les gouvernements pèsent sur les chefs de l'Église. Ceux-ci ne trahissent jamais la Vérité; ils restent fidèles, mais ils croient parfois avoir une attitude prudente. En fait, il ne s'agit souvent que de ménagements et très vite ils ne sont plus au plan de la vertu, mais au stade de la tactique. Et rien n'est plus dangereux pour le peuple chrétien et pour les hommes de bonne volonté qui aiment que «le oui soit oui»[266].

L'anello debole nella distinzione fra trono e altare andava individuato nella gerarchia, sebbene non per incertezza o corruzione nella fede dei suoi ministri. Secondo Montaron, evidentemente, era la peculiare posizione del clero, intermediario fra Chiesa e sfera temporale nelle diverse realtà nazionali, a renderne i membri particolarmente esposti alle pressioni dei governi. Una situazione che induceva talvolta la gerarchia, per eccesso di cautela, a elaborare soluzioni di compromesso che, almeno all'apparenza, potevano risultare poco chiare o persino equivoche.

Montaron non si limitava ad assumere sulla propria coscienza universale di cattolico le ambiguità della Chiesa di un lontano Paese dalle mentalità religiose e dalle strutture sociopolitiche molto differenti da quelle europee. Coglieva l'opportunità per esaminare la Chiesa del vecchio continente, che

---

operanti a Saigon (Binh Xuyen, Cao Dai, Hoa Hao), unitesi per contrastarne il potere; un leader di una delle sette venne anche assassinato. Cfr. P.M. KATTENBURG, *The Vietnam Trauma in American Foreign Policy, 1945-1975*, New Brunswick (N.J.)-London, Transaction Publishers, 1992 [1980], p. 55.

[264] Centodiciassette tra ecclesiastici e laici, beatificati in diversi gruppi nel primo decennio del Novecento e nel 1951; unificati e canonizzati nel 1988 da Giovanni Paolo II, che con la Lettera apostolica *Si quidem cunctis* del 14 dicembre 1990 li nominò Patroni del Vietnam. Sul tema cfr. G. BEDOULLE, *Dizionario di storia della Chiesa*, Bologna, ESD, 1997 [Chambray, 1994] pp. 271-273.

[265] Nella storiografia occidentale la più decisa contestazione della tesi di vere e proprie "persecuzioni religiose" da parte degli Ngo è rappresentata probabilmente dal recente lavoro, dai toni agiografici, di uno storico militare canadese: G. SHAW, *The Lost Mandate of Heaven. The American Betrayal of Ngo Dinh Diem, President of Vietnam*, San Francisco, Ignatius, 2015. L'infondatezza dell'accusa è sostenuta, con maggiore equilibrio, anche in P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., p. 193.

[266] G. MONTARON, *Assez, Mr. Diem!,* in «Tc», 22 août 1963, p. 2.

pure si voleva ormai secolarizzato e anzi in processo di parziale *déchristianisation*, stando alla sociologia religiosa, campo di studi sorto ai primi del Novecento e che conobbe una stagione di grande fioritura negli anni Sessanta[267] . Il caso della RV rammentava al direttore del giornale francese la labilità, nella pratica, dei confini tra religioso e politico nell'applicazione del principio separatista alle diverse realtà storiche. Montaron richiamava il caso della coeva, clericale Spagna franchista[268]. Ma, ammetteva il giornalista, anche in Francia «nous avons, lors de la guerre d'Algérie, épreuvé quelques difficultés en cette matière. Nous ne serons jamais assez clairvoyants. Nous devons protéger l'Église dont nous sommes et garantir son indépendance»[269]. Secondo Montaron, l'emancipazione del potere spirituale da quello temporale non doveva mai, in alcun luogo, essere considerata alla stregua di un dato definitivamente acquisito, ma un bene della cui salvaguardia ogni cattolico era chiamato a sentirsi responsabile. Che la stessa Chiesa fosse un'entità storicamente determinata era d'altronde una concezione giunta allora a piena maturazione, in specie grazie all'apporto della *nouvelle théologie* franco-tedesca le cui principali elaborazioni ecclesiologiche, dopo le condanne dell'autorità romana fra la seconda metà degli anni Trenta e Cinquanta, di lì a breve sarebbero state accolte dal concilio[270].

Nel suo discorso sulla situazione sudvietnamita, d'altronde, Montaron riprendeva l'ormai tradizionale posizione pontificia secondo la quale la

[267] Cfr. G. CHOLVY, *La religion en France de la fin du XVIII^e^ à nos jours*, Paris, Hachette, 1991, p. 123.

[268] Si rammenta inoltre che, con diverse sfumature rispetto al caso spagnolo, alla fine del decennio l'esplosione delle tensioni fra cattolici e protestanti nordirlandesi avrebbe riattualizzato il dibattito su potere politico e appartenenza confessionale in Europa. Cfr. L. CECI, *I cattolici italiani e la questione nordirlandese. Dallo scoppio dei Troubles a Bobby Sands: religione, nazionalismo ed esercizio della violenza*, in «Italia contemporanea», 283, aprile 2017, pp. 11-40.

[269] G. MONTARON, *Assez, Mr. Diem!,* in «Tc», 22 août 1963, p. 2. Per le posizioni del giornale sulla guerra in Algeria cfr. *supra*, pp. 87-88. Per una panoramica più ampia delle reazioni e delle fratture prodottesi nel mondo cattolico francese in merito a quel conflitto v., fra gli altri, J. BOCQUET, *Un dreyfusisme chrétien face à la guerre d'Algérie*, in *À la gauche du Christ*, cit., pp.227-255; É. FOUILLOUX, *Les Chrétiens français entre guerre d'Algérie et Mai 68*, Paris, Paroles et Silence, 2008; D. MENOZZI, *Chiesa, pace e* guerra, cit., pp. 233-250.

[270] Nella vasta bibliografia sul tema ci si limita qui a indicare É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998; G. ALBERIGO, *Le concezioni della Chiesa e i mutamenti istituzionali*, in *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, cit., pp. 96-104. Sul mito storiografico del Vaticano II come "*concil français*" si veda in particolare l'equilibrata riflessione di D. PELLETIER, *La crise catholique*, cit., pp. 18-21; cfr. anche ID., *Religion et politique autour de Mai 1968*, in «Socio», 10, 2018, p. 3, DOI: 10.4000/socio.3128.

piena accettazione del principio separatista non contrastava con l'auspicio di un'ispirazione della politica alla dottrina sociale della Chiesa. Egli ad esempio sosteneva che se Diem avesse seguito gli insegnamenti della *Mater et magistra* nel governare, la qualità di vita della disastrata società sudvietnamita sarebbe migliorata, e ciò avrebbe posto le basi per una pacificazione civile e sottratto terreno fertile al proselitismo comunista. Se avesse fatto proprie le indicazioni dell'enciclica roncalliana, Diem

aurait pu instaurer un ordre social plus juste, mieux organiser les structures de sa patrie en fonction des besoins des citoyens et défendre en toutes occasions la dignité de la personne humaine. Mais le président Diem, par son incompétence, a laissé se développer un climat où l'injustice et le désordres sont rois. Son népotisme est une insulte au peuple vietnamien et le favoritisme dont il fait bénéficier les catholiques est une atteinte au droit, à l'indépendance et à la liberté de l'Église. Sa politique réactionnaire et son cléricalisme favorisent le communisme mieux que les propagandistes de Ho Chi Minh[271].

L'approccio di «Tc» alla "crisi buddista" si dimostrò fin da subito diversificato, con articoli di cronaca, commenti, approfondimenti sul buddismo, interviste a cattolici e buddisti vietnamiti, in un chiaro sforzo di aggiornamento sugli eventi, ma anche di conoscenza dell'identità religiosa dei buddisti e delle loro ragioni nella crisi che infiammava la RV.

Si trattava di un serio tentativo di informare sulla realtà di un'altra religione e di dialogare con essa, un indirizzo che, con un deciso cambio di passo nella storia della Chiesa, il Vaticano II avrebbe incoraggiato nella *Nostra ætate* del 1965[272]. Ma il dialogo poneva il giornale francese dinanzi a sfide impegnative, come la gestione dell'incompatibilità dottrinale esistente su alcune questioni cruciali fra la dottrina cattolica e le altre religioni[273]. Nel caso della pratica buddista dell'autoimmolazione, ad esempio, la distanza teologico-culturale dal cattolicesimo è assoluta: quest'ultimo non ammette il suicidio[274].

[271] G. MONTARON, *Assez, Mr. Diem!,* in «Tc», 22 août 1963, p. 2.

[272] CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra Aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 28 ottobre 1965, in «AAS», 58, 1966, pp. 740-744 (sul buddismo v. in part. n. 2, pp. 740-741). Sul documento si rinvia a N. LAMDAN, A. MELLONI (eds.), *Nostra Aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, Münster, Lit Verlag, 2007; P. STEFANI, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla «Nostra Aetate»*, Padova, Messaggero, 1998.

[273] Un inquadramento storico dell'approccio della Chiesa di Roma al confronto interreligioso è in G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 47-71.

[274] Sulla storia generale delle relazioni e del dialogo fra Chiesa e buddhismo v. P.O. INGRAM, *History of Buddhist-Christian Dialogue*, in *Teaching Buddhism. New Insights on Understanding & Presenting the Traditions*, edited by T. Lewis and G. De Angelis, New

In un articolo anch'esso apparso sul numero di «Tc» del 22 agosto 1963, Bernard Feron scriveva dei sacrifici dei monaci sudvietnamiti non nascondendo il disagio causato dall'impossibilità per una coscienza cattolica di accettare simili gesti, e tuttavia usando toni compassionevoli e rispettosi verso le ragioni della loro protesta, indignato da chi, come Xuan, ne faceva oggetto di scherno:

> C'est hélas devenu [*il suicidio dei bonzi*] un sujet en or pour chansonniers. Il est de bon ton maintenant de se moquer des bonzes du Viêt Nam qui se font brûler en public […]. Bien sûr, les moyens qu'ils emploient pour défendre leur cause ne peuvent en aucune manière être justifiés. Mais on ne traite pas par la dérision des gens qui se font tuer pour attirer l'attention sur le sorte de leur communauté. Il faut au moins essayer de leur comprendre. [...] la belle-sœur du président [...] a prononcé des paroles d'une frivolité incroyable à propos des bonzes qui se suicident[275].

Dal punto di vista politico, Feron condannava con chiarezza la famiglia cattolica al potere nella RV e sosteneva la tesi della "crisi buddista" come guerra di religione. Ne attribuiva le responsabilità al regime degli Ngo, definito senza esitazione una «véritable dictature», della quale peraltro considerava vittime anche gli Stati Uniti[276]: alleatisi con Diem per «combattre le communisme», erano da lui stati trascinati nel «guêpier» della repressione contro i buddisti, finendo paradossalmente per favorire la propaganda del FNL[277]. Partendo da un'ottica evidentemente eurocentrica e difensiva delle acquisizioni della laicità dello Stato e dell'indipendenza della Chiesa, il giornalista imputava alla famiglia sudvietnamita di aver riproposto «en plein 20^{e} siècle», «en *notre* vingtième siècle», un tipo di conflitto, la «guerre de religion», completamente anacronistico[278].

In quell'agosto molti osservatori occidentali, cattolici e non, andavano formandosi o confermando un'opinione analoga a quella espressa dalla

---

York, Oxford University Press, 2017, pp. 271-295; M. ZAGO (P.), *Buddhismo e cristianesimo in dialogo. Situazione, rapporti, convergenze*, Roma, Città Nuova, 1985.

[275] B. FERON, *Que font les Américains chez les bonzes?*, in «Tc», 22 août 1963, p. 4.

[276] *Ibidem*.

[277] *Ibidem*.

[278] *Ibidem* [il corsivo è mio]. In realtà la prima metà del ventesimo secolo aveva dimostrato che i conflitti di matrice *anche* religiosa non erano, in Asia, un retaggio del passato: solo per citare il caso più evidente, si pensi alla creazione del Pakistan nel 1947, sorto per volontà della maggioranza musulmana del subcontinente indiano di darsi una propria nazione. Il tema del rapporto tra religione e guerra nella storia del Sud-Est asiatico è estremamente complesso e oggetto di disamine scientifiche dagli esiti interpretativi anche diametralmente opposti. Una stimolante, prima introduzione all'argomento e alle diverse correnti storiografiche su di esso è in D.C. KANG, *Why Was There No Religious War in Premodern East Asia?*, in «European Journal of International Relations», 20, 4, pp. 965-986.

redazione di «Tc». La "crisi buddista" venne per lo più interpretata nei termini di una guerra di religione provocata dalla politica discriminatoria messa in atto dal regime definito autoritario, dittatoriale e/o clericale della famiglia di Diem.

La diffusa percezione della RV come Stato confessionale veniva corroborata dalle notizie sul trionfalismo cattolico con il quale gli Ngo e la minoranza cattolica vietnamita avrebbero ammantato la Repubblica sudvietnamita sin dalla sua costituzione[279]. Nei quasi dieci anni di regime degli Ngo, l'episcopato sudvietnamita in più occasioni aveva manifestato resistenza, a livello sia individuale sia collettivo, all'associazione del cattolicesimo al governo di Saigon, ma l'atteggiamento generale dei vescovi verso di esso si era caratterizzato per lo più per prudenza e distacco[280].

Il pugno di ferro sfoderato dal governo sudvietnamita nella fase dell'"attacco alle pagode" indusse l'opinione pubblica internazionale a interrogarsi con maggiori impellenza e gravità sull'effettivo ruolo dei cattolici vietnamiti, in particolare della gerarchia, nella "crisi buddista" e sull'eventuale acquiescenza della Santa Sede verso il cattolico Diem. La stampa di sinistra, in particolare, alimentò dubbi e lanciò strali polemici contro il contegno della Chiesa nella crisi[281]. Si consideri a questo proposito che già nel giugno 1963 «l'Unità» aveva parlato di "genocidio" dei buddisti da parte del governo Diem[282] e che, secondo un documento dell'ONU del 1949, si macchiavano di «crimini contro l'umanità» anche

[279] Tesi accolta da gran parte della storiografia occidentale, con alcune eccezioni come quella del missionario Gheddo, che già all'epoca sostenne che Diem, invece, «resistette fortemente ad ogni tentativo indebito di "clericalizzazione" del regime» da parte dei cattolici vietnamiti. P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., p.157 e p. 150.

[280] Cfr. M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., pp. 236-237; P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., pp. 153-162.

[281] Cfr. ad esempio l'editoriale *Guerra di religione?* di Emilio Sarzi Amadè, inviato in Vietnam del foglio del PCI, che contestava la tesi di Gheddo e, più in generale, la posizione della Chiesa cattolica nella "crisi buddista", apparso in «l'Unità», 20 agosto 1963, p. 3. Il giornalista comunista (1925-1989), esperto di Asia Orientale, era stato corrispondente de «l'Unità» nella RPC (1957-1961) e poi inviato speciale in altri Paesi della regione, compresi quelli d'Indocina. Anche Gheddo (1929-2017) era un fine conoscitore delle società d'Asia, grazie ai lunghi anni di missione trascorsi in quel continente. Al momento della "crisi buddista" non era però in Vietnam; da un suo articolo si apprende che si sarebbe recato a Saigon solo nel 1967. Cfr. P. GHEDDO (P.), *Quando il Vietnam divideva l'Italia*, in «Il Timone», 23, gennaio-febbraio 2003, p. 18.

[282] Cfr. *Un «genocidio» la guerra nel Vietnam*, in «l'Unità», 29 giugno 1963, p. 12.

coloro che «direttamente o indirettamente» agivano in favore del genocidio con atteggiamenti di «complicità» e «incitamento»[283].

Si capisce che, posta dinanzi a un tale scenario, la Santa Sede non poteva permettersi in alcun modo di venire associata al regime degli Ngo. L'imminente ripresa dei lavori del Vaticano II, fissata per il 29 settembre, dovette rendere la questione di peculiare urgenza per l'autorità vaticana. Proteggere l'immagine della Chiesa conciliare implicava dissipare ogni dubbio sulla connivenza dell'episcopato sudvietnamita con il regime di Diem, anche perché alto era il rischio che di lì a breve le polemiche si inasprissero in occasione dell'arrivo a Roma dei padri sudvietnamiti, tra i quali Thuc (i vescovi del Nord non erano stati autorizzati dalle autorità comuniste a lasciare il Paese). Alla Santa Sede non poteva dunque più bastare, a quel punto, rivolgere appelli al popolo e ai cattolici della RV per sollecitare la pacificazione civile nel Paese attraverso dei canali che poco la esponevano a livello pubblico, come nel caso delle "ispirate" lettere pastorali di Binh, dei privati interventi di Asta sugli Ngo, del discorso del papa agli studenti vietnamiti (un'occasione, questa, dal rilievo mediatico del tutto secondario). Occorreva fugare le perplessità sulla posizione della Chiesa nella "crisi buddista" indirizzandosi a quella vasta platea internazionale che attendeva di capire se Paolo VI e il concilio avrebbero confermato l'innovativa visione di Roncalli di una Chiesa operatrice di pace, positivamente partecipe del mondo, inserita nella storia ma allo stesso tempo indipendente dal potere temporale, superiore agli interessi particolari, fraternamente aperta al dialogo con i lontani, con le altre religioni, con gli erranti, con «tutti gli uomini di buona volontà».

L'ipotesi che qui si avanza è che dopo l'"attacco alle pagode" la Santa Sede abbia scelto di intervenire sulla "crisi buddista" in maniera più netta e visibile, ma ufficiosa, attraverso «L'Osservatore Romano», mossa dal bisogno di sostenere la natura *politica* del conflitto. La confutazione della vulgata sulla "guerra di religione" avrebbe così permesso al Vaticano di sancire l'estraneità del cattolicesimo e della Chiesa (vietnamita e di Roma) alla crisi, di esprimere una sua presa di distanza dalla politica repressiva di Saigon contro i buddisti e al contempo di impedire, nonostante tutto, la liquidazione politica di Diem, elemento essenziale nella lotta contro l'espansionismo comunista nella RV e quindi nel Sud-Est asiatico. Sebbene nel trattare della "crisi buddista" la stampa occidentale trascurasse non di rado di considerarla o la lasciava sullo sfondo, nella RV era infatti

[283] Su ispirazione delle teorie del giurista Raphael Lemkin (1944), il reato di genocidio era individuato dall'ONU nella «distruzione, totale o parziale, di un gruppo "nazionale, etnico, razziale o religioso"». A. LEPRE, *Guerra e pace*, cit., p. 50.

parallelamente in corso la guerra combattuta dal governo Diem contro il FNL e le infiltrazioni comuniste dal Nord. Il compito che la Santa Sede si proponeva era dunque a dir poco arduo: poteva dissociare l'immagine della Chiesa e della religione cattolica da un regime che intendeva biasimare politicamente ma, al contempo, salvare per esigenze di anticomunismo?

La strategia vaticana si esplicò nel lungo editoriale apparso in prima pagina su «L'Osservatore Romano» del 23 agosto 1963 a firma di Raimondo Manzini, direttore del quotidiano[284]. Esso venne poi riprodotto in ampi stralci da «La Civiltà Cattolica», attenta divulgatrice della linea vaticana[285]. Nell'articolo in questione, Manzini rifiutava la qualifica di "clericale" per il regime di Saigon e quella di "guerra di religione" per la "crisi buddista", affermando che

> Qualunque possa essere il pensiero sulla condotta del Governo di Diem è di una responsabilità politica che si deve eventualmente discutere. La lotta che turba il popolo vietnamese con l'incresciosa minaccia di compromettere la sua unità necessaria alla difesa dall'incombente pericolo comunista, pericolo incessante per l'insidia armata, non è una lotta di religione; tanto meno è una lotta fra cattolici e buddisti o tra la Chiesa e il buddismo. Ciò deve essere riaffermato, anche se è riconosciuto e dichiarato dalle stesse fonti più interessate, cioè dalle fonti buddiste[286].

Il direttore passava poi a difendere la Chiesa della RV, la cui posizione, asseriva, «è esplicita e senza veli», imparziale, come testimoniato dalla prima lettera pastorale di Binh. Alla gerarchia sudvietnamita non poteva dunque attribuirsi responsabilità alcuna nelle tensioni sudvietnamite, poiché «l'azione e l'insegnamento della Chiesa nel Vietnam sono senza equivoco, come la linea di condotta seguita nell'attuale conflitto». Come si è visto, pur non mettendo in discussione l'istituzione ecclesiastica e la fede dei suoi ministri, Montaron era aperto alla possibilità di una loro fallacia a livello

[284] R. M[ANZINI]., *Per la pace in Vietnam*, in «OR», 23 agosto 1963, p. 1. Manzini (1901-1988) fu direttore de «L'Avvenire d'Italia» dal 1927 al 1960, poi de «L'Osservatore Romano» dal 1960 al 1978. Manzini, «un moderato sensibile alle aperture sociali, conoscitore della vita politica italiana essendo stato più volte deputato» (DC), fu chiamato da Giovanni XXIII a sostituire Giuseppe Dalla Torre, in carica dal 1920, e a «svecchiare l'organo vaticano, soprattutto a togliergli lo spirito di crociata e allinearlo» al nuovo corso pontificio. P. MURIALDI, *La stampa italiana dalla Liberazione*, cit., pp. 158-159.

[285] Cfr. «CC», 31 agosto 1963, pp. 507-508. Sullo speciale legame tra la Santa Sede e l'organo di stampa dei gesuiti romani, i cui articoli erano sottoposti alla revisione della segreteria di Stato prima della pubblicazione, v. fra gli altri G. DE ROSA (S.J.), *La Civiltà Cattolica. 150 anni al servizio della Chiesa. 1850-1999*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1999; F. DANTE, *Storia della «Civiltà Cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma, Studium, 1990.

[286] R. M[ANZINI]., *Per la pace in Vietnam*, in «OR», 23 agosto 1963, p. 1, dal quale sono attinte anche le citazioni successivamente inserite nel testo.

"tattico". In quanto direttore dell'informale organo di stampa del Vaticano, Manzini comprensibilmente escludeva una simile ipotesi, insistendo nel ritratto di una Chiesa impegnata «per la giusta libertà religiosa di tutti; per la parità dei diritti di ogni cittadino», una Chiesa che anche nella RV «ha fatto e fa opera moderatrice e indipendente che si accompagna alla ripetuta inequivocabile difesa dei principi del diritto naturale, validi per i cattolici come per i non cattolici»[287].

Manzini non negava che la protesta buddista ponesse, «sia puro [sic] indirettamente, il tema della posizione della Chiesa e dei cattolici nei confronti della libertà religiosa, in un Paese dove a capo del Governo è un Presidente cattolico». Riconosceva ad esempio fondate le voci sulle agevolazioni accordate dall'esecutivo alla minoranza cattolica della RV. Ne stemperava tuttavia la gravità, dichiarando che non violavano il principio di libertà religiosa e limitandone il campo alle istituzioni scolastiche. Escludeva che all'origine delle tensioni nel Paese vi fossero delle discriminazioni religiose. Manzini asseriva invece che

> le cause del grave conflitto […] sono da ricercarsi […] nella opinione politica del Governo, giustificata o no, sulle capacità di difesa e di resistenza delle comunità buddiste, a differenza dei cattolici e dei musulmani, nei confronti del comunismo mentre imperversa la guerriglia che strazia e minaccia ancora e sempre il Paese[288].

Era questo ad aver condotto Saigon a quel «Governo di autorità» che, se non giustificato da Manzini, non ne veniva neanche contestato.

L'attendibilità della versione ufficiale di Diem circa la particolare vulnerabilità del buddismo al comunismo non riceveva conferma ma neppure smentita dal direttore di «OR», e sembra qui di indovinare l'esistenza di una certa diffidenza da parte cattolica verso il buddismo, forse per via della sua natura religiosa poco tradizionale ad occhi occidentali, privo com'è di una divinità e di un culto istituzionalizzato e rigidamente gerarchizzato. Nello specifico, poi, bisogna ricordare che l'ammissibilità dell'opposizione popolare al potere costituito era stata

[287] Sull'evoluzione storica delle posizioni della Chiesa cattolica in tema di diritti naturali e diritti umani e per ulteriori rinvii bibliografici sull'argomento si rimanda a D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012.

[288] R. M[ANZINI]., *Per la pace in Vietnam*, in «OR», 23 agosto 1963, p. 1. A «La Stampa» padre Thuan, del seminario di Hue, dichiarava che «le pagode buddiste sono state inquinate dai comunisti dal 1954, approfittando del fatto che buona parte dei monaci sono ignoranti. Il gruppo dirigente della Associazione dei buddisti del Vietnam punta alla distruzione del governo, che rappresenterebbe la fine di noi cattolici». A.P., *Monaco buddista brucia vivo in una pagoda del Vietnam*, in «La Stampa», 17 agosto 1963, p. 11.

riconosciuta da Pio XII solo qualora la protesta si configurasse come «una rivolta unanime della nazione contro una ingiustizia che metteva in questione i suoi valori fondamentali»[289], ed evidentemente il movimento capeggiato dai buddisti non soddisfaceva pienamente tali criteri.

Manzini ammetteva che fosse lecito interrogarsi «se o no la linea seguita dal Governo, pur nelle sue grandi difficoltà, sia stata sempre di opportunità, di avvedutezza, prudenza, moderazione auspicabili per la unità del Paese», rimarcando la natura «sempre opinabile» di qualsiasi «giudizio politico», una considerazione contemporaneamente a detrimento e a favore di Diem. Il suo riferimento all'imparzialità della Chiesa che «deplora e condanna ogni eccesso, ogni violenza, da qualunque parte vengano e contro chiunque si esercitino» stabiliva implicitamente, in quel contesto, una discutibile equiparazione tra le responsabilità di una politica pianificata da un governo e quelle di singoli facinorosi (cattolici e buddisti) appartenenti alla società civile, che occasionalmente si scontravano in piazza.

Manzini concludeva serrando ancora una volta i ranghi attorno alla gerarchia della RV e sottolineando l'attivo e neutrale sostegno della Chiesa di Paolo VI alla riconciliazione civile del Paese: la Santa Sede promuoveva l'«opera di pace, di moderazione e di giustizia» condotta dall'episcopato vietnamita, in ciò «sostenuto dai voti e dall'interessamento dello stesso Santo Padre, intesi a favorire la soluzione della crisi».

La posizione della Chiesa nella "crisi buddista" veniva quindi presentata come aperta e cristallina. In realtà essa appare un prudente compromesso, ambivalente se non propriamente contraddittorio, le cui ragioni vanno trovate nell'intrico di interessi politici e religiosi differenti, forse incompatibili, che pesavano sulla posizione del Vaticano verso il Vietnam.

Agli occhi della Chiesa una possibile destituzione di Diem doveva rappresentare un consistente pericolo per la minoranza cattolica della RV. Non solo un cambio di presidenza del Paese avrebbe potuto verosimilmente, per più cause, fiaccare la lotta contro i "rossi", spianando la strada alla comunistizzazione dell'intera penisola vietnamita, ma comportava anche il serio rischio di un'immediata rappresaglia contro il cattolicesimo sudvietnamita, qualora il nuovo leader fosse stato buddista o comunque non cattolico.

Le ambiguità degli indirizzi espressi da «L'Osservatore Romano» vennero colte da «l'Unità» e poste in contrasto con l'eredità magisteriale di

[289] D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., p. 237.

Roncalli[290]. A due giorni dalla pubblicazione dell'editoriale di Manzini, infatti, l'organo del PCI tornò a incalzare:

> sorgono inevitabilmente alcune domande che investono direttamente la responsabilità delle alte gerarchie vaticane: approvano o disapprovano [...] la condotta della famiglia cattolica Diem? Ngo Din Diem è stato scomunicato? Oppure deve considerarsi scomunicato *ipso facto*, cioè a causa dei suoi delitti? Suo fratello vescovo è stato rimosso dalla carica, o parteciperà alla ripresa del Concilio Ecumenico? [...]
>
> E più in generale, qual è il giudizio del Vaticano sui massacri che vengono compiuti nel Vietnam in nome dell'anticomunismo e della religione cattolica? Non vi è una lacerante contraddizione tra una qualsiasi tolleranza verso questo stato di cose e l'insegnamento illuminato di Giovanni XXIII e la grande svolta patrocinata da quel grande Papa?[291]

Gli Ngo invece, convinti sino a quel momento di avere nella Santa Sede una naturale alleata[292], si dimostrarono parecchio irritati dalle allusioni critiche provenienti dalla Roma papale, e il loro umore andò esacerbandosi nell'ultima settimana dell'agosto 1963, dinanzi al moltiplicarsi dei segnali di uno sganciamento vaticano dal regime.

L'incrocio delle fonti a stampa, più precisamente dei periodici e del diario di D'Orlandi, si è dimostrato fondamentale per ricostruire le relazioni fra RV e Vaticano in quegli ultimi giorni d'estate, illuminandole nel complesso di luce inedita. L'ipotesi che si è formulata è che a fine agosto il Vaticano sia stato oggetto di una vera e propria rappresaglia censoria da parte del governo sudvietnamita. Dapprima vi fu il tentativo di ostacolare, riuscendo solo a ritardarla, la pubblicazione di un comunicato del Comitato nazionale dell'Azione cattolica vietnamita, in cui si rammentavano i precetti della *Pacem in terris* e il discorso papale agli studenti vietnamiti del 3 agosto precedente[293]. Il 28 agosto, nonostante il peculiare statuto diplomatico dell'ufficio della delegazione apostolica[294], a quella di Saigon fu proibito inviare comunicazioni cifrate, analogamente a quanto imposto alle ambasciate straniere presenti nella capitale

[290] Sull'atteggiamento del PCI nei confronti della dottrina sociale di Giovanni XXIII, così come su quella di Paolo VI, si rinvia a T. ROMANIN, *Il Partito Comunista Italiano di fronte alla "Pacem in terris" e alla "Populorum Progressio"*, in *Le sfide della pace. Istituzioni, movimenti intellettuali e politici tra Otto e Novecento*, a cura di A. Canavero, G. Formigoni e G. Vecchio, Milano, LED, 2008, pp. 177-195. L'argomento è parzialmente affrontato in L. ETTORRE, *Il Concilio Vaticano II nella stampa comunista italiana (1959-1965)*, in «Diacronie» [in rete], 8, 4, 2011, DOI: 10.4000/diacronie.3504.

[291] *Una famiglia «cattolica»*, in «l'Unità», 25 agosto 1963, p. 3.

[292] Cfr. M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 237.

[293] Cfr. GDO, *Dv*, 28 agosto 1963, pp. 189-190.

[294] Sulla natura e sulle caratteristiche dell'istituto della delegazione apostolica v. M. MERLE, C. DE MONTCLOS, *L'Église catholique et les relations internationales*, cit., pp. 26-29.

sudvietnamita[295]. Nelle stesse ore Asta vide rifiutarsi il permesso di «andar a visitare in ospedale il bonzo capo del buddismo vietnamita»[296], un gesto che, se trapelato all'esterno, avrebbe potuto indurre a credere che la posizione vaticana fosse passata da equidistante ad antigovernativa.

Un altro dei motivi dietro i provvedimenti di Saigon contro la Santa Sede emerge dalle note di missione di D'Orlandi. Da esse infatti si apprende che ancora il 28 agosto 1963, durante un ricevimento istituzionale, Nhu parlò ad Asta e all'ambasciatore italiano di una richiesta avanzata da Diem a Paolo VI attraverso i canali diplomatici. Lo statista sudvietnamita aveva sollecitato un intervento pontificio inteso a «placare l'opinione pubblica mondiale ormai scatenata contro il governo», ma Asta era stato già allora in grado di informare D'Orlandi del rifiuto oppostogli dalla Santa Sede, in ragione dell'assenza di «gesti del presidente tali da giustificare l'interessamento esplicito del papa»[297].

Il 29 agosto 1963, giorno della ripresa dei lavori conciliari, nella sezione alta della prima pagina di «Tc» campeggiò la seguente civetta (Fig. 2):

AU VIETNAM LA RESPONSABILITÉ DES CHRÉTIENS EST ENGAGÉE

Témoignage Chrétien

PAGES 3, 4 ET 5

Y. Le Vaillant à Béziers :

JEUDI 29 AOUT 1963 — VERITE, JUSTICE, QUOI QU'IL EN COUTE !

Fig. 2. «Témoignage chrétien», 29 août 1963, p. 1

Il riferimento era all'interrogativo avanzato, in terza pagina, da un *aumônier* degli studenti e da un professore di filosofia vietnamiti, che al cuore di un lungo scritto domandavano: «même si le conflit n'existe pas qu'entre les bouddhistes et le gouvernement, *les chrétiens doivent-ils pour autant s'en laver les mains*?»[298]. L'articolo sollecitava la coscienza di ogni cristiano a non restare indifferente davanti ai crimini perpetrati dai propri

[295] Cfr. A. SAVARD, *Mgr Thuc a l'esprit de famille*, in «Tc», 19 septembre 1963, p. 14.

[296] GDO, *Dv*, 28 agosto 1963, p. 190.

[297] *Ibidem*.

[298] NGOC LAN, KHAC DUONG, *À l'ombre des soutanes*, in «Tc», 29 août 1963, p. 3 [il corsivo è mio].

correligionari e, pur rifiutando come inappropriato l'uso della categoria di "persecuzione" per la politica diemista contro i buddisti, affermava che «il reste instructif toutefois de constater certain rapprochement entre les méthodes employées par les communistes et celles du camp adverse»[299]. La pubblicazione di un appello a un *engagement de conscience* dei cristiani per il Vietnam appare in perfetta continuità con la linea tenuta da «Tc» in occasione della guerra in Indocina[300]. Indirettamente, anzi, in quel 1963 il settimanale francese estese quel richiamo allo stesso Vaticano.

In un breve articolo pubblicato a pagina undici di quello stesso numero ci si occupava infatti, in maniera non enfatica ma comunque apertamente critica, de *«L'Osservatore Romano» et les événements du Sud-Vietnam*[301]. Sebbene sia significativa la scarsa visibilità tipografica data all'articolo in questione (una nota breve e dai toni contenuti, pubblicata in una delle ultime pagine del giornale), si contestava coraggiosamente al foglio ufficioso del Vaticano un'eccessiva cautela verso il governo Diem, fra le righe attribuita a una persistente convinzione circa i benefici provenienti dall'ausilio del "braccio secolare" nel contenimento del comunismo. Da parte di «Tc» era certo pertinente mettere in evidenza l'influenza giocata dal fattore vietcong nell'atteggiamento vaticano verso il regime degli Ngo.

Dinanzi all'attualità vietnamita, «Tc» restò coerente alla propria filosofia fondante, secondo la quale «la résistence spirituelle des âmes compte plus que celle des armes»[302]. Un tema peraltro riproposto con forza e grande impatto nel mondo intellettuale dell'*Hexagone* nel 1963 dalla prima traduzione (svizzera) in francese di *Résistance et soumission*, dell'eminente teologo luterano tedesco Dietrich Bonhoeffer, ucciso dai nazisti[303]. Lo scopo del trafiletto di «Tc» su «L'Osservatore Romano» era

[299] *Ibidem*.

[300] Cfr. *supra*, nota n. 141, p. 70 e nota n. 213, p. 88.

[301] In «Tc», 29 août 1963, p. 11.

[302] *«L'Osservatore Romano» et les événements du Sud-Vietnam*, in «Tc», 29 août 1963, p. 11. Sull'esperienza resistenziale di «Tc», oltre alle già citate monografie sulla storia del periodico, v. M. GRUBER, *La résistance spirituelle, fondement et soutien de la Résistance active. L'exemple des Cahiers clandestins du Témoignage chrétien (1941-1944)*, in «Revue des Sciences Religieuses», 78, 4, 2004, pp. 463-487, DOI : 10.3406/rscir.2004.3736.

[303] Nelle «lettres et notes de captivité» scritte prima della sua esecuzione nel lager di Flössenburg (1945), Bonhoeffer era giunto ad abbracciare dal punto di vista teologico la tesi della liceità di uccisione del tiranno, concorrendo a stimolare un ripensamento del tema dell'opposizione cattolica a un regime liberticida. L'opera fu pubblicata dalla casa editrice ginevrina Labor et Fides ed esercitò grande e duratura influenza nell'*Hexagone*, assurgendo nel biennio 1967-1968 a testo di riferimento per molti *chrétiens de gauche*. La prima edizione italiana (*Resistenza e resa: lettere e appunti dal carcere*, Milano, Bompiani) sarebbe invece apparsa solo nel 1970. Su Bonhoeffer (1906-1945) e sulla ricezione della sua

dunque quello di sollecitare la Santa Sede a non cedere alla tentazione di appoggiarsi al moralmente compromesso governo di Saigon per contrastare la guerriglia del FNL, sebbene dal punto dello Stato sudvietnamita, «Tc» nulla obiettasse circa la legittimità di una guerra giusta di difesa contro l'aggressione dei vietcong e dei Paesi comunisti che li supportavano.

Nell'esplicita chiamata in causa de «L'Osservatore Romano» si legge sì un contrasto di «Tc» con l'autorità vaticana in materia di Vietnam, del quale il citato articolo su padre Pire aveva costituito probabilmente il primo segnale[304]. Ma soprattutto vi si intravede la fiducia riposta dalla rivista francese nella possibilità di un dibattito aperto fra il vertice e la base cattolica, secondo una visione della Chiesa nella quale l'unità nella fede e il rispetto delle gerarchie non venivano minacciate dal pluralismo delle idee.

Non si coglie insomma una messa in discussione strutturale dell'autorità gerarchica romana da parte di «Tc». Ciononostante bisogna rammentare che la difformità tra la valutazione della crisi sudvietnamita del periodico francese e quella de «L'Osservatore Romano» era fondamentale, come emerso dal confronto tra gli articoli di Montaron/Feron e di Manzini del 22-23 agosto 1963. Si rammenta a tal proposito, in particolare, la sostanziale differenza tra la definizione della crisi come una guerra di religione data da Feron e la tesi del conflitto politico sostenuta da Manzini.

Il 30 agosto 1963 Paolo VI rivolse un pubblico appello al popolo vietnamita[305], tramite il quale, con toni molto gravi, il papa rinnovò in maniera implicita ma facilmente intelligibile l'invito a Diem al rispetto delle libertà fondamentali nella RV e alla pacificazione con i buddisti[306]. Lo

---

opera in Francia v. D. PELLETIER, J.-L. SCHLEGEL (dir.), *À la gauche du Christ*, cit., *passim*, e in particolare Y. TRANVOUEZ, *Bonhoeffer, version Mai 68*, ivi, pp. 533-535.

[304] Cfr. *supra*, pp. 87-88.

[305] Cfr. *Messaggio del Sommo Pontefice al popolo del Vietnam*, in «OR», 31 agosto 1963, p. 1.

[306] Il discorso fu molto apprezzato dal Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC), che manifestò pubblicamente «gratitudine per le dichiarazioni fatte da Paolo VI» sul Vietnam. M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 237. È questa una delle spie del disgelo che lentamente andava registrandosi fra la Santa Sede e le Chiese cristiane, che nell'impegno per la pace trovavano un terreno d'incontro non particolarmente problematico. Sul CEC, nato nel 1948 su iniziativa dei rappresentanti di 147 chiese per promuovere il dialogo fra le chiese cristiane, e al quale la Chiesa di Roma aveva rifiutato di aderire, si rinvia a G. CERETTI, *L'ecumenismo cristiano*, in *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, cit., pp. 376-378. Nel 1969, confermando il cambio di passo della Chiesa cattolica in materia di dialogo ecumenico, Paolo VI si sarebbe recato a Ginevra in visita al seggio dell'organismo. Sull'evento si vedano, fra gli altri, F. DEL NIN, *La visita di Paolo VI a Ginevra al Consiglio Ecumenico delle Chiese del 10 giugno 1969: contesto, significato e prospettive*, in «Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap», 6, 2, julho-dezembro 2016, pp. 341-353, DOI: 10.20400/P.2237-907X.2016V6N2P341; P. MACCHI,

stesso giorno il notiziario di Radio Vaticana ribadì la linea ufficiale della Santa Sede sulla situazione vietnamita e invitò a diffidare dei resoconti che ne facevano i media occidentali, giudicati spesso semplicistici e distorti dalla lontananza geografica del Paese o dalla propaganda comunista[307]. Probabilmente si intendeva così screditare le insinuazioni e le accuse sul sostegno della Chiesa a quel regime sudvietnamita che, in realtà, stava allora per compiere un nuovo affronto nei riguardi dell'autorità vaticana.

Approfittando di un provvedimento emanato contro la libertà di stampa nella RV, il governo sudvietnamita replicò indirettamente alle parole di Paolo VI del 30 agosto imponendo eloquenti tagli alla pubblicazione del discorso. Secondo «Tc», persino la stampa cattolica di Saigon fu costretta a riportare l'intervento papale monco dell'apertura[308], che così recitava:

> Nous estimons de Notre devoir de manifester Notre douloureuse préoccupation au sujet des pénibles événements qui affligent le cher Peuple du Vietnam. L'angoisse devient de jour en jour plus profonde et plus lancinante, comme les Évêques l'ont très bien exprimé dans leur déclaration paternelle[309].

Il brano censurato del discorso di Paolo VI conteneva inoltre uno speranzoso richiamo al sentimento di unità patriottica dimostrato dai vietnamiti lungo la loro storia, e l'augurio che «tous, dans une généreuse collaboration et dans un mutuel respect des libertés légitimes, voudront concourir à rétablir la concorde réciproque et fraternelle»[310].

A differenza di «Tc», nonostante l'oltraggio subito dall'autorità pontificia, «L'Osservatore Romano» non diede notizia del provvedimento censorio del governo di Saigon, salvo poi dedicare una sintetica e generica nota all'avvenuta *Abrogazione della censura del Vietnam del Sud*[311]. Pare quindi di capire che la Santa Sede fosse decisa a non palesare le tensioni esistenti con Diem, con ogni probabilità sinceramente confidando che egli, cattolico fervente, rettificasse infine la propria linea di governo e potesse

---

Paolo VI nella sua parola, prefazione del card. C.M. Martini, Brescia, Morcelliana, 2003 [2001], pp. 250-253.

[307] Cfr. *Semplificazioni tendenziose e rettifiche*, in «CC», 28 settembre 1963, p. 100. Cfr. anche M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 237.

[308] Cfr. *Vietnam. Le gouvernement catholique censure Paul VI*, in «Tc», 12 septembre 1963, p. 13; GDO, *Dv*, 1° settembre 1963, p. 193 e ivi, 7 settembre 1963, p. 201.

[309] *Messaggio del Sommo Pontefice al popolo del Vietnam*, in «OR», 31 agosto 1963, p. 1.

[310] *Ibidem*. Poche settimane prima U Thant aveva lanciato un analogo appello, ma accompagnandolo a «un monito contro le guerre di religione». A. VIGNA, *Gli stoici suicidi dei monaci buddisti che si lasciano bruciare cosparsi di benzina*, in «La Stampa», 21-22 agosto 1963, p. 5.

[311] In «OR», 16-17 settembre 1963, p. 2,

così restare al potere. Forse però, una volta appreso che la notizia della censura del discorso del papa era trapelata, in Vaticano si era considerato opportuno informare, con la tradizionale circospezione, del nominale ripristino della libertà di stampa nella RV.

Il confronto dei numeri de «L'Osservatore Romano» e di «Tc» apparsi nei giorni successivi rivela una persistente divergenza nel loro approccio alla "crisi buddista", esplicantesi al livello della selezione editoriale delle notizie. Si prenda a mo' di campione l'intervallo di tempo fra il 31 agosto e il 3 settembre 1963. Il quotidiano del Vaticano scelse di concentrarsi sui «sintomi di miglioramento nel Vietnam meridionale», principalmente su alcuni gesti di distensione disposti dal governo come la riconsegna della pagoda di Saigon ai buddisti e la scarcerazione di alcuni bonzi e studenti arrestati pochi giorni prima[312]. Non tralasciò inoltre di informare della «grande manifestazione filo-governativa» svoltasi pacificamente nella capitale sudvietnamita[313], ma neppure tacque della «guerra dei nervi» combattuta dagli USA contro Diem e Nhu per ottenere dei «mutamenti» nella politica del governo che favorissero la riconciliazione del Paese e un maggior rispetto della democrazia[314]. La linea del foglio vaticano del periodo sembra combaciare con la prudente posizione "mediana" assunta dalla Santa Sede sulla crisi sudvietnamita: non filodiemista né omertosa sul pugno di ferro mostrato dagli Ngo contro l'opposizione, ma allo stesso tempo incline a dare notizie che potessero parzialmente riabilitare l'immagine del governo guidato dal presidente cattolico Diem.

Chi, in quei medesimi giorni, ebbe occasione di sfogliare (anche) «Tc», si trovò immerso in un'atmosfera completamente diversa, quella trasmessa dalle ripetute notizie di violenti scontri tra manifestanti cattolici e buddisti sudvietnamiti, la cui intensificazione stava portando verso il collasso il già gravemente compromesso equilibrio civile e politico della RV. L'irenica

[312] *Sintomi di miglioramento nel Vietnam meridionale*, in «OR», 1° settembre 1963, p. 2. Cfr. anche *A Saigon vengono liberati parte dei dimostranti arrestati*, ivi, 31 agosto 1963, p. 1; *Rimessi in libertà bonzi e studenti tratti in arresto a Saigon nei giorni scorsi*, ivi, 2-3 settembre 1963, p. 6.

[313] *Sintomi di miglioramento nel Vietnam meridionale*, in «OR», 1° settembre 1963, p. 2.

[314] *A Saigon vengono liberati parte dei dimostranti arrestati*, in «OR», 31 agosto 1963, p. 1. Si segnala a margine che la sistematica consultazione della rubrica de «L'Osservatore Romano» quotidianamente dedicata al palinsesto di Radio Vaticana ha permesso di rilevare che il 4 settembre 1963, all'interno del programma "Situazioni e commenti" (in onda nella fascia oraria di punta 19.30-21, dopo il notiziario), era in programma un approfondimento su *Il Vietnam* (Cfr. il programma *Radio Vaticana* in «OR», 4 settembre 1963, p. 4). Non si è riuscite a risalire al taglio e ai contenuti della trasmissione, ma la tempistica della scelta del tema appare in qualche modo indicativa.

riconciliazione invocata dalla Santa Sede si presentava, a quel punto e da quella prospettiva, uno scenario difficilmente realizzabile. Nel numero del 3 settembre 1963 «Tc» pubblicò il dettagliato resoconto dato da un religioso vietnamita dei brutali assassinî perpetrati in quei mesi dai buddisti e dai cattolici, gli uni ai danni degli altri[315]. Nell'articolo, l'*abbé* Lan ricostruiva il disastro sudvietnamita e vietnamita in un'ampia prospettiva storica, nella quale si sommavano le responsabilità di numerosi agenti, molti dei quali cattolici: i missionari, colpevoli di una secolare strategia di conversione di tipo meramente formale, "di conquista"[316]; la Francia coloniale; gli anticomunisti fanatici che si annidavano anche nella Chiesa cattolica vietnamita; Diem e gli USA, ciascuno con i propri errori politici. Un'analisi storico-politica e religiosa indubbiamente coraggiosa da parte di un uomo di Chiesa e alla quale «Tc» diede spazio, ma che non fu direttamente sostenuta, almeno in questa fase, da alcun componente della sua redazione.

I.6. La centralità diplomatica della delegazione apostolica a Saigon.

In quel periodo, dai vicoli di Saigon alle sedi d'ambasciata e alla stampa internazionale, si rincorse la voce su un imminente colpo di Stato nella RV. Incerta l'identità degli ipotetici golpisti: secondo alcuni, trattavasi di un piano dei vietcong per guadagnare infine il Sud al comunismo, secondo altri era un progetto ordito da alcuni militari sudvietnamiti, forti del consenso americano o persino aiutati dalla CIA, e volto a rovesciare Diem, estromettere gli intransigenti, impopolari e potenti coniugi Nhu dalla vita politica del Paese, forse assassinare l'ambiguo e altrettanto influente Thuc[317]. Dinanzi all'atmosfera di pericolo e isolamento internazionale che li circondava, ai ferri corti con il protettore americano, gli Ngo non potevano che seppellire l'ascia di guerra per tornare a domandare aiuto e sostegno al loro unico altro "naturale interlocutore", il Vaticano.

Il 30 agosto 1963 fu un allarmato Nhu a contattare Asta e D'Orlandi, evidentemente a conoscenza della stretta collaborazione fra i due, per chiedere un incontro personale con entrambi al dichiarato fine di sollecitare

[315] Cfr. NGOC LAN, *Le Viet-Nam déchiré. Pour sortir de l'engrenage de la haine il n'y a que l'amour et la miséricordie*, in «Tc», 3 septembre 1963, pp. 8-9.

[316] «il était question de la propagation de la Foi plutôt que d'évangélisation, et les "Missions" restaient aussi étrangères à la masse des gens de Hanoï où de Saïgon qu'à Paris». Ivi, p. 9.

[317] Cfr. *Esponenti dell'opposizione per un Vietnam neutrale*, in «l'Unità», 3 settembre 1963, p. 10; GDO, *Dv*, 5 settembre 1963, pp. 197-198 e ivi, 19 settembre 1963, pp. 210-212.

«un intervento in suo favore presso gli americani» e di domandare al delegato apostolico d'«insistere per l'intervento del Santo Padre»[318]. Ad Asta si era rivolto nelle stesse ore anche Lodge[319]. Il fatto che il delegato apostolico fosse l'unico "collega", oltre a D'Orlandi, con il quale Lodge avesse preso contatto dal suo arrivo a Saigon poneva Asta in una posizione «imbarazzante»[320]. Gli Ngo miravano a un'intercessione sia pubblica sia riservata della Chiesa di Roma per placare l'opposizione al governo sudvietnamita, evitando così la propria caduta e ponendo in salvo la propria vita. L'amministrazione Kennedy aveva altre ragioni, non meno pressanti, per rivolgersi a un rappresentante di quell'istituzione che, per giunta, rappresentava l'autorità religiosa del giovane presidente americano.

In quel momento storico gli USA si trovavano loro malgrado ad essere alleati di un regime palesemente illiberale, traendone un grande danno d'immagine. Un loro ritiro dalla RV era però impensabile, poiché avrebbe spianato la strada alla comunistizzazione totale del Vietnam, con conseguenze geopolitiche e di prestigio inaccettabili per Washington. È quindi intuibile perché, nel momento in cui la RV era preda di un caos divenuto ingovernabile, la delegazione apostolica di Saigon iniziasse ad apparire agli Stati Uniti come un interlocutore particolarmente prezioso.

Bisogna considerare che per l'amministrazione statunitense e soprattutto per i suoi inviati nella RV, il Vietnam del Sud rappresentava un ginepraio socio-politico estremamente difficile da districare, comprendere e gestire. La sua popolazione, dai contadini delle campagne alla famiglia presidenziale, era tendenzialmente ostile agli americani, vivendo con sospetto e irritazione la presenza di un nuovo gruppo di stranieri in un Paese la cui storia era segnata da una catena millenaria di dominî coloniali. Le culture e la mentalità vietnamita e asiatica, profondamente differenti da quelle occidentali, erano inoltre per lo più sconosciute o poco familiari agli americani, con conseguenze dannose sui processi decisionali di tutti gli attori politici allora coinvolti nella RV. Esse infatti modellavano pratiche e linguaggi della politica e della diplomazia vietnamite, il cui senso restava talvolta oscuro agli americani, o veniva da loro frainteso; non era raro che questi si trovassero inadeguatamente preparati dinanzi a certe prassi politiche o a discorsi di interlocutori vietnamiti ricchi di riferimenti alla

[318] GDO, *Dv*, 30 agosto 1963, p. 191.
[319] *Ibidem*.
[320] *Ibidem*. Si rammenta che tecnicamente Asta non era un collega di Lodge e D'Orlandi poiché l'ufficio del delegato apostolico non prevede lo status di diplomatico accreditato, sebbene in taluni Paesi vengano ad esso accordati alcuni privilegi diplomatici.

filosofia confuciana e di immagini retoriche e liriche modellate sulla realtà orientale[321].

La Chiesa cattolica era l'unico agente straniero che potesse vantare un secolare radicamento sul territorio del Vietnam, un vasto patrimonio di conoscenza della sua cultura e della sua travagliata storia, e che disponesse di una rete di sociabilità nel Paese (i cui principali nodi erano nel clero locale) impossibile da eguagliare per una rappresentanza diplomatica di tipo tradizionale. Una videointervista rilasciata da Lodge nel 1979 dà conferma delle speciali attrattive rivestite dalla delegazione apostolica di Saigon agli occhi degli americani. Interrogato su chi lo avesse aiutato a raccapezzarsi nella confusa e drammatica situazione sudvietnamita al momento della sua presa di servizio a Saigon nell'agosto del 1963, Lodge rispose (di seguito la trascrizione della sua dichiarazione orale):

> I had very good luck in that I made...I made two friends who were very remarkable men and had unusual opportunities to learn what was going on. One was Professor Patrick J. Honey of the University of London […]. Then the apostolic delegate, Archbishop Salvatore Asta, […]. He turned out to be a remarkable source of the truth. As you know there are two million Roman Catholics with a corresponding number of priests. The priests are almost all Vietnamese. Uh...Archbishop Asta had very businesslike and effective relations with them, which any apostolic delegate would have. But on top of that, Archbishop Asta was a very magnetic, dynamic man and he had many, many personal friends. So these Vietnamese priests, most of whom were in very close touch with the people, were able to give him an extraordinary picture of the situation. Then there was a Buddhist priest, Quang Lien […]. So I was very lucky in very quick order to get in touch with those three very remarkably qualified men. All three could deserve the title of experts. […] Asta […] I thought then was quite uh noteworthy[322].

Infine, al di là dei giudizi politici e morali emessi sugli Ngo dai loro contemporanei e da successivi commentatori, non si è a conoscenza di una fonte né di una ricostruzione storiografica che ne contesti il fervente sentimento di devozione e appartenenza religiosa. Ciò lascia supporre che gli Stati Uniti ritenessero allora la Chiesa di Roma l'unico altro soggetto

[321] È una testimonianza di questa peculiarità asiatica il diario di prigionia (1942-1943) di Ho Chi Minh, scritto in forma di raccolta di poesie. Cfr. CHI MINH, *Diario dal carcere*, Milano, Garzanti 1972 [Hà Nội, 1960]. Sulla storia delle relazioni diplomatiche asiatico-americane dalla prospettiva della comunicazione linguistica v. F. COSTIGLIOLA, *Reading for Meaning: Theory, Language and Metaphor*, in *Explaining the History of American Foreign Relations*, edited by M.J. Hogan, T. Paterson, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 [2004], pp. 279-303.

[322] *Interview with Henry Cabot Lodge* (1979) [Video & Transcript], part 2 of 5, in *Vietnam: A Television History. America's Mandarin (1954-1963)*, cit., URL: www.openvault.wgbh.org/catalog/V_4B99108EE2574C17BD1D2ACF41C527FA.

internazionale, oltre a sé stessi, in grado di esercitare una qualche influenza sulla diffidente e poco malleabile famiglia di Diem.

Al suo arrivo nella RV Lodge aveva sostenuto un progetto di golpe, poi rimandato *sine die* dai militari sudvietnamiti in esso coinvolti. La cupa atmosfera di un imminente colpo di Stato permaneva tuttavia su Saigon. Il regime era, secondo Lodge, «in its terminal phases» quando Kennedy incaricò l'ambasciatore di elaborare una strategia per convincere Diem a riprendere le redini del potere e riguadagnare consenso allontanando i Nhu, ritenuti a quelle date i veri, e crudeli, governanti del Paese[323].

Alla luce di quanto esposto, ben si capisce perché gli Stati Uniti fossero allora interessati a raccogliere le valutazioni di Asta sull'attualità sudvietnamita e magari ad avvalersi di una sua attiva collaborazione, consapevoli inoltre di poter contare sulla tradizionale discrezione della diplomazia vaticana – confermata in quei giorni da «OR», che diede notizia dei colloqui avuti da Lodge con esponenti americani e sudvietnamiti, ma tacque dei suoi contatti con la delegazione apostolica[324].

Il 31 agosto 1963 Lodge cercò Asta per esaminare con lui la situazione[325]. Messo a parte delle richieste di aiuto avanzate il giorno prima da Nhu al delegato e a D'Orlandi, l'americano invocò per l'indomani una riunione con entrambi, pregando che si tenesse «in Delegazione apostolica, dopo cena, in vista di un possibile incontro con Nhu lunedì 2 settembre»[326]. Quella stessa sera, all'interno della propria residenza, Asta ebbe un colloquio – non il primo – con D'Orlandi, l'ambasciatore d'Australia Brian Clarence Hill[327] e Lalouette; il rappresentante francese sostenne, in particolare, l'assoluta necessità di «evitare un bagno di sangue»[328].

Da quel momento, come emerge dal diario di D'Orlandi, le consultazioni fra Asta, Lodge e il diplomatico italiano assunsero ritmi quasi quotidiani, nell'intento condiviso di trovare un modo per ristabilire il dialogo fra Diem e gli USA, migliorare l'immagine del presidente e

[323] *Ibidem*.

[324] Cfr. *Proposte di parte buddista per una soluzione del dissidio*, in «OR», 28 agosto 1963, p. 2; *Nel Vietnam meridionale situazione sempre tesa*, ivi, 29 agosto 1963, pp. 1-2.

[325] Cfr. GDO, *Dv*, 31 agosto 1963, p. 192.

[326] *Ibidem*.

[327] Hill fu all'ambasciata australiana nella RV dal 1961 al 1964; dal 1979 al 1980 fu invece il rappresentante d'Australia presso la Santa Sede.

[328] *Ibidem*. In un analogo incontro del 30 agosto 1963, da lui convocato per sollecitare un'«opera di pacificazione», Lalouette si era detto convinto di un prossimo golpe nella RV, sostenendo che il regime degli Ngo avrebbe in quel caso combattuto «fino all'ultimo sangue del suo ultimo pretoriano. [...] Il massacro a Saigon sarà impressionante e la folla scatenata si lascerà andare ai suoi più bestiali istinti, citazione di allucinanti fatti del 1954». Ivi, 30 agosto 1963, p. 191.

prevenire così una sua destituzione, o peggio. Per raggiungere tali obiettivi si riteneva urgente indurre Diem ad ampliare le basi politiche del governo e a sganciare la propria immagine da quella dei Nhu, persuadendoli «con un qualsiasi pretesto» a un esilio, per così dire, volontario, e «per un tempo ragionevolmente lungo»[329].

Il primo passo di questo «compito molto arduo» fu compiuto, significativamente, da Asta, il quale il 1° settembre entrò separatamente in contatto con Nhu, Xuan e Diem[330]. Al termine della giornata, il delegato apostolico comunicò a D'Orlandi e a Lodge di aver strappato a Xuan il consenso all'espatrio, precondizione posta dai fratelli Ngo per la loro adesione al piano[331]. Così D'Orlandi descrisse la loro riunione notturna:

> Mons. Asta visibilmente commosso e stanco ci informa che il signor Ngo Dinh Nhu, onnipotente consigliere politico e factotum del presidente, accetta di ritirarsi dalla vita pubblica e di lasciare Saigon […]. La signora Nhu, dice il delegato apostolico, è pronta a lasciare il Viet Nam, compiendo quello che lei considera il supremo sacrificio. Io rimango ammirato di fronte all'abilità di monsignor Asta, riuscito a strappare un così clamoroso successo. Lodge ne è lieto ma, non ce lo nasconde, ancora incredulo[332].

In vista delle trattative che l'indomani i tre avrebbero avviato personalmente con Nhu, Lodge propose di cogliere l'occasione per «regolare anche il caso dell'esagitato arcivescovo di Hué»[333]. Come rilevato nei primi paragrafi di questo capitolo, l'integrità dell'alto prelato appariva molto dubbia. Nell'autunno del 1963, peraltro, in Vietnam «era ormai voce comune che i soccorsi e i doni inviati da organismi internazionali ai cattolici di Hué, venivano regolarmente posti in vendita sul mercato dell'arcivescovo», mentre a D'Orlandi giungevano in via confidenziale «circostanziate notizie su passati trasferimenti all'estero di cospicue somme» da parte di Thuc[334]. Ciononostante, così l'ambasciatore italiano ebbe a descrivere e commentare nel proprio diario la reazione di Asta dinanzi alla prospettiva di un'interferenza politica degli Stati Uniti nelle sorti di un ministro della Chiesa, fosse anche il più controverso:

[329] Ivi, 1° settembre 1963, pp. 192-193. Cfr. anche M. SICA, *Marigold non fiorì*, cit., p. 45. Secondo quanto riferito da Lodge, alla vigilia della sua partenza per Saigon, la stessa madre di Xuan si sarebbe detta convinta del fatto che «unless they leave the country there is no power on earth that can prevent the assassination of Prime Minister Diem, of his brother Nhu, and of my daughter, Madame Nhu». Video & Transcript, *Interview with Henry Cabot Lodge* (1979), part 2 of 5, cit.

[330] GDO, *Dv*, 1° settembre 1963, pp. 192-193.

[331] Ivi, p. 193.

[332] *Ibidem*.

[333] *Ibidem*.

[334] Ivi, 11 settembre 1963, p. 204.

Con molto tatto ma con malcelata fermezza il delegato apostolico rileva tra il serio e il faceto che non può accettare questa confusione tra sfera politica ed ecclesiastica. [...] Il delegato apostolico è così riuscito a salvare in "corner" l'arcivescovo di Hué, del quale però egli conosce vita, morte e miracoli; evidentemente l'alta gerarchia ecclesiastica ha uno spirito di corpo molto elevato[335].

Il giorno seguente, alla presenza di Asta e D'Orlandi, Nhu e Lodge posero i termini per una possibile intesa tra governo sudvietnamita e americano, volta a conseguire un ammorbidimento di Saigon verso l'opposizione popolare[336]. Nelle parole dello stesso Nhu, riportate da D'Orlandi, il merito dell'accordo spettava al delegato apostolico:

Il consigliere politico […] inizia dicendo che, colpito dalla pressante e calda richiesta di monsignor Asta di evitare inutili lutti al Viet Nam già tanto provato, egli è pronto a lasciare la scena politica e a ritornare ai suoi libri a Dalat (stazione lontana, a 320 chilometri da Saigon); continua indicando che la moglie è pronta a lasciare il Viet Nam, partendo il 17 settembre per il Congresso parlamentare che avrà luogo in Iugoslavia e facendo poi un lungo periplo. […]
Cabot Lodge ha espressioni di vera e sentita gratitudine per il delegato apostolico[337].

Sebbene il «bilancio» complessivo del colloquio di Nhu con Lodge apparisse «scarsetto» ai due italiani, per l'americano esso costituiva un buon punto di partenza, dato che «non si aspettava proprio alcuna concessione da parte della "famiglia"», e che sembrava quindi di poter «escludere», almeno per il momento, «un colpo di mano anti Diem»[338].

La convergenza degli interessi di USA e Santa Sede su una soluzione politica di compromesso a Saigon aveva dunque prodotto un risultato che, a detta delle parti americana e sudvietnamita, non sarebbe stato possibile senza la Santa Sede. Il compito di Asta e D'Orlandi poteva a quel punto considerarsi espletato ma, scrive D'Orlandi, Lodge insistette affinché i due continuassero «ad aiutarlo nelle trattative alle quali vuole che continuiamo ad assistere»[339]. L'ambasciatore americano nutriva ancora dubbi su una reale partenza dei Nhu e probabilmente non intendeva privarsi del verificato ascendente di Asta sui "terribili" coniugi; forse sperava di riuscire a convincere Nhu a recarsi all'estero con la consorte. In realtà, dal punto di vista dei rappresentanti di Santa Sede e Italia, Xuan era riuscita, forse di proposito, a tramutare la prospettiva del suo viaggio all'estero in

[335] *Ibidem*.
[336] Ivi, 2 settembre 1963, pp. 193-195.
[337] Ivi, pp. 193-194.
[338] Ivi, pp. 194-195.
[339] Ivi, p. 195.

una fonte di preoccupazione. Nhu aveva infatti informato della ferma intenzione della moglie di far tappa a Roma e recarsi in visita da Paolo VI, notizia che aveva provocato un

> rapido sguardo tra il delegato apostolico e me [*D'Orlandi*] nel quale è riassunta tutta la preoccupazione […] per le "grane" che questa eventuale visita in Italia della ineffabile signora non mancherà di creare per la Farnesina e per la Segreteria di Stato[340].

In quello stesso 2 settembre però, negli Stati Uniti, intervistato nel seguitissimo telegiornale della CBS condotto da Walter Cronkite, Kennedy criticò apertamente la distanza del governo sudvietnamita dal proprio popolo e la condotta delle autorità di Saigon nella "crisi buddista", definita «very unwise»[341]. Il pubblico sganciamento di Kennedy dall'impopolare alleato, che stava costando all'amministrazione consensi interni, equivaleva a condannare il regime degli Ngo alle ore contate. I Nhu reagirono ritirando la disponibilità all'esilio, affermando che «il viaggio di alcune settimane che la signora Nhu effettuerà nei prossimi giorni» fosse «già una concessione più che sufficiente»[342]. Sembra inoltre che i coniugi, a Saigon, andassero allora visitando diverse sedi d'ambasciata, al fine di suscitare negli americani il sospetto che altri Paesi dello schieramento atlantico stessero lavorando «per salvare la famiglia Diem e il regime»[343]. La manovra presentava il vantaggio aggiuntivo, per i Nhu, di alimentare la credibilità della «sensazionale notizia» diffusa in quelle ore dalla United Press International (UPI), secondo la quale Asta e Lalouette stavano tentando di «creare un fronte diplomatico» che impedisse a Kennedy di autorizzare un chiacchierato piano della CIA volto a rovesciare Diem[344]. La soffiata dell'UPI, probabilmente opera degli stessi Nhu, era scorretta ma, come si è visto, non lontana dalla verità. Essa aveva quindi "scoperto" diplomaticamente la Santa Sede e rischiava di nuocere all'immagine della Chiesa conciliare. Tuttavia, o forse proprio per questo, a quanto risulta la notizia non fu oggetto di smentite ufficiali da parte vaticana, e su di essa presto cadde l'oblio mediatico.

Lodge, D'Orlandi e Asta continuarono infruttuosamente i colloqui con Nhu[345]. Il 6 settembre 1963 Asta e D'Orlandi si recarono al Palazzo

[340] *Ibidem*.
[341] I.F. STONE, «I.F. Stone's Weekly», 11, October 28, 1963, p. 4.
[342] GDO, *Dv*, 6 settembre 1963, pp. 198-199 e cfr. pp. sgg.
[343] Ivi, 3 settembre 1963, p. 196.
[344] *Esponenti dell'opposizione per un Vietnam neutrale*, in «l'Unità», 3 settembre 1963, p. 10. Cfr. anche GDO, *Dv*, 3 settembre 1963, p. 196.
[345] Cfr. GDO, *Dv*, 6 settembre 1963, pp. 198-199 e sgg.

presidenziale per un colloquio con Nhu[346]. Al termine di una «discussione molto animata e in punto tempestosa», i due italiani furono concordi nel ritenere che Nhu avesse ritirato le concessioni fatte in precedenza e che quel giorno avesse in animo di indurre Asta e D'Orlandi a «intervenire presso Cabot Lodge per dimostrargli che la politica da lui perseguita è dissennata»[347].

Le consultazioni fra il delegato apostolico e i due ambasciatori d'Italia e d'America proseguirono serratissime, come doviziosamente annotato da D'Orlandi nel proprio diario di missione[348]. Un nuovo piano venne messo a punto, certo con l'assenso delle autorità che i tre uomini rappresentavano: Nhu sarebbe stato accontentato nella sua idea di «una sorta di esilio interno a Dalat»; Xuan sarebbe volata «a New York con l'incarico (nominale) di osservatore presso le Nazioni Unite», assumendo quindi il ruolo della madre; Thuc avrebbe ricevuto una «chiamata in Vaticano»; nella RV, Diem sarebbe rimasto al suo posto, ma «un rimpasto ministeriale» avrebbe allargato le basi politiche del governo, «con l'inclusione […] di alcune personalità dell'opposizione non comunista»[349].

I.7. Le ombre del controverso mons. Thuc sul concilio.

Ma la posizione degli Ngo si era ormai irrigidita. Il 10 settembre 1963, dopo esser stato messo a parte da Lodge di un suo colloquio con Diem, D'Orlandi scrisse:

> Mi pare di capire che il dado è tratto. […] mi sembra che il presidente non si renda conto dell'estrema gravità della situazione. Le trattative con Ngo Dinh Nhu si sono arenate perché anche lui sembra rendersi poco conto dell'estrema urgenza di sacrificarsi onde salvare il salvabile della famiglia e del regime. Mi sembra pertanto che non vi sia altra soluzione che un rovesciamento del regime a opera degli stessi vietnamiti. Operazione non semplice e gravida di rischi. Essa si è rivelata agli americani indispensabile e indifferibile. Gli Stati Uniti hanno cercato in ogni modo una soluzione pacifica e conciliativa[350].

L'unico punto del "progetto tripartito" che si riuscì a realizzare fu quello concernente Thuc.

L'ambivalente e tumultuoso rapporto tra l'arcivescovo e la Santa Sede durante la "crisi buddista" non ha sinora ha attirato l'attenzione della

[346] *Ibidem*.
[347] Ivi, p. 198.
[348] Cfr. ivi, settembre 1963, *passim*.
[349] M. SICA, *Marigold non fiorì*, cit., p. 45.
[350] GDO, *Dv*, 10 settembre 1963, p. 203.

storiografia, ma presenta diversi piani d'interesse dal punto di vista della storia della Chiesa. In special modo, si ritiene che l'inedita ricostruzione storica del "caso Thuc" che si va a proporre, sebbene lacunosa, abbia il pregio di testimoniare che l'azione della Santa Sede per il Vietnam si esercitò non solo nel campo spirituale, tramite i pubblici discorsi e appelli, e in quello della diplomazia classica ma anche, seppur in maniera complessivamente meno rilevante, in quello degli equilibri gerarchici intraecclesiali. Su un piano generale, il "caso Thuc" palesa la profonda interconnessione esistente nell'azione pontificia fra queste dimensioni e arricchisce di nuova complessità, e quindi di nuovi quesiti storiografici, l'esame della posizione e dell'impegno del Vaticano rispetto alla "crisi buddista". Dal punto di vista più specificamente intraecclesiale, pur tenendo presente l'assoluta e incomparabile singolarità delle dinamiche relazionali tra il papato e l'arcivescovo di Hue, nello svolgersi del "caso Thuc" si ravvisano in controluce alcune delle criticità caratteristiche del rapporto tra pontefice ed episcopato, e tra episcopato e Curia, allora al centro di un intenso dibattito conciliare, alla cui radice si situava il problema della «distribuzione dell'autorità nella Chiesa»[351].

Come illustrato nel paragrafo precedente, le discussioni tra Lodge, Asta e D'Orlandi sul destino di Thuc avevano attivato da parte vaticana un meccanismo di protezione da qualsiasi ingerenza politica. Allo stesso tempo, però, l'autonomia d'iniziativa dimostrata da Thuc, il suo mescolare pastorale familismo e politica, la sua feudale gestione dell'arcidiocesi di Hue avevano prodotto dei richiami all'ordine da parte della Santa Sede.

La pubblica convergenza e la privata collaborazione fra la Chiesa di Roma e Binh, l'arcivescovo di Saigon, dei mesi precedenti sembrano essere intese anche neutralizzare gli sconvenienti comportamenti del potente e "rumoroso" arcivescovo di Hue. L'opaca condotta del monsignore era nota alla delegazione apostolica di Saigon, si è visto, ben prima della "crisi buddista", ma quest'ultima aveva reso la questione di dominio internazionale, e aggravato gli atteggiamenti controversi del prelato. Thuc avrebbe allora persino preso provvedimenti contro dei domenicani operanti nella regione di Hue contestatari del regime di Diem, il quale a sua volta avrebbe badato che i religiosi fossero puniti. L'informazione, inedita a livello storiografico, è stata fornita a chi scrive dal giornalista cattolico Aimé Savard[352]. Se confermata da ulteriori riscontri, condurrebbe a

[351] J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo*, cit., p. 12.

[352] Savard (1937-) faceva allora parte della redazione di «Informations Catholiques Internationales», rivista bimestrale di informazione religiosa; in seguito sarebbe diventato *grand reporter* del settimanale d'attualità d'ispirazione cristiana «La Vie». Come dichiarato in un'intervista concessa in forma di *e-mail* a chi scrive, la sua «collaboration à TC pour

ipotizzare che di una simile grave situazione il Vaticano non potesse non essere a conoscenza. Savard ha dichiarato che, nel corso di un viaggio compiuto in Vietnam nel 1986 per un reportage, «j'avais rencontré […] plusieurs prêtres, notamment des dominicains qui s'étaient opposé au régime Diem»[353], i quali

> avaient été sanctionnés par le pouvoir et aussi par la hiérarchie catholique alors contrôlée par Mgr Ngo Dinh Thuc […]. A l'époque, des chrétiens vietnamiens qui protestaient contre les atteintes aux droits de l'homme étaient très vite accusés d'être des communistes déguisés voire des agents du Nord-Vietnam, alors qu'ils ne faisaient que suivre la doctrine sociale de l'Eglise ou, tout simplement, l'Evangile. Certes, il y a eu au sud quelques prêtres qui ont soutenu le Vietcong, mais ils étaient très peu nombreux[354].

Per placare le acque e per salvare la vita di Thuc, con grande impellenza la Santa Sede dovette ingiungere all'arcivescovo di lasciare la RV per recarsi a Roma, il che avvenne il 5 settembre 1963, con una rapidità inaspettata persino per D'Orlandi[355]. Lodge ebbe in seguito a confermare a John A. Mc Cone, direttore della CIA[356], che «Bishop Thuc was out of Saigon under orders of the Papal delegate»[357].

Il prelato sbarcò dunque nella capitale italiana nella prima settimana di settembre, con largo anticipo sull'inizio della seconda sessione conciliare, calendarizzata per il 29 del mese, e sull'arrivo degli altri padri suoi connazionali. La mossa vaticana dell'esilio di Thuc, concepita per tutelare tanto la sua incolumità quanto l'immagine della Chiesa, rischiò presto di ritorcersi contro la Santa Sede, proprio come nel caso di Xuan, sui cui propositi di "vacanze romane" si tornerà più avanti. Anche dalla capitale della Chiesa universale, allora sotto i riflettori mondiali grazie all'ampio e trasversale interesse suscitato dal Vaticano II, l'arcivescovo di Hue continuò infatti a far opera di propaganda filodiemista, non mancando di sollevare le reazioni della stampa internazionale.

L'8 settembre 1963 ad esempio, sulla prima pagina de «l'Unità», comparve un impietoso ritratto del religioso, ricostruito mettendo insieme

---

cette interview» a Thuc «était tout à fait occasionnelle». Le informazioni biografiche riportate sono state fornite da Savard. Cfr. A. SAVARD, *E-mail all'autrice*, 21 febbraio 2018.

[353] *Ibidem*.

[354] A. SAVARD, *E-mail all'autrice*, 11 marzo 2018.

[355] Cfr. GDO, *Dv*, 5 settembre 1963, p. 198.

[356] McCone (1902-1991), politico e uomo d'affari, guidò l'*intelligence* americana dal 1961 al 1965.

[357] Al che McCone si sarebbe mostrato titubante dinanzi alla possibilità che «the Papal delegate can order a Bishop out of a country», a riprova della diffusa scarsa dimestichezza dei vertici americani con il peculiare sistema vaticano. MemRec, *John McCone re: South Vietnam Situation*, November 25, 1963, in *LBJVP*, p. 7.

una sua intervista al quotidiano romano «Il Tempo» e stralci di articoli tratti da altre testate italiane[358]. La figura che ne emergeva era quella di un fanatico del cattolicesimo e dell'anticomunismo, di un ministro della Chiesa e uomo di regime con le mani lorde di sangue, che ciononostante «è venuto a Roma [...] per partecipare al Concilio Ecumenico, vive in una casa religiosa, sarà ricevuto in Vaticano. Non è stato sospeso *a divinis*, nè [sic] scomunicato»[359]. Qualche giorno dopo, l'emittente radiotelevisiva statunitense Voice of America diffuse la notizia «secondo la quale il Santo Padre avrebbe annullato l'udienza concessa a […] Thuc»[360]. Come si vedrà, l'episodio venne confermato, a suo modo, dallo stesso arcivescovo. Esso indica senza dubbio la cornice entro la quale cercare le ragioni della sua frettolosa partenza da Roma dell'11 settembre, a neanche una settimana dal suo arrivo in Italia, e spiegherebbe la reazione avuta dinanzi alle domande dei giornalisti occorsi in aeroporto (era davvero divenuto un caso mediatico, il monsignore), alle quali si rifiutò di rispondere perché privo, così disse, di un'«autorisation de la Secrétairie d'État»[361].

Thuc non costituiva l'unico problema urgente della Santa Sede in materia di Vietnam del Sud in quelle settimane. Stando a una nota diaristica di D'Orlandi del 19 settembre 1963, Asta e il Vaticano si trovarono infatti a operare contro un piano della CIA inteso a manipolare i rifugiati cattolici nordvietnamiti contro Diem, al fine di facilitarne la caduta. Ecco come l'ambasciatore italiano descrisse questo scenario:

[358] Cfr. *Il profilo di un arcivescovo*, in «l'Unità», 8 settembre 1963, p. 1.

[359] *Ibidem*. Thuc non sarebbe stato scomunicato allora, ma nei decenni successivi, per due volte, per ragioni estranee alla "crisi buddista". Negli anni Settanta, Thuc avrebbe ordinato in Spagna alcuni vescovi senza l'autorizzazione della Santa Sede; negli anni Ottanta si sarebbe avvicinato alla corrente tradizionalista del sedevacantismo, rifiutando le riforme conciliari. Dopo ogni scomunica, Thuc sarebbe comunque stato riammesso in seno alla Chiesa. L'unica monografia su Thuc disponibile in una lingua occidentale, priva di rigore scientifico, è l'apologetico volume di O. SCHMITT, *Ein würdiger Verwalter im Weinberg unseres Herrn Jesus Christus: Bischof Pierre Martin Ngo-dinh-Thuc*, Norderstedt, Books on Demand, 2006, che arriva in maniera infondata a sostenere il consenso di Paolo VI agli USA per l'omicidio dei due fratelli Ngo (a p. 17, riferendosi agli Stati Uniti e al loro aiuto a Diem contro il FNL, Schmitt scrive che «jedoch waren deren Absichten […] nicht lauter und dem vietnamesischen Volk wenig zum Nutzen, denn iher Geheimdienst CIA ließ – unter Zustimmung des „Papstes" Paul VI – Ngô-dinh-Diêm 1963 ermorden»).

[360] GDO, *Dv*, 11 settembre 1963, p. 204. Cfr. anche *USA e Diem preoccupati per i successi partigiani*, in «l'Unità», 13 settembre 1963, p. 12; A. SAVARD, *Mgr Thuc a l'esprit de famille*, in «Tc», 19 septembre 1963, pp. 14-15.

[361] A. SAVARD, *Mgr Thuc a l'esprit de famille*, in «Tc», 19 septembre 1963, p. 14. Cfr. anche *Il fratello di Diem*, in «La Stampa», 12 settembre 1963, p. 14.

I dissensi pro e anti colpo di Stato si sono acuiti in questi ultimi giorni in seno alla Cia, che però continua a svolgere i suoi preparativi in favore del piano.

Adesso da parte della Cia si tenta di istigare quei cattolici del Nord che si sono rifugiati in Sud Viet Nam nel '55-'56 [...].

A questo punto ci vengono rivelate *nuove manovre della Cia per utilizzare i cattolici*. Punto di partenza Hué, dove è stato messo in circolazione un volantino a cura del clandestino Comitato d'aiuto ai buddisti. […] Il volantino riporta il testo di una lettera scritta da due membri di una nota scuola cattolica di Hué, patrocinata da monsignor Thuc. È una lettera contro il governo accusato di aver ucciso quarantacinque dimostranti il 21 agosto a Hué. […] Degno di nota il mutamento nella posizione della Chiesa cattolica. Questa che ai primi di maggio sedeva con il regime sul banco degli accusati, a tre mesi di distanza è addirittura accusata di attività sovversiva. L'azione del Vaticano e della sua rappresentanza nel Viet Nam è stata di un'eccezionale abilità e ha così evitato che siano i cattolici vietnamiti a fare le spese dell'immancabile reazione contro il regime[362].

Se le notizie riportate fossero accertate in sede scientifica, si aprirebbe una pista storiografica dagli sviluppi interessanti all'interno della storia delle complesse e ambivalenti relazioni fra Stati Uniti e Chiesa cattolica in Vietnam[363].

Nelle stesse ore in cui D'Orlandi a Saigon vergava queste pagine, Thuc a Parigi ritrovava l'audacia, nel palese tentativo di contrastare l'impressione che il suo misterioso, sospetto allontanamento da Roma, reso pubblico dai media, apparisse connesso alla cancellata udienza papale e a delle tensioni con Paolo VI, verso il quale però non celò un acuto malanimo.

Intervistato da Aimé Savard per «Témoignage chrétien», con patente insolenza il prelato presentò il proprio silenzio stampa all'aeroporto romano nei termini di una personale forma di «courteoisie» che gli impediva «de parler sur un territoire qui n'est pas le sien, sans

[362] GDO, *Dv*, 19 settembre 1963, pp. 211-212 [il corsivo è mio].

[363] Non risultano indicazioni in questo senso nel volume parzialmente declassificato di T.L. AHERN JR., *The House of Ngo. Covert Action in South Vietnam, 1954-63 (U)*, 2000, approved for release in 2009, Center for the Study of Intelligence, disponibile all'URL: https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB284/2-CIA_AND_THE_HOUSE_OF_NGO.pdf. Si tenga presente che non sempre i vertici americani erano informati o avevano il completo controllo sulle azioni dei loro agenti all'estero. In diversi travagliati teatri della guerra fredda, gruppi di forze statunitensi, appartenenti soprattutto al dipartimento della Difesa, alla CIA o all'esercito, riuscirono talvolta in quei decenni a ritagliarsi spazi di relativa autonomia, mettendo in atto strategie non autorizzate da Washington o persino opposte a quelle governative. Cfr. T. WEINER, *Legacy of Ashes. The History of the CIA*, London, Penguin, 2001 [New York, 2007]. Indizi in questo senso, ma da sottoporre a verifica, sono presenti in opere dell'epoca come N. MINUZZO, *Quando arrivano i colonnelli. Rapporto dalla Grecia, Milano*, Bompiani, 1970, p. 49; J. BOSCH, *Le pentagonisme*, Paris, Seuil, 1969.

l'autorisation de l'autorité religieuse *locale*»[364]– un'affermazione da insubordinato, una provocazione nei confronti della Segreteria di Stato e dell'autorità vaticana. Thuc si diffuse con Savard in un'oscura spiegazione dei repentini, bizzarri spostamenti effettuati in quei giorni. Dichiarò di essersi inizialmente recato a New York per incontrare Spellman («noto per aver sempre sostenuto posizioni oltranziste nei vari paesi asiatici», secondo l'«l'Unità»)[365], ma evitò di esplicitare i motivi della visita. È possibile che Thuc volesse ottenere il supporto dell'influente Spellman negli attriti in corso con Paolo VI, come Nhu aveva cercato di schierare Asta e la Santa Sede al suo fianco per imporsi nelle trattative con gli Stati Uniti. Si è detto in precedenza che l'arcivescovo di New York non solo ricopriva un ruolo di primo piano all'interno della Chiesa cattolica, ma rappresentava il più importante nesso fra Santa Sede, governo sudvietnamita e Stati Uniti. Lo stesso Thuc ammise a Savard di non aver avuto modo, per imprecisate ragioni, di incontrare Spellman; dopo un colloquio con il suo ausiliare, aveva quindi deciso di partire la sera stessa per rientrare a Roma facendo tappa da Parigi e da Lovanio (alla ricerca forse di altri influenti simpatizzanti alla sua causa?).

Certo i suoi viaggi costituivano un «comportement, inhabituel pour un archévêque» che, scriveva allora Savard, «avait surpris et irrité beaucoup de personnes au Vatican». Raggiunto via e-mail da chi scrive nel febbraio 2018, a tal proposito il giornalista francese non è stato in grado di indicare le fonti alla radice di questa sua affermazione, ma ne ha confermato il contenuto dichiarando: «Jee [*sic*] me souviens que Mgr Ngo Dinh Thuc […] était un archevêque très politique, ce qui déplaisait beaucoup au Vatican où l'on voulait garder ses distances à l'égard du dictateur sud-vietnamien», ma anche «de la politique américaine»[366]. In assenza di fonti che permettano di verificare e meglio circostanziare le affermazioni di Savard, la sua testimonianza, posteriore di 55 anni ai fatti, deve essere accolta con le dovute precauzioni metodologiche. Si può tuttavia rilevare che essa coincide con il tenore delle altre fonti citate sull'argomento; che ogni particolare della ricostruzione storica proposta in questo capitolo sostiene l'ipotesi di una volontà di Paolo VI di prendere le distanze da Thuc; che tale interpretazione risulta la più plausibile storicamente, dato

[364] A. SAVARD, *Mgr Thuc a l'esprit de famille*, in «Tc», 19 septembre 1963, pp. 14-15, dal quale, quando non diversamente indicato, sono da considerarsi tratte le informazioni e le citazioni relative all'intervista presenti in questo paragrafo.

[365] *USA e Diem preoccupati per i successi partigiani*, in «l'Unità», 13 settembre 1963, p. 12.

[366] Cfr. A. SAVARD, *E-mail all'autrice*, 21 febbraio 2018.

l'accento profetico e pastorale posto sulla Chiesa da Paolo VI nel discorso pubblico nel delicato tornante storico del concilio.

Tornando all'intervista di Savard a Thuc, interrogato sull'udienza annullata, il fratello di Diem minimizzò la portata dell'evento, commentando con mordace leziosità: «Je ne veux pas, moi, petit archévêque, déranger le pape alors qu'il est très occupé et *préoccupé* par la préparation du Concile. S'il veut me voir, il peut me convoquer. D'ailleurs le cardinal Cicognani m'a dit que Paul VI me recevrait le 20»[367]. Savard notava che al disappunto di Thuc verso il papa doveva aver contribuito il fatto che Paolo VI ai primi di settembre avesse invece trovato il tempo per ricevere un gruppo di professori cattolici tedeschi espulsi dalla RV per aver contestato la versione del regime sugli incidenti di Hue dell'8 maggio, recando prove delle violenze subite dai manifestanti[368].

L'animosità di Thuc contro il pontefice ruppe gli argini quand'egli apertamente difese la censura del discorso di Paolo VI ai vietnamiti del 30 agosto 1963 sulla stampa sudvietnamita. L'arcivescovo asserì a questo proposito di trovare inaudito che, contravvenendo alla prassi, né i vertici politici né quelli episcopali della RV avessero ricevuto anticipatamente una copia del messaggio papale: «Sa Sainteté a pris sur lui de s'adresser au

[367] A. SAVARD, *Mgr Thuc a l'esprit de famille*, in «Tc», 19 septembre 1963, p. 14 [il corsivo è mio]. Il cardinale Amleto Giovanni Cicognani (1883-1973) svolse l'incarico di delegato apostolico negli Stati Uniti per venticinque anni (1933-1958), poi di segretario di Stato vaticano (1961-1969).

[368] *Ibidem*. Si trattava forse dell'udienza del 4 settembre a «un gruppo di autorità scolastiche di Friburgo», alla quale fa cenno «L'Osservatore Romano» (*Il Santo Padre spiega ai numerosi fedeli la dignità e le necessarie virtù del cristiano*, in «OR», 5 settembre 1963, p. 1). Ciò sostanzierebbe l'ipotesi, che qui si intende presentare, che i professori ricevuti da Paolo VI vadano individuati nella squadra accademica di medici dell'Università di Friburgo allora in servizio presso la facoltà di medicina di Hue, di cui faceva parte l'eminente psichiatra Erich Wulff. Quest'ultimo infatti nell'agosto del 1963 aveva denunciato la condotta brutale delle forze di Diem durante i famosi incidenti del maggio, dei quali era stato testimone assieme ai medici della sua squadra, venendo poco tempo dopo espulso dalla RV sotto l'accusa di istigazione antigovernativa. Sulle denunce di Wulff cfr. A. VIGNA, *Gli stoici suicidi dei monaci buddisti che si lasciano bruciare cosparsi di benzina*, in «La Stampa», 21-22 agosto 1963, p. 5; *Una famiglia «cattolica»*, in «l'Unità», 25 agosto 1963, p. 3; *Il profilo di un arcivescovo*, in «l'Unità», 8 settembre 1963, p. 1. Sulla sua espulsione dal Vietnam del Sud cfr. *The Buddhist Revolt*, in U.S. Congress, *Congressional Record: Proceedings and Debates of the Congress*, vol. 109, part 12, Washington, U.S. Government Printing Office, 1963, p. 16778. Wulff (1926-2010) fu all'università di Hue dal 1961 al 1967. Negli anni del coinvolgimento militare americano in Vietnam, ne sarebbe divenuto uno strenuo oppositore. Cfr. H.-M. LOHMNANN, *Psychiater Erich Wulff gestorben. Er öffnete die Psychiatrie*, in «Frankfurter Rundschau» [*on line*], 3 Februar 2010, URL: www.fr.de/kultur/musik/psychiater-erich-wulff-gestorben-er-oeffnete-die-psychiatrie-a-1053633.

peuple vietnamien sans passer par les autorités. Aucun chef de gouvernement fait cela. Sa Sainteté a introduit ainsi une méthode de diplomatie révolutionnaire. Il est très impulsif». Thuc aveva quindi scelto le pagine di uno dei più autorevoli periodici francesi d'ispirazione cattolica per equiparare Paolo VI a un'"autorité religieuse locale" e a un qualsiasi "chef de gouvernement", osservazioni sprezzanti che, se prese sul serio, avrebbero denotato due deviazioni dall'ortodossia di eccezionale gravità: per un verso, la contestazione del primato del papa all'interno della Chiesa; per l'altro, il mancato riconoscimento della peculiare natura trascendente che orientava le relazioni diplomatiche del pontefice con il mondo. A chi poi avesse anche solo una vaga idea della personalità riflessiva di Montini, la scelta dell'aggettivo "impulsif" dovette far sorridere.

La Santa Sede rispose agli attacchi di Thuc con i pacati e prudenti modi che le sono propri. Innanzitutto, il 20 settembre 1963 non ebbe luogo alcun incontro tra Thuc e il pontefice. Quel giorno però i lettori de «L'Osservatore Romano» furono messi a parte di una lettera indirizzata a fine agosto da Paolo VI a mons. Binh[369], i cui contenuti appaiono eloquenti, al pari della data scelta per la sua pubblicazione. Oltre a replicare gli accenti angustiati del messaggio ai vietnamiti del 30 agosto 1963, con la lettera all'arcivescovo di Saigon Paolo VI aveva allora manifestato soddisfazione per la posizione «al di sopra dei conflitti di ordine politico» adottata dalla Chiesa vietnamita, come consono alla «sua missione»[370], e sollecitato la comunità cattolica della RV alla promozione di «ogni tentativo di conciliazione, *richiamando l'attenzione dei governanti* e dei sudditi sul valore e l'efficacia dei principi della giustizia e della carità evangelica per garantire a tutti la pace e la giustizia»[371].

Il documento papale presentava inoltre una rimarchevole novità all'interno del discorso di Paolo VI sul Vietnam: conteneva un suo incoraggiamento ad «*ogni iniziativa di buona volontà*, concorde ed idonea al conseguimento» della riconciliazione civile, affinché «tutti possano godere, in tranquillità, dei comuni diritti individuali e sociali»[372].

[369] Cfr. *Una Lettera del Santo Padre all'Arcivescovo di Saigon*, in «OR», 20 settembre 1963, p. 1. Cfr. anche GDO, *Dv*, 16 settembre 1963, p. 208.

[370] *Una Lettera del Santo Padre all'Arcivescovo di Saigon*, in «OR», 20 settembre 1963, p. 1.

[371] *Ibidem* [il corsivo è mio]. Si rammenta l'antico nesso fra pace e giustizia stabilito già dalle Scritture, come in Is 32, 17 («opus iustitiæ pax») e Sal 84, 11 («iustitia et pax osculatæ sunt»). Sul concetto di pace in Paolo VI cfr. *infra*, p. 177.

[372] *Una Lettera del Santo Padre all'Arcivescovo di Saigon*, in «OR», 20 settembre 1963, p. 1 [il corsivo è mio]. Si coglie qui l'eco agostiniana della pace come «tranquillitas ordinis» (S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIX, 13, 1), che si avrà modo di constatare essere un caposaldo dell'ecclesiologia della pace di papa Montini, il quale aveva nel vescovo d'Ippona

Considerato che la lettera risale alla vigilia del settembre 1963, appare verosimile che questo passaggio, sotto le vesti di vaga retorica, alludesse (primariamente o esclusivamente) al piano diplomatico di Asta, D'Orlandi e Lodge, del quale è lecito supporre che Binh fosse almeno sommariamente a conoscenza. Vi sono tre fattori in favore di quest'ipotesi: la dimostrata collaborazione tra l'arcivescovo di Saigon e la Santa Sede nella "crisi buddista"; le abituali consultazioni politiche di Binh con Asta e con D'Orlandi, riportate nel diario di missione di quest'ultimo[373]; il fatto che D'Orlandi già nel 1962 dimostrasse consapevolezza della «capillare rete d'informazione» di cui Binh disponeva, una risorsa che senza dubbio nel 1963 doveva allettare tre diplomatici occidentali che, dall'altro capo del mondo, cercavano di influenzare le sorti politiche di un Paese sull'orlo del collasso[374].

Il Vaticano decise inoltre di assecondare il desiderio diffuso nella RV in particolare negli «ambienti cattolici […] che il Santo Padre voglia impedire il ritorno in Viet Nam dell'arcivescovo di Hué, onde evitare iatture maggiori alla Chiesa»[375]. Frederick Reinhardt, ambasciatore americano in Italia[376], scrisse infatti in un dispaccio del periodo che la «question of

uno dei principali riferimenti teologici e intellettuali, come testimoniato da L. BIANCHI (a cura di), *Montini e Agostino. Sant'Agostino negli appunti inediti di Paolo VI*, prefazione di G. Andreotti, Roma, 30Giorni, 2008.

[373] Cfr. GDO, *Dv*, *passim*.

[374] Ivi, 13 agosto 1962, p. 34. Paolo VI avrebbe potuto riferirsi anche all'offerta di cooperazione mossa dalla Francia all'intero Vietnam e finalizzata a una neutralizzazione del Paese, formalizzata dal presidente Charles de Gaulle (Union pour la nouvelle République, UNR) con il discorso del 29 agosto 1963 al consiglio dei Ministri francese. L'ipotesi pare tuttavia poco plausibile perché, almeno in quella fase, le soluzioni ricercate da Asta si concentravano esclusivamente sul ristabilimento dell'equilibrio politico interno alla RV, e di fatti non vi sono indizi di una stretta collaborazione tra Asta e Lalouette. Il Vaticano doveva condividere una posizione simile a quella degli Stati Uniti, secondo la quale in quel momento storico unificare il Sud, devastato a livello socio-politico, con il Nord comunista avrebbe equivalso a consegnare la penisola asiatica nelle mani dei leader della RDV. Sul progetto di de Gaulle e sulle sue motivazioni cfr. M. VAÏSSE, *De Gaulle and the Vietnam War*, in *The Search for Peace in Vietnam, 1964-1968*, edited by L.C. Gardner and T. Gittinger, College Station, Texas A&M University Press, 2004, pp.162-165; ID., *De Gaulle et la guerre du Vietnam: de la difficulté d'être Cassandre*, in *La guerre du Vietnam et l'Europe*, sour la dir. de C. Goscha et M. Vaïsse, Bruxelles, Bruylant, 2003, pp. 169-178. De Gaulle (1890-1970) fu all'Eliseo dal 1959 al 1969. Sulla sua vita ci si limita a segnalare R. BRIZZI, M. MARCHI, *Charles de Gaulle*, Bologna, il Mulino, 2008. Per uno sguardo complessivo sulla sua politica estera v. M. VAÏSSE, *La grandeur: politique étrangère du général De Gaulle*, Paris, Fayard, 1998.

[375] GDO, *Dv*, 11 settembre 1963, p. 204.

[376] Reinhardt (1911-1971), prima di assumere servizio in Italia, dove fu tra il 1961 e il 1968, era stato peraltro ambasciatore degli USA nella RV negli anni cruciali del post-Ginevra, tra il 1955 e il 1957. La documentazione consultata presso l'archivio Johnson

Archbishop Thuc's return to Vietnam had been discussed at highest levels of Vatican and that "it now appeared" that Archbishop Thuc would certainly not be returning in near future and that return might "be postponed indefinitely"»[377].

Bisogna comunque tener presente che, in quel periodo, Paolo VI stava maturando la volontà di esercitare un più stretto controllo vaticano sugli interventi dei vescovi in materia politica. Quello di Thuc rappresentava un caso peculiare e di estrema gravità, ma ciò non esclude che l'atteggiamento di Paolo VI nei suoi confronti non vada connesso anche a questa più ampia tendenza montiniana ad una certa centralizzazione pontificia[378] *anche* in materia politica, in ciò marcando una discontinuità con Giovanni XXIII il quale, pur non rinunciando al primato gerarchico del papa, aveva invece preferito accentuare la dimensione collegiale dell'episcopato e, sostanzialmente, aveva lasciato i vescovi «più liberi di esprimersi»[379]. Si pensi invece, ad esempio, alle disposizioni di Paolo VI all'episcopato italiano in quello stesso 1963, nell'imminenza dal varo del primo governo organico di centrosinistra in Italia[380], volte a sollecitare il «perseguimento dell'unità dei cattolici» da parte dei vescovi[381], ma anche a frenarne le tradizionali ingerenze nella «vita pubblica del Paese», subordinandole alle

attesta chiaramente il ruolo di Reinhardt quale canale privilegiato delle informali comunicazioni diplomatiche tra Santa Sede e USA.

[377] Cit. in A. MELLONI, *L'altra Roma*, cit., pp. 228-229. Da quel 1963 Thuc avrebbe trascorso il resto della vita in esilio, principalmente tra Francia, Italia e Stati Uniti. Nel gennaio 1964 Nguyen Kim Dien, vescovo di Cantho, sarebbe stato nominato amministratore apostolico dell'arcidiocesi di Hué (cfr. *Ngo-dinh-Thuc non ritorna in Vietnam*, in «OT», 16 febbraio 1964, p. 2). Thuc sarebbe morto nel 1984 in un convento vietnamita del Missouri.

[378] Cfr. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, cit., pp. 234-235.

[379] Sui numerosi interventi della gerarchia italiana durante il pontificato di Giovanni XXIII, dai quali emergono «le convinzioni e gli orientamenti maturati durante il pontificato di Pio XII», vale a dire di tipo decisamente conservatore: B. GARIGLIO, *I vescovi*, in *La nazione cattolica*, cit., pp. 92-93. Sull'atteggiamento di papa Roncalli nei confronti dell'episcopato cfr. ancora l'esemplare caso italiano, trattato in M. VALENTE, *Il ruolo della Conferenza episcopale italiana da Giovanni XXIII a Paolo VI*, in *Giovanni XXIII e Paolo VI*, cit., pp. 329-346.

[380] Al XXXV Congresso del PSI, che si sarebbe tenuto dal 25 al 29 ottobre 1963, i socialisti avrebbero infatti accettato il Patto atlantico, rimuovendo così l'ultimo ostacolo alla loro entrata al governo, avvenuta nel dicembre 1963 con la partecipazione al primo governo Moro. Sulla svolta atlantica del PSI v. SCARIOT, *Gli Stati Uniti e il Psi negli anni sessanta*, in «Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali», 2, 2016, pp. 753-774. Sulla storia del centrosinistra si rimanda al classico G. TAMBURRANO, *Storia e cronaca del centro-sinistra*, Milano, Feltrinelli, 1971; sull'entrata dei socialisti nella "stanza dei bottoni" attraverso l'esperienza governativa del loro leader v. P. MANCINI, *Nenni uomo di governo*, Foggia, Il Castello, 2013.

[381] M. VALENTE, *Il ruolo della Conferenza episcopale italiana*, cit., p. 338.

«"opportune istruzioni"» della Segreteria di Stato[382]. L'esempio italiano conferma chenella concezione di Paolo VI la Chiesa non rinunciava al potere di condizionare la vita politica di altri Paesi, come si è già dimostrato ancor più chiaramente nel caso del Vietnam. Solo, sembra di capire, il pontefice desiderava che quell'influenza non emergesse come dato prioritario e distintivo della Chiesa, della quale intendeva continuare a valorizzare, come il predecessore, la missione universale pastorale e spirituale. Uno stretto controllo del papa sul comportamento dei vescovi in campo politico si rendeva quindi necessario per non lasciare margini a iniziative autonome che non fossero conformi, nei modi e/o nei contenuti, all'orientamento politico generale vaticano.

Il 23 settembre 1963 Xuan arrivò a Roma. Nel corso dell'infuocata conferenza stampa da lei tenuta a sostegno di Diem presso l'ambasciata sudvietnamita, e della quale «l'Unità» stilò un indignato resoconto, venne interrogata sulle voci di un rifiuto opposto da Paolo VI ad un loro incontro[383]. Xuan bollò la notizia come falsa, esclamando: «non c'è ragione al mondo che il Papa si rifiuti di ricevere qualcuno dal momento che riceve persino Agiubei!»[384]. Xuan si riferiva alla storica udienza accordata nel marzo 1963 da Giovanni XXIII al direttore del quotidiano sovietico filogovernativo «Izvestija» Alexis Adjubei, genero di Chruščëv e membro del Comitato centrale del Partito comunista dell'Unione Sovietica

[382] B. LAI, *Il "mio" Vaticano. Diario tra pontefici e cardinali*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, 15 settembre 1963, p. 333. Cfr. anche A. TORNIELLI, *Paolo VI*, cit., p. 169 e p. 185. L'episcopato italiano avrebbe indirizzato «nell'ottobre 1963 [...] un messaggio alla nazione, condannando severamente il comunismo e chiedendo ai cattolici compattezza e coerenza al momento delle scelte politiche». Un commento de «L'Osservatore Romano» avrebbe difeso l'intervento, chiarendo tuttavia i limiti entro cui esso andava interpretato. Cfr. *Messaggio dei Vescovi d'Italia per la vocazione cattolica della Patria contro l'insidia del comunismo ateo*, in «OR», 2-3 novembre 1963, p. 10 e *Documento pastorale*, ivi, p. 2. Sulla posizione generale dei vescovi italiani nei riguardi del centrosinistra, si segnalano qui M. GUASCO, *Chiesa e cattolicesimo in Italia (1945-2000)*, Bologna, Dehoniane, 2001, pp. 46-50; A. RICCARDI, *La Chiesa del Concilio e la politica italiana*, [s.i.a.], disponibile all'URL: http://www.sturzo.it/files/edu/cap4/4-2/Riccardi_chiesaConcilio_politicaitaliana.pdf; G. VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 332-333, 338 e 340. Una rapida contestualizzazione dell'eterogenea temperie cattolica entro cui maturò la svolta politica della DC, negli anni del pontificato giovanneo, in M. GUASCO, *Chiesa e cattolicesimo*, cit., pp. 45-49; G. MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, prefazione di C. Riva, Roma, Studium, 1977, pp. 76-85.

[383] Cfr. D.G., *La Borgia di Saigon esalta i crimini della famiglia Diem*, in «l'Unità», 24 settembre 1963, p. 11.

[384] *Ibidem*.

(PCUS)[385]. Parole provocatorie, dunque, quelle di Xuan, che suonavano come un ricatto o come un'insinuazione, alla luce delle accuse di filocomunismo ch'ella aveva lanciate un momento prima contro tutti gli «oppositori della famiglia Diem», fra i quali annoverava «molti cattolici»[386]. Ma alla moglie di Nhu non sarebbe stato accordato lo stesso onore di cui aveva goduto Adjubei. Stando a «l'Unità», Xuan sarebbe stata ricevuta soltanto dal cardinale Krikor Bedros Aghagianian, prefetto della congregazione di *Propaganda Fide*[387].

L'articolo del foglio del PCI su Xuan interessa in questa sede soprattutto perché registra quello che potrebbe essere un precoce episodio di *engagement* in Italia di alcuni giovani cattolici sulla questione vietnamita, ben prima dell'intervento militare americano in Vietnam. Una foto a corredo dell'articolo ritrae infatti alcuni manifestanti (si parlava di alcune decine in tutto) che all'esterno dell'ambasciata romana, durante la conferenza stampa di Xuan, agitarono cartelli con degli slogan contro la presenza della donna a Roma (Fig. 3, p. 133). I manifestanti rifiutavano, in particolare, la possibilità di una conciliazione fra cattolicesimo e violenza, invocando il rispetto della libertà religiosa dei buddisti nella RV.

Che i manifestanti fossero dei cattolici viene indicato nella didascalia che accompagna la fotografia. Nei loro cartelli, con il riferimento a Cristo si criticava la politica repressiva degli Ngo privando la famiglia presidenziale del puntello religioso che ne ammantava l'autorappresentazione ufficiale. Non vi sono elementi per ascrivere quest'episodio a una corrente di quel pacifismo integrale che la dottrina della Chiesa e la sua tradizione teologico-intellettuale rigettavano[388], e contro il quale si era già pronunciato Binh[389], al quale di lì a breve, come si vedrà, avrebbe fatto eco Paolo VI.

[385] Sulla storica udienza e sul contesto di relativo disgelo tra Vaticano e URSS in quella fase, si veda P. NEGLIE, *La stagione del disgelo. Il Vaticano, l'Unione Sovietica e la politica di centro sinistra in Italia (1958-1963)*, Siena, Cantagalli, 2009, pp. 149-150 e pp. 128-158. Si rammenta che Chruščëv (1894-1971) era all'epoca sia segretario del PCUS (1953-1964) sia primo Ministro del Paese (1958-1964).

[386] D.G., *La Borgia di Saigon esalta i crimini della famiglia Diem*, in «l'Unità», 24 settembre 1963, p. 11.

[387] *Ibidem*. Aghagianian (1895-1971), patriarca della Chiesa armena, ricoprì l'incarico in Curia dal 1960 al 1970. Come notò un «offeso» lettore di «Quaderni piacentini», durante il suo soggiorno capitolino «la puttana» Xuan non mancò di farsi immortalare mentre andava «a messa». *Applausi anche per Madame Nhu*, in «Quaderni piacentini», 12, settembre-ottobre 1963, p. 2.

[388] Nella vasta bibliografia sull'argomento si segnala in particolare, oltre ai lavori già menzionati, G. MINOIS, *La Chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'età atomica*, Dedalo, Bari, 2003 [Paris, 1994].

[389] Cfr. *supra*, p. 92.

Un altro aspetto della manifestazione di protesta davanti all'ambasciata sud-vietnamita da parte dei giovani cattolici. « Sono tutti drogati » ha commentato la Nhu.

Fig. 3. D.G., *La Borgia di Saigon esalta i crimini della famiglia Diem*, in «l'Unità», 24 settembre 1963, p. 11.

Tuttavia il collegamento stabilito, negli slogan, tra religione e nonviolenza, e tra nonviolenza e Cristo, richiama alla mente le coeve posizioni dell'intellettuale e militante pacifista Aldo Capitini[390], guida del Movimento italiano dei nonviolenti (di modello ghandiano)[391], ideatore nel

[390] Sulla figura di Capitini (1899-1968), professore, intellettuale e politico cattolico, già segretario della Scuola Normale di Pisa e antifascista, si rimanda, fra gli altri, a F. TRUINI, *Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza*, Trento, Il Margine, 2011; P. POLITO, *L'opera religiosa di Aldo Capitini dalla formazione al 1943*, in *Le vie della libertà. Maestri e discepoli nel "laboratorio pisano" tra il 1938 e il 1943*, a cura di B. Henry B., D. Menozzi, D. Pezzino, Roma, Carocci, 2008, pp. 133-155; M. DE GIUSEPPE, *Movimenti pacifisti e aperture terzomondiste. Aldo Capitini e l'ipotesi del Terzo campo (1953-1955)*, in *Le sfide della pace*, cit., pp. 249-267.

[391] Cfr. R. ALTIERI, *Aldo Capitini: la nonviolenza come prassi educativa*, in *Maestri e scolari di non violenza. Riflessioni, testimonianze e proposte interattive. Annali 2000*, a cura di C. Tugnoli, presentazione di E. Draghicchio, Milano, Franco Angeli, 2000, p. 81. Il nesso fra Cristo e la nonviolenza gandhiana era stato stabilito anche dall'altro padre emerito della filosofia nonviolenta italiana, Lanza del Vasto (1901-1981). Cfr. P. TRIANNI, *Lanza del Vasto e la tradizione filosofica indiana*, in *La filosofia di Lanza del Vasto: un ponte tra Occidente ed Oriente*, Milano, a cura di A. Drago e P. Trianni, Jaca Book, 2009 [2008], pp. 116-117 e *passim*.

1961 della nota marcia della pace da Perugia ad Assisi[392]. Al di là delle incertezze, è certo già di per sé indicativa, in quel contesto, la presenza di slogan d'ispirazione religiosa, a conferma della diffusa percezione della crisi sudvietnamita come di una questione non esclusivamente politica.

Con un tempismo che, ancora una volta, risulta sospetto, esattamente lo stesso giorno della conferenza stampa di Xuan la Radiotelevisione italiana (RAI) trasmise un'intervista concessa al proprio inviato speciale da Binh a Saigon; in essa l'arcivescovo dipingeva un quadro sereno dei rapporti intercorrenti tra la Chiesa vietnamita e i buddisti nella RV[393]. Considerato che allora la televisione pubblica italiana era sotto il controllo di personalità aderenti alla DC[394] , a sua volta legata a doppio filo alla Santa Sede[395], e considerata anche la dimostrata stretta collaborazione fra l'arcivescovo di Saigon e l'autorità vaticana, non è irragionevole ipotizzare che l'idea dell'intervista, da proporre proprio il 23 settembre, fosse arrivata "dall'altra riva del Tevere", intesa a placare le voci sulla "guerra di religione" nella RV e a neutralizzare i danni di immagine che Thuc e Xuan stavano apportando alla Chiesa dal loro arrivo in Europa.

Tre giorni dopo, sul numero de «L'Osservatore Romano» del 26 settembre 1963 venne pubblicata la dichiarazione congiunta rilasciata dai sette padri conciliari sudvietnamiti al loro sbarco a Roma[396]– le autorità statali della RDV avevano negato ai vescovi nordvietnamiti il permesso di lasciare il Paese per attendere al concilio[397]. Nella dichiarazione i vescovi commentavano la situazione sudvietnamita, in armonia con quanto espresso sino ad allora da Binh e dal Vaticano; la breve nota posta da «OR» ad

[392] Sulla marcia v. M. TOLOMELLI, *L'Italia dei movimenti. Politica e società nella Prima repubblica*, Roma, Carocci, 2015, pp. 62-69. Più in generale, sui percorsi della cultura e del movimento della nonviolenza in Italia si rinvia a A. MARTELLINI, *Fiori nei cannoni. Nonviolenza e antimilitarismo nell'Italia del Novecento*, prefazione di G. Fofi, Roma, Donzelli, 2006.

[393] Cfr. *Vietnam meridionale*, in «CC», 28 settembre 1963, p. 99, che a sua volta riprende «Il Popolo» (organo della DC) del 24 settembre 1963.

[394] Sull'argomento v. L. D'UBALDO, *Comunisti e televisione. Il PCI dalla demonizzazione alla riforma*, Tesi in Storia della Comunicazione, Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università Luiss di Roma, relatore: prof. F. Chiarenza, a.a. 2012/2013, pp. 12-21, URL: http://tesi.eprints.luiss.it/11022/1/d_ubaldo-luca-tesi-2013.pdf; F. ANANIA, *Breve storia della radio e della televisione italiana*, Roma, Carocci, 2004, pp. 61-62.

[395] Sulla Democrazia cristiana e sulle sue complesse relazioni con la Santa Sede ci si limita a rinviare a G. GALLI, *Storia della DC. 1943-1993: mezzo secolo di Democrazia cristiana*, Milano, Kaos, 2007; F. MALGERI (a cura di), *Storia della Democrazia cristiana*, cit.

[396] Cfr. *Dichiarazione dei Vescovi del Vietnam sulla situazione nel loro Paese*, in «OR», 26 settembre 1963, p. 2.

[397] Cfr. P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., p. 107.

accompagnamento della trascrizione chiariva che la sua pubblicazione in versione integrale era stata decisa al fine di sottrarre la dichiarazione a eventuali «speculazioni di parte e […] interpretazioni faziose» che avrebbero potuto «distorcere il significato delle loro parole sulla situazione nel Vietnam», in particolare sulla natura politica della "crisi buddista"[398].

Il 30 settembre 1963, all'apertura della seconda sessione conciliare, durante l'esame dello schema *De Ecclesia*, con una delle sue imprevedibili esternazioni Thuc richiese che venissero «invitati al Concilio in qualità di osservatori i più alti esponenti delle religioni non cristiane»[399]. Verrebbe da supporre che un simile gesto fosse stato sollecitato dal vertice vaticano per placare le acque e far riparare in qualche modo a Thuc i danni causati all'immagine della Chiesa dai suoi recenti comportamenti; si segnala tuttavia che una nota diaristica di Prosper Poswick, ambasciatore del Belgio presso la Santa Sede, riferisce della grande contrarietà di Aghagianian, moderatore del dibattito ed esponente dell'ala moderata della Curia, verso la tendenza di Thuc a sollevare «points particuliers» estranei all'«ensemble du schéma»[400]. Si potrebbe allora immaginare che il caso dell'arcivescovo di Hue alimentasse sotterranee tensioni tra papato e Curia (e all'interno della stessa, stando alla citata testimonianza di Savard)[401], i cui riflessi si riverberavano sin nelle aule conciliari; e se l'ipotesi qui si fonda consapevolmente su un azzardo storiografico, il saluto al pontefice pronunciato da mons. Eugène Tisserant a nome del Sacro Collegio e della Prelatura romana a fine dicembre 1963 aggiunge, come si vedrà, un tassello a sostegno di un simile scenario[402].

I.8. La GIAC e i dilemmi dell'Occidente cristiano.

Nell'autunno inoltrato del 1963 il regime Diem si trovava dunque sull'orlo del collasso. Lo scenario politico del Vietnam del Sud era tarlato da cospirazioni di militari e da lotte intestine tra fazioni e personaggi per lo più impresentabili, almeno secondo gli standard democratici occidentali.

[398] *Dichiarazione dei Vescovi del Vietnam sulla situazione nel loro Paese*, in «OR», 26 settembre 1963, p. 2.

[399] F. PUCCI, *Il fratello del presidente del Vietnam chiede la presenza dei buddisti al Concilio*, in «La Stampa», 1-2 ottobre 1963, p. 3.

[400] P. POSWICK, *Un journal du Concile. Vatican II vu par un diplomat belge*, édité par R.-F. Poswick et Y. Juste, Paris, François-Xavier de Guibert, 2005, 30 septembre 1963, p. 309. Il barone Poswick (1906-1992) svolse l'incarico in Vaticano dal 1957 al 1968.

[401] Cfr. *supra*, p. 126.

[402] Cfr. *infra*, p. 178.

Nonostante il fallimento dei progetti per espatriare Nhu e per spingere Diem a una normalizzazione democratica del Paese, parrebbe che la collaborazione con la Santa Sede continuasse a interessare gli Stati Uniti.

Il 30 settembre, durante una sua breve missione a Saigon, un personaggio di primo piano come il ministro della Difesa americano Robert S. McNamara richiese ad Asta un incontro perché desideroso di «conoscere il suo pensiero sulla situazione presente» [403]. È inoltre una possibilità che la questione vietnamita fosse tra i temi discussi privatamente in quei giorni da Paolo VI nei suoi colloqui con mons. Edward E. Swanstrom, ausiliare di Spellman[404], con lo stesso arcivescovo di New York e con mons. Vagnozzi, delegato apostolico negli USA, ricevuto dal pontefice appena due mesi prima [405]. Almeno per ciò che riguarda i prelati, bisogna tuttavia ricordare che sino alla chiusura del Vaticano II le udienze papali accordate ai padri presenti a Roma furono numerosissime e dovettero avere nella maggior parte dei casi come argomento d'elezione lo svolgimento dei lavori conciliari; in assenza di fonti più precise a riguardo, un collegamento tra quelle udienze e il Vietnam resta dunque fortemente incerto.

Nel frattempo, in Italia, «Gioventù», organo di stampa della GIAC, si occupava per la prima volta estesamente dell'attualità vietnamita[406]. Che la

[403] GDO, *Dv*, 30 settembre 1963, p. 222. McNamara (1916-2009), nominato da Kennedy nel 1961, ricoprì l'incarico sino al 1968.

[404] Swanstrom (1903-1985) fu ausiliare di Spellman e dei suoi successori dal 1960 sino alla morte. Prese parte alle sessioni del concilio Vaticano II.

[405] Per le udienze cfr. «OR» del 1963, rispettivamente: 23-24 settembre, p. 1; 27 settembre, p. 1; 5 ottobre 1963, p. 1. Per la prima udienza a Vagnozzi, cfr. *supra*, p. 91.

[406] Derivata dalla Società della Gioventù cattolica italiana (SGCI), associazione di laici fondata nel 1867 e dedita a scopi formativo-religiosi che, forte dell'approvazione papale, avrebbe costituito il primo nucleo dell'Azione cattolica, la GIAC (ramo giovanile maschile dell'ACI) assunse la propria denominazione nel 1931. In quell'anno, grazie agli accordi del settembre fra la Santa Sede e il regime fascista, il movimento riuscì a sopravvivere all'iniziale scioglimento dei circoli giovanili di AC deciso da Mussolini, ma contraendo l'impegno a non occuparsi di politica. In età repubblicana la GIAC si distinse invece per il grande contributo dato al panorama politico italiano, divenendo assieme alla FUCI uno dei principali vivai dei quadri della DC. A livello organizzativo, la GIAC dei primi anni Sessanta si presenta divisa in tre fasce d'età ("Aspiranti", sino ai 14 anni; "Juniores", 14-18; "Seniores", 19-30); inoltre, su ispirazione dei movimenti francesi di Action catholique *spécialisée*, proprio nei primi anni Sessanta vennero creati nella GIAC degli uffici specifici per i diversi *milieux* socio-professionali (Rurali, Studenti, Lavoratori, Professionisti), mentre venne bocciata l'idea di abbandonare l'impianto unitario dell'associazione in favore di singoli movimenti specializzati e indipendenti, uniti solo dall'appartenenza all'ACI. Nel 1963 alla presidenza della GIAC si trovava Silvio Betocchi, sostituito nel 1964 da Paolo De Sandre, che vi restò fino al 1967. Tra gli studi di carattere generale più approfonditi e rigorosi sulla GIAC si segnalano R.P. VIOLI, *L'Azione cattolica nel secondo dopoguerra*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*. VI, cit., pp. 1-102; A. PARISELLA, *Mondo cattolico*

GIAC fosse a quel punto persuasa della gravità della "crisi buddista" è evidente dalla statua di Budda che, sulla prima pagina del numero del 29 settembre 1963, simbolicamente infranta da un mitra era accompagnata dall'eloquente titolo: «nel vietnam: il mitra non converte nessuno» (Fig. 4).

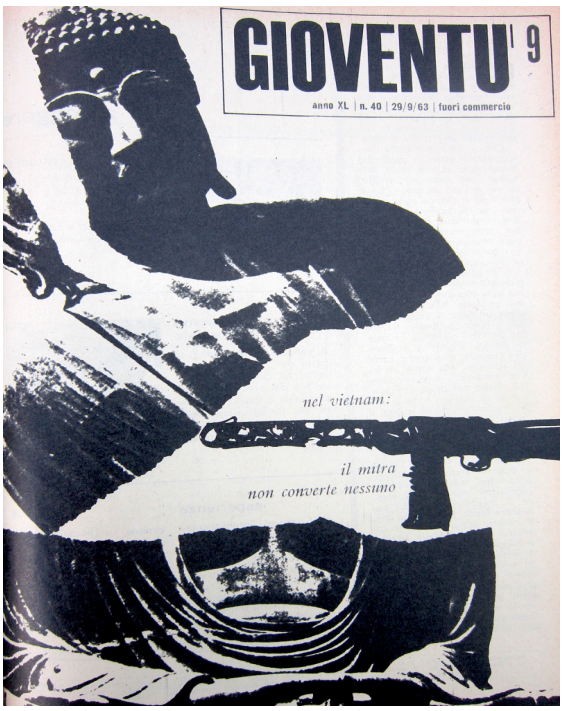


Fig. 4. «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 1.

All'interno, un articolo di quattro pagine di Mario Ticconi approfondiva la situazione della RV e dell'intero Vietnam, corredato da foto della

e Democrazia cristiana, ivi, pp. 104-183. Sulla GIAC e su «Gioventù» negli anni Cinquanta-Sessanta si segnala in particolare G. CAMPANINI, *Gioventù cattolica e la "svolta" conciliare. «Gioventù», 1957-1966*, Roma, AVE, 2014, che a pp. 5-31 presenta un'ottima e altamente informativa premessa di carattere storico e storiografico, alla quale si è qui attinto per la descrizione dell'organizzazione del movimento agli inizi degli anni Sessanta. Per un'introduzione generale all'ACI, la cui storia complessiva (a livello nazionale e locale) è da decenni oggetto di un nutrito filone di studi, spesso opera di ex militanti, ci si limita qui a indicare E. PREZIOSI, *Piccola storia di una grande associazione. L'Azione cattolica in Italia*, Roma, AVE, 2013 e i numerosi contributi di Mario Casella elencati nella bibliografia generale della tesi.

contestazione buddista nel Sud e da citazioni del messaggio di Paolo VI ai vietnamiti del 30 agosto precedente[407]. Ticconi aveva da poco firmato un altro pezzo sulla questione della pace nel mondo, focalizzato principalmente sul problema dell'atomica[408]; più in generale, la collezione di «Gioventù» del 1963 rivela un significativo interesse della GIAC verso l'attualità internazionale, in specie verso argomenti quali il razzismo negli Stati Uniti o le condizioni socio-economiche dell'Africa, ma soprattutto per il tema più ampio della pace nel mondo. Nel menzionato articolo sul Vietnam, Ticconi sollecitava esplicitamente i giovani di Azione cattolica a sviluppare «un senso ecumenico delle sorti del mondo»[409], in linea con il magistero roncalliano della *Mater et magistra* e della *Pacem in terris* e con l'esempio dato allora dallo stesso Vaticano II, il primo concilio a partecipazione realmente ecumenica[410].

Lo spoglio della stampa della GIAC dei primi anni Sessanta attesta la favorevole accoglienza riservata dall'associazione, e comune all'intera ACI e a vasti settori del laicato italiano[411], agli insegnamenti di Giovanni XXIII sulla dimensione globale assunta dai maggiori problemi umani e sulla partecipazione responsabile e attiva di ogni cristiano alla costruzione di un ordine mondiale pacifico in vista del bene comune[412], manifestando in ciò una forte affinità, fra le pubblicazioni qui esaminate, con «Tc».

A tale pronta ricettività della GIAC avevano contribuito diversi fattori di più antica radice. Una speciale attenzione verso il tema della pace era maturata nell'associazione all'indomani dell'esperienza della seconda guerra mondiale[413], che tanti giovani cattolici aveva tragicamente coinvolto in qualità di soldati o di semplici civili. L'ampliamento degli orizzonti

[407] Cfr. M. TICCONI, *Nel Vietnam il mitra non converte nessuno*, in «Gioventù», 29 settembre 1963, pp. 5-7 e p. 24.

[408] M. TICCONI, *Pace anno zero?*, in «Gioventù-operai», 1° settembre 1963, pp. 5-13. Gli articoli inerenti a importanti temi di interesse generale quale quello della pace tendevano a essere pubblicati, al più con lievi modifiche e tempistiche differenti, sia sulla versione "generalista" della rivista sia sulle sue edizioni specialistiche (rurali, operai/lavoratori, studenti, professionisti).

[409] M. TICCONI, *Nel Vietnam il mitra non converte nessuno*, in «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 24.

[410] Si ricorda che le premesse per «il superamento dell'identificazione del cattolicesimo con la sola cultura euro-atlantica» furono poste da Pio XII, con la sua affermazione della «necessità di una internazionalizzazione del collegio cardinalizio»; un processo che con Paolo VI conobbe un impulso senza precedenti. G. ALBERIGO, *Le concezioni della Chiesa e i mutamenti*, cit., p. 101.

[411] V. in proposito L. TOSI, *Il Terzo mondo*, cit., pp. 492-494.

[412] Cfr. ad esempio L. DI GIANNICOLA, *Lettera aperta agli uomini di buona volontà*, in «Gioventù-operai», 5 maggio 1963, pp. 6-10.

[413] Cfr. R.P. VIOLI, *L'Azione cattolica*, cit., pp. 83-85.

geografici della GIAC doveva verosimilmente molto ai contatti da essa stabiliti a partire dal 1948 con altri movimenti cattolici giovanili stranieri, culminati nella sua partecipazione a organismi internazionali quali la Fédération internationale de la jeunesse catholique (FIJC)[414] e, da parte del ramo studentesco della GIAC, alla Jeunesse étudiante catholique internationale (JECI)[415].

Bisogna inoltre ricordare il pervasivo ingresso della realtà internazionale nella vita quotidiana dei cittadini europei occidentali tra gli anni Cinquanta e Sessanta attraverso i principali media di massa: la radio, la stampa (effervescente in Italia, a cavallo dei due decenni, quella di ispirazione cattolica)[416] e soprattutto la televisione, la cui diffusione andava affermandosi in maniera rapida e capillare[417].

Il lungo scritto di Ticconi sul Vietnam si distingue anzitutto per l'importanza data all'argomento. Poche sembrerebbero infatti le eccezioni ai due principali approcci della stampa italiana cattolica, non solo di quella dell'ACI, nei confronti dell'attualità vietnamita: o la si ignorava, verosimilmente in ragione sia della sua scarsa rilevanza per la politica estera europea sia della problematicità religiosa della "crisi buddista",

[414] Cfr. ivi, p. 87. In assenza di studi monografici sulla FIJC (1948-1968), v. l'introduzione storica dedicata al fondo archivistico della federazione, depositato presso l'ISACEM, sul sito dell'Istituto, accessibile dall'URL: www.isacem.it/it/fondi-archivistici/federation-internationale-de-la-jeunesse-catholique-1948-1968-fijc.

[415] Sorta nel 1946 per iniziativa dei movimenti studenteschi di AC di Canada, Francia e USA, la JECI riuniva i movimenti di gioventù studentesca cattolica di ogni nazionalità. Ne traccia la storia e la fisionomia attraverso la presentazione dei suoi fondi archivistici J.P. LEGOIS, B. SUC, *Fonds de la Jeunesse étudiante catholique internationale*, 2, 86, 2007, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», pp. 106-108, URL: www.cairn.info/revue-materiaux-pour-l-histoire-de-notre-temps-2007-2-page-106.htm. Per l'adesione del ramo studentesco della GIAC alla JECI, avvenuta nel 1963, cfr. M. BUSANI, *Gioventù studentesca. Storia di un movimento cattolico dalla ricostruzione alla contestazione*, Roma, Studium, 2016, pp. 333-340.

[416] Per uno sguardo panoramico sull'argomento il principale riferimento resta lo studio di D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, Morcelliana, 2005.

[417] Come sottolineato fra gli altri da Amoreno Martellini, «le immagini […] accorciavano le distanze e avvicinavano punti del globo lontani anni luce, tanto da far sentire vicina la sofferenza del Terzo mondo (si tenga presente che, non a caso, la definizione del villaggio globale venne utilizzata per la prima volta da Marshall McLuhan nel 1964)». A. MARTELLINI, *All'ombra delle altrui rivoluzioni*, cit., p. 18. In Italia il primo TG era andato in onda sulla RAI nel 1952, e dal 1961 erano divenuti due i canali RAI a offrire tale servizio (cfr. M. BRUZZONE, *L'avventurosa storia del TG in Italia. Dall'avvento della televisione a oggi*, Milano, Rizzoli, 2002); in Francia la trasmissione del primo *journal télévisé* da parte della RTF risale al 1949 (cfr. B. D'AIGUILLON, *Un demi-siècle de journal télévisé*, préface d'A. Mercier, Paris, L'Harmattan, 2001).

oppure ci si limitava a una narrazione cronachistica degli eventi in linea con la posizione vaticana, contrappuntata da accenti anticomunisti più o meno veementi a seconda della sensibilità religiose.

In materia di osservanza degli indirizzi papali e di intransigente anticomunismo, «La Civiltà Cattolica» e «L'Avvenire d'Italia» avevano un sicuro compagno in «Gioventù», e l'articolo di Ticconi sulla "crisi buddista" non fa in questo senso eccezione. Tuttavia esso appare rappresentativo di un'evoluzione identitaria maturata nella GIAC a partire soprattutto dagli anni Cinquanta, e degli importanti fermenti che l'animavano in età conciliare, sebbene espressi con molta cautela.

L'associazione della gioventù cattolica, sin dai suoi esordi come SGCI, vantava uno speciale legame sia con il papato sia con i gesuiti, dai quali aveva derivato un'impostazione filopapale "combattiva"[418], accentuatasi a partire dagli anni Trenta del Novecento con l'arrivo di Luigi Gedda a posti di dirigenza nella GIAC e nell'ACI[419]. Nella prima metà degli anni Cinquanta, però, la presidenza della GIAC, sotto la guida di Carlo Carretto e poi di Mario Rossi, aveva rifiutato il rigido conformismo e la subordinazione passiva tradizionalmente richiesti all'associazione, in specie in materia politica, dalla gerarchia (dalla quale l'ACI riceveva un "mandato")[420] e dal centralismo organizzativo geddiano, il quale aveva imposto come prioritario compito dell'ACI l'attivismo politico in favore della DC, a scapito dei preminenti aspetti spirituali ed educativi della sua missione[421]. Le crisi apertesi tra la dirigenza nazionale della GIAC da un

[418] Cfr. R.P. VIOLI, *L'Azione cattolica*, cit., p. 19.

[419] Figura centrale del cattolicesimo italiano del secondo dopoguerra, Luigi Gedda (1902-2000), medico, fu presidente della GIAC (1934-1946) e degli Uomini di AC (1946-1949), vicepresidente generale di AC (1949-1952), infine suo presidente (1952-1959). Uomo di Pio XII, è ricordato soprattutto per la priorità assegnata all'ACI come "serbatoio" elettorale della DC e in funzione anticomunista nei primi decenni della guerra fredda, una battaglia condotta sin dal 1948 con la creazione dei Comitati Civici. A livello organizzativo, rimodellò i movimenti dell'ACI in maniera centralistica. Su questi aspetti si rimanda, fra gli altri, a E. PREZIOSI (a cura di), *Luigi Gedda nella storia della Chiesa e del Paese*, Roma, AVE, 2013; M. INVERNIZZI, *Luigi Gedda e il movimento cattolico in Italia*, prefazione di G. Cantoni, Milano, SugarCo, 2012; R.P. VIOLI, *L'Azione cattolica*, cit., pp. 47-81.

[420] Sul "mandato" cfr., fra gli altri, A. PARISELLA, *Mondo cattolico e Democrazia cristiana*, cit., p. 117 e sgg. Anche alcuni movimenti di AC in Francia, fra i quali la JEC, vivevano allora una crisi profonda con i propri vescovi per motivi legati alla richiesta di maggiore autonomia del laicato in materia politica. L'argomento verrà approfondito nel secondo capitolo, cfr. *infra*, p. 249 e sgg.

[421] La descrizione della gestione geddiana dell'ACI è qui, per necessità di sintesi, estremamente semplificata nelle sue tendenze generali. Un'analisi complessiva che ne esalti le diverse sfumature è in M. INVERNIZZI, *Luigi Gedda*, cit. Corposi riferimenti all'argomento sono immancabilmente presenti nella bibliografia dedicata alla storia generale dell'ACI.

lato e la gerarchia e la presidenza Gedda dall'altro erano terminate con le dimissioni di Carretto nel 1952 e del suo erede Rossi nel 1954[422], analogamente a quanto accaduto in quegli stessi anni in diversi movimenti giovanili dell'AC francese [423]. Ciononostante, come sostenuto da Giorgio Campanini nella sua presentazione di una selezione di articoli di «Gioventù» del periodo conciliare, sarebbe errato confondere la cautela dimostrata dalla GIAC "normalizzata" degli anni Sessanta con un'obbedienza alla gerarchia «piattamente conformistica e rassegnata»: negli anni del concilio l'associazione si conferma infatti, anche attraverso l'esame dei suoi organi di stampa, «attenta e sensibile al vento di rinnovamento che […] soffiava in numerosi paesi d'Europa» e che rifletteva e stimolava le «pur […] non appariscenti […] istanze di rinnovamento» presenti nella Chiesa italiana[424].

Nello specifico, nel pezzo di Ticconi sul Vietnam del 1963 si assiste a uno sforzo di problematizzare la coeva condizione della RV in modo da includere la "crisi buddista" nel più ampio scenario storico-politico vietnamita e da non ridurre la propria analisi al filoatlantismo caratteristico della Chiesa italiana[425], non di rado generico e pregiudiziale[426]. Il discorso

[422] La ricostruzione più puntuale delle presidenze di Carretto (1946-1952) e di Rossi (1952-1954) è forse quella offerta da F. PIVA, *"La Gioventù cattolica in cammino…."*, cit., pp. 149-428, opera che fa ricorso a numerose fonti archivistiche e a testimonianze di militanti tratte da riviste di ACI dell'epoca. Sulle due crisi e sugli eventi politici che ne furono il detonatore (rispettivamente, l'"operazione Sturzo" e la "legge truffa") si segnalano anche M. TRUFFELLI, *L'Azione Cattolica tra obbedienza e dissenso*, in *Aspettando il Sessantotto: continuità e fratture nelle culture politiche italiane dal 1956 al 1968*, diretto da F. Chiarotto, nuova edizione [in rete], Torino, Accademia University Press, 2017, [s.i.p.], DOI: 10.4000/books.aaccademia.1626; R.P. VIOLI, *L'Azione cattolica*, cit., pp. 83-92.

[423] Tensioni connesse all'attualità algerina e culminate nel 1957 con il dissolvimento dell'Association catholique de la jeunesse française (ACJF) e con le dimissioni di diversi responsabili nazionali e federali della JEC/F e degli Scouts de France. Per una densa ed efficace analisi di queste crisi si rinvia a É. FOUILLOUX, *Les Chrétiens français entre guerre*, cit., pp. 259-274. Cfr. anche C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques catholiques découvrent le monde. Les mouvements catholiques de jeunesse, de la colonisation à la coopération (1920-1991)*, Paris, Cerf, 2010, pp. 132-134; G. CHOLVY, B. COMTE, V. FEROLDI (dir.), *Jeunesses chrétiennes*, cit., p. 98.

[424] G. CAMPANINI, *Gioventù cattolica*, cit., pp. 5-7. Campanini, sociologo e storico, fra gli anni Cinquanta e Sessanta fu delegato nazionale Seniores della GIAC e collaboratore di «Gioventù-professionisti».

[425] Su questo aspetto v., fra gli altri, R. MORO, *I cattolici italiani tra pace e guerra: dall'inizio del secolo al Concilio Vaticano II*, in *Guerra e pace nell'Italia del Novecento. Politica estera, cultura politica e correnti dell'opinione pubblica*, a cura di L. Goglia, R. Moro, L. Nuti, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 391.

[426] Il rifiuto di un «acritico schieramento con l'occidente» e di un sentimento di insofferenza verso il sistema internazionale dei blocchi erano andati maturando in alcuni

di Ticconi non tradiva la fedeltà della GIAC alla guida papale e al supporto della battaglia globale degli Stati Uniti contro il comunismo, ma ad esse coniugava, coraggiosamente, la proposta di una revisione autocritica da parte della Chiesa europea del suo approccio missionario e politico alle realtà del Terzo mondo, nonché dei suoi passati legami con il colonialismo. Nell'analisi avanzata su «Gioventù», infatti, tutti gli attori politici e religiosi coinvolti nella storia recente del Vietnam venivano invitati ad assumersi le proprie responsabilità nella gravissima crisi allora attraversata dalla RV, in un discorso che riporta alla mente le considerazioni avanzate dall'abbé Lan sulle pagine di «Tc»[427].

L'articolo di Ticconi prendeva le mosse dalla «guerra delle pagode» dell'agosto 1963, definita una «nerissima pagina di intolleranza religiosa e di cecità politica» da parte di un governante cattolico quale Diem[428]. Vi si argomentava che la "crisi buddista" fosse scaturita da fattori politici, più precisamente dall'«intolleranza costituzionale dell'uomo Diem», ai quali solo in un secondo momento gli Ngo avevano aggiunto l'«assurda intolleranza della lotta di religione»[429]. Nel dibattito sulla natura del conflitto, «Gioventù» si attesta quindi su una posizione di compromesso tra l'interpretazione politica della crisi data dagli organi di comunicazione vaticana e quella religiosa sostenuta dalla maggioranza dell'opinione pubblica europea occidentale e da fogli cattolici come «Tc».

Analogamente agli organi di comunicazione vaticana e, come si vedrà, a «La Civiltà Cattolica», Ticconi denunciava i «commenti di ispirazione laicista e comunista» che reputava strumentalizzassero l'attualità sudvietnamita per meri fini di propaganda anticlericale e antiatlantica[430], ma non esitava a individuare esplicitamente i primi responsabili di una tale situazione negli Ngo, colpevoli di una politica liberticida[431]. Sebbene Ticconi ammettesse «la tentazione [...] di replicare alla partigianeria e alla bassa retorica con armi uguali», ricusava di seguire un simile impulso, in quanto foriero di «un atteggiamento contrario a verità e quindi anticristiano» [432]. Si potrebbe forse qui di leggere, espressa in maniera indiretta, una volontà di liquidare quella tradizione polemica intransigente

settori del cattolicesimo italiano sin dalla metà degli anni Cinquanta, trovando alimento nel dibattito sul riarmo, sulla distensione e sulla minaccia atomica». Ivi, pp. 395-398.

[427] Cfr. *supra*, p. 114.

[428] M. TICCONI, *Nel Vietnam il mitra non converte nessuno*, in «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 6.

[429] Ivi, p. 24.

[430] Ivi, p. 6.

[431] *Ibidem*.

[432] *Ibidem*.

della stampa cattolica che nella rivista dei gesuiti romani aveva uno storico esponente[433]. Assumendo quest'ipotesi, colpirebbe allora l'audacia del sottinteso: se quell'atteggiamento era "anticristiano", coloro che fra i cattolici lo perpetravano sarebbero dunque stati dei falsi rappresentanti della Chiesa, e chi invece se ne distanziava avrebbe incarnato la "vera Chiesa". Tuttavia, considerando il tono complessivo dell'articolo di Ticconi e, più in generale, l'assoluta fedeltà all'istituzione ecclesiastica manifestata dalla GIAC anche negli anni seguenti, l'argomento anticristiano qui sollevato parrebbe solo l'espressione, forte perché spontanea e sentita, del malessere sviluppato dall'associazione nei confronti dell'ecclesiologia "difensiva", da "cittadella assediata", ancora persistente in vasti settori della Chiesa italiana, il cui clero restava a maggioranza conservatore.

Altri punti dello scritto di Ticconi sembrano confermare e arricchire la lettura interpretativa di una manifestazione, attraverso il caso vietnamita, delle istanze di rinnovamento progressivamente maturate nella gioventù di Azione cattolica del secondo dopoguerra. Ticconi giudicava infatti che, in quello scorcio d'epoca, «una sapiente disposizione della provvidenza» stimolasse il cristiano alla maturazione di un nuovo approccio al mondo, «soprattutto nei giudizi di fronte ai fatti storici», da avverarsi sotto il segno di «una umiltà, beninteso, che non è rinuncia o dimissione, ma accettazione integrale della realtà delle cose e volontà di correggerle e di trasformarle anche quando questa realtà porta l'etichetta del cristianesimo»[434].

L'implicita ammissione della possibilità di uno iato tra forma e sostanza nelle espressioni storiche del cattolicesimo parrebbe una sorta di versione in negativo della tradizionale distinzione tra tesi e ipotesi introdotta a metà Ottocento da «CC» nel trattare di Chiesa e consorzio civile[435]. Senza bordate radicali, Ticconi credeva che analoghe fratture tra ideale e azione si dessero anche nella sfera della politica democratica atlantica:

> Altrettanto bisogna dire quando si parla del mondo occidentale o del cosiddetto "mondo libero", senza trascurare la portata immensa del contributo che l'Europa ha dato alla soluzione dei problemi della libertà e a una filosofia della vita centrata su altissimi valori, anche l'uomo occidentale deve saper affrontare la prova di una consapevole, virile umiltà[436].

In merito alla specifica situazione vietnamita, rimarcando la sensibilità della GIAC alle sollecitazioni del magistero roncalliano, Ticconi insisteva

[433] Sul tema: D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 79 e *passim*.

[434] M. TICCONI, *Nel Vietnam il mitra non converte nessuno*, in «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 6.

[435] Cfr. fra gli altri D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, cit., pp. 63-64.

[436] M. TICCONI, *Nel Vietnam il mitra non converte nessuno*, in «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 6.

sul dovere di ogni cristiano di occuparsi di una questione che «pur così geograficamente lontana ci interessa tanto da vicino»[437], così come dei «problemi della difesa dei diritti naturali d'ogni uomo»[438]. Pur condannando la politica di Diem e sostenendo la libertà religiosa, l'autore non si esimeva dall'esprimere la riprovazione della GIAC verso le autoimmolazioni dei bonzi, contrarie al precetto teologico dell'illegittimità del suicidio («offesa a Dio, solo padrone della vita»)[439], restando dunque nel perimetro di una visione sacralizzata delle vicende politiche. I bonzi erano comunque gli unici ai quali non venissero attribuite chiare colpe nella genesi della "crisi buddista".

Ticconi si dilungava poi in una ricapitolazione della storia novecentesca del Vietnam, dalla quale concludeva che il comunismo (vietnamita e internazionale), costringendo la RV sulla difensiva, aveva delle chiare responsabilità nella condizione in cui versava allora la Repubblica sudvietnamita. Questa tesi non veniva però assunta a giustificazione della svolta autoritaria degli Ngo in materia di politica interna, della loro intolleranza religiosa. Erano quindi ormai lontane le posizioni belliciste tenute dall'ACI negli anni Trenta rispetto a due guerre che erano state «presentate […] e vissute» dall'Italia «come conflitti che avevano un carattere religioso»: la guerra coloniale combattuta dal regime di Mussolini in Etiopia (1935-1936) e quella civile di Spagna (1936-1939)[440]. Grandi responsabilità storiche nella situazione vietnamita venivano addossate da Ticconi anche sulle spalle dell'*Empire* francese e, più in generale, sul sistema coloniale europeo, percepito come storicamente superato:

> Il Vietnam del sud così come lo conosciamo oggi è il risultato del tracollo del grande dominio coloniale francese un tempo denominato "Indocina". Dopo la seconda guerra mondiale, la grande forza che si chiama crescita dei paesi sottosviluppati e lotta per l'indipendenza hanno letteralmente terremotato e condannato definitivamente concetti che fino a una cinquantina di anni fa venivano generalmente accettati se non solennemente

[437] Ivi, p. 7. Cfr. con le affermazioni sulle "dimensioni mondiali di ogni problema umano di rilievo" (nn. 186-187) e su "l'azione molteplice e responsabilità" globali del laicato (n. 221) in GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra*, cit.

[438] M. TICCONI, *Nel Vietnam il mitra non converte nessuno*, in «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 7. La *Pacem in terris* in particolare aveva stilato un preciso elenco dei diritti naturali dell'uomo, cfr. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, cit., nn. 6-13.

[439] M. TICCONI, *Nel Vietnam il mitra non converte nessuno*, in «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 6.

[440] R. MORO, *I cattolici italiani tra pace e guerra*, cit., pp. 379-380. Approfondisce l'approccio teologico-pedagogico della GIAC alla guerra e ai differenti conflitti che si succedettero dalla sua fondazione alla seconda guerra mondiale F. PIVA, *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868-1943)*, Milano, Franco Angeli, 2015.

proclamati: il diritto a mantenere le colonie, a sfruttare paesi e popoli ritenuti immaturi civilmente e politicamente; in pratica l'idea che il mondo fosse diviso in popoli di prima e seconda categoria[441].

Riconoscendo nel comunismo la prima tra le «grandi forze esterne di natura politica» di ausilio al processo d'indipendenza dei popoli ingiustamente soggiogati[442], Ticconi dava prova di onestà intellettuale e, indirettamente, di un controllo ecclesiastico sulla stampa dell'ACI non particolarmente censorio[443]. Ma l'espansionismo "rosso" restava una minaccia inaccettabile e relativamente alla quale si apprezzava l'intervento della generosa "sentinella" statunitense, «nonostante i mille errori» strategici da essa compiuti[444].

La GIAC, dunque, al pari di «Tc», non condannava l'opposizione armata al comunismo e non rinnegava la propria impostazione filoatlantica. Anzi, nelle parole di Ticconi emergono ancora palpabili la fiducia e la benevolenza con la quale tanta parte dell'opinione pubblica dell'Europa occidentale guardava alla politica estera del Paese che aveva permesso la sconfitta del nazifascismo e la "miracolosa" ricostruzione postbellica nel vecchio continente. Alla stregua di quanto sostenuto da Montaron, Ticconi riteneva che lo sbaglio fondamentale di Washington consistesse nella convinzione di poter risolvere il problema rappresentato dal FNL con mezzi puramente militari. Come il direttore di «Tc», il collaboratore di «Gioventù» suggeriva invece l'opportunità di riforme socio-politiche nella RV, poiché

la vera lotta al comunismo si fa […] sul piano dei contenuti, opponendo in concreto a una filosofia sbagliata, la filosofia di una democrazia vissuta e non appiccicaticcia, di una autentica dignità dell'individuo che si realizza non a parole ma nei fatti, con una adeguata politica sociale basata sulla lotta alla miseria, alla ignoranza, alla prepotenza e all'intolleranza, una politica che crei al di dentro l'unica arma di fronte a cui il comunismo arretra decisamente sconfitto: la coscienza e la volontà di essere liberi e responsabili del proprio destino[445] .

È interessante notare come nel discorso della GIAC gli argomenti del magistero sociale roncalliano venissero connessi saldamente alla ferma

[441] M. TICCONI, *Nel Vietnam il mitra non converte nessuno*, in «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 7.
[442] *Ibidem*.
[443] L'ipotesi coincide con i ricordi di Campanini sulla sua esperienza in «Gioventù-professionisti», cfr. G. CAMPANINI, *Gioventù cattolica*, cit., p. 23.
[444] M. TICCONI, *Nel Vietnam il mitra non converte nessuno*, in «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 7.
[445] *Ibidem*.

adesione politica dell'associazione all'opzione democratica[446], in ciò denotando una linea analoga a quella delle ACLI, che nel legame fra cristianesimo e democrazia hanno uno dei tratti fondanti[447]. D'altronde, se a livello lessicale la parola "democrazia" non appare nella *Mater et magistra*, mentre la *Pacem in terris* ne presenta una sola ricorrenza[448], era dal 1944 che la Chiesa, con Pio XII, aveva enunciato la propria piena accettazione dell'ordinamento democratico[449]. Come in tante altre componenti del cattolicesimo italiano, inoltre, la convinzione democratica si era rafforzata nella GIAC a seguito delle esperienze del nazifascismo[450] e della Resistenza, alla quale non pochi militanti dell'associazione avevano aderito, in vario modo[451]. Sebbene nel discorso sulla "dittatura diemista" si colga il peso delle memorie del nazifascismo, si nota in «Gioventù», come già in «Tc», l'assenza un riferimento esplicito a quell'esperienza storica e ai consolidati miti nazionali della resistenza contro i regimi totalitari: forse per evitare qualsiasi facile analogia tra la lotta partigiana fondamento delle democrazie europee post-1945 con quella che il FNL considerava essere la Resistenza vietnamita?

Per Ticconi, il caso della Repubblica diemista impartiva agli europei – o meglio, confermava e ravvivava loro – delle amare lezioni in materia di democrazia e di religione, di distanza possibile fra un ideale (o un'ideologia) e la sua concreta realizzazione. In quanto europei, asseriva, dal regime sudvietnamita i lettori di «Gioventù» traevano che, nonostante

[446] Il rapporto fra GIAC e democrazia nel secondo dopoguerra è toccato e variamente approfondito da diverse angolazioni nei saggi raccolti in F. MALGERI (dir.), *Storia del movimento cattolico in Italia*. VI, cit.

[447] Il caso delle ACLI verrà approfondito nel secondo e nel terzo capitolo della tesi.

[448] Al n. 31 dell'enciclica si legge infatti «cum uolibet veri nominis populari civitatis regimine», resa in italiano come: «con ogni sorta di regimi genuinamente democratici». Cfr. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, cit., p. 270; la versione in italiano è disponibile sul sito ufficiale del Vaticano all'URL: w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

[449] Cfr. PIO XII, *Radiomessaggio natalizio ai popoli del mondo intero*, 24 dicembre 1944, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*. VI: *1944-1945*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1955, pp. 235-251. Sul lento avvicinamento del papato all'opzione politica democratica si rinvia a S. FRIGATO, *La difficile democrazia. La dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII (1878-1958)*, Cantalupa, Effatà, 2007.

[450] Sul tema si rinvia in particolare a R. MORO, *Azione cattolica, clero e laicato di fronte al fascismo*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*. IV, cit., pp. 87-377.

[451] Cfr. fra gli altri E. PREZIOSI, *Piccola storia*, cit., pp. 114-115 e il molto ben documentato S. TRAMONTIN, *I cattolici e la Resistenza*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*. IV, cit., pp. 379-543.

le buone intenzioni dell'Occidente, l'esportazione del sistema democratico non garantiva automaticamente l'instaurazione di un giusto governo[452]:

l'errore del mondo libero è venuto a nudo con la forza impressionante della violenza. La lotta ai buddisti, pur grave in sé, non è stata che la molla che ha improvvisamente strappato il velo su una struttura fradicia e barcollante. Ngo Dinh Diem [...] si è rivelato un dittatore colorato di democrazia, un uomo che ha sfruttato gli aiuti americani e la paura del comunismo per creare un vero e proprio regime i cui unici benefici ricadono sulla larga famiglia di Diem stesso e sui pochi che gli fanno la corona. Il contrasto con i buddisti che chiedevano libertà di azione religiosa e quindi una civile tolleranza ha maturato la crisi: solo una democrazia vera sa essere una casa per tutti indistintamente. Un regime, una dittatura sia pur larvata, scoprono immediatamente il loro manto d'agnello quando le grandi questioni della libertà individuale vengono a fuoco[453].

In quanto cattolici, dall'esempio degli Ngo i militanti della GIAC apprendevano che una professata e persino intimamente sincera fervente adesione al cristianesimo non rappresentava un sicuro antidoto contro pulsioni autoritarie e, più in generale, contro atteggiamenti contrari ai valori cristiani.

Attraverso la storia dei convertiti Ngo, Ticconi giungeva a una critica dei classici strumenti missionari d'apostolato. Il «cattolicesimo cieco e fanatico, come quello della famiglia Diem» veniva assunto a simbolo dei limiti dell'evangelizzazione nei continenti extraeuropei ove, contrariamente agli intenti della Chiesa, la diffusione della buona novella poteva ridursi a un mero innesto posticcio. La "crisi buddista" dimostrava che la fede cattolica poteva venir tradita nella sua stessa natura, corrotta da interessi temporali, persino manipolata e rovesciata sino a divenire lo schermo di una dittatura.

Si è già accennato alla posizione di compromesso formulata da «Gioventù», tramite Ticconi, nel dibattito sulla natura della crisi sudvietnamita del 1963. Più precisamente, il collaboratore della rivista argomentava che nello scenario sudvietnamita

la religione si è [...] mescolata alla politica offrendo nuovi pretesti alla violenza, in un connubio mostruoso in cui ci rifiutiamo di conoscere una sia pur minima parvenza dei valori espressioni dall'autentica fede cristiana.

[452] D'altro canto proprio in quegli anni le democrazie occidentali iniziavano a rivelare la propria incompiutezza. Solo per fare alcuni esempi, lo attestavano, in Europa, la condizione discriminatoria in cui vivevano le donne e la persistenza del lavoro minorile, così come sugli Stati Uniti gravava l'irrisolta questione razziale, che strideva acutamente con l'immagine del Paese quale "faro di libertà" e che di lì a poco sarebbe esplosa drammaticamente.

[453] M. TICCONI, *Nel Vietnam il mitra non converte nessuno*, in «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 7 e p. 24.

Ed è proprio qui che si aggancia il nostro doveroso atto di umiltà: il cattolicesimo non è una etichetta, non è un abito buono per tutti gli usi, non è uno strumento. Diem, a quanto ha riferito un giornalista che ha conversato con lui, dedica un'ora e più al giorno alla meditazione, al colloquio con Dio. Ma si tratta evidentemente di un colloquio fra sordi: Cristo ha predicato la libertà, l'amore, il rispetto di chicchessia, del più incallito peccatore. Diem non fa nulla di tutto questo. Le altre 23 ore le dedica a praticare esattamente il rovescio di ciò che Cristo ha insegnato.

Noi siamo responsabili di Diem per ciò che abbiamo fatto o non abbiamo fatto. Accanto al colonialismo politico, l'Occidente ha imposto molte volte anche un colonialismo religioso che ha propagandato un cristianesimo d'accatto e non un cristianesimo vitale (un Diem che non si rende conto delle gravi responsabilità che incombono su un cristiano, soprattutto quando si trovi a dirigere la vita politica, è una caricatura di cattolico). Ma siamo responsabili anche di ciò che facciamo e di ciò che resta da fare: una giusta autocritica che ci insegni a cogliere le lezioni che vengono da lontanissimi paralleli e a vivere qui, nelle nostre personali e sia pure limitate responsabilità, un vero cristianesimo; un senso ecumenico delle sorti del mondo, che ci faccia sentire fino alla disperazione quanto siano vasti gli orizzonti aperti alla missione evangelizzatrice della Chiesa. Il cristianesimo tradito e travisato del Vietnam è dovuto anche alla nostra assenza di occidentali in quanto individui e in quanto comunità: il problema delle missioni si ripropone in modo nuovo, drammatico e gravissimo. Ngo Dinh Diem è tutto sommato un pagano che qualcuno un giorno ha lievemente verniciato di cristianesimo, ma non è un convertito, non è un trasformato. Per triste, assurdo che possa sembrare, Ngo Dinh Diem attende ancora di conoscere Cristo[454].

Colonialismo politico e religioso, fede e violenza, vera e falsa cristianità, invito al laicato occidentale all'autocritica e all'assunzione di responsabilità (ma «limitate»), revisione delle strategie missionarie, ecclesiologia di stampo evangelico e cristocentrico, ecumenismo e attenzione al Terzo mondo: queste le tematiche e le ispirazioni poste sul piatto dalla GIAC, che se non trovarono ulteriore approfondimento nell'articolo di Ticconi, non avrebbero mancato di occasioni per riproporsi sulla rivista nei mesi e negli anni successivi, sollecitate spesso proprio dagli avvenimenti in Vietnam, nonché soprattutto dal concilio.

Uno degli aspetti che più colpisce del lungo passaggio citato è l'uso della locuzione "colonialismo religioso", la cui audacia alimenta nuovi interrogativi sul funzionamento del controllo ecclesiastico sulla stampa associativa[455]. Non che Ticconi equiparasse *tout court* l'evangelizzazione a

[454] Ivi, p. 24.

[455] Nell'esperienza di Campanini, le scelte redazionali di «Gioventù-professionisti» erano libere, ma egli stesso sottolinea la necessità di un'indagine a più ampio raggio. G. CAMPANINI, *Gioventù cattolica*, cit., p. 23. La permissività rilevata va interpretata come spia di un'assenza di effettivo controllo, come rispetto della libertà d'opinione dei collaboratori del giornale, come segno di scarsa attenzione da parte delle autorità ecclesiastiche o potrebbe tradire anche un'occasionale adesione alle idee espresse negli articoli da parte dei "controllori"? Questi ultimi vanno verosimilmente indentificati, in prima istanza, con gli assistenti ecclesiastici assegnati ad ogni ramo dell'ACI, figure di guida spirituale e

un atto di colonialismo, né egli sosteneva che la Chiesa dovesse abdicare all'attività missionaria propria della sua natura. Sembrerebbe che con l'uso di un'espressione chiaramente forte quale "colonialismo religioso" egli mirasse ad attirare l'attenzione sull'esistenza di un'*evangelizzazione incompiuta*, quando limitata all'obiettivo dell'atto formale della conversione; un argomento che rammenta ancora una volta le parole dell'*abbé* Lan su «Tc». Nell'uso di una simile locuzione, inusuale da parte di un cattolico, specie se dell'ACI, si crede plausibile individuare la spia di una porosità della GIAC alla retorica antimperialista della sinistra marxista, da intendersi nei termini di un fenomeno di prestito, depoliticizzazione ed "evangelizzazione" di parole e griglie interpretative della realtà proprie del marxismo; un fattore da connettersi all'inadeguatezza degli strumenti intellettuali approntati dalla cultura cattolica per la lettura del mondo contemporaneo[456]. Nella sua sostanza, però, il terzomondismo che affiora in Ticconi pare squisitamente cattolico.

Era da qualche tempo che, ispirati dal magistero papale, alcuni segmenti del laicato italiano andavano sviluppando una propria riflessione su capitalismo e Terzo mondo, come nel caso dei fiorentini di «Testimonianze»[457]. Sin dal pontificato pacelliano la Chiesa aveva sancito

---

sorveglianza, anello di raccordo fra i laici e l'alta gerarchia, le quali però rappresentano ad oggi un campo di ricerca storica ancora largamente inesplorato.

[456] Fra gli studi che hanno rilevato questo fenomeno, accentuatosi a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, in alcuni settori del cattolicesimo europeo, vi è S. ROUSSEAU, *Un tiers-mondisme chrétien*, in *À la gauche du Christ*, cit., p. 466. Si ricorda la grande influenza esercitata in quel periodo, non solo in Francia, dalle riletture di Marx del filosofo Louis Althusser, ex jécista convertitosi al marxismo (*Pour Marx*, 1965 e *Lire le Capital*, 1968). Sul caso francese v. D. PELLETIER, *Les catholiques français et le marxisme, des années 1930 au «moment 68»*, in *Marx, une passion française*, sous la direction de J.-N. Ducange et A. Burlaud, Paris, La Decouverte, 2018, p. 316; *À la gauche du Christ*, cit., *passim*; cfr. anche M. WINOCK, *Chronique des années soixante*, Paris, Seuil, 1987, pp. 50-51.

[457] V., fra gli altri, G. PANVINI, *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Venezia, Marsilio, 2014, p. 144; R. MORO, *I cattolici italiani tra pace e guerra*, cit., p. 400. Lo scolopio Ernesto Balducci (1922-1992), figura centrale del cattolicesimo sociale italiano del secondo dopoguerra, fondò «Testimonianze» tra il 1957 e il 1958, ispirandosi a «Tc». La rivista era intesa non come strumento di "conquista" religiosa ma, appunto, come testimonianza di fede. Dava perciò grande spazio alla riflessione ecclesiologica e teologica, e risentiva in maniera significativa dell'influsso maritainiano. Il profilo editoriale della pubblicazione e quello biografico di Balducci verranno approfonditi nel secondo capitolo (cfr. in particolare *infra*, p. 253 e sgg.). A livello bibliografico si rinvia qui, fra gli altri, a D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione*, cit., pp. 117-142 e *passim*; B. BOCCHINI CAMAIANI, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2002; A. RICCARDI, *Il cattolicesimo della Repubblica*, in *Storia d'Italia*. VI: *L'Italia contemporanea. Dal 1963 a oggi*, a cura di G. Sabbatucci e V. Vidotto, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 248-249; M. CUMINETTI, *Il dissenso cattolico*, cit., pp. 56-59

la propria presa di distanza dal colonialismo politico e aveva posto a revisione la dottrina tradizionale sulle missioni e sui suoi strumenti d'azione[458]. Le encicliche sociali di Giovanni XXIII avevano enunciato con forza la nuova priorità attribuita dalla Chiesa, a livello globale, alle dinamiche esistenti fra Nord e Sud del mondo e il suo schierarsi, in questo scenario, al fianco dei Paesi più svantaggiati. Una tendenza che avrebbe trovato di lì a breve espressione nell'ecclesiologia della "Chiesa dei poveri" impostasi concilio, di cui Paolo VI fu il più autorevole rappresentante e di cui sarebbe assurta a simbolo l'enciclica *Populorum progressio* (1967), tappa fondamentale nella dottrina sociale della Chiesa contemporanea[459].

È stato inoltre argomentato che sin dalla metà degli anni Quaranta, in Italia come in Francia, andava elaborandosi e consolidandosi una subcultura terzomondista originalmente cattolica legata al mondo delle missioni e dell'associazionismo giovanile[460]. Su di essa, negli anni Sessanta, probabilmente influì anche *Les damnés de la terre* (1961) di Frantz Fanon, filosofo e psichiatra francese di origine martinicana, un libro

---

e *passim*; M.C. GIUNTELLA, *«Testimonianze» e l'ambiente cattolico fiorentino*, in *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso. Polemiche sull'integrismo, obbedienza e fine dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni Sessanta*, a cura di S. Ristuccia, Milano, Edizioni di Comunità, 1975, pp. 229-315.

[458] Cfr. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, cit., in part. pp. 176-182 e pp. 224-229.

[459] PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, in «AAS», 59, 1967, pp. 257-299. Tra le numerose analisi dedicate allo storico documento si segnalano qui quelle in F. DE GIORGI, *Paolo VI. Il papa del Moderno*, cit., pp. 554-568; ISTITUTO PAOLO VI (BRESCIA), *Il magistero di Paolo VI nell'enciclica «Populorum progressio». Giornata di Studio (Milano, 16 marzo 1988)*, in collaborazione con la Facoltà di Economia e Commercio dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Roma, Studium, 1989.

[460] La storiografia sul terzomondismo cattolico italiano, campo ancora poco esplorato, tende a concentrarsi sulla fase radicale segnata dal Sessantotto e dalle sollecitazioni teologiche allora provenienti dall'America Latina. Tra gli studi che affrontano il tema in maniera sistematica e con una lente cronologica più o meno ampia si segnalano D. SARESELLA, *La vocazione terzomondista del mondo cattolico degli anni Sessanta e il giudizio sulla politica internazionale statunitense*, in *L'antiamericanismo in Italia e in Europa nel secondo dopoguerra*, a cura di P. Craveri e G. Quagliariello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 291-307; L. TOSI, *Il Terzo Mondo*, cit., pp. 481-517. Sul caso francese, che gode di una bibliografia più consistente, si rinvia invece qui al numero speciale di *Utopie missionnaire, militantisme catholique*, «Mouvement Social», 177, octobre-décembre 1996, oltreché a S. ROUSSEAU, *Un tiers-mondisme chrétien*, in *À la gauche du Christ*, cit., in part. pp. 457-465; D. GRANNEC (dir.), *Les Chrétiens dans la mouvance altermondialiste*, Paris, Karthala, 2011; C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques*, cit.; D. PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2005 [2002], pp. 26-27; ID., *Économie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde 1941-1966*, Paris, Cerf, 1996.

rivelatosi in breve tempo un caso letterario, e che divenne il manifesto delle lotte per l'indipendenza dei Paesi del Terzo mondo[461].

Ma se le tensioni terzomondiste manifestate dalla GIAC accomunano l'associazione ad altri gruppi di cattolici italiani e francesi in virtù dei loro condivisi punti di riferimento sul piano religioso e su quello laico, lo specifico caso vietnamita ben si presta a rammentare le fondamentali differenze tra il caso italiano e quello francese, connesse ai diversi legami storici delle due comunità nazionali con l'Indocina e, più in generale, con il colonialismo: decisamente forti per l'*Hexagone*, flebili per l'Italia.

Nella prima metà degli anni Sessanta «la decolonizzazione e l'idea di un Terzo mondo» erano «avvertite come questioni che non coinvolgevano direttamente la società italiana», ma le si presentavano comunque attraverso i «molteplici canali» già citati, ai quali sono da aggiungersi la ricezione di alcune «opere artistiche» a tema e «l'attenzione dei media verso le più travagliate vicende della decolonizzazione africana»[462], in particolare verso la guerra d'Algeria[463]. Dal punto di vista religioso, nella storia del Vietnam la presenza di missionari e poi di laici francesi era, come si è detto, cospicua e influente, del tutto imparagonabile a quella italiana. E molto diverso era il rapporto dei due Paesi con il colonialismo tradizionale.

L'approccio dell'opinione pubblica francese nei confronti delle vicende dell'ex "perla dell'Impero" e del Terzo mondo in generale si era modellato all'interno di un ampio e secolare sistema coloniale nazionale disgregato definitivamente, con grandi traumi e lacerazioni interne, dalle guerre d'Indocina e d'Algeria, pur con oblique sopravvivenze nell'istituzione dei dipartimenti e delle regioni d'oltremare[464]. L'esperienza coloniale italiana era stata più contenuta, sia a livello geografico che cronologico, e per quanto non completamente scomparso[465], il sentimento coloniale non parrebbe aver influito in maniera determinante nell'autorappresentazione dell'identità nazionale nel secondo dopoguerra.

Fu allora che, dopo le perdite coloniali subite durante la seconda guerra mondiale, la neonata Repubblica italiana abbandonò le «residue speranze di impossibili egemonie»[466] e l'idea di un'Italia "mediatrice e collaboratrice"

[461] Pubblicato dalla casa editrice parigina Maspero, con prefazione di Jean-Paul Sartre, venne presto tradotto in innumerevoli lingue; in italiano uscì per i tipi di Einaudi nel 1962.

[462] M. TOLOMELLI, *L'Italia dei movimenti*, cit., p. 80.

[463] Cfr. R. MORO, *I cattolici italiani tra pace e guerra*, cit., p. 399.

[464] Sul tema si veda, fra gli altri, V. DIMIER, *De la France*, cit.

[465] Cfr. E. DI NOLFO, *La persistenza del sentimento coloniale in Italia nel secondo dopoguerra*, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana. Atti del convegno (Taormina-Messina, 23-29 ottobre 1989)*, a cura di C. Ghezzi, vol. II, Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1996, pp. 1259-1271.

[466] L. TOSI, *Il Terzo mondo*, cit., p. 481 e sgg.

con il Terzo mondo andò radicandosi nelle diverse culture politiche nazionali, «sotto la forma dell'universalismo cristiano nel mondo cattolico, o della solidarietà umanitaria nelle forze laiche, o del collegamento internazionalista con i movimenti di liberazione del Terzo mondo nello schieramento di sinistra»[467]. È stato inoltre rilevato, in maniera che si trova condivisibile, che nel cattolicesimo italiano degli anni Sessanta

> l'apertura al Terzo mondo affonda le sue radici nelle passate esperienze del paese, non tanto in quelle coloniali quanto in quelle interne di miseria e sottosviluppo, e nella coscienza missionaria della Chiesa. Essa produsse una grande trasformazione nella soggettività individuale, una diffusa coscienza dell'universalità della Chiesa e della esigenza della tutela dei diritti umani in ogni latitudine […][468].

Non solo in «Gioventù», ma in tutta la stampa italiana consultata in fase di ricerca non affiora alcun influsso del passato coloniale nazionale sulla riflessione portata avanti sui temi della decolonizzazione e problematiche del Terzo mondo, un dato confermato da più ampie ricerche condotte da altri studiosi sulla stampa dell'epoca[469]. Questo fenomeno sottolinea il rapido distacco dell'opinione pubblica italiana dalle pratiche del colonialismo tradizionale, un fenomeno che suggerisce anche un meccanismo di decolpevolizzazione della nazione, perseguito attraverso la rimozione dalla narrazione pubblica del passato coloniale. Ciò accadde (e accade tutt'oggi) nella società italiana anche e soprattutto in ragione delle connessioni del colonialismo italiano con il regime mussoliniano, alimentando così, direttamente o indirettamente, il falso mito del "buon italiano"[470] e la «rappresentazione del fascista come "straniero interno"»[471].

[467] Si riprende qui L. GARRUCCIO [pseud. di L. Incisa di Camerana], *Le scelte di fondo e il retroterra culturale*, in «Politica internazionale», X, 1982, pp. 7-14 come citato in L. TOSI, *Il Terzo mondo*, cit., p. 482.

[468] L. FACCIOLO, *La politica dei cattolici in Italia: dal popolarismo alla crisi della Democrazia Cristiana*, Tesi di Laurea in Teoria e storia dei movimenti e dei partiti politici, LUISS Guido Carli, relatrice: prof.ssa V. Capperucci, a.a. 2014/2015, p. 53, URL: http://tesi.eprints.luiss.it/15405/1/068392.pdf.

[469] Cfr. M. TOLOMELLI, *L'Italia dei movimenti*, cit., p. 80.

[470] Sull'argomento, e per ulteriori rinvii bibliografici si rinvia a E. GOBETTI, *L'occupazione italiana in Jugoslavia (1941-1943). Storiografia e memoria pubblica*, in «Passato e presente», 87, 2012, pp. 39-53.

[471] M. RIDOLFI, *Feste della nazione e liturgie politiche*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni settanta*. II: *Culture, nuovi soggetti, identità*, a cura di F. Lussana e G. Marramao, cit., p. 532. Sul tema si segnala in particolare l'analisi di F. FOCARDI, L. KLINKHAMMER, *La rimozione dei crimini di guerra dell'Italia fascista: la nascita di un mito autoassolutorio (1943-1948)*, in *Guerra e pace nell'Italia del Novecento*, cit., pp. 251-290.

I.9. I gesuiti in una guerra di carta stampata.

Nell'ottobre 1963 sia i gesuiti italiani sia i gesuiti francesi trattarono della crisi sudvietnamita sui loro organi di stampa[472].

Come nella gran parte della pubblicistica cattolica dell'epoca, la pace costituiva uno dei principali temi affrontati durante l'anno da «La Civiltà Cattolica»[473], in particolare da padre Antonio Messineo, storico interprete della linea della rivista sulle problematiche di teologia politica inerenti alla vita associata internazionale[474].

In merito allo specifico dibattito sulla liceità della tradizionale dottrina della guerra giusta in era atomica, i gesuiti romani sostenevano, in estrema sintesi, la necessità contingente della guerra difensiva, giudicata ineliminabile sin quando non fosse stata neutralizzata la minaccia dell'espansionismo comunista a livello globale[475].

Nell'ottobre del 1963, come nei mesi precedenti, «CC» trattò della situazione vietnamita all'interno rubrica dedicata alla cronaca estera, e non in un vero e proprio articolo dedicato. Alla stregua di ogni altro tema di politica internazionale, la questione fu approcciata dai gesuiti romani seguendo il classico schema interpretativo intransigente sviluppato durante la prima, rigida fase della guerra fredda. Esso aveva i suoi pilastri nella tradizionale, stretta osservanza da parte di «CC» della linea politica pontificia e nell'inflessibile anticomunismo della rivista. Quest'ultimo animava dalle sue pagine, nel secondo dopoguerra, una virulenta polemica contro i partiti di sinistra italiani, rinverdendo la polemica antisocialista di «CC» degli esordi[476].

[472] Cfr. *Vietnam meridionale*, in «CC», 28 settembre 1963, pp. 96-104; A. GOMANE (S.J.), *Au Vietnam. Lettre d'Extrême-Orient*, in «Études», octobre 1963, pp. 53-66.

[473] La rivista quindicinale fu fondata nel 1850 da un gruppo di gesuiti napoletani con l'intento di ergersi a difesa della civiltà cattolica contro gli avversari della Chiesa. Nel 1963 era diretta da padre Roberto Tucci (1921-2015; a capo di «CC» dal 1959 al 1973). Sulla storia di «CC» e sulla sua speciale relazione con le vicende italiane si vedano R. SANI, *«La Civiltà Cattolica» e la politica italiana nel secondo dopoguerra (1945-1958)*, Milano, Vita e Pensiero, 2004; G. SALE (S.J.), *«La Civiltà Cattolica» nei suoi primi anni di vita*, in «CC», anno 150°, I, 20 marzo 1999, pp. 544–557; A. MAJO, *La stampa cattolica in* Italia, cit., pp. 47-52 e *passim*; E. DI NOLFO, *«La Civiltà Cattolica» e le scelte di fondo della politica estera italiana nel secondo dopoguerra*, in «Storia e politica», 1971, pp. 187- 239.

[474] Su Messineo (1897-1978) si rimanda alla voce a firma di E. BOTTO in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 74, Roma, Treccani, 2010, URL: www.treccani.it/enciclopedia/antonio-messineo_%28Dizionario-Biografico%29/

[475] Per l'impostazione delle problematiche teologico-politiche attinenti al tema si veda ad esempio A. MESSINEO (S.J.), *L'era atomica e i suoi formidabili problemi*, in «CC», 7 dicembre 1963, pp. 450-462.

[476] Sul tema v. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 79.

Per la precisione, nell'ottobre del 1963 «CC» presentò in rassegna ai suoi lettori i principali interventi sul Vietnam prodotti in quei mesi da Paolo VI e dalla gerarchia e dalle organizzazioni cattoliche vietnamite. Appare significativo che l'organo dei gesuiti italiani desse spazio, seppur in calce, anche ad alcune gravi insinuazioni di Xuan sui bonzi, mentre un completo silenzio fu mantenuto sulle pesanti dichiarazioni di Thuc delle ultime settimane. Si noti inoltre che di Xuan non vennero riprese le celeberrime frasi sui "barbecue" di monaci, bensì alcune sue esternazioni dai toni più contenuti, e con le quali la donna insinuava dei sospetti sulla volontarietà dei sacrifici (sosteneva che i bonzi fossero stati drogati, forse dai comunisti) e gettava discredito sulla pratica dell'autoimmolazione[477]. Probabilmente i gesuiti romani erano per lo meno possibilisti riguardo alla tesi di infiltrazioni comuniste fra i buddisti sostenuta da Diem e ripresa, come si è visto, da «L'Osservatore romano». Una certa generica diffidenza di «CC» nei confronti dell'opposizione buddista sembra confermata dalla scelta di citare, nel corpo del testo, un'analisi del quotidiano nazionale «Il Corriere della Sera» secondo la quale «il suicidio dei bonzi non significava per niente che essi avessero ragione»[478].

Attenendosi alla posizione vaticana, «CC» confutò l'idea che nella RV fosse in corso una guerra di religione; simili erronee letture erano da considerarsi il frutto di visioni «alterate o, almeno esagerate» di osservatori stranieri alle prese con una situazione di grande «complessità» oppure, come nel caso della stampa «anticlericale e radicale italiana», interpretazioni distorte della realtà, condizionate da scopi di propaganda ideologica[479].

Le preoccupazioni manifestate dal Vaticano e da «CC» sull'attendibilità della stampa in merito alla crisi nella RV erano condivise dai gesuiti di «Études», che nel numero dell'ottobre 1963 lamentarono la mancanza di «éléments objectifs d'information» a riguardo[480]. L'attualità vietnamita era

[477] Cfr. *Vietnam meridionale*, in «CC», 28 settembre 1963, p. 96, nota 1.

[478] Ivi, p. 103.

[479] Ivi, pp. 100-101.

[480] A. GOMANE (S.J.), *Au Vietnam. Lettre d'Extrême-Orient*, in «Études», octobre 1963, p. 53. Il mensile «Études» (inizialmente «Études de théologie, de philosophie et d'histoire») fu fondato dai gesuiti francesi nel 1856, per iniziativa di padre Jean Gagarin, russo convertito. Agli esordi focalizzata su questioni di teologia, a partire dal periodo fra le due guerre mondiali la pubblicazione iniziò ad allargare i propri interessi alle problematiche dell'attualità e della cultura. Inflessibile «dans la dénonciation du nazisme», «Études» sospese le pubblicazioni sotto l'occupazione tedesca, per poi essere rifondata nel 1945. La linea editoriale rispecchiava il desiderio dei suoi collaboratori «de maintenir un subtil équilibre entre leur liberté et leur fidélité à la doctrine romaine». P. ROCHER, *Cité Nouvelle 1941-1944. Les jésuites entre incarnation et eschatologie*, in «Chrétiens et sociétés», 2,

narrata su «Études» attraverso un pezzo non aggiornato poiché scritto il 15 agosto 1963, prima dell'attacco alle pagode e dei suoi gravi strascichi a livello nazionale e internazionale. Si trattava di una lunga analisi firmata da padre André Gomane, missionario di stanza a Bangkok, all'indomani di un suo viaggio nella RV.

In apertura del suo intervento, il religioso francese dichiarava le proprie intenzioni: rettificare gli errori e le storture, inconsapevoli o strumentali, diffusi dalla stampa internazionale sulla "crisi buddista". Un bonzo con il quale si era intrattenuto a colloquio è l'unica fonte che Gomane abbia identificato tra quelle alla base della propria relazione. Dal punto di vista storiografico, il suo scritto ha il merito di esprimere con immediatezza alcune problematiche comuni fra i cattolici rispetto al mondo moderno, che la "crisi buddista" sollevava con peculiare intensità. Il riferimento è a temi già affiorati nella stampa sino a qui esaminata, e che in sintesi investono il rapporto della Chiesa con la sfera del politico e della società civile.

Dopo aver ricostruito gli eventi sudvietnamiti succedutisi dal maggio 1963, Gomane ne presentava i protagonisti: i cattolici, i buddisti, il governo di Saigon. Come Manzini, egli riconosceva che la minoranza cattolica sudvietnamita godesse, sotto Diem, di alcune agevolazioni giuridiche, ma non le riteneva discriminanti nei confronti delle altre religioni. Secondo Gomane, anzi, la gran parte dei cattolici condivideva con mons. Binh la preoccupazione «de voir respecté la liberté de conscience» e, allo stesso tempo, il desiderio di «rester fidèles au gouvernement»[481]. La suggerita adesione dei cattolici sudvietnamiti alla politica di Diem trovava fondamento, secondo Gomane, nell'unità della Chiesa sudvietnamita contro l'espansionismo comunista, storico pilastro della difesa del Vietnam del Sud. Gomane presentava i cattolici sudvietnamiti come impeccabili cittadini e patrioti, rispettosi del potere costituito al punto da lasciare, a differenza dei buddisti, che i propri seminaristi prestassero servizio militare, e senza abbandonarsi al diffuso fenomeno della diserzione. L'idea dei cattolici come cittadini esemplari e obbedienti alla legittima autorità civile, già riscontrata in Giovanni XXIII e in Paolo VI, veniva dunque apertamente combinata in «Études» con quella della Chiesa quale avanguardia patriottica della resistenza spirituale *e* armata contro il comunismo. Le evidenti sopravvivenze dell'antica retorica del *miles christianus*, passata attraverso la reinterpretazione dell'Ottocento dei

1995, [*en ligne*] DOI: 10.4000/chretienssocietes.149. Alla rivista è dedicato lo studio monografico di P. VALLIN, *Études. Histoire d'une revue: une aventure jésuite. Des origines au Concile Vatican II (1856 à 1965)*, Paris, éd. Études, 2000.

[481] A. GOMANE (S.J.), *Au Vietnam. Lettre d'Extrême-Orient*, in «Études», octobre 1963, p. 65.

nazionalismi, tradiscono da parte della rivista una mentalità allora sempre più minoritaria ma ben lungi dall'essere scomparsa dal mondo cattolico europeo, anche a livello istituzionale[482]. Non a caso, erano quelli gli anni di un lacerante dibattito pubblico, in Francia come in Italia, sul diritto all'obiezione di coscienza, sul quale anche il mondo cattolico si polarizzò[483].

Fra quelle prese in esame, «Études» è l'unica testata a porre al centro dell'analisi della "crisi buddista" il fattore comunista. I contenuti e i toni dell'articolo di Gomane ricordano, come già quelli di «CC», la retorica della Chiesa agli albori della guerra fredda, e che non sono da considerarsi completamente superati in età conciliare, tutt'altro. Proprio in quella fase, essi venivano riproposti con forza da una minoranza di padri conciliari conservatori (tra i quali diversi italiani e vietnamiti) nel divisivo dibattito sull'opportunità di un'esplicita condanna del comunismo da parte del Vaticano II, un confronto che si rifletteva nella pubblicistica cattolica[484].

In merito alla questione della natura politica o religiosa della "crisi buddista", Gomane collocava «Études» su una posizione mediana poiché nella sua analisi, come si vedrà, è appunto l'elemento politico (la minaccia comunista) a giocare il ruolo fondamentale, senza però che si tacessero alcuni aspetti squisitamente religiosi della vicenda. In ciò, una certa prossimità di «Études» con «Gioventù» è solo formale, poiché distanti emergono le valutazioni di Gomane e di Ticconi sulle colpe degli Ngo, e opposte su quelle dei buddisti. L'indugiare del missionario francese sul problema del separatismo nella RV riecheggia invece l'attenzione prestata all'argomento da Montaron, ma anche in questo caso si danno delle differenze fondamentali nelle opinioni espresse dai due. A livello generale, inoltre, il pragmatico realismo applicato dal gesuita all'esame della situazione vietnamita lo distingue nettamente dagli altri commentatori cattolici sin qui citati.

Questo suo senso di *Realpolitik* non portava Gomane a derogare, sul piano della dottrina, al principio dell'indipendenza della Chiesa dal potere politico. Egli ricusava la pertinenza dell'«épithète "catholique", appliquée

[482] Sul tema si vedano, ad esempio, gli originali contributi in S. BLENNER-MICHEL, J. LALOUTTE (dir.), *Servir Dieu en temps de guerre. Guerre et clergé à l'époque contemporaine (XIX^e^-XX^e^ siècles)*, Paris, Armand Colin/Ministère de la Défense, 2013.

[483] Cfr. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e* guerra, cit., pp. 177-196. Cfr. anche *infra*, p. 254.

[484] Si rammenta che la richiesta di una chiara condanna del comunismo, che nel dicembre 1963 avrebbe prodotto la nota petizione dal Coetus Internationalis Patrum al papa, non avrebbe trovato soddisfazione al concilio, poiché «nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* […] la questione del comunismo fu […] affrontata indirettamente, senza mai essere nominata, e posta in relazione con il più vasto problema dell'ateismo moderno». G. PANVINI, *Cattolici e violenza politica*, cit., pp. 107-117 (cit. a p. 111).

au régime Diem», e sosteneva anzi l'urgente necessità «que les catholiques trouvent un moyen d'éviter clairement la confusion entre l'Église et le gouvernement Diem»[485]. Tuttavia, Gomane aggiungeva (allontanandosi così visibilmente da Montaron) che «on ne peut demander d'observer une stricte distinction entre l'Église et l'État à des hommes qui défendent d'un seul élan la liberté de leur patrie et celle de leur religion», reputando anzi che «un triomphalisme un peu tapageur»[486] e una certa «indiscrétion»[487] da parte del regime di Diem e di alcuni cattolici sudvietnamiti fossero una reazione più che naturale da parte di una minoranza una volta che dei suoi rappresentanti fossero giunti al potere.

Ancor più di «CC» e de «L'Osservatore Romano», «Études» si dimostrava diffidente verso la maggioranza buddista sudvietnamita, alla quale Gomane attribuiva delle corresponsabilità nello scoppio degli scontri di Hue dell'8 maggio. Il missionario qualificò come «un abus de langage caractérisé» la definizione di «persécution» per la politica di Diem nei confronti dei buddisti, così come quella di «martyr» per le autoimmolazioni dei bonzi[488], a suo avviso peraltro ridottesi a quel punto a un'«exploitation de la religion»[489] volta ad accelerare «la chute du gouvernement»[490].

In linea con «L'Osservatore Romano» e con «CC», il gesuita avanzava la tesi sulle infiltrazioni «des éléments subversifs» tra i buddisti, vedendo nella loro giovane e debole organizzazione istituzionale uno dei motivi di questa vulnerabilità[491]. Manzini e i gesuiti italiani non avevano espressamente collegato le infiltrazioni comuniste fra i bonzi a considerazioni generali sul buddismo, lasciando un margine di ambiguità sulla loro valutazione del fenomeno. Pur manifestando gravi dubbi sulla lealtà patriottica dei buddisti, neanche Gomane si spinse a formulare e dibattere apertamente i grandi interrogativi impliciti nelle proprie affermazioni, particolarmente rilevanti per una Chiesa chiamata allora a

[485] A. GOMANE (S.J.), *Au Vietnam. Lettre d'Extrême-Orient*, in «Études», octobre 1963, p. 66.

[486] Ivi, p. 54.

[487] Ivi, p. 65.

[488] Ivi, p. 60.

[489] Ivi, p. 61.

[490] Ivi, p. 64.

[491] Ivi, p. 56. Come sostenuto dagli Ngo, non era difficile camuffarsi da bonzo e infiltrarsi nella comunità buddista: «il suffit de se raser la tête et de s'habiller d'une tunique de couleur safran, sans autre formalité». ĐÌNH QUÝNH, ĐÌNH LÊ QUYÊN, J. WILLEMETZ, *La République du Viêt-Nam*, cit., p. 63. La veridicità della tesi di infiltrazioni comuniste tra i buddisti è confermata da alcuni documenti divulgati nei primi anni Novanta dal governo comunista vietnamita. Cfr. M. MOYAR, *Triumph Forsaken. The Vietnam War, 1954-1965*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 217.

ridefinire, in sede conciliare, il proprio atteggiamento verso le altre confessioni. Era da ritenersi che esistesse una predisposizione filosofica da parte di alcune religioni all'attecchimento della propaganda marxista, pronta ad esplicarsi in determinate contingenze come quelle in cui era maturata la "crisi buddista"? Una potenziale debolezza verso il comunismo era intrinseca al sistema filosofico buddista?[492] Oppure la possibilità di simili infiltrazioni "sovversive" all'interno di un gruppo religioso andava connessa soltanto all'assenza di una precisa condizione formale, storicamente determinata, quale la mancanza di un inquadramento del culto in un'istituzione strutturata in maniera rigida e verticistica? Gli apprezzamenti espressi nel 1965 dalla *Nostra ætate* nei confronti di alcuni aspetti del buddismo sarebbero bastati ad escludere tali ipotesi?[493]

Per ciò che riguarda gli Ngo, pur riconoscendone alcune gravi responsabilità, il giudizio di Gomane nei loro confronti appare tutto sommato indulgente. Alcuni passaggi del suo scritto sembrano anzi tradire la volontà di riabilitare politicamente l'immagine del regime tenacemente anticomunista del cattolico Diem, come d'altro canto, sulla base della ricostruzione proposta nelle pagine precedenti, sappiamo fosse anche nelle intenzioni della diplomazia vaticana, in quell'agosto del 1963.

Gomane sottolineava infatti «l'immense mérite» del regime di Diem «de voir le danger qui courait le Vietnam-Sud et d'avoir fait les efforts les plus généreux pour parer à ce danger, au prix de grandes sacrifices»[494]. Accanto all'opera di salvaguardia della RV dall'espansionismo comunista, di Diem in particolare evidenziava la devozione religiosa e patriottica; gli

[492] Secondo uno storico americano che al movimento buddista di quegli anni ha dedicato uno dei pochi studi oggi disponibili in lingua occidentale, la maggioranza dei buddisti sudvietnamiti disprezzava il comunismo, «which they viewed as a retarded form of Buddhism and a Western concept unsuited to Vietnam». R.J. TOPMILLER, *The Lotus Unleashed. The Buddhist Peace Movement in South Vietnam, 1964-1966*, Lexington (KY), University Press of Kentucky, 2002, p. 6.

[493] Nella dichiarazione conciliare si legge: «Nel buddismo, secondo le sue varie scuole, viene riconosciuta la radicale insufficienza di questo mondo mutevole e si insegna una via per la quale gli uomini, con cuore devoto e confidente, siano capaci di acquistare lo stato di liberazione perfetta o di pervenire allo stato di illuminazione suprema per mezzo dei propri sforzi o con l'aiuto venuto dall'alto. Ugualmente anche le altre religioni che si trovano nel mondo intero si sforzano di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore umano […]. La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini». CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra Aetate*, cit., pp. 740-741.

[494] A. GOMANE (S.J.), *Au Vietnam Lettre d'Extrême-Orient*, in «Études», octobre 1963, pp. 56-59.

rimproverava invece l'isolamento politico, dovuto a una patologica sospettosità, la permissività nei confronti di nepotismo e corruzione, la conseguente incapacità di conquistare l'interesse della massa non cattolica alle sorti di un governo che appariva distante dalle necessità del popolo. Il più grande «échec» di Diem, attestato dagli alti tassi di diserzione, consisteva per Gomane nel non essere riuscito a coinvolgere i suoi cittadini in quel «combat anticommuniste, qui devait être considéré comme *sacré*»[495] – era chiaro che la comunistizzazione della RV avrebbe messo in pericolo la sopravvivenza stessa della Chiesa cattolica in Vietnam.

La "sacralità" di quella lotta giustificava quindi, agli occhi del gesuita, i provvedimenti liberticidi decisi dal governo di Saigon, nella convinzione che «dans un état de crise, on ne peut, de tout évidence, accorder aux individus la même marge de liberté qu'en temps de paix assurée; toutefois, le chef politique doit alors réussir à susciter une "*mystique*" qui fasse accepter spontanément par le pays les sacrifices exigés»[496].

Le parole di Gomane lasciano pochi dubbi circa la sua intima adesione alla dottrina della guerra giusta. Il richiamo a un vero e proprio spirito di "crociata" anticomunista e a una mistica bellica patriottica espressa in termini religiosi tradiscono sopravvivenze di quell'"ideologia di cristianità" elaborata dalla Chiesa in risposta alla secolarizzazione rivoluzionaria e intintasi, nell'Ottocento, nel romanticismo nazionalista europeo e nel suo mito di una medievale *res publica christiana*[497]; tali elementi appaiono qui integrati dal gesuita francese in una lettura "primo-pacelliana" della guerra fredda. Nel complesso, egli riprendeva lo schema cattolico tradizionale di tesi e ipotesi: a un separatismo teorico egli lasciava far eco, in sostanza, la possibilità di un intervento dello Stato quale braccio armato di una Chiesa in pericolo. In nome di una libertà più grande (quella, appunto, dal comunismo), Gomane mostrava dunque di accettare come legittima persino una temporanea restrizione delle libertà fondamentali dello Stato democratico. Non ammetteva però «que les moyens employés dans la lutte [...] contredisent [...] le but même de cette lutte pour la liberté»[498].

Questa era la principale critica mossa dal missionario a Nhu, e nella quale sembra di percepire l'antinazismo storico dei gesuiti di «Études»:

[495] Ivi, p. 58 [il corsivo è mio].

[496] *Ibidem* [il corsivo è mio].

[497] Su questi temi v. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit., pp. 15-71.

[498] A. GOMANE (S.J.), *Au Vietnam Lettre d'Extrême-Orient*, in «Études», octobre 1963, p. 58.

On ne peut atteindre de but avec un régime policier. Sinon, on aboutit aux mêmes apories que la dialectique marxiste; les chemins de la servitude ne débouchent pas sur la liberté et nul ne croira jamais qu'une police tracassière favorise ce «personnalisme» qui seul peut faire pièce au communisme niveleur. Si l'on veut être personnaliste, il faut l'être avec logique[499].

Nhu (e lui solo) veniva accusato da Gomane di impiegare «les mêmes moyens» dei nemici e di giustificare ingiustamente «la suppression de toute forme d'opposition» con la teoria secondo la quale «qui n'est pas avec nous, est contre nous», in una sorta di distorsione politicamente ideologizzata del Vangelo [500].

Distinguendosi anche in questo dalle altre firme cattoliche prese in rassegna sino a questo punto, Gomane riconosceva a Xuan un «rôle de premier plan dans l'affaire actuelle» e manifestava simpatia per la sua personalità «énergique et remarquablement intelligente», per le sue vittoriose battaglie parlamentari contro il divorzio, la poligamia e il concubinato e in favore di leggi volte a una rigida moralizzazione dei costumi sociali, concludendo che «elle défend avec la même fougue ses vues politiques et religieus»[501]. Ciò che le contestava, ma con condiscendenza, era di agire «toutefois avec violence et sans aucune considération pour ses adversaires», e di essersi alienata a priori, per i suoi veementi eccessi di sincerità, la simpatia dei giornalisti stranieri[502]. Gomane ammetteva anche che Xuan rischiasse di contribuire alla caduta del governo con il suo «se moquer des victimes» delle autoimmolazioni, salvo muovere la stessa critica all'«opinion mondiale» che, a suo avviso, commetteva l'errore di giudicare Diem sull'onda dell'«émotivité viscérale» suscitata dai sacrifici dei bonzi[503].

Thuc spicca come il membro della famiglia presidenziale trattato con maggior comprensione dal gesuita francese. Gomane informava di alcuni gesti conciliatori compiuti dal monsignore all'indomani degli incidenti di Hue nei confronti dei buddisti, ma soprattutto sottolineava l'azione di Thuc per la protezione dei propri fedeli contro l'ateismo comunista[504]. Il gesuita negava che l'arcivescovo nutrisse un'attiva volontà di partecipare alla sfera politica degli affari sudvietnamiti; ammetteva però, realisticamente, che nella sua condizione familiare e istituzionale era difficile, per Thuc, non esservi suo malgrado trascinato:

[499] Ivi, pp. 58-59.
[500] Ivi, p. 57.
[501] *Ibidem*.
[502] *Ibidem*.
[503] Ivi, p. 64.
[504] Cfr. ivi, p. 63.

Non pas que Son Excellence ait cherché à jouer un rôle dans la politique. Mais il est impossibile qu'il n'y soit pas mêlé, au moins dans l'esprit du peuple. Il est le frère aîné de la famille: on comprend trop bien que, dès son arrivéee au pouvoir, le Président ait demandé conseil à l'un des seuls hommes en qui il pût avoir confiance, qui se trouvait être l'une des plus hautes autorités morales du pays et qui résidait alors non loin de Saigon [sic], dans son diocèse de Vinh Long. On comprend encore que l'Archévêque n'ait pas hésité à encourager et à aider son frère dans la lutte contre le communisme qui intéresse de si près la religion. On regrette que des fonctionnaires serviles rendent d'obséquieux hommages au frère aîné du Président pour en obtenir une promotion...[505]

L'articolo di Gomane si chiudeva con l'auspicio di aver accertato la complessità della questione sudvietnamita poiché era impossibile, a suo parere, riportare la pace nel Paese tentando di ricorrere a «une solution simple» o «simpliste»[506]. Tale reputava la richiesta, sollevata da più parti, di «une sanction internationale» per il governo di Saigon, come se ad esso solo andassero attribuite «toutes les noirceurs»[507]. Altrettanto sbagliato sarebbe stato sostenere ciecamente il governo di Saigon senza riconoscere «les maladresses et erreurs du gouvernement, sous prétexte qu'il est anticommuniste»[508]. Apparendo in ciò parzialmente allineato al discorso di Ticconi su «Gioventù», Gomane affermava infatti che «le véritable anticommunisme sait que sa force réside dans l'usage de l'intelligence et de la sincérité: il est impossibile de fermer les yeux»[509].

La soluzione ai mali del Vietnam proposta dal missionario non suona tuttavia meno semplicistica di quelle da lui contestate, in maniera stridente con il realismo che audacemente animava il suo minuzioso rapporto sul Vietnam. Partendo dal discutibile assunto secondo il quale «il n'est pas de situation si embrouillée que la bonne foi ne puisse résoudre», Gomane suggeriva genericamente che la RV avrebbe potuto ristabilire la pace interna grazie a un non meglio specificato aiuto da parte del «monde»,

[505] Ivi, p. 58.

[506] Ivi, p. 66.

[507] *Ibidem*. In seguito alla condanna del governo sudvietnamita da parte dell'ONU, il 23 ottobre 1963 sarebbe sbarcata a Saigon una Commissione d'inchiesta dell'organismo internazionale, incaricata di verificare la fondatezza delle accuse di violazione dei diritti umani nella RV durante la "crisi buddista". Cfr. GDO, *Dv*, 23 e 24 ottobre 1963, pp. 241-242; M. B., *Insurrezione militare nel Vietnam. Il presidente Diem si è arreso*, in «AI», 2 novembre 1963, p. 1. L'indagine si sarebbe conclusa con un nulla di fatto a causa del golpe del 1° novembre. Cfr. R.S. CLARK, *Legal Representation*, in *International Law and Fact-Finding in the Field of Human Rights*, edited by B.G. Ramcharan, The Hague, M. Nijhoff, 1982, p.122 e *passim*.

[508] A. GOMANE (S.J.), *Au Vietnam Lettre d'Extrême-Orient*, in «Études», octobre 1963, p. 66.

[509] *Ibidem*.

poiché «il n'est pas de crise si bénigne que la propagande ne puisse envenimer à mort», ed era d'altronde indispensabile riconciliare il popolo sudvietnamita «pour qu'il puisse mener jusqu'à la victoire le combat engagé» contro la «menace redoutable» del comunismo[510]. L'idea di Gomane, insomma, parrebbe consistere nel mantenimento al potere di un Diem liberato dagli eccessi di Nhu e forte del sostegno della comunità politica e dell'opinione pubblica internazionali, uniti nella prioritaria difesa della RV contro il comunismo.

Si spiega così la polemica intraecclesiale contro alcuni segmenti della Chiesa del cui anticomunismo Gomane mostrava di dubitare:

> La dernière «trouvaille», mais non la moindre, se trouve dans la lettre signée des 15.000 clergymen des États-Unis où les Hameaux stratégiques[511] sont comparés à des «camps de concentration». Nous devons dire que nous avons librement traversé trois de ces Hameaux la semaine dernière; les portes n'en sont fermées que la nuit, afin de garder les gens contre les incursions possibles du Vietminh, et seuls pourraient s'en plaindre ceux qui aiment ces "visiteurs du soir"[512].

Risulta altamente improbabile che Gomane avesse potuto introdursi "librement" nelle sorvegliatissime *agrovilles* sudvietnamite, così come che non vi avesse riscontrato alcun motivo di preoccupazione. La storiografia è pressoché concorde nel confermare ciò che è stato sostenuto a posteriori da un colonnello incaricato da Diem della costruzione di tali villaggi: che gli abitanti di una *agroville* «had to endure all kinds of hardship», e che in sostanza d'altro non si trattava che di «a giant prison camp»[513].
Due parrebbero dunque gli scenari più plausibili, il primo più del secondo. O Gomane mentì sui villaggi allo scopo di screditare i religiosi americani

[510] *Ibidem*.

[511] Sistema di controinsurrezione costituito da una serie villaggi fortificati, già sperimentato in altri Paesi asiatici. Esso mirava a sottrarre la popolazione rurale all'influenza dei guerriglieri comunisti attraverso il suo trasferimento forzato in villaggi recintati e protetti militarmente, edificati nelle campagne della RV tra il 1962 e il 1963. Sull'argomento v. S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., pp. 101-106.

[512] A. GOMANE (S.J.), *Au Vietnam Lettre d'Extrême-Orient*, in «Études», octobre 1963, p. 66.

[513] «the strategic hamlets were placed where people were concentrated and controlled. They did not allow you to go any distance at all. They controlled your every movement and they did not allow you to have any communication with the outside. […] There were many layers of fences on the outside. And on the inside of these fences you had many minefields». Video & Transcript, *Interview with Y Bloc* (1981), in *Vietnam: A Television History. America's Mandarin (1954-1963)*, cit., URL: www.openvault.wgbh.org/catalog/V_5BC30EB530E844CC84276121A394BD78. Per la controverità degli eredi degli Ngo sui villaggi strategici, si veda ĐÌNH QUÝNH, ĐÌNH LÊ QUYÊN, J. WILLEMETZ, *La République du Viêt-Nam*, cit., pp. 34-35.

contro i quali polemizzava in nome di un bene che riteneva più grande (ricompattare la Chiesa attorno a un intransigente anticomunismo) oppure, in occasione della sua visita alle *agrovilles*, i responsabili di quelle comunità si erano premurati di coprirne i disagi, presentandone un'immagine edulcorata per non ledere la reputazione del regime diemista. Ma ammettendo questa seconda ipotesi, è possibile che durante il suo viaggio d'indagine in Vietnam a Gomane non fosse giunta voce di quelle che erano le effettive condizioni di vita nei villaggi? Vien da credere che egli stesso non fosse immune alla tentazione della tanto da lui vituperata manipolazione ideologica dei fatti. Il suo articolo tradisce d'altronde uno spiccato orientamento ideologico, fenomeno caratteristico della stampa nell'era della guerra fredda (o meglio, caratteristico della stampa di ogni epoca, ma allora forse particolarmente visibile). Ciò che più interessa in questa sede è constatare che la nota polemica di Gomane contro alcuni cattolici americani lascia intravedere le prime crepe nell'unità della Chiesa in tema di Vietnam, determinate dall'emergere di un dissenso politico fra i cattolici d'oltreatlantico verso il proprio governo, e al quale qualche osservatore cattolico in Europa poneva già (preoccupata) attenzione.

I.10. La caduta degli Ngo: dittatori e persecutori o martiri cattolici?

Ottobre 1963. A Roma, Paolo VI discuteva con ogni probabilità della situazione vietnamita con mons. Asta nel corso dell'udienza privata a lui concessa a fine ottobre[514]. Il delegato apostolico si trovava allora in Italia per motivi di salute; a Saigon, a fare le sue veci, vi era mons. Francesco de Nittis, incaricato d'Affari[515].

A quest'ultimo si rivolse Lodge per richiedere supporto ai suoi rinnovati tentativi di convincere Diem e Nhu a fuggire all'estero per scampare ad un colpo di Stato militare, ormai imminente, e nel quale erano in qualche modo coinvolti anche gli USA[516]. Interprete della personale posizione di Kennedy, Lodge sperava così di «evitare ulteriore effusione di sangue»[517]. I fratelli Ngo rifiutarono e, nel tentativo disperato di salvare la propria vita e

[514] Cfr. «OR», 28-29 ottobre 1963, p. 2.

[515] Cfr. GDO, *Dv*, 10 ottobre 1963, p. 228. De Nittis (1933-2014) prestò servizio a Saigon dal 1962 al 1964.

[516] Se il livello di implicazione degli Stati Uniti nel golpe del 1° novembre 1963 anima ancora oggi il dibattito storiografico, sul fatto che esso fosse una realtà pare non si nutrano più dubbi. Cfr. M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady*, cit., p. 210.

[517] GDO, *Dv*, 1° novembre 1963, p. 245.

il proprio regime, misero a punto un finto golpe con l'aiuto dei segmenti delle forze armate a loro ancora fedeli; sostegno che però, all'ora fatidica, si rivelò essere un *bluff*[518]. Così, il 1° novembre 1963, il colpo di Stato dei generali sudvietnamiti ebbe effettivamente luogo. Il giorno dopo, di Diem e di Nhu restavano solo i martoriati cadaveri.

La notizia dell'assassinio dei due fratelli Ngo non venne ben accolta da Kennedy[519] e tanto meno, come comprensibile, da Thuc, allora di passaggio a Nizza, sulla via di ritorno in Vaticano. Thuc affidò il proprio commento a una dichiarazione scritta «di sapore polemico, da lui [...] spontaneamente trasmessa ai giornalisti su un foglietto, attraverso lo sbarramento della polizia»[520], riportata da «L'Avvenire d'Italia»[521] ma ignorata da «OR» e da molta della stampa cattolica europea. Ad una sua lettura, se ne coglie facilmente il motivo. Nella sua dichiarazione Diem e Nhu assumevano i connotati di martiri cristiani ed eroi della patria. L'arcivescovo esaltava l'inscindibile amalgama di nazionalismo e fede che ne aveva guidato l'azione politica[522], asserendo che essi erano «morti gloriosamente combattendo contro tutte le dominazioni straniere» per ottenere «l'unità e l'indipendenza integrale del Viet Nam»[523]. E come dei veri martiri, nella tragica ora certo i due avevano perdonato i «loro nemici perché questi non sapevano ciò che facevano»[524]. La comunicazione di Thuc si chiudeva con un pacato «appello alla "fraternità" tra tutti i vietnamiti»[525].

Dopo il sanguinoso golpe di Saigon, l'autorità vaticana perseverò nella sua opera di sollecitazione della concordia civile in Vietnam e soprattutto nel suo sforzo di riparare il grave danno d'immagine internazionale recato alla Chiesa dalla "crisi buddista" e dal regime di Diem. Verosimilmente, attraverso il suo allontanamento dagli Ngo, la Chiesa di Roma cercava non solo di non essere travolta dalla loro caduta e di proteggere la comunità cattolica sudvietnamita da eventuali rappresaglie, ma anche, a livello più generale, di dimostrare la propria estraneità a qualsiasi governo "cattolico" liberticida. Quello appena rovesciato nella RV non era infatti il solo

[518] Cfr. M. BRINSON DEMERY, *Finding the Dragon Lady*, cit., pp. 201-204.

[519] Cfr. ivi, p. 210.

[520] *Attacco di mons. Thuc al «dominio straniero»*, in «l'Unità», 5 novembre 1963, p. 11.

[521] *Dichiarazioni di mons. Ngo Dinh Thuc*, in «AI», 5 novembre 1963, p. 2.

[522] Sulle radici storiche del nazionalismo dei cattolici vietnamiti si veda in particolare C. KEITH, *Catholic Vietnam*, cit., pp. 177-207.

[523] *Attacco di mons. Thuc al «dominio straniero»*, in «l'Unità», 5 novembre 1963, p. 11. Si nota a margine che, nelle sue memorie, Xuan avrebbe tacciato la Chiesa cattolica di collaborazionismo con tali improprie ingerenze straniere. Cfr. LE XUAN, *«Le Caillou Blanc»*, in *La République du Viêt-Nam*, cit., pp. 126-127.

[524] *Attacco di mons. Thuc al «dominio straniero»*, in «l'Unità», 5 novembre 1963, p. 11.

[525] *Ibidem*.

esistente, anzi nel corso dei mesi sulla stampa internazionale si erano andati moltiplicando i paragoni, in particolare, fra il regime di Diem e quello franchista, e giornali come «l'Unità» non mancavano di chiedere alla Chiesa delle nette prese di posizione nei loro riguardi [526].

In questo contesto, si capisce perché la tragedia familiare che aveva colpito l'arcivescovo di Hue non scalfisse la pubblica freddezza ostentata dal papato nei suoi riguardi. «L'Osservatore Romano» non ritenne, come anticipato, di pubblicare la dichiarazione nizzarda di Thuc. Diede spazio invece a un telegramma di Paolo VI a Binh del 3 novembre 1963, con il quale il pontefice comunicava la propria sofferente compassione per il popolo vietnamita, destinatario delle sue preghiere[527]. È eloquente il fatto che, nel proprio messaggio, il papa si limitasse ad alludere a «ces heures difficiles» e a «cette nouvelle et douloureuse épreuve», scegliendo di non spendere una parola chiara sul brutale assassinio dei due cattolici fratelli Ngo[528]. In una nota apparsa sul numero del 4-5 novembre 1963, il foglio vaticano informò concisamente che «espressioni di cordoglio per il lutto di famiglia, Sua Santità ha pure indirizzato all'Arcivescovo di Hué»[529].

Nel medesimo numero, in un commento non firmato destinato alla quinta pagina, la strategia vaticana del "doppio binario" verso Diem emerge in tutta la sua intrinseca conflittualità interna. Fra l'altro, vi si sosteneva infatti che

> l'opposizione ai suoi metodi di governo aveva assunto, agli occhi di superficiali osservatori e contro le stesse affermazioni del Governo Diem, una coloritura religiosa che a un certo momento tendeva a coinvolgere ingiustamente lo stesso cattolicesimo.
>
> Manifestazioni pubbliche e private della Santa Sede e, personalmente, del Santo Padre Paolo VI e della Gerarchia vietnamita, valsero a sottolineare le dovute distinzioni, ormai universalmente riconosciute anche da parte buddista[530].

[526] Cfr. *«Il Popolo» e Diem* in «l'Unità», 6 novembre 1963, p. 3. Per uno sguardo complessivo sulla posizione della Chiesa sotto il regime franchista negli anni del concilio e del pontificato di Montini si veda A. BRASSLOFF, *Religion and Politics in Spain. The Spanish Church in Transition, 1962-96*, foreword by P. Preston, London, Palgrave McMillan, 1998, pp. 6-98.

[527] Cfr. *Il Santo Padre per gli avvenimenti nel Vietnam del Sud*, in «OR», 2-3 novembre 1963, p. 3. Il messaggio fu ripreso anche da «L'Avvenire d'Italia», cfr. *Messaggio del Papa all'Arcivescovo di Saigon*, in «AI», 3 novembre 1963, p. 1. La traduzione in francese del messaggio è in «Dc», 5 janvier 1964, p. 91.

[528] *Il Santo Padre per gli avvenimenti nel Vietnam del Sud*, in «OR», 2-3 novembre 1963, p. 3.

[529] *Per il ritorno della pace nel Vietnam*, in «OR», 4-5 novembre 1963, p. 5.

[530] *Ibidem*. L'ultima asserzione trova conferma in P. GHEDDO (P.), *Cattolici e buddisti nel Vietnam*, cit., p. 211.

La Chiesa effettivamente è apparsa agli occhi di tutti nella sua vera luce di indipendenza da ogni legame politico; madre e maestra di giustizia e carità, protettrice degli oppressi senza distinzione di credenza religiosa o di opinione politica.

Ciò detto, non possiamo non rilevare che purtroppo a Saigon altro sangue si è aggiunto a quello versato da tanti anni! [...][531].

Il problema di fondo che si continua a riscontrare nella strategia pubblica della Santa Sede risiede nella sua articolazione in due linee confliggenti. Da un lato difendeva l'immagine della Chiesa presentandola come non responsabile delle politiche repressive di un governante cattolico, data l'indipendenza dell'istituzione ecclesiastica dal potere politico e dai suoi rappresentanti, quale che fosse la loro appartenenza confessionale. Ma dall'altro lato tentava di salvaguardare *anche* la concezione del cattolicesimo quale religione di pace, giustizia e fratellanza universale, il che portava a non poter ammettere che dei cattolici ferventi come gli Ngo avessero le mani macchiate di sangue (il generico riferimento ai «metodi di governo» di Diem appare a tal riguardo minimizzante).

Il peso esercitato sul Vaticano dalle preoccupazioni per l'immagine della Chiesa in questo frangente avalla la tesi storiografica dei mass media come «espressione» delle «"attese del mondo"» nei confronti della Chiesa conciliare, e anzi la amplia dimostrando che i mezzi di comunicazione di massa si configurarono come «strumenti di pressione» non solo rispetto alla redazione dei documenti conciliari[532], ma anche in campi esterni al Vaticano II, in virtù della consapevolezza vaticana della sovrapposizione, nella percezione pubblica della Chiesa, fra operato del pontefice e concilio.

Ma soprattutto, l'approccio di papa Montini al regime diemista induce a riflettere su quello tenuto più in generale dalla Chiesa conciliare verso forme di governo autoritario, e in particolare alle posizioni da essa assunte in merito al rapporto tra fede, istituzione ecclesiastica e responsabilità politica nei casi di regimi di varia ispirazione cattolica. Si tratta di un campo d'indagine ancora largamente inesplorato per ciò che concerne il pontificato di Paolo VI[533] e dal cui auspicato futuro sviluppo questa parziale indagine storica sul caso sudvietnamita trarrebbe certo profitto.

[531] *Per il ritorno della pace nel Vietnam*, in «OR», 4-5 novembre 1963, p. 5.

[532] Cfr. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, cit., p. 236.

[533] Cenni più o meno estesi su singoli casi nazionali si trovano nelle varie biografie di Paolo VI e nelle monografie sulla sua diplomazia, ma mancano trattazioni sistematiche dell'argomento, quali invece si dispongono per la Chiesa fra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento, come nel caso dei volumi: V. FERRONE (a cura di), *La Chiesa cattolica e il totalitarismo. Atti del convegno (Torino, 25-26 ottobre 2001)*, Firenze, Olschki, 2004; D. MENOZZI, R. MORO (a cura di), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, 2004.

I successivi eventi sudvietnamiti non fanno che alimentare i quesiti storiografici su tale aspetto della storia della Chiesa contemporanea.

Grazie al diario di D'Orlandi si apprende infatti che il 5 novembre 1963 il nuovo esecutivo della RV, guidato dai golpisti con il supporto di alcuni civili, inviò una nota alla Santa Sede[534]. Il contenuto della comunicazione resta, allo stato delle fonti, ignoto, ma considerate le date è lecito supporre fosse di pura formalità. La risposta giunse il 14 novembre, quando De Nittis recapitò al ministero degli Esteri di Saigon «voti ardenti di pace, concordia e prosperità» del Vaticano[535]. Se fu un errore d'interpretazione da parte del destinatario leggervi «il desiderio della Santa Sede di stabilire rapporti diplomatici con il Sud Vietnam»[536], è pur vero che la risposta della Santa Sede, in termini di prassi diplomatica, equivaleva a un riconoscimento della legittimità del nuovo governo, sebbene espresso in maniera privata e in forma indiretta. E accogliere come legittimi governanti coloro che avevano rovesciato in maniera violenta il precedente esecutivo e trucidato il presidente della Repubblica e suo fratello ha delle implicazioni di primaria importanza a livello storico. L'unico caso in cui la dottrina cattolica classica, a partire da Tommaso d'Aquino, ammetteva la violenza contro un governante era quello in cui questi fosse un tiranno, e l'omicidio si verificasse come "accidente" non intenzionale nel contesto di una rivolta popolare contro un potere "illegale"[537]. Ma un gruppo di militari cospiratori difficilmente poteva ergersi a rappresentante del popolo sudvietnamita, e il Vaticano aveva d'altronde dimostrato, quando Diem era in vita, di ritenerne legittimo il governo, per quanto giudicasse biasimevole la sua politica contro i buddisti. E soprattutto, se Paolo VI avesse considerato l'ex presidente della RV alla stregua di un tiranno crollerebbero le fondamenta della posizione pubblica assunta dalla Santa Sede sulla "crisi buddista" sino al golpe del 1° novembre. Considerata la sentita, personale adesione di Montini agli ideali democratici e, al contempo, il suo spiccato pragmatismo

[534] Cfr. GDO, *Dv*, 14 novembre 1963, pp. 258-259.

[535] *Ibidem*.

[536] *Ibidem*.

[537] Cfr. C. NARDI, *Note sul tirannicidio nella patristica*, in «Prometheus. Rivista di studi classici», settembre 2015, pp. 77-88, URL: http://www.fupress.net/index.php/prometheus/article/viewFile/16801/15682. Il diritto alla resistenza contro un ingiusto governo sarebbe stato riconosciuto, con molta prudenza e senza riferimenti al tirannicidio, dallo stesso Paolo VI nella *Populorum progressio*: «Est quidem res pernota, seditiones et motus – nisi agatur de tyrannide aperta ac diuturna, qua primaria iura personae humanae laedantur et bono communi alicuius civitatis grave iniungatur detrimentum – novas parere iniurias, novas ingerere inaequalitates, ad novas strages homines accendere» cfr. PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, n. 31, cit., p. 272.

politico, si crede che nel prudente interloquire del papa con il governo golpista della RV egli dovette essere mosso da mere valutazioni di *Realpolitik* mista a opportunismo religioso: il nuovo esecutivo godeva già del sostegno degli Stati Uniti e i suoi capi erano per di più buddisti, il che dovette far insorgere nel papato dei timori per l'incolumità della minoranza cattolica e per la sopravvivenza della Chiesa sudvietnamita, la cui associazione pubblica con il regime degli Ngo non era certo svanita. Si ricordi inoltre che, a nord della "cortina di bambù", il cattolicesimo vietnamita era già ridotto a una "Chiesa del silenzio".

Caduto Diem, la redazione de «L'Avvenire d'Italia» si sentì libera di chiarire il proprio giudizio sugli Ngo. Alla sobria copertura cronachistica delle vicende vietnamite e all'amplificazione dei messaggi pontifici sul Vietnam sino a quel momento proposte dal giornale si aggiunse infatti una sua netta e severa presa di posizione sul regime diemista. Non che venisse ad allentarsi la fedeltà di «AI» al discorso papale, che lo accomunava, in particolare, a «CC». Il quotidiano bolognese anzi si premurò di fornire una cassa di risonanza anche al citato editoriale de «L'Osservatore Romano» del 4-5 novembre precedente, presentato sotto il titolo *Nessuna corresponsabilità della Chiesa col governo Diem*[538]. Ma dopo il 1° novembre 1963 abbandonò, con ogni evidenza, le cautele sugli Ngo.

Questo fattore va verosimilmente ricollegato alla svolta editoriale impressa a «L'Avvenire d'Italia» dal giovane direttore La Valle[539], alla profonda adesione del giornale alla dottrina sociale di Giovanni XXIII, alla sua attenzione crescente verso le problematiche della pace e della giustizia internazionali, alla sua sensibilità alle istanze di rinnovamento e riforma interne alla Chiesa provenienti dal laicato, ma anche dallo stesso

[538] In «AI», 5 novembre 1963, p. 2.

[539] La Valle (1931-), intellettuale e giornalista di punta della scena cattolica italiana, aveva già lavorato per «il Popolo» della DC. Per citare solo un aspetto della sua ricca biografia, a partire in specie dalla seconda metà degli anni Sessanta La Valle avrebbe focalizzato la propria attenzione sulle lotte del Terzo mondo postcoloniale e sottosviluppato, assumendo posizioni antimperialiste e aderendo anche a diverse azioni militanti in loro favore. Il peggiorare della guerra in Vietnam giocò un ruolo importante nella maturazione di questa sua sensibilità. Nella seconda metà degli anni Sessanta, egli assunse posizioni sempre più critiche nei confronti degli Stati Uniti; nel corso degli anni Settanta si sarebbe dedicato alle difficilissime condizioni di vita dei vietnamiti, prima e dopo la riunificazione del Paese nel 1976; nel 1980 si sarebbe recato in Vietnam e in Cambogia, raccogliendo poi le sue esperienze e osservazioni in R. LA VALLE, *Dossier Vietnam Cambogia*, prefazione di T. Vinay, Torino, Claudiana, 1981. Nel 1979 fu fra i membri del Tribunale permanente dei popoli istituito da Lelio Basso, per la cui storia si rinvia a G. TOGNONI, *La storia del Tribunale Permanente dei Popoli*, in *Speranze e Inquietudini di ieri e di oggi. I trent'anni della Dichiarazione Universale del Diritto dei Popoli*, a cura di L. Bimbi e G. Tognoni, Roma, EdUp, 2008, pp. 95-105.

arcivescovo di Bologna Giacomo Lercaro, con la cui visione teologico-pastorale tanta era l'armonia del giornale da guadagnare ad esso la reputazione di organo ufficioso della Chiesa bolognese [540]. Questi elementi concorrevano allora a un processo di emancipazione di «AI» dai conformismi e dalle rigidità in materia politica propri della stampa tradizionalista quale «La Civiltà Cattolica», in favore di una maggiore libertà di spirito critico[541].

Fu così che, infine, ai primi del novembre 1963, sulle pagine de «L'Avvenire d'Italia» la firma M.B. definì il governo di Diem un «regime autoritario»[542], La Valle parlò di «pressione autoritaria»[543], Spaccarelli di un presidente dal «carattere totalitario»[544], ed eloquentemente si scelse di dare visibilità alla sofferta testimonianza di una buddista che sosteneva di essere stata torturata dagli sgherri di Nhu[545]. Il fatto che una tale presa di posizione sulla natura del regime degli Ngo, equivalente a una sua condanna, avvenisse solo *dopo* la morte di Diem e Nhu indicherebbe una previa difficoltà per la redazione di «AI» nel conciliare il tradizionale supporto alla linea vaticana con delle personali esigenze di fermo rifiuto di ogni forma di governo liberticida[546].

Certo definire Diem un dittatore non confutava la versione vaticana sulla natura politica della "crisi buddista", alla quale il giornale bolognese

[540] Cfr. E. VERSACE, *I 40 anni di "Avvenire"*, in «Avvenire», 9 maggio 2008.

[541] Sull'"era La Valle" del giornale si veda anche D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione*, cit., pp. 73.

[542] M. B., *Insurrezione militare nel Vietnam. Il presidente Diem si è arreso*, in «AI», 2 novembre 1963, p. 1.

[543] R. L[A]. V[ALLE]., *Una tragica vicenda*, in «AI», 3 novembre 1963, p. 1.

[544] M. SPACCARELLI, *La VII Flotta verso Saigon*, in «AI», 2 novembre 1963, p. 1.

[545] M.B., *Il racconto di una giovane torturata dalla polizia di Nhu*, in «AI», 10 novembre 1963, p. 10.

[546] Per ciò che concerne il suo atteggiamento storico verso le dittature, «AI» non condivideva il medesimo percorso di «Tc», foglio al quale per aperture teologico-pastorali risulta piuttosto affine, specie a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta. Il foglio di Montaron, sorto come foglio resistenziale, osteggiò tanto il nazismo quanto il regime collaborazionista di Vichy; il quotidiano bolognese esisteva invece già da oltre due decenni al momento dell'avvento del fascismo. Sotto Mussolini, il suo orientamento conservatore in ambito politico si tradusse in una linea votata al disimpegno, non scevro però di importanti note d'appoggio al regime (si veda il consenso di Manzini alle leggi razziste). Sotto il governo Badoglio, inoltre, «il quotidiano […] "non scrisse una sola parola di critica contro il fascismo", pur aprendo le proprie colonne ad alcuni giornalisti antifascisti come La Pira». Dopo l'interruzione delle pubblicazioni nel 1944-1945, per evitare di collaborare con l'occupante tedesco, «AI» ricomparve alla Liberazione, senza ritenere di dover effettuare un cambio della direzione (vi restò dunque Manzini, in continuità con il periodo fascista). S. FANTINI, *Notizie dalla Shoha. La stampa italiana nel 1945*, prefazione di L. Segre, Bologna, Pendragon, 2005, p. 207.

aveva nel corso dei mesi data eco, ma lascia indovinare una sotterranea insoddisfazione verso quel quasi "normalizzante" riferimento ai «metodi di governo» di Diem ai quali si era limitato «L'Osservatore Romano». Considerati gli stretti legami fra «AI» e l'arcivescovo di Bologna, è lecito domandarsi se quell'insoddisfazione non appartenesse anche a Lercaro; un'indagine mirata su carte archivistiche dell'ufficio bolognese di quest'ultimo potrebbe giungere a formulare delle ipotesi fondate in merito, che a loro volta potrebbero arricchire il dibattito storiografico sulla nota questione delle dimissioni di Lercaro a seguito della sua condanna dei bombardamenti americani in Vietnam nel dicembre del 1968[547].

Ragionando sull'attualità sudvietnamita, nel suo editoriale del 3 novembre 1963 La Valle concludeva che la "crisi buddista" era servita soltanto a regolare, «tragicamente, [...] il problema della famiglia Diem, della sua sovrapposizione allo Stato», ma aveva lasciato «tutti gli altri problemi […] intatti nella loro gravità»[548]. Il principale errore di Diem sarebbe stato non capire che «i problemi politici debbono trovare una soluzione politica»; il direttore del quotidiano bolognese d'altronde dubitava che il governo sorto dal golpe potesse assicurare libertà e democrazia o che potesse garantire un'efficace difesa della RV contro il comunismo «dato che l'offesa si esercita nella guerriglia»[549], ma la resistenza del Sud doveva essere, a suo avviso, «*soprattutto psicologica e morale*, se si vuole avere a lungo termine speranze di vero successo»[550]. Come Ticconi e come Montaron, La Valle ammetteva dunque la liceità dell'uso delle armi contro il comunismo, ma solo se accompagnata da un prevalente, diffuso sforzo di resistenza spirituale ad esso. E come loro, egli non metteva in discussione la giustezza del coinvolgimento degli Stati Uniti nelle vicende vietnamite, apprezzandone anzi la «politica di equilibrio in cui sono impegnati nel Sud-Est asiatico, come del resto in tutto il mondo, per conservare la pace», e ritenendo invece potenzialmente dannosa la proposta gollista di unificazione e neutralizzazione del Vietnam[551].

Questo passaggio convince della necessità di ripensare e introdurre delle sfumature nella visione storiografica dominante secondo la quale La Valle,

[547] Il fondo archivistico di Giacomo Lercaro è conservato presso la Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII di Bologna, che ne presenta una sintetica descrizione all'URL: www.fscire.it/index.php/it/archivi/carte/giacomo-lercaro/.

[548] R. L[A]. V[ALLE]., *Una tragica vicenda*, in «AI», 3 novembre 1963, p. 1.

[549] *Ibidem*.

[550] *Ibidem* [il corsivo è mio].

[551] La Valle asseriva infatti che «in queste condizioni, a farne le spese, sarebbe proprio il Vietnam del Sud, per le condizioni di debolezza in cui si presenterebbe all'incontro, a tutto vantaggio dei comunisti del Vietnam del Nord». *Ibidem*.

nel decennio dei Sessanta, impostò la linea di politica estera di «AI» su «un profilo pacifista, espresso però in chiave antiatlantica ed antiamericana»[552]. L'osservazione appare pertinente, a parere di chi scrive, solo per il periodo successivo ai bombardamenti di Hanoi e Haiphong del 1966 (l'assunzione di quel profilo editoriale si ritiene infatti influenzata in maniera importante dalla guerra in Vietnam) mentre, si anticipa qui, la ricerca condotta sul periodo 1963-prima metà del 1966 ha messo sì in luce il compiersi, nella redazione del giornale, di un progressivo mutamento di opinione in senso peggiorativo nei confronti della politica estera americana, che tuttavia sarebbe assolutamente improprio etichettare, per la prima metà degli anni Sessanta, come antiamericano o antiatlantico.

Nel 1963 il quotidiano bolognese era saldissimo nelle sue posizioni anticomuniste, in ciò simile, in particolare, alle riviste dei gesuiti italiani e francesi. Sino al 1965 avrebbe peraltro dimostrato un generale disinteresse verso il tema del possibile dialogo fra cattolici e marxisti e di una loro eventuale collaborazione a cause di interesse comune quali la pace mondiale, che invece andava stimolando la riflessione dei *gauchisti* di «Lettre»[553] e dei fiorentini di «Testimonianze»[554].

[552] E. VERSACE, *I 40 anni*, cit.

[553] Nel numero 63 del novembre 1963 «Lettre» offrì ad esempio, sotto il titolo *Les communistes, les catholiques, et la lutte pour la paix dans le monde*, la traduzione di alcuni estratti di una conferenza di Palmiro Togliatti sull'argomento. Dopo la chiusura della *gauchista* «La Quinzaine» (1950-1955), fondata da militanti dell'AC francese e sospesa per decreto del Sant'Uffizio, il suo direttore Jacques Chatagner (1918-2007) creò il mensile «Lettre» (1957-1987), di cui assunse la direzione. Per sua stessa definizione la rivista, espressione di militanti della sinistra cristiana, nacque sotto l'influenza degli eventi della guerra in Algeria, «qui l'ont, pour nous, définitivement "située"», animandola della «volonté d'écoute du monde» per formulare «une réponse Evangélique aux problèmes d'aujourd'hui», con primaria attenzione al nesso fra fede e politica (J. CHATAGNER, *Liminaire*, in «Lettre», décembre 1966-janvier 1967, p. 1). Ispirata a un "cristianesimo rivoluzionario" di stampo socialista, anticolonialista, anticapitalista, terzomondista, pacifista in politica, a livello intraecclesiale «Lettre» si distinse come portatrice di audaci istanze di riformismo e democratizzazione della Chiesa, di responsabilizzazione e autonomia di coscienza del laicato, libero dal controllo della gerarchia, e divulgatrice del pensiero di teologi e intellettuali quali Paul Ricœur, Teilhard de Chardin, p. Marie-Dominique Chénu, il pastore Georges Casalis. Nel 1963, oltre al dialogo tra fede cristiana e socialismo, fra gli argomenti più dibattuti nelle sue pagine figurano la guerra e la pace, temi e realtà del cristianesimo e del socialismo internazionali, la questione dei preti operai, impostazione e strategie della Chiesa missionaria, il ruolo del laicato nella Chiesa e nella società, l'ateismo. Un discreto spazio veniva accordato alle opinioni dei lettori e ad articoli tratti dalla stampa nazionale ed estera. A «La Quinzaine» e «Lettre» e agli elementi di continuità fra le due si è dedicato in particolare Yvon Tranvouez, cfr. Y. TRANVOUEZ, *La question théologique dans l'extrême gauche catholique: France 1968-1978*, in *Un nouvel âge de la théologie? 1965-1980. Colloque de Montpellier, juin 2007*, sous la direction de D. Avon et M. Fourcade, Paris, Karthala, 2009, pp. 165-179; ID., *Guerre froide et progressisme chrétien. La*

Pur sostenendo dunque una politica di *containment* del comunismo nella RV, a differenza di «CC» e in affinità con padre Gomane, La Valle ammoniva che la lotta contro la comunistizzazione del Vietnam del Sud non doveva autorizzare un clima da caccia alle streghe o permettere abusi di potere, e in questo senso il caso vietnamita si ergeva per il giornalista emblema di una problematica più generalizzata:

> Non è del resto solo del Vietnam, la miopia di chi della lotta al comunismo fa uno strumento per la difesa del privilegio, respingendo tra i nemici della patria, e per ciò stesso considerando comunisti o complici dei comunisti, tutti coloro che tali privilegi non sono disposti a difendere. In tal modo si indeboliscono le resistenze, perché le forze che sarebbero disponibili per la difesa di valori obiettivi comuni a tutto il popolo, vengono inutilizzate o addirittura spinte verso una saldatura con l'opposizione eversiva dei comunisti[555].

Non è improbabile che La Valle alludesse in particolar modo al messaggio dell'episcopato italiano di poche settimane prima, volto a osteggiare la realizzazione del progetto governativo di centrosinistra.

«L'Avvenire d'Italia» fu anche l'unica testata fra quelle esaminate a rilevare che Paolo VI si fosse infine deciso a incontrare Thuc il 12 novembre 1963, in un momento in cui il prelato si stava occupando dei tre figlioletti dei Nhu[556], appena sbarcati a Roma grazie a uno speciale intervento congiunto delle ambasciate americana e italiana a Saigon[557]. Paolo VI consolò i fanciulli in lutto, e si dubita che l'occasione permettesse a Thuc e al papa di intavolare una conversazione che si spingesse molto oltre le formalità del caso. Significativo anche che a Xuan, giunta due giorni dopo nella capitale italiana dagli USA, non venne invece concessa l'udienza pontificia da lei pianificata alla vigilia dell'espatrio[558]. Nel

---

quinzaine (1950-1953), in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 13, janvier-mars 1987, pp. 83-94, DOI: 10.3406/xxs.1987.1827; ID., *Résistance au pouvoir dans le catholicisme. La Quinzaine face à l'A.C.A. (1952-1954)*, in «Archives de sciences sociales des religions», 56, 1, 1983, pp. 5-35, DOI: 10.3406/assr.1983.2286.

[554] Cfr. D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione*, cit. p. 28.

[555] R. L[A]. V[ALLE]., *Una tragica vicenda*, in «AI», 3 novembre 1963, p. 1.

[556] Cfr. *Mons. Thuc ricevuto dal Papa con i figli della signora Nhu*, in «AI», 13 novembre 1963, p. 2.

[557] Cfr. «OR», 13 novembre 1963, p. 2; GDO, *Dv*, 4 novembre 1963, p. 253. I bambini erano allora ospiti delle suore del Preziosissimo Sangue; si sarebbero poi trasferiti in una villa alle porte di Roma di proprietà di Thuc. Cfr. A. CAMBRIA, *Sono soli a Roma i bambini dell'ambiziosa signora Nhu*, in «La Stampa», 12 novembre 1963, p. 9.

[558] Cfr. *Le Nhu a Roma*, in «l'Unità», 15 novembre 1963, p. 11.

frattempo i militari al governo della RV si aggiunsero alla folta schiera di coloro che si opponevano a un rientro di Thuc nel Paese[559].

«L'Avvenire d'Italia» informò anche del suicidio di un diciottenne di Arles, avvenuto il 22 novembre 1963 e alla stessa maniera dei bonzi vietnamiti, come già altri tre prima di lui in Francia; non si chiariva però se si trattasse di gesti di protesta legati in qualche modo alla situazione vietnamita[560]. Nelle stesse ore in cui si consumava l'intima tragedia di un anonimo giovane francese, sull'altra sponda dell'Atlantico un'altra vita si spezzava prematuramente, quella di uno degli uomini politici più influenti della propria epoca, suscitando sgomento e dolore in tutto il mondo.

Alle 12.30 del 22 novembre, a Dallas, in Texas, John F. Kennedy venne assassinato in un oscuro attentato da Lee Oswald, a sua volta ucciso in diretta televisiva due giorni dopo da Jack Ruby durante il suo trasferimento alla prigione della contea[561]. Il vice presidente Lyndon B. Johnson assunse la presidenza *ad interim*, per venir poi trionfalmente eletto nel novembre dell'anno successivo[562]. All'indomani dell'omicidio di Kennedy, dopo aver interpellato Lodge, allora in permesso a Washington, Johnson decise prontamente di riconfermare la politica americana di assistenza al Vietnam meridionale «nella lotta contro la cospirazione guidata dall'estero e sostenuta dai comunisti» programmata dal predecessore[563].

Il 24 novembre 1963 Johnson, Lodge, il direttore della CIA John McCone e altri alti consiglieri del Presidente si confrontarono sulla

[559] Cfr. *Forze governative sbaragliate a Saigon*, in «l'Unità», 15 novembre 1963, p. 11; A. CAMBRIA, *Sono soli a Roma i bambini dell'ambiziosa signora Nhu*, in «La Stampa», 12 novembre 1963, p. 9.

[560] Cfr. *Si lascia bruciare alla maniera dei bonzi*, in «AI», 23 novembre 1963, p. 10.

[561] La morte di Kennedy è analizzata in connessione con quella di Diem, studiandone le conseguenze sulla politica americana in Vietnam, in H. JONES, *Death of a Generation: How the Assassinations of Diem and JFK Prolonged the Vietnam War*, New York, Oxford University Press, 2003.

[562] Su Johnson si rinvia alle opere di uno dei suoi più accurati biografi: R. DALLEK, *Lone Star Rising. Lyndon Johnson and His Times, 1908-1960*, New York, Oxford Univeristy Press, 2006 [1991]; ID., *The Flawed Giant. Lyndon Johnson and His Times, 1961-1973*, New York, Oxford University Press, 1999 [1998]. Ripercorre e contestualizza la sua politica estera presidenziale la dettagliata ricostruzione in M. GUDERZO, *Interesse nazionale e responsabilità globale. Gli Stati Uniti, l'Alleanza atlantica e l'integrazione europea negli anni di Johnson 1963-69*, Firenze, Aida, 2000.

[563] S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 194. Alla fine del 1963 il numero dei consiglieri americani in Sud Vietnam avrebbe toccato la cifra di 15.000 (l'anno precedente, sotto Kennedy, era passato da settemila a 12.000). Cfr. M. SICA, *Marigold non fiorì*, cit., pp. 123-124.

situazione del Sud-Est asiatico[564]. Dal memorandum redatto da McCone si apprende che, nel corso della riunione

> Lodge spoke most highly of the Papal Delegate and his intention to see the Pope on Wednesday. *He carried with him a letter from the Papal Delegate and also from the Bishop of Saigon, apparently praising the actions in upsetting the Diem government*. Lodge said he saw dangers of an anti-Christian move and this was his purpose in seeing the Pope. He made a point that Bishop Thuc had engaged in serious persecutions involving the imprisonment of a great many people, including three Catholic priests. He also made a point that Can, Diem's brother, also engaged in a variety of activities of persecution and the execution of individuals and that Can had, on his own premises, a burial ground for his victims. Lodge said that we were in no way responsible for the death of Diem and Nhu, that had they followed his advice, they would be alive today. He said that he saved Can from assassination and that Bishop Thuc was out of Saigon under orders from the Papal delegate[565].

Allo stato delle fonti non è dato sapere qualcosa di preciso sulle lettere in possesso di Lodge né sulla loro datazione. In particolare, si rammenta che Asta al momento del golpe di Saigon era in Italia; il menzionato "delegato papale" è presumibilmente da identificarsi nel sostituto De Nittis. Ad ogni modo, l'affermazione secondo la quale il delegato apostolico e Binh avrebbero approvato il rovesciamento del regime Diem suona quanto meno ambigua, e se può sollevare dei dubbi sulle reali posizioni dei due ecclesiastici, ne suscita ancor di più, considerato anche quell'"apparently", sulla dimestichezza dei funzionari americani con la prudenziale retorica ecclesiastica, nonché sulla loro volontà di manipolare i fatti per rassicurare Johnson, pratica largamente attestata dalla storiografia[566].

Appare infatti improbabile che un arcivescovo e soprattutto un delegato apostolico avessero affidato al rappresentante di un Paese con il quale la Santa Sede non aveva neanche relazioni diplomatiche ufficiali delle lettere in cui si esprimeva nero su bianco una qualsiasi forma di approvazione per un golpe militare, nel corso del quale per di più erano stati assassinati due cattolici (e dopo esser stati arrestati, con atto profanatore, all'interno della chiesa nella quale si erano rifugiati). A supporto di quest'ipotesi viene l'illustrato progetto elaborato nei mesi prima del golpe da Asta assieme a Lodge e D'Orlandi, probabilmente condiviso da Binh, che mirava a riformare il governo Diem in senso democratico attraverso gli strumenti

[564] MemRec, *John McCone – Re: South Vietnam Situation, Attendance: The President, Secretaries Rusk, McNamara, Ball, Messr. Bundy and McCone, Ambassador Lodge (November 24, 1963, 3:00 P.M., Executive Office Bldg.)*, November 25, 1963, in LBJVP, pp. 6-8.

[565] Ivi, pp. 6-7 [il corsivo è mio].

[566] Cfr. ad es. S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 218.

della politica e attraverso l'allontanamento dei Nhu dal Paese, proprio per evitare un suo rovesciamento violento. Come che sia, dal calendario delle udienze pontificie regolarmente pubblicato su «L'Osservatore Romano» non risulta che il papa abbia ricevuto Lodge in quei giorni. Ciò è però lungi dal costituire una prova definitiva, poiché si ha notizia di almeno un'udienza "fantasma" concessa da Paolo VI all'ambasciatore nel 1965[567].

Il 26 novembre 1963 nella basilica di San Giovanni in Laterano Spellman officiò una messa di suffragio per Kennedy, ad una settimana dunque dalla sua morte, e alla quale «L'Osservatore Romano» dedicò un ampio articolo in taglio basso in seconda pagina[568]. Diverso trattamento spettò alla commemorazione dell'altro Presidente cattolico assassinato in quell'autunno. Thuc dovette aspettare un mese perché gli fosse concesso, il 2 dicembre, di offrire «il Divin Sacrificio in suffragio dei suoi fratelli morti tragicamente», e non con una celebrazione *ad hoc* com'era stato per JFK, ma durante la messa di apertura dei lavori conciliari, di cui egli era stato incaricato[569]. Nel riferire dell'evento, in un articolo sui lavori del Vaticano II posto in quinta pagina, «L'Osservatore Romano» si premurò di sottolineare che «i Padri Conciliari, *religiosamente* partecipando al lutto dell'Arcivescovo, si sono uniti a lui nella preghiera»[570]. In maniera condivisibile, «l'Unità» ebbe a definire la precisazione un «vero capolavoro di diplomazia», inteso a «sottolineare che non tutti i padri condividevano l'opportunità politica di impegnare il Concilio nel lutto per l'uccisione del cognato e del marito della signora Nhu»[571].

Calato il sipario sul regime degli Ngo, a Saigon le consultazioni fra i diplomatici stranieri proseguirono serrate ma senza sviluppi rilevanti[572], mentre in Occidente l'attenzione nei confronti della situazione vietnamita andò sensibilmente attenuandosi, di pari passo con l'affievolirsi delle tensioni fra cattolici e buddisti, di cui tuttavia si sarebbero registrate episodiche violente fiammate anche negli anni a venire[573]. I diradati servizi della stampa internazionale sul Vietnam tesero a circoscriversi, nella gran parte dei casi, ad aggiornamenti di cronaca politica e militare.

[567] Cfr. *infra*, pp. 270-271.

[568] Cfr. *Suffragi per il Presidente Kennedy nell'Arcibasilica di San Giovanni in Laterano*, in «OR», 27 novembre 1963, p. 2.

[569] *Terminato l'esame del cap. III dello schema*, in «OR», 2-3 dicembre 1963, p. 5.

[570] *Ibidem* [il corsivo è mio].

[571] *Oggi il Papa concede più potere ai vescovi*, in «l'Unità», 3 dicembre 1963, p. 3. Nell'articolo Thuc è definito come «noto esponente della crudele cricca fascista che ha dominato con il terrore il Vietnam».

[572] Cfr. GDO, *Dv*, *passim*.

[573] Argomento approfondito da R.J. TOPMILLER, *The Lotus Unleashed*, cit.

L'unico intervento sul quale in questa sede interessa soffermarsi è quello apparso su «Témoignage chrétien» il 5 dicembre 1963, riguardante la polemica scoppiata tra «Missi», nota rivista missionaria dei gesuiti di Lione (dunque "concittadina" di «Tc»)[574] e «Song Dao», uno dei maggiori periodici del cattolicesimo vietnamita, sensibile alle aperture d'età conciliare[575]. Qualche tempo prima, alla notizia della censura, nella RV, del discorso papale del 30 agosto 1963, «Missi» aveva difeso Diem, sostenendo che era stato lo stesso «Song Dao» a decidere alcuni tagli alla pubblicazione del testo dell'intervento[576]. La redazione di «Tc» si preoccupò allora di dare una cassa di risonanza, in Francia, all'indignata replica di «Song Dao» a «Missi»; ad essa aggiunse due personali note di critica, l'una politica e l'altra intraecclesiale, ribadendo la propria avversione a qualsiasi forma di governo illiberale e formulando un giudizio piuttosto severo verso i cristiani occidentali schieratisi con Diem. Vi si legge infatti:

> Le souci missionnaire des chrétiens occidentaux doit exclure de leurs interventions, parlées ou écrites, tout-ce qui peut gêner leurs frères des pays hier considérés comme territoire de mission. A fortiori, les prises de position politique, plus ou moins marquées en faveur des regimes «d'ordre» et de «lutte contre le communisme» comme prétendait l'être celui de Diem, sont-elles des armes à double tranchant? «Missi» en fait la pénible expérience [577].

La polemica fra la pubblicazione vietnamita e quella dei gesuiti lionesi, un affare di rilevanza secondaria per il cattolicesimo francese dell'epoca, pare quindi più un pretesto per «Tc» per ribadire la necessità di liquidare le sopravvivenze riscontrate negli ambienti del cristianesimo missionario d'Occidente del connubio tra Chiesa e potere politico nei territori ex coloniali, al quale «Tc» sottraeva anche l'ultima giustificazione storica, quella della battaglia anticomunista. Da questo punto di vista, la posizione

[574] Sulla storia del mensile «Missi», ennesima denominazione assunta, nel 1947, dalla rivista dei gesuiti lionesi fondata nel 1935 sotto il titolo di «Jésuites missionnaires», si rinvia a Y. ESSERTEL, *L'aventure missionnaire lyonnaise. 1815-1962. De Pauline Jaricot à Jules Monchain*, préface de M. Launay, Paris, Cerf, 2001, p. 47. Sull'«attachement affectif de type paternaliste avec une de plus importantes communautés chrétiens d'Asie» incentivato dalla stampa missionaria diffusa a livello parrocchiale francese, di cui «Missi» è riconosciuta come l'esempio principe, cfr. S. ROUSSEAU, *Indochine catholique et Vietnam*, cit., p. 275.

[575] *Un journal catholique vietnamien polémique avec «Missi»*, in «Tc», 5 décembre 1963, p. 14.

[576] *Ibidem*.

[577] *Ibidem*.

del giornale di Montaron ricorda, pur nelle importanti differenze, quella di «Gioventù», di «Études» e de «L'Avvenire d'Italia».

Negli ultimi mesi del 1963, dopo la morte violenta di due presidenti di fede cattolica e dinanzi all'inasprirsi di varie crisi internazionali[578], in particolare durante il periodo natalizio Paolo VI moltiplicò gli appelli all'edificazione di un nuovo ordine mondiale fondato sulla pace. Nei discorsi di quelle settimane Montini delineò con maggior precisione gli elementi costitutivi di quella visione al contempo teologica e politica, prendendo posizione su diverse problematiche ad essa connesse e dimostrando grande spirito di concretezza[579].

Nel corso del suo pontificato, il papa bresciano sarebbe rimasto fedele all'idea di una pace fondata in Cristo, dinamica, mai acquisita una volta per tutte ma da costruire giorno per giorno, e che al contempo coincidesse con la visione agostiniana della pace come "tranquillità nell'ordine". Fatto proprio l'appello giovanneo a «tutti gli uomini di buona volontà», egli si sarebbe spesso rivolto ai capi politici perché si impegnassero a favore della "vera" pace, basata su verità, giustizia, libertà e amore, irraggiungibile prescindendo dai valori del cristianesimo e dalla fede.

In questa fase il pontefice iniziò inoltre ad avvertire contro la possibilità di una terza guerra mondiale e a presentare la guerra come un'umiliazione e un fallimento della civiltà. Ad essa erano da opporsi, nei fatti, il superamento dell'equilibrio bipolare basato sul terrore delle armi e l'abbandono di ogni egoismo nazionalistico, economico, ideologico; il sostegno al processo d'indipendenza dei popoli, inserito con decisione nel disegno montiniano di pacifica convivenza globale; la fine della corsa agli armamenti; il rifiuto del pacifismo (nella doppia accezione di ideologia e di strumento di propaganda politica); la fiducia negli organismi internazionali preposti all'armoniosa convivenza fra i popoli; il lavoro dei diplomatici, qualificati, alla stregua degli apostoli, come "artigiani della pace".

Sembra di leggere una specifica allusione al caso vietnamita nel discorso ai diplomatici del 25 dicembre 1963, nel passaggio in cui Paolo VI dichiarava che «pour faire regner la paix […] il faut parfois savoir sacrifier une partie de son prestige ou de sa supériorité, accepter, pour un bien

[578] Si pensi ad esempio al dissidio tra RPC e URSS, a quello tra Indonesia e Malesia nel quadro della *Konfrontasi*, al rinfocolarsi delle tensioni tra curdi e governo irakeno.

[579] Cfr. in particolare PAOLO VI, *Discorso agli esponenti del Movimento europeo*, 9 novembre 1963, in PVI, *Ins*, I, pp. 296-298; ID., *Radiomessaggio di pace e unità a tutti i popoli*, 23 dicembre 1963, ivi, pp. 417-425; ID., *Al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana*, 24 dicembre 1963, ivi, pp. 426-433; ID., *Nella notte Santa ai rappresentanti delle Nazioni*, 25 dicembre 1963, ivi, pp. 433-435; ID., *Al Corpo diplomatico*, 28 dicembre 1963, ivi, pp. 446-449, dai quali si traggono gli elementi enucleati nel corpo del testo.

supérieur, de franchir des distances, d'engager et de poursuivre des dialogues qui peuvent paraitre, à certains égards, humiliants: il faut traiter, traiter sans se lasser»[580]. Un simile appello potrebbe infatti senza difficoltà credersi riferito agli Stati Uniti e alla loro politica vietnamita, ma mancano elementi certi a sostegno di quest'ipotesi.

Inequivocabile è invece il richiamo alla crisi sudvietnamita conclusasi nel golpe avanzato dal card. decano Eugène-Gabriel Tisserant, prefetto della *Sacra congregatio cæremonialis*, nel saluto porto a Paolo VI a nome del Sacro Collegio e della Prelatura romana[581]. Nel rammentare i lutti importanti subiti dal mondo cattolico nel 1963, Tisserant parlò infatti della «morte violenta del Presidente cattolico del Viet-nam e del fratello, dopo diverse manifestazioni di *fanatismo religioso* in un paese che ebbe molti martiri cristiani un secolo fa»[582]. In maniera verosimilmente non casuale, l'affermazione lascia incerti se i destinatari dell'accusa di fanatismo religioso vadano identificati solo nei buddisti o anche nei cattolici; tuttavia balza agli occhi la discordanza con la linea ufficiale vaticana, che da mesi predicava la natura non religiosa del conflitto. Trattavasi di una diversità di interpretazioni fra Tisserant e Paolo VI o di una spia di più diffusi malumori in Curia? In ogni caso, il fatto che una simile affermazione fosse pronunciata in quella solenne occasione induce a credere che essa costituisse una critica indiretta all'approccio del Vaticano alla "crisi buddista", forse giudicato dai settori più conservatori della Curia come poco efficace nella protezione della minoranza cattolica sudvietnamita, nonostante vi fosse la sua storia di secolari persecuzioni a far da monito.

I.11. «Itinéraires» e la cospirazione anticristiana in Vietnam.

Il mensile «Itinéraires», rivista dell'integrismo francese d'ispirazione maurrassiana diretta da Jean Madiran, pubblicò nel gennaio del 1964 due

[580] PAOLO VI, *Nella Notte Santa ai rappresentanti delle Nazioni*, 25 dicembre 1963, in PVI, *Ins*, I, pp. 434-435.

[581] In PAOLO VI, *Al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana*, 24 dicembre 1963, in PVI, *Ins*, I, pp. 431-433. Tisserant (1884-1972), cardinale (1936) e poi arcivescovo (1937), decano del Sacro Collegio dal 1951, orientalista, aveva servito come segretario della Sacra congregazione per la Chiesa orientale (1936-1959), cui seguì l'incarico di prefetto (1951-1967), oltre a quello di bibliotecario e archivista vaticano (1957). Sulla sua figura v. É. FOUILLOUX, *Eugène, cardinal Tisserant,1884-1972. Une biographie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011.

[582] In PAOLO VI, *Al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana*, 24 dicembre 1963, in PVI, *Ins*, I, pp. 432 [il corsivo è mio].

lunghi articoli riguardanti il Vietnam, che per coerenza di temi e contenuti meritano di essere inclusi in questo capitolo[583].

Il primo è un pezzo di Dominique Daguet[584] sulla disfatta di Dien Bien Phu del 1954 e sulle sue conseguenze[585]; il secondo una lunga disamina della "crisi buddista", a firma di un ignoto autore sotto lo pseudonimo di

[583] Il primo numero di «Itinéraires» (sottotitolo: *Chroniques et documents*), fondato da Madiran, comparve nel 1956, con una linea redazionale in perfetta continuità con la tradizione integrista della Chiesa di Francia e politicamente affine alle rivendicazioni dell'estrema destra. Tra le tesi principali della rivista figura quella sul declino dell'Occidente, in particolare della *fille aînée de l'Église*, connesso alla distruzione della civiltà cristiana occidentale avviata, secondo il tradizionale schema escatologico sviluppato dagli integristi nell'Otto-Novecento, dalla Rivoluzione francese e dalla Riforma e approdato in quegli anni agli incipienti processi di secolarizzazione e decristianizzazione della società e della laicizzazione delle istituzioni pubbliche (su tali argomenti v. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, cit.). Le prove di tale tracollo erano individuate sia nel passato (ad es. la perdita dell'Impero e del senso di patriottismo), sia nel presente (ad es. la degenerazione morale provocata dal consumismo e dall'americanismo dilaganti). A ciò strettamente correlata era la battaglia, dai toni cospiratori di stampo, in particolare, maurrassiano, contro le forze eversive nella Chiesa conciliare, connessa a quella «nostalgia passatista, che faceva vedere nei tempi moderni […] solo mali ed errori», tipica dei "profeti di sventura" biasimati da Giovanni XXIII (la cit. è tratta da ivi, p. 233). Saldamente ancorata alla teologia del Vaticano I, a livello intraecclesiale «Itinéraires» conduceva un'aspra schermaglia contro quegli elementi, provenienti soprattutto dal cattolicesimo francese, giudicati intenti a scardinare la Chiesa dall'interno, vale a dire i cd. "progressisti" (fra i quali annoverava molti vescovi) e ogni forma di *chrétienté de gauche* (alla quale associava i rami operai dell'AC e «Tc»). Simili accuse di sovversivismo non furono risparmiate alle innovazioni conciliari stimate contrarie all'ortodossia, come la riforma liturgica. Tra i principali collaboratori della rivista vi erano allora Louis Salleron, Thomas Molnar, R. Th. Calmel (s.j.). Madiran (pseudonimo di Jean Arfel, 1920-2013), intellettuale e giornalista fra i più attivi e influenti dell'integrismo francese, ferreo anticomunista, si avvicinò in gioventù, ma senza aderirvi, all'Action française. Durante la seconda guerra mondiale sostenne la *Révolution nationale* di Pétain. Negli anni Settanta avrebbe poi aderito al Front National di Jean-Marie Le Pen, continuando la sua intensa attività di giornalista e scrittore. Su «Itinéraires» e sull'integrismo cattolico nell'*Hexagone* fra gli anni Cinquanta e Settanta cfr. É. FOUILLOUX, *Les Chrétiens français entre guerre d'Algérie et Mai 68*, cit., pp. 117-119 e *passim*; D. PELLETIER, *La crise catholique*, cit., pp. 178-182. Per la biografia di Madiran v. D. MASSON, *Jean Madiran*, Paris, Difralivre, 1989, oltre alla voce biografica compilata da J.Y. CAMUS in *Encyclopedia of Modern Christian Politics*, I, *A-K*, edited by R.O. Domenico and M.H. Hanley, Westport (CT)-London, Greenwood Press, 2006, pp. 27-28. Su integrismo e Vaticano II v. anche G. MICCOLI, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Roma-Bari, Laterza, 2011; *L'Anticoncilio (1966-1984)*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo e J.P. Jossua, Brescia, Paideia, 1985, pp. 433-465. Sull'estrema destra e le sue connessioni con il cattolicesimo in Francia si segnalano M. WINOCK (dir.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris, Seuil, 2015 [1993]; ID. (prés.), *La droite depuis 1789. Les hommes, les idées, les réseaux*, Paris, Seuil, 1995.

[584] Daguet (1938-), poeta, scrittore e giornalista.

[585] Cfr. D. DAGUET, *Nous avions seize ans et c'était Dien-Bien-Phu*, in «Itinéraires», janvier 1964, pp. 60-69.

"Testis"[586]. In essi l'analisi della situazione vietnamita divenne un'occasione per rivisitare e riscrivere la propria versione della storia politico-religiosa della Francia repubblicana, scoprendo quel «double traumatisme» riscontrato da Denis Pelletier negli ambienti integristi francesi degli anni Sessanta e a venire[587]. Tale "doppio trauma" consiste nella «double condamnation de l'Action française» e nell'affermazione del processo di «décolonisation»[588]. Per questioni di pertinenza con l'oggetto di questa ricerca, all'articolo di Daguet si farà solo un accenno, volto a evidenziarne alcuni aspetti essenziali complementari agli argomenti sollevati da Testis. Quest'ultimo si occupò specificamente della "crisi buddista", facendo ricorso a molti degli elementi fondamentali della linea editoriale di «Itinéraires», nella quale la politica, nel solco dell'Action française, rivestiva un'importanza primaria anche nel discorso religioso.

Rievocazioni e cenni, spesso personali, della guerra francese in Indocina costituivano un *leitmotiv* che attraversava la rivista di Madiran. L'intervento di Daguet prendeva le mosse dalle aspre critiche dell'autore a due volumi di fresca pubblicazione su quel conflitto[589], per poi abbandonarsi a una romantica rievocazione della sua giovanile esperienza di soldato in quel lembo d'Asia.

Nella narrazione di Daguet, Dien Bien Phu rappresentava l'avvio della «longue suite des abdications»[590] che aveva condotto la Francia allo smantellamento dell'Impero coloniale e quindi alla rinuncia da parte della gloriosa nazione cristiana al suo bimillenario ruolo di primo rango nel sistema internazionale ed alla sua universale missione civilizzatrice (in quanto occidentale e in quanto cristiana). Un simile disfacimento politico era interpretato come il riflesso di una marcescenza spirituale e morale della Francia la cui causa primaria, ricalcando stilemi maurrassiani, era

[586] Cfr. TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», pp. 70-92. "Testis" (sostantivo latino per "testimone, osservatore oculare") era uno pseudonimo d'uso non raro nella stampa francese, passato alla storia come quello usato dal noto filosofo Maurice Blondel nei suoi interventi sul cattolicesimo sociale, critici verso le posizioni intransigenti dei neotomisti, pubblicati sugli «Annales de philosophie chrétienne» fra il 1909-1910. Il che potrebbe suggerire un intento sarcastico nell'impego dello pseudonimo da parte di una penna di «Itinéraires». Cfr. O. BLANCHETTE, *Maurice Blondel. A Philosophical Life*, Grand Rapids (MI)-Cambridge (U.K.), W.B. Eerdmans Publishing Co., 2010, p. 234 e sgg.; A.V. FABRIZIANI, *Blondel e i neotomisti. Momenti di un dibattito epistemologico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, p. 27 e sgg.

[587] D. PELLETIER, *La crise catholique*, cit., p. 178.

[588] *Ibidem*.

[589] Trattasi di J. ROY, *La bataille de Dien Bien Phu*, Paris, Julliard, 1963 e di L. BODART, *La guerre d'Indochine*. I: *L'enlisement*, Paris, Gallimard, 1963.

[590] P. DAGUET, *Nous avions seize ans et c'était Dien-Bien-Phu*, in «Itinéraires», janvier 1964, p. 60.

individuata nella «lâcheté démocratique» (inammissibile istituzionalizzazione della «lâcheté naturelle des hommes, espèce universelle de lâcheté»)[591], e dal vile imborghesimento della nazione francese, votatasi agli idoli del benessere e dell'individualismo.

Secondo Daguet, la dannosa combinazione di questi due fattori aveva pervaso i gangli del governo francese, trasferendovi il suo carico di «timidité», di «mauvaise conscience», di «faiblesse», che aveva reso «impossible à des Français de se battre pour une *mystique*»[592], sebbene «notre vieille civilisation chrétienne valait bien la "mystique marxiste"»[593]. Il tracollo della Francia tradizionale aveva infatti determinato, per l'autore, la consegna della "perla dell'Impero" «à la terreur rouge, à la guerre civile la plus impitoyable, aux convoitises américaines les plus évidentes»[594]. Si noti la presa di coscienza, seppur virgolettata, del marxismo come "religione laica". Ma soprattutto non sfugga la convergenza di Daguet e di padre Gomane, intrisa per entrambi di nostalgia, sulla scomparsa –dalle nefaste conseguenze socio-politiche – della "mistica", in quello che soprattutto in «Itinéraires» appare come un richiamo all'ideologia del nazionalismo cattolico nell'*Union sacrée* durante la prima guerra mondiale[595]. L'incapacità di stimolare nel popolo il sentimento di una sacrale aderenza all'ideale unione di Dio e della Patria era presentata tra le cause primarie di una sconfitta storico-politica: per il gesuita di «Études», quella del regime Diem, portatore anche a livello legislativo dei valori cristiani in una società a maggioranza buddista; per Daguet, quella della Francia imperiale portatrice di valori cristiani e civiltà, e che «Itinéraires» avrebbe lamentato ben oltre gli anni Sessanta[596].

[591] Ivi, p. 63.

[592] Ivi, p. 66 [il corsivo è mio].

[593] *Ibidem*.

[594] Ivi, p. 67.

[595] Cfr. D. PELLETIER, *1905-2005. Un siècle d'engagements catholiques*, in *Les catholiques dans la République. 1905-2005*, sous la direction de B. Duriez, É. Fouilloux, D. Pelletier, N. Viet-Depaule, Paris, Éd. de l'Atelier/ Éd. Ouvrières, 2005, pp. 26-27. Per uno sguardo complessivo sull'*Union sacrée* si rinvia a J.J. BECKER, *L'union sacrée, l'exception qui confirme la règle?*, in «Vingtième Siècle, revue d'histoire», 5, janvier-mars 1985, pp. 111-122, DOI: 10.3406/xxs.1985.1119.

[596] Ancora nel 1984, ad esempio, in un articolo critico verso la tradizione anticolonialista del mondo intellettuale francese, si sarebbe letto: «Sur le tas, officiers, professeurs, missionnaires, marchands même avaient une autre vue des choses. Ils ont élevé, un peu partout dans le monde, des hommes qui se réclament encore de la France, et dont les fils ne sont pas tous ingrats ou ignorants de leur dette. Mais il y a eu le retournement de l'après-guerre, et cette œuvre a été tournée en dérision, haïe avec acharnement. Ce retournement est injustifiable. Il vient trop au secours d'autres impérialismes. Il renie trop

Lo scritto di Testis era invece introdotto da una rapida nota del direttore Madiran, un'invettiva contro quella che egli giudicava una stampa faziosa e mendace, corresponsabile della caduta degli Ngo come già della perdita francese della colonia algerina (lungi dall'essere stata metabolizzata):

> Avant d'abattre Diem physiquement, on l'avait abattu moralement: par une campagne de mensonges et de diffamation auprès de l'"opinion internationale". Diem avait été isolé et discrédité de la même façon – exactement de la même façon – que le fut l'"Algérie française". L'univers entier était contre lui, comme il avait été contre elle, parce que avait été amené à tenir pour vraies des contre-vérités. C'est à quoi servent l'information et ses techniques modernes: elles tuent, et elles font admettre et applaudir le crime; elles enferment les consciences dans le monde clos du mensonge. Seule Mme Nhu, par son courage et son intelligence – et par sa foi – avait pu un instant faire reculer les mensonges concertés de «l'information».
>
> Diem est mort au combat. Pour honorer sa mémoire, nous publions ici ce que l'on n'a pas dit sur lui: la vérité[597].

Madiran, come Daguet, Testis e gli altri collaboratori della rivista, dimostrava nei confronti della questione coloniale un approccio influenzato, ancora una volta, da Maurras: non sosteneva posizioni filocoloniali (il *nationalisme intégral* maurrassiano era anzi espressamente anticolonialista)[598], ma certo avversava il rapido smantellamento dell'Impero in corso dalla seconda metà degli anni Quaranta (non a caso «Itinéraires» era stata fondata nell'anno della crisi di Suez, primo serio colpo al colonialismo tradizionale incarnato da Francia e Gran Bretagna).

Contenuti e toni del commento del direttore preannunciavano l'impostazione dell'intervento di Testis e la prospettiva eminentemente francese da questi adottata nell'esame della storia e dell'attualità vietnamite. Come si è visto, i settori più fedeli alla linea vaticana («CC», «Études», «Gioventù») si erano uniti, ciascuno con i propri modi, agli ammonimenti degli organi di comunicazione vaticana contro le inesattezze della stampa sul Vietnam. Ma l'acredine e la radicalità della polemica di «Itinéraires» la distinguono dal menzionato gruppo. Se ne individuano le principali ragioni nell'originale sovrapposizione da parte di «Itinéraries» al caso vietnamita di polemiche di politica interna, nonché nella sua generale

---

facilement la civilisation occidentale, comme on dit, c'est-à-dire la civilisation». G. LAFFLY, *Remarque sur l'anticolonialisme*, in «Itinéraires», janvier 1984, pp. 55-56.

[597] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, p. 70.

[598] Sull'ideologia politica di Maurras si rinvia fra gli altri a D. FISICHELLA, *La democrazia contro la realtà. Il pensiero politico di Charles Maurras*, Roma, Carocci, 2006.

visione ontologicamente perversa dell'informazione, venata di accenti antimodernisti[599].

L'articolo di Testis partiva con l'illustrare la storia familiare degli Ngo, «hommes remarquables [...] par leur rigueur morale et par leur intégrité administrative [...] par leur ardente foi religieuse en même temps que par leur patriotisme»[600]. L'attenzione era rivolta in particolare alla figura di Diem, del quale si restituiva un ritratto privo di qualsiasi ombra, a differenza di quello in parte simile tracciatone dal simpatizzante Gomane. Ogni accusa rivolta a questo campione disinteressato della patria e della fede era liquidata come una fandonia basata su ignoranza della cultura asiatica o su malafede. Fatto unico nella stampa esaminata, anche di Nhu si proclamava la totale innocenza. Di Diem come dei coniugi Nhu venivano elogiate le qualità caratteriali morali intellettuali e politiche, oltre all'acceso anticomunismo e patriottismo. Come Gomane, Testis dimostrava di apprezzare la dedizione legislativa di Xuan alla «salubrité publique»[601].

Tenendo conto dei dovuti distinguo, in maniera simile a quanto fatto dal Gomane, da Tisserant e soprattutto da Thuc, Testis consegnava ai posteri l'effigie dei due fratelli Ngo assassinati quali eroici martiri della patria e della fede, alla quale non era forse estranea una nota di critica intraecclesiale. Parrebbe infatti di leggere fra le righe un'aspra allusione a quei cattolici (ed erano molti) che non avevano appoggiato l'operato degli Ngo e che pertanto non ne onoravano la memoria, e forse persino un'insoddisfazione di Testis verso la poca solidarietà pubblicamente dimostrata dal Vaticano a Thuc e Xuan:

> MM. Dziêm et Nhu sont morts courageusement, comme ils avaient vécu. Ils sont morts pour avoir voulu sauver leur pays de l'anarchie. Ils sont morts aussi, on peut bien le dire, *pour leur foi catholique*. Il n'est, pour s'en convaincre, que de regarder et de compter tous ceux qui se réjouissent de leur assassinat, depuis les francs-maçons et les spirites, depuis les affairistes et les démagogues, jusqu'à la pègre des souteneurs et des prostituées, des tenanciers de maison de jeu et de prostitution, en passant par les exploiteurs et les imbéciles de la démocratie. *Qu'au moins*, *les chrétiens s'inclinent respectueusement devant la mémoire de deux de leurs frères tombés au bon combat. Et qu'ils aient aussi une pensée pour le deuil cruel de Mme Nhu et de ses enfants, ainsi que pour la douleur de Mgr Ngo-Dinh-Thuc, archévêque de Huê*[602].

[599] Rintraccia le differenti radici teoriche di questo orientamento di «récusation de la modernité» e dei suoi intrecci con il nazionalismo cattolico intransigente nella storia di Francia P.-A. TAGUIEFF, *Nationalisme et réactions fondamentalistes en France. Mythologies identitaires et ressentiment antimoderne*, in «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», 25, janvier-mars 1990, pp. 49-74, DOI: www.dx.doi.org/10.3406/xxs.1990.2224.

[600] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, p. 72.

[601] Ivi, p. 86.

[602] Ivi, p. 92 [il corsivo è mio].

Ripercorrendo la "crisi buddista", Testis riscriveva la storia dell'esperienza coloniale francese in Indocina, lasciando affiorare con forza le grandi resistenze ancora presenti nell'integrismo francese all'accettazione del sistema repubblicano e del separatismo fra Chiesa e Stato. Testis si dilungava sui fattori che avevano storicamente contribuito a creare i presupposti della crisi sudvietnamita del 1963, che a suo avviso affondavano le radici in ragioni di politica interna alla Francia, più precisamente al passaggio dal Secondo Impero (1852-1870) alla Terza Repubblica (1870-1940)[603] e all'anticlericalismo di quest'ultima, guidata da personalità massoniche, e che nel dicembre 1905 aveva emanato la legge di separazione[604].

La caduta dell'Impero coloniale in Indocina aveva infatti secondo Testis prodotto uno stato di anarchia nel Vietnam, che aveva dato nuovo slancio alle diverse forze anticristiane importate nel Paese soprattutto dai primi governi *Troisième République*, che unendosi ad altri elementi eversivi provenienti, ad esempio, dall'Unione Sovietica, avevano delineato una grande cospirazione volta a sovvertire definitivamente l'ordine politico e sociale, cancellando i valori cristiani dalla vita vietnamita[605]. L'amministrazione francese repubblicana era dipinta da Testis come un'accolta di «"lakistes", groupés dans les loges maçonniques dont l'influence était beaucoup plus sensible en Indochine qu'en France», contro i quali si era erta a baluardo la famiglia degli Ngo, «trop catholique pour ne pas aimer la France traditionnelle»[606]. Questi «adversaires du laïcisme [...]

[603] Ripercorre questa fase fondamentale della storia francese, fra gli altri, S. ROMANO, *Storia di Francia. Dalla Comune a Sarkozy*, Milano, TEA, 2011 [2009], pp. 11-52.

[604] Nella copiosa bibliografia sull'argomento ci si limita a segnalare qui P. BOUTRY, *Le triomphe de la liberté de conscience et la formation du parti laïc*, in *Histoire de la France religieuse. 3: Du roi Très Chrétien à la laicité républicaine XVIII^e^-XIX^e^ siècle*, sous la direction de J. Le Goff, R. Rémond, volume dirigé par P. Joutard, Paris, Seuil, 2001 [1991], pp. 138-155. Per una prospettiva diacronica sulla tematica si vedano l'agevole sintesi introduttiva di J. BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2017 e i mirati saggi di approfondimento su diversi aspetti di essa in J.-F. CHANET, D. PELLETIER (dir.), *Laïcité, séparation, sécularisation 1905-2005*, «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 87, 3, juillet-septembre 2005, numero monografico. Cenni e paragoni con altre realtà politiche europee coeve in cui svolse un ruolo la massoneria, nonché sulle posizioni vaticane a riguardo in G. MARTINA, *Storia della Chiesa da Lutero ai giorni nostri*. III: *L'età del liberalismo*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 332-343.

[605] L'argomento della cospirazione anticristiana è affrontato da una prospettiva generale nello studio comparativo: P. GIRARD, *Conspiracies and Visions of Conspiracies in France and Italy After the Second World War*, in «European Review of History/Revue européenne d'histoire», 15, 6, December/décembre 2008, pp. 749-765.

[606] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, pp. 74-75.

fidèlement attachés à la France chrétienne» avevano così difeso il Vietnam dall'azione dei proconsoli votati alla «politique antireligieuse, camouflée en "laïcité", pratiquée en France»[607], accusati di aver distrutto con la loro «politique jacobine [...] les traditions spirituelles du peuple vietnamien sans lui fornir quoi que ce soit pour les remplacer»[608], di aver accordato il loro appoggio alla classe politica confuciana vietnamita in virtù di una sostanziale areligiosità della loro fede, «le confucianisme étant uniquement une morale familiale et sociale, basée sur le culte des ancêtres»[609].

Una simile deplorevole strategia, emanazione in particolare della politica interna dei governi Combès e Rouvier, avrebbe persino goduto del favore di alcuni missionari cattolici, i quali «paraissaient être davantage au service de la France qu'à celui de l'Église»[610]. Sebbene attraverso un'accusa di estrema gravità (dei religiosi complici di una politica anticristiana) da dimostrare in sede scientifica, quest'affermazione di Testis ha il pregio di ricordare, più in generale, la problematicità insita nella "doppia fedeltà" (alla Chiesa e alla patria) degli evangelizzatori operanti in terre di missione che erano anche colonie del loro Paese d'origine[611].

Ed era ancora ad una sciagurata classe politica francese che Testis imputava l'occupazione giapponese dell'Indocina del 1940, che aveva lasciato ai francesi l'amministrazione civile della provincia, e il colpo di mano del 1945, in seguito al quale i nipponici avevano assunto il pieno controllo della colonia, facendo sprofondare il Vietnam nell'«anarchie [...] contre laquelle les deux frères Ngo-Dinh se battirent courageusement et – je crois – désespérément pendant dix ans»[612].

Anche lo spirito della *Libération* aveva le sue colpe nella situazione vietnamita, a conferma della refrattarietà di «Itinéraires» al mito nazionale

[607] Per una ricostruzione storica dell'applicazione delle leggi laiciste nel Vietnam settentrionale e sull'influenza delle religioni locali su un loro adattamento si segnala C. KEITH, *Catholicisme, bouddhisme et lois laïques au Tonkin (1899-1914)*, in *Laïcité, séparation, sécularisation*, cit, pp. 113-128.

[608] Per analoghe accuse avanzate durante la guerra d'Indocina da elementi gesuiti francesi cfr. C. LANNEAU, *Contre-propagande sur l'Indochine. La France officielle face à l'anticolonialisme en Belgique francophone (1946-1950)*, in «Guerres mondiales et conflits contemporains», 1, 2011, p. 77, DOI: 10.3917/gmcc.241.0075.

[609] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, pp. 74-76. Sul confucianesimo vietnamita si rinvia alle informazioni e alla bibliografia in N. KHAC VIEN, *Confucianesimo e marxismo nel Vietnam*, in *Vietnam: storia e rivoluzione*, cit., pp. 17-52.

[610] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, p. 75.

[611] Dell'intreccio a tratti problematico, a tratti ambiguo, di missioni e potere coloniale tratta, fra gli altri, C. PRUDHOMME, *Missioni cristiane e colonialismo*, Milano, Jaca Book, 2007 [Paris, 2004] (sul caso indocinese v. specificatamente pp. 39-43).

[612] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, p. 81.

della Resistenza[613] che si era andato consolidando nella Francia del secondo dopoguerra, pur diversamente declinato da gollisti e comunisti[614]. Secondo Testis, terminata la guerra e ristabilito il domino francese sull'Indocina, una politica riformatrice da parte di Parigi avrebbe potuto risollevare le sorti del Vietnam, conducendolo alla pacificazione civile. Ma era sopraggiunta in Vietnam una classe di amministratori, espressione della *Libération*, inadeguata spregevole e animata «du même esprit de haine et de vengeance que trop de "libérateurs" en France»[615]. Stando a Testis, ad essa andava imputato l'avvento degli Stati Uniti nella RV, rivelatosi dannoso poiché la politica estera degli USA aveva paradossalmente finito con il favorire i comunisti nel Sud-Est asiatico.

Testis non solo riteneva gli Stati Uniti corresponsabili, anche solo a livello politico, dell'omicidio di Diem e Nhu[616]. Li considerava colpevoli, a partire dall'immediato secondo dopoguerra, di una politica estera costellata di gravi errori. Per ciò che concerne l'Asia, sul piano politico gli sbagli degli americani arretravano a suo avviso sino ai primi del Novecento, alla cieca esportazione, in un Oriente culturalmente a loro ignoto, di un'estranea «idéologie démocratique qui ne pouvait que ruiner les fondements spirituels et sociaux de la "Cité jaune"»[617] – un'argomentazione parzialmente vicina alle critiche mosse agli USA da Ticconi su «Gioventù».

Sia la GIAC sia «Itinéraires» giudicavano necessario arginare l'espansionismo comunista, la cui sconfitta figurava nel manifesto fondativo della seconda come «la première urgence temporelle» dell'epoca[618]. Esisteva tuttavia una differenza fondamentale tra la posizione filoatlantica della GIAC e quella della rivista di Madiran. Entrambe sostenevano gli Stati Uniti e la NATO nella lotta globale contro il

[613] Cfr. ad esempio la recensione di R. LAFFONT, *Les Vaincus de la Libération par Paul Sérant*, in «Itinéraires», juin 1965, pp. 141-142.

[614] Sulle differenti esperienze resistenziali (anche specificamente cattoliche) nella società politica e civile francese e sul concorso delle loro diverse memorie all'edificazione di un'identità nazionale e di un'autorappresentazione del sé non contaminate dal collaborazionismo pétainiano e dall'occupazione nazista si rinvia ai saggi in J. SAINCLIVIER, C. BOUGEARD (dir.), *La Résistance et les Français. Enjeux stratégiques et environnement social*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1995, DOI: 10.4000/books.pur.16338. Denis Pelletier ben mette in evidenza alcune delle eredità storiche dell'esperienza della Resistenza sedimentatesi all'interno del cristianesimo francese in D. PELLETIER, *La Résistence en héritage?*, cit.

[615] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, p. 82.

[616] Convinzione ribadita nell'editoriale non firmato dall'eloquente titolo *Le cancer américan*, in «Itinéraires», mars 1964, p. 7.

[617] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, p. 91.

[618] J. MADIRAN, *Déclaration liminaire*, in «Itinéraires», 1er mars 1956, p. 1.

comunismo ed entrambe rimproveravano agli americani alcuni importanti errori strategici. Ma i giovani dell'ACI continuavano a nutrire fiducia e gratitudine verso la "sentinella" statunitense, memori anche del suo contributo fondamentale alla liberazione dell'Europa dal nazifascismo. Gli integristi francesi, invece, la cui memoria storica del secondo conflitto mondiale era influenzata, come si è visto, dagli sviluppi politici seguenti interni all'*Hexagone*, giudicavano gli abbagli politici degli USA una conseguenza obbligata di un «erreur spirituelle» originale, di matrice anticristiana: la loro «fausse civilisation de masse»[619].

«Itinéraires» definiva quest'ultima il vero e proprio «cancer américain», equiparato da Madiran a un «totalitarisme», un'«aberration» operante «contre la civilisation chrétienne», presentata invece come una nobilitante educatrice delle masse[620]. Madiran imputava agli Stati Uniti di essere portatori di una concezione di «"ouverture au monde contemporain"» estranea ai valori cristiani, che in quanto tale conduceva a «une "ouverture à gauche"»[621], la quale sul piano politico finiva appunto per agevolare proprio i comunisti. Il che, per Madiran e i suoi, era l'errore più grave che si potesse commettere, sia perché il comunismo sarebbe sempre stato «bien pire que le nazisme», sia perché quest'ultimo era stato sconfitto, mentre il comunismo continuava a rappresentare una minaccia[622].

Fedele al tradizionale schema integrista d'identificazione tra Occidente e civiltà cristiana, animata da un nazionalismo ferito sospetto di sciovinismo, «Itinéraires» non poteva che rigettare l'egemonia politica e sempre più anche culturale guadagnata dagli USA sull'Europa nel secondo dopoguerra. Si spiega così un'altra differenza rilevata fra l'analisi storica della situazione vietnamita proposta da Ticconi e quella di Testis. Il collaboratore di «Gioventù» si era limitato a parlare di un indistinto "colonialismo politico" di matrice occidentale; la vivace penna di «Itinéraires» operava invece una distinzione qualitativa fra il "protectorat" francese e quello americano. Opportunamente sorvolando sui tanto vituperati proconsoli inviati in Indocina dai governi anticlericali della *République*, Testis tessé un elogio della civiltà dimostrata dagli amministratori coloniali francesi, in contrasto con l'ignorante e prepotente arroganza usata dai consiglieri americani verso i capi politici della RV:

> MM. Dziêm et Nhu voulaient moderniser leur pays, mais ils ne voulaient pas l'américaniser. Ils savaient, certes, le prix de l'appui qu'ils trouvaient chez les Américains, mais ils

[619] *Le cancer américan*, in «Itinéraires», mars 1964, p. 9.
[620] Ivi, pp. 8-9.
[621] *Ibidem*.
[622] J. MADIRAN, *Bien pire que le nazisme*, in «Itinéraires», décembre 1980, pp. 34-36.

n'étaient ni des valets, ni des sportulaires. Il est probable qu'ils ont regretté plus d'une fois le temps de la domination française, beaucoup plus respectueuse des valeurs traditionnelles du Viet-Nam. Protectorat pour protectorat, celui de la France était plus intelligent et plus humain, exercé qu'il était par des hommes qui avaient vécu toute leur vie dans le pays et au milieu de ce peuple qui étaient devenus les leurs[623].

Il caso sudvietnamita confermava dunque, nelle parole di Testis, la giustezza della condanna di «Itinéraires» del neocolonialismo americano, la quale peraltro trovava, per la rivista integrista, il suo più recente puntello dottrinario nella *Mater et magistra*[624]. Testis aveva certo centrato una delle principali debolezze degli americani in Vietnam del Sud, vale a dire l'approccio poco comprensivo e poco attento alle ragioni degli Ngo e, in generale, alla mentalità mandarina e vietnamita. A posteriori, questo fu riconosciuto come un errore da diversi alti esponenti di Washington[625]. Testis dimostrava di aver anche colto la serietà della posta in gioco degli USA in Vietnam, il fattore che fu all'origine del loro impaludamento nel Paese, quando affermava che, rispetto agli altri interventi statunitensi in Asia succedutisi dai primi del secolo, «cette fois-ci ce n'est pas seulement la politique des États-Unis qui est en cause, c'est aussi leur honneur»[626].

Sui meriti del colonialismo francese Testis indugiò con relativa misuratezza; tuttavia non si può trascurare che la linea generale di «Itinéraires» consisteva nel sostenere che alcun «drame colonial» si fosse svolto sotto gli imperi europei poiché questi erano stati, al contrario, dei benefattori, avendo introdotto al bene spirituale della fede cristiana e al progresso materiale dei popoli che non conoscevano il vero Dio e che vivevano nel sottosviluppo[627]. È evidente, sotto questo aspetto, la continuità ideale di «Itinéraires» con l'«idéologie de la mission civilisatrice» alla cui maturazione aveva concorso, nella Francia di fine XIX-primo XX secolo, anche «le discours missionnaire» del cristianesimo[628].

[623] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, pp. 91-92. Allo stesso modo, per Daguet, in Vietnam «l'usurpateur est aussi bien le rouge que l'américain». D. DAGUET, *Nous avions seize ans et c'était Dien-Bien-Phu*, ivi, p. 67.

[624] Cfr. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra*, cit, pp. 441-442.

[625] Si veda, fra gli altri: Video & Transcript, *Interview with Edward Geary Lansdale* (1979), in *Vietnam: A Television History. America's Mandarin (1954-1963)*, cit., URL: www.openvault.wgbh.org/catalog/V_76FF42FB387043579AAE7F39B43D2D1C.

[626] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, p. 91.

[627] P. AUPHAN (AM.), *Réflexions sur le drame colonial*, in «Itinéraires», mai 1956, pp. 32-36. Sulla biografia dell'ammiraglio Auphan cfr. *infra*, nota n. 1438, pp. 424-425.

[628] S. PONTZEELE, *Burundi 1972/Rwuanda 1994: l'«efficacité» dramatique d'une reconstruction idéologique du passé par la presse*, Thèse doctorale en Changement social, Faculté des sciences économiques et sociales, Université des Sciences et Technologies de Lille-Lille 1, directeur de thèse: M. A. Guichaoua, soutenue le 1er juin 2004, p. 38, URL:

Per ciò che concerne il buddismo sudvietnamita, Testis non si accontentò di riproporre, con convinzione e dettagli, la tesi delle infiltrazioni comuniste fra i bonzi, ma estese il problema al terreno dell'ideologia. Fece riferimento, ancora una volta, a un'ipotetica azione sobillatrice posta in essere dai più diversi agenti internazionali anticristiani. Al «réveil du bouddhisme orthodoxe» sudvietnamita, sviluppatosi a partire dagli anni Cinquanta, avevano infatti contribuito, a suo dire, gli «agents soviétiques» presenti «en Extrême-Orient»[629], «des influences spirites et maçonniques, dont certaines venues de Paris»[630], e la propaganda dei buddisti annamiti di Laos e Cambogia, imbevuti di «préceptes confucéens qui ressemblent fort à ce que nous appelons en France la morale laïque»[631].

La responsabilità degli scontri di Hue del maggio 1963 veniva addossata da Testis tanto ai buddisti quanto ai comunisti infiltratisi tra le loro fila. La tesi di una politica persecutoria nei confronti dei buddisti da parte delle autorità di Saigon era sbrigativamente liquidata come un'indimostrata «stupidité, et une mensonge de plus», poiché il "pugno di ferro" adottato dal governo della RV per sedare i disordini rappresentava una legittima opzione, improntata al realismo politico, per uno Stato alle prese con una più ampia e urgente lotta, quella contro l'espansionismo comunista[632].

La valenza politica delle autoimmolazioni dei bonzi dell'estate del 1963 veniva da un lato relativizzata attraverso l'enfasi posta sull'aspetto religioso e culturale dell'antica pratica buddista, dall'altro screditata mettendo in dubbio, come Xuan, l'effettiva volontarietà dei sacrifici.

In più passaggi Testis insisteva sull'assenza di un dio nel confucianesimo e nel buddismo, sollevando in maniera manifesta e radicale il sospetto di una loro predisposizione a filosofie sovversive di tipo laicista e materialista, già incontrato, si ricorderà, con approccio più cauto, su «OR», «CC» ed «Études». Ciononostante, Testis non si pronunciò apertamente sulla questione della natura della "crisi buddista". Un esame della sua narrazione dei fatti consente però di affermare che, sebbene la dimensione politica e quella religiosa fossero coinvolte nella sua illustrazione degli eventi, quella politica sembra costituire di gran lunga il fattore a suo giudizio determinante. Dalle parole dell'anonimo autore la "crisi buddista" emerge infatti come l'ultimo tassello, in ordine di tempo,

---

https://ori-nuxeo.univ-lille1.fr/nuxeo/site/esupversions/cfc8f023-3aad-4581-9795-d74045a778ae.

[629] TESTIS, *Vie et mort de Ngo-Dinh Dziêm*, in «Itinéraires», janvier 1964, p. 89.

[630] *Ibidem*.

[631] Ivi, pp. 88-89.

[632] Ivi, p. 87.

del grande complotto sovversivo e anticristiano delineato nel suo articolo[633].

Al di là delle concordanze formali di cui si è dato conto fra la lettura delle vicende vietnamite da parte di «Itinéraires» e quella di altre testate cattoliche, quello degli integristi francesi è apparso in sede di ricerca come un caso a sé, in ragione del suo singolare intreccio fra questioni internazionali e polemiche di politica interna all'*Hexagone*. Anche in «Gioventù», negli organi di comunicazione vaticana, ne «La Civiltà Cattolica» la questione vietnamita aveva sollevato un refolo di polemica contro le sinistre italiane, ma esso trovava il suo principale aggancio nel presente, ossia nell'imminente, storica entrata dei socialisti al governo, al fianco dei democristiani.

Su «Itinéraires», invece, attraverso il caso vietnamita venivano sostanzialmente messi in discussione il modello statale separatista e lo stesso sistema democratico. È questo quanto emerso scavando a fondo delle recriminazioni avanzate dalla rivista contro la classe dirigente francese repubblicana dell'ultimo secolo e mezzo e contro la degenerazione politica e morale di una Francia accusata di aver rinunciato all'ideologia trascendente cristiana, e di conseguenza ai suoi principi morali.

Nella Francia dei *Trente Glorieuses*, posizioni radicali come quella di «Itinéraires», profondamente ancorate all'ideologia maurrassiana e all'Action française, rappresentavano certo una minoranza all'interno della Chiesa *hexagonale*. La loro esistenza e la convinzione con la quale venivano sostenute ben restituisce però il senso dell'ampiezza dello spettro delle sensibilità cattoliche europee nell'era conciliare, oltre a suggerire degli interrogativi sull'integrazione dei cattolici in una piena cittadinanza repubblicana, sui limiti di questo processo e sulle loro cause.

[633] Si noti che lo schema del complotto ricalca il modello elaborato dalla tradizione integrista otto-novecentesca, salvo per un dettaglio: fra gli agenti cospiratori mancano gli ebrei, e ciò malgrado il manifesto pregiudizio di «Itinéraires» nei loro confronti. Questo non era fondato su teorie razziste, ma sulla convinzione che gli ebrei rappresentassero uno "Stato nello Stato" i cui interessi confliggevano con quelli nazionali, il che portava a diffidare della loro lealtà patriottica. Su tali temi, a livello teologico la rivista era portavoce di un orientamento di tipo preconciliare, contrario alla dottrina della *Nostra ætate*. Cfr., ad esempio, J.-B. MORVAN, *Roger Ikor: Lettre ouverte aux Juifs (Albin Michel)*, in «Itinéraires», janvier 1971, pp. 144-146; J. MADIRAN, *L'accord secret de Rome avec les dirigeants juifs*, ivi, septembre 1990, pp. 1-20.

◊

La ricostruzione storica proposta nel capitolo dimostra che la "crisi buddista" del 1963 indusse la Santa Sede e alcuni gruppi cattolici italiani e francesi a tornare a interessarsi dell'attualità vietnamita: in maniera intensa, specie a livello diplomatico, nel caso del Vaticano, in modo invece generalmente piuttosto sporadico nel caso della stampa cattolica.

Fra le testate che coprirono la crisi in maniera continuativa figurano «CC», «AI» e soprattutto «Tc». Le ultime due manifestarono forti preoccupazioni per il rispetto dei diritti umani nella RV. Con l'aggravarsi della situazione nel Vietnam del Sud, sia «Tc» sia «Gioventù» affrontarono la questione vietnamita nei termini di un affare di coscienza concernente tutti i cristiani. Nel complesso, però, l'attenzione rivolta alla "crisi buddista" dalle Chiese italiana e francese, assorbite dalla ripresa del concilio e dagli affari nazionali, appare secondaria. Ciò spiegherebbe almeno in parte la mancata presa di posizione pubblica sul Vietnam che la ricerca ha registrato relativamente agli episcopati, ai rami di AC esaminati (eccezion fatta per la GIAC), alle ACLI, a periodici pur sensibili alle problematiche del Terzo mondo quali «Lettre» e «Testimonianze».

Dai commenti apparsi sulla stampa coeva si evince come al cuore della gran parte delle problematiche sollevate dalla "crisi buddista" si situasse, per i cattolici, la questione del separatismo e, più in generale, del rapporto della Chiesa con il potere politico. «Tc» e «Gioventù», le cui linee appaiono in più punti affini, spiccano per convinzione e profondità di riflessione nella difesa del modello separatista. In particolare, «Tc» pose l'accento sulla necessità della Chiesa di vigilare sull'acquisita indipendenza dal "trono", mentre «Gioventù» si concentrò sul nesso tra separatismo e democrazia. A tal riguardo, le reazioni della Santa Sede e dei cattolici francesi e italiani alla politica repressiva dei cattolici Ngo hanno riproposto con forza la questione storiografica delle difficoltà esistenti nella Chiesa, in tempo di guerra fredda, a condannare dei regimi liberticidi anticomunisti a guida cattolica (si pensi anche al caso spagnolo).

L'analisi condotta ha evidenziato inoltre persistenti zone d'ombra nell'applicazione del separatismo in un Paese extraeuropeo come il Vietnam, ove Chiesa e potere politico si erano intersecate nell'incontro fra colonialismo e evangelizzazione. Un connubio le cui responsabilità storiche vennero coraggiosamente ammesse e denunciate da «Tc» e da «Gioventù» (confermando la GIAC quale uno dei rami più vitali e politicamente attenti dell'ACI). Il discorso dei due periodici si radicava evidentemente nella

cultura terzomondista cattolica che lentamente andava maturando in Europa nel secondo dopoguerra, stimolata dal processo di decolonizzazione e forse non del tutto insensibile agli strumenti interpretativi della realtà internazionale elaborati dal marxismo; il suo riferimento principale, tuttavia, è appare senza dubbio essere la dottrina sociale di Giovanni XXIII.

La crisi sudvietnamita del 1963 pose inoltre ai cattolici la questione della libertà religiosa e dell'approccio della Chiesa al buddismo. Nelle riviste che vi si soffermarono, però, tali tematiche risultano in secondo piano e non pienamente problematizzate. Solitamente il principio della libertà religiosa vi veniva difeso (posizione comprensibile, dato che in Vietnam i cattolici costituivano una minoranza storicamente perseguitata), ma le argomentazioni a cui si faceva ricorso appaiono molto generiche. Per ciò che concerne l'atteggiamento dei cattolici verso i buddisti, invece, si sono rilevate tanto benevolenti aperture («AI», «Gioventù», soprattutto «Tc») quanto malcelati sospetti («OR», i gesuiti sia francesi sia italiani, «Itinéraires»). Nell'insieme, gli esiti della ricerca raccontano di un dialogo interreligioso tutto da costruire, a partire, da parte cattolica, da una più sicura conoscenza dei caratteri distintivi della religione buddista.

Per ciò che attiene alla multiforme azione di Paolo VI per la riconciliazione civile nella RV, la sua strategia si è delineata come volta a raggiungere due obiettivi confliggenti: favorire la permanenza di Diem al potere e distanziare l'immagine della Chiesa dal regime degli Ngo. Ciò determinò un discorso pubblico papale dai toni neutrali, molto prudente e vago nella distribuzione delle responsabilità della "crisi buddista". Un dato inedito apportato dalla ricerca riguarda la consistenza e la rilevanza internazionale dell'azione segreta politico-diplomatica dispiegata dal Vaticano nello scenario sudvietnamita. Il suo centro fu la delegazione apostolica di Saigon guidata da mons. Asta, i cui interlocutori privilegiati furono gli ambasciatori d'Italia, D'Orlandi, e degli Stati Uniti, Lodge (nonostante l'assenza, all'epoca, di formali relazioni fra la Santa Sede e gli USA). La speciale attrattiva diplomatica della delegazione apostolica è confermata dal fatto che ad essa si rivolse con successo anche una sedicente frangia non comunista del FNL, con ciò rivelando peraltro sino a che punto il Vaticano fosse pronto ad esporsi per proteggere la pace e, nella fattispecie, il Vietnam del Sud e la sua minoranza cattolica dalla "minaccia rossa". Il piano messo a punto da Asta, D'Orlandi e Lodge, mirante a un rimpasto del governo di Saigon e alla ridefinizione della sua linea politica, solleva gravi interrogativi sui limiti dell'ingerenza vaticana nella politica interna di Stati sovrani e sull'effettiva osservanza dei tradizionali principi di neutralità e imparzialità da parte della Santa Sede in ambito politico.

La "crisi buddista" fu presentata dal Vaticano come un conflitto di natura esclusivamente politica, una lettura alla quale si attennero con rigore solo i fedelissimi gesuiti romani. Il coinvolgimento del dato religioso nelle tensioni fra cattolici e buddisti sudvietnamiti fu invece sostenuto dal resto della stampa indagata, pur con differenze interpretative anche essenziali. Una prevalenza della componente religiosa su quella politica distingue le tesi della stampa francese; il contrario avviene in quella italiana. Si tende ad ascrivere questo fenomeno, in primo luogo, ad una specificità nazionale della Chiesa italiana, ossia al caratteristico conformismo da essa dimostrato verso gli indirizzi vaticani, ancorato nel suo peculiare legame storico con il papato. Vi influì forse anche la scarsa familiarità dei cattolici italiani con l'originale intreccio di religione e politica proprio della cultura vietnamita, del quale invece la Francia aveva fatto conoscenza attraverso la propria secolare presenza, missionaria e coloniale, in Indocina.

Nonostante la diversità delle posizioni manifestate dai cattolici sulla "crisi buddista" sia in Francia sia in Italia, non pare che lo scarno dibattito da essa alimentato abbia causato o acuito in maniera determinante delle tensioni intraecclesiali di più ampia portata. Non sono tuttavia da trascurare gli sporadici segnali di incrinatura in seno alla Chiesa rilevati sia sul piano gerarchico verticale, sia su quello orizzontale (si pensi al caso Thuc, alle critiche di «Tc» ad «OR», alle allusioni polemiche di «Études» e di «Itinéraires» ai cattolici dal dubbio anticomunismo).

Perché la varietà delle opinioni espresse dei cattolici sull'attualità vietnamita non portò, in Italia e in Francia, a una polarizzazione del dibattito sul tema? Si è creduto di individuare la risposta in un altro fenomeno: la riscontrata convergenza di tutti segmenti cattolici esaminati sul medesimo modello ideologico-politico in base al quale valutare la crisi vietnamita. Si è constatato infatti che i cattolici di entrambi i Paesi guardarono alla "crisi buddista", così come alla guerra fra autorità di Saigon e FNL, come a un episodio da vagliare all'interno della cornice globale della guerra fredda, e che la lente interpretativa da essi usata fu quella "pacelliana" rigidamente filoatlantica e anticomunista tipica dei primi anni Cinquanta (arricchita da «Études» e soprattutto da «Itinéraires» con motivi propri della tradizione integrista). Nonostante la generale e spesso entusiasta adesione dei cattolici francesi e italiani al magistero di pace di Giovanni XXIII, i risultati dell'indagine suggeriscono infatti che il progetto roncalliano di disancoraggio della Chiesa dall'Occidente fosse *de facto* percepito da molti di loro, e a tratti persino dallo stesso Paolo VI, come inadeguato a fronteggiare, nel concreto, una situazione complessa e urgente come quella del Vietnam. Sembra che, messo alla prova dal caso vietnamita, il progetto politico internazionale del "papa buono" sia apparso

difficile da convertire in efficaci strumenti d'azione politica. Non a caso, relativamente alla "lotta per l'indipendenza" portata avanti dal FNL, il presente studio ha appurato la piena unanimità da parte della Chiesa nel sostegno alla missione di ausilio politico-militare degli USA al regime cattolico degli Ngo. Le uniche critiche mosse all'operato dei "gendarmi del mondo" da parte dei cattolici francesi e italiani riguardarono dettagli di tattica. Più che di pace, la stampa ragionava del tipo di "resistenza" (spirituale o armata) da privilegiare nella lotta al comunismo in Vietnam.

Questa "doppia fedeltà" a Pio XII e a Giovanni XXIII spiega molte delle debolezze interne riscontrate nelle posizioni della Chiesa sul Vietnam del 1963. Esse denotano, si crede, il carattere non lineare e frammentato dell'avvicendamento delle "ere ecclesiologiche" pre- e post-roncalliana, secondo una complicata dialettica che talvolta è risultata contraddistinguere anche la "linea vietnamita" di un medesimo soggetto, come nel caso di papa Montini e di alcune riviste di tendenza riformista sia italiane sia franecsi. Questo settore della stampa cattolica ha mostrato infatti la tendenza a un certo "pluralismo ideologico" interno: forti aspirazioni rinnovatrici su determinate questioni (ad esempio in «Tc» e in «Gioventù» sul dialogo interreligioso e sul desiderio di responsabilizzare i cattolici sulla situazione vietnamita) convivevano con orientamenti più tradizionali su altre problematiche (si pensi all'ammissione pur defilata nelle due stesse pubblicazioni della necessità del ricorso alle armi contro il comunismo, equivalente a un'implicita accettazione della dottrina della "guerra giusta").

Le opinioni dei cattolici italiani e francesi sulla "crisi buddista", differenti e su alcuni punti persino opposte, hanno restituito un panorama eterogeneo. Si è notato che, a prescindere dalla nazionalità, a ruoli gerarchici e sensibilità religiose affini tesero a corrispondere analisi e prese di posizioni simili. Su alcuni temi sono emersi elementi di concordia anche fra soggetti di orientamento religioso distante ma, nella maggior parte dei casi, in sede d'analisi tali analogie sono apparse superficiali, presentando a monte motivazioni del tutto diverse.

Una differenza legata al dato della nazionalità affiorata dalla comparazione dei discorsi dei cattolici sul Vietnam in Francia e in Italia la si è individuata nel peso in essi rivestito dal passato coloniale dei due Paesi. Comprensibilmente, nel caso dei francesi esso ha giocato un ruolo importante, ma la sua memoria storica non è apparsa condivisa all'interno del mondo cattolico. Secondo «Tc», ad esempio, la Francia del 1963 doveva ritenersi storicamente corresponsabile della situazione determinatasi nel Vietnam del dopo Ginevra. In «Études» e soprattutto in «Itinéraires», invece, la rievocazione del dominio coloniale francese sull'Indocina (e sull'Algeria) si traduceva in nostalgie passatiste

d'ispirazione cattolico-nazionalista. «Itinéraires» in particolare operava una continua sovrapposizione all'attualità vietnamita di polemiche intraecclesiali e di politica interna all'*Hexagone*, intrise di spirito antimodernista e antirepubblicano.

Capitolo II
L'esigenza di scongiurare una terza guerra mondiale atomica (1964-1965)

All'indomani della caduta degli Ngo Dinh nel novembre 1963 la "crisi buddista" nel Vietnam del Sud andò progressivamente spegnendosi, sebbene violenti scontri tra cattolici e buddisti avrebbero continuato episodicamente a verificarsi negli anni immediatamente successivi. L'attenzione della stampa europea occidentale alle vicende vietnamite subì allora una contrazione, riducendosi a saltuari aggiornamenti di cronaca, sempre più diradati. Durante la "crisi buddista" il FNL e la RDV sua alleata avevano largamente profittato dell'ondata di caos politico e civile che aveva investito la RV. Il nuovo governo insediatosi nella RV dopo gli Ngo si trovò così a far fronte a un'avvenuta estensione del controllo dei vietcong sul territorio. Allarmata dalla situazione, l'amministrazione Johnson si convinse della necessità di un intervento militare diretto degli Stati Uniti in Vietnam al fianco di Saigon, ma senza che esso fosse accompagnato da una formale dichiarazione di guerra contro la RDV. Tale scelta avrebbe infatti verosimilmente trascinato nel conflitto anche le truppe di Cina popolare e Unione sovietica, tramutando da "freddo" a "caldo" il confronto fra superpotenze ostili e attivando le rispettive alleanze militari. Si sarebbe giunti allora a una terza guerra mondiale atomica e dunque, potenzialmente, alla distruzione dell'intera civiltà.

Ai primi d'agosto del 1964 Johnson trovò un'occasione adatta a giustificare l'ingresso delle truppe americane in Vietnam negli oscuri incidenti navali del golfo del Tonchino. Grazie ai poteri conferitigli dalla risoluzione congressuale del 7 agosto il presidente americano poté autorizzare, tra il febbraio e il marzo del 1965, lo sbarco del primo contingente di marines nella RV e il lancio di una campagna di bombardamenti aerei su obiettivi strategici della RDV. Lo sforzo militare

degli Stati Uniti rivelò ben presto i propri limiti dinanzi alla lotta di guerriglia, una tipologia di conflitto armato estranea all'esperienza storica americana. Washington rispose all'inaspettato sfumare della prospettiva di una guerra-lampo in Vietnam intraprendendo un'*escalation* militare che nel giro di un anno la portò a quintuplicare il numero dei suoi soldati schierati nella RV. Alla fine dell'estate del 1965 gli osservatori internazionali avevano accumulato abbastanza elementi per trarre delle conclusioni, per quanto provvisorie, sulla nuova fisionomia assunta dalla guerra in Vietnam. Al di là della comune, dura retorica propagandistica, tanto gli USA quanto l'URSS e la RPC dimostravano di esitare a trasformare una guerra per procura in uno scontro miliare diretto: le unità militari di terra americane restavano rigorosamente a sud della "cortina di bambù", così come quelle sovietiche e cinesi non valicavano i confini vietnamiti. La minaccia dello scivolamento in una guerra totale e atomica tuttavia permaneva, impossibile da liquidare definitivamente. Da questo punto di vista era l'intransigente Pechino a rappresentare la maggiore incognita e il più grande pericolo per la pace globale.

Per l'opinione pubblica internazionale, Chiesa cattolica compresa, le implicazioni geopolitiche dello scenario vietnamita non erano ardue da decifrare: la guerra nel Paese asiatico riproduceva in scala locale l'antagonismo fra Est e Ovest del mondo alla base della guerra fredda e anche, sebbene in modo meno manifesto, la competizione fra RPC e URSS per l'egemonia politica sul continente asiatico.

Già alla vigilia degli incidenti del Tonchino, dinanzi alle tensioni addensantisi sul Vietnam, in molti stimarono alto il rischio di una reazione a catena che portasse alla deflagrazione di una nuova guerra mondiale. Si sarebbe trattato del terzo conflitto globale in appena mezzo secolo. Per la Francia, inoltre, sarebbe giunto a soli due anni dalla chiusura di un ventennio di guerre coloniali dalle pesanti ricadute sulla psicologia collettiva e sul sentimento di unità della nazione. Da questo punto di vista si erano configurati come particolarmente traumatici il conflitto in Indocina (1945-1954), che aveva lasciato aperto il dibattito sulle responsabilità storiche dei francesi nel destino vietnamita post-ginevrino, e soprattutto quello in Algeria (1954-1962), conclusosi per Parigi con la perdita della colonia nordafricana, che costituiva territorio metropolitano.

Tra il 1964 e il 1965 la continua intensificazione dell'impegno bellico americano e quindi della durezza della guerra in Vietnam esercitarono un impatto decisivo sullo sviluppo degli orientamenti dell'opinione pubblica mondiale sul conflitto, e nell'aprile del 1965 sopraggiunse l'invio dei marines nella Repubblica Domenicana a incentivare in maniera significativa, anche nello schieramento filoatlantico, sdegno e dubbi sui

reali obiettivi della politica estera statunitense. A un anno dal Tonchino, la relativa stabilizzazione del quadro bellico in Vietnam favorì il manifestarsi, nel dibattito pubblico in Francia e in Italia, dei primi segnali di una strumentalizzazione politico-ideologica di quella guerra. Da affare di politica estera non strettamente concernente i due Paesi europei, essa passò ad alimentare polemiche già avviate di politica interna, e alle quali la stampa cattolica non era estranea.

Il capitolo si propone di indagare l'eventuale persistenza del coinvolgimento della Santa Sede nella politica interna sudvietnamita dopo il tramonto dell'era Ngo Dinh e soprattutto, più in generale, di sondare quali furono le reazioni di Paolo VI e del mondo cattolico italiano e francese alle evoluzioni della guerra in Vietnam tra il 1964 e l'estate del 1965. Alla luce delle conclusioni elaborate nel precedente capitolo, si cercherà di capire se la situazione che si venne allora a creare in Vietnam abbia contribuito a vincere le incertezze politiche della Chiesa conciliare, inducendola a completare quel percorso "da Pio XII a Giovanni XXIIII" che pareva aver intrapreso o se il permanere dell'esigenza di contenimento dell'espansionismo comunista le abbia impedito di abbandonare l'identificazione con l'Occidente, e dunque di giungere a liquidare il paradigma filoatlantico. Ci si chiederà se l'ingresso diretto degli Stati Uniti nella guerra abbia alimentato sentimenti antiamericani fra i cattolici italiani e francese e, in caso di risposta affermativa, se essi appaiano ancorati a motivazioni religiose e morali oppure politiche (nella cui eventualità, di matrice gollista o di sinistra?). Si verificherà se il profilarsi del pericolo di una terza guerra mondiale atomica abbia indotto papa Montini a replicare l'attivismo diplomatico di Giovanni XXIII durante la crisi dei missili a Cuba[634]. Si esaminerà il peso assunto nel discorso pubblico della Chiesa sul conflitto in Vietnam dalle memorie storiche delle due guerre mondiali e, specie nel caso francese, da quelle delle guerre coloniali, prestando attenzione ai termini della riscrittura e della rielaborazione di quelle esperienze da parte dei diversi soggetti.

La fiorente storiografia sulla Chiesa cattolica e la guerra americana in Vietnam, stimolata dalla celebrazione nel 2018 del cinquantenario dell'"anno rivoluzionario" dei giovani occidentali, pone come

[634] Sull'importante contributo di papa Roncalli alla risoluzione della crisi a Cuba si rimanda, tra gli altri, a D. GIOE, L. SCOTT, C. ANDREW (eds.), *An International History of the Cuban Missile Crisis. A 50-year retrospective*, Abingdon (Oxon), Routledge, 2014; F. ROONEY, *The Global Vatican*, cit., pp. 121-122; A. MELLONI, *L'altra Roma*, cit., pp. 130-136; N. COUSINS, *The Improbable Triumvirate: John F. Kennedy, Pope John, Nikita Khrushchev. An Asterisk to the History of a Hopeful Year 1962-1963*, New York, W.W. Norton, 1984 [1972].

particolarmente interessante il quesito concernente l'eventuale nascita tra il 1964 e il 1965, fase della piena "americanizzazione" del conflitto, di un'opposizione cattolica ad essa. In caso di esito positivo, si vedrà allora di stabilire se la contestazione della guerra in Vietnam emerga come una protesta confessionalmente connotata e limitata ai confini della Chiesa, se presenti un carattere esclusivamente spirituale o (anche) politico, se i mezzi da essa privilegiati fossero originalmente cattolici o mutuati da altre culture socio-politiche, se tali strumenti costituissero elaborazioni nuove o venissero attinti al patrimonio storico del pacifismo europeo, cattolico o meno. Si tratterà insomma di cogliere se e quali strategie di presenza e di azione politica abbia formulato e posto in essere la Chiesa, dal vertice alla base, dinanzi a un conflitto dal quale poteva dipendere la sopravvivenza dell'umanità, e di sondare quindi la tenuta della sua unità nel confrontarsi con un simile critico scenario, in pieno periodo conciliare.

Non si mancherà infatti di verificare le eventuali ripercussioni dell'attualità vietnamita sulla riflessione teologica della Chiesa sui temi della guerra e della pace, all'interno e all'esterno delle aule del Vaticano II. Come e più di quanto accaduto nel 1963, infatti, le vicende vietnamite si sovrapposero in maniera problematica ai lavori dell'assise ecumenica. Il dispiegarsi della crisi del Tonchino coincise con lo svolgimento della terza sessione del Vaticano II, durante la quale i padri conciliari (fra i quali, va ricordato, dei prelati americani e sudvietnamiti) furono chiamati a discutere lo schema XIII. Il documento prevedeva, fra le altre cose, che venisse ridefinita la dottrina cattolica in materia di pace e guerra, un aspetto del magistero divenuto allora oggetto, specie nel laicato, di diffuse aspettative di rinnovamento, variamente ispirate alla *Pacem in terris*. A tal proposito, un punto di dibattito particolarmente controverso riguardava l'opportunità, in era atomica, di riconfermare la legittimità della tradizionale teoria della Chiesa sulla guerra di difesa come guerra giusta.

II.1. Il Vietnam post-diemista: «un baril de poudre prêt à éclater»[635].

L'esclusione della famiglia Ngo Dinh dal potere non portò al Vietnam del Sud né la stabilità governativa né una definitiva riconciliazione

[635] La citazione è tratta da *Sud-est asiatique: un baril de poudre prêt à éclater*, in «JP», juin 1964, p. 1.

civile[636]. Come rilevato da R.J. Topmiller, la caduta di Diem fu invece all'origine di un «political vacuum» che produsse una serie di colpi di Stato militari ed effimeri governi solo formalmente democratici, privi del consenso popolare[637]. Tale cronica condizione di fragilità del quadro politico e sociale della RV determinò un crescente «involvement in South Vietnam's affairs» da parte degli Stati Uniti[638].

Il 24 dicembre 1963, nel tradizionale discorso al corpo diplomatico internazionale, Paolo VI asserì che

> pour faire régner la paix parmi les hommes […] il faut parfois savoir sacrifier une partie de son prestige ou de sa supériorité, accepter, pour un bien supérieur, de franchir des distances, d'engager et de poursuivre des dialogues qui peuvent paraître, à certains égards, humiliants: il faut traiter, traiter sans se lasser, pour éviter cette humiliation suprême, qui serait en même temps, dans les conditions présentes, la suprême catastrophe: le recours aux armes[639].

Una delle possibili interpretazioni di questo passaggio è che esso fosse rivolto in particolare a Johnson, affinché in contesti come quello vietnamita, ove gli Stati Uniti avevano a che fare con interlocutori diplomaticamente rigidissimi come il Vietnam del Nord e, per via indiretta, la Cina popolare e l'Unione sovietica, la maggiore potenza mondiale non percorresse la strada dell'intervento militare, ma perseverasse nella ricerca di una risoluzione politica delle tensioni, anche a costo di fare delle concessioni nella tessitura del dialogo, al fine di risparmiare all'umanità "la catastrofe suprema" di un terzo conflitto globale. Era la RPC a essere particolarmente temuta dagli osservatori internazionali, e probabilmente anche da Paolo VI. Confinando con il Vietnam del Nord, la Cina comunista era portata a nutrire ovvie preoccupazioni per la propria integrità territoriale in caso di diretto intervento degli USA nella guerra, una situazione che esasperava l'approccio ideologico già estremamente intransigente dei suoi leader, come testimoniato dalla sua coeva disputa con l'URSS, accusata di aver deviato, con l'avvento della destalinizzazione, dall'ortodossia marxista-leninista[640]. Era questo pieno coinvolgimento della RPC nello

[636] Quando non diversamente indicato, le informazioni sulla politica interna della RV fornite in questo capitolo seguono la ricostruzione di R.J. TOPMILLER, *The Lotus Unleashed*, cit., mentre per ciò che concerne la narrazione relativa agli aspetti politico-militari della guerra in Vietnam, laddove manchino in nota dei riferimenti bibliografici, la fonte è da considerarsi S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit.

[637] R.J. TOPMILLER, *The Lotus Unleashed*, cit., p. 5.

[638] *Ibidem*.

[639] PAOLO VI, *Nella Notte Santa ai rappresentanti delle Nazioni*, 24 dicembre 1963, in PVI, *Ins*, I, pp. 434-435.

[640] Sulle tensioni fra sovietici e cinesi cfr. *supra*, nota n. 86, p. 58.

scenario indocinese, come in quello coreano dei primi anni Cinquanta, la fondamentale differenza rispetto alle altre due crisi recenti che avevano prospettato lo scoppio di una guerra globale, Berlino 1961 e Cuba 1962.

L'unico dato allora certo relativamente alla guerra nel Vietnam era che la crisi strutturale del Sud consentiva al FNL di rafforzare le proprie unità di guerriglieri, lasciando guadagnare ai vietcong il controllo di gran parte del territorio rurale della RV, vale a dire del Paese stesso. Si capisce dunque che il Vaticano seguitasse a monitorare, allarmato, gli sviluppi del quadro vietnamita. Non venne abbandonata la prassi delle consultazioni fra la delegazione apostolica di Saigon e le ambasciate d'Italia e degli Stati Uniti, di cui ci reca nota il diario di D'Orlandi[641]. Dalla documentazione consultata presso l'archivio Johnson si desume che, oltre alla delegazione apostolica, il Vaticano, come gli USA, aveva un importante canale diplomatico d'informazione sul Vietnam nella rappresentanza americana in Italia, emersa quale abituale tramite delle comunicazioni fra Santa Sede e Washington. Inoltre, in un dispaccio inviato il 30 gennaio 1964 da René Brouillet, nuovo ambasciatore di Francia presso la Santa Sede[642], al ministro degli Esteri Couve de Murville, si legge della richiesta avanzata dal papa a Brouillet, durante il loro primo incontro, di ricevere notizie

> sur la politique française et les intentions françaises, tant en considération de la personnalité "éminente" du Président de la République que du rôle tenu "plus que jamais" par notre pays, du "caractère exceptionnel de son rayonnement", de la "valeur exemplaire de ses initiatives". Il [*Paolo VI*] exprime le voue qu'il me soit loisible de venir lui parler de l'Europe, de l'Afrique et de l'Extrême-Orient[643].

A queste date l'attenzione di papa Montini era verosimilmente attirata da due recenti iniziative della politica asiatica gollista, entrambe potenzialmente utili per favorire la pacificazione del Vietnam. La prima è la reiterata proposta francese di neutralizzazione del Sud-Est asiatico sotto garanzia internazionale; la seconda, il riconoscimento diplomatico della Cina popolare da parte della Francia, formalizzato il 27 gennaio 1964, che

[641] Cfr. GDO, *Dv*, *passim*.

[642] Brouillet (1909-1993) ricoprì l'incarico dal 1963 al 1974. Uomo della cerchia del gollista Georges Pompidou, allora primo ministro, Brouillet esercitava «une grande influence» in Vaticano, mostrandosi «"gallican à Rome et ultramontain à Paris"». Y.-M. HILAIRE, *La France et le Saint-Siège*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, cit., p. 719.

[643] Tl n. 20/EU, *Brouillet à Couve de Murville*, Rome, 30 janvier 1964, pp. 4-5, in La Courneuve, CADMAE, EU/SS, 1961-1964, c.c. 138.

avrebbe potuto facilitare il dialogo con i dirigenti nordvietnamiti[644]. Relativamente al Vietnam, entrambi i piani francesi fallirono, così come le altre strade politico-diplomatiche battute nel corso dell'anno da de Gaulle per impedire che gli americani replicassero gli errori compiuti dalla Francia, restando impantanati in una guerra in Indocina che però, nel 1964, poneva a rischio non un dominio coloniale, ma la pace globale[645].

Il Vietnam rientra indubbiamente tra i focolai di crisi internazionale ai quali, tra la fine del 1963 e gli inizi del 1964, Paolo VI fece ripetutamente allusione nel proprio pubblico discorso, paventando lo scoppio di un nuovo conflitto totale[646]. In quel periodo il papa parlò in più occasioni di «episodi di conflitti armati, casi di nazionalismi e razzismi risorgenti, progetti di politiche chiuse e particolari, opposizioni d'interessi egemonici, contrasti di blocchi ostili e inquieti», destanti in lui il timore che il mondo potesse dimenticare gli «ideali […] di rigenerazione morale e sociale, ai quali si è […] rivolto, dopo la dolorosa e disastrosa esperienza dell'ultima guerra»[647], precipitando in una spirale di violenza incontrollata il cui epilogo avrebbe potuto essere la «rovina dell'intera umanità»[648].

Calcando le orme dei suoi predecessori, a partire da Leone XIII, il pontefice più volte auspicò un nuovo ordine internazionale fondato sui principi di pace, libertà, giustizia, autodeterminazione, solidarietà, progresso e disarmo[649]. Quello montiniano era un progetto di armoniosa convivenza universale alla cui edificazione la Chiesa cattolica intendeva partecipare attivamente, ma rivendicando la propria estraneità rispetto alla

[644] Si rammenta che sino a quel momento la RPC era stata isolata a livello diplomatico dal blocco occidentale, così come dall'ONU, ove al seggio cinese sedeva il rappresentante di Taiwan.

[645] Sulla politica asiatica del generale nell'anno 1964 si rinvia, fra gli altri, a E.M. BLANG, *Allies at Odds*, cit., pp. 111-124; M. VAÏSSE, *De Gaulle et la guerre du Vietnam*, cit., pp. 171-172.

[646] I luoghi di tensione erano allora numerosi (Repubblica Democratica del Congo, Santo Domingo, Marocco, Panama, Brasile, Cipro, solo per citarne alcuni). Si tratta di Paesi solitamente interessati, all'epoca, dal tumultuoso processo di decolonizzazione.

[647] PAOLO VI, *Risposta ai voti del Sacro Collegio nel giorno onomastico di Paolo VI*, 23 giugno 1964, in PVI, *Ins*, II, p. 414.

[648] PAOLO VI, *Il Radiomessaggio di pace e di unità a tutti i popoli*, 23 dicembre 1963, in PVI, *Ins*, I, p. 423.

[649] Si rinvia in particolare ai discorsi papali del periodo natalizio in PVI, *Ins*, I, *passim*. Per una selezione di alcuni dei documenti più significativi del magistero di pace pontificio novecentesco si vedano *L'Eglise et la paix. Vingt-cinq ans de messages pontificaux pour la paix*, Documents réunis et présentés par F. Mabille, Centurion, Paris, 1993; G.B. GUZZETTI, C. MARCORA, G. BASSANI (a cura di), *La Chiesa e la pace. Scelta di documenti pontifici da Leone XIII a Paolo VI*, Pessano, MIMEP, 1968. L'atteggiamento dei pontefici nei confronti della pace e della guerra è analizzato, fra gli altri, da D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit.; A. GIOVAGNOLI (a cura di), *Pacem in terris. Tra azione diplomatica*, cit.

dimensione politica, «en se maintenant toujours dans la sphère morale et religieuse qui est proprement la sienne»[650]. Come riscontrato nel capitolo precedente, si trattava di un sistema globale la cui autentica ispirazione non poteva non essere, per Paolo VI, di matrice cristiana. Tuttavia, come sottolineato da Jacopo Cellini, il discorso religioso di Montini era sempre stato estraneo a qualsiasi «sense of nostalgia for the medieval *christianitas*»[651].

Il moltiplicarsi delle minacce all'equilibrio mondiale tra la fine del 1963 e l'inizio del nuovo anno sembrerebbe dunque aver provocato un più deciso orientamento del magistero internazionale di Paolo VI verso la linea tracciata da Giovanni XXIII. I pronunciamenti di papa Montini sul ruolo della Santa Sede sulla scena politica internazionale tesero sempre più a sottolineare «la sua imparzialità e il suo interesse specifico per tutti i paesi», ma anche la sua volontà di perseguire «una politica internazionale di raggio universale, paragonabile alle grandi potenze»[652]. È assurto a simbolo di questo indirizzo montiniano lo storico pellegrinaggio in Terra Santa (4-6 gennaio 1964)[653], tappa inaugurale dell'intenso peregrinare di colui che è ricordato come il primo "papa viaggiatore" della storia[654]. Marco Mugnaini descrive l'occasione come l'evento «destinato ad aprire

[650] PAOLO VI, *Il «Collège de défense» della N.A.T.O.*, 11 aprile 1964, in PVI, *Ins*, II, p. 859.

[651] J. CELLINI, *Universalism and Liberation. Italian Catholic Culture and the Idea of International Community 1963-1978*, Leuven, Leuven University Press, 2017, p. 53. Il volume ricostruisce con acume ed efficacia l'evoluzione, in Montini, del concetto di comunità internazionale, dalla gioventù al pontificato (cfr. in part. pp. 52-75).

[652] A. RICCARDI, *La Santa Sede fra distensione*, cit., p. 144. Nel 1964 significativi segnali di tale orientamento furono l'invio, nel mese di marzo, di un osservatore permanente della Santa Sede all'ONU, nella persona di mons. Alberto Giovannetti, e l'intesa semplice tra Vaticano e Ungheria, siglata a Budapest da mons. Agostino Casaroli, sottosegretario degli Affari ecclesiastici straordinari. Sul primo aspetto si rinvia a C. MENEGUZZI ROSTAGNI, *La Santa Sede e l'Onu*, in *L'Italia e l'Onu: esperienze e prospettive*, a cura di A. Bedeschi Magrini, Padova, Cedam, 1997, pp. 47-74. Per approfondire le premesse storiche e le condizioni della presenza della Santa Sede in un organismo internazionale si veda J-Y. ROUXEL, *Le Saint-Siège sur la scène*, cit. Sul secondo argomento si segnalano A. FEJÉRDY, *L'intesa semplice del 1964 tra la Santa Sede e l'Ungheria*, in «Rivista di studi ungheresi», 11, 2012, pp. 96-111, URL: http://epa.oszk.hu/02000/02025/00027/pdf/RSU_2012_11_096.pdf; G. BARBERINI, *L'Ostpolitik della Santa Sede*, cit., oltreché le memorie dello stesso prelato: A. CASAROLI, *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i Paesi comunisti (1963-89)*, introduzione di A. Silvestrini, Torino, Einaudi, 2000, in particolare pp. 77-122.

[653] Sull'argomento si rimanda, fra gli altri, a P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., pp. 137-150; A. MELLONI, *L'altra Roma*, cit., pp. 231-274; J. MARTIN, *Les voyages de Paul VI*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, cit., pp. 318-320.

[654] Sul tema, v. J. MARTIN, *Les voyages de Paul VI*, cit., pp. 317-332.

una fase del tutto nuova dell'iniziativa pontificia, e che faceva intravedere, nuovi orientamenti nel rapporto Chiesa-mondo (compreso il dialogo con le altre religioni) e nuove prospettive d'azione della diplomazia vaticana»[655].

Un telegramma di Reinhardt a Rusk del 26 febbraio 1964 illumina uno degli elementi costitutivi di tale innovativa progettualità politica maturata nel corso dei mesi da Paolo VI: la sopraggiunta offerta da parte del papa di un'attiva *cooperazione* della Santa Sede con gli Stati Uniti, alla cui politica estera ancora egli plaudiva, per l'edificazione di un sistema internazionale pacifico. Una disponibilità della quale, sul piano generale, si è invece notata l'assenza nei pur benevoli saluti del neoeletto papa a Kennedy e a U Thant dell'estate del 1963, analizzati nel primo capitolo della tesi. Nel riportare il colloquio privato avuto con Paolo VI il 25 febbraio 1964, Reinhardt scrisse infatti al proprio segretario di Stato americano Rusk che

> Pope said he wished to speak words of praise and encouragement with respect to Us role in world affairs. He said he was ever more aware of great difficulties and trials which this involved but wished to emphasize his convinction that high-principled and moral basis of American foreign policy was essential to world's welfare. […] *He wished it understood that he was always available to be of assistance in any way which accorded with his office*[656].

Parallelamente, pur nel complessivo calo dell'attenzione pubblica verso la situazione della RV dopo il golpe del 1° novembre 1963, alcune testate cattoliche continuarono a informare con una certa frequenza delle persistenti tensioni civili e politiche nel Paese asiatico e dell'evoluzione del conflitto intestino tra il governo di Saigon e il FNL. È il caso de «L'Osservatore Romano», «L'Avvenire d'Italia», «Témoignage chrétien», ai quali si aggiunse «Azione Sociale», settimanale nazionale delle Associazioni cristiane lavoratori italiani (ACLI)[657].

[655] M. MUGNAINI, *Paolo VI e il conflitto vietnamita*, cit., p. 238. Jean-Marie Mayeur giustamente sottolinea che «i viaggi di Paolo VI sono nati da circostanze particolari e, all'inizio, non recano il segno di una volontà sistematica. Ma il Papa, secondo l'espressione del suo collaboratore mons. Jacques Martin, fu "cosciente di inaugurare un nuovo stile" di dialogo con il mondo e le altre religioni». J.-M. MAYEUR, *Il papato dopo il Concilio: Paolo VI dopo il concilio: tra riforma e contestazione*, in *Storia del cristianesimo*, sotto la direzione di J.-M. Mayeur, C. e L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, vol. 13: *Crisi e rinnovamento dal 1958 ai giorni nostri*, a cura di J.-M. Mayeur, Borla/Città Nuova, 2002 [Paris, 2000], p. 126.

[656] Tl n. 2273, *Reinhardt to Rusk*, Rome, February 26, 1964, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 7 [il corsivo è mio].

[657] Le ACLI furono fondate nel giugno 1944 da Achille Grandi su sollecitazione vaticana a seguito del Patto di Roma, che aveva sancito la nascita del sindacato unico, la Confederazione generale italiana del lavoro (CGIL), comprendente nel suo seno le correnti democristiana, socialista e comunista. Formalmente indipendenti, ma in realtà «poste sotto la tutela dell'autorità ecclesiastica», le ACLI erano sorte allo scopo di contrastare i rischi

In particolare, nel marzo 1964 l'organo di stampa aclista pose un interrogativo che ben condensa e rappresenta il pensiero e gli umori dominanti nella stampa dell'epoca in materia di Vietnam: «Questo tormentato paese, elastica barriera tra il comunismo e l'Occidente, spaventa il mondo: scoppierà qui una seconda Corea?»[658]. Non pochi osservatori internazionali temevano infatti che nel «piccolo Paese» asiatico scoccasse una scintilla dalle ripercussioni globali, considerato che «la pace e la libertà del mondo sono state messe a repentaglio, a volte, per cose anche più piccole»[659]. Come si è accennato, era a Pechino che si guardava con speciale apprensione in ragione della sua intransigenza ideologica, della sua influenza politica sui dirigenti di Hanoi, della sua prossimità geografica al confine nordvietnamita; agli occhi di molti, la RPC rappresentava *il* fattore determinante, e imprevedibile, nell'evoluzione delle vicende vietnamite.

Dalla ricognizione dei periodici cattolici del periodo, «AS» compresa, è affiorata in sede di ricerca una diffusa approvazione per la missione anticomunista globale di cui si erano investiti gli Stati Uniti in nome del "mondo libero", e con la quale essi giustificavano la propria alleanza con il Vietnam del Sud. Va però segnalato che «L'Avvenire d'Italia» non trascurò di lamentare l'uso di «napalm e fosforo per snidare i comunisti, senza rispetto per gli inermi», da parte dell'esercito di Saigon[660]. Tuttavia erano i

---

dell'influenza marxista insiti nell'ambiente sindacale unitario, prendendo in carico la «formazione religiosa, morale, culturale, professionale dei lavoratori, per poter poi promuovere l'affermazione dei principi cristiani nella vita e negli orientamenti legislativi, ponendo come base di tutto la dottrina sociale della Chiesa». Dopo la rottura della CGIL del 1948, le ACLI appoggiarono la nascita di un sindacato aconfessionale ma di ispirazione cristiana, che nel 1950 assunse la denominazione definitiva di Confederazione italiana sindacati lavoratori (CISL). L'esistenza della CISL portò le ACLI su un terreno ibrido, costringendole «spesso […] a muoversi in modo ambiguo tra fedeltà alle origini» (cioè al compito di «formazione delle coscienze») e «atteggiamenti di sostegno, se non proprio di organicità, al sindacato», che a sua volta era legato a doppio filo alla DC, "partito unico" dei cattolici italiani. M. GUASCO, *Chiesa e cattolicesimo in Italia*, cit., p. 15 e pp. 22-23. Sulle ACLI e la CGIL unitaria si rimanda a G. PASINI, *Le ACLI nel periodo dell'unità sindacale*, in *I cattolici tra fascismo e democrazia*, a cura di P. Scoppola e F. Traniello, Bologna, il Mulino, 1975, pp. 415-450. Sulla storia delle ACLI, delle sue pubblicazioni (il primo numero di «AS» comparve nel 1949), e per una messa in evidenza delle complesse relazioni dell'associazione con i sindacati e con la DC, si vedano in particolare V. MARCON, T. MARIANI, *Storia del Movimento Lavoratori di Azione Cattolica*, Roma, AVE, 2005; D. ROSATI, *L'incudine e la croce. Mezzo secolo di ACLI*, Torino, Sonda, 1984; F. MALGERI (dir.), *Storia del movimento cattolico in Italia*. VI, cit., *passim*.

[658] *Il gioco vale la candela?*, in «AS», 8 marzo 1964, p. 10.

[659] *Ibidem*.

[660] A.P., *Nei villaggi del Sud-Vietnam la guerra non risparmia i civili*, in «AI», 22 marzo 1964, p. 11. I diritti e la salvaguardia delle persone non direttamente partecipi alle ostilità ma presenti sul territorio di svolgimento di un confronto bellico internazionale erano

crimini perpetrati dai vietcong ai danni dei civili a venir posti generalmente in evidenza dal quotidiano bolognese, come dal resto della stampa cattolica che di quel conflitto si occupava[661].

Sulla scia della linea pontificia, le pubblicazioni esaminate invocavano una risoluzione *politica* del conflitto tra FNL e governo sudvietnamita. Le uniche eccezioni in questo senso sono rappresentate da «Itinéraires», tornato allora al silenzio sul Vietnam, e da «Études», che invece, in nome della *Realpolitik* (già predicata nel 1963, come si è visto, da padre Gomane), perorava un'estensione del conflitto al territorio nordvietnamita.

Tale tesi fu sostenuta nel numero di «Études» del maggio 1964 da Pierre Rondot, firma abituale della rivista dei gesuiti, generale e membro dei servizi segreti francesi[662]. Nel fatto che «Études», per esaminare le sorti dell'ex colonia francese d'Indocina come di altri territori di nuova indipendenza, interpellasse una personalità militare in qualità di esperto di politica internazionale si potrebbe forse anche cogliere, in controluce, una sopravvivenza dei legami storici instauratisi fra missionari e forze armate nel contesto e nel periodo coloniali. Rondot argomentava che, alla luce dell'esperienza francese nella penisola asiatica, l'unica soluzione «logique» per la difesa della RV fosse di tipo militare, e dovesse prevedere, nello specifico, un pieno attacco degli USA alla RDV in quanto «foyer principal des forces de l'adversaire»[663]. Profeticamente il generale previde che trattenere le forze militari americane nei lacciuoli strategici di un'«action accessoire» alle forze governative di Saigon si sarebbe presto dimostrata, con ogni probabilità, una mera e pericolosa «vue de l'esprit»[664].

Non troppo diversamente da quanto fatto da Gomane nel suo articolo sulla "crisi buddista", Rondot si abbandonava nel suo scritto a un sussulto d'orgoglio nazionalista nel ricordare la disfatta del 1954 e le sue

---

soggetti alle norme internazionali della IV Convenzione di Ginevra (1949). Per il suo testo integrale, si veda : *Convention de Genève relative à la protection des personnes civiles en temps de guerre du 12 août 1949*, in *Les conventions de Genève du 12 août 1949*, edizione a cura del Comité international de la Croix Rouge, Genève, [s.i.d.], pp. 159-214, URL: https://www.icrc.org/fre/assets/files/other/icrc_001_0173.pdf, a cura dell'International Committee of the Red Cross.

[661] Cfr. ad esempio J.B., *Guerriglieri comunisti nel Vietnam uccidono donne e bambini nel sonno*, in «AI», 21 luglio 1964, p. 7.

[662] In tale veste Rondot (1904-2000) era stato attivo soprattutto nelle zone del Vicino Oriente e del Maghreb. Cfr. il necrologio apparso in «La Croix» [*en ligne*], 10 avril 2000, URL: www.la-croix.com/Archives/2000-04-10/Le-general-Pierre-Rondot-est-decede-_NP_-2000-04-10-106209.

[663] P. RONDOT, *Viêtnam et États-Unis*, in «Études», mai 1964, p. 622.

[664] *Ibidem*.

conseguenze[665]. Ciononostante il suo discorso sul Vietnam, come la complessiva linea editoriale di «Études», risulta esente dalle aspre rivendicazioni, dalle memorie nostalgiche e romanticizzate, dalla riscrittura della storia di un tramontato *Empire* cristiano e civilizzatore di cui invece erano intrisi i contributi dei militari che per «Itinéraires» si occupavano, e non di rado, di commentare i fatti dell'attualità internazionale[666].

II.2. La Santa Sede, «Tc» e la minaccia del Tonchino: scontro fra Est e Ovest o fra Nord e Sud del mondo?

Agli inizi del 1964 Johnson non era propenso a un intervento militare diretto degli Stati Uniti in Vietnam. Tuttavia nel corso dell'anno, condizionato da pressioni provenienti dalla cerchia dei propri consiglieri, dagli ambienti dei "falchi" militari e dagli attacchi propagandistici di Barry Goldwater, suo avversario repubblicano alle presidenziali di novembre, LBJ si convinse ad abbracciare l'idea della soluzione militare in Vietnam. Essa si prospettava a Washington come molto rapida, in virtù dell'incomparabile disparità di risorse materiali esistente tra le due fazioni.

La storiografia ha acclarato che già nel marzo del 1964 era pronta la «bozza di una risoluzione congressuale» che avrebbe assicurato a Johnson il sostegno bipartisan a un intervento militare diretto degli USA nel Paese asiatico[667]. L'occasione per sfruttare il documento si presentò nell'agosto del 1964 con i noti incidenti nel golfo del Tonchino. Gli Stati Uniti sostennero allora che in data 2 agosto il cacciatorpediniere americano *Maddox* fosse stato attaccato da alcune torpediniere nordvietnamite nelle acque internazionali del golfo del Tonchino, e che il 4 agosto, a causa di reiterati segnali bellicosi da parte nordvietnamita, si fosse verificato un nuovo scontro tra alcune imbarcazioni militari dei due Stati. Hanoi e Pechino smentirono la versione statunitense, mentre Mosca, le cui relazioni con Washington stavano vivendo un accenno di distensione, evitò di pronunciarsi con nettezza sulla vicenda. In realtà le dinamiche degli scontri erano poco chiare agli stessi vertici americani, poiché il maltempo imperversante in quei giorni sulla regione indocinese aveva disturbato la ricezione dei *radar* navali, restituendo un oscuro quadro dell'accaduto. In seguito, il governo statunitense accertò, ammettendolo però solo diversi

[665] *Ibidem*.

[666] Cfr. in particolare i numerosi articoli dell'ammiraglio Paul Auphan pubblicati sulla rivista integrista francese tra il 1956 e il 1971.

[667] M.B. YOUNG, *Le guerre del Vietnam*, cit., p. 133.

anni dopo, che il 2 agosto del 1964 nelle acque del Tonchino erano presenti solo un paio di barche di pescatori nordvietnamiti. Per ciò che concerne l'incidente del 4 agosto, invece, come illustrato dal giornalista e storico Stanley Karnow,

> successive ricerche ufficiali e non ufficiali hanno stabilito, con quasi completa certezza, che il secondo attacco comunista nel golfo del Tonchino non si era mai verificato. Esso non fu deliberatamente inventato, ma Johnson e il suo staff, nella disperata ricerca di un pretesto per agire con decisione, si erano impadroniti di un insieme molto confuso di circostanze per giustificare un'azione contingente[668].

Il 5 agosto 1964, come atto di rappresaglia per i presunti attacchi navali subiti, gli Stati Uniti bombardarono alcune basi navali della RDV. Due giorni dopo il Congresso americano promulgò la risoluzione del golfo del Tonchino. Il provvedimento non costituiva un'ufficiale dichiarazione di guerra al Vietnam del Nord, ma lasciava a Johnson pieni poteri decisionali rispetto a quelli che egli avesse stimato essere i «necessary steps, *including the use of armed force*, to assist any member or protocol state of the Southeast Asia Collective Defense Treaty requesting assistance in defense of its freedom»[669]. L'8 agosto 1964 Nguyen Khanh, nuovo presidente della RV[670], proclamò lo stato di emergenza nel Sud ed emanò una nuova costituzione, accolta da un'ondata di proteste popolari.

Lo scenario vietnamita tornava allora incandescente, proprio nel momento della presa di servizio del nuovo delegato apostolico a Saigon, mons. Angelo Palmas, prontamente accolto da mons. Binh e da D'Orlandi[671]. All'ambasciata americana, intanto, Lodge era stato sostituito dal gen. Maxwell Taylor[672], con il quale Palmas e D'Orlandi stabilirono

[668] S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 234.

[669] *U.S. Public Law 88-408 - Tonkin Gulf Resolution*, 88th Congress, August 7, 1964, in College Park (MD), National Archives, General Records of the United States Government, Record Group 11, disponibile all'URL: https://www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=false&doc=98&page=transcript [il corsivo è mio].

[670] Nguyen Khanh (1927-2013), pur coinvolto nel rovesciamento di Diem, non era stato scelto per far parte della giunta militare insediatasi al potere nel novembre del 1963. Il 30 gennaio 1964 Khanh aveva attuato un golpe incruento, in seguito al quale aveva assunto la presidenza della Repubblica sudvietnamita.

[671] Cfr. GDO, *Dv*, 13 agosto 1964, p. 339. Palmas (1914-2003), consacrato arcivescovo nel giugno 1964, sarebbe rimasto nel Vietnam del Sud sino al 1969. Prima che egli ricevesse l'incarico, e con Asta quasi sempre assente per malattia, la gestione della delegazione apostolica sudvietnamita era stata affidata a mons. De Nittis, incaricato d'Affari, per un periodo complessivo di circa dieci mesi. Tali informazioni sono state desunte da ivi, *passim*.

[672] Taylor (1901-1987), presidente del Comitato dei capi di Stato maggiore degli Stati Uniti, fu ambasciatore nel Vietnam meridionale dal giugno 1964 al luglio 1965.

relazioni cordiali ma non amichevoli e collaborative come accaduto con il suo predecessore[673].

Nell'estate del 1964 una pronta reazione agli incidenti del golfo del Tonchino venne dalla Santa Sede e da «Tc». Le loro analisi appaiono concordi rispetto alla necessità di un appianamento politico delle tensioni internazionali in Vietnam, ma differenti nell'individuazione delle cause all'origine della crisi. Come si vedrà, l'approccio vaticano alla crisi fu diplomaticamente innovativo (il papa privilegiò l'azione pubblica), ma basato principalmente sul tradizionale schema interpretativo della guerra fredda, che poneva l'accento sul confronto politico-ideologico tra Est e Ovest del mondo. Il settimanale di Montaron invece, pur senza espungere dal quadro il dato dello scontro fra comunismo e "mondo libero", ancorò la propria analisi al magistero sociale roncalliano, e probabilmente anche ai paradigmi interpretativi marxisti, vedendo nella guerra in Vietnam un nuovo confronto globale, di natura primariamente socio-economica: quello fra Nord e Sud del mondo. Si tratta di una linea terzomondista cattolica che nulla concedeva al comunismo sul piano ideologico, e che lo stesso Paolo VI avrebbe, negli anni, sviluppato intensificato e prediletto, al punto da fare dell'interesse della Chiesa per il Terzo mondo e per le problematiche del sottosviluppo e delle sperequazioni fra Paesi ricchi e Paesi poveri una delle cifre del suo pontificato [674].

Come si è anticipato, la ricerca condotta suggerisce che il canale d'intervento privilegiato da Paolo VI all'indomani degli incidenti del Tonchino per intervenire in favore della pace fu quello del discorso pubblico, irradiato ed integrato in maniera significativa da parte de «L'Osservatore Romano». Non che il pontefice rinunciasse, nella riservatezza della diplomazia, a sondare le intenzioni americane in Vietnam. Ma pare che in questa prima fase della crisi vietnamita del 1964 Paolo VI abbia iniziato a definire quell'innovativa strategia politico-diplomatica, legata appunto ai pronunciamenti pubblici papali, che avrebbe sviluppato in maniera significativa negli anni a venire, su forte sollecitazione dalla guerra nel Sud-Est asiatico[675]. Una simile strategia si basava sulla consapevolezza da parte del papa bresciano del potenziale di pressione politica, a livello interno e internazionale, proprio dell'opinione

[673] Cfr. GDO, *Dv*, 18 agosto 1964, p. 341 e *passim*.

[674] Si concentra con efficacia su questo aspetto D. MENOZZI, *I papi e il moderno*, cit., pp. 97-111.

[675] Cfr. A. GIANELLI, A. TORNIELLI, *Papi, guerre e terrorismo. Un secolo di magistero sui conflitti che sconvolgono il mondo*, Milano, SugarCo., 2006, p. 145.

pubblica nelle società di massa delle democrazie occidentali, i cui governi fondavano la propria legittimità e longevità sul consenso popolare[676].

Il primo intervento di Paolo VI sugli incidenti del Tonchino risale al 6 agosto 1964, quando il pontefice invitò i fedeli presenti all'udienza generale a «recitare con Lui una speciale *Ave Maria* alla celeste "Regina pacis", affinché Ella interceda a favore dell'umanità tuttora inquieta ed esposta a ricorrenti pericoli di conflitti, ed ottenga dall'Onnipotente di dissipare ogni eventualità di gravi dispute; di estinguere, anzi, ogni focolaio di discordia»[677]. In quello stesso giorno il papa emanò la sua prima enciclica, *Ecclesiam suam*, incentrata sul tema del dialogo, non tralasciando di dedicare un paragrafo all'«assiduo e illimitato zelo per la pace» della Chiesa cattolica[678].

Il 7 agosto un editoriale de «L'Osservatore Romano» confermò che l'apprensione manifestata da Paolo VI il giorno precedente era da collegarsi alle «oscure incognite» che gli incidenti del Tonchino facevano gravare «non solo sull'avvenire del sud-est asiatico, ma sulla stessa pace nel mondo»[679]. Il foglio vaticano lanciò anche un proprio appello a riguardo:

[676] Si tenga presente che Paolo VI vantava una particolare familiarità con la sfera della comunicazione mediatica, specie quella della carta stampata, avendo in gioventù seguito le orme del padre nel mondo del giornalismo. Su tale aspetto della vita di Montini, oltre ai cenni contenuti nelle citate opere biografiche sulla sua persona, si veda anche M. DE PAOLI, *Paolo VI e quel giornalista di casa: suo papà*, in «Famiglia Cristiana» [in rete], 21 giugno 2013, URL: http://www.famigliacristiana.it/articolo/paolo-vi-e-quel-giornalista-di-casa-suo-papa.aspx. Per studi di carattere generale sull'opionione pubblica il rimando è ai classici J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2005 [Frankfurt am Mein, 1962]; W. LIPPMAN, *L'opinione pubblica*, prefazione di N. Tranfaglia, Roma, Donzelli, 2004 [New York, 1922].

[677] *Il Santo Padre nella Allocuzione per l'Udienza Generale delinea ai fedeli il pensiero e il contenuto del prossimo Documento*, in «OR», 6 agosto 1964, p. 1. Guido Verucci ha notato il rilancio del culto mariano nel pontificato di Paolo VI e lo stretto collegamento da lui operato tra la figura di Maria e l'anelito alla pace in G. VERUCCI, *Pace e guerra nelle linee dei pontificati di Paolo VI e di Giovanni Paolo II*, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi»*, cit., pp. 688-689. Per un'analisi complessiva del magistero mariano di Paolo VI si veda P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., pp. 237-241.

[678] PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, nn. 16-18, in «AAS», 56, 1964, pp. 609-659. La versione in italiano è disponibile sul sito ufficiale della Santa Sede all'URL: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Per una presentazione del documento si rinvia a C. CARDIA, *Paolo VI*, cit., pp. 10-17; F. DE GIORGI, *Paolo VI*, cit., pp. 395-401.

[679] *Pensieri ed opere di pace*, in «OR», 7 agosto 1964, p. 1. Il discorso di Paolo VI aveva anche di certo alluso alla crisi riattivatasi in quei giorni a Cipro tra Grecia e Turchia, le cui implicazioni internazionali tuttavia erano meno minacciose per gli equilibri globali rispetto a quelle in gioco in Vietnam. Sull'annosa questione cipriota si segnala C. COPEAUX-MAUSS, E. COPEAUX, *Taksim! Chypre divisée*, Lyon, Aedelsa, 2005.

Si associno i cattolici e quanti, nel mondo, sono veramente uomini di buona volontà, a questa implorazione che è rivolta alla Divina Provvidenza, ma anche ai responsabili della sorte dei popoli e delle nazioni. Pensino tutti che la violenza nulla risolve e tutto pregiudica, inasprendo gli animi e spingendoli alla reazione. Pensare che niente, sulla terra, è più prezioso della vita umana, della dignità della persona, dello sforzo pacifico quotidiano per far avanzare le singole comunità e, per mezzo di esse, quella universale alla quale, consapevoli o no, tutti apparteniamo. Pensino, infine, i capi dei popoli e dei governi, alla incalcolabile responsabilità che ricadrebbe su chi, con iniziative irreparabili, spingesse le nazioni sulla via della guerra[680].

In questo passaggio si ritrovano tutti gli elementi presenti nell'esortazione montiniana del 6 agosto: il timore di un terzo conflitto mondiale, il rifiuto della via militare per la risoluzione dei contenziosi, l'invito "roncalliano" alla collaborazione tra cattolici e uomini di buona volontà per la ricerca della pace. Ad essi il commento di «OR» aggiungeva un esplicito indirizzo ai capi degli Stati direttamente o indirettamente implicati nella guerra, nel solco della tradizione neutralista della Santa Sede nel Novecento (vi si coglie, in particolare, l'eredità di Benedetto XV)[681]. Data la somma coincidenza di temi e stile tra l'editoriale non firmato comparso su «OR» e i coevi discorsi papali, pare lecito ipotizzare un'"alta ispirazione" del pezzo del 7 agosto, che verrebbe dunque a configurarsi come il primo richiamo della Santa Sede, sebbene per via ufficiosa, ai leader dei Paesi coinvolti nella crisi vietnamita, un'anticipazione di quella che Paolo VI avrebbe elevato, a partire dell'anno seguente, a originale, innovativa prassi della propria diplomazia pubblica per il Vietnam.

Il 26 agosto 1964, durante l'udienza generale dedicata agli anniversari dello scoppio delle due guerre mondiali, Paolo VI tornò a condividere con la folla di fedeli «alcuni gravi pensieri, che tengono il Nostro animo in profonda meditazione, e che sono suscitati da […] dissidi acuti fra vari Paesi, oggi esistenti già tinteggiati di sangue e balenanti di minacciosi presagi»[682].

Tre giorni dopo, nel corso della missione in Europa affidatagli per convincere gli alleati NATO della bontà delle ragioni americane in

[680] *Pensieri ed opere di pace*, in «OR», 7 agosto 1964, p. 1.

[681] Ripercorre l'atteggiamento dei predecessori di Paolo VI verso i conflitti succedutisi nel "secolo breve" D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., pp. 15-271. Sull'azione di pace di papa Della Chiesa durante la prima guerra mondiale, sul suo magistero di pace e per una dettagliata contestualizzazione storico-biografica si rimanda a A. MELLONI (a cura di), *Benedetto XV. Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 2017. Cfr. anche J.F. POLLARD, *Il papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace*, Milano, San Paolo, 2001 [London, 1999].

[682] PAOLO VI, *Conservare rinvigorire diffondere la vera pace nel mondo*, 26 agosto 1964, in PVI, *Ins*, II, p. 503.

Vietnam, Lodge ricevette l'invito di una vecchia conoscenza, il segretario di Stato vaticano Cicognani (per venticinque anni delegato apostolico a Washington), desideroso di discutere con lui la crisi in Vietnam[683]. «l'Unità» informò dell'incontro, ma non dei suoi contenuti, sui quali aleggiava «il più stretto riserbo»[684]. Alla luce di quanto esposto, è comunque facile indovinare la speranza di Paolo VI che gli USA si tenessero al di fuori del conflitto. Grazie a un telegramma di Reinhardt a Rusk apprendiamo infatti che il segreto colloquio tra Cicognani e Lodge si era concluso con l'affermazione di un comune interesse di Vaticano e Stati Uniti a cooperare per la pace in Vietnam[685]. Lodge aveva espresso, in particolare, la convinzione che «it was most important that there be a strong and able Apostolic Delegate in Saigon», mentre Cicognani aveva formulato l'auspicio che Palmas fosse messo nelle condizioni di «work closely with the American Ambassador»[686].

Le angosce manifestate dal papa per la tenuta del sistema internazionale e la priorità attribuita alla pace dal magistero della Chiesa nel Novecento vennero poste in evidenza da «L'Osservatore Romano» del 30 agosto 1964, in un taglio basso di Manzini pubblicato in prima pagina[687]. Il esso il direttore del quotidiano esortava a «responsabilmente meditare e pregare» per la pace e a non attenuare la «vigilanza» individuale su di essa[688].

Nuemrosi apparivano infatti gli «inquietanti sintomi di una immaturità ideale della pace», in un mondo regolato dal principio della deterrenza che, secondo gli insegnamenti della *Pacem in terris*, era contrario alla ragione e alla coscienza poiché non fondato su «una sintesi di valori morali e sociali elevati e giusti»[689]. Si è visto come, nell'estate del 1963, Paolo VI avesse pubblicamente stabilito un'armonia tra gli indirizzi della popolare enciclica roncalliana e gli ideali della politica estera statunitense. Ma nell'agosto 1964, nonostante la parziale distensione fra USA e URSS, era irrefutabile che gli americani stessero continuando, al pari dei sovietici, a basare la propria strategia geopolitica globale sul principio della dissuasione nucleare

[683] Cfr. Tl n. 610, *Reinhardt to Rusk*, Rome, August 29, 1964, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/ VAT, b. 231, f. 7. Riproduzione fotografica del documento in appendice 1. Su Cicognani diplomatico, v. M. MUGNAINI, *La diplomazia di Paolo VI*, cit., p. 416; A. MELLONI, *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., p. 71.

[684] M.F., *Lodge a Roma difende gli USA nel Vietnam*, in «l'Unità», 29 agosto 1964, p. 2.

[685] Cfr. Tl n. 610, *Reinhardt to Rusk*, Rome, August 29, 1964, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/ CF/EUSSR/ VAT, b. 231, f. 7.

[686] *Ibidem*.

[687] R. M.[ANZINI], *Perché l'umanità sia salva*, in «OR», 27 agosto 1964, p. 1. In tema di guerra e pace si veda anche ID., *Il fondamento della pace*, ivi, 28 agosto 1964, p. 1.

[688] R. M.[ANZINI], *Perché l'umanità sia salva*, in «OR», 27 agosto 1964, p. 1.

[689] *Ibidem*.

(si pensi alla teoria della "mutua distruzione assicurata"). Verrebbe allora da pensare che, a un anno dall'*endorsement* montiniano a Kennedy (che sappiamo rinnovato privatamente a Johnson tramite Reinhardt nel febbraio 1964), il papa si sentisse deluso dagli USA, e che quindi le parole di Manzini costituiscano una critica diretta anche e soprattutto agli americani.

«La conservazione non la distruzione, l'incivilimento non l'imbarbarimento»: questi erano, nel discorso del direttore di «OR», gli scopi connaturati a un consorzio umano finalisticamente teso al «progresso ordinato» e allo «sviluppo civile»[690]. Ma, a suo avviso, essi venivano ostacolati dall'irrazionalità dei conflitti, come dalle loro eredità:

> le distruzioni morali della guerra, nelle coscienze individuali e nel patrimonio della civiltà, […] non si rimarginano con relativa rapidità come i beni fisici distrutti, ma anzi si proiettano nel tempo e nelle generazioni e persino crescono impensabilmente, per cui anche a pace ristabilita (ma quale pace?) si può dire spiritualmente che la "guerra continua"[691].

Si noti la sostenuta insufficienza storica di una pace applicata nella sua accezione "minima", priva di ispirazione trascendente, confusa con la cessazione delle manifestazioni materiali della guerra, con la conclusione formale delle ostilità, noncurante dell'incombente suppurazione di ferite spirituali non sanate. Un'idea di pace che i lettori di «OR» conoscevano bene, alla luce delle gravi tensioni internazionali trascinatesi in Europa dopo la conclusione di entrambi i conflitti mondiali. Un'idea di pace che, con ogni evidenza, non rispecchiava quella promossa da Paolo VI. Ciò permetteva a Manzini di presentare come indispensabile la funzione sociale universale alla base della missione della Chiesa, e come insostituibile la sua «voce […] coerente e suprema» di «madre di pace, annunciatrice di pace, mediatrice di pace»[692] superiore a ogni particolarismo.

Un aspetto interessante dell'articolo è che vi si rintraccia lo schema argomentativo messo in rilievo da Gerd-Rainer Horn relativamente alla *Gaudium et spes*, ma che più in generale ci è apparso tipico, negli anni conciliari, dei pronunciamenti roncalliani e montiniani sulle problematiche della vita associata, così come molto diffuso nella stampa di Azione cattolica e in quella del cosiddetto "progressismo" cattolico francese e italiano. Il modello in questione prevede che il tema da trattare sia posto «in general terms as well as judged in terms of its consequences in ways that could speak to all human beings, before finally being given an

[690] *Ibidem*.
[691] *Ibidem*.
[692] *Ibidem*.

interpretation in the light of church teachings»[693]. A parere di chi scrive, in tale incedere retorico si ravvisa uno strumentale processo di parziale laicizzazione del discorso pubblico cattolico, inteso a favorire un'accoglienza non pregiudiziale del messaggio della Chiesa da parte del mondo non cattolico. Al contempo, però, si tratta di un discorso papale che mai risulta avulso dalla cornice più generale di una visione ecclesiologica intransigente di tipo giuridico-istituzionale, che individua nella Chiesa l'unica depositaria di leggi che possano garantire la pacifica convivenza sociale. Una tale strategia avrebbe potuto permettere alla Chiesa di sfruttare e implementare le potenzialità emerse dalla positiva ricezione universale del magistero di Giovanni XXIII, estendendone l'influenza al di là dell'Occidente, come invece nei tempi della sua identificazione pressoché automatica con esso. E avrebbe potuto per questa via facilitare una rinnovata presenza della Chiesa nel sistema delle relazioni internazionali, una sua nuova centralità, di peso eccezionale, all'interno di esso.

I richiami del papa e di Manzini alle memorie delle due guerre mondiali furono colti in particolare da «Gioventù», come mostra un articolo su *I rischi della pace*, apparso nel numero della prima quindicina del settembre 1964[694]. Ispirandosi al discorso pontificio del 26 agosto precedente, l'organo della GIAC rifletteva che «l'abitudine alla pace» poteva costituire un pericolo, inducendo gli uomini a «non essere più capaci di avvertire e di ricordare» come una crisi locale potesse avere ricadute mondiali[695].

Di questo articolo, come dell'intera linea editoriale di «Gioventù», bisogna fra l'altro rilevare un uso dell'immagine fotografica che sembra delineare una "pedagogia della pace" in cui l'emozione e l'empatia assumono il ruolo di fondamentali strumenti educativi. Secondo una pratica che, con l'aggravarsi delle ostilità in Vietnam negli anni seguenti, sarebbe divenuta una tendenza dilagante nei mass media occidentali, già nel settembre 1964 «Gioventù» rendeva visibili ai propri giovani lettori i segni delle sofferenze inflitte dalla guerra e dal sottosviluppo sui corpi degli innocenti, nell'evidente intento di sensibilizzare i militanti alle grandi problematiche internazionali non solo attraverso strumenti intellettuali, ma anche per mezzo di uno *choc* emotivo[696]. Nella rosa delle immagini

[693] G.-R. HORN, *The Spirit of Vatican II*, cit., p. 16.

[694] *I rischi della pace*, in «Gioventù», prima quindicina di settembre 1964, pp. 6-9.

[695] Ivi, p. 6.

[696] La funzione didascalico-comunicativa dell'immagine ha sempre corrisposto con naturalezza alle necessità di una stampa destinata a un pubblico di giovani e giovanissimi, come testimoniato dall'ampio ricorso che vi facevano le riviste giovanili dell'Azione cattolica italiana e di quella francese. Sull'uso fotogiornalistico del "corpo" in relazione alla guerra in Vietnam, che si sarebbe imposto pervasivamente a partire dal 1965, si rinvia a C.

selezionate a corredo de *I rischi della pace*, occupava un'intera pagina il ritratto di una donna vietnamita dal volto affranto, con in braccio un bambino e un villaggio raso al suolo alle sue spalle (Fig. 5). Una simile composizione fotografica sarebbe presto divenuta uno dei simboli universali del conflitto in Vietnam[697], trovando la sua intrinseca forza comunicativa nella riconoscibilità dell'iconografia mariana della Pietà, «a culturally accessible symbol of maternal grief and sacrifice»[698].

Fig. 5. *I rischi della pace*, in «Gioventù», prima quindicina di settembre 1964, p. 7.

ACTON, *Grief in Wartime. Private Pain, Public Discourse*, Basingstoke-New York, Palgrave McMillan, 2007, *passim*; S. SONTAG, *Regarding The Pain of the Others*, New York, Picador, 2003, *passim*.

[697] Cfr. ad esempio «AS», 2-9 gennaio 1966, p. 3; ivi, 23 ottobre 1966, *passim*; «Gioventù», seconda quindicina di luglio 1966, p. 8; ivi, prima quindicina di giugno 1967, p. 22 e p. 25.

[698] C. ACTON, *Grief in Wartime*, cit., p. 148.

Per ciò che concerne le altre pubblicazioni indagate in questo studio, relativamente agli incidenti del Tonchino tutte ripresero la versione degli eventi data ufficialmente da Washington. Sempre attento a mantenere una certa imparzialità critica, «L'Avvenire d'Italia» notò però che «nessuno ha rispettato gli accordi di Ginevra», ripartendo equamente le responsabilità storiche all'origine della crisi vietnamita, a partire dal dominio coloniale di Cina e Francia per arrivare agli errori politici di Khanh[699].

L'unica voce a sollevare, pur senza polemica, qualche dubbio sulla *vulgata* americana fu quella di Luc Reneff su «Témoignage chrétien» del 13 agosto 1964[700]. A Reneff non riusciva di trovare alcun ragionevole motivo per il quale Hanoi avrebbe dovuto ordinare quegli attacchi navali. Restava pertanto in attesa che venisse disvelato «le secret le plus opaque» di «une opération qui parut insensée à de nombreux observateurs»[701].

Sull'argomento si espresse, nello stesso numero, Georges Montaron. Il suo era un editoriale politicamente equilibrato, ma libero dalle incertezze nutrite da Reneff sulla veridicità della ricostruzione degli incidenti diffusa dagli USA. Come si avrà modo di sottolineare più avanti in rapporto ad altri fatti, l'esistenza di una sottile divergenza nelle analisi e nell'approccio alle vicende belliche vietnamite da parte dei collaboratori di «Tc» è emersa in sede di ricerca come una caratteristica distintiva del giornale, che sarebbe peraltro andata acuendosi di pari passo con l'*escalation*. Non è quindi da sottovalutare questa prima spia del fenomeno rilevato in questa tesi di una compresenza, all'interno di «Tc», di posizioni simili e mai confliggenti, ma non esattamente speculari, la cui espressione pubblica lascia intendere il grado di libertà di cui godevano i suoi collaboratori.

Nelle sue linee di fondo, il commento di Montaron sugli eventi del Tonchino appare in consonanza con la posizione vaticana a sostegno di una soluzione politica del contenzioso e quindi volta a impedire un intervento militare degli Stati Uniti in Vietnam. Il direttore del settimanale francese affermava infatti che

> les provocateurs doivent être dénoncés mais il n'est pas bon de se faire justice soi-même. On comprend les raisons qui ont poussé les Américains à riposter à l'attaque au Nord-Viêtnam.

[699] *Una lunga catena d'errori la recente storia del Vietnam*, in «AI», 12 agosto 1964, pp. 7-8.

[700] Cfr. L. RENEFF, *La guerre et la paix se jouent, peut-être, au Vietnam*, in «Tc», 13 août 1964, p. 6.

[701] *Ibidem*. Sostanziose incertezze sulla veridicità della versione americana degli incidenti erano state espresse da altre autorevoli testate internazionali come «Le Monde» e «The Guardian». Cfr. *Vietnam meridionale*, in «CC», 10 ottobre 1964, nota 1, p. 203.

C'est toutefois très dangereux. Un engrenage quand il s'est mis à tourner est difficile à arrêter. Et c'est pour d'autres nations un mauvais exemple et une tentation[702].

Analogamente a quanto sostenuto nel 1963 in merito alla politica repressiva degli Ngo verso l'opposizione popolare capeggiata dai buddisti, Montaron illustrò la propria tesi sull'inutilità del ricorso alla forza per risolvere le tensioni che agitavano la penisola vietnamita ricordando che «une arme, quelle que soit sa force, n'a jamais pu arrêter les aspirations des hommes. Elle est capable de détruire des corps, elle ne peut rien contre l'espérance qui habite les cœurs»[703].

Si trattava di una lezione che Montaron aveva tratto dalla propria personale esperienza di *résistance spirituelle* contro l'occupazione nazista, che il giornalista attualizzava allora alla luce dell'insegnamento roncalliano e montiniano sul primato detenuto dallo spirito sul pur lodevole progresso tecnico-scientifico[704]: «en ce siècle où les technocrates s'imaginent être des rois», scrisse, «ce triomphe de l'idée sur la puissance matérielle est réconfortant pour ceux qui croient à l'esprit»[705].

Consapevole, come Montini, del fatto che «les dirigeants, quels qu'ils soient sont toujours sensibles aux manifestations de l'opinion [*publique*]», il direttore di «Tc» lanciava quindi un appello a tutti «les hommes de paix» affinché «en prennent conscience», e affinché facessero in modo «qu'ils s'unissent, qu'ils fassent entendre leur voix, qu'ils disent non au nationalisme, non au racisme, non aux va-t-en-guerre»[706]. Come in occasione della "crisi buddista", Montaron fece dell'attualità vietnamita un segnale della necessità per i cattolici di restare «vigilants et attentifs»: se nel 1963 egli aveva sollecitato la loro attenzione sul rispetto dell'applicazione del principio separatista nelle diverse realtà nazionali, nel 1964 li esortava alla protezione del «fleur fragile» della pace[707].

La pace, nel Vietnam del Sud, continuava allora a essere minacciata da molteplici lotte intestine. Nell'agosto del 1964, infatti, in parallelo alla crisi del golfo del Tonchino, giunsero al culmine le tensioni sociali religiose e politiche riattivatesi sotto la presidenza Khanh. Si assistette all'erezione di

[702] G. MONTARON, *La guerre rôde…*, in «Tc», 13 août 1964, p. 2.

[703] *Ibidem*.

[704] A tale argomento è dedicato il volume PAOLO VI, *Insegnamenti sulla scienza e sulla tecnica*, a cura di L. Nicoletti, prefazione di C. Chagas, introduzione di E. di Rovasenda, Brescia-Roma, Studium-Istituto Paolo VI, 1986.

[705] G. MONTARON, *La guerre rôde…*, in «Tc», 13 août 1964, p. 2. Montaron ribadì il concetto in ID., *Au Viêt-Nam, au Congo les américains cherchent la sortie*, ivi, 27 août 1964, p. 3.

[706] G. MONTARON, *La guerre rôde…*, in «Tc», 13 août 1964, p. 2.

[707] *Ibidem*.

barricate nel centro di Saigon, nel contesto di nuovi scontri tra cattolici e buddisti[708], e si consumò l'eccidio di alcuni manifestanti cattolici antigovernativi per mano dell'esercito nazionale[709]. Paolo VI inviò alle famiglie delle vittime un messaggio di cordoglio, contenente anche un invito alla riconciliazione civile[710]. Rispetto all'anno precedente, nel 1964 erano i buddisti a figurare, agli occhi di molti, nel ruolo dei "persecutori", fatto che «La Civiltà cattolica» assunse come prova «dell'accertata manovra comunista sul buddismo popolare» portata avanti da Pechino nel continente asiatico[711].

L'impotenza dimostrata in questo frangente dall'ambasciata americana nella RV è ciò che probabilmente spinse Montaron alla severa critica mossa nel suo editoriale del 27 agosto 1964 alla giovane diplomazia statunitense. Giudicata inadeguata rispetto alle sfide politiche sollevate dal comunismo in Asia in quegli ultimi decenni, Montaron le rimproverava inoltre l'incapacità di imparare dai fallimenti della politica europea, in particolare di quella coloniale francese[712]. Secondo Montaron, nell'ex dominio francese Johnson stava commettendo la «folie» di proseguire «la même guerre, dans les mêmes conditions, en commettant les mêmes erreurs» dei francesi[713], dimostrando di ignorare le esperienze di Parigi in Indocina e in Algeria.

Dunque, sebbene «Tc» non ritrattasse il proprio consenso alla presenza americana in Vietnam a fianco della RV, non per questo evitava di criticare l'alleato atlantico, tradendo peraltro nel proprio discorso accenti di un antiamericanismo basato sulla tradizionale critica cattolica al capitalismo e alla società materialista. L'autorevole giornalista era infatti convinto che la competizione tra gli ideali del comunismo e quelli del "mondo libero" per l'egemonia sul Vietnam non potesse essere risolta con il solo ricorso alle ingenti disponibilità finanziarie e militari della superpotenza americana, poiché le cause profonde della presa dell'ideologia marxista sulla popolazione vietnamita erano di natura politica, sociale ed economica, ma soprattutto spirituale. In Vietnam egli vedeva contrapporsi due visioni della società: quella propria delle nazioni ricche e tecnologicamente avanzate e quella delle nazioni povere, legate alla civiltà contadina, estranee alla cultura materialistica delle prime, e le cui lotte erano motivate dalla

[708] Cfr. R.J. TOPMILLER, *The Lotus Unleashed*, cit., pp. 17-22.
[709] Una puntuale cronaca degli eventi si trova in GDO, *Dv*, 26 agosto 1964, p. 347 e sgg.
[710] Cfr. *Vietnam meridionale*, in «CC», 10 ottobre 1964, p. 208.
[711] Ivi, p. 206.
[712] Cfr. G. MONTARON, *Au Viêt-Nam, au Congo les américains cherchent la sortie*, in «Tc», 27 août 1964, p. 3.
[713] *Ibidem*.

rivendicazione dei diritti naturali, della libertà e della dignità dell'uomo. Cause che la Chiesa di Roma, rimarcava Montaron, difendeva da tempo come giuste e prioritarie. Da cristiano, affermava di considerare il comunismo un'ideologia vuota; pure, ligio all'insegnamento roncalliano, applicava alla realtà la distinzione tra errore ed errante. Agli occhi del direttore di «Tc» il successo del comunismo presso i «peuples sous-développés, exploités et humiliés» si fondava nella sua promessa di un *progresso* sociale, nella sua capacità di incarnare una condivisibile «espérance» di riscatto da miseria e subalternità secolari[714].

In quest'analisi di Montaron si coglie distintamente l'eco del magistero sociale della Chiesa, in particolare di quello roncalliano della *Mater et magistra* e della *Pacem in terris*. Tornando all'editoriale di Montaron, egli vi affermò inoltre che la motivazione socio-economica alla base della vasta adesione politica dei popoli dei protagonisti della decolonizzazione al comunismo sfuggiva completamente agli americani, accecati dalla propria supremazia bellica:

> Il faut apprendre aux Américains qu'une bataille politique ne se gagne pas avec des canons et des mitraillettes. […] Les Américains n'ont rien compris au communisme. À leurs yeux, celui-ci n'est qu'un impérialisme et une dictature, avec ses armées et ses prisons, ses avions et ses polices, ses commandos et ses commissaires politiques. […] Et cette espérance – même si nous considérons qu'elle débouche sur le néant – donne à ces hommes une force devant laquelle les armes les plus modernes s'avèrent impuissantes. La vraie bataille du Viêt-Nam se déroule dans les rizières, chez les paysans. [...] Il s'agit de faire savoir qui libèrera économiquement et socialement le paysan vietnamien. Qui mènera à son terme l'indispénsable réforme agraire. Qui, en définitive, sera l'homme du progrès. Celui-là sera le vainqueur[715].

La posizione di Montaron ben rispecchia la linea editoriale tenuta da «Tc», in questa fase, sul Vietnam: un orientamento in cui la tradizione anticapitalista e quella anticomunista della Chiesa cattolica andavano a saldarsi a un peculiare terzomondismo che, se nella sua griglia interpretativa presenta formalmente aluni punti in comune con l'analisi marxista della società internazionale, trovava le sue ragioni nella lezione impartita alla Francia dalle lotte per l'indipendenza delle ex-colonie. Una simile visione riceveva certo stimolo e nutrimento dalle riflessioni dei padri conciliari sul capitalismo e sul sottosviluppo[716] e dall'ecclesiologia della "Chiesa dei poveri", che andava allora imponendosi come «una sorta di

[714] *Ibidem*.
[715] *Ibidem*.
[716] Cfr. G. PANVINI, *Cattolici e violenza politica*, cit., p. 144.

slogan» nella Chiesa conciliare[717], e il cui fondamentale punto di riferimento erano i lavori del domenicano francese Louis-Joseph Lebret, allora fra i massimi esperti mondiali di sviluppo internazionale[718].

II.3. L'episcopato e la guerra, tra Vaticano II e Pax Christi.

Il 14 settembre 1964, a poco più di un mese dagli eventi del Tonchino, si apriva la terza sessione del Vaticano II, i cui lavori prevedevano anche il dibattito sullo schema XIII e dunque la trattazione, fra gli altri argomenti, dei nodi teologici della guerra e della pace[719]. Come osservato da Jospeh Joblin, «non sembra che, durante il periodo che precede il Concilio, l'insieme dei vescovi abbia partecipato molto a titolo individuale o collettivo alla responsabilità universale della Chiesa nei confronti della pace», anche in ragione del fatto che «il Vaticano I sembrava aver riservato al pontefice la visione universale del bene comune mentre i vescovi spinti a identificarsi col loro popolo erano portati ad adottare i punti di vista nazionali»[720]. Un'eccezione è rappresentata dagli episcopati di Francia e di Germania, che «dal 1945 […] hanno lavorato alla conciliazione dei loro

[717] B. LAI, *Il "mio" Vaticano*, cit., 4 novembre 1964, p. 351. Simbolo di tale tendenza è il «gesto senza precedenti» di Paolo VI della donazione alle Nazioni Unite del triregno, «insegna di signoria», di un anello e di una croce pontificali affinché fossero messi all'asta e se ne devolvesse il ricavato alle agenzie dell'ONU per lo sviluppo. Cfr. D. AGASSO, *Paolo VI. Le chiavi pesanti*, Milano, Periodici San Paolo, 1979, p. 14 (da cui sono tratte le citazioni). Sulla donazione della tiara e sulle implicazioni simboliche del gesto si rimanda a D. MENOZZI, *I papi e il moderno*, cit., pp. 98-103.

[718] Lebret (1897-1966) è ricordato come il teorico del "*développement harmonisé*" (mirante alla soddisfazione di criteri non esclusivamente economici), nonché come fondatore del movimento Économie et humanisme (1941-1942) e dell'Institut international de recherches et de formation en vue du développement harmonisé (1958). Nel corso della sua vita egli fu consulente in materia di sviluppo e sottosviluppo presso l'ONU, rappresentandovi nel 1964 la Santa Sede alla Conférence des Nations Unies pour le commerce et le développement. Partecipò, in qualità di esperto, alla redazione della *Gaudium et Spes*, e fu il principale redattore della *Populorum progressio*. La figura e il multiforme operato di Lebret sono stati ampiamente approfonditi da Denis Pelletier; ci si limita in questa sede a segnalare D. PELLETIER, *Économie et Humanisme*, cit.; ID., *Comprendre pour agir: Louis-Josephe Lebret (1897-1966)*, in «Économie et Humanisme», 323, octobre-décembre 1992, pp. 16-20.

[719] Le varie stesure e fasi della redazione di quella che sarebbe divenuta la costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo sono ricostruite con grande attenzione in G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, cit. Turbanti si è concentrato sullo specifico dibattito assembleare sulla guerra in ID., *Il tema della guerra*, cit., pp. 563-606.

[720] J. JOBLIN, *La Chiesa e il disarmo dal 1939 ad oggi*, in *Pace, disarmo e Chiesa*, a cura di G. Magnani (s.j.), Roma, Piemme-Università Gregoriana Editrice, 1984, p. 165.

popoli», in particolare all'interno di Pax Christi (PC), movimento cattolico internazionale per la pace[721]. In maniera condivisibile, Joblin asserisce che essi «furono così in anticipo sui tempi e in qualche modo li resero possibili»[722].

Non sorprende perciò il dato relativo all'intensa partecipazione dei vescovi francesi al dibattito sui temi della guerra e della pace durante la terza sessione[723]. Tra le loro fila emergeva per autorevolezza e tempra l'anziano arcivescovo di Parigi Maurice Feltin il quale, come sua abitudine, insistette sull'esigenza che i pronunciamenti del concilio si proponessero di «provoquer une action proportionnée chez ceux à qui elle est adressé», nella convinzione che «il ne suffit pas de dire la paix, il faut la faire»[724]. Il grado di complessità della situazione è suggerito dal fatto che Feltin ricopriva allora sia il ruolo di *évêque aux armées françaises* (1949-1967) sia quello di presidente di PC (1950-1965). Dal canto suo Alfred Ancel, ausiliare di Lione e stimato esponente della cosiddetta frangia conciliare "progressista", pur continuando a sostenere la guerra di legittima difesa si espresse sulla «nécessité d'une autorité internationale» che vigilasse

[721] *Ibidem*. Fondato e guidato da laici ma vicino alla gerarchia episcopale, PC nacque nel 1944 come strumento di preghiera e riconciliazione franco-tedesca dopo la seconda guerra mondiale. Nel 1952 si internazionalizzò, scegliendo di focalizzarsi sulla sensibilizzazione dei cristiani sul tema della pace. Alla sua storia è dedicata la monografia di F. MABILLE, *Les catholiques et la paix au temps de guerre froide. Le mouvement catholique international pour la paix Pax Christi*, Paris, L'Harmattan, 2004.

[722] J. JOBLIN, *La Chiesa e il disarmo*, cit., p. 165.

[723] In totale, considerando anche la IV sessione, gli interventi dei padri francesi sullo schema XIII ammontarono a 48 (sui 210 da loro pronunciati complessivamente), quasi il doppio rispetto ai 25 (su 232) degli italiani, seguiti dai 20 (su 102) dei tedeschi e dai 19 (su 184) degli spagnoli. Indaga l'argomento, tracciando anche un profilo collettivo dell'episcopato francese che prese parte al Vaticano II, A. MICHEL, *L'épiscopat français au deuxième concile du Vatican*, in *Le Deuxième Concile du Vatican 1959-1965*, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza (Rome, 28-30 mai 1986), Rome, École française de Rome, 1989, pp. 281-296 (le cifre citate sono riprese da p. 285). Sul tema cfr. anche F. LE MOIGNE, C. SORREL, *Les éveques français et le concile Vatican II*, in «Anuario de historia de la Iglesia», 21, 2012, pp. 185-205. Per uno sguardo di ampio respiro disciplinare sulla gerarchia francese partecipe del concilio e su alcuni suoi protagonisti si rinvia all'ottimo ID. (dir.), *Les Évêques français de la Séparation au pontificat de Jean-Paul II*, Actes du colloque (Lyon, 18-19 novembre 2010), Paris, Cerf, 2013.

[724] «DC», 7 février 1965, col. 446. Feltin (1883-1975) guidò l'arcidiocesi di Parigi tra il 1949 e il 1966. Storica figura dell'episcopato francese del Novecento, oltre a prender parte al Vaticano II, fu presidente della Conférence des évêques de France (CEF) (1964-1969). Per la sua biografia cfr. la voce compilata da F. Le Moigne in D.-M. DAUZET, F. LE MOIGNE (dir.), *Dictionnaire des évêques de France au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2010, pp. 257-259.

sull'ordine mondiale, impedendo il ricorso alla guerra come strumento di risoluzione dei contenziosi[725]. Maurice Rigaud, vescovo di Pamiers, approfondì la questione dell'opportunità di un sistema di istituzioni sovranazionali per il mantenimento della pace[726], mentre Jacques Guilhem, vescovo di Laval, domandò che la dottrina della Chiesa fosse rinnovata alla luce di una «prohibition absolue des armes de destruction totale, atomiques ou autres»[727], nel solco di un orientamento radicatosi nell'episcopato francese sin dai primi anni Cinquanta[728].

Come rilevato da Maurilio Guasco, i padri conciliari italiani si dimostrarono invece «scarsamente attenti a problemi di respiro internazionale, quali […] la pace e il disarmo», maggiormente assorbiti dai

[725] «DC», 7 février 1965, coll. 450-453. Cfr. anche ivi, 20 décembre 1964, col. 1680. Ancel (1898-1984), superiore del Prado (1942-1971), fu ausiliare di Pierre-Marie Gerlier a Lione fra il 1947 e il 1973. È ricordato in particolare il suo impegno nel *milieu* operaio lionese e al fianco dei primi preti operai francesi negli anni Cinquanta. Al Vaticano II, Ancel diede speciale apporto alla redazione della *Gaudium et Spes* e della dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanæ* (7 dicembre 1965). Sulla sua figura cfr. la voce redatta da T. Cavalin e N. Viet-Depaule in D.-M. DAUZET, F. LE MOIGNE (dir.), *Dictionnaire des évêques*, cit., p. 35; O. DE BERRANGER, *Monseigneur Ancel, apôtre des pauvres*, in *150 ans au cœr de Rome. Le Séminaire français 1853-2003*, sous la direction de P. Levillain, P. Boutry et Y.-M. Fradet, Paris, Karthala, 2004, pp. 299-312. In merito al tema della guerra va rilevato che nel 1959 Ancel aveva unito la propria voce a quella dei «settori più aperti della chiesa francese» nell'interrogarsi sulla liceità dell'insurrezione algerina, che il prelato non si risolse a legittimare, ma neppure a condannare. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., p. 247. Per una contestualizzazione di questa posizione rispetto agli orientamenti registrati del mondo cattolico e della società francese di quegli anni v. É. FOUILLOUX, *Les Chrétiens français entre guerre*, cit., in part. pp. 17-90; J.-M. MAYEUR, *Les évêques et la guerre d'Algérie*, in *La guerre d'Algérie et les chrétiens*, sous la direction de F. Bédarida et É. Fouilloux, «Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent», 9, 1988, pp. 39-46.

[726] Maurice-Mathieu Louis Rigaud (1912-1984) guidò la diocesi di Pamiers dal 1961 al 1968. Cfr. la voce biografica stesa da J.-F. Galinier-Pallerola in D.-M. DAUZET, F. LE MOIGNE (dir.), *Dictionnaire des évêques*, cit., pp. 569-570.

[727] «DC», 7 février 1965, coll. 453-454. Cfr. anche ivi, 20 décembre 1964, coll. 1680-1681. Guilhem (1897-1975) fu vescovo di Laval dal 1962 al 1969. Cfr. la nota biografica di L. Figoureux in D.-M. DAUZET, F. LE MOIGNE (dir.), *Dictionnaire des évêques*, cit., p. 321.

[728] Nel declinare l'appello di Stoccolma del Movimento mondiale dei partigiani della pace, di orientamento filocomunista, l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France (ACA), precorritrice del CEF (1964), aveva espresso in una lettera del 14 giugno 1950 il proprio «rifiuto di una legittimazione morale della guerra atomica», equiparandone l'uso alle «indiscriminate devastazioni provocate dai bombardamenti a tappeto sulle città», e così anticipando quella che sarebbe divenuta la linea vaticana ufficiale. M. ALBERT, *L'Église catholique en France*, cit., p. 20. Sulla storia dell'ACA si vedano S. BLENNER-MICHEL, *L'assemblée des cardinaux et des archévêques (1919-1964)*, in *Les Évêques français de la Séparation*, cit., pp. 313-327; D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., p. 239 .

«loro problemi interni, preoccupati del miglioramento della vita del clero e del rafforzamento del loro ruolo»[729].

La terza sessione del Vaticano II si concluse il 21 novembre 1964, dopo aver attraversato momenti di forte tensione tra minoranza e maggioranza conciliare, culminati nella nota "settimana nera", che provocarono un interventismo papale inedito in un concilio d'età moderna[730]. La discussione sullo schema XIII era terminata con un nulla di fatto, venendo dunque rimandata alla sessione successiva, l'ultima[731].

In un secolo segnato da tragedie belliche senza precedenti, in un momento storico in cui la cappa atomica che ormai avvolgeva il mondo appariva particolarmente opprimente, con un turbolento processo di decolonizzazione che stava ridisegnando e, nell'immediato, infragilendo gli equilibri geopolitici globali, le aspettative dei cattolici nei confronti dell'aggiornamento della dottrina della Chiesa sulla guerra erano decisamente alte, e certo accresciute dalla crisi allora in corso in Vietnam e dal suo rievocare le palpitazioni vissute per la Corea, per Cuba, per Berlino. Daniele Menozzi ha d'altro canto rilevato che era almeno dalla seconda metà degli anni Quaranta che la stessa Santa Sede andava interrogandosi «sulla validità della concezione tradizionale della guerra giusta», questione lasciata in sospeso anche dalla *Pacem in terris*[732]. Destinata ad essere prontamente assunta a manifesto universale contro la guerra, l'enciclica roncalliana aveva in realtà proclamato come «inaccettabile nell'età nucleare» solo la guerra di restaurazione del diritto (*ad iura sarcienda*), tacendo su quella di legittima difesa (*ad vim repellendam*)[733].

Gabriel Bergougnoux dovette esprimere dunque il sentire di molti quando su «Tc» del 19 novembre 1964 scrisse deluso che «au Concile, le débat sur la guerre et la paix nous a laissé sur notre faim», dando l'impressione di lamentare la mancata rappresentanza di un'aspirazione

[729] M. GUASCO, *Chiesa e cattolicesimo in Italia*, cit., p. 56. Per il profilo dei vescovi italiani presenti al Vaticano II e per una ricostruzione della loro partecipazione ai lavori conciliari si vedano A. SANTAGATA, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Roma, Viella, 2016, pp. 31-37; G. TURBANTI, *I vescovi italiani alla prova del Concilio*, in «Cristianesimo nella storia», 34, 2013, pp. 93-129; F. SPORTELLI, *I vescovi italiani al Vaticano II: il ruolo della Conferenza Episcopale Italiana*, in «Rivista di scienze religiose», 23, 1998, pp. 37-90; G. BATTELLI, *Alcune considerazioni introduttive per uno studio sui vescovi italiani al concilio Vaticano II*, in *Le Deuxième Concile du Vatican*, cit., pp. 267-279.

[730] Su questo tema si rinvia, fra gli altri, a P. CHENAUX, *Paolo VI*, cit., pp. 149-156.

[731] Una sintesi del dibattito conciliare su guerra e pace durante la III sessione è in J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo*, cit., pp. 239-240.

[732] D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., p. 195.

[733] Ivi, pp. 270-271.

diffusa nella base cattolica da parte dei suoi "delegati assembleari" su una problematica di interesse universale e la cui definizione teologica poteva, all'occasione, avere anche delle ricadute politiche: «Nous ne savons pas jusq'où ira Vatican II. Les Pères conciliaires ont été beaucoup moins nombreux à intervenir sur ce sujet, la guerre et la paix, que sur la liturgie. Et pourtant ce problème est celui de tous les hommes. Et il est dramatique»[734].

Tuttavia, nel constatare la difficoltà dei padri conciliari ad abdicare alla dottrina della guerra di legittima difesa bisogna tenere in conto il peso sicuramente esercitato sulle loro riflessioni teologiche dalla coeva congiuntura politica internazionale, che oltre al caso vietnamita presentava uno scenario complessivo gravido di incertezze e di possibili minacce alla pace a seguito dei numerosi, significativi colpi di scena rapidamente susseguitisi, in quell'autunno del 1964, nel campo del comunismo internazionale.

Ai primi di ottobre, mentre la capsula sovietica *Voshod I*, con tre cosmonauti a bordo, esplorava per la prima volta nella storia dell'uomo l'orbita terrestre, lasciando temere al "mondo libero" i grandi progressi tecnologici acquisiti dall'avversario, a Mosca Nikita Chruščëv veniva destituito dalle sue cariche. La segreteria generale del partito fu assegnata a Leonid Brežnev, presidente del Presidum del soviet supremo[735], mentre fu ad Aleksej N. Kosygin che spettò l'incarico di primo ministro[736]. I nuovi leader sovietici provvidero a liquidare la politica estera parzialmente distensiva posta in essere da Chruščëv, ma continuarono a fare «attenzione a evitare ogni rischio di una terza guerra mondiale»[737]. Sotto il profilo militare ed economico, l'URSS non era infatti potente come paventato dagli analisti e dall'*intelligence* degli Stati Uniti.

[734] G. BERGOUGNOUX, *Les Pères conciliaires le savent: il n'y a pas de guerre juste*, in «Tc», 19 novembre 1964, p. 10. Sul *chrétien de gauche* Bergougnoux (1934-) si rinvia alla voce biografica in Le Maitron-Dictionnaire biographique, *Mouvement ouvrier, Mouvement social*, Éd. de l'Atelier, [*en ligne*] URL : http://maitron-en-ligne.univ-paris1.fr/spip.php?article16352.

[735] Leonid Il'ič Brežnev (1906-1982), di origine ucraina, resse la segreteria generale del partito sino alla sua morte. Fu capo del Presidium del soviet supremo per due volte, dal 1960 al 1964 e dal 1977 al 1982.

[736] Il pietroburghese Kosygin (1904-1980), formatosi al servizio del partito e poi del governo sin dalla fine degli anni Venti, ricoprì il ruolo di primo ministro dell'URSS fin quasi alla fine dei suoi giorni.

[737] R. SERVICE, *Compagni. Storia globale del comunismo nel XX secolo*, Roma-Bari, Laterza, 2011 [London, 2007], p. 405. Sulla caduta di Chruščëv si veda anche S. PONS, *La rivoluzione globale*, cit., pp. 312-313.

Nella RPC si registrava nel frattempo un ulteriore irrigidimento ideologico del Partito Comunista Cinese (PCC), evidenziato dalla sua sempre più netta rottura con il PCUS, tacciato di revisionismo. Il 16 ottobre 1964 i cinesi poterono vantare l'esplosione della loro prima bomba, infrangendo così il monopolio atomico atlantico-sovietico e introducendo una variabile d'insicurezza importante nel panorama internazionale[738].

In Europa, invece, si aspettava di conoscere quelli che sarebbero stati i nuovi orientamenti del PCF e del PCI dopo la morte, nell'estate del 1964, dei loro storici segretari generali, Maurice Thorez e Palmiro Togliatti, traghettatori dei due maggiori partiti comunisti del vecchio continente dalle aspirazioni rivoluzionarie dell'immediato secondo dopoguerra all'accettazione della lotta politica all'interno del sistema democratico repubblicano[739].

Il frenetico susseguirsi di tali vicende e le loro possibili ricadute destabilizzanti sugli equilibri della guerra fredda allarmarono l'opinione pubblica internazionale, compreso il Vaticano[740]. Un importante documento diplomatico conservato presso l'archivio Johnson attesta che a fine ottobre 1964, in un incontro privato con Reinhardt e con William Sherman, funzionario politico dell'ambasciata americana in Italia, Angelo Dell'Acqua, sostituto della segreteria di Stato, tracciò un'«extremely worried and concerned» analisi politica degli ultimi avvenimenti in Unione sovietica e in Cina[741].

Risulta difficile pensare che simili timori non abbiano allora influenzato, in maniera spontanea o sollecitata dal vertice romano, le discussioni del Vaticano II allora in fase di svolgimento sul tema della

[738] Sul tema, e per una sua ampia contestualizzazione storica, si veda L.Y. LIU, *China as a Nuclear Power in World Politics*, New York, Palgrave MacMillan US, 1972.

[739] Thorez (n.1900) aveva assunto la carica di segretario generale del PCF nel 1930. Togliatti (n.1893) aveva svolto analogo incarico nel PCI tra il 1927 al 1934 e poi nuovamente dal 1938.

[740] Non pare una casualità l'udienza concessa il 15 ottobre 1964 da Paolo VI a mons. Giuseppe Caprio, internunzio in Cina. Cfr. «OR», 15 ottobre 1964, p. 1. Caprio (1914-2005) aveva già svolto il ruolo di internunzio in Cina fra il 1947 e il 1951, anno in cui venne espulso dal Paese, nel contesto della repressione condotta dalle autorità di Pechino contro la Chiesa cattolica. Dopo aver servito come delegato apostolico in Belgio e nella RV, nel 1959 fu destinato nuovamente in Cina, a Taiwan, ove rimase sino al 1967.

[741] MemCon, *Dell'Acqua-Reinhardt-Sherman*, October 30, 1964, in Austin (TX), LBJL/ PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/IT, b. 196, f. 4. Dell'Acqua (1903-1972), già segretario della delegazione apostolica di Turchia (1931-1935), nel 1958 era entrato come minutante nella congregazione degli Affari ordinari. Ordinato vescovo nel 1958, assunse l'incarico di sostituto per gli Affari generali nel 1950, detenendolo fino al 1967. Per la sua biografia si indica A. MELLONI (a cura di), *Angelo Dell'Acqua. Prete, diplomatico e cardinale al cuore della politica vaticana (1903-1972)*, Bologna, il Mulino, 2004.

guerra, così come quelle sull'opportunità di un'esplicita condanna del comunismo da parte del concilio.

Infine, a proposito dei padri del Vaticano II e la questione della guerra e della pace, non sarà forse inutile soffermarsi su un aspetto marginalmente o per nulla considerato dalla storiografia.

È stato notato che, in molti casi, «il livello generale» di competenza teologica dei vescovi sulle diverse questioni da affrontare al Vaticano II era «per lo più modesto», condizione che li indusse a fare grande affidamento sulla «guida dei teologi»[742]. Seppur unico per la sua primazia istituzionale, il contesto del Vaticano II non era tuttavia, per la gerarchia episcopale, l'unico luogo di riflessione teologica e pastorale, collettiva e internazionale, su questioni importanti quali la guerra e la pace[743]. Vi erano altre sedi ove alcuni di questi alti prelati avevano avuto e avevano ancora modo di arricchire, elaborare e proporre la propria visione su quelle tematiche, apprendere e affinare strumenti d'azione specifici, ove approfittare non solo della consulenza di teologi, ma anche delle conoscenze e delle competenze di cristiani di ogni provenienza, professione e statuto ecclesiastico, o di esperti del mondo della cultura e della scienza non cristiani.

È il caso, ad esempio, di Feltin e di Pax Christi international, di cui il monsignore era allora presidente. Alla vigilia dell'apertura della terza sessione del Vaticano II, Feltin aveva discusso de *La pensée de l'Église sur la paix et la guerre à l'ère atomique* al congresso annuale dell'organizzazione (Bois-le-Duc, 8-10 settembre 1964), illustrando la propria proposta di «paix atomique» a una platea composta di «altissime personalità del mondo teologico e scientifico»[744]. L'arcivescovo stimava la

[742] La citazione è riferita da Carlo Falconi ai vescovi italiani, ma può probabilmente applicarsi a una componente non irrilevante, se non maggioritaria, degli episcopati nazionali rappresentati al concilio. C. FALCONI, *La contestazione nella Chiesa. Storia e documenti del movimento cattolico antiautoritario*, Milano, Feltrinelli, 1969, p. 110. Appoggiandosi alle memorie di Congar, Horn sostiene un quadro più sfumato della situazione, che tende a valorizzare la collaborazione tra vescovi e teologi in senso orizzontale e a rimarcare anzi come spettasse solo ai primi l'ultima parola sugli interventi da presentare in aula. Cfr. G.-R. HORN, *The Spirit of Vatican II*, cit., p. 19.

[743] Si parla di "contesto del Vaticano II" poiché come rilevato, fra gli altri, da Horn, durante il periodo conciliare gli incontri, i gruppi di lavoro, le discussioni della «'Off-Vatican' Rome» furono particolarmente vivaci e produttivi per i padri. Ivi, p. 12.

[744] «DC», 7 mars 1965, coll. 438-440 e «AI», 1° luglio 1964, p. 2. Il bollettino diocesano di Parigi ci informa dell'identità degli altri conferenzieri del convegno: Alaster Buchan, l'*abbé* René Coste, il domenicano Dominique Dubarle, August Vanistandæl, il dott. Schurt. Coste (1922-) era un teologo e accademico della Facoltà cattolica di Toulouse. Dubarle (1907-1987), filosofo, insegnante al Saulchoir, poi decano della Facoltà di filosofia all'Istituto cattolico di Parigi, esperto al Vaticano II, fu tra i protagonisti del dialogo tra cattolici e marxisti nella Francia di quegli anni; nel gennaio 1964 aveva partecipato alla

"pace atomica" come l'unica concretamente attuabile, alternativa all'«irréalisme» tanto delle ipotesi su un effettivo impiego delle armi atomiche quanto a quello delle tesi pacifiste, considerate frutto di «sentimentalisme»[745]. In armonia con il magistero roncalliano e montiniano, Feltin invitava a un'esperienza attiva e condivisa della pace, incitando ogni uomo di buona volontà e ogni cattolico a divenire un «militant de la paix», a non limitarsi a «condamner la guerre», ma a impegnarsi per «l'avènement d'une commune histoire, d'un ordre nouveau et d'un homme rénové», sotto il segno della solidarietà universale[746].

La tesi che qui si intende sostenere è che, nel trattare dell'atteggiamento dei vescovi francesi (ma anche italiani) rispetto ai temi della pace e della guerra, e in particolare rispetto alla guerra in Vietnam, non si dovrebbe tralasciare di indagare l'influenza intellettuale, religiosa, tecnica e "pedagogica" esercitata da movimenti quali Pax Christi (di cui il mondo cristiano europeo è sempre stato fiorente)[747] su coloro che ne erano membri o che vi erano in contatto nei diversi contesti diocesani[748].

Si trattava generalmente di movimenti promossi da laici, specializzati a livello tematico o scientifico, e dagli orizzonti geografici più ampi rispetto a quelli di cui tendevano a occuparsi i vescovi nella gestione della propria diocesi o all'interno del contesto del CEF[749]. Sono questi dei luoghi di elaborazione intellettuale, teologica, esperienziale il cui peso sulla riflessione conciliare è ancora da stabilire. In essi si dovrebbe d'altro canto vedere dei palchi dai quali l'episcopato, al pari di altri membri della piramide ecclesiale, poteva diffondere la parola della Chiesa cattolica su argomenti di stringente attualità a una platea sì limitata, ma non esclusivamente cristiana e spesso di composizione internazionale.

Semaine de la pensée marxiste sul tema *L'homme marxiste et l'homme chrétien*. Vanistandæl (1917-2003), belga, studioso, sindacalista e attivista in favore della pace e del miglioramento delle condizioni nei Paesi in via di sviluppo, fu segretario generale del Confédération internationale des syndicats chrétiens tra il 1952 e il 1967. Non si è riuscite a risalire ai profili biografici di Buchan e Schurt.

[745] «DC», 7 mars 1965, coll. 438-440. Si veda anche, sullo stesso tema, l'allocuzione di Feltin in occasione della *dimanche de la paix* del 13 novembre 1964: ivi, coll. 433-436.

[746] «DC», 7 mars 1965, coll. 438-440.

[747] Per un'introduzione all'argomento v. B. DURIEZ, F. MABILLE, K. ROUSSELET (dir.), *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, 2007, *passim*.

[748] Su tale aspetto si rinvia alla conclusione del presente paragrafo II.3, a p. 228 della tesi.

[749] Sulla storia della CEF si rinvia qui a J. GELLARD, *La Conférence épiscopale française*, in «Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques», 17, septembre 1981, pp. 95-110. Sull'episcopato francese si rimanda ai saggi raccolti in F. LE MOIGNE, C. SORREL (dir.), *Les Évêques français de la Séparation*, cit.

Nel caso di Pax Christi, ad esempio, attraverso la consultazione sistematica dei calendari degli eventi parrocchiali riportati in pubblicazioni diocesane quali «La Semaine Religieuse de Paris» e «L'Osservatore Toscano» si sono trovati indizi di un radicamento territoriale del movimento in diverse realtà locali francesi e italiane. L'entità e la longevità di questi gruppi sono tutte da indagare, sia da un punto di vista casistico sia a livello complessivo. Dalle informazioni tratte dalla stampa consultata si è dedotto che la presenza di PC sul territorio dei due Paesi europei si esprimeva in gruppi locali che animavano la vita parrocchiale e diocesana per lo più attraverso l'organizzazione di messe e di incontri-dibattito su temi dell'attualità religiosa e politica tra i quali, come si vedrà nel terzo capitolo, nel 1966 avrebbe figurato anche la guerra in Vietnam.

II.4. La fine della concordanza fra Vaticano e Stati Uniti.

Il 3 novembre 1964 Lyndon B. Johnson trionfò alle elezioni presidenziali, schiacciando Barry Goldwater con «the most lopsided landslide in U.S. history, 61 percent to 39 percent»[750]. L'ambizioso programma di politica interna del politico democratico americano, largamente inclusivo delle marginalità sociali, doveva rappresentare un promettente biglietto da visita agli occhi di Paolo VI[751]. Al successo del Johnson fu riservata una copertura particolarmente benevola da parte dei gesuiti romani[752], al contrario di quanto fatto da Thomas Molnar, filosofo e "americanista" di «Itinéraires»[753].

[750] J. CALIFANO JR., *The President and the Pope. L.B.J., Paul VI and the Vietnam War*, in «America 165», 10, October 12, 1991, p. 238.

[751] Erede del *New Frontier* kennedyano, il piano di Johnson per una *Great Society* americana prevedeva l'allargamento dell'assistenza sociale e dei diritti civili. Ne tratta con accuratezza, tracciandone l'*iter* complessivo, la biografia di R. DALLEK, *Flawed Giant*, cit., *passim*.

[752] Cfr. *Le elezioni presidenziali americane*, in «CC», 14 novembre 1964, pp. 313-316.

[753] Cfr. T. MOLNAR, *Après l'échec du movement «conservateur» aux élections présidentielles américaines*, in «Itinéraires», janvier 1965, p. 67. Molnar (1921-2010), filosofo, storico, politologo e accademico statunitense di origini ungheresi, era un cattolico di orientamento rigidamente conservatore, maurrassiano, oppositore della modernità. Sulla sua figura si rimanda alla voce biografica compilata da Jean-Clément Martin nel volume da lui diretto: *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 2011.

E mentre Molnar parlava già, peraltro, della politica vietnamita di Washington nei termini di un «échec américain»[754], «Tc», fedele alla propria vocazione, denunciava l'uso della tortura in Vietnam, mettendo sotto accusa non solo l'esercito sudvietnamita, in maniera analoga a quanto fatto da «AI»[755], ma anche i suoi consiglieri e istruttori militari americani[756]. Il teatro indocinese si stava tramutando, secondo il settimanale francese, nella «"sale" guerre» degli Stati Uniti, intaccando l'integrità della loro orgogliosa tradizione anticolonialista[757].

Un'opinione, questa, condivisa da una parte del mondo cattolico americano. Lo dimostra il fatto che in quei giorni, a New York, i pacifisti del Catholic Worker furono tra i primi, come già durante la "crisi buddista", a scendere in piazza a protestare, stavolta promuovendo una veglia a Times Square contro la guerra in Vietnam[758]. Vi era una differenza qualitativa importante rispetto all'impostazione adottata dallo stesso CW durante la guerra di Corea: in quell'occasione la stampa del movimento aveva espresso una posizione di «moderation in criticizing the war», focalizzandosi «not on the specific wrongdoing of the Unites States, but on the centrality of love in resolving the conflict»[759]. Tra il 1962 e il 1964, invece, i militanti del Catholic Worker erano passati a praticare diverse forme di «civil disobedience, from holding war taxes to draft card burning» per protestare contro l'intervento americano in Vietnam[760].

All'interno del panorama cattolico francese, l'indignazione di «Tc» parrebbe sostanzialmente isolata, scontratasi forse con quel misto di indifferenza e cattiva coscienza creatosi nell'opinione pubblica dell'*Hexagone* dopo i casi di tortura di cui si era macchiato l'esercito della *fille aînée de l'Église* nelle ex colonie d'Indocina e d'Algeria, portati all'attenzione dell'opinione pubblica, come si è ricordato, proprio dal periodico diretto da Montaron.

Quando a fine novembre 1964, per la prima volta dalle rappresaglie seguite agli incidenti del Tonchino, gli USA tornarono a bombardare degli obiettivi strategici della RDV, «Études» diede spazio al saggio di un

[754] T. MOLNAR, *Après l'échec du movement «conservateur» aux élections présidentielles américaines*, in «Itinéraires», janvier 1965, p. 67.

[755] Cfr. *supra*, p. 169.

[756] Cfr. «Tc», 5 novembre 1964, p. 4.

[757] *Ibidem*.

[758] Cfr. C.A. LUNARDINI, *The ABC-CLIO Companion*, cit., p. 41. Nel 1964 sorse inoltre la Catholic Peace Fellowship (CPF), di orientamento nonviolento, su iniziativa dal già citato Cornell e dai fratelli Berrigan, sui quali si tornerà nel corso del capitolo.

[759] N.L. ROBERTS, *Dorothy Day and the Catholic Worker*, Albany, State University of New York Press, 1984, p. 140

[760] Ivi, p. 159.

colonnello americano mirante a screditare la visione diffusa da alcuni «romans et films» circa un'influenza guerrafondaia degli apparati militari statunitensi sulla politica estera di Washington[761].

Su «Azione Sociale» si contestavano invece in maniera molto vaga i «peccati» e le «colpe» dei «forti e potenti» del mondo nelle crisi che stavano travolgendo Paesi quali il Vietnam del Sud e il Congo[762]. Nella terminologia usata dal periodico delle ACLI per spiegare la coeva instabilità internazionale si crede di cogliere, almeno in parte, l'eco di quella lettura provvidenzialistica della guerra propria della tradizione intransigente cattolica che nei conflitti armati vedeva «la punizione divina per il peccato che la società contemporanea ha compiuto abbandonando la sua dipendenza dalla religione e dalla chiesa»[763]. Se gli Stati materialmente avvantaggiati avessero rispettato, nei loro rapporti con i Paesi più deboli, i valori predicati dalla Chiesa, non si sarebbero infatti certo macchiati di quelle "colpe" e di quei "peccati" che «AS» annoverava tra le cause delle tensioni che allora agitavano il Terzo mondo.

Alla fine del 1964 la scelta di un pieno coinvolgimento militare in Vietnam era ancora al vaglio da parte dell'amministrazione Johnson. Il presidente americano aveva un solo punto fermo: desiderava arrivare alla decisione finale avendo già ottenuto per gli Stati Uniti le migliori precondizioni possibili, sia in campo militare sia in ambito diplomatico. Il che comprendeva, oltre all'appoggio politico e sperava anche militare degli alleati atlantici, la collaborazione del Vaticano nella stabilizzazione della situazione interna della RV.

Il 1° dicembre 1964, nel corso di una riunione con i suoi più stretti collaboratori, il LBJ ventilò infatti l'ipotesi di avvalersi dell'influenza di Paolo VI sui cattolici sudvietnamiti per impedire la caduta del precario governo di Saigon e per ricostruire l'incrinato prestigio degli USA, o almeno una sua parvenza: «Pres: Must face problem of how to keep problem from looking worse here than it is. What resources have we? Pope? Could he straighten it out with Catholics»[764]. In quelle settimane Washington era oggetto di forti attacchi provenienti dalla società civile

[761] W.V. KENNEDY, *L'armée américaine*, in «Études», novembre 1964, p. 524. Cristallino in questo senso il riferimento di Kennedy alla sceneggiatura di *Dr. Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb* dell'americano Stanley Kubrick, distribuito nelle sale degli Stati Uniti proprio in quell'anno.

[762] V. BONI, *I peccati del mondo*, in «AS», 6 dicembre 1964, p. 5.

[763] Sull'argomento e per ulteriori rinvii biliografici cfr. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., pp. 15-22 (cit. a p. 17).

[764] NotMeet, *Pres, Humphrey, M. Bundy, Taylor, Rusk, W. Bundy, McNamara, Wheeler, McNaughton, McCone*, Washington, December 1, 1964, in FRUS, Vietnam, vol. I, part IV, 1964.

sudvietnamita, comunità cattolica compresa[765]. McCone, il direttore della CIA, rispose a Johnson di aver già parlato con il papa e con il segretario di Stato Tardini: «McC: Talked to Pope & Sec State»[766].

L'azione mediatrice della Chiesa di Roma per la pacificazione della società sudvietnamita veniva allora potenziata dalla creazione da parte di mons. Palmas di un Consiglio delle Religioni. Il fine dichiarato dell'organismo era contribuire a «cancellare l'odio religioso trasformandolo in dialogo»[767], ma alla diplomazia statunitense non dovevano sfuggire le implicazioni politiche dell'iniziativa, confermate nei mesi a venire dalla progettazione, in seno al Consiglio, di «un'intesa per costruire una forza capace di dare stabilità al Vietnam del Sud e, forte del consenso interno e mondiale, trattare autorevolmente col Vietnam del Nord»[768]. Questa "terza forza" istituzionale era però concepita per essere indipendente dagli Stati Uniti, portatrice di un patriottismo alternativo a quello dei vietcong e sostenuta da «una Chiesa sudvietnamita unita, non nostalgica del regime di Diem e non desiderosa di appoggiarsi a soluzioni autoritarie»[769].

Un simile progetto non doveva riuscire sgradito a «Tc», che da tempo si interessava «à la situation et aux positions politique des Chrétiens vietnamiens», visti come i potenziali artefici di un'alternativa politica in grado di restaurare la democrazia nel Sud e portare a termine l'unificazione con il Nord[770].

Grazie a un documento dattiloscritto del dicembre 1966 e conservato nel fondo archivistico di Luigi Gedda si è appreso che, dal canto loro, alcuni laici sudvietnamiti erano da tempo in contatto con i Comitati civici italiani, e che ad essi guardavano come a un modello per ovviare alla mancanza di unità politica dei cattolici nella RV, contro la quale – così si legge nel documento – mons. Binh aveva dimostrato di non poter nulla:

[765] Si vedano i numerosi telegrammi in proposito giunti alla Farnesina fra il settembre e il novembre 1964, raccolti in Roma, ASDMAE, TOA/VIET-1964. Preziosi riferimenti alla situazione anche nelle note diaristiche del periodo in GDO, *Dv*, *passim.*

[766] NotMeet, *Pres, Humphrey, M. Bundy, Taylor, Rusk, W. Bundy, McNamara, Wheeler, McNaughton, McCone*, Washington, December 1, 1964, in FRUS, Vietnam, vol. I, part IV, 1964.

[767] A. GIANELLI, A. TORNIELLI, *Papi, guerre e terrorismo*, cit., p. 143.

[768] *Ibidem*.

[769] E. GIUNIPERO, *Il contributo italiano*, cit.

[770] S. ROUSSEAU, *Engagement militant et histoire des autres. Le Vietnam des pacifistes français*, in *Désirs d'histoire. Politique, mémoire, identité*, dirigé par D. Laborde, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 76.

Il Comitato civico Nazionale continua ad avere rapporti con i cattolici del Cietnam (sic). […] Per la nessuna influenza del Primate e per il contraccolpo provocato dalla caduta dei Diem i laici cattolici non hanno struttura unitaria ma attualmente vorrebbero organizzarsi per avere un peso politico. Essi pensano di poter unire i cattolici ed anche altri in una formula come quella del Comitato Civico.

L'organizzazione che attualmente punta sull'unità dei cattolici e che ancora non si è compromessa né da una parte né dall'altra ma chi ha fiducia nel Comitato Civico Italiano è la "Communauté des Citoyens du Viet Nam" che fa capo al R.P. Bach Van Loch[771].

Non sembra improbabile che i cattolici sudvietnamiti in questione fossero gli stessi coinvolti nel Consiglio delle Religioni. Induce a pensarlo non solo la consistenza molto ridotta della comunità cattolica della RV, ma anche la comune "matrice vaticana" del Consiglio stesso e dei Comitati civici italiani. Come già nel caso della "crisi buddista", quindi, si pongono degli importanti quesiti storiografici sull'effettiva ingerenza del Vaticano nella vita politica del Vietnam del Sud, i quali richiederebbero delle ricerche mirate.

In questo caso i principali dubbi riguardano il ruolo della Santa Sede nella ricerca di una presenza politica di peso dei cattolici nella vita della RV attraverso la costituzione di un partito che fosse di "unità nazionale" ma a guida cattolica, e che potesse puntare al governo contando sull'azione propagandistica e mobilitatrice di un'organizzazione di massa ispirata ai Comitati civici geddiani, alla loro capacità di penetrazione «fin dentro le case […] fin dentro le coscienze»[772]. Il coinvolgimento attivo del vertice vaticano in questa progettualità politica costituirebbe l'ennesima conferma delle difficoltà incontrate nei primi anni Sessanta dalla Chiesa di Paolo VI nel liquidare del tutto mentalità e strumenti politici "pre-roncalliani" dinanzi a singoli casi di reali minacce di un espansionismo comunista.

Ad ogni modo, la "terza forza" ideata nel contesto del Consiglio delle Religioni fu destinata a rimanere allo stadio di abbozzo prepolitico, inibita dal coinvolgimento militare diretto americano nella RV a partire dai primi mesi del 1965, che avrebbe lasciato esili margini a qualsiasi progetto politico locale autonomo. L'incoraggiamento di «more harmonious relations between Catholic and Buddhists in Vietnam» avrebbe comunque costituito un interesse prioritario per la Santa Sede[773], e infatti Trac Bui ha tracciato un bilancio positivo dei primi anni di attività del Consiglio,

[771] Documento dattiloscritto, 19 dicembre 1966, p. 3, in ISACEM/LG/CoC, b. 9 (erroneamente indicata come b. 8 nell'elenco generale del fondo archivistico), f. 69.

[772] V. VETTA, *Comunicazione politica e consenso elettorale. Il 1948 in Puglia*, Bari, Ed. dal Sud, 2016, p. 45.

[773] Tl n. 2363, *Reinhardt to Secstate*, March 11, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/ITA, b. 196, f. 5.

sostenendo che «tra il 1964 ed il 1966 […] riuscì a costruire una collaborazione fra i cattolici e i buddisti e le altre religioni sul piano sociale e morale, ad esempio con la costituzione di un fondo finanziario comune per distribuire soccorsi alle popolazioni, soprattutto nelle regioni del Delta del Mekong, a nome di tutte le religioni»[774].

Tornando agli ultimi mesi del 1964, con sicuro disappunto di Washington la Santa Sede dimostrò in più occasioni la volontà di restare neutrale dinanzi al confronto bellico in Vietnam, e alcune dichiarazioni di Paolo VI di quel periodo dovettero risultare anzi decisamente indigeste a Johnson e al suo *staff*.

Si pensa ad esempio al discorso tenuto da papa Montini al santuario mariano di Bandra il 5 dicembre 1964, a conclusione del suo viaggio in India, iniziato tre giorni prima[775]. In quella circostanza, riprendendo un tema affrontato già il giorno precedente congiuntamente alle problematiche mondiali dello sviluppo e del disarmo[776], il papa ripropose le proprie preoccupazioni per le minacce alla pace e lanciò quello che la storiografia concorda essere un appello per il Vietnam:

> Nous adjurons donc tous ceux dont l'action peut être déterminante pour le maintien et la consolidation de la paix dans le monde, à mesurer la gravité de leurs responsabilités et à tout entreprendre pour empêcher le déclanchement d'un nouveau cataclysme, toujours susceptible de dégénérer en un conflit mondial, qui serait la ruine de l'humanité. Dieu veuille écarter les desseins, d'orgueil, de violence, de vengeance et despotisme. Qu'Il veuille au contraire inspirer des pensées de paix à tous, aux hommes politiques, aux militaires, aux promoteurs de l'opinion publique, aux peuples et aux gouvernants[777].

[774] TRAC BUI, *Paolo VI e il Vietnam*, cit., p. 112. Sul medesimo argomento cfr. anche ivi, pp. 142-143 e A. TORNIELLI, *Paolo VI*, cit., pp. 442-443.

[775] Paolo VI visitò il Paese in concomitanza del Congresso eucaristico di Bombay. La scelta dell'India confermava indirettamente i criteri guida dei viaggi papali: predilezione per lo spazio extra-europeo e per luoghi dalla forte carica simbolica (dopo la Gerusalemme delle grandi religioni monoteiste, la tappa nel cuore del mondo postcoloniale sottosviluppato). Con ciò Paolo VI introdusse una grande innovazione pastorale e diplomatica, fatta propria, dopo di lui, in particolare da Giovanni Paolo II e da Francesco. Sul viaggio di Montini in India si vedano, fra gli altri, P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., pp. 169-174; J. MARTIN, *Les voyages de Paul VI*, cit., pp. 320-321.

[776] Cfr. PAOLO VI, *L'umanità prepari ed assicuri la pace*, 4 dicembre 1964, in PVI, *Ins*, II, p. 716. Il pontefice proponeva, in particolare, che i soldi destinati dai singoli Stati alla corsa agli armamenti venissero stornati ad un fondo internazionale per lo sviluppo. La proposta sarebbe stata formalmente inoltrata dalla Santa Sede all'ONU l'anno seguente. Cfr. Tl n. 181/87/EU, *Brouillet à MAE*, Rome, 18 juin 1965, in La Courneuve, CADMAE, EU/SS, 1961-1970, c.c. 70, d. 30-3-3 (*Voyage de S.S. Paul VI à New-York*). L'atteggiamento complessivo della Chiesa nei confronti della questione del disarmo a partire dal pontificato di Pio XII sino ai primi anni Ottanta è ricostruito, fra gli altri, da J. JOBLIN, *La Chiesa e il disarmo*, cit., pp. 165-191.

[777] PAOLO VI, *Per la concordia tra gli uomini*, 5 dicembre 1964, in PVI, *Ins*, II, p. 721.

Come gran parte degli osservatori internazionali dell'epoca, Paolo VI doveva infatti temere che il tanto discusso intervento militare diretto americano nel Paese asiatico divenisse realtà, provocando l'ingresso nel conflitto delle forze militari cinesi, eventualità che a sua volta avrebbe verosimilmente indotto i sovietici, pur malvolentieri, alla mobilitazione. La contrarietà del papa a un'estensione della guerra equivaleva quindi, in quel momento storico, *anche* a un suo dissenso verso l'ipotesi di una piena partecipazione americana al conflitto. L'entità dell'apprensione apprensione di Paolo VI per la situazione in Vietnam è testimoniata dal fatto che egli avesse esternato tale posizione pubblicamente, e per lo più in una circostanza di portata eccezionale quale il primo viaggio di un pontefice in un Paese del Terzo mondo, nonché dal suo rievocare il discorso di Bandra dopo appena qualche giorno, in Vaticano, nel contesto di un suo indirizzo agli invalidi di guerra[778].

Nelle prime settimane del 1965 l'impegno montiniano per la pace non venne meno. Esso si dispiegò sia nei pronunciamenti ufficiali del papa[779] sia, segretamente, per via diplomatica. Il 10 febbraio 1965, secondo l'informale prassi consolidatasi fra Santa Sede e USA, un alto rappresentante della Segreteria di Stato vaticana consegnò a Reinhardt un messaggio di Paolo VI destinato a Johnson, che l'ambasciatore americano in Italia trasmise prontamente al proprio Dipartimento di Stato, marcandolo come "priority"[780]. Il tema era il Vietnam. Dalla breve nota pontificia traspare una blanda comprensione verso la posizione degli USA, impossibile stabilire se sincera o strumentale. Lo scopo della comunicazione, dai toni di estremo allarme, era con ogni evidenza convincere LBJ a non intervenire militarmente in Vietnam, per evitare lo scoppio di un terzo conflitto globale. Nelle parole di Reinhardt:

I have just received from Pope Paul through an authoritative Vatican representative the following message for the President:

[778] Cfr. PAOLO VI, *Paterno affetto e alta considerazione per i mutilati e invalidi di gue*rra, 13 dicembre 1964, in PVI, *Ins*, II, pp. 750-751.

[779] Si vedano ad esempio PAOLO VI, *Auguri di Paolo VI all'intiera famiglia umana*, 1° gennaio 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 1125-1126; ID., *Gli auguri ai rappresentanti delle Nazioni – Magistero sollecitudini ed opere della Santa Sede per la prosperità dei popoli*, 7 gennaio 1965, ivi, pp. 19-25; ID., *Sentiti voti in una data augurale*, 11 febbraio 1965, ivi, pp. 857-859; *Pensieri di pace e di speranza per un popolo che la sospira*, in «OR», 21 febbraio 1965, p. 1

[780] Tl n. 2090, *Reinhardt to Rusk*, February 10, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/HSCF/VAT, b. 11, f. *Pope Paul VI, et. al,* vol. 1, s.-f. 2.

Begin text: His Holiness is deeply worried over developments in Southeast Asia. He appreciates the gravity and delicacy of the situation and is gravely concerned lest it lead to general war. End text[781].

Reinhardt riferì a Washington di aver provveduto a tranquillizzare il Vaticano, escludendo la prospettiva di un'estensione della guerra, e di aver condiviso con l'anonimo rappresentante vaticano alcune informazioni riservate sull'evoluzione del quadro vietnamita, confermando così in sede storiografica il legame di crescente collaborazione che andava instaurandosi tra Santa Sede e USA:

I asked the emissary to assure His Holiness that the message would be forwarded immediately and that he tell His Holiness of my personal conviction that despite the seriousness of the situation it would not (rpt not) lead to general war.

We have been providing Vatican secretariat of State with all appropriate information regarding developments in Vietnam on current basis[782].

Quali che fossero le notizie di cui il papa fu così poi messo a parte, la risposta data all'intermediario vaticano da Reinhardt, che non smentiva la possibilità dell'invio di truppe americane in Vietnam, non dovette placare le ansie di Paolo VI. Non è verosimilmente da considerarsi un caso che il 13 febbraio 1965 in un discorso ai presuli del Vietnam, reso pubblico da «OR» il 21 successivo, egli compisse la scelta inusuale e irrituale di ammettere di aver disposto degli avvicinamenti diplomatici informali con tutti gli Stati coinvolti nella crisi vietnamita al fine di invocare la negoziazione politica di un accordo "onorevole e pacifico":

Nous Nous sommes efforcé d'atteindre ou de faire atteindre, de façon confidentielle, des personnalités représentatives de divers Gouvernements afin de leur demander avec insistence de contribuer à une solution honorable et pacifique des diverses difficultés internationales[783].

La decisione di "scoprirsi" diplomaticamente, sebbene in maniera generica e politicamente neutrale, dovette apparire a Paolo VI l'*extrema ratio* a seguito del sostanziale insuccesso della sua diplomazia bilaterale; diversamente, risulta difficile credere che egli avrebbe optato per una simile iniziativa. La pubblica ammissione del 13 febbraio parrebbe quindi

[781] *Ibidem*.
[782] *Ibidem*. "Rpt" è l'abbreviazione per "repeat".
[783] *Pensieri di pace e di speranza per un popolo che la sospira*, in «OR», 21 febbraio 1965, p. 1. Un commento di "complemento" al pronunciamento papale è R.M., *L'attesa di Mao Tse-Tung*, ivi, 13 febbraio 1965, p. 2.

una mossa di Paolo VI volta a esercitare una pressione indiretta sui governi coinvolti nella guerra in Vietnam, in particolare su quello statunitense, facendo in modo di "agganciare" in maniera più netta l'opinione pubblica mondiale alla conversazione politica sul conflitto, così sottraendolo, pur parzialmente, alla tradizionale dimensione di segretezza della diplomazia.

La nota privata di Paolo VI a Johnson del 10 febbraio 1965 sembra esser rimasta senza risposta. In un'altra lettera inviata dal pontefice al presidente americano il 16 febbraio seguente, infatti, papa Montini ringraziò LBJ della sua «kind letter of February *2nd*»[784]. Quest'ultima aveva accompagnato «the gift of the topographical model of one half of the area in the last Ranger photograph before it crashed on the surface of the moon», evento sul quale Montini indugiò, encomiando i progressi scientifici che la NASA era stata in grado di ottenere grazie all'ausilio di altre sessanta nazioni, un fatto che il papa non mancò di presentare nei termini di una «concrete proof to all that international cooperation can be achieved when there is a mutual trust and good will»[785].

Nel caso in cui il sottotesto del messaggio non fosse abbastanza chiaro, Paolo VI concludeva la missiva alludendo alla speranza che gli USA scegliessero la via del dialogo e di una pace fondata su "giustizia e carità":

> We wish to assure Your Excellency that We pray constantly, especially in these troubled days, that the efforts of the United States, and those of all men of good will everywhere, for a lasting peace based on justice and charity would be fruitful for the benefit of the human family[786].

Che Paolo VI approfittasse di qualsiasi occasione e pretesto, in privato e in pubblico, direttamente o indirettamente, per convincere gli Stati Uniti a non inviare le proprie truppe in Vietnam, scongiurando così un nuovo conflitto globale, è confermato anche dal messaggio di pace che il papa dispose fosse letto alla conferenza sulla *Pacem in terris* eccezionalmente tenuta all'ONU dal 18 al 20 febbraio 1965, su iniziativa del Center for the Study of Democratic Institutions, un *think thank* californiano[787].

[784] Let, *Paul VI to Johnson*, February 16, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/HSCF/VAT, b. 58, f. 5 [il corsivo è mio].

[785] *Ibidem*.

[786] *Ibidem*.

[787] Sul convegno, che si inseriva «nel quadro delle manifestazioni dell'Anno della cooperazione internazionale, indette nella ricorrenza del XX anniversario delle Nazioni Unite», e i cui lavori furono introdotti da Hubert Humphrey, vicepresidente degli Stati Uniti, cfr. *Una conferenza all'ONU sulla «Pacem in terris»*, in «OR», 12 febbraio 1965, p. 1 (da cui è tratta la citazione). Ulteriori dettagli in «SR», 6 mars 1965, p. 289.

Quest'ultimo gesto di papa Montini per il Vietnam assume una connotazione peculiare dal punto di vista storico, configurandosi come una sorta di anticipazione "per procura" del celebre discorso che egli avrebbe tenuto al Palazzo di Vetro il 4 ottobre 1965. Dinanzi all'assemblea internazionale riunitasi a New York in febbraio per celebrare l'enciclica roncalliana, Vagnozzi, il delegato apostolico negli USA, diede infatti pubblica lettura di una nota del papa a Spellman in cui si alludeva alla «present grave international crisis» (non poteva che trattarsi del Vietnam), invocando la «collective responsibility of all Nations for the preservation of friendly relationships and *the avoidance of armed conflict* which in our day would have incalculable and frightful results of all mankind»[788].

In quello stesso febbraio 1965, dinanzi all'innalzarsi della tensione nel Sud-Est asiatico e alla poco convincente retorica di pace di Johnson, priva di concreto slancio, «Azione Sociale» e «Témoignage chrétien» avanzarono i primi consistenti dubbi sulle reali ragioni della presenza degli Stati Uniti nella RV[789].

Stabilendo implicitamente una continuità tra il conflitto allora in corso in Vietam e quello combattuto dai francesi in Indocina (tesi, come si vedrà, poi sostenuta anche da «Tc»)[790], l'organo delle ACLI diresse in particolare l'attenzione sull'aspetto umano e tragico della guerra, dedicando, sicuramente fra i primi in Europa, una copertina al conflitto in Vietnam già a metà febbraio 1965 (Fig. 6, p. 238).

Inaspettatamente, data l'abituale misura nei toni, fu allora «L'Avvenire d'Italia» a emettere un verdetto molto severo sulla politica estera degli USA. Il 12 febbraio 1965 un articolo non firmato e dagli accenti apertamente critici argomentò infatti che la politica vietnamita di Washington aveva disvelato il reale «fondamento della presenza americana» sull'intero scacchiere internazionale: meri interessi di geopolitica postcoloniale, estranei alla difesa degli ideali di democrazia e libertà di cui gli Stati Uniti si proclamavano paladini a livello globale[791].

[788] *Messaggi di Paolo VI per il Convegno sulla "Pacem in terris"*, in «OR», 18 febbraio 1965, p. 1 [il corsivo è mio].

[789] Cfr. C. GRANELLA, *La pace di nuovo in pericolo*, in «AS», 14 febbraio 1965, p. 5; ID., *Un regalo per Mao?*, ivi, 21 febbraio 1965, p. 5; *Un témoin parle…*, in «Tc», 11 février 1965, p. 10; *Vietnam: le pays où la guerre a 20 ans*, ivi, 18 février 1965, p. 1.

[790] Cfr. SR, *Cn*, pp. 143-144 e *infra*, pp. 274-275.

[791] *Un problema politico*, in «AI», 12 febbraio 1965, p. 1.

Fig. 6. «Azione Sociale», 14 febbraio 1965, p. 1.

II.5. L'intervento militare americano, le prime mobilitazioni per la pace e lo strano caso della JEC.

Tra il febbraio e il marzo 1965 il presidente Johnson maturò infine la decisione di un progressivo intervento militare diretto degli Stati Uniti in Vietnam al fianco della RV. L'evento, sottolinea Rupert Smith, «cambiò drammaticamente la posta in gioco e costrinse Ho Chi Minh e i suoi consiglieri a correggere la propria strategia, sino ad allora basata sul presupposto di poter sconfiggere le forze del Sud sul campo, per poi procedere alla riunificazione del Vietnam»[792]. Hanoi elaborò allora «una strategia di guerra prolungata»[793]. Washington, da parte sua, usando come

[792] R. SMITH, *L'arte della guerra nel mondo contemporaneo*, Bologna, il Mulino, 2009 [London, 2006], p. 311.
[793] *Ibidem*.

puntello la risoluzione del golfo del Tonchino e violando le norme del diritto bellico internazionale, entrò in una guerra non dichiarata contro la RDV, il principale alleato del FNL. Le operazioni militari americane presero avvio in risposta all'attentato sferrato dai guerriglieri del Fronte il 19 febbraio 1965 alle caserme americane di Qui Nhon (Vietnam centrale), che lasciò sul terreno diciannove vittime. Il 24 febbraio seguente venne lanciato *Rolling Thunder*, un programma di bombardamento sistematico del Nord la cui durata, inizialmente prevista di due mesi, venne gradualmente estesa a quattro anni.

Il 26 febbraio 1965, Jack Valenti, assistente speciale di Johnson, ebbe un colloquio privato di quasi un'ora con Vagnozzi, delegato apostolico negli USA, su argomenti sensibili di carattere religioso, ma anche inequivocabilmente politico[794]. Furono discusse l'opinione della Chiesa (positiva) su Johnson, neoeletto presidente; la riforma del sistema scolastico americano (approvata da Vagnozzi e da «the great majority of the Catholic hierarchy»); l'opportunità sostenuta dal delegato apostolico che i vertici politici americani stabilissero «good relations» con l'arcivescovo di Baltimora Lawrence J. Shehan[795], appena creato cardinale e definito «the most influential figure among Catholic bishops in America» (Valenti: «He [*Vagnozzi*] is having a dinner next month in honor of Cardinal Shehan and asked me if I would attend»)[796].

Ma soprattutto, come si vedrà, furono affrontati i temi, strettamente interconnessi, della collaborazione vaticana con gli USA in materia di Sud-Est asiatico e il desiderio della Santa Sede di stabilire una prassi di contatti confidenziali tra la delegazione apostolica di Washington e la Casa Bianca. Si direbbe che, all'indomani del verificarsi di quanto Paolo VI aveva tenacemente contrastato (l'intervento militare americano in Vietnam), egli abbia deciso di porre in essere, nella riservatezza della diplomazia, una manovra di intenso avvicinamento all'amministrazione Johnson, nel tentativo di guadagnare ascendente su di essa. Il memorandum redatto da Valenti per LBJ sul suo colloquio con Vagnozzi rivela una sinergia e dei livelli di cooperazione tra Vaticano e Stati Uniti assolutamente inediti.

Il documento riferisce dell'insostituibile ruolo rivestito dal Vaticano per gli USA come fonte di informazioni riservate sul Vietnam. Washington, scrisse Valenti a Johnson, poteva fare in ciò particolare affidamento su

[794] Cfr. Mem, *Valenti to Johnson*, Washington, February 26, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, HW, b. 5, f. 3. Riproduzione fotografica del documento in appendice 2.

[795] Shehan (1898-1894) fu arcivescovo di Baltimora dal 1961 fino alla sua morte.

[796] Mem, *Valenti to Johnson*, Washington, February 26, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, HW, b. 5, f. 3, p. 1.

mons. Palmas, esperto della realtà vietnamita grazie al «considerable time» da lui trascorso «both in Saigon and Hanoi»[797].

Dal memorandum di Valenti si apprende inoltre che, almeno in un'occasione, Vagnozzi avrebbe condiviso con lui dei dati raccolti dall'«intelligence of the system of the Church» su presunte infiltrazioni di comunisti fra i buddisti della RV[798]. Nel loro incontro del 26 febbraio 1965 il monsignore consigliò poi agli americani di intessere delle relazioni con un prelato e giornalista cattolico da molti anni residente nel Vietnam:

> He [*Vagnozzi*] says that a Father O'Connor a Catholic priest who is a newsman for the Catholic press and who has been in Vietnam for over fifteen years – is one of the most knowledged men in that area about the temper and undercurrents of both the South Vietnamese and their leadership. He is not sure what kind of relationship Father O'Connor now has with our Embassy there. He suggests that Father O'Connor could be useful[799].

Valenti chiudeva il proprio resoconto riportando l'auspicio di Vagnozzi di poter contare su un diretto «contact in the White House» per avviare quel dialogo informale e riservato che la sua «relationship with the State Department» non gli consentiva, restando necessariamente «quite formal and unattended by any spirit of mutual confidence»[800]. Vagnozzi, continuava Valenti, si era invece dimostrato

> delighted with my visit for he said it was quite important for the Vatican to have an informal relationship with someone at the White House.
> […] He hopes that from time to time he can feel free to talk to me as friend-to friend in confidence and in a general spirit of congeniality. I passed to him the high regard of the President for him personally and mentioned the President's great thrill and emotion in meeting Pope John on the President's visit to Italy. He was already aware of this affection for the President for the late Pope and expressed his delight in that feeling[801].

L'idillio fu siglato dallo stesso Johnson, che sulla relazione di Valenti vergò a penna il giudizio «Excellent»[802].

L'8 marzo 1965 sbarcarono a Da Nang, nel Vietnam centrale, 3500 marines. Trattavasi delle «prime truppe da combattimento americane a metter piede sul continente asiatico dalla fine del conflitto in Corea», e nel

[797] *Ibidem*.
[798] *Ibidem*. Sulla storia dei servizi segreti vaticani si segnala A. COLONNA VILASI, *L'Entità. I servizi segreti vaticani*, Tricase, Libellula, 2016.
[799] Mem, *Valenti to Johnson*, Washington, February 26, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, HW, b. 5, f. 3, pp. 1-2.
[800] Ivi, p. 2.
[801] *Ibidem*.
[802] Ivi, p. 1.

corso del 1965 avrebbero ottenuto a più riprese dei rinforzi[803]. Il segretario di Stato Dean Rusk assicurò all'opinione pubblica che il compito delle forze armate statunitensi era limitato alla difesa delle basi americane nella RV. Come però notato, fra gli altri, da Dante Alimenti su «Azione Sociale», era inverosimile immaginare che, in caso di attacco, i militari americani si sarebbero lasciati «infilare dalle pallottole dei comunisti, come pacifici colombi», il che avrebbe creato, con ogni evidenza, una situazione gravida di rischi per la pace mondiale[804].

Le attività militari americane in Vietnam scatenarono immediatamente vivaci proteste in Europa e soprattutto negli Stati Uniti, mettendo in difficoltà il governo di Washington. La Francia si prodigava da tempo, come accennato, per una mediazione diplomatica del conflitto, memore della propria esperienza in Indocina, sortendo tuttavia il solo effetto di accentuare i propri attriti politici con gli Stati Uniti, restii al progetto gollista di neutralizzazione del Vietnam[805]. In Italia invece l'esecutivo di centrosinistra assunse una prudente linea di "comprensione" verso la posizione di Washington, suscitando del malcontento in entrambi i principali partiti di governo, la DC e il PSI[806].

Con il trascorrere dei mesi e con l'intensificarsi dell'*escalation*, negli Stati Uniti e in minor misura in Europa si svolsero le prime manifestazioni pacifiste: marce, fiaccolate, veglie per la pace in Vietnam. Su entrambe le sponde dell'Atlantico simili eventi erano generalmente promossi da intellettuali, accademici, movimenti o gruppuscoli gravitanti attorno alla sinistra istituzionale (specie comunista), dalle federazioni giovanili e dai collettivi universitari, sebbene negli USA anche una sparuta minoranza di pacifisti cattolici si sia dimostrata precocemente attiva a riguardo[807].

[803] M. SICA, *Marigold non fiorì*, cit., p. 22.

[804] D. ALIMENTI, *Arrivano i marines*, in «AS», 14 marzo 1965, p. 5. Alimenti (1934-1988) fu il principale telecronista vaticanista della RAI durante i pontificati di Paolo VI, Giovanni Paolo I e Giovanni Paolo II, accompagnando spesso quest'ultimo nei suoi numerosi viaggi. Oltre ad essere una delle firme ricorrenti di «AS» in questi anni, scrisse per altre testate cattoliche, fra le quali «L'Osservatore Romano». Pubblicò anche numerosi volumi di stampo giornalistico e saggistico dedicati alla storia della Chiesa.

[805] Cfr. C.G. COGAN, *"How Fuzzy Can One Be?" The American Reaction to De Gaulle's Proposal for the Neutralization of (South) Vietnam*, in *The Search for Peace in Vietnam*, cit., pp. 144-161.

[806] Per i dettagli si veda F. IMPERATO, *Aldo Moro e la pace nella sicurezza. La politica estera del centro-sinistra. 1963-68*, Progedit, Bari, 2011, pp. 106-128.

[807] Ci si riferisce in particolare, ma non solo, ai citati casi del CW e della CPF. Per una panoramica delle diverse anime del mondo pacifista americano ci si limita a rinviare, nella ricca bibliografia esistente sull'argomento, a M. SMALL, W.D. HOOVER (eds.), *Give Peace a Chance. Exploring the Antiwar Movement*, with a Foreword by G. McGovern, Syracuse,

Non bisogna sopravvalutare la portata e l'impatto di tali mobilitazioni della società civile, la cui entità numerica era modesta e la frequenza piuttosto irregolare, concentrata in occasione di accadimenti bellici di peculiare gravità. Appare impresa impossibile, in sede storica, quantificare la partecipazione dei cattolici a tali iniziative, specie in due Paesi a maggioranza cattolica come la Francia e l'Italia. Soprattutto in questa fase iniziale dell'intervento militare americano in Vietnam si suppone che i cattolici tendessero a esprimere la propria adesione a simili eventi a titolo individuale, e senza donarle una connotazione confessionale; le fonti e la bibliografia consultate per questa ricerca non hanno messo in evidenza, come si vedrà, che una manciata di casi di segno contrario.

Uno di questi riguarda la JEC[808]. L'incrocio di alcune fonti a stampa prodotte dall'associazione tra il febbraio e l'aprile del 1965, dalla vigilia di *Rolling Thunder* a quella dello sbarco dei marines a Santo Domingo, ha messo in evidenza alcune discrepanze tra le dimensioni locale e nazionale della JEC e, a livello nazionale, tra la posizione assunta come singola associazione religiosa e quella adottata come membro del sindacato studentesco dell'Union Nationale des Étudiants de France (UNEF), di cui la JEC costituiva una delle componenti più vivaci[809].

Syracuse University Press, 1992. I casi francese e italiano verranno approfonditi nel corso del presente capitolo.

[808] La JEC fu fondata in Francia come movimento specializzato di AC nel 1929, su modello della JOC belga, della quale adottò il metodo "voir, juger, agir" e l'obiettivo di una missione di "apostolat du semblable sur le semblable" nel *milieu* studentesco. La JEC, al suo interno, era suddivisa per fasce d'età e aveva un suo corrispondente femminile nella Jeunesse étudiante chrétienne féminine (JECF). Per la storia della JEC si rinvia, fra gli altri, al minuzioso B. GIROUX, *La jeunesse étudiante chrétienne. Des origines aux années 1970*, Paris, Cerf, 2013, oltreché a *La Jeunesse étudiante chrétienne. 1929-2009*, Actes de la journée d'études organisée par le Centre national des Archives de l'Église de France (Paris, 7 décembre 2009), textes réunis par B. Barbiche et C. Sorrel, Lyon, édités par l'équipe Religions, sociétés et acculturation (RESEA) du Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA, UMR 5190), 2011; G. CHOLVY, B. COMTE, V. FÉROLDI (dir.), *Jeunesses chrétiennes au XX^e siècle*, Paris, Éd. Ouvrières, 1991, *passim* (il volume è arricchito da testimonianze di ex militanti di AC).

[809] A partire dal 1956, infatti, sotto l'influenza del conflitto in Algeria, si erano affermate all'interno dell'UNEF le posizioni della minoranza jécista, contribuendo a un graduale spostamento *à gauche* dell'asse politico della federazione studentesca. Su questo aspetto cfr. É. FOUILLOUX, *Les Chrétiens français entre guerre*, cit., pp. 72-73. Sull'UNEF si vedano J.-P. LEGOIS, A. MONCHABLON, R. MORDER, *Le mouvement étudiant et l'Université: entre réforme et révolution (1964-1976)*, in *Les Années 68. Le temps de la contestation*, cit., in part. pp. 281-285; A. MONCHABLON, *UNEF (Union nationale des associations générales d'étudiants de France)*, in *Dictionnaire historique de la vie politique*, cit., pp. 1036-1038; ID., *Histoire de l'UNEF de 1956 à 1968*, Paris, PUF, 1983.

Gli esiti della ricerca hanno contribuito forse a formulare più interrogativi che risposte in tema di JEC e guerra in Vietnam al 1965; quesiti storiografici gravitanti attorno alle dinamiche operanti fra centro e periferia dell'associazione, nonché sulla "doppia fedeltà" dei jécisti alle due maggiori istituzioni identitarie di suo riferimento, la Chiesa e il sindacato studentesco. La JEC, come associazione, marcava l'appartenenza e l'ispirazione confessionale della militanza degli studenti suoi membri, inserendola nella cornice del rapporto verticale tra AC e la gerarchia, dalla quale riceveva il mandato; l'UNEF assicurava invece ai jécisti, al fianco di altre associazioni studentesche di diverso orientamento religioso e politico, la rappresentanza e la tutela degli interessi della loro categoria sociale di appartenenza, laicamente intesa, in un contesto indipendente dall'istituzione ecclesiastica. Auspicando future specifiche e capillari indagini scientifiche sugli atteggiamenti della dirigenza nazionale della JEC e delle sue sezioni locali nei confronti del conflitto in Vietnam all'avvio del pieno coinvolgimento delle forze armate americane, si propongono di seguito, ritenendoli indicativi degli spunti problematici sopra individuati, i pur parziali e lacunosi elementi raccolti in sede di ricerca, accompagnandoli ad alcune prime provvisorie ipotesi interpretative.

La premessa da tenere in considerazione è che tutte le fonti consultate per la JEC relative al periodo dell'entrata in guerra degli USA in Vietnam hanno evidenziato un comune denominatore: la forte, angosciata speranza che venisse neutralizzato il pericolo di un'estensione del conflitto, e quindi lo scoppio di una terza guerra mondiale atomica. Per i primi tre mesi del 1965 lo scavo del fondo archivistico nazionale dell'associazione e la consultazione dei suoi organi di stampa non hanno rivelato alcuna ufficiale presa di posizione della dirigenza jécista nazionale sugli eventi in Vietnam.

Un volantino conservato presso il medesimo fondo informa però dell'adesione della JEC di Montpellier al *meeting* unitario *Pour la Paix au Viet-Nam*, organizzato il 23 febbraio 1965 al Pavillon Populaire cittadino da parte del gruppo locale del Mouvement de la Paix[810] (MP, a egemonia comunista e molto vicino al PCF)[811]. L'operazione *Rolling Thunder*

[810] Cfr. Tract invitant la population montpelliéraine à participer au Meeting *Pour la Paix au Vietn-Nam* du 23 février 1965, in Issy-les-Molineaux, CNAEF, JEC, 12 LA 173. Riproduzione fotografica del documento in appendice 3.

[811] Sulla storia del MP, fondato nel secondo dopoguerra da personalità di diversa estrazione politica e religiosa venute dalla Resistenza e preso in mano dai comunisti nei primi anni della guerra fredda si vedano S. COURTOIS, *Mouvement de la paix*, in *Dictionnaire historique de la vie politique française au XX^e siècle*, cit., pp. 701-703; P. MILZA, *Les mouvements pacifistes et les guerres froides depuis 1947*, in *Les Internationales et le problème de la guerre au XX^e siècle*, Actes du colloque (Rome, 22-24 novembre 1984), Rome, École Française de Rome, 1987, *passim*, URL : www.persee.fr/doc/efr_0000-

sarebbe stata lanciata solo il 24 febbraio seguente, ma i primi raid aerei strategici degli USA sulla RDV avevano già avuto luogo[812]. Inoltre, come l'opinione pubblica aveva appreso solo dopo qualche tempo, anche il Laos, confinante con il Vietnam, era stato ripetutamente bombardato dall'aviazione americana[813]. Nel Laos gli USA avevano infatti avviato una guerra segreta che tra il 1964 e il 1973 avrebbe contato 580.000 missioni di bombardamento di un Paese che a Ginevra era stato dichiarato neutrale[814].

Nel volantino pubblicizzante l'evento di Montpellier si legge:

> Les graves événements qui se déroulent au Vietnam, notamment depuis les bombardements per les Etats-Unis d'Amérique, du Nord Vietnam et du Laos, mettent en péril la Paix Mondiale.
>
> Les organisations signataires, condamnent les raids aériens qui, portant la guerre au Nord Vietnam, risquent d'entraîner un élargissement du conflit, dont on ne peut dire où il s'arrêterait…
>
> Elles pensent que seule l'ouverture de négociations dans le cadre de la Conférence de Genêve pourrait écarter ce nouveau danger de guerre mondiale et permettre au peuple du Sud Vietnam, de disposer librement de lui-même, et demande au gouvernement français d'agir dans ce sens.
>
> Elles appellent les Montpelliérains à agir en signant pétitions et résolutions qui seront portées au Consulat des U.S.A. à Marseille[815].

Il perno della dichiarazione era dunque l'appello a un *engagement* popolare contro una terza guerra mondiale, un rischio la cui maggiore responsabilità veniva fatta ricadere sugli Stati Uniti. È fondamentale notare che, pur sostenendo una via d'uscita negoziale basata su Ginevra, a livello

---

0000_1987_act_95_1_2900; MOUVEMENT DE LA PAIX, *Le mouvement de la paix, origines, histoire, objectifs*, Paris, Conseil du Mouvement de la Paix, 1968. In Francia, il MP fu uno dei principali promotori di manifestazioni in favore della pace in Vietnam nella seconda metà degli anni Sessanta, alle quali spesso parteciparono esponenti del mondo cattolico, come i membri della redazione di «Frères du monde». Su tale aspetto cfr. S. ROUSSEAU, *Boulevard du Vietnam héroïque*, in *68, une histoire collective*, cit., p. 113; SR, *Cn*, pp. 152 e 140.

[812] Nel contesto dell'operazione *Flaming Dart,* svoltasi tra il 7 e il 24 febbraio 1965.

[813] Il 13 gennaio 1965 due aerei americani erano stati abbattuti durante una missione di bombardamento, *Barrel Roll*, e la notizia era trapelata alla stampa, ottenenendo una certa eco internazionale. Cfr. E.E. MOÏSE, *The A to Z*, cit., p. 50.

[814] La guerra americana in Laos, condotta attraverso bombardamenti e operazioni della CIA, si proponeva di distruggere il famoso "sentiero di Ho Chi Minh" (che si snodava parallelo al confine tra Laos e Vietnam), interrompendo così la principale linea di collegamento/approvvigionamento tra FNL e RDV. Mirava inoltre ad aiutare il governo reale di Vientiane nella lotta contro i comunisti del Pathet Lao. Sulla guerra degli USA in Laos si rinvia qui a T. CASTLE, *At War in the Shadow of Vietnam: United States Military Aid to the Royal Lao Government, 1955-75*, New York, Columbia University Press, 1993.

[815] Tract invitant la population montpelliéraine à participer au Meeting *Pour la Paix au Viet-Nam* du 23 février 1965, in Issy-les-Molineaux, CNAEF, JEC, 12 LA 173.

politico-militare, non veniva condannato *tout court* l'intervento militare degli USA in Vietnam al fianco della RV, ma la sola campagna americana di bombardamenti sul Nord e sul neutrale Laos.

La scelta appare sorprendentemente contenuta per un movimento come il MP e per le altre sigle d'ispirazione ideologica marxista aderenti al *meeting* (sulle quali ci si soffermerà nelle pagine seguenti). Michelle Zancarini-Fournel tuttavia ha chiarito che, inizialmente, le manifestazioni per il Vietnam organizzate dalla *gauche* francese vicina al PCF si posero come obiettivo di riunire tutti coloro «qui voulaient s'opposer pacifiquement à cette guerre» [816], il che a sua volta concorre a spiegare la relativa facilità di attrazione (certo calcolata e ricercata dai promotori) esercitata da iniziative come quella del MP di Montpellier su alcuni cristiani e su altri soggetti di "fede" atlantica, o comunque estranei all'antiamericanismo comunista. D'altro canto si nota che il richiamo finale al governo francese affinché contribuisse a evitare un nuovo conflitto mondiale e sostenesse il principio di autodeterminazione dei popoli appare in consonanza con i pubblici sforzi fatti sino a quel momento dalla diplomazia del secondo gabinetto Pompidou[817] e, come si è visto, dal presidente de Gaulle in persona.

Gli strumenti d'azione scelti dal Mouvement de la Paix di Montpellier (*meeting*, petizioni e deliberazioni popolari da consegnare direttamente all'ambasciata statunitense) non sono innovativi, ma si riallacciano a una tradizione radicata nella società americana e impostasi nel mondo intellettuale e nei movimenti europei, anche cristiani, in occasione di precedenti campagne civili contro la guerra, come quella condotta in Francia per la fine del conflitto in Algeria[818].

Venendo alla lista degli aderenti all'evento di Montpellier, stampata sul volantino, oltre alla JEC figurano le principali sigle sindacali (CGT[819]; FEN[820]; CFDT, erede della cattolica CFTC[821]), i maggiori partiti di sinistra

[816] M. ZANCARINI-FOURNEL, *Récit. Le champ des possibles*, in *68, une histoire collective*, cit., p. 41. Sull'evoluzione della linea del PCF rispetto alla guerra americana in Vietnam si veda M. LAZAR, *Le Parti communiste français et l'action de solidarité avec le Vietnam*, in *La guerre du Vietnam et l'Europe*, cit., pp. 241-252.

[817] Pompidou (1911-1974), dell'UNR, presiedette quattro governi tra il 1962 e il 1968. Il secondo fu in carica dal 28 novembre 1962 all'8 gennaio 1966.

[818] Sul tema si vedano, fra gli altri, L. BANTIGNY, *Jeunesse et engagement pendant la guerre d'Algérie*, in «Parlement[s], Revue d'histoire politique», 2, 8, 2007, pp. 39-53, URL: www.cairn.info/revue-parlements1-2007-2-page-39.htm; B. BRILLANT, *Les clercs de 68*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, *passim*.

[819] Confédération générale du travail.

[820] Fédération de l'Éducation nationale.

(PCF; PSU[822]; Gauche indépendante), un pugno di associazioni (Ligue des Droits de l'Homme; MCAA[823]; Forum; La Vie Nouvelle), organizzazioni giovanili studentesche (Fédé, dei giovani protestanti; ESU[824]; UECF[825]; UJCF[826]), anche dei territori ex coloniali (Étudiants Jordaniens, Tunisiens e Algériens). Accanto alla JEC vi erano dunque altre formazioni di ispirazione cristiana, o che si avvalevano di un importante contributo di *chrétiens de gauche*, come nei casi della CFDT, del PSU, dell'MCAA, de La Vie Nouvelle[827]. Roger Morder sottolinea d'altro canto che molti jécisti avevano la tessera sia dell'Azione cattolica sia di un sindacato o di un partito politico[828].

Va inoltre ricordato che negli anni Cinquanta la JEC, La Vie Nouvelle e altri *chrétiens de gauche* avevano avviato a livello nazionale un confronto e una riflessione comune sui temi della guerra e della pace durante la *journée d'études* sulla guerra in Indocina, organizzata a Issy-les-Moulineaux il 19 febbraio 1950, un evento stimolato dall'opposizione all'uso della tortura fatto da parte dell'esercito coloniale, denunciato da «Tc»[829].

Dalla prospettiva della JEC si individua dunque un filo rosso che dal *meeting* di Montpellier del 1965 risale all'incontro nazionale di Issy-les-Moulineaux del 1950. Più precisamente, nella partecipazione di alcuni esponenti locali della JEC, de La Vie Nouvelle e di altri contenitori della *gauche* cristiana all'iniziativa del MP per la pace in Vietnam al fianco di tanti sindacati, partiti e associazioni della sinistra marxista si crede di leggere la realizzazione dell'"*engagement de solidarité*"[830] formulato dalle

[821] Sulla Confédération française démocratique du travail, sorta sulle ceneri della Confédération française des travailleurs chrétiens, cfr. *infra*, nota n. 1038, pp. 312-313.

[822] Parti socialiste unifié.

[823] Sul Mouvement contre l'arme atomique cfr. *infra*, nota n. 1492, p. 437.

[824] Étudiants du Parti socialiste unifié.

[825] Union des Étudiants du Parti communiste de France.

[826] Union des Jeunesses communistes de France.

[827] La Vie Nouvelle era un movimento di educazione popolare con radici nello scoutismo cattolico e nel personalismo mounieriano, entrato nell'orbita della sinistra a partire dagli anni Cinquanta. Su di esso cfr. J. LESTAVEL, *La Vie nouvelle. Histoire d'un mouvement inclassable*, Paris, Cerf, 1994.

[828] Cfr. R. MORDER, *Années 1960: crise de jeunesses, mutations de la jeunesse*, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 74, avril-juin 2004, p. 64, DOI : https://doi.org/10.3406/mat.2004.982.

[829] Gli atti della giornata sono integralmente riprodotti nel dattiloscritto *Pour la paix au Vietnam. Compte rendu de la journée d'études d'Issy-les-Molineaux, 19 février 1950*, in Nanterre, ADHS, JOC, 44 J 1134. L'analisi dell'evento è stata approfondita in più sedi da Sabine Rousseau. Cfr. in particolare S. ROUSSEAU, *Des chrétiens contre la guerre d'Indochine*, cit, p. 37 e specialmente SR, *Cn*, pp. 40-62.

[830] La definizione è ripresa da S. ROUSSEAU, Communication à la conférence-débat autour de *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et*

loro rappresentanze nazionali alla riunione del 1950 per l'Indocina. Il *meeting* di Montpellier sembra infatti concretizzare, in ambito locale, la disponibilità espressa quindici anni prima nella risoluzione finale di Issy a privilegiare da parte dei cristiani lì riuniti «le rapprochement avec la classe ouvrière» e a «collaborer sur le terrain avec les militants communistes» in nome del bene supremo della pace[831].

È verosimile che a questo passaggio dalla dichiarazione di intenti del 1950 all'azione militante del 1965 abbia dato un'accelerazione importante, tra la seconda metà degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, il trauma nazionale della guerra in Algeria che, come si illustrerà più avanti, era stato particolarmente sentito dalla JEC, la cui dirigenza nazionale aveva all'epoca tenuto sul tema, a malincuore, un "silenzio di responsabilità" (nei confronti della gerarchia).

Infine, sappiamo che di lì a breve il nucleo jécista di Montpellier sarebbe stato coinvolto nella creazione di alcuni *comités Vietnam* cittadini[832], impegno che certo proseguiva questo percorso di *engagement de solidarité* qui appena abbozzato.

Uno studio sistematico e capillare delle diverse realtà jéciste presenti sul territorio dell'*Hexagone* aiuterebbe a stabilire se il caso della JEC di Montpellier sia isolato, e dunque da connettersi anche alle specifiche individualità che animanvano quel gruppo, o se invece esso vada inscritto in una più diffusa tendenza fra le dirigenze locali della JEC ad attivarsi per la causa della pace mondiale, aprendosi anche alla cooperazione con diversi settori della società politica e civile non specificamente cattolici, e soprattutto con i "nemici" comunisti.

Un'analogia su scala nazionale di quanto avvenuto a Montpellier la si è individuata, a circa un mese e mezzo da quel *meeting*, nel 54° congresso dell'UNEF di Bordeaux (8-19 aprile 1965). In quell'occasione fu infatti votata all'unanimità una mozione che condannava, come nel caso di Montpellier, i bombardamenti americani sulla RDV; vi si aggiungeva però l'espressione di un pieno sostegno politico alla lotta del FNL nella RV[833].

---

du Vietnam 1945-1975 (Maison fraternelle, Paris V[è], 7 juin 2007), p. 7, [*en ligne*] URL: http://acatparis5.free.fr/telechargement/rousseau.pdf.

[831] *Ibidem*.

[832] Cfr. R. MORDER, *Années 1960*, cit., p. 64, che a sua volta attinge a P.-M. GANOZZI, *Le mouvement étudiant en mai 68 à Montpellier, à travers les militants de l'époque*, Maîtrise d'histoire, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1997, p. 39. Sui Comités Vietnam cfr. *infra*, p. 321 e p. 433 e sgg.

[833] Cfr. L. JALABERT, *Aux origines de la génération 1968: les étudiants français et la guerre du Vietnam*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 55, juillet-septembre 1997, p. 70, DOI: www.dx.doi.org/10.3406/xxs.1997.3664. I dettagli sull'edizione e la data del congresso sono tratti da R. MORDER, *L'Unef et le conflit du Proche-Orient, 1967-1970:*

Per la precisione, nella mozione dell'aprile 1965 si legge che l'UNEF

> réaffirme les positions de solidarité totale des étudiants français avec la juste cause des étudiants et du peuple sud-vietnamiens qui luttent héroïquement sous la direction du FNL pour la libération nationale; condamne énergiquement les raids américains contre le Vietnam[834].

Appare come uno schieramento politico netto e audace, non certo per ciò che riguarda il sindacato studentesco, ma per quanto concerne la JEC, che di quello costituiva una delle anime più importanti. Esso stride con il silenzio parallelamente tenuto sulla guerra in Vietnam dal *bureau* nazionale della JEC, specularmente a quanto accaduto durante la guerra in Algeria[835].

Va tuttavia osservata l'improbabilità che l'appoggio al FNL espresso nella mozione bordolese fosse concepito dalla JEC nei termini di un auspicio di una vittoria del comunismo in Vietnam del Sud, come invece doveva intenderlo l'Union des étudiants communistes (UEC), anch'essa aderente all'UNEF[836]. La sottoscrizione della dichiarazione di Bordeaux da parte della JEC va dunque probabilmente interpretata come un'«opposition» alla guerra che «peut d'abord être qualifiée de morale, plus que de politique», come già nel caso dell'Algeria[837]. Forse, a seguito delle ripetute violazioni degli accordi di Ginevra da parte del governo di Saigon e degli USA, la lotta del FNL fu interpretata dai jécisti alla luce della tradizionale dottrina cattolica della legittima resistenza a un potere ingiusto[838]; forse, nella tenace resistenza dei vietcong all'imponente macchina da guerra americana si vide già allora una metafora in chiave terzomondista del biblico confronto fra Davide e Golia, che si sarebbe affermata nell'immaginario collettivo cristiano occidentale nella seconda

---

positionnements internationaux et contraintes syndicales, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 96, 4, 2009, nota n. 24, p. 51, URL: https://www.cairn.info/revue-materiaux-pour-l-histoire-de-notre- temps-2009-4-page-49.htm.

[834] Citato in L. JALABERT, *Aux origines de la génération 1968*, cit., p. 70.

[835] Un'analoga situazione creatasi tra UNEF e JEC sul caso algerino è rilevata in A. MONCHABLON, *Syndicalisme étudiant et génétation algérienne*, in *La guerre d'Algérie et les intellectuels français*, sous la direction de J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli, Bruxelles, Éd. Complexe, 1991, nota n. 22, p. 187.

[836] Per un'introduzione alla storia dell'UEC si rimanda a J. VARIN, *Les étudiants communistes, des origines à la veille de Mai 1968*, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 1, 74, 2004, pp. 37-49, DOI: https://dx.doi.org/10.3406/mat.2004.979.

[837] D. AGACINSKI, *Comment la guerre d'Algérie a politisé le milieu étudiant*, in «Cahiers du GRM» [*en ligne*], 3, 2012, p. 6, DOI: 10.4000/grm.258.

[838] Cfr. *supra*, p. 54.

metà degli anni Sessanta[839], dinanzi alla costante intensificazione dello sforzo bellico statunitense.

Certo i raid aerei sulla RDV riattivavano fra i giovani europei la dolorosa memoria di quanto subito dalle loro famiglie durante il secondo conflitto mondiale, un passato che d'altro canto era ancora vivo nelle ferite del tessuto urbano di diversi centri cittadini di Francia ove, pur durante *les Trente glorieuses*, a svoltare certi angoli ci si ritrovava davanti al volto sfregiato di edifici sventrati dalle bombe, rimasti in piedi a congelare un'epoca, a mo' di monito o di sommesso pianto di una generazione devastata da una guerra senza precedenti.

Il determinarsi dell'incongruenza qui riscontrata nel comportamento della JEC verso il conflitto in Vietnam è dunque verosimilmente da collegarsi all'indipendenza dell'UNEF da qualsiasi forma di «tutelle adulte»[840] e alla sua fisionomia di organismo federativo, che permetteva di diluire le voci dei suoi membri in un unico coro, esponendo sulla scena pubblica non le singole sigle aderenti, ma quella del collettivo.

Per comprendere l'atteggiamento della JEC nei confronti della guerra nel Sud-Est asiatico è necessario anche soffermarsi un momento sulla storia dell'associazione e sul momento che essa stava vivendo. Si deve considerare che, in generale, le volte in cui si occupavano di temi politici in nome della sola JEC, i suoi dirigenti nazionali erano portati ad usare molta prudenza, al fine di non compromettere l'immagine della gerarchia episcopale, dalla quale ricevevano il proprio *mandat*[841].

Ciononostante, sin dalle sue origini la JEC aveva mostrato una spiccata propensione a un *engagement* integrale, che coniugasse, sulla scia di Maritain[842], la dimensione spirituale-religiosa e quella mondana del militante. Di essa sono testimonianza le battaglie dei jécisti per la pace dei primi anni Trenta[843] e la successiva partecipazione di molti di essi alla Resistenza[844]. Questa distintiva tensione politica interna alla JEC aveva però portato nel corso degli anni a ripetute crisi tra i quadri del movimento

[839] Lo nota, fra gli altri, SR, *Cn*, pp. 213-214.

[840] R. MORDER, *Années 1960*, cit., p. 64.

[841] Sull'istituzione del mandato cfr., tra gli altri, T. CAVALIN, *Les éveques et l'Action Catholique*, in *Les éveques français de la Séparation*, cit., in particolare pp. 287-288. Si tenga inoltre presente che il sostentamento finanziario della JEC, e quindi la sua sopravvivenza, dipendevano dall'episcopato, il che induceva i responsabili del movimento ad evitare una frattura netta con esso.

[842] In particolare il Maritain di *Primauté du spirituel* (1928) e di *Humanisme integral* (1936). Cfr. C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques*, cit., p. 46.

[843] Cfr. B. GIROUX, *La jeunesse étudiante chrétienne*, cit., pp. 50-52.

[844] Approfondisce il tema A.-R. MICHEL, *La JEC face au nazisme et à Vichy, 1938-1944*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988.

e i vescovi[845], nonché a diverse "crisi di coscienza" nel movimento. Queste erano state particolarmente acute in occasione delle guerre d'Indocina e soprattutto d'Algeria quando, per non tradire il mandato, la JEC aveva rinunciato a una pubblica presa di posizione, pur essendo recisamente contraria alla guerra e al colonialismo, ai loro soprusi e alle loro ingiustizie, prima fra tutte il ricorso alla pratica della tortura[846].

L'ultimo drammatico confronto tra dirigenti jécisti e gerarchia era in corso proprio nella primavera del 1965, originato dalla «nécéssité» manifestata dai primi «depuis 1963/1964 […] de prendre en charge toutes les dimensions des problèmes des jeunes»[847], compresi quelli temporali, e dalla loro adesione a «des analyses non chrétiennes de la société», affermatasi al congresso nazionale di Digione (1964)[848]. Questa situazione aveva fatto temere ai vescovi un oscuramento della «mission évangélisatrice» della JEC in favore del momento dell'«action»[849] e aveva attirato all'associazione l'ostilità di alcuni alti prelati[850]. Il confronto con l'episcopato e il tentativo di quest'ultimo di riportare la JEC su una linea eminentemente spirituale aveva indotto diversi responsabili jécisti di livello nazionale e regionale a presentare le proprie dimissioni a fine marzo 1965[851], e i vescovi ad accorpare poi il ramo maschile a quello femminile dell'associazione[852]. La fusione con la JECF svigorì naturalmente l'identità

[845] Si vedano B. GIROUX, *La jeunesse étudiante chrétienne*, cit., *passim*; T. CAVALIN, *Les éveques et l'Action Catholique*, cit., pp. 288-293; *La Jeunesse étudiante chrétienne. 1929-2009*, cit., *passim*.

[846] Cfr. C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques*, cit., pp. 118-123. Per una contestualizzazione dell'opposizione giovanile francese alla guerra in Algeria si rimanda a L. BANTIGNY, *Jeunesse et engagement*, cit.

[847] R. MORDER, *Années 1960*, cit., p. 63.

[848] C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques*, cit., p. 276.

[849] R. MORDER, *Années 1960*, cit., p. 63. Sulla crisi e sul contesto ecclesiale nel quale ebbe luogo si segnalano, oltre alle ricostruzioni presenti nella citata bibliografia inerente alla storia della JEC, J.-P. SUEUR, *Témoignage: la JEC de 1967 à 1969*, in *L'esprit de Vatican* II, cit.; ID., *Quand nous avons, à la JEC, découvert la lutte des classes*, in «Autrement», 8, 1977, pp. 43-46. Sueur fu segretario nazionale della JEC tra il 1967 e il 1969. Cfr. anche C. PRUDHOMME, *Les jeunesses chrétiennes en crise (1955-1980)*, in *À la gauche du Christ*, cit., pp. 326-329.

[850] Cfr. C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques*, cit., p. 276.

[851] Alcuni di loro fondarono di lì a breve la Jeunesse univérsitaire chrétienne (JUC), senza legami con la gerarchia e animata dalla volontà di coniugare fede cristiana e impegno politico socialista. Sulla JUC si veda C. PRUDHOMME, *Les jeunesses chrétiennes en crise*, cit., p. 328.

[852] Pertanto d'ora in avanti, in riferimento al periodo posteriore all'aprile 1965, la sigla JEC va a designare entrambe le componenti dell'associazione. In ragione del suo coagularsi attorno al tema della relazione tra fede e politica e tra laici e gerarchia, di grande attualità nella Chiesa conciliare, la crisi della JEC del 1965 ebbe una particolare risonanza sulla

della JEC (e viceversa), già indebolita dall'abbandono dei suoi quadri più adulti e intellettualmente formati[853].
Tuttavia, come rilevato fra gli altri da Denis Pelletier, simili scosse telluriche non riguardarono, in quegli anni, esclusivamente la JEC o il solo mondo cattolico[854]. Combinando in un'unica miscela «contestation politique et déprise militante», delle crisi esplosero anche negli organismi rappresentativi della gioventù protestante e nell'UEC[855].

La mozione dell'UNEF di Bordeaux dell'aprile 1965 giunse dunque quando la JEC era al culmine di questa profonda crisi interna, i cui elementi costitutivi, appena illustrati, aiutano a comprendere le ragioni della distanza fra il silenzio sul Vietnam tenuto singolarmente dall'associazione e la forte posizione politica espressa invece attraverso il sindacato universitario.

Il numero dell'aprile-maggio 1965 di «Message», mensile della JEC, sembra confermare che la reticenza della JEC a trattare apertamente della guerra in Vietnam fosse legata alla volontà di non incorrere in nuovi problemi con l'episcopato.

Nella riflessione pasquale proposta dalla rivista, il conflitto faceva rapidamente la sua comparsa quale simbolo della «division» regnante a livello internazionale, specchio di quella «division» che – si ammetteva coraggiosamente – non risparmiava neanche la Chiesa, come testimoniato dai «récents événements qui ont secoué la J.E.C.» e dagli «heurts entre les chrétiens conservateurs dits "intégristes" et les chrétiens impatients qu'on accuse de "progressisme"»[856]. Guidato dal nuovo magistero conciliare, il

---

stampa cattolica francese e italiana, soprattutto su quella di AC e su quella "progressista". Nota questa differenza rispetto alla crisi del 1957 M. FERRIER, *La crise chronique (et mortelle) de la J.E.C.*, in «Esprit», avril-mai 1977, p. 81. Alcuni esempi fra i molteplici articoli apparsi: C. GAULT, *La crise de la J.E.C. peut-elle n'etre qu'une crise de croissance du laicat?*, in «Tc», 8 avril 1966, pp. 14-16; M.B., *Crise à la J.E.C.*, in «Lettre», mai 1965, pp. 14-18; P. DE SANDRE, *I contrasti di Parigi: azione cattolica o azione politica?*, in «Gioventù», prima quindicina di maggio 1965, pp. 20-23; M. OLMI, *Scissione in Francia fra gli studenti di A.C.*, in «AI», 4 maggio 1965, p. 2; *JEC, FUCI e l'impegno nel temporale*, in «Ricerca», 1° maggio 1965, p. 1 e p. 12. Proponendo interessanti interpretazioni storiografiche, ripercorrono alcuni dei percorsi politici seguiti da personalità cattoliche (militanti di AC compresi) in Francia nel corso del Novecento molti dei saggi raccolti in D. PELLETIER, J.-L. SCHLEGEL (dir.), *À la gauche du Christ*, cit. e quelli in B. DURIEZ, É. FOUILLOUX, D. PELLETIER, N. VIET-DEPAULE (dir.), *Les catholiques dans la République*, cit.

[853] Come ebbe a scrivere una delle dimissionarie dell'epoca, «de cette crise, en fait, la JEC ne se remettra jamais tout à fait». M. FERRIER, *La crise chronique*, cit., p. 81.

[854] Cfr. D. PELLETIER, *Religion et politique*, cit., p. 4. Nel novembre del 1965 anche il Mouvement rurale de jeunesse catholique (MRJC) avrebbe attraversato una profonda crisi, analoga a quella vissuta dalla JEC. Cfr. C. PRUDHOMME, *Les jeunesses chrétiennes en crise*, cit., pp. 328- 329.

[855] D. PELLETIER, *Religion et politique*, cit., p. 4.

[856] *Pentecôte*, in «Message», avril-mai 1965, pp. 11-12, 17 (cit. a p. 11).

jécista veniva chiamato allora a «se faire le champion de l'UNITÉ» nel mondo, nel proprio *milieu* di vita e d'apostolato, e nella Chiesa[857].

Nel contesto della scuola, in particolare, i responsabili nazionali dell'associazione, fedeli alla linea delle origini e all'obiettivo esplicitamente posto nel programma della JEC per l'anno 1965[858], invitavano a intessere relazioni «avec les organisations non chrétiennes»[859]. Applicando con ogni evidenza la griglia di lettura marxista della società all'ambiente scolastico, «Message» sosteneva infatti che anche la scuola fosse un luogo di divisioni, più precisamente di «ségrégations», un'istituzione «non démocratique» a causa dell'egemonia «de classe» esercitata sul suo sistema dalla «bourgeoisie»[860].

Una dirigenza nazionale della JEC in odor di rottura con l'episcopato sin dal 1964; il suo silenzio sul Vietnam tra il febbraio e marzo 1965, all'ingresso militare degli USA nel conflitto; la parallela, pronta condanna dei bombardamenti americani sul Vietnam del Nord venuta, nel febbraio, dal gruppo jécista di Montpellier assieme al MP, a formazioni sindacali, partitiche e civili di marxiste e ad altri *chrétiens de gauche*; a fine marzo, le dimissioni dei quadri nazionali (e di molti di quelli regionali) della JEC a seguito della crisi con i vescovi, e quindi la loro sostituzione; in aprile, il posizionamento politico da parte della nuova dirigenza nazionale della JEC a fianco del FNL e contro i bombardamenti statunitensi sotto l'ala

[857] Ivi, p. 17. Per ciò che concerne l'ambito intraecclesiale, si consideri in particolare che grande era la distanza fra la JEC e le altre associazioni di AC. Lo stato dei rapporti dell'associazione studentesca con gli altri movimenti di AC all'anno 1965 è presentato in Rapport, *Bureau J.E.C.-J.E.C.F. du 15.12.65*, in Issy-les-Molineaux, CNAEF, JEC, 12 LA 34, c.c. *Bureau JEC-JECF (1965-1966)*. In sintesi, trattasi di relazioni inesistenti o di scarso rilievo, anche in ragione della diversa spiritualità che animava le varie sigle e che non di rado determinava differenti letture della realtà ed eterogenee strategie di presenza nel mondo. Nel caso della JEC l'impronta era data dalla spiritualità gesuita, con alcune influenze francescane; la JOC aveva invece come riferimento i domenicani. Una delle maggiori distanze tra le due associazioni concerneva la concezione dell'apostolato, in relazione al *milieu* sociale. La JOC rivendicava un «"séparatisme" ouvrier» nella propria missione (T. CAVALIN, *Les éveques et l'Action Catholique*, cit., p. 285), convinta che i condizionamenti sociali sull'individuo fossero forti al punto di inserirlo in una classe sociale distinta e posta in antagonismo con le altre, il che rendeva «la vie sociale […] un point d'équilibre temporaire» tra di esse. Secondo la JEC era invece possibile «la progressive interpénétration de ces classes» e «dépassement de leurs conflits» (B. GIROUX, *La JEC de la Libération aux années 1960*, in *La Jeunesse étudiante chrétienne. 1929-2009*, cit., pp. 48-49). Sul tema cfr. anche T. CAVALIN, *Les éveques et l'Action Catholique*, cit., p. 293.

[858] Sul programma, focalizzato sulle *Fonctions actuelles de l'école*, cfr. C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques*, cit., p. 276.

[859] *Pentecôte*, in «Message», avril-mai 1965, p. 16.

[860] Parole tratte dal programma JEC per il 1965, riprese da C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques*, cit., p. 276.

dell'UNEF; sul numero di aprile-maggio 1965 del mensile della JEC, il cenno, prudentissimo a livello politico ma coraggioso sul piano intraecclesiale, al Vietnam quale simbolo delle divisioni che attanagliavano anche la JEC, e la Chiesa tutta. Un quadro complessivo in cui a un'unica paura dominante la narrativa jécista sulla guerra in Vietnam, ossia quella dell'estensione del conflitto sino alla deflagrazione di una terza guerra mondiale, l'associazione diede in appena tre mesi una così eterogenea serie di reazioni, di segno anche opposto.

Questo primo abbozzo di ricostruzione storica non ambisce ad alcuna pretesa di esaustività, data l'evidente necessità di una storia "ad ampio raggio" della JEC, che integri approfondimenti mirati sulle relazioni JEC-UNEF a indagini sulle dinamiche JEC locali-dirigenza nazionale e, fra loro, quelle di *branches* della JEC di diversi territori di Francia. Tuttavia in base ad esso sembra di poter formulare alcune ipotesi interpretative che sarebbe interessante sottoporre a verifica: a) che la rapida sequenza di eventi bellici di primaria importanza qualitativa per il conflitto in Vietnam occorsi tra il febbraio e l'aprile 1965 condusse la JEC a continue ridefinizioni del suo orientamento nei confronti della guerra, e in particolare degli Stati Uniti, e quindi del FNL; b) che a livello sia locale sia nazionale, tramite la sua partecipazione all'UNEF, la JEC fu tra i primi, nel mondo cristiano francese, ad aderire a delle iniziative per la pace in Vietnam; c) che la gravissima crisi tra JEC nazionale ed episcopato consumatasi in quegli stessi mesi non determinò una scarsa attenzione dei quadri (vecchi e nuovi) della JEC alla guerra, ma la riproposizione della strategia del "doppio binario" già rodata nel caso algerino, che prevedeva una mancata aperta presa di posizione sul conflitto da parte della JEC in quanto rappresentante di AC, in modo da evitare nuovi scontri con l'episcopato, e la parallela realizzazione del proprio desiderio di *prise de parole* e di *engagement* politico in favore della pace attraverso lo "schermo" collettivo e non confessionale dell'UNEF, un impegno che però a Bordeaux si era indirizzato verso una solidarietà di tipo terzomondista al FNL.

Secondo questo modello ipotetico, allora, la dinamica tra nazionale e locale intravista nel caso di Montpellier lascerebbe intendere un quadro complesso, poiché se è vero che l'adesione di quel gruppo jécista alla dichiarazione e all'evento dell'MP appare in contrasto con la linea ufficiale della JEC nazionale singolarmente intesa, si inscrive invece perfettamente nel solco dell'orientamento da essa espresso a livello collettivo-sindacale nell'UNEF.

Per ciò che riguarda il panorama cattolico italiano, risalta la partecipazione a un'iniziativa per la pace in Vietnam dei fiorentini di «Testimonianze». Il fondatore della rivista, lo scolopio Ernesto Balducci,

era impegnato sin dal decennio precedente, assieme a La Pira e al circolo del Cenacolo, nella lotta per la pace e in favore dell'obiezione di coscienza[861], al punto da essere condannato nel 1963 per apologia di reato dal tribunale di Firenze, nel contesto del processo Gozzini, avendo definito l'obiezione un dovere per il cattolico in era atomica[862].

Il 20 marzo 1965, dunque, «Testimonianze» aderì a una delle prime marce unitarie italiane per la pace, svoltasi a Firenze. Al fianco della redazione, esponenti dei partiti comunista, socialista e repubblicano e dei loro rami giovanili, nonché di sigle appartenenti a differenti settori della società civile[863]. Particolarmente rappresentati erano il mondo universitario, con i cattolici dell'Intesa universitaria[864] e dei Centri universitari democristiani[865], e quello vivacissimo delle riviste fiorentine[866];

[861] Cfr. in particolare B. BOCCHINI CAMAIANI (a cura di), *Ernesto Balducci. La Chiesa, la società, la pace*, Brescia, Morcelliana, 2005.

[862] Per i dettagli del caso si veda A. SCATTIGNO, *Il mondo cattolico fiorentino degli anni Cinquanta e Sessanta*, in *Aspettando il Sessantotto*, cit., [s.i.p.], DOI: 10.4000/books.aaccademia.1628. L'obiezione di coscienza figura fra i temi più caldi nel dibattito cattolico e politico italiano dei primi anni Sessanta, rinvigorito nell'autunno del 1965 dalle proteste negli Stati Uniti contro la chiamata alle armi per il Vietnam (con le pire pubbliche dei libretti militari da parte degli studenti). Date le sue implicazioni per la dottrina della guerra giusta, l'obiezione rappresentava inoltre un problema teologico di fondamentale importanza al Vaticano II. Sul caso giudiziario di Balducci e su altri simili di quegli anni si rimanda, oltre ai citati volumi di Bruna Bocchini Camaiani, a A. MARTELLINI, *Fiori nei cannoni*, cit., pp. 144-160, in part. pp. 151-152. Sul concilio e l'obiezione di coscienza si vedano, fra gli altri, D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., pp. 275-276; G. TURBANTI, *Il tema della guerra al concilio Vaticano II*, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi»*, cit., pp. 584-588.

[863] Cfr. *Oggi a Firenze e Torino manifestazioni unitarie per la pace in Vietnam*, in «l'Unità», 20 marzo 1965, p. 2.

[864] Organismo inteso a coordinare le diverse associazioni cattoliche presenti nel mondo universitario italiano (FUCI, GIAC, Congregazioni mariane e Movimento giovanile della DC). Sulla sua genesi v. R. MORDENTI, *Appunti per una storia dell'Intesa universitaria*, in *I cristiani nella sinistra. Dalla Resistenza a oggi*, Roma, Coines, 1976, pp. 147-183. Si segnala anche il dibattito organizzato da Radio Radicale: ADUC, A. GRAZIOLI (a cura di), Registrazione audio del dibattito Incontro dal titolo "*L'Intesa Universitaria 1947-1968. Il luogo e l'esperienza dell'impegno culturale e politico dei cattolici nelle istituzioni della democrazia universitaria tra passato e presente. Quarant'anni dopo i protagonisti si incontrano e si interrogano"*, registrato a Gabicce Mare venerdì 9 febbraio 2007 alle 17:00, *podcast* disponibile all'URL: www.radioradicale.it/scheda/217544/incontro-dal-titolo-lintesa-universitaria-1947-1968-il-luogo-e-lesperienza-dellimpegno, a cura di Radio Radicale.

[865] Sui Centri, sorti nell'immediato secondo dopoguerra per volere della DC, e per una loro contestualizzazione storico-politica, si veda A. MANOUKIAN (a cura di), *La presenza sociale del PCI e della DC*, Bologna, il Mulino, 1969, p. 653 e sgg.

[866] Seguono il filo dei percorsi intellettuali, delle riflessioni ecclesiologiche e delle esperienze militanti della stampa fiorentina tra l'immediato secondo dopoguerra e gli anni

significativo che fosse rappresentata anche l'Associazione degli studenti afro-asiatici[867], un punto in comune con l'iniziativa di Montpellier che segnala quindi una sensibilità terzomondista che andava affermandosi in Europa anche a prescindere dalla diversa rilevanza dei trascorsi coloniali dei singoli Paesi.

La presenza di «Testimonianze» alla marcia unitaria per la pace del 20 marzo 1965 è una spia di quell'ampliarsi degli orizzonti della rivista oltre la «'contemplative atmosphere'», oltre i confini del primato dello spirituale sul temporale, sui quali essa poggiava le proprie fondamenta, in favore di una nuova, crescente attenzione «to the here-and-now»[868], stimolata dalla temperie conciliare e dal fermento politico-culturale del cattolicesimo fiorentino di quegli anni[869]. L'ecclesiologia positiva verso il mondo moderno maturata attorno al Vaticano II aveva infatti immediatamente trovato rispondenza ed eco nell'elaborazione intellettuale e religiosa di «Testimonianze», sempre attenta a proporre al proprio pubblico «testi di teologi francesi, tedeschi e olandesi», proposte di lettura che a giudizio di don Mario Cuminetti, partecipe di quell'epoca, «ebbero una grande efficacia e diedero a molti una coscienza teologica nuova» [870].

Sessanta, avendo cura d'inscriverli nel più ampio contesto nazionale, D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione*, cit.; EAD., *Le riviste del secondo dopoguerra*, in *Cristiani d'Italia*, Enciclopedia Treccani, 2011, URL: www.treccani.it/enciclopedia/le-riviste-del-secondo-dopoguerra_(Cristiani-d'Italia)/, a cura di Treccani.

[867] Cfr. *Oggi a Firenze e Torino manifestazioni unitarie per la pace in Vietnam*, in «l'Unità», 20 marzo 1965, p. 2.

[868] G.-R. HORN, *The Spirit of Vatican II*, cit., pp. 45-46. Nei suoi primi anni la rivista, pur promuovendo una visione del cristiano come partecipe della realtà temporale, evitava di trattare questioni apertamente politiche, essendo il suo principale intento quello di stimolare un aggiornamento e un approfondimento del carente e poco dinamico dibattito teologico-culturale nella Chiesa italiana, stimandolo la necessaria base sulla quale fondare l'impegno del laicato nel mondo. Cfr. M. GOZZINI, *Necessità della teologia*, in «Testimonianze», gennaio 1958, pp. 9-18.

[869] Sin dall'immediato secondo dopoguerra Firenze si presenta quale laboratorio culturale e politico del cattolicesimo progressista, unico per vitalità in Italia. Una dettagliata ricostruzione di tale scenario nazionale in E. ROTELLI (a cura di), *La ricostruzione in Toscana dal CNL ai partiti*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1980-1981.

[870] M. CUMINETTI, *Il dissenso cattolico in Italia*, cit., p. 58. Cuminetti (1938-1995), laureato in teologia, giornalista, saggista e organizzatore culturale. Partecipe del dissenso cattolico nella città di Milano nella seconda metà degli anni Sessanta, aveva precedentemente vissuto un'esperienza in Toscana, nel corso della quale era entrato in contatto col gruppo di «Testimonianze». Sulla sua figura cfr. D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione*, cit., *passim*; *In ricordo di Mario Cuminetti*, in «Adista» [in rete], 10 giugno 2002, URL: http://www.noisiamochiesa.org/Archivio_NSC/attual/Cuminetti.18.maggio.02.htm.

Nello specifico, sull'interesse della rivista di Balducci alla tematica della pace contribuì in maniera determinante l'instancabile attività portata avanti sin dal decennio precedente dal democristiano Giorgio La Pira, suo amico[871], due volte sindaco di Firenze (1951-1957; 1961-1966), portavoce di una visione cristiana fortemente profetica, dalle venature messianico-utopistiche[872]. La Pira aveva infatti sin dagli anni Cinquanta operato, con qualche successo, per rendere il capoluogo toscano uno dei maggiori centri internazionali di discussione sulle tematiche della pace e della distensione[873]. Appena un mese prima della marcia fiorentina, appreso dei bombardamenti sulla RDV, La Pira aveva convocato un Simposio internazionale per la pace in Vietnam, che si sarebbe tenuto a Forte Belvedere tra il 24 e il 28 aprile 1965[874].

[871] Ne è testimonianza il volume dedicato da Balducci al "sindaco santo": E. BALDUCCI, *Giorgio La Pira*, Firenze, Giunti, 2004 [S. Domenico di Fiesole, 1986].

[872] La Pira (1904-1977), autorevole esponente del cattolicesimo politico della cd. "prima Repubblica" italiana, fu anche giurista e professore di diritto romano all'Università di Firenze, nonché deputato della DC sin dalla Costituente. Particolarmente rilevante fu la sua relazione con l'altrettanto importante figura di Giuseppe Dossetti (1913-1996), teologo e politico democristiano, per anni suo stretto collaboratore. Su La Pira e sul suo infaticabile impegno per la pace si rinvia tra gli altri a R. DONI, *Giorgio La Pira. Profeta di dialogo e di pace*, prefazione di B. Sorge (s.j.), Milano, San Paolo, 2004; A. SCIVOLETTO, *Giorgio La Pira. La politica come arte della pace*, Roma, Studium, 2003; V. POSSENTI, *Il personalismo e la pace: il contributo di Maritain, Mounier, La Pira*, in *Il contributo culturale dei cattolici*, cit., pp. 55-93. Su Dossetti ci si limita qui a segnalare P. POMBENI, *Giuseppe Dossetti. L'avventura politica di un riformatore cristiano*, Bologna, il Mulino, 2013, avendo modo di tornare più avanti sulla sua riflessione sul tema della pace. Utile a inquadrare il percorso intellettuale e politico di La Pira e del "gruppo dossettiano" a partire dall'immediato secondo dopoguerra, nonché il loro collocamento "a sinistra" dello spettro democristiano, il volume di D. SARESELLA, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 85-93.

[873] Le sue iniziative più note sono i cinque Convegni per la pace e la civiltà cristiana (1952-1956), con la partecipazione di personalità del mondo politico e intellettuale di tutto il mondo, Vietnam compreso. Ampiamente trattati nella bibliografia indicata nella nota precedente, su di essi ci si limita pertanto qui a segnalare l'interessante prospettiva offerta da P.D. GIOVANNONI, *Dalla "civiltà cristiana" alle "civiltà teologali". Note su Giorgio La Pira e la genesi dei colloqui mediterranei*, in *Europa e Mediterraneo. Politica, economica e religioni*, a cura di A. Cortesi e A. Tarquini, Firenze, Nerbini, 2008, pp. 161-186.

[874] L'evento si proponeva di «approfondire i termini politici e diplomatici della questione vietnamita» (M. SICA, *Marigold non fiorì*, cit., p. 34) e riscosse ufficialmente l'interesse di Ho Chi Minh, ma non dell'amministrazione Johnson. Jules Moch, politico socialista francese presente al Simposio, si dichiarò poi pentito, dinanzi al console francese a Firenze, «de s'être fourvoyé dans une réunion aussi peu sérieuse», data anche la presenza intermittente di La Pira ai lavori (Tl n. 164/EU, *Dalloy à Couve de Murville*, Florence, 5 mai 1965, p. 3, in La Courneuve, CADMAE, ASOC/A/CV, c.c. 154). Sul Simposio si rimanda inoltre a A. MELLONI, *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., p. 86; M. SICA, *L'Italia si apre al Vietnam…*, in «Quaderni vietnamiti», 10/12, 2011/2013, p. 4.

Per ciò che concerne l'adesione di «Testimonianze» a una manifestazione con ampia partecipazione delle sinistre come quella del marzo 1965, tala convergenza su una causa di interesse superiore rappresenta la traduzione in termini di militanza civile di quel dialogo fra cattolici e marxisti di cui il periodico era uno dei soggetti promotori più importanti a livello culturale nell'Italia dei primi anni Sessanta[875].

La scelta del dialogo era ardita, poiché fatta in un momento di grande tensione fra il gruppo di Balducci e la gerarchia fiorentina. Esso andava consumandosi non solo sul tema del dialogo con i "rossi", ma anche su quello dell'obiezione di coscienza. Dopo il summenzionato caso giudiziario di Balducci del 1963, «Testimonianze» aveva infatti preso le difese della *Lettera ai cappellani* di don Lorenzo Milani, condannata nel febbraio 1965 da Ermenegildo Florit, arcivescovo di Firenze, rappresentante del "partito romano" e impegnato da un decennio nel tentativo «di ordinare l'inquieto cattolicesimo della città di La Pira»[876].

[875] Cfr. T. DI MAIO, *Il Sessantotto nella stampa cattolica*, in *I linguaggi del Sessantotto*, a cura di M. de Pasquale, G. Dotoli e M. Selvaggio, Atti del Convegno multidisciplinare Libera Università degli Studi "San Pio V" (Roma 17-17 maggio 2008), Roma, APES, p. 239; G.P. CAPPELLI, *Nicola Pistelli. La DC dimenticata*, Brescia, Morcelliana, 1995, p. 408.

[876] A. RICCARDI, *Il cattolicesimo della Repubblica*, in *Storia d'Italia*. VI, cit., p. 251. Florit (1901-1985) fu arcivescovo coadiutore di Firenze dal 1954 al 1962 e arcivescovo della città dal 1962 al 1977. Riferendosi alle posizioni del prelato nei primi anni Sessanta, Bocchini Camaiani rileva che «un aspetto significativo del suo orientamento pastorale è dato […] dal silenzio tenuto in diocesi su atti importanti del magistero di Giovanni XXIII, come la *Pacem in terris*, o il discorso di apertura dell'assise conciliare. […] Durante il processo Balducci, tra il 1963 e il 1964, nonostante una forte contrapposizione in diocesi, il vescovo aveva mantenuto il silenzio, ma nell'aprile 1965, nel perdurare delle polemiche dovute anche alla *Lettera ai cappellani militari* di don Milani interveniva sull'argomento con una *Lettera al clero fiorentino sull'obiezione di coscienza*, nella quale criticava il clamore suscitato da quelle vicende e il fatto che alcuni sacerdoti avessero dato pubblicità, cedendo a "forme di demagogia o di classismo"a posizioni e dibattiti che avrebbero dovuto svolgersi in altra sede, più riservata. Relativamente ai problemi di principio in discussione il F. ribadiva le argomentazioni in favore dell'autorità e i rischi di soggettivismo e di anarchia che sarebbero stati connessi al rifiuto dell'obbedienza. Analogamente l'intervento sull'ateismo poteva riferirsi implicitamente a quei cattolici fiorentini che avevano fatto del "dialogo" con i comunisti una delle loro battaglie ideali». B. BOCCHINI CAMAIANI, *Florit, Ermenegildo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 48, 1997 [in rete], URL: www.treccani.it/enciclopedia/ermenegildo-florit_%28Dizionario-Biografico%29/.
Sull'arcivescovo si rinvia anche a EAD., *L'episcopato di E. Florit a Firenze. Temi e linee della diocesi fiorentina*, in *Chiese italiane e concilio. Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, a cura di A. Alberigo, Genova, Marietti, 1988, pp. 187-215. Sulla condanna di don Milani cfr. A. MARTELLINI, *Fiori nei cannoni*, cit., pp. 163-167; M. FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, *Cristiani in armi. Da Sant'Agostino a Papa Woytila*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 147-151.

II.6. Il differenziarsi delle posizioni dei cattolici sulla politica estera americana.

Nell'aprile 1965 alcune decisioni prese dall'amministrazione Johnson in materia di politica estera infersero un duro colpo al prestigio degli Stati Uniti presso l'opinione pubblica occidentale, contribuendo in alcuni casi a tramutare i dubbi instillati sui reali motivi del loro intervento militare in Vietnam in convinzioni di segno negativo.

Il 24 febbraio 1965 il segretario generale dell'ONU aveva affermato, nel corso di una conferenza stampa, che «the truth was being withheld from the American people» in merito alla natura delle attività belliche degli USA in Vietnam e alla consistenza del loro coinvolgimento militare nel conflitto[877]. Nel corso dei mesi successivi le affermazioni di U Thant si rivelarono fondate. Furono avvalorate, in particolare, le notizie circolanti sul rinnovato impiego di armi chimiche da parte dell'esercito statunitense[878].

«Ricerca», quindicinale della FUCI, sostenne però la versione ufficiale del Comando americano circa la non tossicità delle armi chimiche utilizzate in Vietnam[879], una posizione dal sapore filoatlantico che corrisponde

[877] Si riprende la citazione del discorso di U Thant da MemTelCon, *Rusk-U Thant*, February 24, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/AF/UN, b. 71, f. *U Thant's Correspondence*, vol. 2, p. 1.

[878] Ciò che invece restò all'oscuro dei media e dell'opinione pubblica mondiale, compresa quella americana, sino al giugno 1965 è che nell'aprile di quell'anno le truppe statunitensi assunsero *de facto* il comando della guerra, a scapito dei vertici politici e militari sudvietnamiti. Per ulteriori dettagli a riguardo si veda M.B. YOUNG, *Le guerre in Vietnam,* cit., p. 180; M. SICA, *Marigold non fiorì*, cit., pp. 22-23.

[879] *Gli Stati Uniti e la crisi vietnamita*, in «Ricerca», 15 aprile 1965, p. 1 La FUCI era nata nel 1896 su iniziativa di Romolo Murri, operante nell'ambiente degli studenti universitari cattolici di Roma. La federazione incontrò il favore delle autorità ecclesiastiche. Tra i suoi obiettivi fondanti, contrastare le correnti anticlericali e positiviste all'interno dell'accademia, incentivare la crescita e l'aggiornamento scientifico degli intellettuali cattolici, superando le arretratezze e le chiusure dovute alla crisi modernista, recare testimonianza di un laicato cattolico volenteroso e in grado di misurarsi con le sfide culturali del tempo e coinvolto nell'attualità temporale. Come si è detto, in veste di assistente ecclesiastico negli anni del fascismo, Montini svolse assieme al laico Igino Righetti un ruolo fondamentale per la maturazione e il consolidamento di simili orientamenti nella FUCI. Il primo numero di «Ricerca» fu pubblicato nel 1945. Proprio per la natura intellettuale del movimento, non sorprende che numerosi contributi scientifici dedicati alla FUCI siano frutto dell'incontro di un lavoro di ricerca storica e di riflessione personale da parte di ex militanti. Sulla storia della FUCI e dei suoi organi di stampa, oltre ai volumi generali sulla storia dell'ACI indicati nella bibliografia generale, si segnalano F. MALGERI, *Gli intellettuali cattolici*, in *La nazione cattolica*, cit., pp. 357-368; *FUCI coscienza universitaria fatica del pensare intelligenza della fede. Una ricerca lunga 100 anni*, Milano, San Paolo, 1996; il numero di «FUCI Informazioni», 3-4, 20 agosto 1968. Sulla storia di «Ricerca», grazie alla disponibilità del prof. Marco Rizzi, si è avuta l'opportunità di consultare il suo intervento

d'altro canto a quel collateralismo politico con la DC che caratterizzava l'intera ACI[880] e soprattutto la FUCI, negli anni divenuta una sorta di vivaio della classe dirigente democristiana del Paese (statisti del calibro di Moro e Fanfani provenivano dalle sue fila)[881].

Le saltuarie cronache sull'attualità vietnamita comparse in quei mesi sulla testata degli universitari cattolici ponevano in primo piano l'esigenza di una soluzione diplomatica del conflitto e di un equilibrio mondiale pacifico, ma senza trascurare di insistere sulla necessità di osteggiare l'espansione comunista in Asia, posizione comune alla maggioranza dei cattolici italiani e concorde con la "comprensione" dimostrata dal governo di Roma nei confronti di quello di Washington.

Ad ogni modo, gran parte della stampa cattolica esaminata in questo studio reagì in maniera differente da «Ricerca», valutando con allarmato disappunto sia l'entrata in guerra degli Stati Uniti, ritenuta una scelta errata e pericolosa, sia le notizie sull'uso del gas; va evidenziato però che tali giudizi continuarono a non tradursi in una posizione politica antiamericana.

Su «Azione Sociale» Corrado Granella ebbe a notare che «per i ricordi che la parola gas ha richiamato ovunque nel mondo, il commento è stato unanimemente negativo»[882], a riprova del diffuso, comprensibile meccanismo di proiezione delle memorie della seconda guerra mondiale da parte dei cattolici europei sul conflitto in Vietnam.

Il giudizio più forte per contenuto e toni comparve allora su «Tc», tradizionalmente sensibile, come s'è visto, alle violazioni dei diritti umani

---

Ricerca…Cultura, Spirito e Chiesa. Il ruolo di Ricerca nella produzione culturale e spirituale italiana, preparato in occasione dell'evento celebrativo, poi annullato, *70 anni di…Ricerca*, previsto presso la Biblioteca del Senato della Repubblica (Roma) in data 25 settembre 2015.

[880] Cfr. ad esempio la risposta data dalla redazione di «Gioventù», all'interno della rubrica "Dialogo coi lettori", alla domanda di un dirigente torinese della GIAC sulla compatibilità tra il tesseramento all'ACI e quello alla DC: l'azione politica che riflettesse i valori cristiani (vale a dire: l'azione politica nella DC) era incoraggiata e anzi dipinta come «la diretta conseguenza, il necessario complemento» dell'impegno in Azione cattolica». *L'impegno in politica*, in «Gioventù», prima quindicina di marzo 1965, pp. 4-5.

[881] La non inusuale convergenza tra le posizioni della FUCI e quelle della DC in materia sia di politica interna che estera non va tuttavia confusa con una supina subalternità della prima alla seconda, nonostante la continuità degli individui che militarono prima nell'una e poi nell'altra, e nonosante le comprovate pressioni delle autorità ecclesiastiche sui movimenti di AC affinché si allineassero alla DC al fine di non rompere l'unità politica dei cattolici. Sin dalle sue origini, infatti, la FUCI coltivò la volontà di preservare una propria indipendenza intellettuale e politica dal partito democristiano. Su questi argomenti si vedano i contributi in *FUCI coscienza universitaria*, cit. e il volume di R. MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, il Mulino, 1997.

[882] C. GRANELLA, *Ancora vuoto il tavolo delle trattative*, in «AS», 4 aprile 1965, p. 5. Su questo aspetto cfr. anche GDO, *Dv*, 23 marzo 1965, p. 447.

nei teatri di guerra. Dalle pagine dell'ebdomadario francese Georges Ferné definì quella statunitense una «politique du mépris», parlando di una «nouvelle volonté des autorités américaines de ne tenir aucun compte de l'opinion mondiale»[883].

Nonostante la crisi d'immagine, Johnson decise di mantenere la linea dura nei confronti della RDV, nella speranza di persuaderne il governo a cedere sotto l'implicita minaccia di un allargamento del conflitto all'intero territorio nordvietnamita.

Il 7 aprile 1965, intervenendo all'università Johns Hopkins di Baltimora, pur esprimendo la volontà di avviare «unconditional discussions» con il Vietnam del Nord (qualificato come Stato aggressore), LBJ di fatto inasprì la posizione degli Stati Uniti, asserendo: «We will not be defeated. We will not grow tired. We will not withdraw, either openly or under the cloak of a meaningless agreement»[884].

Il 9 aprile 1965 Paolo VI fece inoltrare a Johnson il seguente messaggio:

His Holiness has the greatest confidence in the prudence of the President and has no intention of offering him advice, but he feels impelled to speak of his continuing concern regarding the situation in Southeast Asia. He heard with interest and hope the President's speech. He prays that it may have good results: to avoid war, to reestablish peace, and to promote the well-being of the people of South Asia[885].

Con quello che si direbbe affettato candore, nella sua replica dell'11 aprile successivo Johnson eluse l'implicito sottotesto critico della missiva papale, comunicando che

the President is glad to assure His Holiness that he welcomes such private messages and will always be happy to receive any thoughts His Holiness may wish to share.

[883] G. FERNÉ, *La politique du mépris s'amplifie*, in «Tc», 1er avril 1965, p. 8. Ferné collaborò con «Tc» dal 1964 al 1967.

[884] L.B. JOHNSON, *Address at Johns Hopkins University: "Peace Without Conquest"*, April 7, 1965, *on-line* by G. Peters and J.T. Woolley, *The American Presidency Project*, URL: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=26877, a cura della University of California (Santa Barbara). Hanoi rispose inaspettatamente con una proposta di pace, articolata in quattro punti, che lasciava diversi margini di duttilità alla sua attuazione. Il presidente americano la respinse, su consiglio di Bundy, McNamara e Rusk, ligi alla «ferrea legge della diplomazia» che suggeriva di «"negoziare da un punto di forza"». Nel caso di Washington ciò significava non lasciare ai comunisti il vantaggio psicologico di essere la parte che avrebbe dettato le condizioni della trattativa. I vertici politici e militari della superpotenza americana erano infatti convinti che più schiaccianti vittorie sul campo, preconizzate quali indubbie, avrebbero indotto gli avversari ad abbassare le proprie pretese. M.B. YOUNG, *Le guerre in Vietnam,* cit., p. 182.

[885] Tl n. 2645, *Reinhardt to Rusk*, Rome, April 9, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/HSCF/VAT, b. 11, f. *Pope Paul VI, et. al,* vol. 2, s.-f. 2.

Meanwhile, the President most earnestly shares in the hope which His Holiness has expressed and is happy that His Holiness has so truly understood the purpose of peace in his speech of April 7[886].

Alla luce di questo scambio è lecito avanzare l'ipotesi che l'allusione critica contenuta nell'*Angelus* dell'11 aprile 1965 fosse rivolta non solo alla RDV, come generalmente sostenuto dagli studiosi, ma anche agli USA: «È davvero ricercata da tutti la pace? Con sincerità, con disinteresse, con amore? Le condizioni presenti ci rendono dubbiosi, e quasi ci tolgono la fiducia che gli uomini siano capaci a darsi la pace, e a perseverare negli sforzi di ragionevolezza e di fraternità, che la rendono possibile»[887].

Le inusuali severità e amarezza dei toni di Paolo VI dovettero cogliere Johnson di sorpresa. Ed è forse a dei buoni uffici conciliatori fra la Casa Bianca e il Vaticano che fa riferimento il lapidario telegramma inoltrato il 12 aprile 1965 da Rusk, segretario di Stato, a Reinhardt, ambasciatore in Italia, nel quale si legge: «Request Embassy take action with Vatican»[888].

In quelle stesse ore, stando alle memorie del leader socialista Pietro Nenni, durante la storica udienza privata accordatagli da papa Montini, quest'ultimo avrebbe pronunciato «una aperta condanna della guerra» in Vietnam[889].

Il 18 aprile successivo, nel suo radiomessaggio pasquale, Paolo VI rinnovava ai belligeranti la richiesta di intavolare «ragionevoli negoziati» e dare avvio «mutue e fraterne collaborazioni costruttive» che ponessero fine a quelle guerre[890] che egli due giorni prima aveva asserito esser «diventate oramai insulto alla storia degli uomini e al progresso, alla libertà e maturità del genere umano»[891].

[886] Tl n. 2382, *Rusk to AmEmb Rome*, Washington, April 11, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/HSCF/VAT, b. 11, f. *Pope Paul VI, et. al,* vol. 2, s.-f. 2.

[887] PAOLO VI, *«In Dominica Palmarum»*, 11 aprile 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 1133-1134. Cfr. anche il commento di Manzini all'allocuzione, in cui si rievocava peraltro la dottrina di pace di Kennedy: R.M., *Due anni dalla "Pacem in Terris"*, in «OR», 15 aprile 1965, p. 1.

[888] Tl n. 2387, *Rusk to Reinhardt*, February 26, 1964, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 7.

[889] P. NENNI, *Gli anni del centrosinistra. Diari 1957-1966*, 12 aprile 1965, Milano, SugarCo, 1982, p. 470. Nenni (1891-1980), politico e giornalista dal lungo passato d'intransigente anticlericale, figura centrale nella storia del PSI e nella vita politica italiana del Novecento, era stato il principale promotore, all'interno del proprio partito, dell'esperimento di centrosinistra, e ricopriva allora la carica di vicepresidente del Consiglio (1963-1968).

[890] PAOLO VI, *L'«Alleluia» della Risurrezione e della pace*, 18 aprile 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 227-231.

[891] PAOLO VI, *Venerdì santo: «Via Crucis» al Colosseo*, 16 aprile 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 1219-1222.

In quegli stessi giorni, avendo premura di salvaguardare l'equilibrio globale ma anche di ottenere garanzie circa la tutela politica della minoranza cattolica in Vietnam, Paolo VI tornò a proporre agli Stati Uniti con maggiore forza il proprio aiuto, non mancando d'insistere sul ruolo politico di «essential bulwark against subversion» svolto dalla comunità cattolica in Vietnam e sulle «potentialities» di questa nel processo di «pacification and restabilization of the nation» a venire[892].

Il 28 aprile 1965, infine, papa Montini discusse dei problemi della pace con il *premier* britannico laburista Harold Wilson[893], reduce da uno sfortunato tentativo di convincere i sovietici a proporsi come mediatori tra USA e RDV[894]. Nei mesi seguenti il pontefice avrebbe pubblicamente plaudito agli analoghi, molteplici e sempre fallimentari sforzi di mediazione messi in atto dalle diplomazie internazionali[895].

Quanto appena esposto suffraga, a livello storiografico, l'ipotesi avanzata precedentemente circa un'immediata, ferma avversione di Paolo VI all'intervento militare diretto degli USA in Vietnam. Sin dalla vigilia degli incidenti del Tonchino il papa dimostrò di stimare che si dovesse e si potesse evitare l'estensione del conflitto senza perciò abdicare a combattere l'espansionismo comunista in Asia, ma dando la priorità alla salvaguardia dell'umanità, prevenendo il rischio di una terza guerra mondiale atomica. Viene avvalorata, inoltre, la tesi sulla messa in atto di una strategia di *soft power* montiniana, confermando la scelta di Paolo VI di non convertire la propria contrarietà alla politica militare vietnamita degli USA in una chiusura del dialogo instaurato con l'amministrazione Johnson. Sembrerebbe anzi che, nella primavera del 1965, proprio *in ragione* delle sopravvenute divergenze di opinioni fra USA e Santa Sede sul Vietnam il pontefice si guardasse bene dal ritirare l'offerta di collaborazione per la pace più volte avanzata a Johnson nei mesi precedenti, ma cercasse di potenziare i rapporti bilaterali confidenziali tra Vaticano e Stati Uniti nella speranza di accrescere l'influenza del primo sui secondi, e dunque di

[892] Tl n. 2760, *Meloy to Rusk*, Rome, April 19, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 7. Riproduzione fotografica del documento in appendice 4.

[893] Cfr. *Paolo VI riceve in udienza il Primo Ministro britannico*, in «OR», 30 aprile 1965, p. 1. Harold Wilson (1916-1995) fu primo ministro britannico dal 1964 al 1970.

[894] Mosca si era vista costretta a rinunciare per evitare di prestare il fianco alle accuse cinesi di revisionismo. Una presentazione dell'episodio e dell'attegiamento generale della Gran Bretagna nei confronti della guerra americana in Vietnam in J.W. YOUNG, *British governments and the Vietnam War*, in *La guerre du Vietnam et l'Europe*, cit., pp. 117-130.

[895] Si vedano ad esempio PAOLO VI, *Credenziali del nuovo ministro di Gran Bretagna*, 1° giugno 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 319-320; ID., *L'attività del papa e della gerarchia nel magistero e nelle opere*, 24 giugno 1965, ivi, pp. 365-374; ID., *Le vittime delle guerre*, 1° agosto 1965, ivi, p. 1142.

guadagnare più ampi margini d'azione politico-diplomatica per realizzare la propria visione di un sistema mondiale fondato sulla primazia del diritto internazionale e sulla pace.

Le prime fasi dell'intervento americano ebbero l'effetto di ampliare la conoscenza e la coscienza dell'opinione pubblica europea sulla guerra in corso nella lontana penisola asiatica, alimentando un dibattito pubblico sull'argomento, tuttavia spesso pesantemente orientato a livello ideologico o comunque molto semplificato nelle sue analisi storico-politiche del contesto vietnamita.

In campo cattolico lo spettro delle posizioni sulla guerra iniziò ad affinarsi, dando prova di una certa varietà di giudizi anche all'interno delle singole pubblicazioni. La consultazione sistematica delle testate oggetto qui d'indagine ha evidenziato, relativamente a questa fase, tre elementi dominanti e interconnessi: la rievocazione degli orrori delle due guerre mondiali, assunti a monito morale, civile e politico contro il fenomeno della guerra; l'acuirsi del timore che per il Vietnam, Paese peraltro lontano e poco conosciuto, ne potesse scoppiare una terza, atomica, apocalittica; il favore con il quale si guardava all'azione di pace di Paolo VI, recepito come un complemento agli insegnamenti di Giovanni XXIII, in particolare alla *Pacem in terris*. Tali elementi sono da considerarsi come la comune cornice nella quale si inseriscono i diversi approcci alla guerra in Vietnam dei giornalisti e commentatori cattolici di seguito illustrati.

«La Civiltà cattolica» restava fedele al proprio irriducibile anticomunismo, che non coincideva però, a livello politico, con un filoamericanismo *tout court*. In accordo con la tradizionale linea vaticana, l'appoggio dei gesuiti romani al *containment* statunitense rappresentava prevalentemente «una estrema condizione di necessità geopolitica», non esente da preoccupazioni e critiche sulla politica interna ed estera di Washington[896]. Nel fascicolo del 27 marzo 1965 «CC» continuò a porre il focus sulla necessità religiosa e politica che gli Stati Uniti contenessero l'espansionismo "rosso" in Asia[897], opinione condivisa dalla FUCI.

Nel numero di «Studium» del 4 aprile 1965, la FUCI attribuì le maggiori responsabilità della «tragedia del Vietnam» all'«imperialismo cinese»[898]. Dalle pagine di «Ricerca», nel numero del 19 aprile, gli

[896] G. RUMI, *Un antiamericanismo di «La Civiltà Cattolica»?*, in *L'antiamericanismo in Italia e in Europa*, cit., pp. 309-323. Cfr. anche E. DI NOLFO, *La guerra fredda e l'Italia (1941-1989)*, Firenze, Polistampa, 2010, pp. 511-555.

[897] Cfr. *Vietnam meridionale*, in «CC», 27 marzo 1965, pp. 98-100.

[898] C.A., *La tragedia del Vietnam*, in «Studium», 4, aprile 1965, pp. 283-286, cit. a p. 284. Nata sotto la presidenza fucina di Martini, la rivista fu creata nel 1906. Come si legge in una descrizione della stessa redazione, «nel 1945 assume la direzione di Studium Aldo

universitari cattolici si allietavano di aver ritrovato, nella fermezza del discorso di Johnson a Baltimora, un ritorno degli USA all'«atteggiamento spirituale e morale» dell'era kennediana, un'«azione concreta di un'offerta di valori che pure parevano essere affermati e si credevano la base politica dell'intervento, quali la libertà, la democrazia, il rispetto della persona»[899]. Come rilevato da Michele Nicoletti, il caratteristico rifiuto di qualsiasi forma di violenza da parte della FUCI l'avrebbe progressivamente portata, con l'*escalation*, a slittare su posizioni meno condiscendenti verso gli USA e dunque meno "democristiane", avvicinandosi invece a quelle «antimilitariste del movimento pacifista americano»[900].

Le ACLI[901] e la GIAC andarono spostando l'attenzione dalle logiche belliche all'urgenza di puntare imparzialmente i riflettori sull'«offesa all'umanità che viene dallo stillicidio dei morti nel Viet-Nam»[902].

In particolare, il periodico aclista «Azione Sociale» affrontò il conflitto da diverse angolazioni. Corrado Granella criticò le insufficienti competenze politico-militari di cui stimava che Johnson e il suo *entourage* stessero dando prova[903]. Padre Aurelio Boschini condannò le «ideologie imperialiste e totalitarie che affidano il loro trionfo alle guerre "liberatrici"»[904].

Moro e la rivista affronta con particolare rigore la responsabilità della cultura cristiana nella ricostruzione politica ed economica del Paese. Studium, con fascicoli monografici, saggi, interventi critici, prosegue il suo itinerario di riflessione su grandi nuclei concettuali del pensiero contemporaneo, mentre pone attenzione costante ai temi della bioetica, dei diritti umani, della convivenza civile, così come ai problemi della scuola e dell'Università, che mettono in gioco il destino delle nuove generazioni» (accessibile dall'URL: http://www.edizionistudium.it/riviste/categorie/Studium). Su «Studium» si veda F. MALGERI, *Cent'anni di vita*, in *FUCI coscienza universitaria*, cit., pp. 23-25 e sgg. Moro (1916-1978), presidente della FUCI dal 1939 al 1943 e del Movimento laureati cattolici dal 1945 al 1946, ove maturò amichevoli relazioni con l'assistente ecclesiastico Montini, fu tra i fondatori della DC, della quale guidò la segreteria fra il 1959 e il 1963, anno in cui divenne presidente del Consiglio del primo governo di centrosinistra organico. Tra il 1963 e il 1968 fu più volte a guida del governo italiano.

[899] *Gli Stati Uniti e la crisi vietnamita*, in «Ricerca», 15 aprile 1965, p. 1 e p. 8.

[900] M. NICOLETTI, *Società e politica*, in *FUCI coscienza universitaria*, cit., p. 234.

[901] Cfr. D. ALIMENTI, *Nessuna schiarita sul Mekong*, in «AS», 18 aprile 1965, p. 5.

[902] *Viet-Nam*, in «Gioventù», prima quindicina di aprile 1965, p. 27.

[903] C. GRANELLA, *Ancora vuoto il tavolo delle trattative*, in «AS», 4 aprile 1965, p. 5. Granella (1938-) era giornalista professionista dal 1963.

[904] A. BOSCHINI (P.), *Il dovere della pace*, in «AS», 18 aprile 1965, p. 9. Boschini (1911-1978), sacerdote bergamasco della congregazione del Sacro cuore di Gesù, nel 1948 era divenuto vice assistente centrale delle ACLI. Nella sua voce biografica si legge tra l'altro che «l'impronta lasciata da Boschini sarà nettissima soprattutto in campo formativo». Fra gli anni Cinquanta e Settanta scrisse regolarmente articoli per le principali riviste delle ACLI («Azione Sociale», «Lettera agli assistenti», «La Fiaccola», «Forze nuove»). *Gli Aclisti.* III: *1954-1961*, in *Grande enciclopedia della politica: i protagonisti dell'Italia democratica*, Roma, Edizioni Abe, 1994, p. 304.

Intervistato da «AS», Tran Quoc Buu, fondatore della Confederazione vietnamita dei lavoratori cristiani, mise in rilievo le cause socio-economiche sottostanti al conflitto[905], come già fatto da Montaron su «Tc». Condannato a morte a causa della sua collusione con un gruppo di generali cattolici che, nel febbraio 1965, avevano tentato un golpe contro Khanh, Buu aveva allora appena ricevuto la grazia dal governo di Saigon anche per merito dell'intercessione delle ACLI e di altri movimenti operai europei[906].

Le ACLI avevano ormai consolidato una propria tradizione di internazionalismo operaio solidaristico e militante, attivo su diversi fronti (campagne di pressione, raccolte fondi, ecc.), e particolarmente attento alle difficili realtà socio-economiche e politiche d'Asia, d'Africa e d'America Latina[907]. Guidato dalla dottrina sociale cattolica e soprattutto agli insegnamenti della *Mater et magistra*, tale impegno dei lavoratori cristiani non era probabilmente, come si è osservato per la JEC, del tutto esente da influenze culturali marxiste. Con la presidenza di Livio Labor, insediatasi a fine 1961, le ACLI avevano infatti lanciato, nel solco della *Pacem in terris*, il cosiddetto "dialogo sul pianerottolo" che, «esclusa ogni ipotesi di contatto con le strutture» del PCI, tuttavia «propendeva per il contatto esistenziale» tra i lavoratori, a prescindere dalle personali tendenze politiche di ognuno[908].

[905] D.A[LIMENTI?]., *Lotta su due fronti: contro la guerra contro la fame*, in «AS», 25 aprile 1965, p. 19. Quoc Buu (1912-?), cattolico e nazionalista, da giovane aveva aderito alla lotta anticoloniale in Vietnam al fianco del Vietminh. Nel 1960 aveva creato la Confederazione. Cfr. E.F. WEHRLE, *Vietnam War*, in *Encyclopedia of U.S. Labor and Working-Class History*, I. *A-F*, edited by E. Arnesen, London-New York, Routledge, 2007, p. 1465.

[906] Cfr. D.A[LIMENTI?]., *Lotta su due fronti: contro la guerra contro la fame*, in «AS», 25 aprile 1965, p. 19. A sentenza non ancora emessa, D'Orlandi già prefigurava che il governo sudvietnamita avrebbe infine optato per una pena esemplare ma non estrema, considerato che «la massa cattolica ha molte relazioni con i Paesi europei […]; così la Santa Sede a Roma ed i Paesi europei non penseranno che qui si reprime la loro religione». GDO, *Dv*, 19 aprile 1965, p. 462.

[907] Ne è emblema la raccolta di "fondi per lo sviluppo del Movimento Operaio e Contadino Cristiano nei Paesi in via di sviluppo" lanciata a livello nazionale dalle ACLI in occasione del 1° maggio 1963, poi resa permanente. Cfr. M.C., *1 maggio: giornata della solidatietà internazionale*, in «AS», 1° maggio 1963, p. 5.

[908] D. ROSATI, *L'incudine e la croce*, cit., p. 154; cfr. anche pp. 141. Labor (1918-1999), rilevante figura della storia del sindacalismo cattolico italiano novecentesco, fu anche giornalista, e dal 1950 membro della DC. Dopo aver ricoperto diversi incarichi nelle ACLI milanesi, nel 1955 era approdato alla dirigenza nazionale. Sosteneva con pari convinzione l'opportunità dell'unità sindacale e del principio di incompatibilità fra incarichi nelle ACLI e mandati parlamentari. Fu presidente delle ACLI dal 1961 al 1969, imprimendo al movimento una linea decisamente progressista; nel 1970, al noto congresso di Vallombrosa, riuscì a veder adottate le sue posizioni in favore dell'indipendenza delle ACLI dalla politica,

Per ciò che concerne «Tc», invece, va rilevato che è a queste date che iniziarono ad apparirvi, in maniera episodica ma rilevante sul piano storiografico, articoli e vignette molto critici o apertamente ostili nei confronti delle decisioni tattiche di Washington, ormai spogliatesi per il settimanale da qualsiasi movente idealistico, al pari di quelle dei comunisti coinvolti nel conflitto[909]. Sul periodico si giunse persino ad argomentare l'«impressionnante, colossale, époustouflante puissance militaire de son pays est un "symbole d'échec", le reflet de l'incapacité des États-Unis à vivre en paix avec le reste d'une planète tourmentée»[910].

II.7. Effetto Santo Domingo.

Con il discorso al santuario di Bandra alla fine del 1964, sollecitato dalle tensioni in Vietnam, Paolo VI aveva segnato il rilancio del culto di Maria quale *Regina pacis*, come già prima di lui avevano fatto in particolare Benedetto XV e Pio XII[911]. Con l'ingresso militare degli USA della guerra nel Sud-Est asiatico e con il peggiorare del quadro internazionale, nella prima metà del 1965 si moltiplicarono le invocazioni di papa Montini all'intercessione della Madonna per il ristabilimento della pace globale[912].

Nell'enciclica *Mense maio*, emanata il 29 aprile 1965 alla vigilia del mese tradizionalmente dedicato a Maria, Paolo VI implorò l'intercessione della madre di Cristo nell'«ora […] particolarmente grave» attraversata dal mondo[913], ove i focolai di crisi internazionale si moltiplicavano ed

---

in particolare per la fine del collateralismo con la DC, provocando una crisi con la gerarchia che lo portò a dimettersi e successivamente, ad aderire al PSI. Per approfondimenti sulla sua ricca parabola biografica si rimanda a T. BARBO, L. BORRONI (a cura di), *Livio Labor. La virtù dell'impazienza*, Roma, Ed. Lavoro, 2000; D. ROSATI, *La profezia laica di Livio Labor, apologia di un cristiano senza paura*, Roma, Aesse, 1999.

[909] Cfr., tra gli altri, in «Tc»: B. FERON, *Jusqu'où iront-ils?*, 8 avril 1965, p. 9; 22 avril 1965, p. 3; P. CARRE, *Si Johnson détruisait la Chine?*, 29 avril 1965, p. 6. Nel paragrafo successivo si avrà modo di soffermarsi sull'iconografia delle vignette pubblicate su «Tc».

[910] *Johnson a estomaqué l'Amérique*, in «Tc», 15 avril 1965, p. 9.

[911] Sull'argomento si rinvia a G. GHIO, *La maternità spirituale di Maria come chiave ermeneutica dell'economia divina. Dialogo tra Oriente e Occidente*, Roma, GBP, 2015, pp. 210-211 e sgg.

[912] Cfr. in particolare PAOLO VI, *Sentiti voti in una data inaugurale*, 11 febbraio 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 857-860; ID., *Benedizione della «Rosa d'Oro» per il Santuario di Nostra Signora di Fátima*, 28 marzo 1965, ivi, pp. 204-206; ID., *II Domenica di Passione o delle Palme – Omelia nella Basilica Vaticana*, 11 aprile 1965, ivi, pp. 1214-1219.

[913] PAOLO VI, Lettera enciclica *Mense maio*, 29 aprile 1965, nn. 5-10, in «AAS», 57, 1965, pp. 353-358; traduzione in lingua italiana in «OR», 1° maggio 1965, p. 2.

estendevano repentinamente. In quelle ultime settimane gli scontri di confine tra India e Pakistan per il contenzioso del Kashmir avevano innalzato il già critico livello di tensione nel Sud-Est asiatico[914], ma soprattutto grande inquietudine e, in molti casi, stupefatta indignazione aveva suscitato nell'opinione pubblica internazionale, verosimilmente anche in Vaticano, l'invasione di Santo Domingo (24 aprile 1965) e poi dell'intera Repubblica Dominicana a opera dei marines americani[915].

Così nella *Mense maio* Paolo VI, nella veste pontificia di padre universale, indirizzava un angosciato appello a nome dell'umanità ai capi politici dei Paesi del sistema internazionale, fossero o meno coinvolti nei conflitti in corso. Il papa li pregava affinché si adoperassero per una risoluzione dei contenziosi basata sul diritto internazionale, facendo ricorso a negoziati diplomatici, al fine di risparmiare al mondo una terza guerra mondiale, in ciò si dimostrandosi perfettamente in linea con il magistero di pace dei suoi predecessori e in particolare di Giovanni XXIII:

> 7. Supplichiamo quindi tutti i responsabili della vita pubblica a non restar sordi all'aspirazione unanime dell'umanità che vuole la pace. Facciano quanto è in loro potere per salvare la pace minacciata. Continuino a promuovere e a favorire colloqui e trattative a tutti i livelli e in tutti i tempi, pur di arrestare il pericoloso ricorso alla forza con tutte le sue tristissime conseguenze materiali, spirituali e morali. Si cerchi di individuare sulle vie tracciate dal diritto, ogni vero anelito di giustizia e di pace per incoraggiarlo e per effettuarlo, e si dia fiducia ad ogni leale atto di buona volontà, in modo che la causa positiva dell'ordine abbia la prevalenza su quella del disordine e della rovina.
> 8. Purtroppo, in questa dolorosa situazione dobbiamo constatare con grande amarezza, che molto spesso si dimentica il rispetto al carattere sacro e inviolabile della vita umana, e si fa ricorso a sistemi ed atteggiamenti che sono in aperto contrasto col senso morale e col costume di un popolo civile. A questo riguardo non possiamo fare a meno di elevare la Nostra voce in difesa della dignità umana e della civiltà cristiana, per deplorare gli atti di guerriglia, di terrorismo, la presa di ostaggi, le rappresaglie contro le popolazioni inermi. Delitti, questi, che, mentre fanno retrocedere il progresso del senso del giusto e dell'umano, inaspriscono sempre più gli animi dei contendenti e possono sbarrare le vie ancora accessibili alla buona volontà reciproca, o almeno rendere sempre più difficili quei negoziati che, se franchi e leali, dovrebbero condurre ad un ragionevole accordo[916].

[914] Cfr. V. SCHOFIELD, *Kashmir in Conflict: India, Pakistan and the Unending War*, London-New York, I.B. Taurus, 2003 [2000], p. 106 e sgg.

[915] Washington intervenne militarmente nel Paese caraibico al fine di sostenere il governo golpista e autoritario di Donald R. Cabral contro il *levantamiento cívico-militar* che gli si opponeva dal febbraio di quell'anno. Cfr. R. DALLEK, *The Flawed Giant*, cit., pp. 262-268.

[916] PAOLO VI, Lettera enciclica *Mense maio*, in «OR», 1° maggio 1965, p. 2.

Sembra legittimo interpretare questi passaggi dell'enciclica nei termini di allusioni alla situazione vietnamita e alla rigidità dimostrata sia da Hanoi sia da Washington. Le parole del pontefice assumono comunque il valore più generale tanto di una condanna delle lotte di guerriglia comunista e del sostegno ad esse portato da URSS e RPC, quanto di nuova obiezione, dopo Santo Domingo, al corso allora intrapreso dalla politica estera degli Stati Uniti, che del proprio "senso morale" e del proprio "popolo civile" avevano fatto una bandiera.

Un dettaglio appare particolarmente interessante da evidenziare: l'avvenuto ribaltamento, in meno di due anni, degli equilibri fra gli stilemi della tradizione intransigente e il riferimento ai diritti umani laicamente formulato all'interno della retorica papale su guerra e pace. Si pensi ai discorsi di Paolo VI del 1963 analizzati nel primo capitolo, e poi ai brevi cenni papali del 1965 al "carattere *sacro* della vita umana" e alla "difesa della civiltà *cristiana*", incastonati in una cornice che, più in generale e con maggiore insistenza, puntava l'attenzione sul "carattere *inviolabile* della vita umana", al "senso *morale*", ai "costumi di un popolo *civile*", alla "difesa della *dignità umana*", al "progresso del *giusto* e dell'*umano*".

Appare tuttavia inverosimile che Montini avesse smesso di credere che i diritti naturali, i concetti di civiltà, giustizia, progresso e dignità umani discendessero da Dio, e che pertanto la politica internazionale e le singole società non dovessero ispirarsi alla dottrina della Chiesa cattolica per poter realizzare pienamente ed efficacemente quei principi. Si tende dunque a supporre che tra il 1964 e il 1965 la gravità del quadro internazionale, la scarsa incidenza politica dell'ONU (allora peraltro travolta da una grave crisi economica), il fatto che i principali attori coinvolti in Vietnam e negli altri conflitti della guerra fredda *non* fossero cattolici (Kennedy e gli Ngo lo erano, ma Johnson era protestante, e i vari governi della RV erano sempre a maggioranza non cattolica, senza considerare naturalmente i leader comunisti atei) abbiano convinto Paolo VI della necessità di accrescere la capacità dei propri pronunciamenti pubblici di suscitare interesse e immedesimazione universali, lasciandone per lo più sottesi i contenuti religiosi e le loro connessioni profonde. Tutto ciò affinché i suoi appelli di pace avessero maggiori *chances* di essere ascoltati, salvando l'umanità da una terza guerra mondiale e da un'apocalisse atomica, e aumentassero le possibilità di riuscire nel suo progetto di ricollocamento della Santa Sede al centro della diplomazia internazionale, edificando un nuovo ordine pacifico e multipolare che non fosse più fondato sul principio della deterrenza.

In questo nuovo accento posto da Paolo VI su valori e principi universali *privi* di marcatura confessionale si crede quindi di individuare la definizione di una nuova strategia di presenza della Chiesa del mondo

contemporaneo, dal carattere socialmente e politicamente attivo, positivo, improntato all'efficacia; una strategia che a livello comunicativo implicava una crescente laicizzazione del discorso pontificio, sulla scia dell'indirizzo di papa Roncalli a «tutti gli uomini di buona volontà».

Ciononostante la coincidenza fra Giovanni XXIII e Paolo VI non si direbbe perfetta. Nel simultaneo rilancio del culto mariano da parte di papa Montini e nel legame privilegiato da lui stabilito fra la Madonna e la pace sembra infatti di cogliere l'altra faccia della strategia di pace di Paolo VI, intesa a controbilanciare la laicizzazione del proprio discorso *ad extra* con un'intensificazione *ad intra* della devozione popolare.

La *Mense maio* si chiudeva infatti con la richiesta del pontefice bresciano di promuovere «nelle singole diocesi e nelle singole parrocchie speciali preghiere» e soprattutto di dedicare «la solennità consacrata a Maria Regina ad una solenne pubblica supplica» alla madre di Dio che avesse come oggetto sia la pace nel mondo sia l'assistenza alla Chiesa nel suo percorso conciliare[917].

Il 2 maggio 1965 Paolo VI si soffermò nuovamente sull'enciclica. Nel corso di quell'*Angelus*[918], preghiera dedicata alla Vergine e rivolta ai fedeli, egli mostrò però di mancare dell'audacia politica dei mesi precedenti, riavvicinandosi a Pio XII più che a Giovanni XXIII. Al di là del plauso verso chi allora cercasse una soluzione politica alle crisi internazionali, papa Montini tornò infatti a proporre la classica dottrina sull'estraneità della Chiesa agli affari temporali e soprattutto, in maniera un po' sorprendente considerato l'attivismo diplomatico posto in essere, anche sul piano pubblico, nei mesi precedenti, egli indugiò sulla concezione della Chiesa come autorità morale che, in ragione «de son origine divine et de sa vocation surnaturelle»[919], è sempre neutrale e imparziale nei conflitti.

Non che Giovanni XXIII e Paolo VI avessero abbandonato tale tradizionale visione della Chiesa, e purtuttavia è vero che, dopo il papato roncalliano e dinanzi agli stessi slanci montiniani, limitarsi ad affermare che il compito della Chiesa fosse quello di pregare doveva suonare come un'interpretazione "minimalista" del suo ruolo nel mondo. Se non fosse che, per la mentalità religiosa, quello della preghiera è un atto

[917] PAOLO VI, Lettera enciclica *Mense maio*, in «OR», 1° maggio 1965, p. 2.

[918] Cfr. PAOLO VI, *Sull'Enciclica per speciali preghiere nel Mese di Maggio*, 2 maggio 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 1135.

[919] M. MERLE, C. DE MONTCLOS, *L'Église catholique et les relations internationales*, cit., p. 7. Cfr. anche J. JOBLIN (S.J.), *L'Église et l'ordre international*, in *The Catholic Church and the International Policy of the Holy See*, edited by F. Imoda (s.j.) and R. Papini, Milano, Nagard, 2008, pp. 174-175.

performativo[920], dunque lungi dal denotare immobilismo o abulia da parte di chi lo compie e sollecita, si direbbe quasi che nel discorso di Montini risuonasse all'improvviso una certa passività:

> Il quadro del mondo presenta punti dolenti molto gravi per se stessi e molto pericolosi per la pace generale […]. Questa notte qualche migliore notizia è venuta da Santo Domingo; ma l'equilibrio non è ancora sicuro. Noi non possiamo fare nulla direttamente; siamo fuori dalle lotte politiche e militari; altro è il Nostro compito. Ma possiamo fare indirettamente due cose: 1) incoraggiare e lodare coloro che ora sinceramente vogliono la pace; gli uomini responsabili della sorte dei popoli, che in questi momenti vogliono la pace e i negoziati che essa comporta, si rendono veramente benemeriti dell'umanità; 2) l'altra cosa è pregare; e non è piccola cosa; è poi la Nostra[921].

Allo stato delle fonti non è dato stabilire se si fosse verificato qualche speciale accadimento a far oscillare nuovamente in maniera così ampia il pendolo della retorica montiniana. Si ritiene però che già il solo prendere atto di tale fenomeno rappresenti, sul piano storiografico, la riprova delle diverse tensioni ecclesiologiche che animavano Paolo VI senza che una di esse riuscisse a imporsi definitivamente nella linea dei suoi primi anni di pontificato. Più che ad una spiccata amleticità caratteriale, teorizzata da una certa *vulgata* su Montini, si crede che queste sue incertezze siano da correlare all'eccezionale sovrapposizione di sfide storiche di grande complessità, dentro la Chiesa e fuori di essa, che Paolo VI si trovò a gestire e a ripensare costantemente, navigando a tratti quasi a vista in un tempo di cambiamenti epocali per i cattolici, per l'Europa, per il mondo intero, con l'incubo dell'apocalisse atomica a gravare sulle sue responsabilità di guida della Chiesa e di padre universale, a cui vanno aggiunte le numerose e differenti aspettative che l'aggiornamento conciliare e l'enorme popolarità del predecessore proiettavano pregiudizialmente sul suo pontificato.

Nel privato della diplomazia, comunque, l'approccio di Montini era tutt'altro che attendista o limitato alla sola preghiera. Già all'indomani dell'*Angelus* del 2 maggio egli accolse in udienza privata Lodge, appena

[920] Il riferimento è qui all'accezione canonizzata dalla teoria degli atti linguistici introdotta da J.L. AUSTIN, *How To Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, poi ripresa e sistematizzata da J. SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London, Cambridge University Press, 1969. L'importanza e le differenti funzioni della preghiera nell'azione papale e nella vita della Chiesa in tempo di guerra sono al centro delle ricerche, fra gli altri, di Maria Paiano, la quale ha rilevato la complessità della dimensione della preghiera in studi sul primo conflitto mondiale quali M. PAIANO, *La preghiera e la Grande guerra. Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto in Italia*, Pisa, Pacini, 2017.

[921] PAOLO VI, *Sull'Enciclica per speciali preghiere nel Mese di Maggio*, 2 maggio 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 1135.

rientrato dal Vietnam, e inviò inoltre un messaggio di pace al popolo americano. È al vaticanista de «L'Avvenire d'Italia», Giancarlo Zizola, che si devono le poche informazioni reperite sull'udienza, nonché delle acute osservazioni sulle attività papali del 3 maggio 1965:

> Un colloquio privato con Cabot Lodge, reduce da una missione svolta nel Sud Est asiatico per conto di Johnson; un messaggio via satellite «Early Bird» agli americani, per auspicare che queste conquiste scientifiche accelerino la cooperazione fra gli uomini e servano alla pace: questi gli interventi più recenti di Paolo VI, sulla scia dell'Enciclica «Mense maio».
>
> A nessuno sfugge l'importanza del colloquio di Paolo VI con Henry Cabot Lodge. In sede ufficiale tuttavia non se ne è data notizia: «L'Osservatore romano» la ignora. *Come non vedere, però, nel semplice fatto dell'udienza, l'interesse del presidente americano per l'appello di Paolo VI ai negoziati?* Il Papa segue costantemente la situazione di San Domingo, del Vietnam, del confine pakistano[922].

Considerando la posizione degli Stati Uniti e il quadro bellico vietnamita, pare difficile credere a un sincero interesse di Johnson per i negoziati invocati da Paolo VI; è più probabile che il circolo del presidente intendesse ancora sfruttare le relazioni con la Santa Sede per migliorare l'immagine dell'amministrazione americana all'interno e all'esterno degli Stati Uniti, in particolare fra gli alleati della NATO e fra i cattolici della RV; un simile ricorso strumentale a papa Montini, si ricorda, era già stato messo in pratica in passato da Washington.

La stessa tregua di sei giorni sulla RDV annunciata da Johnson il 13 maggio 1965 si rivelò una manovra cosmetica volta a riguadagnare dei consensi dopo le innumerevoli critiche piovute sull'amministrazione americana a seguito dello sbarco dei marines a Santo Domingo. La decisione della tregua aveva il vantaggio di lasciar intendere all'opinione pubblica mondiale, Vaticano compreso, che l'eventuale proseguimento della guerra dipendesse, a quel punto, esclusivamente da Hanoi. Ma al di là della retorica delle buone intenzioni (miste a reciproche accuse) che rimbalzarono allora da uno schieramento all'altro, in realtà alcuno tra i belligeranti stimava conveniente per i propri interessi avviare dei negoziati in quel momento, e anche questo spiraglio si richiuse perciò in fretta.

Tra il maggio e l'agosto 1965 l'intensificazione delle ostilità in Vietnam e l'arrivo, nel luglio del 1965, della prima divisione di truppe regolari dell'Esercito popolare del Vietnam del Nord (EPVN) nella RV portò Paolo VI a moltiplicare gli incalzanti appelli al negoziato e per la salvaguardia del

[922] G[IANCARLO]. Z[IZOLA], *Messaggio "via satellite" del Papa agli americani*, in «AI», 4 maggio 1965, p. 1 [il corsivo è mio].

genere umano dallo scoppio di una terza guerra mondiale[923]. Essi furono prontamente riportati e approfonditi da Manzini su «OR»[924].

Si intensificarono le consultazioni private fra Washington e il Vaticano sulla situazione interna della RV, allora nuovamente oggetto di gravi disordini civili. Gli Stati Uniti si mostravano desiderosi di sfruttare l'influenza politica esercitata dal Vaticano sulla comunità cattolica del Vietnam del Sud per stabilizzare in chiave filogovernativa il fragile quadro politico del Paese[925], in specie da quando l'opposizione di alcuni gruppi di cattolici ai governi e ai presidenti di fede per lo più buddista succedutisi dopo la caduta degli Ngo si era andata radicalizzando, divenendo uno dei primi fattori di tensioni, anche violente, nel tessuto sociale[926].

La Santa Sede acconsentì alla richiesta dell'amministrazione Johnson d'intervenire per placare gli animi dei cattolici della RV, proponendosi di mobilitare a tal riguardo sia i vescovi sudvietnamiti sia la delegazione apostolica a Saigon[927], ma lasciando a sua volta intendere di cercare l'interessamento di Washington alla protezione della minoranza cattolica del Vietnam[928].

Con il progredire dell'*escalation* e il costante rinforzo delle truppe americane presenti sul suolo vietnamita, però, gli interessi americani e vaticani iniziarono a divergere in maniera sensibile quando si passava a discutere della guerra in quel lembo d'Asia e, più in generale, della pace nel mondo.

[923] Tra i pronunciamenti più significativi del periodo: PAOLO VI, *L'attività del papa e della gerarchia nel magistero e nelle opere*, 24 giugno 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 365-374; ID., *Le vittime delle guerre*, 1° agosto 1965, ivi, p. 1142; ID., *Il tragico ricordo di Hiroshima*, 8 agosto 1965, ivi, pp. 1142-1143; ID., *Pace nelle comunità civili tra i popoli nelle coscienze*, 22 agosto 1965, ivi, p. 1144-1145, in cui il papa pose la distinzione fra «quattro ordini di pace: civile, internazionale-militare, morale e religiosa» (p. 1145).

[924] Cfr. in particolare R.M [ANZINI]., *La pace in pericolo*, in «OR», 27 giugno 1965, p. 1.

[925] Si veda a tal proposito: MemRec, *Jack Valenti's Meeting with the Apostolic Delegate*, June 11, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, WENATO/MNF, b. 1.

[926] Ne recano traccia anche fonti coeve come *Protesta unitaria contro il «quisling» Khan*, in «l'Unità», 2 marzo 1965, p. 11; GDO, *Dv*, 19 aprile 1965, pp. 461-462; ivi 9 giugno 1965, p. 488.

[927] Cfr. Tl, *Taylor to DepState*, Saigon, June 3, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. II, part V, 1965, doc. n. 329; MemRec, *Jack Valenti's Meeting with the Apostolic Delegate*, June 11, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, WENATO/MNF, b. 1; *Communiqué de l'épiscopat vietnamien*, in «Dc», 1-15 août 1965, coll. 1412-1414; Mem, *Bundy to Pres - Talking Points with the Pope*, Washington, October 3, 1965, p. 2, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 8.

[928] Cfr. MemRec, *Jack Valenti's Meeting with the Apostolic Delegate*, June 11, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, WENATO/MNF, b. 1.

Un segnale insolitamente duro in questo senso lo si ritrova, per ciò che concerne Paolo VI, nell'*Angelus* dell'8 agosto 1965[929]. La preghiera era dedicata alla commemorazione del ventesimo anniversario del bombardamento di Hiroshima. Montini tralasciò – come uso della retorica pontificia, tradizionalmente allusiva – di citare il Paese che lo aveva compiuto, ma nessuno poteva ignorarlo. Perciò colpisce il suo definire pubblicamente l'episodio nei termini forti di un «oltraggio alla civiltà» perseguito con «armi […] nefaste e disonoranti»[930]; così come non stupisce che il discorso risultasse sgradito a una parte della stampa americana, ad esempio al quotidiano di Washington «Evening Star»[931].

L'*Angelus* dell'8 agosto si presenta inoltre come una sintesi dei moniti sino ad allora iterati da Paolo VI contro il ripetersi degli orrori delle due guerre mondiali, e si è visto come il Vietnam fosse allora percepito come l'incubatore più pericoloso di una terza. Nel discorso il pontefice rinnovava infine l'appello a una politica mondiale di disarmo atomico, opzione impensabile per gli Stati Uniti durante la guerra fredda e che il papa bresciano proponeva invece, con sempre maggior convinzione, quale precondizione ineludibile per il raggiungimento di un nuovo equilibrio internazionale fondato sulla pace[932].

A partire dunque dal maggio 1965 si andò così sviluppando un più largo e vivace dibattito pubblico in Europa occidentale sul conflitto nel Sud-Est asiatico. Per ciò che attiene specificatamente la galassia cattolica italiana e francese, il magistero di pace di Paolo VI sembra aver giocato un ruolo *determinante* nel portare l'attenzione sul Vietnam. La ricerca condotta ha evidenziato quale fenomeno dominante nella stampa cattolica, in questa fase, il fiorire sempre meno episodico di analisi molto severe nei confronti degli Stati Uniti; un fenomeno da ricondursi prevalentemente all'"onda

[929] PAOLO VI, *Il tragico ricordo di Hiroshima*, 8 agosto 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 1143.

[930] *Ibidem*. Si consideri che nel 1963 la Suprema corte del Giappone aveva sì rigettato, su basi tecnico-giuridiche, la causa intentata dal popolo giapponese contro gli Stati Uniti per l'uso dell'atomica, ma aveva nondimeno riconosciuto ed elencato le violazioni del diritto e degli usi internazionali di guerra perpetrate dagli americani con i bombardamenti di Hiroshima e Nagasaki. Questi, con le loro circa 225.000 vittime civili fra morti e feriti, rappresentavano e rappresentano agli occhi di molti osservatori internazionali dei crimini contro l'umanità. Cfr. P. JOSEPH (ed.), *The SAGE Encyclopedia of War. Social Science Perspectives*, Thousand Oaks, SAGE, 2017 [2016], p. 791; M. CHERIF BASSIOUNI (ed.), *International criminal law*. I: *Sources, subjects, and contents*, Leiden, M. Nijhoff Publishers, 2008, p. 489.

[931] Cfr. *Da Washington attacco al Papa*, in «l'Unità», 12 agosto 1965, p. 14.

[932] Papa Montini tornò più volte in agosto, come nei mesi successivi, sul tema del disarmo. Cfr. ad esempio PAOLO VI, *Le vittime delle guerre*, 1° agosto 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 1142; ID., *Incontro di ex-combattenti di vari Paesi dell'Europa*, 30 agosto 1965, ivi, pp. 425-428.

lunga" di Santo Domingo, riverberatasi sull'intera politica estera di Washington.

Tra i periodici cattolici presi in considerazione, «L'Avvenire d'Italia» molto si occupò in questo periodo della guerra in Vietnam, le cui premesse considerava poste dal ritardo con il quale un'ostinata Francia coloniale si era rassegnata alla «via diplomatica» in Indocina, permettendo che «un nuovo incerto confine» venisse ivi stabilito[933]. Il quotidiano bolognese poneva grande enfasi sul rischio di un terzo conflitto mondiale con epicentro il Vietnam, accordando ampio spazio agli «appelli accorati che Paolo VI viene rinnovando di giorno in giorno»[934].

Ma fra tutte le testate esaminate è «Tc» a distinguersi per frequenza, complessità e varietà delle opinioni espresse dalla sua redazione in merito alla guerra nel Sud-Est asiatico. Dalle sue colonne, giornalisti come Georges Ferné e Claude Gault non mancarono di riconoscere la grandezza materiale e ideale degli Stati Uniti, ma imputarono a Johnson errori tattici e strategici in materia di politica estera (posizione analoga espresse La Valle su «AI»)[935], che ritenevano dettati in buona parte da semplice arroganza.

Per Gault si trattava di un senso di superiorità intrinseco agli USA in ragione della loro impareggiata condizione di superpotenza nel sistema globale[936]; per Ferné essa consisteva piuttosto in una superbia narcisistica dell'uomo Johnson, alimentata dall'atteggiamento adulatorio di alcuni suoi consiglieri[937]. Gault, in particolare, proponeva una riflessione abbastanza articolata sul caso vietnamita, che val la pena riportare per esteso:

Que veulent donc les Américains?

Pour eux, la guerre du Vietnam, c'est encore la croisade. Ils sont les preux chevaliers de la noble cause, les hommes du bien engagés contre les forces du mal, les défenseurs du «monde libre» contre le totalitarisme. Et puisque l'Histoire leur a donné la puissance, ils se font une obligation morale d'en user pour terrasser les demons. […] Mais cette

[933] P. PRATESI, *L'ardua strada della pace*, in «AI», 9 maggio 1965, p. 1.

[934] *Ibidem*.

[935] Cfr. ad esempio R. LA VALLE, *La spirale della pace*, in «AI», 1° maggio 1965, p. 1.

[936] C. GAULT, *Les croises du nouveau monde*, ivi, 29 juillet 1965, p. 3. Gault (1934-2003), autorevole firma della stampa cattolica, sin dalla gioventù aveva anche praticato una militanza politica *gauchiste* (era vicino ai socialisti). Fra il 1959 e il 1961 aveva servito in Algeria in qualità di sottotenente. Al suo rientro in Francia era entrato a far parte della redazione di «Tc», di cui avrebbe assunto la direzione dal 1967 al 1979 e poi di nuovo dal 1984 al 1990. Cfr. *Décès de Claude Gault, ancien directeur de la rédaction de «TC»*, in «La Croix» [*en ligne*], 12 novembre 2003, URL: www.la-croix.com/Archives/2003-11-12/MEDIAS-Deces-de-Claude-Gault-ancien-directeur-de-la-redaction-de-TC-_NP_-2003-11-12-194547.

[937] Cfr. G. FERNÉ, *La gloire de Johnson*, in «Tc», 22 juillet 1965, p. 9.

simplification c'est un rêve: le bien n'est jamais totalement d'un côté et tout n'est pas toujours pervers sur l'autre bord.

Ainsi, par volonté de s'opposer à l'avance communiste, les Américains luttent contre un peuple en quête d'indépendance. Et les champions du monde libre ne sont plus que les militants d'une nouvelle oppression. […]

Les U.S.A. ne peuvent pas admettre que la raison du plus fort n'est pas forcement la meilleure. Quelle que soit leur puissance, quelle que soit leur détermination d'aller jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à la catastrophe, ils ne pourront éteindre durablement cette petite flamme capable d'embraser les foules et qui s'appelle la soif de liberté et de justice.

Les Américains qui n'avaient pas de colonies se sont trouvés des guerres coloniales. Puisse le rappel de l'issue de celles que nous avons vécues leur faire comprendre que tous les chemins de la guerre mènent nécessairement à Genève ou à Evian.

Les dangers de l'extension de la guerre rendent plus angoissant notre présent et plus nécessaire notre lutte pour la paix.

Chacun de nous se sent bien démuni et pourtant nous avons la pleine conscience que c'est quand même de nous, pour une part si infime soit-elle, que dépend la paix.

Il n'y a pas de paix sans justice. La guerre du Vietnam n'est en définitive qu'un affrontement entre les nations pauvres et les nations riches. Et cet affrontement planétaire est à l'image de celui qui met aux prises, tout près de chacun de nous, les nantis et les exploités.

Et c'est bien là que nous pouvons, notre mesure, etre individuellement et collectivement des bâtisseurs d'entente. C'est avec les pierres de la justice, apportées une à une, que nous construirons, en effet, la maison de la paix[938].

In questo articolo si ritrovano alcuni elementi tipici della linea editoriale di «Tc», già rilevati e argomentati in precedenza: la liquidazione del paradigma classico della guerra fredda, di carattere messianico-manicheo, proprio della geopolitica americana[939], ma condiviso almeno parzialmente dai segmenti più conservatori della Chiesa di Roma, ancora animati da uno spirito di crociata cristiano-occidentale contro il comunismo; il primato attribuito agli ideali di libertà e giustizia sulla potenza militare, convinzione sulla quale la rivista fondava la propria identità; il nesso stabilito da Giovanni XXIII e Paolo VI fra pace e sviluppo dei popoli, fra pace e giustizia, e il loro insegnamento sulla responsabilità di ogni uomo nell'edificazione della pace; l'angoscia di un'incombente terza guerra mondiale atomica; l'amara, traumatica lezione impartita alla Francia dalle esperienze coloniali in Indocina e in Algeria.

Sulle orme di Montaron, Gault dimostrava di privilegiare un'interpretazione della guerra in Vietnam quale confronto fra Paesi industrializzati e Paesi sottosviluppati e in via di decolonizzazione; sosteneva che in questo quadro un peso determinante fosse esercitato da

[938] C. GAULT, *Les croises du nouveau monde*, in «Tc», 29 juillet 1965, p. 3.

[939] Sul tema v. N. GUÉTIN, *Religious Ideology in American Politics. A History*, Jefferson, McFarland & Company, 2000.

fattori socio-economici, i quali concorrevano a spiegare la presa del marxismo in un Terzo mondo in cerca di autodeterminazione politica e di benessere materiale. Secondo Gault era l'incapacità di cogliere questa nuova dinamica introdottasi nel sistema internazionale, associata all'inadeguatezza dell'ideologia manicheistica americana di fronte alla complessità e alla varietà delle realtà non occidentali, all'origine della trasformazione degli USA da paladini della libertà ad oppressori di popoli.

Questa linea critica verso Washington, sostenuta da Gault e Ferné come già da Montaron, e che ascriveva in gran misura gli errori americani a presunzione, ignoranza, scarsa esperienza e miopia in materia di diplomazia, risulta maggioritaria, a queste date, in «Tc». Ad essa si andarono però lentamente affiancando, in maniera sempre più visibile, posizioni decisamente meno comprensive nei confronti di Johnson e di netta condanna verso *Rolling Thunder* da parte di alcuni collaboratori della testata, e che rappresentano la trasformazione in certezze di quei dubbi sorti ai primi del febbraio 1965 in «Tc», come in «AS» e, soprattutto, in «AI».

Tra questi figura Piem, illustratore con un passato nella JEC[940]. Le sue vignette[941] sempre più spesso presero a bersaglio polemico l'avvertita ipocrisia delle aperture di Johnson a una "pace senza precondizioni" e la sua politica di bombardamenti sulla RDV (Figg. 7 e 8, p. 277).

[940] Pseudonimo di Pierre de Barrigue de Montvallon (1923-), iconico disegnatore umoristico-satirico francese. Piem avviò una lunga collaborazione con «Tc» a partire dal 1945; disegnò anche, fra gli altri, per il cattolico «La Croix» e per «Le Figaro». Piem ha così ricordato, nell'intervista gentilmente concessa a chi scrive e della quale si trascrive di seguito un estratto, le sue esperienze nella JEC e in «Tc», in particolare negli anni della fondazione del giornale: «L'Occupation, ça avait été pénible, les prises de position de Rome et de Vatican en général n'étaient pas très satifaisantes et "Témoignage chrétien" c'était la résistance et ça c'était agréable, et plus que agréable ç'était nécéssaire. […] Et aujourd'hui encore je regretterais la disparition des jécistes, une Église qui résiste. […] et j'ai trouvé plutôt dans les paroisses, où je pratiquais ce jécisme, des sentiments non avouables de lâcheté, de compromission, voilà donc…pas enthousiasmé par le clergé de l'époque. Je trouvais auprès des… des chrétiens coinvaincus à "Témoignage chrétien", des gens courageux». DE BARRIGUE DE MONTVALLON P. (PIEM), *Intervista basata su domande dell'autrice (poste via e-mail: Ghezzi a de Barrigue de Montvallon, 21 luglio 2017)*, registrata dai collaboratori di de Montvallon il 26 agosto 2017 su supporto digitale (file audio AAC), copia depositata presso l'autrice.

[941] Per un'introduzione al ruolo delle vignette nella storia della stampa francese dalla Rivoluzione al massacro della redazione di Charlie Hebdo si veda J.-F. MIGNOT, *Analyse – Le dessin de presse, histoire et actualité (1789-2015)*, [*en ligne*] URL: www.nonfiction.fr/article-7788-le_dessin_de_presse_histoire_et_actualite__1789_2015.htm.

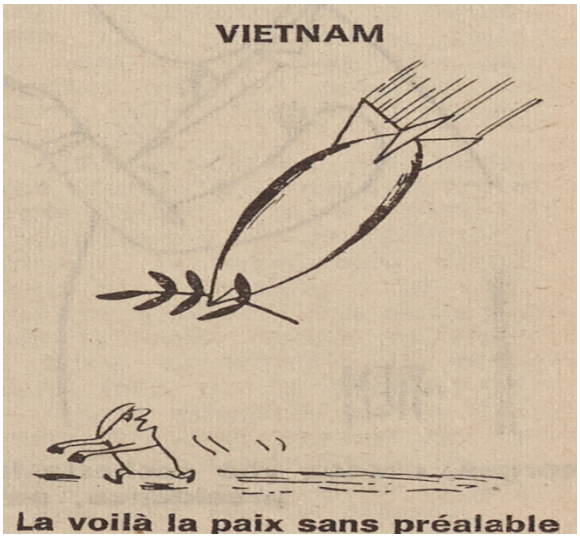


Fig. 7. «Témoignage chrétien», 22 avril 1965, p. 3.

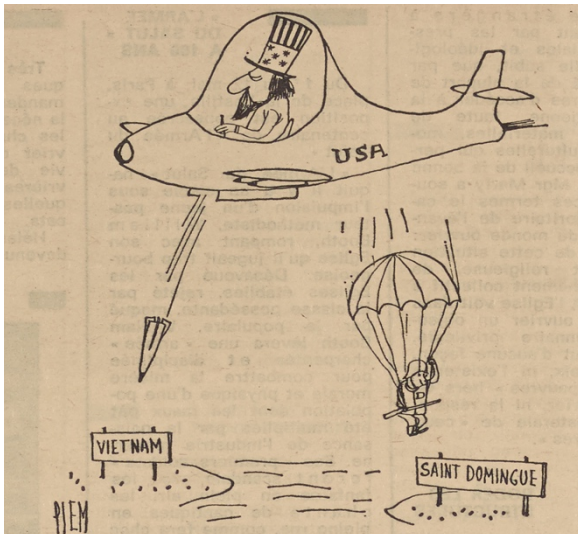


Fig. 8. «Témoignage chrétien», 6 mai 1965, p. 6.

Più in generale, Piem palesò consistenti perplessità sui reali obiettivi della politica estera americana, che arrivò a estendere iperbolicamente sino al pianeta Marte, lasciando intuire una certa consonanza fra la sua posizione e le tesi delle sinistre marxiste sull'imperialismo neocoloniale statunitense (Fig. 9).

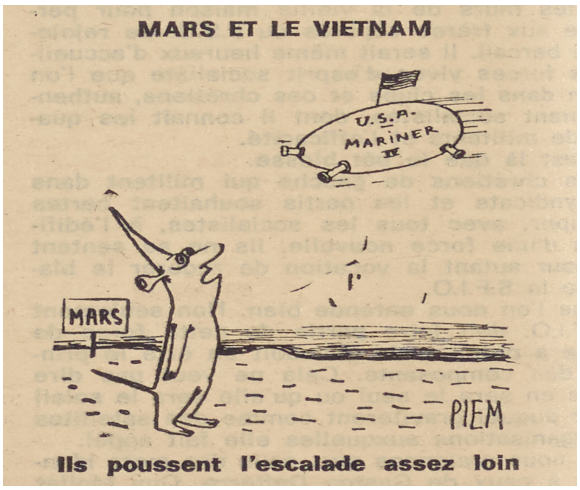


Fig. 9. «Témoignage chrétien», 22 juillet 1965, p. 4.

In un'intervista concessa nell'agosto del 2017 a chi scrive, interrogato sui margini di libertà lasciati alla sua creatività da parte di «Tc» e su eventuali forme di censura o autocensura nell'elaborazione delle sue vignette, Piem ha replicato (segue trascrizione): «Si j'y étais censuré c'était parce que mes dessins n'étaient pas bons»[942].

Il giornalista Jacques Hellé, per parte sua, dinanzi all'intervento degli USA a Santo Domingo concluse che «Johnson n'est pas maladroit» e che bisognava guardare in retrospettiva allo sbarco dei marines nella RV come a una scelta consapevole da parte del presidente americano[943]. A suo avviso andava abbandonata l'opinione, sostenuta sino ad allora da «Tc», secondo

[942] DE BARRIGUE DE MONTVALLON P. (PIEM), *Intervista*, cit.

[943] J. HELLÉ, *Johnson n'est pas maladroit*, in «Tc», 13 mai 1965, p. 8. Non si è riuscite a reperire notizie biografiche su Hellé; ad ogni modo, oltre alla collaborazione con «Tc», la sua bibliografia è parzialmente indicativa dei suoi interessi e orientamenti, annoverando titoli come *Les humiliés. Petite histoire de l'esclavage* (1965).

la quale Da Nang era frutto di un errore di valutazione disceso dall'estraneità degli USA ad una guerra del cui avvio non avevano colpa, avendola ereditata dai francesi[944]. Come per Piem, gli eventi dominicani erano assunti da Hellé a prova irrefutabile di un progetto geopolitico egemonico mondiale (tradizionalmente attribuito agli USA dalle sinistre) e di cui l'isola caraibica e il Vietnam rappresentavano solo due tasselli.

Sarebbe però scorretto individuare nell'analisi di Hellé come nelle vignette di Piem i segnali di una deriva "criptocomunista" di «Tc». Il settimanale di Montaron restò infatti estraneo a qualsiasi forma di condiscendenza sia verso lo schieramento comunista coinvolto nella guerra in Vietnam, sia verso il comunismo in generale[945]. L'origine delle posizioni *gauchiste* di questa minoranza interna a «Tc» rispetto al conflitto nel Sud-Est asiatico è più verosimilmente da ricondurre all'unione di quel peculiare terzomondismo critico di matrice squisitamente cattolica, rilevato precedentemente in alcuni interventi di Montaron e di Gault, con una certa permeabilità culturale del cattolicesimo "progressista" europeo di quella stagione agli strumenti interpretativi della realtà internazionale forniti dalla teoria marxista, fenomeno ipotizzato nei casi della JEC e delle ACLI.

«Tc» era d'altronde allora tra i fautori, in Francia, del dialogo dei cattolici con i marxisti[946]; un'apertura che il 30 marzo 1965 aveva procurato alla sua redazione, a causa della pubblicazione di un articolo dell'intellettuale comunista Roger Garaudy[947], una nota di biasimo da parte della gerarchia francese[948]. Ma come notato da Jean-Pierre Sueur, a

[944] Cfr. SR, *Cn*, pp. 143-144.

[945] Ne è un esempio l'equilibrata critica del libro *La seconde résistance. Vietnam 1965* del noto giornalista australiano filocomunista Wilfred Burchett (1911-1983), presente in G. BERGOUGNOUX, *Cette guerre sans issue*, in «Tc», 29 juillet 1965, p. 15.

[946] Cfr. D. PELLETIER, *Les catholiques français et le marxisme*, cit., pp. 314-315.

[947] Trattasi di R. GARAUDY, *Notre combat comme Marxistes est un combat pour l'homme*, in «Tc», 18 mars 1965, p. 9. Garaudy (1913-2012) fu filosofo e membro del comitato centrale del PCF. Espulso dal partito nel 1970, si sarebbe convertito al cristianesimo e poi all'islam.

[948] Cfr. G. BARRAU, *Le Mai 68 des catholiques*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1998, p. 14. La pubblicazione di un articolo di Garaudy dovette suonare come un affronto alla gerarchia da parte di «Tc», considerando che nel 1964 Feltin aveva ottenuto che la segreteria di Stato vaticana ponesse «veto absolu» sulla partecipazione dell'intellettuale del PCF alla Semaine des Intellectuels Catholiques. J. TAVARES, *Le Centre catholique des intellectuels français. Le dialogue comme négociation symbolique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», mai 1981, p. 56. Nell'aprile del 1965 i dirigenti dell'Action catholique ouvrière (ACO, ramo adulto maschile del movimento operaio dell'AC francese) protestarono contro il "giro di vite" impresso dai vescovi al mondo laico francese, infliggendo loro una sorta di contro-nota di biasimo. Cfr. il livoroso commento a tale notizia in *Blâme à l'épiscopat*, in «Itinéraires», juin 1965, pp. 17-27.

differenza di AC, «Témoignage chrétien n'avait pas réçu madat de représenter l'Eglise»[949] e questa «blâme» episcopale, analoga a quella inflitta ai jécisti proprio nei medesimi giorni, non pare aver sortito alcun effetto sugli orientamenti del giornale. Su un piano generale, la testimonianza orale di Piem raccolta da chi scrive ha confermato la tesi dell'ininfluenza del parere della gerarchia sulle scelte editoriali di «Tc» e sull'importanza invece, per la sua redazione, di restare fedele allo spirito di *engagement* delle origini[950]. La mossa dei vescovi nei confronti di «Tc» è però utile in sede storiografica per cogliere il radicamento nella mentalità delle autorità ecclesiastiche francesi di una «conception de la subordination et du contrôle de tout ce qui émanait de groupes ou de journaux chrétiens qui était à l'œuvre»[951]. Un elemento da tenere in gran conto quando si ragioni sulla duplicità dell'atteggiamento della JEC nei confronti della guerra in Vietnam, come nel caso di Bordeaux e nell'esempio che segue.

Alla fine del maggio 1965 «Tc» e «Le Monde» pubblicarono «un appel des intellectuels et universitaires français contre l'intervention américaine» in Vietnam, firmato da Montaron, Jean-Paul Sartre, François Mauriac e altre eminenti personalità del mondo culturale francese[952]. Montaron aderì a titolo personale, ma il fatto che la sua figura fosse indissolubilmente legata, nell'immaginario collettivo, a «Tc» e che la testata desse visibilità al documento suggeriscono che, al di là delle sfumature tra una posizione e l'altra dei collaboratori dell'ebdomadario, la sua redazione convergeva su una posizione di opposizione all'entrata in guerra degli USA in Vietnam, come sul desiderio e sulla disponibilità ad *agire* per la pace, anche collaborando con «tutti gli uomini di buona volontà».

Quell'appello è peraltro il luogo simbolico ove si incontrarono, a quanto risulta per la prima volta, l'*engagement* per la pace in Vietnam di «Tc» e quello della JEC. La dichiarazione era infatti scaturita da un *meeting* di solidarietà internazionale con gli universitari americani contrari alla guerra nel Sud-Est asiatico, dei quali erano stati ospitati alcuni rappresentanti, tenutosi il 21 maggio 1965 alla Mutualité su iniziativa del Collectif

[949] J.-P. SUEUR, *Quand nous avons*, cit., p. 43.

[950] Alla domanda se la possibilità di una possibile accoglienza negativa dell'episcopato esercitasse un'influenza preventiva sulla preparazione degli articoli e delle vignette da pubblicare in «Tc» Piem ha risposto (segue trascrizione): «Non, la critique était…était normale c'était donc un journal née de la résistance […]. Il y avait toujours…la présence de la…de la condamnation en quelque sorte de la lâcheté». DE BARRIGUE DE MONTVALLON P. (PIEM), *Intervista*, cit.

[951] J.-P. SUEUR, *Quand nous avons*, cit., p. 43.

[952] SR, *Cn*, p. 153.

intersyndacal universitaire pour la paix au Vietnam (CIUPV)[953], al quale la JEC aderiva tramite l'UNEF[954], approfondito del prossimo paragrafo.

II.8. L'associazionismo cattolico e il nodo dell'autonomia politica.

Il CIUPV si inscriveva «within a French leftist history of protest against colonial wars»; enfatizzava soprattutto «the importance of academics' actions in affecting wars' outcomes», rievocando in particolare il loro ruolo pubblico durante la guerra in Algeria[955]. Lo scopo delle sue prime iniziative, spesso affidate a docenti universitari quali lo storico esperto d'Indocina Jean Chesneaux, ex jécista passato al PCF[956], era «to educate others on the war and on Vietnamese history»[957], in piena consonanza dunque con l'accento posto dalla JEC sull'importanza dell'informazione e dello studio, sottolineata anche da Giovanni XXIII, da Paolo VI e dallo stesso Vaticano II[958].

La partecipazione a un organismo che si professava contrario all'intervento americano in Vietnam e dedicato a servire la causa della pace nel Paese asiatico, coniugando la solidarietà internazionale con l'azione di

[953] Sull'evento, che raccolse circa duemila partecipanti, cfr. *ibidem*, oltreché *Contre la guerre au Vietnam*, in «Tc», 20 mai 1965, p. 4.

[954] Del Collectif facevano parte inoltre il Syndicat national de l'enseignement supérieur (SNESup) e il Syndicat national des chercheurs scientifiques (SNCS). Su di esso si vedano ivi, pp. 55-58; C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques*, cit., pp. 294-295; SR, *Cn*, p. 153; B. BRILLANT, *Les clercs de 68*, cit., p. 104.

[955] B.S. KEENAN, *"Vietnam Is Fighting For Us:" French Identities and the U.S.-Vietnam War, 1965-1973*, Dissertation submitted to the faculty of the University of North Carolina at Chapel Hill in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of History, 2009, p. 57, URL: https://cdr.lib.unc.edu/indexablecontent/uuid:47aa38f1-2a9b-4edb-a8d6-2be715fc0596. Sul CIUPV v. anche ivi, p. 80 e *passim*.

[956] Chesneaux (1922-2007), specializzato anche in storia della Cina, insegnò in diversi prestigiosi istituti parigini. Sulla sua persona cfr. P. BROCHEUX, C. DUBAR, *En mémoire de Jean Chesneaux*, in «Temporalités», 6/7, 2007, DOI: 10.4000/temporalites.158.

[957] B.S. KEENAN, *"Vietnam Is Fighting For Us:"*, cit., p. 57.

[958] Il focus posto sia dalla JEC e, come si vedrà più avanti, dalla GIAC sulla necessità intellettuale di un'informazione obiettiva (un "diritto", secondo *Pacem in terris*, n. 7) quale presupposto di una fondata e corretta comprensione dei "segni dei tempi", e quindi del mondo, appare naturalmente pertinente a dei movimenti animati da studenti, che avrebbero trovato particolare sollecitazione in questo senso, alla fine del 1965, nella *Gaudium et spes* (n. 26; n. 59). Cfr. G.-R. HORN, *The Spirit of Vatican II*, cit., p. 14.

base e l'*engagement* dell'"aristocrazia" intellettuale della nazione[959], segna senza dubbio una tappa fondamentale nell'evoluzione dell'approccio della JEC alla guerra nel Sud-Est asiatico. Dalla dichiarazione dell'UNEF al congresso di Bordeaux la dirigenza jécista, attraverso il canale del sindacato, passava quindi dopo tre mesi all'azione militante nel CIUPV. Il persistere, tuttavia, di un atteggiamento duplice da parte della JEC, che al di fuori dell'UNEF, nel ristretto perimetro associativo di AC, continuava a non esporsi ufficialmente sul conflitto, determina una singolare contraddizione.

Da un lato la partecipazione al CIUPV appare come la spia di una radicalizzazione dell'impegno politico e civile della JEC, e più precisamente di quei nuovi quadri nazionali i quali, nelle intenzioni della gerarchia, avrebbero dovuto depoliticizzare l'associazione dopo la crisi della primavera del 1965. Da questa prospettiva, la presenza della JEC nel CIUPV appare come un coraggioso segno di insubordinazione all'episcopato e ai dettami imposti dal mandato. D'altro canto, il silenzio parallelamente tenuto in qualità di singola associazione di AC e l'abitudine della JEC a pronunciarsi politicamente sul Vietnam solo nell'alveo aconfessionale dell'UNEF lasciano intendere che la JEC avesse dinanzi una lunga strada per riuscire nell'intento d'integrare tutti gli aspetti della vita dello studente cristiano nella propria esperienza militante. Questa prudenza infatti depotenziava, nel complesso, l'assunzione di responsabilità politica da parte della JEC, diluendola nel collettivo del calderone sindacale, e rendendo ambigua l'individuazione della matrice prima alla base del suo impegno. L'associazione lottava per la pace in Vietnam all'interno dell'UNEF e del CIUPV *en tant que chrétienne* o *en chrétienne*?

Come che fosse, manifestazioni come il *meeting* del CIUPV del 21 maggio 1965 costituirono indubbiamente per la JEC un'occasione per consolidare e ampliare il suo *reseau* di contatti e di orizzonti mentali, generazionali e geografici, permettendo a chi vi prese parte di confrontarsi in maniera più diretta, ad esempio, con rappresentanti di primo piano del mondo culturale e intellettuale francese e con degli studenti pacifisti d'oltre Atlantico.

Dopo l'invasione di Santo Domingo anche su «Azione Sociale» fecero la loro comparsa delle illustrazioni satiriche. A differenza degli originali di «Tc», esse erano riprese dalla grande stampa internazionale. Si trattava per lo più di vignette critiche nei confronti della mancanza di volontà di

[959] Ma «in the CIU's view, academics were uniquely situated as protesters». B.S. KEENAN, *"Vietnam Is Fighting For Us:"*, cit., p. 56 (nella sua tesi Keenan si riferisce al CIUPV usando la forma abbreviata "CIU").

dialogo dimostrata dai belligeranti (Fig. 10) o nei confronti della politica estera statunitense, in particolare del suo ricorso a operazioni di bombardamento (Fig. 11, p. 284)[960]. Non si giunse però ad una pubblica presa di posizione delle ACLI sul conflitto nel Sud-Est asiatico.

Fig. 10. «Azione Sociale», 18 aprile 1965, p. 5.

[960] In aggiunta alle vignette riprodotte di seguito nel corpo del testo, si segnalano a mo' d'esempio quelle pubblicate in «AS», 16 maggio 1965, p. 5; ivi, 23 maggio 1965, p. 5; ivi, 20 giugno 1965, p. 5.

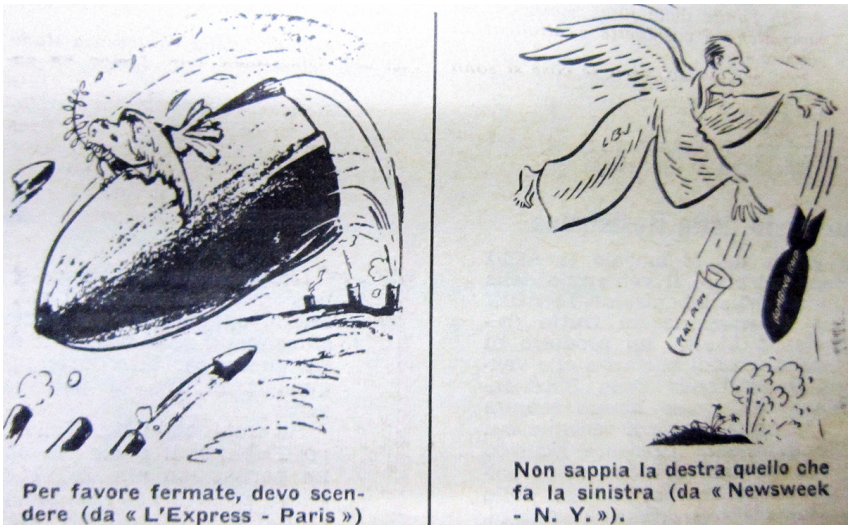


Fig. 11. «Azione Sociale», 9 maggio 1965, p. 5.

Una parziale eccezione al silenzio ufficiale delle ACLI è il comunicato emesso da Gioventù aclista (GA) il 6 giugno 1965, *Gioventù aclista per la pace e la democrazia nel Vietnam e a S. Domingo*[961]:

La Commissione Nazionale di Gioventù Aclista, si rende interprete delle ansie e delle preoccupazioni dei giovani lavoratori cristiani, e di tutti i giovani lavoratori, per gli avvenimenti che in diverse parti del mondo mettono in pericolo la pace e quindi la possibilità stessa per i popoli di avanzare sulla strada del progresso civile in un clima di cooperazione.

A quasi cinquant'anni dalla conclusione della prima guerra mondiale e a venti anni dalla fine della seconda, mentre appaiono sempre più vuote di significato le rivendicazioni nazionalistiche di potenza e di prestigio che portarono al sacrificio di milioni di vite umane e ad enormi rovine materiali e morali, è estremamente doloroso constatare come ancora oggi

[961] In «AS», 6 giugno 1965, p. 2. GA era stata creata nel 1948 dalle ACLI come strumento presindacale, concepito per configurarsi come «lo strumento più efficace per una integrale formazione dei giovani lavoratori cristiani» e per formarli alla rappresentanza dei valori cristiani nel mondo del lavoro e allo stesso tempo di tutta la classe operaia, a prescindere dall'appartenenza confessionale, in conformità con la missione delle ACLI. ESECUTIVO CENTRALE G.A. (a cura di), *Gioventù aclista, origini, caratteristiche, contenuti, metodo*, Roma, ed. ACLI, 1961, p. 9, citato in V. MARCON, T. MARIANI, *Storia del Movimento Lavoratori*, cit., pp. 64-65. Cfr. anche, sulle origini dell'associazione, *1945-1948. Gioventù delle ACLI*, *e-book* LiberACLI, 2017, accessibile dall'URL: www.acli.it/wp-content/uploads/2017/11/Acli_eBook_GA.compressed.pdf, sito a cura delle ACLI. Per gli stretti legami dei giovani aclisti con l'ACI cfr. *infra*, nota n. 982, pp. 296-297.

la libertà dei popoli sia minata da interessi contrapposti di grandi Potenze che rendono inutile il sacrificio di quanti sono morti per la pace.

La Commissione Nazionale di Gioventù Aclista nel constatare come questa instabilità sia connessa all'esistenza di cause di carattere economico, sociale e politico, esprime la più decisa condanna per il permanere, nei rapporti fra gli Stati, di un equilibrio, imposto anche con la forza delle armi e con il condizionamento economico, che mortifica l'inalienabile diritto dei popoli all'autodecisione.

Due situazioni in particolare richiamano oggi l'attenzione dei giovani lavoratori cristiani: il Vietnam per il suo ultraventennale travaglio che ha determinato un alto e doloroso prezzo di sangue; Santo Domingo perché simbolo della crisi in cui si trovano le popolazioni della America Latina […].

La Commissione Nazionale di Gioventù Aclista auspica pertanto per il Vietnam una *soluzione negoziata che preveda la partecipazione diretta di tutte le parti interessate* […].

La Commissione Nazionale di Gioventù Aclista fa voti affinché tutti i governi, ed in particolare quello italiano, si adoperino – in tutti i modi possibili ed in specie nell'ambito dell'organizzazione delle Nazioni Unite alla quale occorre garantire gli strumenti sempre più efficaci d'intervento – affinché si realizzino finalmente le aspirazioni dei popoli alla pace nella libertà[962].

Fedele allo spirito delle ACLI, il comunicato si apriva sotto la bandiera del solidarismo internazionalista confessionale e di classe[963], esteso, sulla scia del magistero roncalliano, anche ai lavoratori non cristiani, e al quale GA aggiungeva la discriminante generazionale.

GA faceva ricorso al tragico ricordo delle due guerre mondiali, uno dei *topos* della retorica aclista[964], e proponeva, come «Tc», una visione articolata delle concause determinanti la guerra in Vietnam: economiche, sociali e politiche. Mancava però di schierarsi a fianco di una delle fazioni belligeranti e di formulare condanne, sebbene sia intelligibile una latente critica rivolta *anche* agli USA. I giovani lavoratori cristiani domandavano dei negoziati per il Vietnam come per la Repubblica Domenicana e l'instaurazione di un nuovo ordine mondiale, non più basato sulla politica di potenza e sulle dinamiche della *pax armata* sovietico-americana, ma su principi quali la pace politica, l'autodeterminazione dei popoli, la

[962] *Gioventù aclista per la pace e la democrazia nel Vietnam e a S. Domingo*, in «AS», 6 giugno 1965, p. 2 [il corsivo è mio].

[963] Le ACLI aderivano alla Confederazione internazionale dei sindacati cristiani. Fondata nel 1920 a L'Aja come alternativa ai sindacati internazionali d'ispirazione secolare e politicamente vicina ai partiti democristiani. Cfr. P. FAIRBROTHER, C. LÉVESQUE, M.-A. HENNEBERT (eds.), *Transnational Trade Unionism. Building Union Power*, New York, Routledge, 2013, p. 8.

[964] Le ACLI erano nate nel 1944, solo un anno prima, dunque, della Liberazione; la loro classe dirigente aveva generalmente vissuto entrambi i conflitti mondiali, e in casi come quello di Achille Grandi e di Silvestra Tea Sensini aveva preso personalmente parte, in vario modo, alla Resistenza. Sull'argomento si rinvia ai riferimenti contenuti nell'accurato S. TRAMONTIN, *I cattolici e la Resistenza*, cit., *passim*.

cooperazione e il diritto internazionale dell'ONU. Usavano nelle loro richieste parole e toni che rievocano i discorsi di papa Montini ma anche le encicliche sociali del suo predecessore (e già riecheggiati, come si è visto, in «Gioventù», in «AI», in «AS» e soprattutto in «Tc»).

Un punto politico originale e non scontato lo si intravede nell'invito di GA a un negoziato «che preveda la partecipazione diretta di tutte le parti interessate», alla cui cerchia appartenevano, con ogni evidenza, la RDV e il FNL, che Washington non riconosceva come interlocutore legittimo; e chissà se GA non avrebbe accomodato al tavolo delle trattative anche RPC e URSS, dato il loro fondamentale supporto ad Hanoi e ai vietcong.

Si noti che, analogamente ad «AS» e «Tc», Gioventù aclista dimostrava di considerare la guerra in Vietnam come il prosieguo di quella francese in Indocina e che, come la JEC con il MP a Montpellier, faceva pressioni sul proprio governo affinché si adoperasse per favorire la fine del conflitto. A tal proposito si rileva una differenza nella formulazione dei due appelli, spia forse dell'introiezione di differenti culture politico-diplomatiche: i gruppi di Montpellier si erano limitati a invocare l'azione del solo governo francese, mentre GA incoraggiava il governo di Roma a far ricorso all'ONU. Probabilmente GA era consapevole del peso diplomatico secondario storicamente esercitato dall'Italia nel sistema internazionale, a differenza della Francia dalla passata *grandeur*; forse contarono anche, in qualche modo, le profonde differenze di "temperamento diplomatico" esistenti fra il presidente Charles de Gaulle e l'allora capo della Farnesina Amintore Fanfani[965], che pure in materia di politica estera era fra i più ambiziosi e dinamici esponenti della DC.

Come accennato, non si è registrata alcuna esposizione pubblica sul Vietnam, a queste date, da parte della dirigenza nazionale delle ACLI, eppure dai coevi numeri di «Azione Sociale» si evince facilmente una posizione generale speculare a quella di GA, ossia di opposizione alla guerra e di allarme per una sua possibile estensione geografica con conseguente deflagrazione di un conflitto mondiale.

Esemplare in questo senso è la composizione degli elementi che accompagna un articolo di «AS» della prima quindicina dell'agosto

[965] Amintore Fanfani (1908-1999), politico toscano formatosi nel circolo di La Pira e di Dossetti, fu ministro degli Esteri del governo Moro II (22 luglio 1964-21 gennaio 1966) dal 5 marzo al 30 dicembre 1965. Tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta egli era stato fra i principali promotori dell'apertura a sinistra della DC, della quale fu segretario (1954-1959; 1973-1979). Negli anni Sessanta fu presidente del Consiglio (1962; 1962-1963) e tornò una seconda volta agli Esteri (1966-1968). Dall'ottobre 1965 al settembre 1966 presiedette la XX sezione dell'Assemblea generale dell'ONU. Sulla sua politica estera in quegli anni e per ulteriori rinvii bibliografici, v. G. FORMIGONI, *Fanfani, la Dc*, cit.

1965[966]. Essa suggerisce un alto grado di padronanza e consapevolezza del media giornalistico da parte delle ACLI, lasciando intendere, come nel caso della GIAC, un tentativo di vincere ogni persistente disinteresse dei suoi lettori verso la guerra nel lontano Vietnam anche attraverso un ricorso mirato all'emotività e all'empatia.

Si noti l'eloquente passaggio avvenuto dalla copertina di «AS» del 16 febbraio 1965, che poneva al centro dell'attenzione il drammatico ventennale stato di guerra nel quale viveva il popolo vietnamita, a quella della prima metà d'agosto, incentrata sull'estensione del coinvolgimento bellico agli americani e potenzialmente al mondo (Fig. 12).

Il perno attorno al quale ruotano gli elementi della copertina agostana è lo scongiuro, a nome dell'umanità, di una terza guerra generale. Il patetico occhiello evocante la voce di un bambino che chiede: «Papà, perchè [sic] vai a combattere nel Vietnam?» era verosimilmente inteso da un lato a mimare la cosiddetta "voce della verità", quella dell'infanzia, per suffragare implicitamente l'insensatezza di un intervento militare americano dall'altra parte del globo in una guerra che prometteva più grandi tragedie.

Fig. 12. R.G., *Il mondo non vuole la guerra*, in «Azione Sociale», 1-8-15 agosto 1965, p. 3.

[966] Cfr. R.G., *Il mondo non vuole la guerra*, in «AS», 1-8-15 agosto 1965, p. 3.

Dall'altro lato, dando voce alla domanda che, s'indovinava, negli Stati Uniti tanti figli andavano allora rivolgendo ai padri in partenza, «AS» stimolava anche un'angosciosa identificazione con i soldati americani da parte del lettore. Il pericolo globale rappresentato dal Vietnam non permetteva infatti al lettore di «AS» di escludere di ritrovarsi in un giorno non troppo lontano a combattere una terza guerra mondiale. Ciò valeva naturalmente per il lettore maschio; le lettrici del 1965 avrebbero potuto al più identificarsi con le mogli dei soldati americani e madri dei loro figli, considerato che l'ammissione delle militari al combattimento attivo sarebbe stato introdotto negli USA nel 1993 e in Italia nel 1999[967]. La fotografia ritraente due militari sul campo, un americano e un sudvietnamita, immortalati durante un'operazione sul campo in quella che pare la guardinga attesa del nemico e quindi della violenza, del dolore, della morte, suggellava il teatro dell'assurdo di una guerra che titolo e occhiello presentavano come insensata e non impopolare.

Come si è visto nei paragrafi precedenti, «AS» non aveva mai nascosto di ritenere controproducente a livello geopolitico l'avvio di un impegno militare americano in Vietnam; purtuttavia anche dinanzi all'*escalation* dei bombardamenti e a Santo Domingo non mancò di ribadire la propria tesi sulle responsabilità comuniste nella situazione vietnamita, continuando ad addossare le colpe del conflitto al FNL e alla «vasta azione terroristica, fomentata dai cinesi, in tutta l'Asia sud orientale»[968].

ACLI e GA sembrano dunque condividere il medesimo indirizzo sulla guerra in Vietnam, e vien perciò da interrogarsi sul perché il ramo adulto dell'associazione, a quanto risulta, non si sia unito a quello giovanile nella formulazione di una dichiarazione ufficiale su un conflitto che acquistava sempre maggior visibilità e importanza presso l'opinione pubblica italiana.

In assenza di documentazione archivistica in grado di fornire dettagli sul contesto entro il quale maturò il comunicato di GA, nonché di studi specifici sull'associazione nel periodo storico preso qui in considerazione, si può solo ipotizzare in via del tutto generale e con la dovuta cautela che la gioventù delle ACLI fosse allora più ansiosa del loro ramo adulto di impegnarsi politicamente, mossa anch'essa dall'aspirazione crescente fra i giovani laici italiani, sollecitata dallo stesso Paolo VI, di divenire

[967] Sulla storia del servizio militare femminile nei Paesi dell'Alleanza atlantica si vedano le schede nazionali redatte dal Committee on Women in NATO Forces, accessibili dall'URL: www.nato.int/ims/2001/win/00-index.htm, a cura della NATO/OTAN.

[968] *In Europa si dialoga tra sordi*, in «AS», 20 giugno 1965, p. 5. Cfr. anche D. ALIMENTI, *Rotto l'asse Parigi-Bonn*, ivi, 9 maggio 1965, p. 5.

protagonista della vita della Chiesa e di uscire dal "ghetto confessionale" nel quale la storia delle relazioni fra Stato e Chiesa in Italia aveva relegato il laicato, per integrarsi infine attivamente nella vita democratica nazionale e internazionale. Durante l'udienza del 5 gennaio 1965, d'altro canto, il papa aveva esortato i giovani aclisti a non lasciarsi intimorire dai «problemi così gravi e così vasti» posti dal «mondo immenso e complesso e potente», invitandoli ad essere in esso «direttamente impegnati» per servire e propagare «gli insegnamenti sociali del cristianesimo», che avrebbero migliorato la società[969]. Il contributo attivo a una causa di interesse collettivo come la pace in Vietnam poteva apparire allora, agli occhi di GA, sia come una dovuta risposta all'instancabile azione di Paolo VI per il Vietnam, sia come un gesto idoneo a realizzare le proprie più generali aspirazioni, estendendo il campo della missione cristiana delle ACLI dal mondo del lavoro italiano alla società internazionale. Inoltre, un diretto impegno per la pace in Vietnam avrebbe permesso di contrastare il "monopolio" sull'*engagement* per la pace detenuto allora dalle sinistre.

Per parte sua, in quei mesi, il *bureau* centrale della GIAC non produsse invece alcun comunicato ufficiale sulla guerra nel Sud-Est asiatico. Come nel caso di «Azione Sociale» e de «L'Avvenire d'Italia», dopo Santo Domingo «Gioventù» pose tuttavia in forte discussione la sovraestensione del ruolo di "gendarme del mondo libero" autoassegnatosi dagli USA[970], che rendeva «ogni lotta civile […] automaticamente una guerra internazionale» sotto lo spauracchio della «minaccia di una sovversione comunista», come rilevato da Raniero La Valle in suo editoriale su «AI»[971]. Dalla copertina dell'edizione "generalista" di «Gioventù» della seconda quindicina del maggio 1965 la GIAC invocò in particolare la fine dei conflitti in cui erano coinvolte le truppe statunitensi, Vietnam e Santo Domingo (Fig. 13, p. 290).

[969] PAOLO VI, *Il movimento giovanile delle ACLI – Riportare Cristo nel mondo del lavoro*, 5 gennaio 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 15-18.

[970] I parametri stabiliti dalla già *de facto* elastica dottrina Truman del *containment* erano stati ampliati da Johnson il 28 maggio 1965 con il discorso alla Baylor University di Waco (Texas), con il quale il presidente americano aveva giustificato l'intervento degli USA nella Repubblica Dominicana. Cfr. L.B. JOHNSON, *Commencement Address at Baylor University*, May 28, 1965, *on-line* by G. Peters and J.T. Woolley, *The American Presidency Project*, http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=27003, a cura della University of California (Santa Barbara).

[971] E. MORGAGNI, *A chi spetta difendere la pace?*, in «Gioventù», seconda quindicina di giugno 1965, p. 10, che cita espressamente le considerazioni di La Valle come fonte d'ispirazione, riproponendone alcuni passaggi salienti.

Fig. 13. «Gioventù», seconda quindicina di maggio 1965, p. 1.

All'interno del numero, un articolo dedicato a quei due teatri di guerra si apriva eloquentemente con una fotografia, della grandezza di quasi due intere facciate, di un marine solo nel suo abbandono a un pianto disperato (Fig. 14, p. 291). Nell'era atomica, all'ombra delle tragiche memorie delle due guerre mondiali, il conflitto in Vietnam (come a Santo Domingo) veniva presentato dalla GIAC come privo di ogni eroismo ideologico. Lo simboleggia il titolo scelto per l'articolo, che cita il verso sulla «Thin red line of 'eroes» di un famoso poema di Ruyard Kipling, *Tommy*[972], che narra dell'umanità, della fragilità, del coraggio e della complessità della vita del soldato, descritto come un uomo sempre sul filo di una sottile linea rossa che ne divide l'eroismo dai comportamenti più comuni e prosaici.

[972] R. KIPLING, *Tommy*, in *Poesie*, cura e traduzione di T. Pisanti, con testo inglese a fronte, Roma, Newton Compton, 2012 [London, 1892], [s.i.p.] [versione *e-book*].

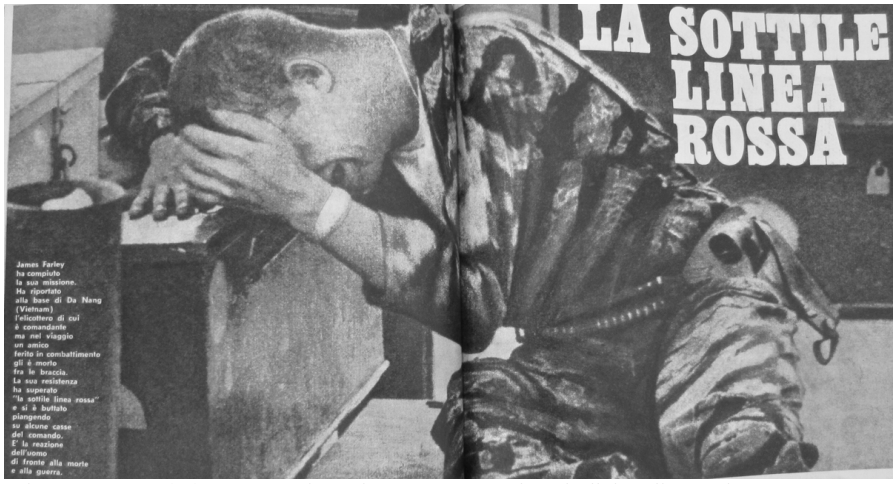


Fig. 14. *La sottile linea rossa*, in «Gioventù», seconda quindicina di maggio 1965, pp. 2-3.

Ed è sulla scala dell'uomo, non su quella delle nazioni, che questo articolo di «Gioventù» presenta la guerra, disvelandola nella sua gratuita crudeltà quotidiana, nella sua lacerante dimensione intima. Così si legge nella didascalia d'accompagnamento all'immagine del soldato americano:

James Farley ha compiuto la sua missione. Ha riportato alla base di Da Nang (Vietnam) l'elicottero di cui è comandante ma nel viaggio un amico ferito in combattimento gli è morto fra le braccia. La sua resistenza ha superato "la sottile linea rossa" e si è buttato piangendo su alcune casse del comando. E' la reazione dell'uomo di fronte alla morte e alla guerra[973].

Nel giugno 1965 Enzo Morgagni, che si occupava allora del Movimento Studenti della GIAC[974], firmò per la versione "generalista" di «Gioventù» un breve commento sugli eventi in Vietnam e a Santo Domingo, intitolato *A chi spetta difendere la pace?*. La riflessione di Morgagni si imperniava sull'insegnamento di pace di Paolo VI e in particolare sulla *Mense maio*. Rispetto alla politica estera statunitense egli osservava:

Ci sembra che non sia con questo orientamento che si assicura libertà e giustizia ai popoli, che non sia in questo modo che si attuano i grandi ideali di cui è testimone la

[973] *La sottile linea rossa*, in «Gioventù», seconda quindicina di maggio 1965, pp. 2-3. La fotografia sarebbe stata riproposta in «Gioventù», prima quindicina di aprile 1966, p. 22.

[974] Come gentilmente indicato dal prof. Morgagni a chi scrive nel corso di uno scambio epistolare, Morgagni fece parte dell'*équipe* della Presidenza nazionale della GIAC dal 1964 al 1967. E. MORGAGNI, *E-mail all'autrice*, 14 agosto 2017.

migliore storia degli Stati Uniti, e che infine non sia in questo modo che ci si distingue dalla pratica politica dei regimi totalitari di destra o di sinistra[975].

La portata politica di questo pur cauto giudizio di segno negativo nei confronti degli USA veniva subito stemperata da Morgagni con la riaffermazione della missione e delle competenze esclusivamente religiose dell'Azione cattolica:

non è nostro compito entrare in merito al giudizio "politico" di questi fatti che esigerebbero d'altronde una documentazione e una disamina ben più profonda e documentata. A noi interessa il problema del come debbano essere affrontati e risolti certi problemi internazionali in una visione umana e cristiana della pace quale è stata presentata da Papa Giovanni XXIII nella "Pacem in terris"[976].

Curiosamente fu lo stesso Morgagni, in quello stesso mese, a condurre quella disamina dei fatti per l'edizione di «Gioventù» rivolta ai rami lavoratori e rurali, aggiungendovi alcune conclusioni proprio di natura politica[977]. È interessante confrontare il registro misurato e prudente usato da Morgagni su Vietnam e Santo Domingo nell'edizione di «Gioventù» rivolta a tutti i tesserati della GIAC e quello a tratti più spiccio e duro anche nei confronti degli USA da lui impiegato nella versione della rivista destinata a lavoratori e rurali (Fig. 15, p. 293).

L'articolo destinato a quest'ultima era stato composto da Morgagni integrando il suo *A chi spetta difendere la pace?* con ulteriori stralci dell'editoriale di La Valle al quale quel pezzo era ispirato e con un approfondimento delle proprie riflessioni sull'argomento. Preso atto di queste forti analogie fra i contenuti dei due articoli di Morgagni del giugno 1965, colpisce la distanza di coloritura emotiva tra il titolo "caldo" – per usare il gergo giornalistico – *È arrivato un bastimento carico di…* (che riprende l'*incipit* di un popolare gioco di parole per ragazzi) e il titolo "freddo" *A chi spetta difendere la pace?*.

[975] E. MORGAGNI, *A chi spetta difendere la pace?*, in «Gioventù», seconda quindicina di giugno 1965, p. 10.

[976] *Ibidem*.

[977] E. MORGAGNI, *E' arrivato un bastimento carico di…*, in «Gioventù-lavoratori e rurali», giugno 1965, pp. 10-15.

Fig. 15. E. MORGAGNI, *E' arrivato un bastimento carico di…*, in «Gioventù-lavoratori e rurali», giugno 1965, p. 10.

Si nota inoltre l'opposta direzione seguita dai due titoli "caldi" usati da «Gioventù» in quelle settimane per parlare di Vietnam, ossia fra *La sottile linea rossa* («Gioventù» "generalista" di maggio 1965) e, appunto, *E' arrivato un bastimento carico di…* (ed. lavoratori e rurali del giugno seguente). Citando un verso celebre di una poesia sul dramma quotidiano umano della guerra, il primo titolo dirigeva lo sguardo del lettore dal generale al particolare, dall'aspetto tecnico della guerra a quello intimo del soldato, conferendo ad esso una particolare dignità grazie al prestigio internazionale di cui godeva l'autore di quell'opera letteraria. Il secondo titolo attingeva invece a una fonte orale di qualità e serietà letteraria basse, ed era posto come sarcastica introduzione a una galleria di fotografie che rievocavano, a partire dalla guerra di Corea, il persistente uso della forza militare da parte dei principali attori del sistema internazionale, in spregio a quanto sottoscritto nel 1945 con la firma dello statuto delle Nazioni Unite. Quel titolo non guardava all'uomo, ma alla prepotente politica di potenza degli Stati, democratici o comunisti che fossero.

Nello scritto per la versione lavoratori e rurali di «Gioventù» del giugno 1965 Morgagni poneva infatti in contrasto le dichiarazioni di principio dei capi politici mondiali e la loro prassi politica, ancora grandemente affidata agli eserciti, smascherandone l'ipocrisia e condannando il loro apparentemente facile ricorso alle armi. E quindi anche, nello specifico, le operazioni americane in Vietnam e a Santo Domingo.
Il severo giudizio morale formulato da Morgagni su tali dinamiche della politica internazionale era condensato nel sommario dell'articolo, il cui testo, sfruttando la forza dell'iconografia, era stato simbolicamente inserito in una cornice la cui forma richiama una macchia di sangue (Fig. 16).

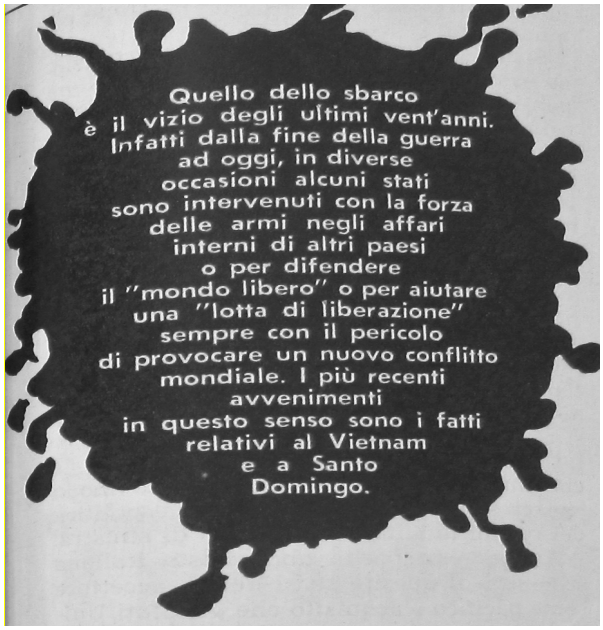


Fig. 16. E. MORGAGNI, *E' arrivato un bastimento carico di…*, in «Gioventù-lavoratori e rurali», giugno 1965, p. 11.

Le differenze appena rilevate nel registro e nella presentazione della guerra in Vietnam tra le versioni "generalista" e quella lavoratori e rurali di «Gioventù» sembrano rispondere a criteri di diversificazione della strategia comunicativa in base ai suoi destinatari.

Al di là di una più chiara esposizione politica di Morgagni nell'edizione rurali e lavoratori, tutti gli articoli sul Vietnam apparsi sulle varie versioni di «Gioventù» di quel periodo riflettono quanto scritto da Morgagni nelle conclusioni di *E' arrivato un bastimento carico di…*, vale a dire una

posizione di opposizione all'intervento militare degli USA nella guerra e di allarme per una sua estensione (*Tempo di apocalisse* titolava un articolo del luglio, accompagnato dalla fotografia di un fungo atomico)[978], di sostegno a una pace negoziata ispirata al magistero di Giovanni XXIII[979] e alle regole del diritto internazionale[980], e soprattutto di supporto all'azione di pace di Paolo VI e alla sua sollecitazione affinché ogni cattolico si assumesse le proprie responsabilità verso quello che era divenuto il dovere universale dell'edificazione della pace:

> con amarezza […] constatiamo come, pur in mezzo a tanti segni di pace, ci si sia dimenticati così presto dell'insegnamento di Papa Giovanni, e come ancora si rimanga sordi agli accorati e severi appelli per la pace di Papa Paolo.
>
> Di fronte a questa realtà diventa sempre più pressante l'impegno di tutti i cristiani e di tutti gli uomini di buona volontà a farsi veri *costruttori di pace*, ognuno nel posto che occupa, nelle situazioni che incontra, con le responsabilità che gli competono.
>
> È in base a questo criterio, ad esempio, che memori dell'insegnamento di John Kennedy che s'è sempre adoperato per la pace internazionale nella libertà e nella giustizia per tutti, alcuni poeti e scrittori americani hanno rifiutato di partecipare ad una festa indetta da Johnson alla Casa Bianca.
>
> Tra questi è John Hersey, autore del libro "Hiroscima" il quale s'è sentito in dovere di dichiarare, "per conto di tutti i cittadini che si sono allarmati nelle scorse settimane alla vista del fuoco che genera il fuoco", che "il passo da un grado di violenza al successivo grado di violenza è impercettibile e non può essere rifatto all'indietro. Alla fine di tutti questi piccoli passi c'è l'orrore e la distruzione totale. Non possiamo dimenticare neppure per un momento i pericoli finali, in questi tempi di errori di calcolo, di arroganza, di affidamento non sulla forza morale ma sulla pura preponderanza militare. È tipico delle guerre lo sfuggire di mano a chi crede di saperle controllare"[981].

Questo specifico passaggio ha inoltre il pregio di restituire la dimensione profonda e angosciosa dell'incubo atomico e dei traumi delle tragedie delle guerre mondiali che gravavano sugli europei degli anni Sessanta schiacciati, nell'incerta attualità bellica, dalle nubi minacciose del passato e del futuro. Testimonia inoltre la persistente popolarità della retorica di pace di Giovanni XXIII, ma anche del cattolico Kennedy, la cui figura non di rado si ritrova in quegli anni nei personali "*pantheon* della pace" dei cattolici europei (sistematicamente elusivi delle zone d'ombra della politica estera kennedyana).

[978] Cfr. *Tempo di apocalisse*, in «Gioventù», seconda quindicina di luglio 1965, pp. 2-3.

[979] "Siamo gli eredi di papa Giovanni" si legge, fra le altre cose, sulla copertina di «Gioventù», seconda quindicina di giugno 1965, p. 1.

[980] "Bisogna abolire il «diritto di guerra»", recita un grassetto in E. MORGAGNI, *A chi spetta difendere la pace?*, in «Gioventù», seconda quindicina di giugno 1965, p. 10.

[981] E. MORGAGNI, *E' arrivato un bastimento carico di…*, in «Gioventù-lavoratori e rurali», giugno 1965, p. 14.

Ma soprattutto le parole di Morgagni tradiscono la presa d'atto (o per lo meno, la percezione) della scarsa influenza politica della Santa Sede sullo scenario mondiale, la sua incapacità di impedire nuove guerre nonostante gli intensi sforzi di Giovanni XXIII e di Paolo VI (l'autore non dimostrava di ravvisare discontinuità fra i due). Ed ecco allora che le istanze generali di maggior protagonismo e attivismo del laicato avanzate in quegli anni anche dalla GIAC divenivano anche una possibilità d'ausilio alla Chiesa di Roma nella sua opera di pace, a una sua maggiore incisività politica, come d'altronde allora ampiamente incoraggiato dallo stesso papa Montini.

Tuttavia la contestazione di LBJ da parte dei letterati americani presentata da Morgagni come esempio di gesto militante contro la guerra appare poco efficace, traslata nel contesto dell'Azione cattolica italiana, e dunque se da un lato attesta la nascente attenzione della GIAC (come già della JEC) per le azioni dei movimenti pacifisti americani, d'altro canto fa trasparire un'incerta individuazione dei mezzi adatti all'azione per la pace che pure si invocava da parte dell'ACI.

Si pone a questo punto un interrogativo sulle ragioni della precoce presa di posizione pubblica sulla guerra in Vietnam da parte di Gioventù aclista e non della GIAC o del suo movimento Gioventù operaia cristiana (GIOC), che aveva strettissimi legami con GA[982]. Sappiamo che la GIAC seguiva

[982] I primi gruppi di Gioventù operaia (la denominazione usata nei primi anni dalla GIOC) nacquero clandestinamente a Torino nel 1943 su iniziativa di alcuni giovani militanti di Azione cattolica e di don Esterino Bosco, diffondendosi negli anni seguenti in tutta Italia su sollecitazione di Luigi Gedda e accogliendo membri dai 18 ai 21 anni da preparare ed educare alla vita operaia e sindacale alla luce dei valori cristiani. La GIOC era stata ispirata dalle JOC belga e francese, ma a differenza di queste non era opera autonoma, bensì dipendente (dalla GIAC, appunto). In ragione della sua missione "propedeutica" a quella delle ACLI, la GIOC venne presto riconosciuta come movimento di AC ed *anche* delle ACLI in base a un complesso e problematico accordo di «compenetrazione» siglato dalle due istituzioni. L'intesa (di carattere anche finanziario) stabiliva peraltro che, raggiunti i 21 anni, il militante della GIOC venisse tesserato alle ACLI. L'accordo venne meno con la creazione da parte delle ACLI di un proprio, esclusivo movimento giovanile (GA), il quale però s'impegnò a mantenere strette relazioni con la GIOC, accogliendone alcuni membri nella propria commissione. Nel frattempo Gedda decise di tentare di compattare i lavoratori cattolici in un bacino unico, optando per le ACLI, e favorendo dunque l'ingresso dei giovani lavoratori cattolici in GA. Cfr. *1945-1948. Gioventù delle ACLI*, cit; V. MARCON, T. MARIANI, *Storia del Movimento Lavoratori*, cit.; T. PANERO, *Per una storia della GIOC in Italia*, Tesi di laurea dell'Università degli studi di Torino, relatore prof. F. Traniello, a.a. 1984-1985. Cennialla GIOC anche negli studi di carattere generale riguardanti l'ACI. La bibliografia sulla GIOC si è sinora concentrata principalmente su contributi di storia locale, quali *Don Luigi Tiberti. La sua parrocchia, il mondo del lavoro*, Rimini, Ed. Solidarietà, 2012 (sul caso riminese); V. VITA, *Chiesa e mondo operaio. Torino 1943-1948*, Cantalupa, Effatà, 2003. Nel 1965 il delegato centrale della GIOC era Paolo Andreoli, l'assistente

con crescente apprensione la situazione in Vietnam, della quale si era occupata già durante la "crisi buddista", la quale pure non rappresentava un pericolo per l'Europa e per il mondo, a differenza degli eventi vietnamiti del 1965. Si ricorda anche l'attenzione dell'associazione ai temi generali della pace e della guerra (Pio XI aveva d'altro canto assegnato all'ACI il ruolo di operatrice di pace)[983], nel considerare i quali non trascurava di porre l'accento, nel solco di Giovanni XXIII, sul ruolo giocato dai fattori politici, sociali ed economici agenti sulla realtà internazionale.

La causa principale della mancata reazione ufficiale della dirigenza nazionale della GIAC all'ingresso militare degli USA in Vietnam si direbbe allora la più ovvia, la medesima individuata per la JEC quando impegnata come singola associazione di AC: la volontà della gerarchia di impedire che Azione cattolica esprimesse pubblicamente delle posizioni politiche (a meno che non "autorizzate"). Questa volontà si traduceva in Francia ma soprattutto in Italia in forme di controllo politico dell'episcopato su AC e in comportamenti autocensori da parte dei quadri di quest'ultima.

A fronte di un comune allarme per l'estensione della guerra nel Sud-Est asiatico da parte dei rami giovanili delle ACLI e dell'ACI, erano le loro condizioni di partenza ad essere dunque significativamente diverse: gli aclisti godevano di maggiore libertà e autonomia rispetto ai militanti di Azione cattolica poiché le ACLI, si rammenta, erano appoggiate dall'autorità vaticana ma non investite di un mandato istituzionale da parte di essa. L'ACI invece subiva i condizionamenti di un episcopato per lo più conservatore e assorbito dalla battaglia ideologico-politica contro il marxismo e contro i partiti di sinistra (in particolare il PCI), e che manteneva l'associazione in uno stato di minorità contro il quale negli anni Cinquanta avevano provato a ribellarsi due presidenti nazionali della GIAC[984]. La GIAC dei primi mesi del 1965, quando marines e bombe statunitensi calavano dal cielo sul Vietnam, doveva essere pertanto un'associazione guidata da dirigenti particolarmente accorti a non provocare nuove tensioni con la gerarchia.

Per di più, come si vedrà nelle prossime pagine, l'ACI si trovava allora in piena mobilitazione politica in vista delle elezioni amministrative di quell'anno, il che rendeva impensabile che la dirigenza nazionale della GIAC si pronunciasse ufficialmente sulla guerra in Vietnam (avrebbe rischiato di esporre politicamente i vescovi che le affidavano il mandato) e

---

ecclesiastico don Giuseppe Casale (1959-1965), sostituito nel corso dell'anno da don Giovanni d'Onofrio (1965-1967).

[983] Cfr. R. MORO, *I cattolici italiani tra pace e guerra*, cit., pp. 374-375.

[984] Cfr. *supra*, pp. 140-141.

contro l'intervento militare degli USA (avrebbe smentito la "comprensione" espressa dalla DC verso l'alleato atlantico, venendo meno così al collateralismo con il "partito unico dei cattolici" sollecitato dalle autorità ecclesiastiche italiane in chiave anticomunista). Se Paolo VI nel complesso promosse la depoliticizzazione della Chiesa italiana[985], durante il suo papato, in momenti decisivi della vita repubblicana come quello elettorale, non mancarono sollecitazioni affinché vi fosse convergenza di voto dei cattolici sulla DC, presentata come fondamentale «sia per gli equilibri politici italiani che per il futuro della Chiesa stessa»[986].

Un documento diplomatico americano di recente declassificazione conferma infatti il perpetrarsi delle tradizionali ingerenze vaticane nella vita politica italiana anche in occasione delle amministrative del 1965, testimoniando come in quella circostanza la CEI e l'ACI fossero oggetto di mobilitazione politica da parte della segreteria di Stato vaticana, nell'intento di supplire a una campagna elettorale democristiana da essa giudicata scialba.

Nel memorandum dedicato a un colloquio tenutosi a fine ottobre 1964 fra il sostituto per gli Affari generali mons. dell'Acqua e due alti rappresentanti dell'ambasciata americana a Roma si legge così che, nel discutere della propaganda politica per le amministrative dell'anno seguente, dell'Acqua avrebbe espresso la seguente opinione:

> the DC party, as usual, was relying on the Church to do all its dirty work and doing little or nothing itself. […] The Archbishop said the Church, nevertheless, would continue to do what it could. He said he would tell us in great confidence that it had already been decided to convene the Italian Episcopal Conference (CEI) so that the Italian Bishops could make some statement concerning the elections prior to the vote on November 22. In addition, they would do all they could through Catholic Action and its subordinate organizations[987].

[985] Che agevolò tramite «il rinnovamento d'una parte cospicua dei vescovi», prediligendo prelati di sensibilità e mentalità "montiniane". A. RICCARDI, *La Santa Sede e la Chiesa in Italia (1963-1978)*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, cit., p. 653. Affronta dettagliatamente l'argomento B. GARIGLIO, *I vescovi*, in *La nazione cattolica*, cit., in part. 96-106. Riccardi ha sostenuto che su questa scelta di "neutralità" di Montini nella politica italiana molto influì il suo legame personale con Moro. Cfr. A. RICCARDI, *Il cattolicesimo della Repubblica*, cit., p. 265.

[986] A. RICCARDI, *La Santa Sede e la Chiesa in Italia (1963-1978)*, cit., p. 653. In quegli anni peraltro la GIAC iniziò a maturare una certa insoddisfazione critica verso la Democrazia cristiana. Cfr. G. CAMPANINI, *Gioventù cattolica*, cit., p. 20.

[987] MemCon, *Dell'Acqua, Reinhardt, Sherman*, Rome, October 30, 1964, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/IT, b. 196; versione desecretata accessibile in rete all'URL: https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v12/d300, a cura del Department of State of the United States of America.

II.9. Vietnam e polemiche di politica interna.

Nella seconda metà del 1965 in Francia e soprattutto in Italia si registrano le prime significative spie di una strumentalizzazione ideologica della guerra in Vietnam, da ricondursi a contrasti e polemiche politiche di carattere interno.

Trattando dell'Italia, appare particolarmente opportuno soffermarsi su alcune peculiari premesse storico-politiche. A partire dal 1947, con la fine dei governi di unità nazionale e l'avvio della guerra fredda, il dibattito politico repubblicano assunse la spiccata propensione a proiettare problemi e tensioni di politica squisitamente interna su questioni dell'attualità internazionale[988]. Questa tendenza venne ad accentuarsi e inasprirsi proprio durante gli anni Sessanta, trovando nel Vietnam uno dei suoi catalizzatori. La linea del governo di centrosinistra di "comprensione" per l'impegno americano nel Paese asiatico fornì ai comunisti italiani un'ottima arma polemica da brandire contro gli ex alleati socialisti, passati al governo con l'antico avversario cattolico[989].

[988] Il fenomeno è da ricondursi a diversi, noti fattori caratteristici della realtà italiana, saldamente intrecciati tra loro, quali il monopolio governativo detenuto dalla DC dall'estromissione delle sinistre nel maggio del 1947; i pesanti condizionamenti esercitati da USA e URSS, nella cornice della guerra fredda, sui principali partiti di massa italiani (DC, PSI, PCI); le pressioni esercitate dal Vaticano sulla DC e la significativa capacità d'influenza politica dei dettami cattolici sulla mentalità della società italiana nonostante il processo di secolarizzazione in atto; la rivalità fra PSI e PCI per il cuore e i voti della classe operaia italiana, dopo lo scioglimento del loro patto di unità e d'azione in seguito ai fatti d'Ungheria del 1956. Per uno sguardo complessivo all'Italia del secondo dopoguerra che ripercorra l'intrico di questi elementi si rinvia, fra gli altri, a G. CRAINZ, *Il Paese mancato*, cit.; S. LANARO, *Storia dell'Italia repubblicana. L'economia, la politica, la cultura, la società dal dopoguerra agli anni '90*, Venezia, Marsilio, 1992. Con particolare attenzione al rapporto fra Chiesa e Stato in Italia, resta imprescindibile il volume di C.M. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1990 [1948]; cfr. anche S. LARICCIA, *Il decennio 1958-1968: un decennio importante per la storia dei rapporti tra Stato e chiese in Italia*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» [rivista telematica], 17, 2018, DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/10084; tra gli studi sull'argomento imperniati sull'ottica della Chiesa di Roma ci si limita qui a indicare G. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1999, rinviando per ulteriori titoli alla bibliografia posta alla fine della tesi.

[989] Ottima la ricostruzione dell'atteggiamento del PCI verso il PSI nella fase di centrosinistra presentata in E. TAVIANI, *Le riforme del centro-sinistra*, in *Le istituzioni repubblicane dal centrismo al centro-sinistra (1953-1968)*, a cura di P.L. Ballini, S. Guerrieri, A. Varsori, Roma, Carocci, 2006, pp. 360-386. Cfr. anche, in proposito, S. COLARIZI, *Storia politica della Repubblica, 1943-2006*, Roma-Bari, Laterza, 2010 [2007], pp. 78-80. Più in generale, sul confronto tra i maggiori partiti italiani in merito alla guerra in Vietnam negli anni dal 1964 al 1968, si veda F. IMPERATO, *Aldo Moro, l'Italia e la diplomazia multilaterale. Momenti e problemi*, Nardò, Besa, 2013, pp. 194-211.

Il PCI non era l'unico soggetto contrario al connubio governativo fra PSI e DC. Fra le più significative resistenze ad esso opposte si debbono annoverare quelle di alcune correnti interne ai partiti socialista e democristiano, nonché quelle ampiamente diffuse nella Curia e in un episcopato italiano per lo più «conservateur du point de vue théologique et politique»[990]. Vanno infine citati segmenti del mondo militare, culturale, politico riconducibili alla destra postfascista, nel cui alveo erano stati concepiti in quegli anni alcuni tentativi di destabilizzazione delle istituzioni democratiche – basti evocare qui i noti fatti del luglio 1960, con protagonista il Movimento sociale italiano (MSI), e il "piano Solo" del 1964, messo a punto all'interno dell'arma dei Carabinieri[991].

Attorno al centrosinistra era dunque venuto a maturare, in Italia, un acuto clima di instabilità politica, del quale risentì la campagna elettorale per le amministrative del 9 maggio 1965. Fu una competizione politica dai toni molto tesi e polarizzanti. Già nell'ottobre 1964, nel suo privato incontro con Reinhardt e Sherman, Dell'Acqua si era detto «disgusted with the way the campaign for the administrative elections was shaping up»[992].

Una questione controversa come il conflitto in Vietnam, che con l'aumentare dei rischi per la pace mondiale andava acquisendo sempre maggior visibilità sulla scena italiana, ben si prestava ad un uso propagandistico a fini elettorali. Un segnale eloquente ed estremo in questo senso lo si trae dal celebre convegno su *La guerra rivoluzionaria*, tenutosi alla vigilia della chiamata alle urne su iniziativa dell'Istituto di studi storici e militari Alberto Pollio all'hotel Parco dei Principi di Roma (3-5 maggio 1965)[993]. La guerra rivoluzionaria attorno alla quale ruotavano le relazioni presentate al colloquio era quella che si reputava lanciata dalle forze del

[990] A. SANTAGATA, *Les catholiques italiens et la guerre du Vietnam (1965-1968). L'antichambre de la contestation*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 1-2, 2015, p. 217.

[991] I due episodi sono ricostruiti e posti in relazione alle reazioni del Vaticano e del mondo cattolico politico e intellettuale italiano in G. PANVINI, *Cattolici e violenza politica*, cit., rispettivamente pp. 63-73 e pp. 93-100.

[992] MemCon, *Dell'Acqua, Reinhardt, Sherman*, Rome, October 30, 1964, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/IT, b. 196; versione desecretata accessibile in rete all'URL: https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v12/d300, a cura del Department of State of the United States of America.

[993] L'incontro fu «espressione delle profonde preoccupazioni negli ambienti di destra, in quelli governativi e nei settori delle Forze Armate italiane, per lo "slittamento dell'asse governativo verso il comunismo"» (M. DI PROFIO, *Il "golpe Borghese" e le ipotesi "golpiste" in Italia (1970-1974)*, Saronno, Officina del Libro, 2011, p. 18), ma soprattutto esso fu la sede ove venne concepita «una nuova elaborazione sull'uso della violenza come strategia politica», in seguito tristemente nota come "strategia della tensione" (M. DONDI, *L'eco del boato. Storia della strategia della tensione (1965-1974)*, Roma-Bari, Laterza, 2015, p. 65).

comunismo internazionale contro l'Occidente e i suoi valori di matrice anche cristiana. È evidente la convergenza con le tesi dell'integrismo cattolico francese di radice maurrassiana, e al Parco dei Principi fu infatti La cité catholique di Jean Ousset, associazione molto vicina a «Itinéraires», a venir posta come modello e fonte di ispirazione dal giornalista e scrittore cattolico di destra Alfredo Cattabiani[994]. Due giornalisti del «Il Tempo», quotidiano romano riconducibile alla destra democristiana, trattarono invece, nei propri interventi, del Vietnam: Giuseppe dell'Ongaro e Giorgio Torchia, ex militante neofascista, si soffermarono in particolare sul pericolo rappresentato dal FNL, una cui eventuale vittoria si paventava avrebbe provocato «lo sterminio totale dei cattolici»[995].

Fu in una simile atmosfera che in Italia, a partire soprattutto dalla primavera del 1965, la stampa di ispirazione cattolica iniziò ad assumere il caso vietnamita quale oggetto di polemica politica interna, al pari di altre testate del panorama nazionale. Accadde così che, nella sua implacabile schermaglia con il PCI, nel maggio «La Civiltà Cattolica» trovasse un importante punto d'attacco nell'appoggio politico e materiale assicurato ai vietcong e ad Hanoi dai comunisti italiani, ai quali peraltro i gesuiti imputavano di condurre, attraverso il dibattito sul Vietnam, uno

[994] Cattabiani (1937-2003) relazionò, per la precisione, sull'«esperienza controrivoluzionaria» originatasi dalla Cité catholique. Cfr. A. CATTABIANI, *Un'esperienza controrivoluzionaria dei cattolici francesi*, in *La guerra rivoluzionaria. Atti del primo convegno di studio promosso ed organizzato dall'Istituto Alberto Pollio di studi storici e militari svoltosi a Roma nei giorni 3, 4 e 5 maggio 1965 presso l'hotel Parco dei Principi*, Roma, Volpe Editore, 1965, versione digitalizzata [s.i.p.], URL: https://eholgersson.files.wordpress.com/2017/09/12-unesperienza-controrivoluzionaria-dei-cattolici-francesi.pdf. Su Ousset (1914-1994) e La Cité catholique si vedano J.-P. RIOUX, *Des clandestins aux activistes (1945-1965)*, in *Histoire de l'extrême droite en France*, cit., p. 221; J. MAITRE, *Catholicisme d'extrême droite et croisade anti-subversive*, in «Revue française de sociologie», 2, 1961, pp. 106-116, URL : http://lacriseintegriste.typepad.fr/files/cite-catholique.pdf. Sull'influenza e sui contatti dell'integrismo cattolico francese con frange del cattolicesimo italiano nel periodo che va dalla guerra in Algeria al 1965 v. G. PANVINI, *Cattolici e violenza politica*, cit., pp. 48-53.

[995] Cfr. G. DALL'ONGARO, *Tre esperienze: la lezione di Berlino, Congo, Vietna*m (da cui è tratta la citazione) e G. TORCHIA, *Dalla guerra d'Indo Cina alla guerra del Vietnam*, in *La guerra rivoluzionaria*, cit., disponibili rispettivamente all'URL: https://eholgersson.files.wordpress.com/2017/09/15-tre-esperienze-la-lezione-di-berlino-congo-e-vietnam.pdf e: https://eholgersson.files.wordpress.com/2017/09/14-dalla-guerra-dindo-cina-alla-guerra-del-vietnam.pdf. Dall'Ongaro (1926-2005) fu giornalista, scrittore, saggista ed editore. Come giornalista, Torchia (1936-2008) si specializzò in politica internazionale e in strategie militari; svolse l'attività di corrispondente di guerra, recandosi anche in Vietnam. Cfr. M. DONDI, *L'eco del boato*, cit., p. 65.

strumentale «attacco alla politica estera del governo», il cui reale scopo sarebbe stato delegittimare il PSI agli occhi delle masse operaie italiane[996].

Secondo «CC», anche il favore con il quale il PCI guardava al regime comunista cinese contribuiva a smascherarne l'ipocrisia delle battaglie in difesa dei valori di pace e democrazia[997]. Il partito guidato da Luigi Longo[998] era insomma considerato un fiancheggiatore «dei rivoluzionari, dei terroristi, dei fomentatori della sovversione armata»[999]. Nel 1966 Paolo VI avrebbe segretamente tentato di stabilire un filo diretto con Ho Chi Minh ricorrendo ai buoni uffici del PCI, nello specifico approfittando della visita di una delegazione del partito ad Hanoi[1000]; è pertanto ironico rilevare che nel maggio del 1965 i gesuiti romani contestavano ai comunisti anche l'invio, in quel periodo, di una loro rappresentanza nella RDV[1001].

La posizione del PCI sulla guerra in Vietnam venne evocata da «La Civiltà Cattolica» per una polemica di natura anche intraecclesiale, ossia per dimostrare la giustezza della propria tesi sull'inconsistenza delle premesse del dialogo fra cattolici e comunisti. Sin dagli anni Cinquanta[1002] i

[996] *Italia*, in «CC», 8 maggio 1965, p. 403.

[997] Cfr. *ibidem*.

[998] Longo (1900-1980), stretto collaboratore di Togliatti, fu segretario del PCI dal 1964 al 1972.

[999] *Italia*, in «CC», 8 maggio 1965, p. 403.

[1000] Dopo il diniego opposto dalle autorità nordvietnamite alla concessione di un visto a mons. Sergio Pignedoli, uomo di fiducia di Paolo VI e delegato apostolico in Canada, a fine 1966, in via del tutto riservata, il papa avrebbe affidato una lettera per Ho Chi Minh alla delegazione del PCI composta da Enrico Berlinguer, Antonello Trombadori e Carlo Galluzzi, in visita nella RDV dal 6 al 12 dicembre di quell'anno. Pare che nella missiva il pontefice chiedesse garanzie sulla tutela della comunità cattolica nel Vietnam del Nord, ribadisse l'«imparziale sollecitudine» della Chiesa rispetto ai belligeranti e sostenesse che l'unica «onorevole e proficua strada» per porre fine al contenzioso fosse una «trattiva sulla base della piena indipendenza e libertà dei due Vietnam», definendo così un più netto distacco della Santa Sede dagli Stati Uniti. D. AGASSO, *Paolo VI*, cit., p. 67. Secondo quanto riferito dal vaticanista Lai nel 1973, anno in cui l'episodio venne reso noto dalla stampa comunista, la lettera sarebbe stata affidata al PCI tramite padre Tucci di «CC». B. LAI, *Il "mio" Vaticano*, 22 febbraio 1973, cit., p. 483. Sul tema si veda anche, fra gli altri, M. SICA, *L'Italia e la pace in Vietnam (1965-68). Operazione Marigold*, prefazione di G. Terzi di Sant'Agata, postfazione di L. Nuti, Roma, Aracne, 2012, p. 34, p. 196 e *passim*.

[1001] Cfr. *Italia*, in «CC», 8 maggio 1965, p. 403. A proposito del viaggio dei comunisti italiani ad Hanoi del 1965, si segnala un gesto che, simbolicamente, riflette l'idea (rafforzatasi nell'immaginario europeo negli "anni '68") del passaggio di testimone dalla Resistenza dell'Europa antinazifascista degli anni Quaranta al Terzo mondo anticolonialista e antimperialista degli anni Sessanta: in quell'occasione la delegazione del PCI donò a «un gruppo d'artiglieria contraerea, particolarmente distintosi in recenti azioni contro aerei Usa, la bandiera della 114° brigata Garibaldi che operò nel '44-45 nella zona di Reggio Emilia». GDO, *Dv*, 15 maggio 1965, p. 477.

[1002] Cfr. R. MORO, *I cattolici italiani tra pace e guerra*, cit., pp. 391-396.

gesuiti romani sostenevano con convinzione che l'ideologia radicale e tendenzialmente totalitaria del comunismo rendeva illusorio e impraticabile qualsiasi avvicinamento fra gli storici antagonisti. Secondo «CC», a grattar via la patina del "dialogo", di un certo lessico comune a entrambi gli schieramenti, le mentalità cattolica e comunista si scoprivano ancora completamente divergenti, opposte nei significati e nei contenuti più profondi[1003].

Esemplare in questo senso il commento di «CC» a un intervento di Pietro Ingrao apparso qualche mese prima su «Rinascita»[1004]:

> l'on. Ingrao, che è nel P.C.I. il più acceso promotore del «dialogo» con i cattolici, chiede che l'Italia si schieri a fianco del Vietnam del Nord e della Cina, che rappresenterebbero – ahimè! – «lo schieramento di pace e di progresso», contro l'imperialismo americano «aggressore». […] quanto a stabilire chi è, in questa sciagurata guerra del Vietnam, l'aggressore e chi l'aggredito, crediamo che l'on. Ingrao, da quella persona intelligente che è, converrà con noi che c'è nel Vietnam del Sud un governo legale, che si è visto attaccato da guerriglieri provenienti in gran parte dal Vietnam del Nord e riforniti di armi e materiali dalla Cina, e che per non vedere il paese sottoposto con la violenza ad un regime comunista ha chiesto aiuto agli Stati Uniti. Se, poi, nel gergo comunista, difendersi da un'aggressione significa aggredire, è un altro conto; ma allora, è inutile discutere – soprattutto, è inutile «dialogare», on. Ingrao! – se le stesse parole hanno in bocca ai dialoganti significati differenti. Ad ogni modo ciò conferma – e ce ne dispiace sinceramente – quanto abbiamo affermato altre volte: che il «dialogo» con i comunisti incontra un ostacolo spesso insormontabile nel fatto che i comunisti e i non-comunisti usano linguaggi differenti, pur servendosi materialmente delle stesse parole[1005].

In maniera analoga e con argomentazioni affini a quelle dei gesuiti romani, nel maggio 1965, a più riprese, Pietro Pratesi contestò su «L'Avvenire d'Italia» «chi, sotto la bandiera della pace, sposa la causa dell'avversario ed esaspera le divisioni»[1006]. Al PCI e a «l'Unità», nello

[1003] I gesuiti di «CC» adducevano come esempio e prova il concetto di "coesistenza pacifica": «per i comunisti, l'imperialismo è *solo* quello dei paesi capitalisti […]; per i comunisti la coesistenza pacifica significa una lotta continua – con tutti i mezzi, dalla guerra alla rivoluzione ed alla penetrazione nelle cittadelle nemiche – dei paesi comunisti contro i paesi imperialisti. Quando perciò i comunisti parlano di coesistenza pacifica […] consiste […] nella lotta all'imperialismo, il quale, se si difende, diviene evidentemente aggressore, e quindi condannabile a doppio titolo: perché "imperialismo" e perché "aggressore"». *Italia*, in «CC», 2 ottobre 1965, pp. 98-99.

[1004] Mensile di politica e cultura del PCI, fondato da Togliatti nel 1944. Ingrao (1915-2015), esponente di spicco dell'ala sinistra del partito, dal 1947 e per dieci anni fu anche direttore de «l'Unità».

[1005] *Italia*, in «CC», 2 ottobre 1965, pp. 98-99.

[1006] P. PRATESI, *L'ardua strada della pace*, in «AI», 9 maggio 1965, p. 1. Pratesi (1925-2000), giornalista e politico cattolico. Dal 1961 al 1964 era stato responsabile de «il Popolo», quotidiano della DC.

specifico, Pratesi rimproverava gli orientamenti di politica estera, che riteneva ispirati a un cieco ideologismo[1007]. Sottolineò le grandi responsabilità morali della politica internazionale dinanzi a un conflitto che minacciava di estendersi al mondo intero e all'uso dell'atomica. Quello scenario, secondo Pratesi, obbligava entrambi gli schieramenti a rinunciare a posizioni radicali sul Vietnam in favore di un approccio che, seppur a malincuore ma allo scopo di proteggere l'umanità, combinasse idealismo e realismo. Il giudizio del giornalista sulle manifestazioni contro la guerra in Vietnam era pertanto negativo, e tradisce la realtà di un contesto nazionale in cui, come in Francia, le sinistre detenevano il monopolio sulle prime mobilitazioni di massa contro il conflitto:

> I comunisti stanno promuovendo proteste e marce per il Vietnam. Il loro atteggiamento è esattamente identico a quello che tenevano un tempo per la pioggia atomica statunitense o francese […]. La valutazione politica dei fatti viene cioè estremizzata e trasferita sul terreno di un giudizio morale ed emotivo assoluto. I comunisti nulla concedono alle circostanze per cui la applicazione dei principi urta talvolta con ostacoli di fatto, come quello, per esempio, che la pace mondiale è tuttora garantita da un equilibrio di potenza e che il mondo postbellico resta tuttora diviso in sfere di influenza entro ciascuna delle quali principi come la autodeterminazione dei popoli e la loro libera scelta subiscono limiti spesso radicali più o meno contestati. […].
>
> Noi non nascondiamo il disagio che nasce dall'esser i fatti non conformi ai principi, ma il modo per superare questi contrasti ci sembra sia quello di comprendere la complessità delle cose e di stimolare l'azione nella direzione giusta.
>
> Invece, per i comunisti sembra esserci una morale assoluta, che però si dimostra valida solo in una certa direzione, mentre in altra direzione vale il metro dell'interesse politico, magari soltanto dell'interesse di partito[1008].

Come i gesuiti di «CC», anche Pratesi respingeva l'ipotesi dell'opportunità di una cooperazione dei cattolici con le sinistre marxiste in nome di battaglie di interesse comune[1009]. Su questo tema le sue posizioni sono rappresentative della linea editoriale de «L'Avvenire d'Italia» di quegli anni, la cui intransigenza anticomunista spicca rispetto alle posizioni di affini fogli del cristianesimo "progressista" francese ed europeo, quale ad esempio «Tc», che promuovevano invece l'incontro-confronto fra "bianchi" e "rossi". Arduo non ascrivere la causa prima di tale difformità al singolare intreccio storico di politica e religione dell'*unicum* italiano, i cui effetti si sovrapponevano allora alle logiche della guerra fredda e, nello

[1007] Per il giornalista ne era una prova il plauso con il quale il PCI aveva accolto il secondo test atomico cinese, avvenuto il 14 maggio 1965. Cfr. P. PRATESI, *I comunisti, il Vietnam e l'atomica cinese*, in «AI», 18 maggio 1965, p. 1.

[1008] *Ibidem*.

[1009] Cfr. *ibidem*.

specifico dell'anno 1965, alla congiuntura elettorale delle amministrative: fattori che senza dubbio condizionarono pesantemente gli umori della stampa dell'epoca anche in merito alla crisi nel Sud-Est asiatico[1010]. In retrospettiva è curioso notare che, dieci anni dopo, sarebbero stati Pratesi e La Valle, e non il "dialogante" Montaron, a venir eletti nel proprio Parlamento nelle fila del partito comunista, il che dà parzialmente la misura della profondità e dell'ampiezza delle evoluzioni attraversate dal cattolicesimo italiano dal periodo conciliare a quello postconciliare[1011].

Nel 1965 Pratesi era piuttosto indulgente nei confronti dei governanti democristiani: egli si limitava ad auspicare che Moro e Fanfani, nel privato della diplomazia, pur confermando a Washington la propria leale «amicizia, si sforzino di mantenere aperte altre prospettive, non foss'altro come testimonianza di buona volontà»[1012]. Appare invece implacabile nei confronti dei comunisti, dai quali esigeva che abbandonassero le contestazioni contro la guerra in Vietnam e si dedicassero a una profonda revisione interna, che da un'impostazione ideologica a suo avviso totalitaria li transitasse verso una piena accettazione della democrazia e dei suoi principi:

> Per il Vietnam, secondo i comunisti, tutte le ragioni morali sono da una parte e tutti i torti dall'altra. Per la bomba cinese vale invece il più assoluto relativismo politico.
>
> È questa una considerazione troppo sottile per i diversi marciatori messi in fila dai comunisti? A noi non sembra. In fondo questi atteggiamenti che contrastano con una logica assai semplice, intaccano profondamente la «sincerità» dell'atteggiamento politico e costituiscono la testimonianza degli ostacoli profondi che sussistono ad ogni spiegazione franca tra democratici e comunisti.
>
> Dicono questi ultimi che una intesa dovrebbe stabilirsi non sui principi, non sulle filosofie, perché ognuno vuole e in un certo senso deve restare se stesso, bensì su dei valori intermedi: e citano spesso il problema della pace. Orbene ecco un caso in cui la pace, secondo noi, si serve senza i cortei (più minacciosi che pacifici), senza voler utilizzare la pace per una questione di politica interna sulla quale ogni intesa non sarebbe neppure pensabile, ma al contrario con una valutazione critica e misurata dei fatti, di tutti i fatti, non solamente di quelli che fanno comodo e servono i propri interessi immediati.
>
> Proprio sul tema della pace, cioè, si manifesta una frattura che è di fondo perché implica il metodo, coinvolge la sincerità stessa dell'approccio e stimola, per forza di cose, ciascuna

[1010] D'obbligo inoltre l'accenno al ruolo giocato nel comportamento elettorale dei cattolici italiani dai noti decreti del Sant'Uffizio del 1949 e del 1959. Su di essi e sul contesto storico entro il quale furono concepiti si veda, fra gli altri, G. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia*, cit., pp. 67-85.

[1011] Sul tema cfr. G. ALESSANDRINI, *La parrocchia e il Concilio. La fedeltà al Concilio di un piccolo gregge. La parrocchia di San Fulgenzio a Roma*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 69-70.

[1012] P. PRATESI, *I comunisti, il Vietnam e l'atomica cinese*, in «AI», 18 maggio 1965, p. 1.

parte a irrigidirsi nella propria visione particolare. Può essere che così si servano meglio gli interessi del partito comunista. Mi pare certo che così non si servono gli interessi profondi della comprensione umana e quindi di un avvenire più sereno e più giusto[1013].

Questo passaggio è indicativo perché permette di rilevare come pubblicazioni di "temperamento religioso" molto differente quali «L'Avvenire d'Italia», energica sostenitrice dell'aggiornamento, e la più conservatrice «La Civiltà cattolica» trovassero però un terreno comune nel rigido anticomunismo di stampo pacelliano, ben vivo del contesto cattolico italiano per le ragioni storico-politiche alle quali si è accennato nelle pagine precedenti. Soprattutto, si rileva la convergenza dei gesuiti romani e dei cattolici "lercariani" sulla tesi secondo la quale il discrimine politico fra cattolici e comunisti in Italia consistesse nella sincera adesione della Chiesa ai principi della democrazia[1014], che da parte comunista si giudicava essere, all'opposto, di natura opportunistica e strumentale[1015].

Pratesi riservò al PSI e alla sua tarda conversione al prima tanto vituperato Patto atlantico un discorso analogo a quello avanzato sul PCI. In particolare, il giornalista chiamò sul banco dei testimoni quella componente del partito di Nenni colpevole ai suoi occhi di ostacolare, per fini propagandistici e per immaturità governativa, l'importante ruolo diplomatico che l'Italia poteva svolgere a servizio della pace[1016]. Rievocando sofferenze e peccati della politica italiana della prima metà del Novecento, Pratesi affermò che

[1013] *Ibidem*.

[1014] Sul percorso del cattolicesimo italiano nel regime democratico ci si limita a segnalare, fra i numerosi e autorevoli studi sinora pubblicati, P. SCOPPOLA, *La democrazia dei cristiani*, Roma-Bari, Laterza, 2006 [2005]; F. MALGERI, *Chiesa, cattolici e democrazia. Da Sturzo a De Gasperi*, Brescia, Morcelliana, 1990.

[1015] Com'è noto, unico nel panorama del comunismo internazionale, il PCI perseguiva allora un progetto di "democrazia progressiva". Formulata da Togliatti come strategia verso la realizzazione del socialismo, la "democrazia progressiva" si era venuta a configurare come lo strumento che aveva permesso *de facto* al partito di partecipare alla vita delle istituzioni repubblicane senza abdicare all'ortodossia comunista e senza rompere quindi con l'URSS, dalla quale peraltro il PCI era finanziato. Sull'argomento si rinvia a A. HÖBEL, *La «democrazia progressiva» nell'elaborazione del Partito Comunista Italiano*, in «Historia magistra», 18, 2015, pp. 57-72.

[1016] Sotto questo aspetto Pratesi riteneva invece molto positivo il bilancio del viaggio compiuto negli Stati Uniti nell'aprile 1965 dal presidente del Consiglio Aldo Moro e dal ministro degli Esteri Amintore Fanfani. Cfr. P. PRATESI, *L'ardua strada della pace*, in «AI», 9 maggio 1965, p. 1. Una sintesi del viaggio, che vide Fanfani esprimere ai vertici americani alcune riserve sulla loro politica vietnamita, in M. DE LEONARDIS, *L'Italia nella NATO*, in *Amintore Fanfani e la politica estera italiana*, cit., pp. 143-144. Sui dubbi di Fanfani v. anche F. IMPERATO, *Aldo Moro, l'Italia e la diplomazia multilaterale*, cit., p. 199.

mantenere il più possibile in vista le ragioni della prudenza e della trattativa resta un compito serio, onesto, "realistico" anche per chi ha imparato, come ha detto una volta Wilson, quanto sia vano «andarsene a dormire con il volto splendente della virtù che ci invade quando abbiamo firmato un appello di pace». Forse alcuni socialisti, che si abbandonano a iniziative intemperanti, rimpiangono i tempi in cui provavano la soddisfazione di quella facile virtù, mentre oggi partecipano di decisioni assai più delicate e rilevanti. Ma il problema è certamente assai più di sostanza che di forma.

Servire la pace in un mondo che non è in pace è certamente più arduo, più duro. Non consente sfolgoranti discorsi, non consente di far parlare troppo di sé. Ma è un compito nel quale gli italiani, si possono riconoscere uniti, come un popolo che ha sperimentato su di sé tutti gli orrori della guerra, e che sa ad un tempo come debolezza ed arroganza siano due strade che portano entrambe alla catastrofe[1017].

In «Azione sociale» si trovano illustrate con maggior chiarezza le ragioni di fondo di un certo malcontento cattolico dell'epoca nei confronti dei socialisti in materia di Vietnam. Si imputava al PSI di ospitare al proprio interno una corrente che non avrebbe mai realmente aderito all'atlantismo e che pertanto avrebbe fatto un uso pretestuoso di una lontana guerra nella quale l'Italia non era coinvolta e non aveva interessi diretti, al solo scopo di far cadere il governo e di mandare a monte l'esperimento di centrosinistra – che le ACLI invece supportavano[1018].

Così si legge sul numero di «AS» del 23 maggio 1965:

Recentemente il dibattito di politica estera alla Camera ha fornito a tutte le estreme l'occasione per una esercitazione, più o meno retorica, sugli stessi temi, naturalmente con opposte posizioni, ma con un preminente interesse: quello di mettere in difficoltà il governo su problemi, di per sé importanti, ma assai lontani – eccezionalmente lontani – dagli interessi del nostro paese.

In sede ideologica non esistono distanze geografiche; certi valori di libertà e di solidarietà vanno difesi sempre e comunque. […]

Ferme restando, quindi, le posizioni e le coerenze ideologiche, è buona norma in politica non perdere il senso delle proporzioni; soprattutto è bene, per le forze che partecipano al governo, non creare artificiose differenziazioni su temi che possono incrinare l'efficienza della collaborazione, quando, realisticamente parlando, non sono in giuoco cose essenziali né in Italia né in Europa.

[1017] P. PRATESI, *L'ardua strada della pace*, in «AI», 9 maggio 1965, p. 1.

[1018] La cosiddetta "attenzione" delle ACLI per la sinistra era venuta con la presidenza di Dino Pennazzato (1954-1960) e aveva causato attriti con la gerarchia, al punto da provocare, su richiesta della CEI, le dimissioni di Pennazzato. Con l'avvio della presidenza Labor (1961), le ACLI si erano attestate su una posizione di pur cauto e critico sostegno al centrosinistra, convinte della necessità di riforme che conducessero al superamento sia del liberalismo sia del comunismo, in favore di un progetto politico di stampo cristiano-sociale. Inquadra le idee politiche delle ACLI nel biennio 1963-1965, con particolare considerazione al loro confronto con la linea ufficiale della DC, D. ROSATI, *L'incudine e la croce*, cit., pp. 136-158.

Il discorso vale soprattutto per i socialisti, i quali hanno sempre dato una interpretazione geograficamente limitata del Patto Atlantico. Non si vede perché ora debbano darne una interpretazione estensiva pretendendo che il Governo si pronunci su eventi non strettamente legati alla politica atlantica, mettendo in imbarazzo la propria delegazione e fornendo gratuiti argomenti ai comunisti, ai psiuppini e, perché no?, anche alle opposizioni di destra.[…]

È un discorso che ormai rivolgiamo da tempo ai socialisti: se veramente ritengono che la collaborazione governativa si sia logorata, sono liberi di rompere. Ma lo facciano su temi e problemi di immediato e comprensibile interesse per i cittadini ed i lavoratori; sulla politica di piano o sulla giusta causa dei licenziamenti. Non sul Viet Nam o su Santo Domingo.

Non è autarchismo politico, chiusura agli orizzonti internazionali: è solo senso della realtà e delle priorità dei problemi. È soprattutto volontà di non compromettere con pretesti eterogenei il cammino intrapreso per il rinnovamento politico e sociale del paese[1019].

Anche in Francia l'anno 1965 era segnato dalla competizione elettorale. Nel marzo ebbero luogo le municipali, mentre a dicembre de Gaulle sarebbe stato riconfermato alla presidenza della Repubblica dopo aver sconfitto, con stretto margine di voti, François Mitterand, astro nascente della sinistra e candidato unico della coalizione della Fédération de la gauche démocrate et socialiste (FGDS)[1020]. Negli anni Sessanta, come sottolineato da Philippe Portier, «le corps épiscopal» dell'*Hexagone* «n'intervient plus dans la joute électorale, sauf en de rares circonstances» poiché, con anticipo rispetto alla maggioranza dei vescovi italiani, nella Chiesa francese si era avviato un processo di «reconnaissance de l'autonomie» del cittadino di fede cattolica in campo politico[1021].

Il fenomeno non sembra però corrispondere a una rinuncia degli *évêques* a interferire e condizionare il rapporto dei cattolici francesi con la politica: si è visto come nel corso del 1965 l'episcopato avesse agito energicamente (con risultati parziali) per avere una dirigenza jécista depoliticizzata, mentre nel caso «Tc»-Garaudy aveva palesato la propria volontà (disattesa) di estendere il proprio controllo, imponendo la

[1019] M.V., *Il Viet Nam è lontano*, in «AS», 23 maggio 1965, p. 2.

[1020] Furono le prime presidenziali a suffragio universale diretto, introdotto dal *referendum* del 1962. Nel 1964 Mitterand (1916-1996) aveva fondato la Convention des institutions républicaines (CIR). Sulle presidenziali del 1965 si rinvia, tra gli altri, a R. BRIZZI, M. MARCHI, *Charles de Gaulle*, cit., pp. 181-193; M. WINOCK, *Chronique des années soixante*, cit., pp. 180-184.

[1021] Il cittadino cattolico non era più considerato «sur le terrain politique, l'instrument de la hiérarchie. […] Doués d'une conscience libre, les catholiques doivent pouvoir opiner comme bon leur semble, pour peu, certes, qu'ils n'adhèrent pas à des mouvements qui se situeraient dans une opposition radicale aux principes chrétiens et aux droits de l'homme». Questo percorso avrebbe condotto i vescovi francesi alla rivalutazione del ruolo della politica e al pieno riconoscimento del pluralismo politico fra i cattolici, sanciti dalla nota dichiarazione, *Politique, Église et foi* del 1972, redatta da mons. Gabriel Matagrin. P. PORTIER, *L'épiscopat dans l'espace politique français*, in «Revue Projet», 342, 2014, p. 37.

pregiudiziale anticomunista, ai fogli cattolici non dipendenti dall'istituzione ecclesiastica.

L'assenza, in Francia, di forti pressioni episcopali dirette a influenzare il voto potrebbe concorrere a spiegare perché, a differenza di quanto riscontrato nella stampa cattolica italiana e nonostante il clima elettorale, nei periodici presi in esame non si sia rilevato un significativo utilizzo della guerra del Vietnam per polemiche di politica interna se non in soli due episodi; questi peraltro coinvolgono i partiti politici in maniera solo secondaria, probabilmente in ragione del minore protagonismo dei partiti nella vita della repubblica semipresidenziale di Francia rispetto alla centralità da essi ricoperta nella "repubblica dei partiti" italiana. Ma soprattutto bisogna ricordare ancora una volta che se in Italia esisteva un partito "ufficiale" dei cattolici, la DC, in Francia, per dirla con Denis Pelletier, «la laïcité républicaine a tenu les catholiques en marge des lieux de la décision politique depuis le années 1880, et […] jamais aucun parti catholique a réussi à s'imposer de manière durable»[1022].

Il primo caso individuato di strumentalizzazione della guerra in Vietnam per polemiche di natura interna sulla stampa cattolica francese riguarda un articolo di Thomas Molnar comparso su «Itinéraires» nel giugno 1965[1023]. Con l'usuale sua retorica sferzante, Molnar vi contestava le posizioni adottate da Sartre e dagli intellettuali del suo circolo su diversi temi d'attualità, tra i quali appunto il conflitto nell'ex "perla dell'Impero"[1024]. Soprattutto Molnar denunciava la dittatura intellettuale esercitata a parer suo sull'Occidente dall'«orthodoxie» progressista di stampo sartriano, i cui rivoli in campo politico e culturale producevano una moltitudine di «clichés vides de sens» anche in materia di politica estera, specie sul tema della guerra[1025].

Nella prospettiva di Molnar il Vietnam e gli altri focolai di tensione nel mondo, così come i latenti conflitti socio-razziali in America

[1022] D. PELLETIER, *Récit. Une gauche sans domicile fixe*, in *À la gauche du Christ*, cit., pp. 25-26.

[1023] Cfr. T. MOLNAR, *La paix sur la terre. Tour du monde dans un univers parvenu à l'âge du progrès*, in «Itinéraires», juin 1965, pp. 83-90.

[1024] Per la dominante influenza esercitata da Sartre e dalla sua rivista «Les Temps Modernes» (fondata nel 1945) sulla scena intellettuale, politica e culturale francese dei primi decenni del secondo dopoguerra risulta ancora valida, nonostante mostri alcuni segni del tempo, l'analisi proposta in A. BOSCHETTI, *L'impresa intellettuale. Sartre e «Les Temps Modernes»*, preface di P. Bordieu, Bari, Dedalo, 1984.

[1025] T. MOLNAR, *La paix sur la terre. Tour du monde dans un univers parvenu à l'âge du progrès*, in «Itinéraires», juin 1965, p. 94.

settentrionale[1026] e le crisi interne alle Nazioni Unite (organismo di natura «totalitaire»)[1027], erano contingenze all'interno di una Storia concepita come un lungo percorso nel quale «le Mal accompagnera le Bien tout au long de l'histoire», e ciò a causa dell'imperfetta natura dell'uomo, nato a immagine di Dio ma reso irrevocabilmente peccatore dalla caduta adamitica[1028]. Secondo Molnar questa condizione strutturale dell'uomo determinava una sorta di fosco egualitarismo fondato su una medesima propensione alla violenza presente in tutti i popoli del mondo. Ne discendeva che se la tendenza all'uso della forza era universale perché frutto dell'inestirpabile stato di peccato dell'uomo, le guerre andavano accettate come inevitabili manifestazioni storiche della corrotta natura umana.

Attraverso questa specie di realismo determinista di ispirazione religiosa l'intellettuale di «Itinéraires» poteva così assolvere il colonialismo occidentale (e dunque la Francia) da qualsiasi responsabilità storico-politica nei conflitti che allora insanguinavano i Paesi di nuova indipendenza:

> Ces guerres et ces atrocités ne sont pas les conséquences du colonialisme. Les Noirs, les Arabes et les autres ne sont, en tant qu'êtres humains, ni plus doux ni moins violents que les Blancs. Le péché originel est implanté en eux comme chez les autres. Il faut la naïveté et la malveillance expresse d'un Sartre et des autres compères irresponsables et bavards pour s'imaginer que c'est l'homme blanc qui a introduit les préjugés, la haine raciale, l'amour du sang versé et le désir de dominer parmi les peuplades conquises par lui. Tout y est, sous la peau noire, jaune ou brune, comme sous la peau blanche. […] La nature humaine étant ce qu'elle est, dans un monde onusifié les mêmes conflits, guerres et atrocités auraient certainement lieu, seulement les Tartufes au pouvoir ne les appelleraient pas de ces noms. Il vaut mieux vivre en un monde diversifié et variable, que dans un monde mis au pas. […]
>
> On m'objectera, du côté de l'O.N.U., qu'il faut chercher la paix, et l'organisation de la paix, précisément parce que ces conflits existent. Et, dira-t-on encore, dans un monde menacé par l'explosion nucléaire c'est plus urgent que jamais. A quoi il convient de répondre ceci: ces conflits sont autant de manifestations de la nature humaine, pour toujours mi-ange, mi-Satan. Autant de preuves que la violence, l'avidité, l'ambition sans frein, la passion, la libido dominandi, etc., sont des traits permanents de l'homme et de sa condition.

[1026] Si era allora a poche settimane dai celebri fatti di Watts (11-16 agosto 1965), che per sei giorni videro la zona urbana di Los Angeles divenire teatro di violenti sommosse scatenatesi per motivi razziali. Sull'argomento v. L.N. BURBY, *The Watts Riots*, San Diego, Lucent Books, 1997.

[1027] T. MOLNAR, *La paix sur la terre. Tour du monde dans un univers parvenu à l'âge du progrès*, in «Itinéraires», juin 1965, p. 90. Tra i problemi dell'ONU in questa fase: la gravissima crisi finanziaria interna, l'annosa questione del seggio cinese, l'evento senza precedenti dell'uscita dell'Indonesia dall'organismo, la guerra civile in Congo. Cfr. UN OFFICE OF PUBLIC INFORMATION, *The Yearbook of the United Nations 1965*, New York, UN, 1967.

[1028] T. MOLNAR, *La paix sur la terre. Tour du monde dans un univers parvenu à l'âge du progrès*, in «Itinéraires», juin 1965, p. 90.

Il faut les freiner, les modérer, en empêcher les effets dévastateurs. Mais comme il s'agit, justement, de quelque chose de permanent, il faut ne pas avoir l'illusion que si l'on réussit à universaliser la planète, on anéantira de ce fait tous ces maux. Au contraire, on les universalisera, on les rendra plus puissants encore et plus meurtriers. Il faut préférer le mal éparpillé à son accumulation en une agence centrale, même si cette dernière porte, le beau nom de gouvernement de l'humanité[1029].

Forse alludendo anche a questo intervento di Molnar, contro una simile interpretazione del fenomeno umano della guerra argomentò nel giugno 1965, dalla pagina culturale de «L'Osservatore Romano», lo scrittore cattolico Gennaro Manna[1030]. Manna contestò l'idea dell'«ineluttabilità» della guerra e di una sua supposta «congenialità alla natura dell'uomo», di una sua «cittadinanza razionale nell'ordine naturale»: essa andava piuttosto intesa come «la testimonianza più resistente della tremenda forza degli istinti»[1031]. Il suo discorso era ancorato a una riflessione, individuale e generazionale, condotta sul filo delle esperienze dei due conflitti mondiali, che aveva portato Manna a ritenere i sopravvissuti a quelle tragedie investiti della responsabilità morale, dinanzi alla memoria dei caduti, di edificare una «società nuova» fondata sulla pace; solo così essi potevano sentire di aver meritato la vita loro risparmiata, e dimostrare che la nazione non aveva sacrificato invano le sue forze migliori[1032].

Anche in «Tc» si è rintracciato almeno un episodio importante, in questa fase, di polemica politica interna legata alla guerra in Vietnam. Nel settembre 1965 Bernard Schreiner, giornalista e presidente dell'UNEF, criticò dalle pagine dell'ebdomadario l'atteggiamento tenuto sul conflitto dai partiti, dai sindacati e dalle altre istituzioni democratiche di Francia[1033]. Pochi giorni prima si era verificato il bombardamento americano di alcune dighe nordvietnamite. Schreiner escluse che gli Stati Uniti non avessero previsto le conseguenze inevitabilmente drammatiche dell'operazione sulla vita della popolazione civile della zona, il che lo portava a dedurre che l'azione fosse stata comandata con la deliberata intenzione di colpire degli «objectifs "humains"»[1034].

[1029] Ivi, p. 87 e p. 90.
[1030] Cfr. G. MANNA, *La vocazione alla pace*, 23 giugno 1965, in «OR», p. 3.
[1031] *Ibidem*.
[1032] *Ibidem*.
[1033] Cfr. B. SCHREINER, *Que font les syndicats français?*, in «Tc», 2 septembre 1965, pp. 7-8. Schreiner (1940-2002) ricoprì la carica di presidente dell'UNEF fra il 1964 e il 1965. Per «Tc» svolse non solo incarichi di giornalista, ma fu anche segretario generale del settimanale (1966-1974) e della Fédération des groups Tc (1968-1974). Fu anche membro del MP, che lasciò nel 1968.
[1034] Ivi, p. 7.

Un simile gesto rappresentava un'evoluzione *qualitativa* dell'*escalation* che, coinvolgendo dei civili inermi, avrebbe dovuto a suo avviso trovare compatte nella condanna degli USA tutte le forze democratiche francesi. Ma come evidenziato da Zancarini-Fournel, nel 1965 furono essenzialmente «le PCF et ses organisations de masse […] les premiers à réagir à l'agression contre "un parti frère", celui di Vietnam du Nord»[1035].

Secondo Schreiner era giunto il momento per l'intera società francese di agire per fermare la guerra, e in quest'ottica le mancate prese di posizione delle istituzioni della vita associata francese contro la violazione dei diritti umani in Vietnam e in favore della pace divenivano prova di una loro insufficiente difesa del principio di democrazia:

> La guerre du Viêtnam, par son ampleur et sa complexité, devient pour toutes les forces démocratiques un test: facile à soutenir pour certaines, douloureux pour d'autres. […] Mais il est certain qu'aujourd'hui personne ne peut rester impassible, sous peine de démission, devant la situation vietnamienne et, bon gré mal gré, l'heure est aux prises de position et aux actions efficaces pour essayer, de concert avec les autres forces démocratiques du monde, d'instaurer une ère de paix dans cette région de l'Asie[1036].

Il giornalista indugiò in particolare sull'assenza di unità dimostrata dai sindacati francesi dinanzi all'attacco statunitense alle dighe nordvietnamite, concludendo che «malgré tout on ne sent pas un réel souci des syndicats à la construction de la paix»[1037]. Schreiner interpretò questa situazione come il riflesso della più vasta frammentazione interna al sindacato, figlia a sua volta delle divisioni nel campo della *gauche* istituzionale[1038]. Un'analisi che

[1035] M. ZANCARINI-FOURNEL, *Récit*, cit., p. 41.

[1036] B. SCHREINER, *Que font les syndicats français?*, in «Tc», 2 septembre 1965, p. 7.

[1037] *Ibidem*.

[1038] Divisioni che, (anche) in merito alla questione vietnamita, avrebbero a lungo sussistito: ne è testimone l'articolo J.K., *Six heures pour le Vietnam*, in «Tribune socialiste», 28 mai 1966, p. 2. Si rammenta che il panorama dei partiti francesi di sinistra in questi anni è contraddistinto dall'affacciarsi sulla scena della *deuxième gauche* riformista del Parti socialiste unifié (PSU), nato nel 1960 come una sorta di luogo d'incontro tra alcuni fuoriusciti di PCF e SFIO con dei *catholiques de gauche*, molti dei quali provenienti dall'Union de la gauche socialiste (UGS) e dalla CFTC/CFDT. Sulla sinistra francese degli anni Sessanta si rinvia ai diversi contributi che coprono il decennio interessato in G. CANDAR, J.-J. BECKER (dir.), *Histoire des gauches en France*. II: *XX^e siècle: à l'épreuve de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2004. Sul PSU, con focus sugli anni Sessanta, si veda V. DUCLERT, *Le PSU, une rénovation politique manquée?*, in *68, une histoire collective*, cit., pp. 152-158. Il fondamentale apporto dei cristiani alla sinistra istituzionale francese del secondo dopoguerra e in particolare al PSU, a lungo marginalizzato dalla storiografia, è ben illuminato in D. PELLETIER, *Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du "moment 68"*, in *L'esprit de Vatican II*, cit. e in ID., *La crise catholique*, cit., pp. 102-

ricorda, declinato a sinistra, il paradigma della "division" avanzato nella riflessione pasquale del periodico jécista «Message» in riferimento al sistema internazionale e alla Chiesa di quegli anni.

Che le associazioni dei lavoratori francesi fossero assorbite da intestini antagonismi e dunque non prestassero attenzione a più nobili cause di interesse comune era comprovato, a parere di Schreiner, dal fatto che ancora negli anni Sessanta ogni grande sindacato dell'*Hexagone* continuava a intrattenere relazioni solo con movimenti di lavoratori vietnamiti di orbita politicamente affine, perpetrando dinamiche stabilite in età coloniale. Trattando dell'auspicabile mobilitazione collettiva contro la guerra in Vietnam, Schreiner rifletteva infatti che

> en France, cette action en commun des forces syndicales se révèlent [sic] à court de terme impossible.
>
> Des centrales ouvrières et paysannes, seules la C.F.D.T. et la C.G.T. ont jusqu'à présent pris position. Il semble que cela soit d'ailleurs dans des voies différentes, du fait même que ces deux centrales ont gardé de la récente période coloniale français en Indochine des attaches bien différentes mais profondes avec les forces actuellement en présence.
>
> Ainsi, la C.G.T. a gardé des relations étroites avec la Confédération générale du travail nord vietnamienne et soutient les syndicats regroupés à l'intérieur du Vietcong. […]
>
> Du côté de la C.F.D.T., l'aide apportée est aussi importante – quoi qu'elle touche moins les ouvriers à la base – mais elle ne s'adresse évidémment pas aux mêmes organisations. En effet, la C.F.D.T. est en étroite relation avec, au Sud Viêt Nam, la Confédération vietnamienne du travail (C.V.T.), dont elle a appuyé la création en 1952 […][1039].

---

108. Fa il punto sul complesso reticolo di percorsi, tradizioni ed esperienze politico-religioso-culturali della *gauche* cattolica francese a partire dalla Liberazione sino alla vigilia del periodo conciliare ID., *Récit*, in *À la gauche du Christ*, cit., pp. 17-51; v anche V. SOULAGE, *L'engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti socialiste, deuxième gauche et gauchisme*, ivi, pp. 425-455. Sulla storia della CFTC/CFDT, v. F. GEORGI, *Le syndacalisme ouvrier chrétien de la CFTC à la CFDT*, ivi, pp. 77-102.

[1039] B. SCHREINER, *Que font les syndicats français?*, in «Tc», 2 septembre 1965, pp. 7-8. La CGT, fondata a Limoges nel 1895, con l'avvio della guerra fredda divenne progressivamente sempre più vicino al PCF, senza tuttavia tramutarsi ufficialmente in un sindacato comunista. Sulla sua storia si rinvia a M. DREYFUS, *Histoire de la CGT. Cent ans de syndicalisme en France*, Bruxelles, Complexe, 2005.

◊

Dopo la caduta degli Ngo Dinh, l'attenzione della Santa Sede per la situazione vietnamita non venne ad affievolirsi. Ben prima degli incidenti del Tonchino, Paolo VI comprese la minaccia mondiale latente nella guerra fra il governo di Saigon e il FNL, sostenuti dai rispettivi alleati. Tra il 1964 e l'estate del 1965 egli si adoperò dunque con grande impegno per scongiurarla, e in particolare per dissuadere gli Stati Uniti da un intervento militare diretto in Vietnam. Papa Montini utilizzò allora un'inedita varietà di mezzi per favorire la negoziazione di una pace "onorevole", "giusta" e ispirata da "carità" (cioè ai valori cristiani) in Vietnam, e allo stesso tempo per riportare la Santa Sede al centro della scena internazionale. Che l'azione di Paolo VI per il Vietnam presentasse, come qui sostenuto, un carattere spiccatamente politico è attestato peraltro dalla persistente volontà vaticana di influenzare le sorti del governo sudvietnamita, anche dopo la scomparsa di Diem. A tal fine ricorse a uno strumento religioso, il Consiglio delle Religioni, fondato nel 1964 dalla delegazione apostolica di Saigon e coadiuvato da Comitati civici locali di ispirazione geddiana. In fase di ricerca si sono tracciate delle spie di possibili contatti fra i Comitati civici vietnamiti e quelli italiani. Lo scopo ufficiale del Consiglio era di incentivare il dialogo interreligioso nella RV; quello politico non ufficiale, di favorire la formazione di un partito politico a guida cattolica. Quest'ultimo era concepito come alternativo sia ai comunisti sia ai militari golpisti che avevano preso il potere a Saigon, verso i quali Paolo VI ha dimostrato un'acquiescenza diplomatica che si ritiene di carattere strumentale, motivata dalla necessità di tutelare la comunità cattolica sudvietnamita da eventuali rappresaglie buddiste.

In questa fase Paolo VI appare ancora diviso tra aspirazioni ideali vicine al magistero di Giovanni XXIII ed esigenze di *Realpolitik* legate alla minaccia comunista in Vietnam e alla protezione dei cattolici nel Paese, per le quali già nel 1963 erano parse più idonee le strategie filoccidentali del primo Pio XII. L'azione montiniana di pace per il Vietnam andò intensificandosi di pari passo con l'aggravarsi delle tensioni militari nella RV. Si è appurato come, in poco più di un anno, Paolo VI si sia servito di strumenti pastorali e diplomatici, pubblici e riservati, tradizionali e innovativi per scongiurare l'estensione del conflitto in Vietnam. Rivolse appelli collettivi ai leader dei Paesi coinvolti, direttamente o indirettamente, nella guerra; incoraggiò pubblicamente i tentativi di mediazione internazionale; invocò la pace in Vietnam in missive di cui ordinò la lettura

in ambito ONU; rilanciò il culto di Maria *Regina pacis*; tenne discorsi di solidarietà al popolo vietnamita; esortò l'opinione pubblica internazionale fare opera di pressione politica sui propri governi per chiedere la fine delle ostilità; sollecitò tutti "gli uomini di buona volontà" ad attivarsi per edificare il bene universale della pace, dedicando, in questo senso, speciali esortazioni ai cattolici.
Ad uno sguardo complessivo, l'opera di pace montiniana sembra dunque delineare una nuova strategia di presenza e di centralità anche politica della Chiesa nel mondo moderno, il cui perno veniva individuato da Paolo VI nel laicato, allora in stato di "effervescenza conciliare". Fra i soggetti indagati da questa tesi, le sollecitazioni del papa furono recepite forse più di tutti da «Tc» e dal mondo dell'associazionismo giovanile, desiderosi di integrare missione religiosa e *engagement* socio-politico.

Nei mesi successivi agli incidenti del Tonchino, dinanzi all'acuirsi del rischio di una terza guerra mondiale, il pontefice attenuò in maniera significativa l'uso di motivi intransigenti nel suo discorso pubblico sul Vietnam, orientandosi con maggiore decisione verso una retorica di tipo "roncalliano". Si è constatata, al contempo, una parziale laicizzazione del discorso di pace di Paolo VI, intesa verosimilmente a permettere un più facile irraggiamento dell'influenza politica della Chiesa oltre i confini cattolici. Si è ipotizzato che forse questa scelta ebbe un ruolo nella parallela accentuazione pontificia della devozione a Maria come "regina della pace". Questa potrebbe essere stata concepita infatti anche come manovra di controbilanciamento di quell'opera di laicizzazione dei pronunciamenti papali, come segnale di rassicurazione pensato per i settori più conservatori della Chiesa.

L'avvio di operazioni militari americane dirette in Vietnam nel febbraio-marzo 1965 spezzò la concordanza ideale fra Vaticano e USA individuata da Paolo VI al principio del suo papato, lasciando sul campo solo i reciproci interessi strategici. Si è però argomentato che la delusione di Montini per l'opzione militare decisa da Johnson abbia convinto il papa della necessità di intensificare e approfondire le relazioni tra Santa Sede e USA, e in particolare il suo personale dialogo con LBJ. Fu solo allora, di fatti, che Paolo VI giunse a offrire esplicitamente, per la prima volta, la propria collaborazione al presidente americano, nella speranza di persuaderlo a negoziare una soluzione politica del conflitto in Vietnam.

Con l'eccezione di «Études», che difese la scelta militare di Washington, l'"ipoteca atomica" aleggiante sul conflitto in Vietnam determinò un progressivo slittamento del focus tematico nell'approccio dei cattolici italiani e francesi alla guerra. Sulla scia di Paolo VI, essi passarono dal concentrarsi sulla necessità (che pure continuava a sussistere) di

arginare l'espansionismo comunista in Asia a sottolineare con urgenza la necessità di porre fine al conflitto; soprattutto, nell'immediato, di fermare le operazioni di bombardamento lanciate dagli USA sulla RDV e segretamente, come si scoprì, sul confinante Laos. D'altro canto era *Rolling Thunder* a presentare le maggiori probabilità d'innesco di una reazione militare sovietica e cinese, e quindi di una terza guerra mondiale.

Sembrano avere ricadute storiografiche d'importanza pressoché secondaria le differenze di carattere nazionale rilevate nel capitolo tra le posizioni espresse dai cattolici italiani e francesi sul Vietnam, quale una maggiore sensibilità *hexagonale* ai destini dell'ex colonia. La priorità condivisa d'impedire una terza guerra mondiale atomica e l'affermarsi di una nuova cultura della pace di matrice roncalliano-montiniana paiono infatti aver contribuito a livellare, pur non cancellandole, le diversità esistenti fra le due comunità cattoliche nazionali poste a confronto.

Sotto lo stimolo delle tragiche memorie delle due guerre mondiali (la seconda, in particolare, rievocata con grande frequenza nel discorso cattolico sul Vietnam), nelle settimane successive al lancio di *Rolling Thunder* si ebbero in Francia e in Italia le prime sporadiche iniziative per la pace in Vietnam. Promosse generalmente dalle sinistre marxiste, esse videro la partecipazione di diversi esponenti cattolici (adesione di «Testimonianze» a una marcia per la pace; mozione congressuale dell'UNEF, cui la JEC aderiva, per la fine bombardamenti sul Nord e per negoziati).

Parallelamente si è registrato il consolidarsi di un sentimento di unità del mondo cattolico italiano e francese attorno al magistero e all'azione di pace di Paolo VI. Le posizioni politiche dei cattolici italiani e francesi sulla guerra in Vietnam restarono per lo più *non* antiamericane (con FUCI e gesuiti romani fra i più saldi filoatlantici). Tuttavia, in ragione del rischio atomico, la gran parte dei cattolici mostrò di non condividere né l'opzione militare degli Stati Uniti né la loro strategia di *escalation*. Al di là delle analisi sulle possibili implicazioni mondiali della guerra in Vietnam, generalmente venne prestata poca attenzione al conflitto in sé. Un reale interesse per lo scontro originatosi tra i vietcong e le autorità di Saigon maturò molto lentamente nelle Chiese italiana e francese. Ne è una prova l'assenza di una significativa *prise de parole* su di esso da parte di soggetti pur molto attenti alla realtà internazionale, specie ai Paesi del Terzo mondo, quali la JOC, «Lettre», «Testimonianze» (che però, si rammenta, partecipò nel 1965 a una marcia per la pace in Vietnam).

Tra il 1964 e l'estate del 1965, della guerra nel Sud-Est asiatico si occuparono con particolare impegno «AI», «AS», «Gioventù» e soprattutto «Tc» (il cui *engagement* per la pace in Vietnam seguiva, a ritroso, la trama

delle sue battaglie per l'Algeria e per l'Indocina, sino all'esperienza fondativa della Resistenza). Con il peggiorare del quadro bellico queste testate manifestarono, anche a livello iconografico, una peculiare attenzione alla violazione dei diritti dei civili vietnamiti e alle sofferenze dei combattenti. «Tc» e poi ACLI e GIAC iniziarono a interpretare il conflitto nei termini di una contrapposizione prevalentemente socio-economica tra Nord e Sud del mondo, e sempre meno come un confronto politico-ideologico fra Est e Ovest del mondo. Virarono così progressivamente verso un'analisi d'ispirazione terzomondista della guerra in Vietnam, nella quale il magistero sociale roncalliano-montiniano si coniugava a schemi di lettura della realtà internazionale di matrice marxista, assunti nella loro dimensione culturale e morale, ma non d'ideologia politica. Solo «Itinéraires» e meno esplicitamente «AS» fecero riferimento alla tradizionale concezione teologica intransigente dei conflitti come punizione divina per l'inosservanza delle leggi di Dio da parte di un'umanità peccatrice.

Paolo VI ebbe un ruolo determinante nel dirigere l'attenzione dei cattolici italiani e francesi sul conflitto in Vietnam, specie dalla primavera del 1965, allorché lo sbarco dei marines a Santo Domingo portò a un'intensificazione dell'azione di pace pontificia. Santo Domingo ebbe però anche l'effetto di radicalizzare politicamente l'opinione dei cattolici sulla politica estera americana. Le posizioni sulla guerra in Vietnam conobbero allora una significativa frammentazione. Nell'inverno del 1965 l'intervento militare americano in Vietnam era stato letto dalla gran parte dei commentatori cattolici come una discutibile ma legittima reazione all'espansionismo comunista (specie cinese) in Asia; alcuni («Tc», «AS») lo avevano considerato anche una presa in carico del conflitto avviato dai coloni francesi nel 1945, mai veramente risolto dagli accordi di Ginevra. Nella primavera del 1965, invece, Santo Domingo sdegnò e lasciò l'intera Chiesa molto perplessa nei confronti delle reali intenzioni degli Stati Uniti nello scenario mondiale. Avvicinandosi alle posizioni delle sinistre marxiste, una minoranza di cattolici (soprattutto nella redazione di «Tc») giunse a concludere che, in Vietnam, gli USA non combattevano per proteggere i valori del cosiddetto "mondo libero", ma per attuare un disegno egemonico di stampo imperialista e neocoloniale.

D'altro canto in quegli anni era sul tavolo la questione del dialogo fra cattolici e marxisti. Cattolici di sinistra e comunisti trovarono un terreno d'incontro nella causa comune e d'interesse superiore della pace, in Vietnam e nel mondo («Testimonianze», «Tc», JEC-UNEF), immancabilmente avversati da fiere opposizioni interne alla Chiesa (episcopati, «CC», «Itinéraires», ma anche il "progressista" «AI»).

A tal proposito, si suppone abbia giocato un ruolo fondamentale sui silenzi delle dirigenze nazionali di GIAC e JEC sulla guerra in Vietnam il "veto politico" posto dagli episcopati ad AC in nome del mandato (che causò la crisi della JEC della primavera 1965), a cui nel caso italiano si aggiungeva la tradizionale pressione delle gerarchie per il collateralismo dei cattolici con la DC. GIAC e JEC infatti non erano insensibili al tema della guerra in Vietnam, tutt'altro: essa era al centro di sentite riflessioni sulle pagine di «Gioventù» e oggetto da parte della JEC di un audace attivismo politico (in senso sempre più filo-FNL) all'interno dell'UNEF, al fianco delle sigle studentesche protestanti e di quelle di sinistra. Una duplicità di atteggiamento, quella jécista, che in sede di ricerca ha sollevato pregnanti quesiti storiografici sulla "doppia fedeltà" della JEC alla Chiesa e al sindacato studentesco laico e anche, sulla scia del citato caso della manifestazione di Montpellier (1965), sulle relazioni associative fra dirigenze nazionali e rami locali nel mondo di AC. Tramite l'UNEF, la JEC entrò in contatto con il movimento degli studenti pacifisti americani, vivendo così esperienze militanti poste sotto il segno di un solidarismo internazionale, generazionale e di *milieu* privo di marcatura religiosa.

Di tutti gli attori cattolici indagati, solo GA (e non le ACLI) emise una dichiarazione ufficiale, a titolo individuale, per la pace in Vietnam (e a Santo Domingo). Nel solco del tradizionale internazionalismo operaio aclista, che in casi come questo poneva poca enfasi sul dato dell'appartenenza confessionale dell'associazione, GA espresse allora la propria solidarietà verso *tutti* i lavoratori vietnamiti.

Da Nang, *Rolling Thunder* e in specie Santo Domingo diedero comunque la spinta decisiva ad alcuni settori del laicato italiano e francese a seguire il modello e le esortazioni del papa e ad associare quindi alle preghiere un'azione concreta per favorire la pace. Si è trovata notizia, per quei mesi del 1965, dell'adesione di alcuni cattolici a delle iniziative per la pace in Vietnam e per la fine dei bombardamenti sul Nord, generalmente promosse da formazioni filocomuniste. In quei contesti l'azione militante dei cattolici fu condotta con strumenti non storicamente originali e di spirito del tutto laico: dichiarazioni ufficiali (GA, JEC-UNEF); appelli di intellettuali (Montaron) e della società civile ai governi nazionali e a quello americano (GA, JEC-UNEF); petizioni (JEC con MP a Montpellier); marce unitarie per la pace (JEC di Montpellier, «Testimonianze»); *meeting* (JEC-UNEF nel CIUPV e, a Montpellier, JEC con MP). Va segnalata la creazione, in Francia, di un organismo *ad hoc* per la pace in Vietnam (il CIUPV), alla quale partecipò la JEC tramite l'UNEF. L'*engagement* per la pace di marca intellettuale (Montaron; JEC-UNEF nel CIUPV) appare in diretto collegamento con la storia dell'opposizione francese alla guerra in

Algeria, mentre nell'adesione della JEC di Montpellier al *meeting* del MP si è tracciata la discendenza da una riflessione sulla guerra avviata in comune da alcuni cristiani francesi per lo più di *gauche* in occasione del conflitto in Indocina.

Verso la fine dell'estate del 1965 la guerra in Vietnam aveva ormai conquistato un posto nel dibattito pubblico in Francia in Italia. Soprattutto in Italia il confitto subì sempre più frequentemente la tendenza ad essere sovrapposto a polemiche di natura politica squisitamente interna tra cattolici e sinistre. Il Vietnam alimentò le critiche rivolte da «Tc» ai protagonisti della vita politica francese, in particolare ai sindacati, e quelle lanciate da «Itinéraires» contro gli intellettuali *engagés* del circolo sartriano. In Italia, data la peculiare fisionomia della vita politica repubblicana, la strumentalizzazione politica del conflitto in Vietnam è risultata molto più accentuata rispetto al caso francese, e destinata principalmente a rinvigorire le schermaglie fra cattolici (in specie «CC» e «AI») e partiti politici di sinistra (PSI, ma soprattutto PCI).

Per ciò che concerne l'aspetto puramente teologico della guerra e la discussione sullo schema XIII alla terza sessione del concilio, negli interventi dei vescovi francesi e italiani del periodo non si sono colti riferimenti evidenti alla situazione vietnamita. Inoltre non risultano, ad una ricognizione generale, pubbliche prese di posizione sul tema né da parte di singoli vescovi né da parte delle conferenze episcopali nazionali. I due episcopati appaiono pienamente assorbiti dal Vaticano II e dalle problematiche interne dei Paesi d'origine. Sembra lecito ipotizzare che il conflitto in Vietnam abbia influito in maniera relativa sulle considerazioni teologiche dei padri conciliari francesi e italiani su guerra e pace, così come fatto, verosimilmente, dagli altri focolai di tensione esistenti nel coevo panorama internazionale. L'episcopato *hexagonal* fu molto più partecipe di quello italiano alla discussione sullo schema XIII. Esso era orientato su posizioni meno conservatrici rispetto a quello italiano, coltivate da alcuni vescovi francesi anche all'interno di Pax Christi, organismo internazionale di natura laica. L'idea di un abbandono della dottrina della "guerra giusta" stentava tuttavia ad affermarsi tanto tra i vescovi italiani quanto tra quelli francesi.

Capitolo III
*Fermare l'*escalation*: un'esortazione morale all'azione per la pace (1965-1966)*

A un anno dagli incidenti navali del golfo del Tonchino, che avevano lasciato l'opinione pubblica internazionale ad assistere con il fiato sospeso alla progressiva riconfigurazione delle forze in campo nella guerra in Vietnam, si poteva constatare che al principale fattore di novità, ossia il coinvolgimento militare diretto degli Stati Uniti al fianco della RV, non era corrisposta, nell'immediato, la tanto temuta reazione armata di URSS e RPC, che avrebbe trascinato il mondo in una terza guerra globale atomica. Contrariamente alle previsioni dei consiglieri di Johnson, l'intervento militare degli USA in Vietnam si era rivelato non risolutivo, almeno nel breve termine, per le sorti del conflitto. Sfumata la prospettiva di una guerra-lampo, Washington optò per una massiccia intensificazione dell'*escalation*, lasciando così sempre aperta la possibilità di una mobilitazione armata di Pechino e di Mosca e quindi di un'estensione geografica della guerra a livello mondiale.

Tra la fine del 1965 e i primi mesi del 1966, la fase presa in esame in questo capitolo, si verificò dunque un costante aumento del personale militare americano nel Vietnam del Sud e, parallelamente, un considerevole inasprimento della campagna di bombardamenti sul Nord, con la breve parentesi di una parziale tregua natalizia. Il conflitto divenne crescentemente asimmetrico, la forbice tra le risorse messe in campo dagli USA e quelle a disposizione degli avversari si allargò in maniera sensibile. Si moltiplicarono anche le crudeltà e le tragedie di guerra. Entrambi gli schieramenti si macchiarono sempre più frequentemente di violazioni del principio giuridico internazionale d'incolumità della popolazione civile, particolarmente colpita dai raid aerei sulla RDV – poiché, come l'attualità ancora oggi dimostra, non esistono bombe talmente "intelligenti" da poter

separare un obiettivo strategico da un civile che si trovi nelle sue prossimità.

Negli Stati Uniti, nonostante gli sforzi della propaganda governativa, il costante aumento della spesa militare e delle chiamate di leva infiammarono l'opposizione popolare interna alla guerra, sempre più spesso critica nei confronti di Johnson. Da fenomeno di minoranza legato a gruppuscoli di pacifisti religiosi o di estrema sinistra, come tra il 1963 e i primi del 1965, essa andò tramutandosi in un movimento di massa e politicamente trasversale, pur frammentato in mille sigle, il cui principale centro propulsore furono le grandi università del Paese, già attraversate dalla contestazione studentesca. Un tornante decisivo nella guerra in Vietnam e nella sua percezione da parte dell'opinione pubblica si ebbe con i massicci bombardamenti americani di fine giugno-primi di luglio 1966 sulle zone di Hanoi e di Haiphong, assunti come termine *ad quem* di questa ricerca per le ragioni illustrate nell'introduzione della tesi.

Nel periodo che va dall'autunno del 1965 al giugno del 1966 l'aggravarsi dell'*escalation* portò l'attualità vietnamita al centro del dibattito politico pubblico europeo. Numerosi si susseguirono gli appelli della comunità internazionale per il cessate il fuoco e i tentativi di mediazione diplomatica del conflitto. Nel vecchio continente, generalmente su impulso di accademici, intellettuali e gruppi legati alla sinistra istituzionale, sorsero comitati per la pace in Vietnam e si organizzarono eventi di massa in solidarietà dei pacifisti americani e azioni concrete in favore delle vittime della guerra o (soprattutto dopo la ripresa dei bombardamenti americani nel febbraio 1966) del fronte FNL-RDV. Tali iniziative riscontrarono spesso un'entusiasta adesione della generazione dei *baby boomers* europei, cresciuta in tempo di pace e nella quale allora andavano maturando i primi segnali di contestazione dei sistemi sociali, politici, culturali e religiosi tradizionali.

Prendere posizione sulla guerra in Vietnam divenne lentamente un imperativo anche nel mondo cattolico, ma le complesse implicazioni politiche, religiose e morali del conflitto rendevano il compito difficile. Si trattava di esporsi su temi delicati di teologia e di politica come la liceità della "guerra giusta" in era atomica, l'obiezione di coscienza, i diritti umani, il rapporto tra fede e politica, e di interrogarsi sul ruolo della Chiesa nel sistema internazionale e sui limiti e sulle forme dell'impegno dei laici per la pace nella realtà temporale, con particolare attenzione alla possibilità e all'opportunità di dialogare e cooperare in nome del bene supremo della pace con «tutti gli uomini di buona volontà», comunisti compresi. Dinanzi all'intensificazione dell'*escalation*, per chi considerasse legittimo il ricorso alla guerra difensiva come prevista dalla dottrina della Chiesa, era da

valutarsi se l'intervento americano in Vietnam ne rispettasse ancora i criteri necessari: la proporzionalità della violenza e la discriminazione fra combattenti e non combattenti.

Bisogna peraltro tener conto che, anche in questa fase, si verificò una sovrapposizione tra l'attualità vietnamita e quella conciliare. Parallelamente all'aggravarsi del conflitto, infatti, si svolgeva la quarta sessione del Vaticano II (14 dicembre-8 dicembre 1965), in cui i padri conciliari erano impegnati, fra le altre cose, nella redazione finale dello schema XIII e della costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. I risultati delle discussioni confluirono nel testo della *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), la cui ricezione visse dunque le sue prime battute agli inizi del 1966.

In sede di ricostruzione e di analisi si cercherà quindi di stabilire quale sia stato l'approccio di Paolo VI e dei cattolici francesi e italiani all'esacerbarsi del conflitto in Vietnam, se le loro posizioni in merito evolvettero, se e come la ridefinizione conciliare del magistero su pace e guerra abbia influito su di esse, senza tralasciare di cogliere se l'andamento della guerra nel Sud-Est asiatico abbia esercitato un qualche peso evidente nella redazione definitiva dello schema XIII. Verificare la conformità tra il magistero montiniano, quello conciliare e le posizioni del mondo cattolico francese e italiano sulle importanti problematiche sollevate dalla guerra in Vietnam permetterà di assumere un punto di osservazione privilegiato, per quanto limitato, per sondare lo stato di unità della Chiesa conciliare alla vigilia della stagione sessantottina. Aiuterà inoltre a capire se e come la Chiesa montiniana ebbe a progredire, in materia di politica internazionale, in quel passaggio "da Pio XII a Giovanni XXIII" individuato nei capitoli precedenti.

Si verificherà se gli episcopati e coloro che fra i cattolici indagati non avevano dimostrato, sino a quel momento, particolare attenzione al conflitto in Vietnam giunsero a pronunciarsi sul tema dopo la chiusura del concilio. Si appurerà se proseguì l'avvicinamento di alcuni settori del "progressismo" cattolico francese e italiano alle sinistre, sia nei termini di assunzione di strumenti di analisi culturale-geopolitica del conflitto in Vietnam sia nelle forme di collaborazione militante per la pace (e sotto questo aspetto, se l'obiettivo restò la "pace in Vietnam" o divenne la vittoria di uno o dell'altro schieramento). Si indagherà l'eventuale organizzazione di qualche prima autonoma manifestazione per la pace in ambito cattolico, e allo stesso tempo se la mobilitazione dei cattolici italiani e francesi per il Vietnam venne ad agganciarsi ad altre battaglie civili e/o alle prime agitazioni studentesche.

Per ciò che concerne specificamente Paolo VI, si continuerà a guardare in maniera unitaria al suo magistero e alla sua azione pastorale e

diplomatica per la fine della guerra in Vietnam, badando a continuità e discontinuità fra le dimensioni pubblica e privata della sua opera di pace, nonché al posto occupato dal conflitto nel suo pontificato e, in particolare, nel suo progetto di ricollocamento della Santa Sede al centro dello scenario politico internazionale. In questo contesto non si trascurerà di considerare la questione dell'ingerenza vaticana nella politica interna della RV, sollevata nei capitoli precedenti, e di sondare lo sviluppo dei rapporti instaurati da papa Montini con l'amministrazione Johnson e con l'ONU.

III.1. Vietnam, ONU, concilio e "guerra giusta".

Nel settembre 1965 il riacutizzarsi degli scontri armati di confine tra India e Pakistan, crisi nella quale si inserì anche la Cina con il rilancio delle accuse mosse all'India per la disputata regione di confine del Sikkim[1040], indusse Paolo VI a intervenire pubblicamente per una pacifica risoluzione dell'ennesimo contenzioso nel continente asiatico [1041]. Inoltre, all'apertura della IV sessione conciliare il 14 settembre 1965 il papa lanciò un'«ardente invocazione per la pace nel mondo»[1042]. Ma dinanzi a uno scenario internazionale sempre più critico, Paolo VI decise di inaugurare un'eccezionale "offensiva di pace", e con un gesto senza precedenti nella storia della Chiesa.

Papa Montini accettò infatti l'invito di U Thant a recarsi il 4 ottobre 1965 all'Assemblea generale delle Nazioni Unite, in occasione del ventennale della loro fondazione[1043]. Era la prima volta che un pontefice veniva accolto in un organismo politico internazionale, «sans parler du fait même que le pape se soit ainsi déplacé», avrebbe fatto notare Bruno Ribes

[1040] Cfr. W. WILCOX, *China's Strategic Alternatives in South Asia*, paper in *China in Crisis*. I: *China's Heritage and the Communist Political System*, edited by T. Tsou, with forewords by C.U. Daly, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp. 395-431.

[1041] «Totalmente estranei alla vertenza, non Ci asterremo, tuttavia, di fare anche Noi quanto è in Nostro potere […] perché subito cessi l'impiego delle armi e opportune trattative abbiano a risolvere la lotta in corso e a comporre equamente gli interessi contrastanti». PAOLO VI, *Appello pressante per pace vera nel mondo*, 8 settembre 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 1027. V. anche ID., *La minaccia di una nuova guerra*, 19 settembre 1965, ivi, p. 1148. Gli accordi per il cessate il fuoco tra India e Pakistan sarebbero stati raggiunti nel febbraio 1966 grazie alla mediazione di URSS e USA.

[1042] PAOLO VI, *Inizio della quarta sessione del concilio ecumenico Vaticano II*, 14 settembre 1965, in PVI, Ins, *III*, pp. 480-481.

[1043] Ne diede notizia durante l'udienza ai delegati della XI assemblea generale dell'Associazione internazionale del Trattato Atlantico. Cfr. PAOLO VI, *Rafforzare la collaborazione oltre le frontiere*, 29 settembre 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 497.

su «Études» [1044]. La prassi voleva infatti che fosse il papa a ricevere le autorità temporali, mai si era verificato il contrario. La portata storica dell'evento apparve subito universalmente indubbia.

Si trattava anche del primo viaggio di un pontefice negli Stati Uniti, il che comportava non pochi problemi politico-diplomatici, e quindi organizzativi, per la Santa Sede[1045]. In particolare aveva ragione La Valle a rilevare ne «L'Avvenire d'Italia» che sbarcare sul suolo di un Paese armato dell'atomica e coinvolto «direttamente […] in uno sforzo militare in Asia» non facilitava il compito di pace di cui papa Montini intendeva farsi rappresentante dinanzi al mondo recandosi all'ONU[1046]. Non fu un caso se la permanenza del papa oltre Atlantico durò appena due giorni, dal 4 al 5 ottobre 1965.

Il discorso tenuto da Paolo VI al Palazzo di Vetro il 4 ottobre 1965 ha scritto una pagina cruciale nella storia della Chiesa cattolica[1047]; esso si pone accanto alla *Pacem in terris* e alla *Gaudium et spes* fra i momenti che hanno ufficializzato il passaggio da quello che Jacopo Cellini definisce il paradigma dell'"universalismo tradizionale" al "nuovo universalismo" della Chiesa nel mondo contemporaneo in via di secolarizzazione[1048]. Ha

[1044] B. RIBES (S.J.), *Le pape en mondovision*, in «Études», novembre 1965, p. 521. Ribes (1929-2007) avrebbe assunto il ruolo di direttore della rivista nel 1966, conservandolo sino al 1975. Cfr. il suo necrologio in «La Croix» [*en ligne*], 13 septembre 2007, URL: www.la-croix.com/Archives/2007-09-13/Bruno-Ribes-ancien-directeur-de-la-revue-Etudes.-Decede-samedi-a-l-age-de-78-ans-il-avait-dirige-la-revue-de-la-Compagnie-de-Jesus-de-1966-a-1975.-_NP_-2007-09-13-300847.

[1045] Cfr. A. MELLONI, *L'altra Roma*, cit., pp. 372-374, che riporta peraltro il quasi unanime favore riscosso presso l'amministrazione Johnson dall'idea della visita papale.

[1046] R. LA VALLE, *L'ora del rinnovamento*, in «AI», 5 ottobre 1965, p. 1.

[1047] Per il testo integrale del discorso, tenuto in francese, e per la sua traduzione in italiano, cfr. PAOLO VI, *L'Allocuzione ai Rappresentanti degli Stati*, 4 ottobre 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 507-523. Ne presentano e analizzano i contenuti, fra gli altri, G. RUMI, *Montini diplomatico*, in *Paul VI et la vie internationale*, Journées d'Études (Aix-en-Provence, 18-19 mai 1990), Brescia-Roma, Istituto Paolo VI-Studium, 1992, pp. 11-26; F. DE GIORGI, *Paolo VI*, cit., pp. 427-431; A. TORNIELLI, *Paolo VI*, cit., pp. 436-442; P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., pp. 175-180.

[1048] Dove con "universalismo tradizionale" è da intendersi una dottrina, non esente da un «richiamo a un idealizzato medioevo, custode di un modello di società che le fratture religiose, intellettuali e politiche della modernità avevano sconvolto» e secondo la quale la Chiesa cattolica «non custodiva solamente la chiave per la salvezza delle anime, ma anche le regole per la corretta convivenza tra uomini e popoli. […] Questo schema di lettura, che si consolidò nel corso dell'Ottocento, prevedeva come unica soluzione per reindirizzare la storia sul giusto binario una completa inversione di marcia, che riportasse le comunità politiche sotto la guida della Chiesa». Con "nuovo universalismo" Cellini designa l'avvenuta registrazione da parte dell'autorità vaticana, a partire dagli anni Sessanta, del cambio di mentalità avviatosi in alcuni segmenti della cultura cattolica, in particolare del laicato, sin dagli anni Venti. Una mentalità caratterizzata da «un deciso impegno

rappresentato un evento importante anche nella storia delle relazioni internazionali, ponendo le basi per la partecipazione della Santa Sede alla Conferenza di Helsinki del 1975 per la sicurezza e la cooperazione in Europa[1049].

Com'è noto, dinanzi all'assise ecumenica degli Stati quel 4 ottobre del 1965 Paolo VI assicurò il proprio plauso alla diplomazia multilaterale e la propria «ratification morale» delle Nazioni Unite, alla cui platea si presentò (anche) nell'originale veste non confessionalmente marcata di «"expert en humanité"»[1050]. Arricchì così di una nuova qualifica la "diplomazia del padre comune" di secolare tradizione pontificia, come sottolineato fra gli altri da Andrea Riccardi[1051]. Non bisogna trascurare di rilevare che, in chiusura di discorso, papa Montini ripropose rapidamente il nesso intransigente tra civiltà e religione cattolica, sottilmente attenuandolo tuttavia, a livello comunicativo, attraverso un riferimento "posizionale": sostenne infatti che «l'édifice de la civilisation moderne doit se construire sur des principes spirituels» e che «ces indispensables principes de sagesse supérieur ne peuvent reposer – *c'est Notre convinction, vous le savez* – que sur la foi en Dieu»[1052].

Il tono generale dell'intervento era tuttavia in stile decisamente "roncalliano" e ne era perno un elemento innovativo: il porre esplicitamente la Chiesa a servizio del mondo, dimostrando da questo

---

internazionalista […], nel segno del supporto agli sforzi di pace compiuti dalle organizzazioni internazionali, senza insistere sulle pretese direttive della Chiesa rispetto alla comunità delle nazioni», che portò la Chiesa di Giovanni XXIII, di Paolo VI, del Vaticano II ad accettare il processo di secolarizzazione delle istituzioni civili e a riconoscere che esse «avevano il diritto di trovare in autonomia le proprie regole. […] La Chiesa non aspirava più al ruolo di arbitro *super partes*, ma collaborava sullo stesso piano degli altri attori internazionali al buon funzionamento delle relazioni tra i popoli». J. CELLINI, *L'idea di comunità internazionale nella cultura cattolica. Una proposta interpretativa*, in *Un mestiere paziente. Gli allievi pisani per Daniele Menozzi*, a cura di A. Mariuzzo, E. Mazzini, F. Mores, I. Pavan, Pisa, ETS, 2017, pp. 89-91. Cellini ha approfondito ed esteso la propria analisi in J. CELLINI, *Universalism and Liberation*, cit.

[1049] Per approfondimenti sul tema v. G. BARBERINI, *La Santa Sede e la Conferenza di Helsinki per la sicurezza e la cooperazione in Europa*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 37, 2014, pp. 1-14, DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/4507; J.-Y. ROUXEL, *Le Saint-Siège sur la scène*, cit., pp. 222-285; L.V. FERRARIIS, *Italia e Santa Sede alla Conferenza di Helsinki (1972-1975): considerazioni su possibili parallelismi*, in *Stato, Chiesa e relazioni internazionali*, cit., pp. 272-287.

[1050] PAOLO VI, *L'Allocuzione ai Rappresentanti degli Stati*, 4 ottobre 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 508.

[1051] Cfr. A. RICCARDI, *Giovanni XXIII e la 'diplomazia della pace'*, in *Pacem in terris. Tra azione diplomatica*, cit., pp.15-18.

[1052] PAOLO VI, *L'Allocuzione ai Rappresentanti degli Stati*, 4 ottobre 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 515 [il corsivo è mio].

punto di vista una continuità sostanziale con il magistero del predecessore. Gianni la Bella ha efficacemente sintetizzato il testo del discorso scrivendo che esso

> rivela le nuove categorie umaniste del pensiero montiniano sul ruolo della Chiesa tra le nazioni. Nel suo intervento stabilisce le coordinate che guideranno l'intera navigazione del pontificato nella costruzione di quel nuovo ordine sociale auspicato dal Concilio: l'unità del genere umano, l'uguaglianza tra gli uomini e le nazioni, il disarmo, il dialogo interculturale, il fondamento etico della collaborazione e della solidarietà tra i popoli, il rispetto dei diritti dell'uomo, lo sviluppo condizione della pace e la lotta alla fame nel mondo[1053].

Dinanzi ai rappresentanti degli Stati, dunque, Paolo VI illustrò il proprio progetto di pace universale[1054]. Come evidenziato da Raniero La Valle alla vigilia dell'evento, era

> difficile il compito del Papa; arduo il *problema di coscienza* che egli porrà ai capi ed ai popoli. Ma il confronto […] è necessario e decisivo. Perché un giorno il mondo non possa dire che non ha conosciuto ciò che giovava alla sua pace, è anche perché non era stato invitato e aiutato a capirlo[1055].

Come da previo accordo con U Thant[1056], quel 4 ottobre 1965 il pontefice azzardò persino un'ardita allusione all'opportunità di accogliere la Cina popolare nella famiglia delle Nazioni Unite («étudiez le moyen d'appeler à votre pacte de fraternité, dans l'honneur et avec loyauté, ceux qui ne le partagent pas encore»)[1057]. Dettata da considerazioni di *Realpolitik* (in quella fase storica gli equilibri mondiali erano in buona parte nelle mani della RPC, a partire dalle sorti della guerra in Vietnam), la proposta papale fu oggetto di strumentalizzazioni da parte delle sinistre comuniste, specie in Italia[1058].

[1053] G. LA BELLA, *Paolo VI, la diplomazia*, cit., pp. 847-848.

[1054] Paolo VI sollevò la questione della pace in ogni tappa del suo brevissimo viaggio americano, come testimoniato dai discorsi ivi pronunciati e raccolti in PVI, *Ins*, III, pp. 507-537.

[1055] R. LA VALLE, *Nella casa di Cesare*, in «AI», 3 ottobre 1965, p. 1.

[1056] Cfr. M. RONCALLI, *La prima volta del Papa all'ONU*, in «Avvenire» [in rete], 22 settembre 2015, URL: www.avvenire.it/agora/pagine/la-prima-volta-del-papa-allonu-

[1057] PAOLO VI, *L'Allocuzione ai Rappresentanti degli Stati*, 4 ottobre 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 510.

[1058] Come riferito in Tl n. 1325-1330, *Berard à MAE*, Rome, 6 octobre 1965, in La Courneuve, CADMAE, EU/SS, 1961-1970, c.c. 70, d. 30-3-3 (*Octobre 1965. Voyage de S.S. Paul VI à New-York*).

Il grido «Jamais plus la guerre!» lanciato da Paolo VI all'ONU[1059] riscosse un'eccezionale e duratura fortuna presso la stampa dell'epoca, di ogni orientamento confessionale e politico. Ciononostante, come ben evidenziato da Menozzi, in quell'occasione il papa condannò il ricorso alle armi come strumento di risoluzione dei contenziosi senza spingersi a rinnegare la dottrina della guerra giusta[1060]. Paolo VI asserì infatti che «tant que l'homme restera l'être faible, changeant, et même méchant qu'il se montre souvent, les armes défensives seront, hélas!, nécessaires»[1061].

La visita alle Nazioni Unite costituì un grande successo per il pontefice bresciano sia dal punto di vista politico, favorendo notevolmente il suo piano di restituire centralità alla Chiesa sulla scena internazionale, sia dal punto di vista religioso, suscitando fra i cattolici di ogni latitudine un'ondata di adesione entusiastica alla sua pastorale di pace, nella quale si leggeva lo sviluppo di quella, popolarissima, del "papa buono".

Come sempre più frequentemente accadeva nei suoi discorsi, in quello tenuto al Palazzo di Vetro Paolo VI non si limitò a rivolgersi ai leader politici, ma si appellò anche all'opinione pubblica internazionale, sollecitandone la partecipazione al suo progetto per un sistema mondiale pacifico, persuaso dell'importanza di una responsabilità universale e condivisa per il conseguimento di un simile obiettivo; un simile atteggiamento avrebbe distinto l'intero suo pontificato. Ancora al suo rientro in Italia, durante l'udienza generale del 6 ottobre 1965, il papa esortò tutti gli uomini a sentirsi e farsi edificatori di pace:

> Voi potreste pensare, come tanti altri, che la pace è una questione che riguarda i Governi, riguarda coloro che dirigono le sorti dei Popoli […]. Sì, è vero, la pace è problema politico, nei suoi momenti determinanti; ma è anche un fatto collettivo di popolo nei suoi momenti preparatori e nelle sue ore di goduta stabilità; basta pensare all'influsso dell'opinione pubblica sull'andamento della cosa pubblica per comprendere che il popolo stesso può essere fautore delle sue sorti, della pace, se la vuole, ovvero degli squilibri morali e sociali che la turbano e che la compromettono. Vogliamo dire, semplificando, che la pace è un dovere, un dovere di tutti[1062].

Per ciò che concerne specificamente la guerra in Vietnam, a New York, a margine dell'Assemblea dell'ONU, Paolo VI aveva affrontato

[1059] PAOLO VI, *L'Allocuzione ai Rappresentanti degli Stati*, 4 ottobre 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 511-512.

[1060] Cfr. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., pp. 273-274.

[1061] PAOLO VI, *L'Allocuzione ai Rappresentanti degli Stati*, 4 ottobre 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 513.

[1062] PAOLO VI, *Fiduciosa notizia al popolo cristiano*, 6 ottobre 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 547-548.

l'argomento con il ministro degli Esteri sovietico Andrej Gromyko, in un colloquio inaspettato che segnò un altro momento storico per la Chiesa di Roma nel Novecento[1063]. Nel medesimo contesto, il papa ne discusse anche in un privato incontro informale con Johnson[1064].

A riprova dell'importanza strategica guadagnata dal Vaticano agli occhi dell'amministrazione americana, un documento stilato alla vigilia dell'incontro da Bundy informa di come egli avesse consigliato al proprio presidente di ringraziare *off the record* Paolo VI per la sua collaborazione nella stabilizzazione politica della RV (dandoci quindi un'importante conferma del coinvolgimento vaticano nelle vicende interne sudvietnamite)[1065]. Ma soprattutto secondo Bundy era opportuno «to impress the Pope with our passion for peace in Vietnam, and everywhere else», essendo giunte al dipartimento di Stato americano alcune «faint indications that not all Vatican circles are persuaded on this point»[1066]. Convincere la Curia della bontà delle intenzioni americane era stimata da Bundy una questione «of great importance»[1067], e non c'è motivo di ritenere che Johnson non si sia attenuto ai suggerimenti del suo consigliere per la Sicurezza nazionale.

[1063] Andrej Andreevič Gromyko (1909-1989) fu ministro degli Esteri sovietico dal 1957 al 1985. Gromyko fu uno dei principali referenti della *Ostpolitik* vaticana di quegli anni. Durante il suo pontificato, Montini lo avrebbe ricevuto in udienza ben quattro volte: nel 1966, nel 1970, nel 1974 e nel 1975. Ai loro incontri fa accenno lo stesso diplomatico sovietico nelle sue memorie: A.A. GROMYKO, *Memorie*, Milano, Rizzoli, 1989 [Moskva], pp. 218-219. Nessun pontefice prima di allora aveva accettato di interloquire con un rappresentante del governo sovietico; una premessa in questo senso era stata posta da Giovanni XXIII con l'udienza ad Adjubei, il quale però era "solo" un membro del Comitato Centrale del PCUS ed era stato ricevuto dal papa assieme alla moglie Rada, attenuando il tono politico dell'incontro (cfr. *supra*, p. 131). L'incontro tra Paolo VI e Gromyko provocò scalpore e diffusa contrarietà nella Curia e, più in generale, nel mondo cattolico ostile al dialogo sostenuto dall'*Ostpolitik* vaticana. Sul tema si rinvia fra gli altri a G. BARBERINI, *L'Ostpolitik della Santa Sede*, cit., pp. 101-102; A. MELLONI, *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., pp. 82-83. Sulle relazioni fra Santa Sede e Paesi dell'Est Europa dopo la Rivoluzione bolscevica sino alla vigilia del crollo dell'URSS, e per un inquadramento delle problematiche politico-religiose ad esse sottese, v. P. CHENAUX, *L'Église catholique et le communisme*, cit.

[1064] Tra i diversi resoconti della conversazione (naturalmente lacunosi) apparsi sulla stampa dell'epoca, si segnala G.V., *Cinquanta minuti di colloquio fra Paolo VI e Johnson*, in «AI», 5 ottobre 1965, p. 2. Per i relativi ricordi di due stretti collaboratori di LBJ v. J. CALIFANO, *The Triumph and Tragedy of Lyndon B. Johnson*, New York, Simon & Schuster, 1991, p. 72; J. VALENTI, *A very human President*, New York, Norton, 1975, pp. 286-291.

[1065] Cfr. Mem, *Bundy to Pres - Talking Points with the Pope*, Washington, October 3, 1965, pp. 1-2, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 8.

[1066] *Ibidem*.

[1067] *Ibidem*.

Sembrerebbe provarlo in maniera indiretta anche l'inusualmente calorosa missiva inviata da LBJ al papa il 12 ottobre 1965. Con essa, dopo le distanze createsi tra i due a seguito del pieno intervento militare statunitense in Vietnam, il presidente americano ebbe premura di assicurare che

> my heart and mind will always be open to any message you may care to send, and that the door of the White House will be equally open to any messenger from you. Our purpose of peace is the same, and we must be always alert to give help to one another in this purpose[1068].

Il vasto e trasversale consenso riscosso dal discorso montiniano all'ONU doveva aver accresciuto ulteriormente l'attrattiva politica della Santa Sede agli occhi dell'amministrazione Johnson, impelagata in una guerra sempre più impopolare. Una più stretta e palese prossimità con la Santa Sede, appena presentatasi al mondo quale disinteressata autorità morale e operatrice di pace, avrebbe garantito a Washington, con ogni evidenza, un ottimo ritorno d'immagine. Paolo VI replicò alla lettera di LBJ promettendo ancora una volta «Our full collaboration and undistinted efforts to attain this great goal [*peace*] in friendly and open cooperation with you»[1069].

Al cospetto all'Assemblea delle Nazioni Unite il pontefice non aveva fatto alcuna esplicita menzione o allusione al conflitto nel Sud-Est asiatico o ad altri focolai di crisi nel mondo. La consapevolezza del proprio ruolo e del messaggio da trasmettere a quell'uditorio e, attraverso di esso, al mondo intero richiedevano un discorso che testimoniasse la neutralità e l'imparzialità della Chiesa, derivanti dalla natura spirituale della sua missione.

Un rapporto della CIA parzialmente desecretato del settembre 1965 lascia intendere che l'*intelligence* americana si fosse preventivamente sincerata (si ignora se con la piena collaborazione vaticana) dei programmi del papa per il suo viaggio a New York, così come della sua eventuale intenzione di accennare o meno, nel discorso all'ONU, alla guerra in Vietnam:

> Pope Paul VI will arrive in the United States in the first or second Monday in October 1965 to address the United Nations on the subject of world peace. […]

[1068] Let, *Johnson to Pope*, Washington, October 12, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 8.

[1069] Let, *Pope to Johnson*, Vatican, October 16, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/ HSC, b. 58, f. 4 of 5. Riproduzione fotografica del documento in appendice 5.

Although Pope Paul will not comment specifically on Vietnam, great pressures exist for him to speak about a reduction of tensions that would cause war, especially a nuclear war[1070].

«Lettre» non nascose una certa delusione per la genericità del pronunciamento papale del 4 ottobre:

Il [*Paul VI*] n'a malheureusement pas évoqué certaines injustices immédiates qui provoquent aujourd'hui la guerre et risquent de la faire éclater demain: racisme en Afrique du Sud, refus de laisser les peuples libres de choisir leur destin, au Viet-Nam, à Saint-Domingue ou à Cuba! Malgré ces silences, les propos qu'il a tenu étaient courageux, là où ils [sic] les a prononcés[1071].

Ciononostante, al pari delle altre pubblicazioni prese in considerazione da questo studio, «Lettre» espresse un giudizio estremamente positivo sulla scelta di Paolo VI di visitare le Nazioni Unite. In maniera tanto clamorosa quanto eloquente, solo «Itinéraires», nell'immediato ne tacque. «Lettre» d'altro canto era fra le rappresentanti dello "spirito di Issy" del 1950, alle cui giornate di studio sulla guerra in Indocina aveva partecipato attraverso il suo direttore Jacques Chatagner[1072].

Il caso di «Lettre» spicca fra gli altri perché la rivista diede una lettura eminentemente politica del viaggio di Paolo VI all'ONU, presentato come la traduzione in azione dei principi della *Pacem in terris* e il segno, d'ispirazione evangelica, di «un *engagement politique incontestable* de l'Église dans la bataille de la Paix», del quale si rallegrava «profondément»[1073]. Vi lesse inoltre un invito rivolto dal papa a tutti i cristiani affinché passassero all'azione: «Jean XXIII avait écrit l'encyclique de la Paix, Paul VI a posé un acte de paix: aux chrétiens d'être enfin, non seulement en paroles, mais *en actes*, des ouvriers de la Paix»[1074] (e si noti la scelta di "ouvriers" al posto del montiniano, meno *gauchiste* "artisans"). Il silenzio tenuto da Paolo VI alle Nazioni Unite sulla guerra in Vietnam e, più in generale, la sua posizione di neutralità e imparzialità politica era però criticato dalla rivista, convinta che

prêcher la Paix ne suffit pas, il faut en définir les conditions. […] L'EVANGILE, ICI, IMPOSE UNE POLITIQUE: mettre hors la loi de la guerre est capital […] Mais cette condamnation est inséparable d'un jugement sans équivoque sur les comportements

[1070] CIA-IIC, *Plans for an Early October Visit to the United States by Pope Paul VI*, September 7, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 9.
[1071] *Un acte de paix*, in «Lettre», novembre 1965, p. 2.
[1072] Cfr. *supra*, pp. 246-247.
[1073] *Un acte de paix*, in «Lettre», novembre 1965, p. 2 [il corsivo è mio].
[1074] Ivi, p. 3 [il corsivo è mio].

d'aujourd'hui et sur les responsabilités encourues par les gouvernements et les hommes d'état. Sans quoi, elle est platonisme et ne sert à rien[1075].

Si è lontani, qui, dal cauto porre all'attenzione il tema della relazione fra fede e politica, come fatto in quello stesso ottobre dai gesuiti di «Études», che pubblicarono un resoconto del colloquio tenutosi all'Institut de sciences politiques di Strasburgo (23-25 maggio 1965) sul tema "Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine"[1076]. In «Lettre» si intravede invece, pur in germe, quella tendenza notata da Sabine Rousseau nell'approccio dei *chrétiens de gauche* francesi alla guerra in Vietnam durante gli anni Settanta: l'adozione dei Vangeli come «la source d'une force révolutionnaire, d'une praxis politique qui vise à construire un monde nouveau de justice et de paix»[1077]. In anticipo sui tempi, dunque, «Lettre» risolveva la questione del rapporto tra fede e politica con un ritorno della Chiesa ai Vangeli, presentati come una sorta di "libretto rosso" contenente un'esortazione radicaleggiante all'impegno politico dei cristiani[1078], a partire dalla loro massima guida.

Un impegno da rivolgere soprattutto verso la pace, dato che una rilettura degli insegnamenti di Cristo condotta alla luce dei "segni dei tempi" portava inequivocabilmente, secondo la redazione di «Lettre», a individuarvi il precetto dell'abolizione totale della guerra. L'azione di Montini per la pace era quindi stimata positiva dalla prospettiva di continuità e sviluppo del magistero roncalliano, ma ancora insufficiente per la piena realizzazione dei dettami di Cristo. Secondo «Lettre», insomma, nel discorso all'ONU Paolo VI aveva mancato di connettere il piano morale e filosofico della propria condanna della guerra a quello politico, che doveva essere legato all'attualità, cioè alla denuncia delle responsabilità di coloro che in quel momento storico stavano ostacolando la realizzazione della pace. In sostanza, quindi, la rivista francese domandava a Paolo VI l'inaccettabile: di liquidare i principi cardine della tradizionale retorica pontificia di pace, vale a dire l'estraneità della Chiesa alla sfera politica e la sua imparzialità nei conflitti, in favore del «recupero di una forma di presenza della Chiesa nella storia dettata da un ritorno ad aspetti del

[1075] *Un acte de paix*, in «Lettre», novembre 1965, p. 3.

[1076] Cfr. R. ROQUETTE, *Les catholiques français et la politique*, in «Études», octobre 1965, pp. 404-422.

[1077] S. ROUSSEAU, Communication à la conférence-débat autour de *La colombe et le napalm*, cit., p. 19.

[1078] Riflettendo a posteriori sulla crisi della JEC nel 1965, la jécista Ferrier avrebbe scritto: «J'ai pensé souvent, par la suite, que nous lisions l'Evangile comme le petit livre rouge». M. FERRIER, *La crise chronique*, cit., p. 77.

messaggio evangelico»[1079], inteso in senso primariamente politico. «Lettre» giudicava infatti che un simile atteggiamento non avrebbe compromesso la missione trascendente della Chiesa, ma l'avrebbe anzi rafforzata.

In quegli anni, la riflessione di «Lettre» su questo pieno "ritorno a Cristo" da parte dell'istituzione ecclesiastica trovava nutrimento in quella parallelamente avviata dalla rivista sulla possibilità di un dialogo tra cristiani e marxisti. Nell'aprile del 1965, all'indomani della crisi fra «Tc» e l'episcopato francese provocata dal "caso Garaudy", «Lettre» aveva dato spazio sulle proprie pagine a un contributo dell'intellettuale comunista[1080]. Come sottolineato da Pelletier, era d'altro canto dalla fine degli anni Cinquanta, dopo la cosiddetta «crise du "progressisme chrétien"» francese[1081], che il mensile aveva ripreso «le flambeau du dialogue»[1082]. Il mese seguente, trattando del *blâme* inflitto dalla gerarchia al periodico di Montaron, la redazione di «Lettre» aveva stabilito una sorta di convergenza tra le proprie teorie, gli orientamenti di un concilio ancora *in fieri* e le posizioni di Garaudy, affermando che «l'Eglise, aujourdh'ui, n'a pas à choisir le dialogue. Il s'impose si elle veut être fidèle à sa mission. En le disant, le Concile n'innove pas, il ne fait que rappeler ce qu'on avait commencé à oublier. […] L'article de Garaudy publié dans T.C. en appelait d'un christianisme défiguré, à un christianisme authentique»[1083].

La rivista di Chatagner rigettava una supina accettazione degli orientamenti e delle direttive delle autorità ecclesiastiche; la critica mossa all'intervento di Paolo VI al Palazzo di Vetro, pur scevra da qualsiasi spirito antigerarchico o antistituzionale, appare quindi, ad uno sguardo più ampio, come l'ennesima forte rivendicazione di autonomia intellettuale e di legittimità di un *engagement* politico da parte della rivista, alla base della quale si trova il riconoscimento di un ruolo fondamentale, nella vita del cristiano, della propria *coscienza* religiosamente ispirata e guidata dalle parole di Cristo. E a tal proposito viene in mente il 9 novembre 1965, quando Roger LaPorte, un giovane ex seminarista cattolico americano membro del movimento pacifista CW, lanciò dinanzi alla sede dell'ONU un grido contro la guerra ancor più radicale e drammatico di quello del papa del mese precedente: giunto dinanzi all'edificio, LaPorte si sedette in

[1079] D. MENOZZI, *I papi e la pace*, cit., p. 103.

[1080] Cfr. R. GARAUDY, *Les marxistes et les chrétiens*, in «Lettre», avril 1965, pp. 20-24.

[1081] Sull'argomento si rimanda a Y. TRANVOUEZ, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien (1950-1955)*, Paris, Cerf, 2000.

[1082] D. PELLETIER, *Les catholiques français et le marxisme*, cit., p. 315.

[1083] LETTRE, *Réflexions sur le blâme infligé à T.c.*, in «Lettre», mai 1965, p. 20.

terra assumendo la posizione del loto, si cosparse di benzina e si diede fuoco, alla maniera dei bonzi. Morì il giorno seguente[1084].

Dall'ottica conciliare, l'intervento di Paolo VI all'ONU non poteva non condizionare le ultime discussioni sullo schema XIII, essendo improbabile che i padri conciliari decidessero di confutare, nella redazione finale del documento, la posizione appena assunta dal papa a New York sulla pace e sulla guerra. La quarta e ultima sessione del Vaticano II si era aperta il 14 settembre 1965 e, come evidenziato da Giuseppe Alberigo, verteva su «tre grandi questioni», legate proprio a quelle tematiche: «il superamento della teoria classica della guerra giusta e ingiusta, la questione della dissuasione nucleare, l'obiezione di coscienza»[1085].

Dinanzi ai rappresentanti delle Nazioni Unite Paolo VI aveva citato il concilio, ergendosene a portavoce[1086]; un gesto che da un lato aveva contribuito a porre il Vaticano II sotto i riflettori del più importante proscenio politico internazionale, dall'altro aveva verosimilmente costituito una mossa per tentare di superare l'*impasse* dei vescovi sullo schema XIII[1087], forse persino per bruciare sul tempo l'assise conciliare in modo da orientarne la deliberazione finale nel senso desiderato[1088]. Queste "implicazioni conciliari" erano già evidenti agli osservatori dell'epoca: alla vigilia del fatidico 4 ottobre 1965, ad esempio, su «Azione Sociale» padre Aurelio Boschini aveva affermato di condividere la definizione data da un imprecisato settimanale danese del viaggio pontificio come di «un primo intervento nella discussione del Concilio sullo schema 13», aggiungendo di sua penna che «l'intervento certamente servirà a mettere un po' d'ordine tra i Padri, che, francamente, continuano a sorprenderci. Credevamo, infatti, che questo benedetto e attesissimo schema 12 ex 17, fatto, rifatto, rimandato, perfezionato e ora in discussione fosse ormai di comune

[1084] Cfr. N.L. ROBERTS, *Dorothy Day*, cit., pp. 160-161.

[1085] G. ALBERIGO, *Guerra e pace*, in *Storia del concilio Vaticano II*. 5: *Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del Concilio (1965)*, cit., 2015, pp. 185-186. Sull'evoluzione del difficoltoso dibattito conciliare sullo schema XIII in quest'ultima fase ci si limita a rinviare, oltre al citato volume di Turbanti, ad A. MELLONI (dir.), *Atlante storico del concilio Vaticano II*, Milano, Jaca Book, 2015, pp. 228-232; G. CAPRILE (S.J.)(a cura di), *Il concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica»*. V: *Quarto periodo 1965*, Roma, Ed. "La Civiltà Cattolica", 1969, p. 67 e sgg.

[1086] «En plus de Notre hommage personnel, Nous vous apportons celui du Second Concile Œcuménique du Vatican, actuellement réuni à Rome, et dont les Cardinaux qui Nous accompagnent sont les éminents représentants. En leur nom, comme au Nôtre, à vous tous, honneur et salut!». PAOLO VI, *L'Allocuzione ai Rappresentanti degli Stati*, 4 ottobre 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 507.

[1087] Cfr. G. ALBERIGO, *Guerra e pace*, cit., p. 186.

[1088] Cfr. A. MELLONI, *L'altra Roma*, cit., pp. 350-351.

soddisfazione»[1089]. In sede di analisi storica, Alberigo ha notato che «sebbene la discussione sulla pace fosse stata introdotta da quella sulla vita economica e sociale e da quella sulla vita politica», fu l'intervento pontificio del 4 ottobre «il vero preludio all'ultimo capitolo dello schema XIII»[1090]. La tesi trova implicita conferma nella decisione dei padri conciliari di far inserire il discorso all'ONU negli atti ufficiali del Vaticano II, assecondando una proposta avanzata da Achille Liénart, vescovo di Lilla[1091].

Le discussioni conciliari non dovettero inoltre ignorare il parallelo peggioramento del già precario quadro internazionale, in particolare della situazione vietnamita, la crisi più grave del periodo. Nel corso dell'ultima sessione del Vaticano II l'episcopato francese si confermò fra i più partecipi al dibattito su guerra e pace, mentre quello italiano restò abbastanza defilato, presentando interventi di sensibilità piuttosto differenti.

Il 7 ottobre 1965, ad esempio, durante la 144ª congregazione generale prese la parola Alfredo Ottaviani, il quale pur molto insistendo sulla necessità di una condanna del comunismo da parte del concilio, ribadì la sua visione profondamente contraria alla guerra, maturata sin dagli anni Quaranta, prorompendo nell'esclamazione: «Bellum esse omnino interdicendum, multi Patres optime asseruerunt et omnino subscribo!»[1092]. Con la sua articolata, applaudita esposizione, Ottaviani testimoniò, fra le altre cose, il proprio accordo con il discorso papale all'ONU,

[1089] A. BOSCHINI (P.), *Al Concilio una misura dell'uomo moderno*, in «AS», 3 ottobre 1965, p. 2.

[1090] G. ALBERIGO, *Guerra e pace*, cit., pp. 185-186. Cfr. anche J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo*, cit., pp. 268-274.

[1091] *Ibidem*. Liénart (1884-1973), storico vescovo di Lilla dal 1928 al 1968. Sulla sua figura cfr. la voce biografica redatta da C. Masson in D.-M. DAUZET, F. LE MOIGNE (dir.), *Dictionnaire des évêques*, cit., pp.419-421.

[1092] Il testo integrale dell'intervento in G. CAPRILE (S.J.)(a cura di), *Il concilio Vaticano II*, V, cit., p. 178. Su di esso si rinvia anche a G. ALBERIGO, *Guerra e pace*, cit., p. 187. Alfredo Ottaviani (1890-1979), tra i più influenti e autorevoli rappresentanti del "partito romano", era dal 1959 segretario del Sant'Uffizio. Al concilio aveva presieduto la Commissione teologica preparatoria, passando poi alla presidenza della Commissione dottrinale. Nel 1966 sarebbe divenuto proprefetto della nuova Congregazione per la dottrina della fede. Aveva iniziato a sviluppare riflessioni contrarie alla guerra nelle sue *Istituzioni di diritto pubblico ecclesiastico* (1947), sebbene non si fosse mai spinto al punto di invalidare il principio bellico di legittima difesa. Su questo punto cfr. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., p. 171 e sgg. Su Ottaviani e sul "partito romano" v., tra gli altri, A. RICCARDI, *Il "partito romano". Politica italiana, Chiesa cattolica e Curia romana da Pio XII e Paolo VI*, Brescia, Morcelliana, 2007; E. CAVATERRA, *Il prefetto del Sant'Offizio. Le opere e i giorni del cardinale Ottaviani*, Milano, Mursia, 1990.

implicitamente ammettendo dunque la guerra giusta ma come una necessità contingente, non come un fenomeno umano ineliminabile (a differenza, si ricorda, da quanto sostenuto da Molnar su «Itinéraires»). Lo seguì l'intervento decisamente più prudente di Luigi Carli, vescovo di Segni ed esponente della cosiddetta "minoranza conciliare", il quale si soffermò sulla liceità della guerra giusta, in particolare per trarne argomenti a sostegno della sua opposizione alla pratica dell'obiezione di coscienza[1093]. Carli affermò tuttavia di giudicare opportuno che il Vaticano II non si pronunciasse sul tema, poiché esso «tanto rumore ha suscitato in seguito ad alcuni recenti processi»[1094], con allusione al caso Gozzini-Balducci del 1963 e al procedimento giudiziario allora in corso contro don Milani[1095].

A contrastare le proposte di abbandono della dottrina della guerra difensiva ci pensò, fra gli altri, l'episcopato americano, favorevole anche alla deterrenza nucleare[1096]. È il caso di Philip M. Hannan, arcivescovo di New Orleans[1097], le cui posizioni risultano pienamente conformi a quelle del governo americano, nonostante l'intensificarsi delle proteste pacifiste in madrepatria, le quali andavano coinvolgendo un crescente numero di cristiani, spesso sotto il segno della cooperazione interreligiosa[1098].

Fuori dal consesso conciliare un numero crescente di cristiani, talvolta organizzati in veri e propri gruppi di pressione[1099], domandavano che il Vaticano II privasse la guerra in età atomica di qualsiasi legittimità teologica. Tra coloro che peroravano tale posizione, accanto a «Lettre» troviamo «Tc», «Azione Sociale», «L'Avvenire d'Italia»[1100].

[1093] Cfr. G. CAPRILE (S.J.)(a cura di), *Il concilio Vaticano II*, V, cit., p. 180. Luigi Maria Carli (1914-1986) era uno dei vescovi più giovani presenti al concilio, avendo all'epoca del summenzionato intervento 51 anni.

[1094] *Ibidem*.

[1095] Cfr. *supra*, rispettivamente p. 254 e 257.

[1096] Cfr. A. SANTAGATA, *La contestazione cattolica*, cit., p. 142.

[1097] Cfr. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., p. 274. Philip Matthew Hannan (1913-2011) resse l'arcivescovado di New Orleans dal 1965 al 1988.

[1098] Cfr. ad esempio *Cento religiosi a Johnson: La protesta è un diritto*, in «l'Unità», 27 ottobre 1965, p. 3; «Tc», 31 décembre 1965, p. 5. Nutrita è la bibliografia esistente sul tema; si segnalano qui A. CARTER, *Peace Movements. International Protest and World Politics since 1945*, London and New York, Longman, 1992, p. 88 e sgg; M.K. HALL, *Because of their Faith: Calcav and Religious Opposition to the Vietnam War*, New York, Columbia University Press, 1990.

[1099] Un esempio fra i tanti è quello del Mouvement d'action pour la Pacem in terris, fondato nel 1963 da un professore di elettronica di Lille, Jean Caullet. Cfr. P. DELERCE, *Pas de guerre juste*, in «Tc», 23 septembre 1965, p. 12.

[1100] Cfr. «Tc», 31 décembre 1965, p. 5; P. PRATESI, *Guerra e pace*, in «AI», 26 settembre 1965, p. 1.

Il direttore del foglio bolognese fu peraltro uno dei pochi a dilungarsi sugli aspetti teologici del fenomeno umano della guerra, percepito come di massima urgenza in quel particolare momento storico. Nell'analisi sulle origini del fenomeno bellico, La Valle attinse, come Molnar, a motivi propri della tradizione intransigente, ma dimostrando una diversa sensibilità religiosa rispetto a quella del francese. A differenza dell'intellettuale di «Itinéraires», egli pose infatti l'accento non sulle colpe dell'uomo, eterno peccatore, ma sul male, generatore della guerra, inteso come forza storica manicheisticamente opposta a Dio e alla sua creazione. Una forza demoniaca che, secondo una visione teleologica dell'azione della Chiesa e dell'uomo nel mondo, sarebbe infine stata vinta al di fuori del tempo della storia, con la realizzazione del regno dei Cieli:

> La guerra di oggi si preannuncia in tali proporzioni devastatrici e distruttrici, che ben più che come un esercizio di violenza e violazione della integrità e della vita di molti, si presenta nella titanica pretesa di un'anti-creazione, quasi come il voler chiudere, per sempre, la bocca di Dio, che al principio dei giorni ha alitato la vita nell'uomo; e per questo essa si svela in tutta la sua consistenza demoniaca.
>
> Di qui, anche, la novità di questa parte angosciata, che la Chiesa prende, oggi più che mai, nella questione della pace e della guerra. In fondo, la Chiesa non si è mai stupita, e non si è mai sentita altrettanto provocata, per il male del mondo, perché essa ben sa che fino alla fine dei tempi sussisterà il divario tra la sua parola e la realtà storica, che la zizzania resterà fino alla fine, e che il regno promesso si costruisce qui solo nella speranza, ma non ha la sua realizzazione nel tempo. Ma i rischi attuali di guerra, mettono in questione la Chiesa, con una urgenza e una drammaticità che non hanno avuto eguali in nessuna altra contingenza storica, in nessun abbandono, offesa o persecuzione che essa abbia subito. Perché la sfida è totale – per quanto sta all'uomo – all'opera creatrice di Dio, alla restaurazione che Cristo ha operato di tutte le cose, alla terra su cui è venuto lo Spirito di vita, e che si vuol trasformare nel regno della morte[1101].

La protesta di Padre Boschini su «Azione Sociale» contro la dottrina della "guerra giusta" restituisce invece, nella sua vivacità, la dimensione della polemica politica sorta attorno alla questione, il cui principale bersaglio era il PCI:

> gli amanti della pace, bianchi, neri, rossi, vogliono assumersi il ruolo di gendarmi mondiali per salvaguardare la pace con le proprie armi. Il guaio poi è che tutti dicono di fare una guerra giusta, compresi i comunisti sinceri. I nostrani, si capisce, fanno finta di scandalizzarsi se i Padri conciliari non condannano radicalmente tutte le guerre. E se aggiungessero nel testo: "tutte le guerre, anche quelle cosiddette di liberazione o antimperialiste?". Vedreste che putiferio sulla stampa pacifista!![1102].

[1101] R. LA VALLE, *Nella casa di Cesare*, in «AI», 3 ottobre 1965, p. 1.
[1102] A. BOSCHINI (P.), *Abbasso la guerra*, in «AS», 5 dicembre 1965, p. 2.

III.2. La segreta via vaticana al FNL.

Nell'ottobre del 1965, mentre a Roma il concilio proseguiva i suoi lavori, da Saigon D'Orlandi registrava con sgomento l'intensificazione dei bombardamenti americani sulla RDV[1103], giunti a superare per frequenza quelli verificatisi in Europa durante la seconda guerra mondiale. I vietcong risposero rilanciando l'offensiva anche a livello psicologico, con l'istituzione del "mese dell'odio" contro gli Stati Uniti (15 ottobre-15 novembre 1965)[1104]. Il 19 ottobre 1965, nella valle di Ia Drang (provincia di Pleiku, nel Vietnam centrale), si svolse la prima battaglia tra truppe americane e truppe nordvietnamite. Lo scontro diretto tra soldati di Washington e di Hanoi segnò una nuova tappa nella guerra, provocando nuove fibrillazioni negli osservatori internazionali.

Nella capitale sudvietnamita intanto non si placavano le tensioni civili, deplorate da mons. Binh nel comunicato del 5 novembre 1965 all'indirizzo del nuovo governo del buddista Nguyen Cao Ky[1105], ripreso da «Tc»[1106]. Considerata la rilevanza del messaggio di Binh, già D'Orlandi ipotizzò, in un dispaccio al proprio ministero degli Esteri, una sua alta "ispirazione":

> tale comunicato dimostra che cattolici vogliono affrontare Governo chiedendone, quanto meno, largo rimpasto; comunicato sembra contrastare con quanto affermatomi da alcune personalità cattoliche che non ritenevano ancora giunto momento per partecipare al Governo. Naturalmente anche in questo caso si pone il problema dell'indipendenza dei pronunciamenti ufficiali di Binh[1107].

Il contenuto politico della comunicazione di Binh appare in effetti perfettamente in linea con il progetto vaticano, ricostruito dalla ricerca sin qui illustrata, di favorire un maggior peso politico dei cattolici sudvietnamiti nei processi decisionali di Saigon e magari ottenere una loro presenza nell'esecutivo della RV.

Nel frattempo, nel campo della diplomazia internazionale si susseguivano i tentativi di mediazione fra i belligeranti[1108], dei quali

[1103] Cfr. GDO, *Dv*, 11 ottobre 1965, p. 532.

[1104] Cfr. *Chronique guerrière*, in «Tc», 14 octobre 1965, p. 4.

[1105] Ky (1930-2011), maresciallo dell'aviazione addestrato dai francesi, uno dei golpisti del 1° novembre '63, era divenuto primo ministro al posto di Quat a seguito di un colpo di Stato condotto l'11 giugno 1965 assieme ai generali Nguyen Van Thieu e Duong Van Minh.

[1106] Cfr. *Vietnam: avertissement au gouvernement*, in «Tc», 11 novembre 1965, p. 5.

[1107] Tl n. 32217, *D'Orlandi a MAE*, Saigon, 5 novembre 1965, in Roma, ASDMAE, TOA/VIET-1965, vol. II. Cfr. anche GDO, *Dv*, 4 novembre 1965, p. 541.

[1108] Cfr. G.C. HERRING (ed.), *The Secret Diplomacy of the Vietnam War: The Negotiating Volumes of the Pentagon Papers*, Austin, University of Texas Press, 1983.

costituisce un celebre episodio il viaggio ad Hanoi di La Pira e del suo collaboratore Mario Primicerio dell'ottobre-novembre 1965. Il politico fiorentino riuscì ad assicurarsi, in quell'occasione, un incontro con Ho Chi Minh e Pham Van Dong, primo ministro della RDV[1109]. La cordialità del colloquio sembrò per un momento aprire uno spiraglio alla possibilità di futuri negoziati, inducendo Fanfani, ministro degli Esteri italiano, a sondare la posizione dell'amministrazione Johnson, raccogliendo una prima reazione non sfavorevole. La vicenda ebbe tuttavia, per volontà statunitense, un fallimentare epilogo, al punto che il 30 dicembre 1965 Fanfani giunse a rassegnare le proprie dimissioni.

I fatti sono noti, ricostruiti nel dettaglio e ampiamente documentati dalla storiografia[1110]. Ciò che qui interessa ricordare è che la notizia inizialmente diffusasi di un'investitura vaticana dell'impresa venne smentita e bollata come un equivoco sia da «L'Osservatore Romano» sia da La Pira. Era stato quest'ultimo, nella lettera del 19 ottobre 1965 con la quale informava Paolo VI dell'imminente viaggio in Vietnam, a mettere «in connessione questo [sic] iniziativa con una sorta di mandato ("in un certo senso") di cui egli si sentiva investito a seguito del discorso di papa Montini all'ONU», al quale «sin dall'inizio del conflitto chiedeva […] di assumere iniziative decise»[1111]. Ma l'azione lapiriana non era «sorretta dalla diplomazia vaticana», e secondo Sandro Magister tanto bastava per segnarne la sorte, a prescindere dalle mosse americane che poi "bruciarono" il tentativo diplomatico italiano[1112]. Come rilevato da Fulvio De Giorgi, tuttavia, dal punto di vista diplomatico «la posizione della Santa Sede e del papa si avvicinava molto […] a quella di Giorgio La Pira, ma anche a quella di Fanfani», nel senso di una «forte sintonia» su un approccio alla mediazione non supinamente filoatlantico[1113]. Verrebbe dunque da chiedersi perché il

[1109] Dong (1906-2000), unitosi dagli anni Venti alla battaglia rivoluzionaria di Ho Chi Minh, con il quale fondò il Vietminh, ricoprì l'incarico di primo ministro della RDV dal 1955 al 1975, mantenendo lo stesso ruolo dopo la riunificazione del Paese nella neonata Repubblica socialista del Vietnam sino al 1987.

[1110] Ci si limita qui a segnalare il lavoro del collaboratore di La Pira M. PRIMICERIO, *Con La Pira in Vietnam*, prefazione di R. Prodi, Firenze, Polistampa, 2015, e inoltre E. GIUNIPERO*, Il contributo italiano*, cit., [s.i.p.] [versione *e-book*]; J.G. HERSHBERG, *Marigold. The Lost Chance for Peace in Vietnam*, Stanford (CA)-Washington (D.C.), Woodrow Wilson Center Press-Stanford University Press, 2012, *passim*; R. DONI, *Giorgio La Pira*, cit., pp. 174-185.

[1111] *Unità della Chiesa, unità del mondo. In un CD le oltre 1000 lettere di La Pira a Paolo VI*, a cura della Fondazione Giorgio La Pira, Firenze, Polistampa, 2018 (con allegato CD-rom), pp. 46-47.

[1112] S. MAGISTER, *La politica vaticana e l'Italia 1943-1978*, Roma, Ed. Riuniti, 1979, p. 334.

[1113] F. DE GIORGI, *Paolo VI*, cit., pp. 570-571.

papa bresciano abbia voluto mantenere le distanze dall'iniziativa di La Pira. Forse per non compromettere politicamente la Santa Sede, intendendo invece rimarcarne l'assoluta autonomia; forse perché consapevole della potenziale scarsa compatibilità fra la politica lapiriana, d'inconfondibile ispirazione cristiana e d'inclinazione spiccatamente profetica, e gli atei dirigenti comunisti nordvietnamiti o il pragmatico *entourage* del presidente Johnson. D'altronde in un memorandum interno alla Casa Bianca del febbraio 1965 riguardante un invito rivolto da La Pira a Johnson a recarsi a Firenze in occasione di un viaggio presidenziale in Europa, già si leggeva che «Our Consul General in Florence points out that La Pira is quite unpredictable in his ceremonial arrangements, and recommends against the President's becoming in any way involved with him. Embassy Rome and the Department concur fully»[1114].

In quella fase del conflitto in Vietnam la Santa Sede stava percorrendo in maniera del tutto autonoma e segreta nuove strade diplomatiche per favorire una risoluzione politica della guerra, per giungere a quella pace che Paolo VI a fine ottobre 1965 aveva sostenuto essere incoraggiata nella società internazionale da «nuovi sentimenti» sorti sulle ceneri dei conflitti mondiali[1115]. Grazie ad alcuni documenti diplomatici conservati presso il fondo Johnson si è potuto ricostruire, per quanto lacunosamente, un episodio sinora passato inosservato nella storiografia e che concerne lo stabilirsi di un canale di comunicazione, gestito attraverso una serie di intermediari, tra il Vaticano e una sedicente fronda del FNL in dissenso con Hanoi e intenzionata, così sosteneva, a discutere la pace con gli Stati Uniti.

In base alle fonti consultate, il difficile dialogo "a distanza" tra Santa Sede e USA da un lato e membri del FNL dall'altro avrebbe avuto luogo all'incirca tra il novembre 1965 e i primi giorni del gennaio 1966, ponendo la delegazione apostolica di Saigon al centro di una rete di contatti che sembrò poter offrire un concreto avanzamento nel percorso verso la fine della guerra, secondo gli americani in proprio favore. Il tentativo pare non aver superato lo stadio delle discussioni preliminari e si direbbe che il piano si sia arenato dopo poco più di un mese per volontà del Fronte.

Ciononostante si ritiene che, sebbene breve, infruttuosa e avvolta ancora in gran parte nell'ombra, la storia di questo eccezionale approccio tra la Chiesa di Roma e la sedicente frangia del FNL in rotta con la RDV meriti di essere raccontata, per due ordini di ragioni. Il primo motivo

[1114] Mem, *B.H. Read to McGeorge Bundy*, Washington, February 25, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, WHCF/GEN-TR-32, b. 19, f. "TR46 Europe".

[1115] PAOLO VI, *Nella solennità di Cristo Re*, 31 ottobre 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 1149-1150.

riguarda la storia della Chiesa cattolica e, nello specifico, quella del pontificato montiniano, poiché l'episodio attesta la sincerità e la serietà della ricerca della pace da parte di Paolo VI, disposto a porre il Vaticano in contatto con oscuri esponenti del FNL, esponendolo a un potenziale *bluff*, correndo quindi dei seri rischi sia a livello politico sia a livello intraecclesiale. Conferma inoltre la sua indipendenza politica dagli USA i quali, come detto, non riconoscevano il FNL quale legittimo interlocutore.
Il secondo motivo interessa più in generale gli studi di storia politico-diplomatica sul conflitto e si fonda sulla convinzione che, fra le numerose e fallimentari iniziative di mediazione internazionale per il Vietnam del 1965, questa fu una delle poche ad essere realmente rilevante. Ne è prova il fatto che ad essa vennero accordate attenzione e fiducia da parte della solitamente scettica e prudente Washington, non solo perché l'amministrazione Johnson pensava di trarne un vantaggio politico, come si è dimostrato in precedenza e come si vedrà più avanti, ma anche perché la diplomazia vaticana era tenuta in gran conto negli ambienti americani, specie da Lodge.

Stando alla ricostruzione storica effettuata, i fatti si svolsero verosimilmente, a grandi linee, come segue. Il 7 novembre 1965 il consigliere per la Sicurezza nazionale McGeorge Bundy telegrafò in tutta fretta a Johnson, allora nella sua residenza privata in Texas, a proposito di «an extremely interesting cable from Lodge» ricevuto dal segretario di Stato Dean Rusk[1116]. Lodge aveva comunicato a Rusk di essere stato convocato da Palmas, il quale era stato avvicinato da un ex ministro del governo sudvietnamita, incaricato di trasmettere all'ambasciatore americano la richiesta di un incontro da parte di «a "duly accredited" representative of the "National Liberation Front" who had "proper letters of credentials"»[1117]. Palmas aveva riferito a Lodge di ignorare l'identità del sedicente membro del FNL, del quale tuttavia l'ex ministro sudvietnamita si era fatto garante. Il delegato apostolico a sua volta aveva affermato di conoscere molto bene l'ex ministro, un uomo «reputable and intelligent», del quale però non intendeva tradire il nome[1118]; qualche tempo dopo Lodge avrebbe ribadito al dipartimento di Stato che Palmas «vouched

[1116] Tl, *Bundy to Pres (in Texas)*, Washington, November 7, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part III, 1965, doc. n. 191. Nell'agosto 1965 Lodge aveva riassunto l'incarico di ambasciatore a Saigon, lasciandolo poi definitivamente nell'aprile 1967.

[1117] *Ibidem*. Stando alle fonti consultate e considerando la mancanza di qualsiasi cenno a tale episodio nelle pagine di diario di D'Orlandi, l'ambasciata italiana sembrerebbe non esser stata coinvolta nell'operazione, forse perché già impegnata con il progetto lapiriano.

[1118] *Ibidem*.

absolutely for the seriousness and respectability of the "former Minister"»[1119].

Per conto dell'anonimo militante del FNL, Palmas aveva inoltre informato Lodge del «desire of the nationalist element in the "National Liberation Front" who apparently were now independent of Hanoi to cease their military activities in the south»; per il verificarsi di tale scenario, tuttavia, si esigeva che le autorità politiche della RV venissero tenute all'oscuro dell'eventuale futura trattativa tra gli USA e il gruppo non comunista del FNL che aveva rotto con Hanoi, poiché questo non si fidava del governo Ky e credeva «that it was composed entirely of military men who would not perceive political factors»[1120].

Durante il loro colloquio, Palmas e Lodge avevano concordato nel concludere che un simile ipotetico futuro accordo, seppur non sufficiente a porre fine al conflitto, potesse però costituire un passo di fondamentale importanza verso quell'obiettivo, e tutto a vantaggio di Washington. Come prospettato da Bundy a LBJ, infatti, una possibile intesa tra gli Stati Uniti e i dissidenti del Fronte avrebbe introdotto «some degree of controversy and split within NLF-Hanoi relations. Even if only result is defection of one or more key individuals, this could be of immense psychological significance»[1121].

Rapida giunse dal Texas la replica di Johnson al dispaccio di Bundy: il presidente americano conveniva sul fatto che «that reported approach could be of utmost significance» poiché «it might at least mean opening wedge in reaching non-Communist nationalistic elements of NLF»[1122]. Non che LBJ escludesse l'ipotesi di Lodge secondo la quale l'operazione avrebbe potuto rivelarsi il tranello di un «agent provocateur», intenzionato a rendere pubblici gli scambi tra Lodge e i vietcong non comunisti del Fronte per spacciarli come un riconoscimento americano dell'intero FNL, oppure per danneggiare le già problematiche relazioni tra Washington e Saigon[1123]. Ciononostante, Johnson stimava che, nel complesso, «this danger is far

[1119] Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, December 8, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part IV, 1965, doc. n. 224. Gli americani ipotizzarono sulla base di alcuni indizi che si trattasse di Le Van Hoach, ex presidente della Cocincina tra il 1946 e il 1947. Cfr. Tl, *Rusk to Lodge*, Washington, November 10, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part III, 1965, doc. n. 193 e Tl, *Lodge to Rusk*, Saigon, December 31, 1965, in FRUS, Vietnam, III, V, doc. n. 276.

[1120] Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, November 8, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part III, 1965, doc. n. 191.

[1121] Tl, *SecState to Lodge*, Washington, November 7, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part III, 1965, doc. n. 191.

[1122] *Ibidem*.

[1123] *Ibidem*.

outweighed by constructive possibilities»[1124]. Diede pertanto il via libera all'esplorazione del canale, purché Lodge avesse cura di esporsi personalmente solo quando fossero stati raccolti ulteriori dettagli sull'affidabilità dell'interlocutore del Fronte e sul suo ruolo all'interno di esso: se si fosse rivelato una figura di scarso rilievo, il gioco non sarebbe valso la candela.

Nel frattempo a Saigon Palmas sfruttava con la massima discrezione la propria rete di contatti locali per sondare l'eventuale disponibilità del governo Ky a relazionarsi con i non comunisti del FNL, nella consapevolezza che futuri negoziati, per essere decisivi, non avrebbero potuto prescindere dall'autorità politica sudvietnamita[1125]. Appreso del *placet* di Johnson, il delegato apostolico fece per alcune settimane la spola tra Lodge e l'ex ministro sudvietnamita coinvolto nella faccenda[1126]. Dopo un mese di consultazioni, il 6 dicembre 1965 Palmas mise a parte l'ambasciatore americano dei risultati ottenuti, così riassunti da Lodge in un suo dispaccio a Bundy:

> The "former Minister" had called on Palmas last Wednesday or Thursday and had said:
> The leaders of the VC[1127] with whom he is in touch had had a long discussion on just what their terms for ending the war should be, and they have decided on three things:
> First, the United States presence should remain in South Viet-Nam.
> Second, the United States would guarantee the sovereignty of South Viet-Nam.
> Third, there would be no negotiations with North Viet-Nam[1128].

Lodge commentò con Bundy che «this is a surprising development. I suspect this is a splinter group who will not be able to end the war. But it may presage a real split within the VC. If they could end the war, then we

[1124] *Ibidem*.

[1125] Secondo Tran Van Do, ministro della Difesa del Vietnam ai tempi della Conferenza di Ginevra, un dialogo fra il governo sudvietnamita e un qualsiasi membro del FNL «was inconceivable»; Van Do era peraltro dell'opinione che «the Viet Cong was completely under the domination of Hanoi» e che quindi non vi fosse alcuna frangia interna del FNL indipendente dai comunisti. Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, November 8, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part III, 1965, doc. n. 191.

[1126] Cfr. *ibidem*.

[1127] Abbreviazione per "Viet Cong", usata nel linguaggio diplomatico americano dell'epoca.

[1128] «Palmas added that his "former Minister" wept while talking about the sufferings of the Viet Cong, and stressed the urgency of ending the war. He also said there was great alarm among the VC about the entrance of the North Vietnamese troops into South Viet-Nam. He implied that the Viet Cong in South Viet-Nam have the same feelings about Hanoi that Hanoi has about Peking». Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, December 6, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part IV, 1965, doc. n. 217.

could not possibly ask for better terms»[1129]. Lodge informò di essersi recato da Palmas «to make it absolutely clear that I would be willing to meet his "former Minister"»[1130] e di aver assicurato al prelato che, in un secondo momento, avrebbe acconsentito anche a incontrare l'ignoto esponente del FNL, purché egli fosse «of high rank» e investito ufficialmente dal Fronte del ruolo d'ambasciatore[1131].

Si ritiene che la grande fiducia dimostrata da Lodge, sin dai tempi della "crisi buddista", nella serietà, nei mezzi e nel *know-how* della diplomazia vaticana sia da considerarsi *la* precondizione del suo coinvolgimento in questa vicenda popolata d'oscuri e sospetti intermediari. Lo conferma il fatto che, dinanzi ai dubbi espressi da Bundy, egli affermò di essere «disposed to go ahead on the basis that Palmas vouches for the "former Minister"»[1132]. Allorché Lodge condivise con Palmas la convinzione che gli edifici della diplomazia americana a Saigon e la stessa delegazione apostolica fossero «constantly watched» dal governo sudvietnamita e forse anche dal FNL[1133], il prelato propose la propria personale residenza come sede dell'eventuale incontro tra Lodge e il rappresentante del Fronte, e l'ambasciatore americano la accolse con favore, scrivendo a Bundy che «I think that would be a good thing to do. […] They would know everything, which might be just as well»[1134].

Ma a metà dicembre i progetti vaticano-americani subirono una svolta avversa. Il 17 dicembre 1965 Lodge fu costretto a riferire a Bundy che la fronda non comunista del FNL aveva dichiarato «unsuccessful» il tentativo di incontrarsi con lui «because I was apparently not interested», il che «was so much the reverse of the truth» che tanto Lodge quanto Palmas ne erano rimasti sbalorditi[1135]; il delegato apostolico aveva però accettato di provare a rettificare la situazione, persuaso che dietro al «misunderstanding»

[1129] *Ibidem*.

[1130] Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, December 8, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part IV, 1965, doc. n. 224.

[1131] Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, December 6, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part IV, 1965, doc. n. 217.

[1132] Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, December 8, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part IV, 1965, doc. n. 224.

[1133] Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, December 6, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part IV, 1965, doc. n. 217. Cfr. anche Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, November 8, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part III, 1965, doc. n. 191.

[1134] Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, December 8, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part IV, 1965, doc. n. 224. Il "they" è verosimilmente da riferirsi alla Santa Sede, intesa nelle persone del papa e dei rappresentanti diplomatici vaticani interessati in vario grado allo scenario vietnamita (dalla delegazione apostolica di Saigon alla segreteria di Stato).

[1135] Tl, *Lodge to Bundy*, Saigon, December 17, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part IV, 1965, doc. n. 232.

dovesse esserci, in buona o in malafede, l'ex ministro di cui egli si era fatto garante dinanzi agli USA:

In fact, Archbishop Palmas will tell his "former Minister" when he sees him that he feels that he had not been dealt with in a correct manner. Palmas assumes that either his "former Minister" has been cheated and deceived by the V.C. or there has been an intervention from the north to quash separate peace making activities from among the Viet Cong. A sign of this can be found in the new Viet Cong flag which now contains the hammer and sickle[1136].

A fine dicembre 1965 l'ex ministro sudvietnamita avvertì il delegato apostolico di essere ancora in attesa di «news» dal Fronte[1137]. In un telegramma del 29 dicembre 1965 diretto a Washington, Reinhardt, ambasciatore americano a Roma, scrisse dell'idea maturata in Palmas che «the "former Minister's" initiative had been genuine, but had been quashed by Hanoi as soon as Hanoi heard of it seems plausible»[1138]. Accennò anche al fatto che Palmas era «employed by the Pope to help in the political situation», ma che il suo compito principale restava quello di gestire «refugees and religious matters»[1139].

La situazione dovette entrare in stallo. L'assenza di ulteriore documentazione archivistica sul canale apertosi tra il Vaticano e la sedicente frangia non comunista del FNL sembra suggerire che la via di comunicazione sia stato chiusa nelle settimane a cavallo tra la fine del 1965 e l'inizio del 1966. A posteriori, l'evidenza storica induce a concludere che qualsiasi sviluppo di quei contatti possa aver avuto luogo oltre il termine cronologico individuato, esso non fu determinante per le sorti del conflitto.

III.3. L'incarico diplomatico a Caritas Internationalis e l'"offensiva natalizia" papale.

Alla fine del 1965, con qualche anticipo sui contatti indiretti tra Palmas e gli esponenti non comunisti del FNL, negli ambienti di Caritas

[1136] *Ibidem*.

[1137] Tl, *Lodge to Rusk*, Saigon, December 31, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part V, 1.965, doc. n. 276.

[1138] Tl, *Reinhardt to DepState*, Rome, December 29, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part V, 1965, doc. n. 271.

[1139] *Ibidem*. Dati statistici sui rifugiati di guerra e in particolare su quelli di fede cattolica, nonché indicazioni sul tipo di aiuto fornito loro dalla Caritas in questo periodo si trovano in *L'aiuto ai profughi vittime della guerra*, in «OT», 23 novembre 1965, p. 2.

Internationalis (CI)[1140] aveva iniziato a prendere forma il progetto di un altro canale di mediazione diplomatica per la pace in Vietnam, inteso a stabilire un dialogo sia con il FNL sia con le autorità della RDV. Data la delicatezza e la rilevanza politica del piano risulta inverosimile pensare che esso non fosse autorizzato, se non direttamente promosso, dalla Santa Sede, della quale peraltro alcune fonti archivistiche provano il coinvolgimento, come si dirà nelle prossime pagine. L'ipotesi che la missione diplomatica di CI fosse un'iniziativa vaticana appare d'altro canto coerente con l'intenso, multiforme impegno di Paolo VI per la fine del conflitto nel Sud-Est asiatico sin qui presentato. La dissimulazione di un'azione diplomatica dietro lo schermo di una missione religiosa caritativo-assistenziale aveva senza dubbio il pregio di assicurare un alto livello di discrezione, un fattore che poteva essere determinante nell'interazione con i difficili, riservati interlocutori nordvietnamiti.

A livello storiografico, come nel caso dei contatti fra Palmas e il FNL, la storia del canale parallelo di CI non ha ricevuto sinora attenzione e non è stata oggetto di ricostruzione storica[1141], forse a causa dell'apparente penuria di fonti a riguardo o forse in ragione del suo precocissimo affondamento. Mentre per il caso Palmas-FNL si è potuto far ricorso esclusivamente a documentazione diplomatica, per la ricostruzione del caso di CI si è tratto beneficio dall'intreccio delle fonti archivistiche con alcune fonti a stampa, sebbene le zone d'ombra restino importanti. L'interesse scientifico presentato dal tentativo di mediazione di CI risiede da un lato nel suo confermare la disponibilità e la volontà della Chiesa di Paolo VI all'attivazione di contatti diretti con i comunisti, come già emerso nel caso Palmas-FNL e come d'altronde già reso evidente a livello pubblico dall'*Ospolitik* di Casaroli[1142]; dall'altro lato, l'episodio appare significativo per via della sua unicità, poiché CI costituisce un attore diplomatico improprio (e si ricordi il caso del Consiglio delle Religioni in relazione alla politica interna della RV). L'attestazione di un impiego politico di CI da parte della Santa Sede va a consolidare e arricchire in maniera originale il quadro dell'innovativa, instancabile azione montiniana per la pace in Vietnam.

[1140] Organismo con fini caritativi, sociali e di promozione dello sviluppo, CI sorse su ispirazione di Pio XII nel 1951 come Confederazione delle Caritas nazionali. Cfr. M. SCHMIDHALTER, *The History of Caritas Internationalis*, Vatican, Caritas Internationalis, 2007.

[1141] Daniela Saresella ha fatto rapido cenno, non meglio argomentato, ai «contatti» mantenuti da Paolo VI dopo il 1965 «soprattutto attraverso la Caritas […] sia con Johnson sia con Ho Chi Minh» in D. SARESELLA, *La vocazione terzomondista*, cit., p. 301.

[1142] Cfr. l'intesa del 1964 fra Santa Sede e Ungheria di cui *supra*, nota n. 652, p. 203.

Alla fine del novembre 1965, reduce da una visita alla sede parigina del Secours Catholique (SC)[1143], Maria Antonietta Macciocchi riportò su «l'Unità» che, almeno dalla fine di ottobre, in seno a CI si stavano «facendo sforzi per stabilire un collegamento con i partigiani del Vietcong e con il Vietnam del Nord»[1144]. Le informazioni di Macciocchi sono avvalorate da inedite fonti archivistiche americane, presentate nelle prossime pagine, dalle quali emerge l'esistenza di una simile iniziativa affidata a mons. Jean Rodhain, neopresidente di CI nonché segretario del SC[1145].

Come si vedrà, almeno per un paio di mesi le operazioni di mediazione diplomatica che coinvolgevano rispettivamente Palmas e Rodhain si sovrapposero a livello cronologico. Nel medesimo periodo, dunque, un delegato apostolico trattava con la componente non comunista del FNL e indagava sull'eventuale disponibilità del governo della RV a intavolare futuri colloqui con il Fronte, mentre il presidente del maggiore ente caritativo cattolico lavorava per stabilire contatti con i comunisti del FNL e con i leader del Vietnam del Nord; nel frattempo, il papa invocava senza sosta, in pubblico e in privato, una risoluzione politica del conflitto e, con l'ausilio della segreteria di Stato vaticana, rafforzava le relazioni informali della Santa Sede con l'amministrazione Johnson, cercando di indurla al tavolo dei negoziati.

Allo stato delle fonti non si hanno prove di una vera e propria coordinazione dei piani Palmas e Rodhain all'interno di un unico progetto integrato vaticano, ma si fa fatica a immaginare che, nelle intenzioni della Santa Sede, queste singole operazioni non concorressero a un piano

[1143] SC è un'associazione cattolica fondata nel 1946 dall'*abbé* Jean Rodhain, attenta alle problematiche legate alla povertà e alla giustizia sociale, membro di CI. Sulla sua storia si rinvia a F. MABILLE, *Le Secours catholique. 1946-2016*, Paris, Cerf, 2016.

[1144] M.A. MACCIOCCHI, *La lettera del Papa per i soccorsi al Vietnam*, in «l'Unità», 27 novembre 1965, p. 3. Macciocchi (1922-2007) fu partigiana, giornalista, scrittrice e politica. Negli anni Sessanta divenne corrispondente de «l'Unità», recandosi nei teatri mondiali più "caldi" del momento. Cfr. la voce biografica dedicatale dall'Enciclopedia Treccani [in rete], URL: www.treccani.it/enciclopedia/maria-antonietta-macciocchi/.

[1145] Cfr. M.A. MACCIOCCHI, *La lettera del Papa per i soccorsi al Vietnam*, in «l'Unità», 27 novembre 1965, p. 3. Rodhain (1900-1977), figura di primo piano della Chiesa francese del secondo dopoguerra, fu segretario del SC (1946-1977) e presidente di CI (1965-1971). Sulla sua biografia si rinvia al profilo delineato sul sito della diocesi di Arras, URL: www.arras.catholique.fr/page-11052-biographie-jean-rodhain.html. Per un focus sulla sua attività negli organismi caritativi della Chiesa cattolica si veda L. DUBRULLE (P.), *Mgr Rodhain et le Secours catholique. Une figure sociale de la charité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008; v. anche il volumetto J. DORNIC, *Mgr Jean Rodhain. Visionnaire de la charité – bâtisseur du Secours Catholique*, URL: http://www.secourscatholique.org/sites/scinternet/files/publications/jean_rodhain.pdf.

complessivo superiore e che, nel considerare di volta in volta gli sviluppi di un canale diplomatico, il Vaticano non tenesse in conto dell'andamento degli altri. Si direbbe che Paolo VI stesse raccogliendo i frutti della sua visita all'ONU dei primi di ottobre, tentando di capitalizzare al massimo il credito internazionale con essa guadagnato poiché convinto che vi fossero reali possibilità di porre fine alla guerra in Vietnam (diversamente, si sarebbe attenuto ai più prudenti mezzi diplomatici vaticani tradizionali).

Qualche settimana dopo la pubblicazione dell'articolo di Macciocchi, con l'*Angelus* del 19 dicembre 1965 papa Montini lanciò una proposta di tregua natalizia in Vietnam[1146], incoraggiato da un'offerta di cessate il fuoco avanzata da Washington ad Hanoi. Certo avendo in mente l'esempio di Benedetto XV del dicembre del 1914[1147], Paolo VI plaudì «a quanti si adoperano con lealtà per comporre il minaccioso conflitto» in Vietnam, incubante «il pericolo di più vaste conflagrazioni», e implorò l'accoglimento dell'invito a un cessate il fuoco, nell'auspicio che «alla tregua succeda la riflessione, poi il negoziato, poi finalmente l'equilibrio, la concordia e la pace»[1148].

Il pronunciamento rappresenta uno degli interventi chiave dell'opera montiniana di pace per il Vietnam, come rilevato in maniera concorde dalla storiografia. Ma si ritiene che la messa in luce dei canali diplomatici segreti gestiti da Palmas e da Rodhain induca a riconsiderare l'*Angelus* del 19 dicembre 1965 da una nuova prospettiva. Sappiamo infatti che, in quei giorni, Palmas stava cercando di ripristinare il dialogo interrottosi con i non comunisti del FNL e che parallelamente, lo anticipiamo, Rodhain stava saggiando le possibilità di un contatto riservato con il Fronte e con i dirigenti di Hanoi. A parere di chi scrive, il pubblico appello di Paolo VI a una tregua natalizia fu mosso dalla volontà di sfruttare il cessate il fuoco *anche* e *soprattutto* per favorire la riuscita degli sforzi diplomatici vaticani allora in atto. Quest'ipotesi assume maggiore forza se all'*Angelus* del 19 dicembre si collegano due importanti episodi verificatisi poco tempo prima di quel discorso, la visita di La Pira ad Hanoi e la notizia dell'offerta americana di una tregua, che avevano lasciato intendere una tenue mitigazione nelle posizioni sia di Hanoi sia di Washington.

[1146] Cfr. PAOLO VI, *Proposta di tregua natalizia fra i belligeranti*, 19 dicembre 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 1155-1156.

[1147] Il nesso tra l'iniziativa di Benedetto XV e quella di Paolo VI del 1965 fu messo allora in evidenza da «L'Osservatore romano», cfr. T., *La grande pace di Benedetto XV*, in «OR», 22 gennaio 1966, p. 3.

[1148] PAOLO VI, *Proposta di tregua natalizia fra i belligeranti*, 19 dicembre 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 1155-1156.

Il 17 dicembre 1965 il piano di mediazione di La Pira era naufragato a causa di alcune indiscrezioni apparse sul «Post Dispatch» di Sant Louis e di altre soffiate provenienti dal dipartimento di Stato americano, alle quali Ho Chi Minh aveva reagito definendo «le voci circa l'esistenza di sondaggi di pace come una invenzione senza alcuna base nella realtà»[1149]. Sino all'improvviso precipitare della situazione, però, il cordiale colloquio avuto da La Pira con i leader della RDV ad Hanoi era stato interpretato nei circoli politici europei come un segnale positivo, essendo peraltro noto che i dirigenti nordvietnamiti ammettevano al proprio cospetto solo pochi rappresentanti del "mondo libero", di solito accuratamente selezionati fra personalità della politica e del giornalismo di orientamento o simpatie filocomuniste.

Nel frattempo, la sera del 17 dicembre 1965, l'ambasciatore americano in Italia Reinhardt aveva riferito al dipartimento di Stato americano che, appreso dalla stampa che Johnson «had given general Westmoreland authority to observe 12 hours Christmas eve truce suggested by Hanoi», Paolo VI aveva concluso «that he must say something about Vietnam in his Christmas message»[1150]. Indicando la persistenza di uno sbilanciamento politico verso gli interessi dello schieramento occidentale, il pontefice manifestò l'intenzione di non "scavalcare" Washington, istruendo «Dell'Acqua to ask me [*Reinhardt*] for my suggestions as to what the Pope might include in his Christmas address which would be helpful with respect to Viet Nam»[1151].

Ai rapporti informali ma frequenti, di alto grado e politicamente significativi e collaborativi che il Vaticano di Paolo VI era riuscito a instaurare in due anni con l'amministrazione Johnson faceva eco (almeno, per quanto noto) la totale assenza di contatti del papa con il Vietnam del Nord. Considerate anche le esigenze papali di tutela della vessata minoranza cattolica della RDV, si capisce che in quel dicembre 1965 Paolo VI dovesse essere particolarmente interessato a cercare di incunearsi nello spiraglio aperto da La Pira con Minh e Dong, potendo loro garantire, a differenza del politico fiorentino, la massima discrezione grazie all'invio di un proprio emissario "coperto" da una missione di tipo caritativo.

La proposta montiniana di tregua natalizia venne presa apertamente in considerazione dallo schieramento FNL-RDV e segretamente anche

[1149] R. DONI, *Giorgio La Pira*, cit., p. 183.

[1150] Tl n. 1593, *Reinhardt to Rusk*, Rome, December 18, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VIT, b. 197, f. 1.

[1151] *Ibidem*.

dall'amministrazione Johnson[1152]. Reinhardt fu incaricato di far sapere a Paolo VI che, mosso anche dai «sentiments expressed by His Holiness and other religious leaders», LBJ si era convinto ad accettare una temporanea sospensione delle ostilità in Vietnam[1153]. Inoltre, rispondendo alla sollecitazione venuta dallo stesso pontefice, il presidente americano aveva espresso l'auspicio che, nel suo messaggio natalizio, Paolo VI «would welcome steps taken by GVN and other free world forces in Viet-Nam»[1154].

Ed effettivamente nel radiomessaggio di Natale del 23 dicembre 1965 il pontefice sembrerebbe aver fatto obliquamente qualche concessione alle richieste di Johnson. Oltre a rievocare, come ormai sua prassi, il naufragio dei propositi di pace sorti dopo «le tragiche esperienze dell'ultima guerra»[1155], Paolo VI formulò infatti quello che suona come un appello e una deplorazione rivolti principalmente alla RDV e alle sue mire "unificatrici" sul Vietnam del Sud:

> Verificate la direzione dei vostri passi! Voi state forse di nuovo sbagliando strada! Fermatevi e riflettete. La vera saggezza è nella pace; e la vera pace è l'alleanza dell'amore. Nessuno deve circoscrivere l'amore alla pace nei confini del proprio interesse e della propria ambizione. Nessuno deve cominciare a violare con subdole insidie e con artificiosi disordini l'altrui tranquillità. Nessuno dovrebbe obbligare il vicino (oggi tutti siamo vicini!) a ricorrere alla difesa armata, e nessuno sottrarsi alla trattativa equa e leale per ristabilire l'ordine e l'amicizia[1156].

Se l'invocazione alla saggezza, alla pace, all'amore valevano senza dubbio anche per lo schieramento RV-USA, le indicazioni sulle "subdole insidie" e sugli "artificiosi disordini all'altrui tranquillità", quella del "vicino" costretto "a ricorrere alla difesa armata" chiamavano chiaramente in causa, sebbene non espressamente, il fronte RDV-FNL. D'altro canto Washington avevano appena offerto agli avversari una tregua, mentre

[1152] Cfr. MemTelCon, *Conversations with Members of Congress Relating South Vietnam - Directed but not read [by] Secretary McNamara*, in LBJVP, p. 285; A. MELLONI, *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., p. 86, nota n. 73.

[1153] Tl n. 1325, *Rusk to Reinhardt*, Washington, December 22, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/IT, b. 197, f. 1.

[1154] "GVN" è l'abbreviazione per "government", da identificare in questo caso, con ogni evidenza, con quello degli Stati Uniti. *Ibidem*. Le "free forces" alle quali si fa cenno erano costituite da Australia, Filippine, Tailandia e Nuova Zelanda, alleati della RV e degli USA all'interno della SEATO, i quali contribuivano allo sforzo bellico in Vietnam attraverso l'invio di rinforzi militari, come faceva anche la Corea del Sud. Per approfondimenti v. W. SCHOENL (ed.), *New Perspectives on the Vietnam War. Our Allies' Views*, Lanham (MD), University Press of America, 2002.

[1155] PAOLO VI, *Il radiomessaggio natalizio al mondo*, 23 dicembre 1965, PVI, *Ins*, III, p. 808.

[1156] *Ibidem*.

Hanoi in seguito all'affare La Pira aveva di nuovo irrigidito la propria posizione, almeno sul piano propagandistico. Su «L'Osservatore romano» Manzini commentò il radiomessaggio descrivendo il papa come l'interprete del «segreto assillo di inquietudine e sofferenza» provato da «tutti», vale a dire il pensiero delle «sofferenze e […] inquietudini di una guerra lontana e di un pericolo che si potrebbe fare sempre più vicino e più grave»[1157].

Nella benedizione natalizia *urbi et orbi* del 25 dicembre 1965 Paolo VI soddisfece in modo più diretto i desideri espressi in privato da Johnson, facendo pubblicamente presenti, seppur con l'usuale prudenza, le proprie felicitazioni per la

> tregua nobile e generosa, piena di nuove consolanti speranze […] concessa in seguito all'invocazione, che Noi ne facevamo, giorni or sono, in nome del Natale […]. Diamo lode a chi, accogliendo quella Nostra esortazione, dimostra, a suo onore ed a conforto di tanti cuori ansiosi ed afflitti, d'avere nell'animo alto sentimento di religiosa pietà, e sincero desiderio di giustizia e di pace[1158].

Johnson rilanciò, estendendo allora la sospensione dei bombardamenti sulla RDV a trentasette giorni; tuttavia il noto reporter e storico Stanley Karnow afferma che «il cessate il fuoco sul campo di battaglia durò in effetti solo il giorno di Natale»[1159]. Il presidente americano sottopose inoltre ad Hanoi un programma in quattordici punti per giungere a negoziati senza precondizioni[1160] e inviò propri emissari presso i governi alleati e presso la Santa Sede per convincere loro e l'opinione pubblica internazionale della sincerità dell'"offensiva di pace" americana.

I piccoli e grandi segnali di apertura succedutisi nell'ultimo mese, in pubblico e in segreto, da parte degli USA, della RDV, dal FNL dovevano aver persuaso Paolo VI dell'esistenza di reali margini, per quanto stretti, per l'avvio di un processo di pace. Da fine diplomatico qual era, Montini non doveva però ignorare che né Washington né Hanoi avrebbero accondisceso a fare il primo passo verso le trattative, un gesto che dal punto di vista strategico equivaleva a un segno di debolezza agli occhi dell'avversario e che avrebbe compromesso l'immagine d'intransigenza verso il tanto demonizzato nemico dinanzi all'opinione pubblica interna e internazionale. Sembrerebbe che, approfittando dell'"offensiva di pace" di Johnson e dell'ondata di popolarità personalmente guadagnata grazie al

[1157] R. M[ANZINI]., *"Fermatevi e riflettete!"*, in «OR», 25 dicembre 1965, p. 2.

[1158] PAOLO VI, *«Cristo è il vero amico che voi cercate: venite a conoscerlo»*, 25 dicembre 1965, in PVI, *Ins*, III, p. 816.

[1159] S. KARNOW, *Storia della guerra del Vietnam*, cit., p. 318.

[1160] Per la proposta statunitense nel dettaglio v. *ibidem*.

discorso all'ONU, Paolo VI abbia deciso di inserirsi in maniera ancora più incalzante tra i contendenti, intenzionato a fornire loro l'appiglio esterno di cui abbisognavano per assentire a futuri negoziati.

Si spiegherebbe così la scelta inedita nella storia papale di indirizzare pubblicamente e per ben due volte degli appelli personali ai capi politici dei Paesi coinvolti a vario titolo nel conflitto[1161], un'iniziativa che segna un passo in avanti rispetto alla tradizione inaugurata il 1° agosto 1917 da Benedetto XV con la *Lettera ai capi dei popoli belligeranti*[1162]. Un'altra novità di questi appelli è la trasgressione di Montini all'usanza della pubblica retorica pontificia in materia di guerra di procedere per allusioni, mai nominando i destinatari di un messaggio.

Il 25 dicembre 1965, infatti, rinnovando i propri auspici per una pace "giusta e fraterna" in Vietnam, Paolo VI trasmise la propria lietezza per la tregua attraverso due note dai contenuti identici indirizzate ai presidenti della RV e della RDV:

> Nous avons appris avec une grande joie l'heureuse trêve intervenue sur la terre si éprouvée du Vietnam à l'occasion de la fête de Noël. De tout cœur, au nom des populations qui souffrent depuis si longtemps, Nous en exprimons Notre profonde gratitude aux hommes de bonne volonté qui ont permis ce geste pacifique. Et Nous élevons Notre prière instante auprès du Tout-Puissant pour qu'Il aide les chefs d'Etat responsables à faire de ce Noël pacifique un pas vers l'instauration d'une paix juste et fraternelle pour tout le Vietnam, qui ne pourra pas ne pas être accueillie avec joie dans le monde entier par tous les hommes de cœur comme un geste concret contre les menaces qui pèsent lourdement sur l'humanité. Recevez Nos vœux les plus respectueux et les plus sincères[1163].

L'unica differenza era negli appellativi impiegati dal pontefice nelle intestazioni dei messaggi: un semplice «Général» per il neoinsediato presidente sudvietnamita Nguyen Van Thieu, cattolico[1164]; «Son Excellence» per Ho Chi Minh. Un segno di rispettosa formalità verso lo

[1161] Cfr. A. DUPUY, *Paul VI et la diplomatie pontificale*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, cit., p. 462.

[1162] Il documento è in «AAS», 9, 1917, pp. 421-423. Su di esso si rinvia ai contributi scientifici dedicati presenti nella prima parte del I volume di A. MELLONI (a cura di), *Benedetto XV*, cit. Si veda anche A. SCOTTÀ (P.), *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande Guerra, la pace (1914-1922)*, prefazione di A. Riccardi, Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 2009, pp. 209-219.

[1163] PAOLO VI, *Speciali auspici per i Paesi travagliati dalla discordia*, 25 dicembre 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 817-818.

[1164] Thieu (1924-2001), unitosi in gioventù al Vietminh, durante la guerra contro la Francia passò a combattere per l'imperatore Bao Dai, collaboratore dei francesi. Dopo il 1954 supportò Diem, salvo poi unirsi alla giunta che lo rovesciò. Nel giugno 1965, con il rimpasto seguito alla sostituzione di Quat, divenne presidente della RV, ruolo in cui sarebbe stato riconfermato tramite elezioni nel 1967.

storico leader comunista del Vietnam del Nord, che ricorda l'analoga formula usata da Benedetto XV con Lenin nella missiva privata con la quale papa della Chiesa aveva tentato di salvare la vita alla famiglia Romanov[1165]. Si tende a credere che quel pubblico gesto di cortesia e di riconoscimento politico all'indirizzo di Minh abbia fatto storcere il naso a più di un cattolico, a partire dagli ambienti della Curia e del "partito romano", e che un esperto diplomatico come Paolo VI ne fosse pienamente consapevole al momento della redazione dei messaggi. Forse fu anche per controbilanciare, implicitamente, sul piano ideologico quella "concessione" che la preghiera all'"Onnipotente" fu mantenuta in entrambe le note, benché non fosse difficile prevedere che sarebbe stata accolta con fastidio dal comunista ateo Minh.

I messaggi ai politici vietnamiti vennero pubblicati due giorni dopo da «L'Osservatore Romano»[1166]. Successivamente il foglio vaticano ben si guardò dal diffondere la risposta del capo nordvietnamita la quale, secondo fonti diplomatiche americane, colpì il pontefice come «harsh and distressing»[1167]. È lecito ipotizzare che Ho Chi Minh non avesse gradito né l'allusione pubblica alla responsabilità della RDV nell'origine della guerra espressa nell'*Angelus* del 19 dicembre 1965 né l'inclinazione filoamericana assunta dal discorso papale sul Vietnam in quelle settimane (la "lode" a chi aveva concesso la "tregua nobile e generosa", e via dicendo).

Nonostante tutto Paolo VI non demorse. Il 31 dicembre 1965 fece recapitare dei nuovi appelli alla pace non solo a Minh e Thieu, ma anche "alle loro eccellenze" i presidenti Johnson, Tse Tung e Podgornij[1168]. Quella di coinvolgere la Cina era l'ennesima imprevedibile, audace e innovativa mossa diplomatica da parte del pontefice; d'altronde si deve ricordare che il Vaticano non intratteneva relazioni ufficiali né con gli altri Stati comunisti, RDV e URSS, né tanto meno con gli USA. La decisione di papa Montini di trasgredire così tanti punti del protocollo e della tradizione delladiplomazia vaticana appare in sintonia con il realismo politico da lui dimostrato nel e con il discorso all'ONU.

[1165] Cfr. G. RUMI, *La diplomazia vaticana: un'esperienza tutta particolare*, in *Pacem in terris. Tra azione diplomatica*, cit., p. 35.

[1166] Cfr. *Auspici ed esortazioni di Paolo VI per una pace giusta e fraterna tra i popoli e nei popoli*, in «OR», 27-28 dicembre 1965, p. 2.

[1167] Tl, *Reinhardt to DepState*, Rome, December 29, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part V, 1965, doc. n. 271.

[1168] Cfr. PAOLO VI, *Storici appelli del più alto valore per la causa della pace*, 30 dicembre 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 819-822. Nikolaj V. Podgornyj (1903-1983) fu presidente del *Presidium* del Soviet supremo dal dicembre 1965 al giugno 1977.

I testi di questi nuovi messaggi pontifici non erano identici, ma presentavano minime varianti concepite in base all'identità dei singoli destinatari e al ruolo da essi giocato nella guerra in Vietnam. Il fine ultimo del gesto papale, certo pensato per divenire di dominio pubblico, doveva essere quello di portare i capi dei cinque Paesi ad assumersi la responsabilità della continuazione o della fine della guerra dinanzi all'opinione pubblica mondiale, sentendosi quindi pressati verso la strada della pace per non incrinare il consenso interno e, in secondo luogo, internazionale.

Con il suo reiterato rivolgersi a dei leader comunisti Paolo VI diede prova ancora una volta della concretezza politica con la quale invocava i negoziati. Le note a Mao e a Podgornij, in particolare, esplicitarono la sua consapevolezza del necessario sostegno di Mosca e Pechino a eventuali trattative dato il peso determinante da esse rivestito nel conflitto, sebbene i loro eserciti ne fossero rimasti fuori, almeno sino a quel momento. Indirizzandosi ai capi comunisti, per di più con rispettosi appellativi, il papa ne riconosceva implicitamente la legittimità politica, il peso e il prestigio nello scenario internazionale, il che assumeva una significativa importanza nel caso della RPC la quale, si ricorda, non faceva parte dell'ONU (come invece aveva auspicato Paolo VI al Palazzo di Vetro) e intratteneva relazioni diplomatiche, fra gli Stati occidentali, solo con la Francia gollista. Commentando i messaggi pontifici, Lamberto Furno, vaticanista de «La Stampa», osservò che era impensabile che non fossero stati svolti dei «sondaggi preliminari» al loro invio, specie presso gli Stati comunisti più intransigenti (RPC e RDV)[1169]. Evidentemente informato su alcuni precedenti, il giornalista ipotizzò che simili consultazioni fossero state sviluppate «segretamente presso l'ambasciata cinese a Parigi, tramite il nunzio mons. Paolo Bertoli»[1170]. Agli occhi di Furno la verosimiglianza

[1169] L. FURNO, *Contatti del Vaticano all'ambasciata cinese di Parigi*, in «La Stampa», 2 gennaio 1966, p. 1.

[1170] *Ibidem*. Fra il 1964 e il 1971 l'ambasciatore cinese a Parigi fu Huang Zhen (1909-1989). Non è chiaro quali contatti, diretti o mediati, avesse Bertoli con Zhen o con altri rappresentanti diplomatici della RPC nella capitale francese. Bertoli (1908-2001), autorevole figura della diplomazia vaticana, fu nunzio in Francia fra il 1960 e il 1969. Al servizio del corpo diplomatico vaticano sin dai primi anni Trenta, nell'immediato secondo dopoguerra aveva lavorato presso la nunziatura apostolica in Svizzera, ove aveva approfondito per la Santa Sede e per la Croce rossa lo studio delle problematiche del diritto bellico internazionale e in particolare quelle legate ai profughi di guerra. La sua figura è ricordata nella cappella papale per le esequie del monsignore, il cui testo è disponibile sul sito ufficiale della Santa Sede: GIOVANNI PAOLO II, *Omelia del Santo Padre*, 9 novembre 2001, URL: w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2001/documents/hf_jp-ii_hom_20011109_esequie-bertoli.html.

di questo scenario rendeva le missive papali del 31 dicembre 1965 «molto di più di un "appello"»: egli vi lesse un abbozzo di pre-negoziati, fondato su «concrete prospettive»[1171]. Decisamente più scettico Manlio Brosio, segretario generale della NATO, il cui diario "atlantico" tradisce in più punti una certa irritazione per le "ingerenze" di Paolo VI nella sfera politica internazionale[1172]. Nei giorni a cavallo tra il 1965 e il 1966 Brosio infatti annotò: «non so fino a qual punto le proclamazioni di buona volontà e i messaggi del Papa trovino appoggio in precisi affidamenti e contatti diplomatici. Ne dubito molto, perché non credo nella pretesa grande saggezza della diplomazia vaticana»[1173].

Come che fosse, i messaggi di Paolo VI ai capi di Stato costituiscono inequivocabilmente un atto di natura (anche) politica, eccedente il perimetro di quel "dialogo con gli erranti" che nel pontificato di Montini aveva già trovato alcune importanti applicazioni in materia di *Ostpolitik* e nel colloquio newyorkese con Gromyko. Più in generale, si è visto come si andasse allora profilando con velocità e nettezza una personalissima, originale e a tratti irrituale strategia diplomatica pubblica e riservata di Paolo VI[1174], alla cui caratterizzazione la contingenza vietnamita appare aver dato sin dagli inizi un contributo decisivo. Nell'immediato, inoltre, le spettacolari iniziative pubbliche del pontefice, con la loro carica simbolica, inevitabilmente modellavano nell'immaginario collettivo la percezione della Chiesa del Vaticano II, in maniera più rapida e potente rispetto a quanto potessero fare la *Gaudium et spes*, emanata il 7 dicembre 1965, e gli altri corposi e complessi documenti promulgati dal concilio.

Gli appelli natalizi di Paolo VI suscitarono prevedibili malumori nella Curia e in diversi ambienti della Chiesa, così come a Washington[1175]. Per testimoniare al papa l'onesta volontà degli Stati Uniti di raggiungere un accordo in Vietnam, Johnson inviò in Vaticano Arthur Goldberg, ambasciatore americano alle Nazioni Unite[1176], allora in missione in Europa. Nelle parole di LBJ, il compito di Goldberg era di lasciar intendere

[1171] L. FURNO, *Contatti del Vaticano all'ambasciata cinese di Parigi*, in «La Stampa», 2 gennaio 1966, p. 1.

[1172] Cfr. M. BROSIO, *Diari NATO 1964-1972*, a cura di U. Gentiloni Silveri, Bologna, Il Mulino, 2011, *passim*. Brosio (1897-1980), a lungo esponente del Partito liberale italiano, fu segretario della NATO dal 1964 al 1971.

[1173] Ivi, 23 dicembre 1965-3 gennaio 1966, pp. 243-244.

[1174] Melloni ne individua i primi importanti segnali nei discorsi di Paolo VI dell'anno precedente. Cfr. A. MELLONI, *L'altra Roma*, cit., pp. 333-337.

[1175] Lo rileva tra gli altri D. AGASSO, *Paolo VI*, cit., p. 65-66.

[1176] Goldberg (1908-1990) rappresentò gli USA all'ONU dal luglio 1965 al giugno 1968.

al pontefice che «we want him to get busy and get some action of us and get right into Hanoi»[1177].

Il 29 dicembre 1965 Goldberg venne ricevuto da Paolo VI, al quale consegnò una lettera da parte del proprio presidente[1178]. La tregua natalizia decisa dagli Stati Uniti sembrerebbe aver convinto papa Montini delle buone intenzioni americane e aver accorciato le distanze createsi fra Vaticano e USA all'indomani dell'ingresso di questi ultimi nel conflitto in Vietnam. A colloquio con Goldberg, infatti, nel solco della sua recente linea accondiscendente verso Washington, Paolo VI assicurò di non voler disturbare «in any way the American situation in Vietnam but rather to be of help in the direction of a fair and honorable settlement»[1179]. Che il pontefice sentisse di avere concrete possibilità di riuscita nella sua opera di mediazione lo testimonia il fatto che con Goldberg si sbilanciò al punto di indagare «whether the Geneva Agreement […] was considered by the US Govt a cornerstone of a possible peace settlement»[1180]. Il favore con il quale, secondo la tesi sostenuta nel primo capitolo, Giovanni XXIII aveva accolto gli accordi del 1954 apparteneva dunque anche Paolo VI. Gli accordi prevedevano, si rammenta, libere elezioni nazionali e la riunificazione del Vietnam. Come riportato dallo stesso Goldberg in un suo dispaccio, egli replicò allora a Paolo VI che non erano i termini ginevrini ad essere rigettati da Washington, bensì la «Hanoi's interpretation» di essi,

> particularly their [*dei nordvietnamiti*] point […] that the Government of South Vietnam had to be reconstituted along the lines of the program of the National Liberation Front. I [*Goldberg*] pointed out that this nowhere appeared in the Geneva agreement and that postwar experience had shown that governments reconstituted by Communist movements had frustrated rather than forwarded genuine self-determination by the people involved. I recalled that Poland, among other countries, was a case in point. His Holiness nodded in agreement at this stage[1181].

Nell'informare della conferenza stampa rilasciata da Goldberg a seguito dell'udienza pontificia, «L'Avvenire d'Italia» riferì che il diplomatico americano aveva ammesso l'esistenza

[1177] MemTelCon, *Ball-Johnson*, December 28, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part V, 1965, doc. n. 263. George Ball (1909-1994) fu sottosegretario di Stato dal 1961 al 1966.

[1178] Un dettagliato resoconto dell'incontro in Tl, *Reinhardt to DepState*, Rome, December 29, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part V, 1965, doc. n. 271. Allo stato delle fonti, testo e contenuto della missiva di LBJ a Paolo VI restano ignoti.

[1179] *Ibidem*.

[1180] *Ibidem*.

[1181] *Ibidem*.

di una specifica «azione del Santo Padre» nella ricerca di una pacificazione nel Vietnam (presumibilmente svolta attraverso i canali della diplomazia vaticana) che Goldberg non ha voluto definire «neutrale» ma ha tenuto a precisare come diversa dalle iniziative in merito degli Stati Uniti ("non intendiamo coordinare le nostre iniziative con quelle del Santo Padre, che sono sue proprie, di apostolo della pace") confermando peraltro il caloroso «apprezzamento» degli Stati Uniti. Esiste, insomma, pur circondata da assoluta discrezione una iniziativa «propria» della Santa Sede che non si confonde con le posizioni delle parti in conflitto.

Ulteriore conferma di questa pur cauta indicazione viene dallo stesso comunicato dell'incontro di Goldberg con Paolo VI, che è pubblicato sull'«Osservatore Romano» […]. L'accenno ad un'azione non già soltanto svolta in passato (per la tregua) ma in corso di svolgimento ("i continui sforzi") è qui più che trasparente[1182].

Stando alle informazioni riservate di Reinhardt, il papa avrebbe avuto premura di comunicare a Goldberg di star perseguendo «his own way and through his own channels» per la pace in Vietnam, al fine di prendere indubitabilmente le distanze «from any initiatives by La Pira»[1183]. Che Paolo VI nutrisse una simile preoccupazione è comprensibile considerato che, come si è detto, il dipartimento di Stato americano aveva appena contribuito a mandare a monte la mediazione del politico toscano, dimostrando di non apprezzarla.

Paolo VI dovette risultare convincente, poiché nel tirare le somme della missione di Goldberg in Europa, Bundy ebbe a scrivere a Johnson che «the resp. from Poland and the Vatican is worth the entire expedition»[1184]. Un dispaccio di Rusk a Lodge chiarisce tuttavia che il pontefice aveva mantenuto la segretezza sui dettagli dell'azione diplomatica della Santa Sede per il Vietnam: «they have not revealed to us fully what they are doing but our impression is that they are very busy»[1185]. Si ritiene ragionevole presumere che la riservatezza di papa Montini si possa ricondurre, almeno in parte, alla contrarietà di Washington a un dialogo con il FNL, ricercato invece dalla Santa Sede, e dalle peculiari esigenze di

[1182] V. CITTERICH, *Goldberg ha confermato a Paolo VI la predisposizione americana al negoziato*, in «AI», 31 dicembre 1965, pp. 1-2.

[1183] Tl, *Reinhardt to DepState*, Rome, December 29, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part V, 1965, doc. n. 271.

[1184] NotMeet, *Pres, Rusk, Bundy, McNamara, Ball, Moyers, Valenti (and Humphrey)*, Washington, January 3, 1966, in FRUS, Vietnam, vol. IV, part I, 1965, doc. n. 3. "Resp." sta per "response". Sulla coeva azione di pace della diplomazia polacca per il Vietnam v. J.G. HERSHBERG, *Peace Probes and the Bombing Pause: Hungarian and Polish Diplomacy During the Vietnam War, December 1965–January 1966*, in «Journal of Cold War Studies», 2, Spring 2003, pp. 32-67; R. THAKUR, *Peacekeeping in Vietnam. Canada, India, Poland, and the International Commission*, Alberta, The University of Alberta Press, 1985.

[1185] Tl, *Rusk to Lodge*, Washington, December 29, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part V, 1965, doc. n. 269.

discrezione richieste da un interlocutore rigido e riservato come Hanoi. È probabile che Paolo VI avesse in animo di stabilire in un primo momento dei contatti bilaterali segreti con ciascuno degli attori politici coinvolti e, dando prova di serietà e riserbo diplomatico, di guadagnarne dunque la fiducia. Solo così avrebbe potuto fare opera di convincimento per aprire dei *pourparlers* che, con la partecipazione di tutti i soggetti in causa, portassero a una risoluzione negoziata del conflitto.

Secondo «la Stampa», la Santa Sede si trovava, a quelle date, a uno stadio aurorale dei suoi approcci con Hanoi. Dalle colonne del quotidiano torinese si lanciò, con un'apparente cognizione di causa da assumere con le dovute cautele, l'ipotesi che «vi siano stati, e forse vi sono, contatti molto indiretti, ma non del tutto scoraggianti, tra la diplomazia vaticana e il Vietnam del Nord» instaurati attraverso canali ecclesiastici e diplomatici britannici e ungheresi (le diplomazie dei due Paesi europei erano da tempo impegnate in tentativi di mediazione per la pace nel Sud-Est asiatico)[1186]:

> Senza che nessuno possa confermarlo, è possibile che questi contatti passino per l'Ungheria, attraverso monsignor Hamvas, "amministratore apostolico", che sostituisce nelle funzioni di responsabile della Chiesa ungherese il card. Mindszenty. Monsignor Hamvas e l'episcopato ungherese hanno ora il vantaggio di poter trattare con le autorità politiche di quel paese in virtù di una convenzione chiamata documento *impegnativo*. Un altro canale, certo il principale, è quello della rappresentanza apostolica a Londra, retta da monsignor Cardinale, cui Kennedy prima (quando monsignor Cardinale era ancora a Roma) e Johnson poi hanno ripetutamente fatto ricorso in alcune circostanze quando si trattava di interessare il Vaticano a problemi non bilaterali ma di carattere mondiale[1187].

Le piste inglese e ungherese richiederebbero ricerche mirate, in particolare quella che suggerisce una consolidata centralità politica della rappresentanza apostolica a Londra negli affari internazionali. In via del tutto ipotetica non si può escludere che alla fine del 1965 le circostanze avessero portato Paolo VI a integrare nel proprio vasto piano d'azione per la pace in Vietnam anche i soggetti individuati da «la Stampa». Va notato

[1186] Sul'impegno diplomatico Londra per la pace in Vietnam si rinvia a J.W. YOUNG, *British governments*, cit.; su quello profuso in questa fase dall'Ungheria il rimando è a J.G. HERSHBERG, *Peace Probes and the Bombing…*, cit.

[1187] M.T., *Messaggio di Paolo VI ai capi dei due Vietnam*, in «La Stampa», 27-28 dicembre 1965, p. 1. Emre Hamvas (1890-1970), vescovo di Csanád (1944-1964) elevato da Paolo VI ad arcivescovo di Kalocsa (1964-1969), collaborò con Casaroli, partecipando ai negoziati con il governo ungherese per l'intesa semplice del 1964 tra Santa Sede e Ungheria. Cfr. A. FEJÉRDY, *L'intesa semplice del 1964*, cit. Igino Eugenio Cardinale (1916-1983) nel 1963 venne nominato da papa Montini vescovo della diocesi tunisina di Nepte e delegato apostolico in Gran Bretagna, ove rimase sino al 1969. Su Cardinale e più in generale sull'evoluzione delle relazioni storiche tra Santa Sede e Gran Bretagna si veda S. FLETCHER, *The Popes and Britain*, London-New York, Tauris & Co., 2017.

che se le informazioni riportate dal giornale torinese sul canale ungherese si rivelassero fondate, si profilerebbe un quadro in cui l'*Ospolitik* di Casaroli, in particolare l'intesa semplice tra Santa Sede e Ungheria del 1964, avrebbe portato all'autorità pontificia non solo, chiaramente, dei vantaggi relativi alla ricerca di una tutela della "Chiesa del silenzio" nell'Est Europa ma anche, in secondo luogo, l'accesso a un prezioso intermediario con gli "irraggiungibili" leader del Vietnam del Nord. Come che sia, la ricostruzione sinora avanzata induce ad annoverare con sicurezza tra i "channels" di cui Paolo VI accennò a Goldberg solo quelli esplorati da Palmas e da Rodhain.

Venendo a quest'ultimo, si è detto delle notizie condivise da Macciocchi a fine novembre 1965 sul foglio del PCI su un presunto impegno dell'*abbé* a entrare in contatto con il FNL e con Hanoi, avviato almeno a partire da ottobre (il mese, non sembra superfluo ricordarlo, del discorso di Paolo VI alle Nazioni Unite). In quello stesso novembre la stampa cattolica francese e italiana aveva posto in evidenza la campagna di aiuti umanitari organizzata da Rodhain e da CI in favore di tutte le vittime di guerra e dei rifugiati in Vietnam, soprattutto dei bambini[1188]. Rodhain aveva descritto l'iniziativa come priva di «carattere politico» ma non riducibile a «pura beneficienza», perché volta a «costruire la pace» civile in Vietnam[1189]. Qualche anno dopo, a guerra non ancora finita, dalle pagine di «Worldview» il giornalista americano Denis Kenny avrebbe invece sostenuto che la Santa Sede avrebbe promosso l'intervento di CI in Vietnam per «preventing the war from being interpreted as a "holy war" conducted by the Christian West against the Communist East»[1190].

Come che fosse, è certo che Paolo VI aveva aderito alla campagna lanciata da CI versando a titolo personale la considerevole cifra di cinquantamila dollari[1191], poi raddoppiata[1192] o, stando a Kenny, persino triplicata nel corso del 1966[1193]. Questi atti di beneficienza imparziale da parte del papa contribuirono in maniera significativa ad accrescerne la popolarità anche presso i comunisti europei, che nell'equiparazione

[1188] Cfr. «SRP», 13 novembre 1965, p. 1125; V.C., *Senza distinzione fra il Nord e il Sud*, in «OT», 18 novembre 1965, p. 2; «SRP», 20 novembre 1965, p. 1155; *L'aiuto ai profughi vittime della guerra*, in «OT», 23 novembre 1965, p. 2. Cfr. anche SR, *Cn*, p. 142.

[1189] V.C., *Senza distinzione fra il Nord e il Sud*, in «OT», 18 novembre 1965, p. 2. Cfr. anche *L'aiuto ai profughi vittime della guerra*, ivi, 23 novembre 1965, p. 2. Riferimenti a Rodhain e alla campagna della CI del 1965 anche in C. CALLORI-GEHLSEN, *Georg Hüsserl–Reisender in Sachen Nächstenliebe*, Freiburg im Breisgau, Lambertus, 2015, p. 52 e sgg.

[1190] D. KENNY, *Pope Paul VI and Vietnam*, in «Worldview», 7, July 1, 1972, p. 26.

[1191] Cfr. V.C., *Senza distinzione fra il Nord e il Sud*, in «OT», 18 novembre 1965, p. 2.

[1192] Cfr. *En faveur du Vietnam*, in «JP», février 1966, p. 12.

[1193] Cfr. D. KENNY, *Pope Paul VI and Vietnam*, in «Worldview», 7, July 1, 1972, p. 26.

stabilita da papa Montini fra civili del Vietnam del Nord e del Sud lessero, come avrebbe fatto poi Kenny, un segnale di deciso smarcamento politico del Vaticano dallo schieramento occidentale della guerra fredda[1194]. In Italia il PCI non trascurò di usare la notizia dell'atto di beneficienza di Paolo VI anche come grimaldello polemico contro la politica vietnamita filoatlantica della DC[1195].

Ciò che l'opinione pubblica ignorava, di cui Paolo VI aveva invece messo a parte Goldberg, era l'intenzione del papa di sfruttare la campagna di aiuti lanciata da CI non solo, come affermato da Macciocchi, per stabilire un dialogo con FNL e RDV, ma come vera e propria copertura per inviare Rodhain in missione diplomatica presso i governi sudvietnamita e nordvietnamita per discutere le basi di eventuali futuri negoziati. Così si legge infatti in un telegramma del 29 dicembre 1965 inviato da Goldberg a Johnson, al segretario di Stato Rusk e al suo sottosegretario George Ball[1196], pubblicato nella collana delle FRUS ma sinora trascurato dalla storiografia:

> His Holiness said that he intended, notwithstanding the harsh nature of Ho Chi Minh's reply[1197], to pursue the matter further. To this end he was planning to send to Vietnam Mons. Rodhain […]. He said Mons. Rodhain's purpose would be charitable in nature but that *he would also be vested with instructions from the Pope to explore avenues of a peaceful settlement*. The Holy Father emphasized that Mons. Rodhain is a man of great discretion and enjoyed his complete confidence. Plan would be for Mons. Rodhain to go Hanoi as well as Saigon and the Pope indicated that *enquiries had been made to Hanoi as to whether Rodhain would be received there*. The proposal is to send him *promptly*[1198].

[1194] Cfr. ad esempio le lettere dedicate all'argomento pubblicate su «l'Unità» dell'11 novembre 1965, p. 11 e del 15 novembre 1965, p. 7, oltreché M.A. MACCIOCCHI, *La lettera del Papa per i soccorsi al Vietnam*, in «l'Unità», 27 novembre 1965, p. 3; *Hanoi et le Vatican*, in «Tc», 18 novembre 1965, p. 5.

[1195] «Il gesto di Paolo VI a nostro parere contribuiva e contribuisce a incrinare la pur debole ossatura della tesi americana e democristiana sulla "guerra giusta" dell'America contro il Viet Nam del Nord. In questo senso va detto che l'atto di Paolo VI non ci sembra abbia precedenti. All'epoca di una altra "guerra giusta" promossa dall'America contro un altro pezzo di Asia - la Corea del Nord - non ricordiamo che gesti analoghi siano stati compiuti dal pontefice di allora. Eppure anche in quegli anni cadevano vittime, tanto a Sud quanto a Nord». M. FERRARA, *L'«autonomia» della DC*, in «l'Unità», 9 novembre 1965, p. 1. Cfr. anche *Il Papa in corpo 6*, in «l'Unità», 7 novembre 1965, p. 1.

[1196] Ball (1909-1994), esponente del partito democratico, ricoprì l'incarico sotto le presidenze Kennedy e Johnson tra il 1961 e il 1966, anno in cui fu assegnato alla rappresentanza statunitense presso le Nazioni Unite.

[1197] L'ambasciatore si riferisce verosimilmente alla risposta data da Minh al messaggio montiniano del 25 dicembre 1965.

[1198] Tl, *Embassy in Italy to DepState*, Rome, December 29, 1965, in FRUS, Vietnam, vol. III, part V, 1965, doc. n. 271 [il corsivo è mio].

Il Vaticano aveva quindi realmente già condotto delle "enquiries" presso Hanoi (tramite gli intermediari internazionali individuati da «la Stampa»?) e si può dunque lecitamente supporre che i nordvietnamiti avessero lanciato qualche segnale "possibilista" alla Santa Sede, data l'urgenza di Paolo VI di inviare "promptly" Rodhain in Vietnam.

Nell'*Angelus* del 1° gennaio 1966 Paolo VI invitò i fedeli a pregare Maria affinché «gli sforzi, che proprio in questi giorni si fanno per comporre il conflitto nell'Estremo Oriente, abbiano a riuscire felicemente. Difficile, lo sappiamo; ma apposta invochiamo un aiuto superiore»[1199]. Il giorno seguente riprese esplicitamente il discorso e, rievocando i messaggi di Natale da lui inviati ai capi di Stato, affermò che

> Abbiamo accolto con piacere – per l'onore che ridonda su chi Ce lo procura –l'eco favorevole dell'opinione pubblica mondiale ai Nostri messaggi, invitanti a propositi nuovi di mutuo perdono, di concordia e di riconciliazione; ed esortanti a qualche efficace mediazione per la fine del conflitto del Vietnam.
>
> Ma, figliuoli carissimi, che è mai questo? Se questo è tutto ciò che Noi possiamo fare, esso è ben poco, rispetto al fine da conseguire: sentiamo l'esiguità dei Nostri sforzi, umili ed inermi; forti solo delle ragioni umane e cristiane che li ispirano, ma deboli davanti alle enormi difficoltà verso cui si dirigono. Ancora una volta il soccorso del Cielo è necessario; e perciò la Nostra diplomazia, se così si può dire, si integra – a dismisura – nella preghiera[1200].

Si nota qui che, a differenza di quanto fatto nel discorso del 1965 con il quale aveva ammesso di essere attivo sul fronte segreto della diplomazia per riportare la pace in Vietnam, Paolo VI presentava il suo sforzo di mediazione non come un'autonoma iniziativa papale, ma come la risposta dell'"esperto di umanità" a una richiesta proveniente dall'"opinione pubblica mondiale". L'affermazione pubblica di una legittimazione popolare dell'azione di pace papale presentava l'indubbio vantaggio di rafforzare l'immagine della Santa Sede come un interlocutore diplomatico privilegiato e disinteressato agli occhi degli attori coinvolti nella guerra in Vietnam, utile soprattutto con il fronte comunista vietnamita, con il quale il Vaticano stava allora cercando, come illustrato, di stabilire dei contatti.

Il 3 gennaio 1966 Bundy telegrafò a LBJ che «the Vatican *is sending* Monsignor Rodhain to Saigon, and *if possible* to Hanoi»[1201]. Dal punto di vista della Santa Sede, Rodhain doveva peraltro rappresentare il miglior interlocutore da proporre a Minh e Dong. Non solo per l'autorevolezza e la

[1199] PAOLO VI, *Una mediazione che viene dal cielo*, 1°-2 gennaio 1966, in PVI, *Ins*, IV, p. 824.

[1200] Ivi, p. 825.

[1201] Mem, *Bundy to Johnson*, Washington, January 3, 1966, in FRUS, Vietnam, vol. IV, part I, 1966, doc. n. 2 [il corsivo è moi].

neutralità del suo ruolo in CI e per la copertura politica che questo gli dava, ma anche per motivi più strettamente legati all'individuo.

Qualche mese prima Rodhain aveva pubblicamente preso parola contro i bombardamenti americani in Vietnam, in maniera inequivocabile e coraggiosa per una figura del suo calibro. In un intervento scritto a titolo personale nel novembre 1965 e pubblicato, fra gli altri, sul mensile francese di Pax Christi, l'*abbé* aveva dichiarato:

> La vérité est la première des charités. J'ai le devoir de dire la vérité à des chrétiens. Il ne s'agit pas ici de politique, mais de charité. Ancien aumônier d'une division de chars, nommé à la Libération par le gouvernement du général de Gaulle Aumônier de l'Armée française, je n'ai rien d'un objecteur de conscience. Je pèse mes mots, et je répète une fois de plus ceci: chaque fois qu'une escadre pilotée par des chrétiens blancs détruit un village d'Asie avec ses femmes et ses enfants, du même coup cette escadre efface en Orient, une à une, les plus belles phrases du Schèma du Concile. Et je signe:
> Jean Rodhain, prêtre[1202].

Tuttavia, come attentamente osservato da «Tc», il viaggio in Vietnam presentava a Rodhain diversi punti critici sul piano religioso e politico, il cui carattere formale non era per nulla secondario in una situazione delicata come quella vietnamita:

> Mgr Rodhain […] voudrait se rendre à Hanoi pour remettre à une organisation charitable la moitié du don de 50.000 dollars que le pape a fait aux victimes de la guerre du Viêtnam. L'autre moitié doit être remise à la Caritas de Saigon. Mais Mgr Rodhain éprouve quelques difficultés pour organiser ce voyage. Par où doit-il passer? Pékin où Tokyo? A qui doit-il remettre ce don? Aux évêques nord-vietnamiens ou à une organisme d'État? On sait que les évêques nord-vietnamiens n'ont jamais été autorisés à se rendre à Rome pour assister aux séances du Concile[1203].

Allo stato delle fonti, si ignora se e come il Vaticano avesse risolto un tale rompicapo.

L'8 gennaio 1966, nell'annuale indirizzo ai rappresentanti del corpo diplomatico, pubblicato da «L'Osservatore Romano»[1204], Paolo VI tornò sulla convergenza tra Chiesa e opinione pubblica internazionale, dichiarando che «une communion de pensée et d'intérêt réciproques s'est

[1202] J. RODHAIN, *La vérité sur la guerre au Vietnam*, in «ICI», 15 octobre 1965, p. 37. Nel maggio 1966 «l'Unità» avrebbe definito Rodhain un personaggio «notissimo ormai per l'appassionata condanna delle atrocità che sconvolgono il Vietnam e per l'opera di solidarietà intrapresa a favore di tutte le popolazioni di quello stesso paese». *I beni del mondo devono essere per tutti gli uomini*, in «l'Unità», 12 maggio 1966, p. 2.

[1203] *Hanoi et le Vatican*, in «Tc», 18 novembre 1965, p. 5.

[1204] *La Chiesa del Concilio libera da ogni interesse temporale*, in «OR», 9 gennaio 1966, p. 1. Il testo fu pubblicato nella sua versione originale in francese.

établie peu à peu entre le Concile et l'opinion publique»[1205]. Notoriamente, per tradizione, il discorso al corpo diplomatico costituiva una delle occasioni privilegiate dai pontefici per delineare gli orientamenti fondamentali della politica estera vaticana[1206]. In quello del 1966 Paolo VI pose il proprio pontificato in esplicita continuità con quello di Giovanni XXIII e ne riprese gli argomenti del magistero di pace. Si dilungò in particolare sull'imparzialità e sulla neutralità della Chiesa come ridefinita dal Vaticano II, sulla sua finalmente chiarita piena indipendenza politica (dall'Occidente, si capisce), sulla sua offerta disinteressata di collaborazione con «tutti gli uomini di buona volontà» in nome della pace, con un'insistenza che pare rivolta in particolare ai diplomatici *assenti*, quelli dei Paesi con i quali il Vaticano non intratteneva rapporti e che erano i protagonisti del conflitto in Vietnam:

L'Église ainsi définie en elle-même, et située par rapport à ce qui n'est pas elle, apparaît avec une autre caractéristique qui ne fut pas toujours clairement mise en lumière dans les siècles passés: elle se montre entièrement dégagée de tout intérêt temporel. […] Aujourd'hui son indépendance est totale en face des compétitions de ce monde, pour son plus grand bien à elle, et Nous pouvons bien ajouter aussi, pour celui des souverainetés temporelles.

Est-ce à dire que l'Église se retire au désert et abandonne le monde à son sort, heureux ou malheureux? C'est tout le contraire. Elle ne se dégage des intérêts de ce monde que pour mieux être en mesure de pénétrer la société, de se mettre au service du bien commun, d'offrir à tous son aide et ses moyens de salut. Mais elle le fait aujourd'hui et c'est une nouvelle caractéristique de ce Concile, qui a été souvent relevée – elle le fait d'une façon qui contraste en partie avec l'attitude qui marqua certaines pages de son histoire.

[…] l'Église vous propose son aide, elle se présente à vous comme une amie et une alliée. […].

L'Église n'aborde pas les problèmes – c'est évident – sous le même angle que les puissances de ce monde. Elle n'a pas de solutions techniques – économiques, politiques ou militaires – à proposer; et c'est ce qui, bien souvent, a pu faire considérer son apport à l'édification de la société comme moins important.

Son action s'exerce, en réalité, à un plan différent et plus profond: celui des exigences morales fondamentales sur lesquelles repose tout l'édifice de la vie en société.

[…]

Une chose est certaine: l'évolution s'est faite dans le sens d'une prise de conscience croissante par la «cité temporelle» de son autonomie vis-à-vis de la «cité spirituelle», et réciproquement du désengagement de cette dernière par rapport à la cité temporelle. Mais alors que leur diversité même a pu les faire apparaître parfois non seulement distinctes, mais rivales et opposées, aujourd'hui, grâce à Dieu, et de plus en plus – et Nous voudrions souhaiter qu'il en soit ainsi dans le monde entier – elles ne se posent plus en adversaires. En

[1205] PAOLO VI, *Richiesta a tutte le nazioni di moltiplicare gli impegni alla pace*, 8 gennaio 1966, in PVI, *Ins*, IV, pp. 14-15.

[1206] Cfr. G. LA BELLA, *Paolo VI, la diplomazia*, cit., p. 851.

ce qui concerne l'Église, en tout cas, son désir de collaboration avec les pouvoirs de ce monde est sans arrière-pensée: les actes du Concile l'ont prouvé avec éclat. [1207]

Le conclusioni del discorso non lasciano dubbi sul fatto che con esso Paolo VI stesse affrontando, nello specifico, anche e forse soprattutto il nodo vietnamita, incoraggiando i tentativi di mediazione del conflitto posti in essere da Paesi terzi e ammettendo, una volta di più, l'esistenza di una propria segreta azione diplomatica di pace:

> La paix est en effet un don si grand, si précieux, si ardemment poursuivi par l'humanité tout entière, que Nous n'hésitons pas à vous prier de demander à vos gouvernements de continuer leurs efforts – *comme Nous continuerons les Nôtres* – pour la rétablir là où elle a été blessée, et pour la renforcer là où elle existe déjà[1208].

Si direbbe però che gli sforzi montiniani per convincere la RDV e il FNL a fidarsi del Vaticano non siano bastati. In quei giorni non solo sembra essersi interrotto il canale di Palmas con la sedicente frangia non comunista del Fronte, ma parrebbe anche essersi arenato definitivamente il "piano Rodhain". Escludendo il messaggio di Rusk a Johnson del 3 gennaio, le fonti consultate per l'anno 1966 non hanno infatti aggiunto alcun elemento al quadro e padre Luc Dubrulle, biografo del prelato, ci ha confermato non aver notizia di un suo viaggio in Vietnam in quei mesi, precisando però di non aver trattato in maniera approfondita le attività internazionali di Rodhain[1209].

Qualche informazione sugli spostamenti di Rodhain si è riuscite a ottenerla dall'incrocio di alcune fonti a stampa, i cui risultati, messi in relazione con delle fonti archivistiche e soprattutto con i pronunciamenti pubblici papali, rafforzano la tesi che il programmato viaggio del prelato in Vietnam e quindi la sua missione diplomatica segreta fossero a quelle date sfumati definitivamente a causa di una categorica chiusura da parte di Hanoi. Nella seconda metà del gennaio 1966, infatti, Rodhain non si trovava in Vietnam ma, sicuramente, a Parigi, ove prese parte a una delle conferenze sul tema "Chiesa e guerra in Vietnam" tenute dal pastore protestante americano William Sloane Coffin, cappellano degli studenti di Yale[1210], organizzate in Francia dal Centre catholique des intellectuels

[1207] PAOLO VI, *Richiesta a tutte le nazioni di moltiplicare gli impegni alla pace*, 8 gennaio 1966, in PVI, *Ins*, IV, pp. 15-17.

[1208] Ivi, p. 18.

[1209] Cfr. L. DUBRULLE (P.), *E-mail all'autrice*, 6 dicembre 2014.

[1210] Rodhain prese parola in occasione della conferenza dedicata al tema "Vietnam et conscience chrétienne". Cfr. «Tc», 20 janvier 1966, p. 2; S. ROUSSEAU, *Des chrétiens français face à la guerre du Vietnam (1966)*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 47,

français (CCIF)[1211] e da «Lettre» in collaborazione con «Christianisme social» («Cs»), rivista protestante[1212]. È possibile che Rodhain abbia approfittato dell'occasione per recarsi personalmente presso l'ambasciata della RPC nella capitale francese, centro dei contatti internazionali con la RDV, o forse anche per consultarsi con gli «American diplomats» che in quelle settimane, a Parigi, «had made contact with DRV representatives», come riferito da Wallace Thies[1213]. Ma non disponendo di alcun elemento concreto a riguardo, queste idee vanno pertanto considerate come pure speculazioni.

Che il "canale Rodhain" con la RDV non sia mai stato avviato è comunque confermato indirettamente da un resoconto del 7 aprile 1967 stilato da Giovannetti in merito al terzo incontro fra Paolo VI e U Thant, nel quale si legge:

> the Holy Father would like to invite the Honorable U Thant to continue in the path undertaken so far, taking advantage of every occasion, and any possibility which presents itself during his trip to the Asian countries, to make an intervention also with the Authorities of the Government of Hanoi, *with whom the Pope has tried to establish direct contacts without however, up till now, receiving any positive response*[1214].

Papa Montini nel gennaio 1966 cercò comunque, con prudenza, di persuadere Hanoi al dialogo anche attraverso il proprio discorso pubblico. Essere a conoscenza dell'esistenza dei canali Palmas e Rodhain concorre a chiarire in sede scientifica il peculiare, ardito accento posto dal papa nei suoi pronunciamenti del periodo sui segreti tentativi di mediazione

---

juillet-septembre 1995, pp. 179-180, DOI: www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1995_num_47_1_3187.

[1211] Storici e filosofi furono all'origine del CCIF (1941-1976), fondato in clandestinità durante l'occupazione nazista. Esso rappresentò un importante *foyer* di sviluppo del pensiero cattolico in merito a questioni di politica e di ricerca scientifica e intellettuale, giocando un ruolo importante nel panorama culturale e religioso del cattolicesimo francese. Per approfondimenti si veda C. TOUPIN-GOUYOT, *Les intellectuels catholiques dans la société française. Le Centre catholique des intellectuels français (1941-1976)*, préface de R. Rémond, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002.

[1212] «Cs» era, assieme a «Cité nouvelle», l'organo del Mouvement du christianisme social, sorto in Francia alla fine del XIX secolo; nel XX «ce mouvement contribua notamment ouvrir le protestantisme français aux problèmes sociaux et internationaux et œuvra à l'unité des protestants et de l'ensemble des chrétiens». S. ROUSSEAU, *Des chrétiens français face à la guerre du Vietnam (1966)*, cit., p. 177.

[1213] W.J. THIES, *When Governments Collide. Coercion and Diplomacy in the Vietnam Conflict, 1964-1968*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1980, p. 116.

[1214] Nota di accompagnamento a firma di Giovannetti a Let, *Pope to U Thant*, April 7, 1967, in New York, UNA, AG-005, s. 0882, b. 5, f. 5 [il corsivo è mio].

diplomatica messi allora in atto dal Vaticano. Il 16 gennaio 1966, nell'*Angelus,* Paolo VI spese allusive parole di benedizione e plauso verso «i molti Uomini di Stato, che hanno fatto eco favorevole al Nostro invito natalizio per la tregua delle armi e per l'inizio di trattative, dimostrando consenso e solidarietà per un'equa e giusta soluzione pacifica del conflitto che minaccia l'equilibrio del mondo»[1215], ma soprattutto invitò i fedeli a pregare «affinché *gli sforzi in corso* per avviare sinceri e leali negoziati abbiano esito positivo»[1216].

Entro il 29 gennaio 1966 dovette giungere un diniego definitivo e probabilmente brutale da parte di Hanoi alle richieste di colloquio con la Santa Sede. È quanto suggerisce l'amarissimo discorso papale tenuto quel giorno ai giornalisti italiani[1217], forse il più emotivo, se si può azzardare l'aggettivo, pronunciato da Paolo VI sul Vietnam. Il papa peraltro doveva aver tenuto conto del fatto che, essendo la sua platea composta da giornalisti, il suo intervento (di grande rilievo politico sotto molteplici punti di vista, come si vedrà) avrebbe goduto della massima risonanza pubblica, andando ben oltre i confini della stampa cattolica[1218]. Il discorso è particolarmente importante per comprendere sia l'approccio di Paolo VI al conflitto in Vietnam sia la sua visione del ruolo della Chiesa nella comunità internazionale, e merita pertanto una particolare attenzione.

Con esso il pontefice, fra le altre cose, ammise di aver tentato ogni strada, pubblica e riservata, per ottenere una soluzione negoziata in Vietnam, arrivando persino a trasgredire il protocollo in nome di quella disinteressata "pedagogia della pace" della Chiesa che, sottolineò, tante adesioni aveva riscosso da parte di capi di Stato e dell'opinione pubblica mondiale:

> Profittiamo anche di questo incontro, per un accenno confidenziale ad un fatto d'attualità (i giornalisti vivono d'attualità!), che Ci riguarda direttamente e che ha fatto molto parlare la stampa, e non solo la vostra, in questi giorni. Vogliamo dire la Nostra azione per la pace.
>
> E Ci piace con voi far notare che questa azione non è mossa da alcuna pretesa d'entrare nell'esame e nel giudizio di questioni politiche e di interessi temporali, che sono estranei alla Nostra competenza; né tanto meno Ci è suggerita dall'ambizione della pubblicità; ma Ci

[1215] PAOLO VI, *Sostenere i negoziati per la pace*, 16 gennaio 1966, in PVI, *Ins*, IV, p. 940.

[1216] *Ibidem* [il corsivo è mio].

[1217] Cfr. PAOLO VI, *Proposta di un arbitrato dell'O.N.U. affidato a nazioni neutrali per il ritorno della pace nel Vietnam*, 29 gennaio 1966, in PVI, *Ins*, IV, pp. 40-44, da cui sono tratte le citazioni presenti nel corpo del testo a p. 366 di questa tesi [il corsivo è mio].

[1218] «OR» pose in massimo rilievo tipografico il discorso, cfr. "*Chi sa che finalmente un arbitrato dell'O.N.U. affidato a Nazioni neutrali possa domani, vorremmo auspicare ancor oggi, risolvere la terribile questione…"*, in «OR», 30 gennaio 1966, p. 1.

è parsa doverosa per la gravità della situazione e per l'esigenza del Nostro ministero, oggi tanto sensibilizzato dalle circostanze e stimolato dal recente Concilio ecumenico.

Abbiamo parlato col cuore di chi non ha alcun vantaggio proprio da conseguire, ma ha la carità di Cristo che lo spinge ad *osare interventi e forme di contatti, piuttosto insolite alle procedure comuni e tanto più a quelle protocollari delle Nostre relazioni col mondo esterno alla Chiesa*. Abbiamo parlato col cuore di chi non attende tanto l'esito dei suoi passi, quanto la testimonianza della propria coscienza per un dovere compiuto; col cuore di chi *non ha preferenze preconcette da seguire*, ma solo amore per tutti.

Tuttavia, continuava Paolo VI, i suoi sforzi erano stati vani, dato che alcun concreto progresso verso dei negoziati era all'orizzonte:

Voi sapete qual è stato l'esito dei Nostri modesti ma audaci tentativi. Essi intanto fanno parte di quella *pedagogia alla pace internazionale*, alla quale C'impegna il Nostro ministero, e qualunque ne sia l'esito politico, conservano sempre il loro valore morale; e sotto questo aspetto Noi dobbiamo essere molto riconoscenti a tutti coloro che hanno risposto al Nostro invito alla pace. Molti uomini di Stato hanno fatto eco alla Nostra umile voce: Dio li benedica. Una «offensiva di pace» si è diffusa nel mondo: ecco almeno una buona conseguenza non forse disgiunta dai Nostro intervento; anche questa «offensiva di pace» merita d'essere scritta nella storia.

Noi abbiamo avuto testimonianze attendibili e autorevoli per pensare che essa mirava realmente a risolvere il conflitto per via di ragionevoli e onorevoli trattative.

È da rammaricarsi che finora essa non abbia avuto positiva accoglienza; è una *grave, gravissima responsabilità rifiutare la trattativa*, unica via ormai per porre fine al conflitto, senza lasciarne alle armi, alle sempre più terribili armi, la decisione. I popoli stanno a guardare! e Dio ci dovrà giudicare!

Sulla base di questo discorso e della ricostruzione storica sin qui presentata si potrebbe ipotizzare dunque che, al di là dell'accettazione della tregua natalizia da parte dei belligeranti, Paolo VI avesse avuto, direttamente o indirettamente, attraverso qualche canale informale (dall'operazione La Pira in poi, come si è visto, di fonti avrebbero potuto esservene diverse), degli indizi più o meno certi di una qualche disponibilità di Hanoi a un patteggiamento politico del contenzioso (Washington da parte sua aveva dimostrato buona volontà con la sospensione temporanea dei bombardamenti), salvo poi rimangiarsela al momento di avviare dei contatti preliminari con la Santa Sede (ricevere Rodhain?).

La dura reprimenda del papa contro coloro che avevano sbarrato la porta al negoziato conferma una volta di più la convinzione maturata in quei mesi da Paolo VI di avere delle reali *chances* per porre fine al conflitto. Indugiare sui numerosi e anche non convenzionali tentativi di mediazione posti in essere dal Vaticano per la pace in Vietnam rappresentò forse anche per il papa un modo per giustificare il fallimento della propria azione di pace, alla quale Montini aveva dato, come si è detto, una dimensione

pubblica senza precedenti nella storia della Chiesa: se non avesse avuto degli interlocutori "irresponsabili", sembra volesse far intendere, la storia sarebbe andata diversamente. Per costoro, continuava Paolo VI nel discorso del 29 gennaio 1966, un giorno sarebbe giunto il giudizio divino, ma nell'immediato vi erano due altri importanti "tribunali morali" ad assistere a quegli eventi nefasti: quello dell'opinione pubblica internazionale e quello della Chiesa. Il pontefice precisò infatti, per la prima volta, che il suo agire come padre universale e neutrale in materia di affari temporali non equivaleva a non distinguere ciò che giusto da ciò che è ingiusto, premessa per discernere le diverse responsabilità storiche: «*Non abbiamo con ciò perduto il senso della giustizia, col quale devono essere giudicati gli avvenimenti*; ma non abbiamo voluto erigerci a giudici di situazioni concrete; abbiamo però auspicato fortemente che la giustizia non sia mai dimenticata o tradita»[1219].

L'affermazione può essere letta su due piani, quello specifico della contingenza vietnamita, della quale Paolo VI stava parlando, e quello generale della teologia. Da un lato parrebbe che, frustrato dal fallimento appena incassato, il papa ci tenesse a rimarcare che la disponibilità della Santa Sede a trattare imparzialmente e con spirito d'amicizia con la RDV per una pace giusta ed equa non significasse ammendarla dalle sue colpe di Stato ritenuto aggressore. Dall'altro lato, Paolo VI rafforzava così il nesso fra pace e giustizia, da lui già stabilito nel proprio discorso pubblico; come ha osservato Menozzi, in quel passaggio del 29 gennaio Montini comunicò che la «ricerca della pace […] poteva avvenire solo attraverso il perseguimento della giustizia di cui evidentemente riteneva il papato depositario», una posizione che avrebbe sviluppato ulteriormente il 1° gennaio 1968, nel messaggio per la prima giornata mondiale della pace[1220], e che nell'immediato gli servì anche per ribadire la condanna dell'ideologia pacifista da parte della Chiesa. Il pontefice infatti aggiunse che «Il Nostro servizio alla causa della pace non vuol essere pacifismo, che ignora diritti e doveri relativi al conflitto in questione, e che trascura di vedere le conseguenze negative, e che una sua soluzione non giusta, non equa

[1219] PAOLO VI, *Proposta di un arbitrato dell'O.N.U. affidato a nazioni neutrali per il ritorno della pace nel Vietnam*, 29 gennaio 1966, in PVI, *Ins*, IV, p. 44 [il corsivo è mio].

[1220] D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., p. 285; sul messaggio del 1967 cfr. ivi, pp. 44-45. La giornata mondiale della pace, da celebrarsi il primo giorno di ogni nuovo anno, fu istituita per volere dello stesso Paolo VI, grandemente sollecitato dall'aggravarsi del conflitto in Vietnam. Sull'iniziativa si è soffermato, fra gli altri, P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., pp. 221-227.

potrebbe produrre»[1221]. Paolo VI intendeva verosimilmente richiamare all'ortodossia quella minoranza cattolica, in crescita in Occidente, la quale per amor della pace andava aderendo a iniziative di movimenti improntati al "pacifismo integrale", incompatibile con la dottrina cattolica.

Nonostante la personale delusione, Paolo VI non rinunciò comunque a lanciare l'ultima iniziativa della propria originale "offensiva natalizia" per la pace in Vietnam, proponendo il ricorso al diritto internazionale, più specificamente a un arbitrato del conflitto da affidarsi a dei Paesi neutrali e da condurre sotto l'egida dell'ONU:

> Dobbiamo ancora augurare e sperare che gli inviti alla pace negoziata non siano delusi, e che la soluzione della vertenza non sia cercata per via della forza e della distruzione, le cui conseguenze sono sempre imprevedibili e perciò tali da giustificare il timore che invade ogni animo retto al pensiero della possibilità di un conflitto armato. Chi sa che finalmente un arbitrato dell'O.N.U., affidato a nazioni neutrali, possa domani, vorremmo auspicare ancor oggi, risolvere la terribile questione. Pregheremo Iddio per questo[1222].

L'idea era stata ripresa dal papa da un documento di alcuni preti vietnamiti, poi pubblicato da «Lettre»[1223]. L'amministrazione Johnson le dedicò qualche attenzione[1224]. Per ciò che concerne la diretta interessata, cioè l'ONU, da una lettera del 31 gennaio 1966 di Giovannetti a U Thant[1225] si inferisce che la proposta pontificia non era stata preventivamente concordata né condivisa dal papa con il segretario generale delle Nazioni Unite. Giovannetti dovette aver colto il rischio di una possibile percezione di uno "scavalcamento" del ruolo del segretario dell'ONU da parte di Paolo VI. Si spiegherebbe così la lettera che il monsignore si affrettò a inviare a U Thant il 31 gennaio 1966, nella quale si legge che «as you know from account in the press the Holy Father, in an address to Catholic newsmen […] again expressed his concern about the

[1221] PAOLO VI, *Proposta di un arbitrato dell'O.N.U. affidato a nazioni neutrali per il ritorno della pace nel Vietnam*, 29 gennaio 1966, in PVI, *Ins*, IV, p. 43. Sottolinea l'insistenza sulla distinzione fra aspirazione alla pace e pacifismo nel pontificato di Montini, tra gli altri, M. FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, *Cristiani in armi*, cit., pp. 161-162.

[1222] PAOLO VI, *Proposta di un arbitrato dell'O.N.U. affidato a nazioni neutrali per il ritorno della pace nel Vietnam*, 29 gennaio 1966, in PVI, *Ins,* IV, p. 44.

[1223] Trattasi della dichiarazione congiunta del 1° gennaio 1966 di undici preti vietnamiti pubblicata in *Des prêtres vietnamiens devant le problème de la paix au Viet-Nam*, in «Lettre», mars 1966, pp. 13-15.

[1224] Cfr. Mem, *Rusk to Johnson*, Washington, January 29, 1966, in FRUS, Vietnam, vol. IV, part II, 1966, doc. n. 56; Tl n. 1580, *Rusk to Reinhardt*, Washington, January 29, 1966, p. 1, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/HSCF/VAT, b. 58, f. 5, s.-f. 5.

[1225] Let, *Giovannetti to U Thant*, New York, January 31, 1966, in New York, UNA, AG-005, s. 0882, b. 5, f. 4. Riproduzione fotografica del documento in appendice 6.

war in Viet-Nam», di seguito riportando l'esatta trascrizione del passaggio sull'arbitrato dell'ONU, e commentando:

> I feel authorized to let you know that the Holy Father, while reaffirming the peace role of the United Nations in international disputes, intended in this particular instance to express merely a cordial wish.
> I do not need to repeat that I am at your complete disposal for any communication you might like to forward to the Vatican in connection with this matter[1226].

La risposta di U Thant fu cortese ma stringata e priva di parole di plauso o di interesse per la proposta pontificia, segno forse di una sua effettiva irritazione per il gesto pontificio: «I acknowldege with thanks your kind letter of 31 January clarifying the exact words used by His Holiness […]. I am also grateful to you for informing me that in this particular instance the Holy Father only intended to express a cordial wish»[1227].

Che U Thant abbia o meno preso in considerazione l'idea montiniana dell'arbitrato, una sua effettiva realizzazione venne polverizzata il 31 gennaio 1966 dalla ripresa dei bombardamenti americani sulla RDV. Nell'illustrare all'opinione pubblica i motivi che lo avevano portato a interrompere la tregua aerea, Johnson sostenne la mancata volontà degli avversari di accogliere in maniera costruttiva i diversi sforzi di mediazione diplomatica succedutisi in quei mesi; anche gli «efforts of the Vatican», disse, erano rimasti senza risposta[1228].

Il presidente americano si era premurato di anticipare al papa, in via confidenziale, l'imminente ripresa della guerra aerea sul Vietnam del Nord, assicurando di fornirgli presto prove in merito al bellicoso comportamento tenuto dal FNL e dalla RDV durante la tregua[1229]. Ciononostante, la concisa e tiepida replica di Montini lascia supporre che non si fosse allontanato molto dal vero il corrispondente da Roma del «New York Herald» scrivendo che «Pope is reported disturbed» dalla decisione di Johnson[1230]. Il 31 gennaio, per la precisione, Paolo VI rispose a LBJ che «We are

[1226] *Ibidem*.

[1227] Let, *U Thant to Giovannetti*, February 1, 1966, in in New York, UNA, AG-005, s. 0882, b. 5, f. 4.

[1228] L.B. JOHNSON, *Statement on the Resumption of Bombing in North Vietnam*, January 31, 1966, *on-line* by G. Peters and J.T. Woolley, *The American Presidency Project*, URL: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=27781, a cura della University of California (Santa Barbara).

[1229] Cfr. Tl n. 1580, *Rusk to Reinhardt*, Washington, January 29, 1966, pp. 1-2, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/HSCF/VAT, b. 58, f. 5, s.-f. 5.

[1230] Tl n. 2801, *Fenoaltea a Mae*, Washington, 2 febbraio 1966, p. 1, in Roma, ASDMAE, TOa/USA-1966, vol. I.

making new prayers for peace and again take note with gratitude and respect of these indications of regard and good will»[1231].

Il turbamento che Paolo VI aveva certo provato dinanzi al riavvio di *Rolling Thunder*[1232] non assunse la forma di un biasimo pubblico. Non è da escludersi, però, che egli abbia condiviso le riserve nutrite sin dal 1965 sulla politica americana di bombardamenti con Jacqueline Kennedy, ricevuta in udienza privata proprio nelle ore della ripresa delle operazioni aeree sulla RDV[1233]. Alla vedova Kennedy, ex *first lady* e di fede cattolica, non dovevano mancare i contatti giusti in quella zona grigia nella quale si incontravano il mondo politico e quello dell'alta gerarchia della Chiesa americana, attraverso i quali eventualmente cercare di fare pressioni su Johnson affinché mutasse opinione[1234]. Di certo vi è solo che il papa continuò a invocare la pace nei propri pronunciamenti pubblici[1235] ma, a quanto risulta, senza fare esplicito riferimento alla ripresa dei bombardamenti, come invece ci si potrebbe aspettare dato che la decisione americana andava chiaramente ad affossare la sua proposta di un arbitrato internazionale. Perché allora questo silenzio? In via puramente ipotetica, si potrebbe pensare che il pontefice fosse stato messo a parte da Washington dei contatti segreti allora in corso tra Henry Byroade, ambasciatore americano a Rangoon[1236], e Vu Huu Binh, console generale nordvietnamita nella capitale dell'allora Birmania[1237], aventi come oggetto un piano in quattordici punti presentato dagli USA alla RDV[1238]. Ciò concorrerebbe

[1231] Tl n. 1884, *Reinhardt to Rusk*, Washington, January 31, 1966, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/HSCF/VAT, b. 11, f. *Pope Paul VI, et. al,* vol. 2, s.-f. 2.

[1232] Sul forte dissenso verso la politica di bombardamenti sulla RDV manifestato privatamente da Paolo VI a Johnson a partire dalla seconda metà del 1966 ci si limita qui a segnalare la sintetica, efficace ricostruzione di M. MOLINARI, *Santa Sede e Stati Uniti d'America negli anni 1964-1968: la guerra in Vietnam*, in «Notiziario Istituto Paolo VI», 41, 2001, pp. 33-36.

[1233] Cfr. «OR», 31 gennaio-1° febbraio 1966, p. 1.

[1234] I Kennedy erano ad esempio intimi di mons. Richard Cushing (1895-1970), arcivescovo di Boston (1944-1970), e naturalmente conoscevano, sebbene non avessero con lui rapporti improntati a una reciproca simpatia, mons. Spellman. Cfr. J. KENNEDY, *Historic Conversations on Life with John F. Kennedy. Interviews with Arthur M. Schlesinger Jr., 1964*, introduction and annotations by M. Beschloss, foreword by C. Kennedy, New York, Hyperion, 2011, *passim*.

[1235] Si veda ad esempio il cenno «all'auspicata pace, che è tranquillità nell'ordine, sicuro possesso di concordia universale» in occasione dell'incontro con i rappresentanti della Società Dante Alighieri. *Nella figura del Sommo Poeta una sintesi di umana saggezza e di religiosa sincerità*, in «OR», 31 gennaio-1° febbraio 1966, p. 1.

[1236] Henry A. Byroade (1913-1993) prestò servizio a Rangoon tra il 1963 e il 1968.

[1237] Non si è riuscite a risalire ad alcuna informazione biografica su Huu Binh.

[1238] Cfr. G.C. HERRING (ed.), *The Secret Diplomacy*, cit., pp. 123-124 e sgg.; W.J. THIES, *When Governments* Collide, cit., pp. 116-117 e sgg.

inoltre a spiegare l'ottimismo altrimenti poco chiaro manifestato dal papa sulla guerra in Vietnam il 9 febbraio 1966, quando in un discorso pubblico egli affermò che: «Non possiamo non rimanere vigilanti su questo dramma, che fa tanto soffrire coloro che vi sono impegnati e riempie la terra di sgomento, ma che la buona volontà di tanti Uomini di Stato sembra volgere a migliori speranze d'una pacifica risoluzione»[1239].

Pur assorbito da questo intenso *tourbillon* politico-diplomatico, Paolo VI non scordava di dirigere l'attenzione dell'opinione pubblica anche sui tristi destini della popolazione vietnamita. Particolarmente toccante suona il discorso del 23 febbraio 1966, allorché il pontefice, accogliendo dei giovinetti provenienti dagli Stati Uniti, il Paese che stava sganciando tonnellate di bombe sul Vietnam del Nord, evocò le terribili condizioni nelle quali versavano i bambini vietnamiti, «innocent victims» della guerra[1240].

Grazie al calendario delle udienze pubblicato quotidianamente da «L'Osservatore Romano» si apprende della visita privata concessa dal papa, nella seconda metà di febbraio, a mons. Rodhain[1241]. È lecito ipotizzare che il Vietnam costituì in quell'occasione uno dei principali argomenti di discussione, assieme alla campagna della Chiesa di aiuti al Pakistan e all'India, colpiti da una gravissima carestia[1242], ma è impossibile andare oltre la mera speculazione circa i contenuti del colloquio.

Si prende nota tuttavia che qualche tempo dopo, il 20 aprile 1966, «L'Osservatore Romano» avrebbe recato notizia di una missione caritativa di CI allora in corso nel Vietnam del Sud, guidata da un «delegato» dell'organizzazione[1243]. La tempistica dilatata della missione rispetto alle intenzioni dicembrine di Paolo VI, la delimitazione dell'operazione alla sola RV, il fatto che essa fosse affidata a un anonimo membro di CI (difficilmente, dunque, il suo presidente) sono elementi che, integrati nella ricostruzione storica esposta nelle pagine precedenti, corroborano l'ipotesi che il "piano Rodhain" fosse fallito all'inizio del 1966 a causa di una sopraggiunta indisponibilità da parte nordvietnamita.

Si segnala però che nel novembre 1966 monsignor Georg Hüssler, presidente della CI tedesca, assieme al pastore Emil Niemoeller del

[1239] PAOLO VI, *Universale slancio di carità per le popolazioni colpite dalla fame*, 9 febbraio 1966, in PVI, *Ins*, IV, p. 72.

[1240] PAOLO VI, *Agli alunni delle scuole cattoliche degli Stati Uniti*, 23 febbraio 1966, in PVI, *Ins*, IV, p. 720.

[1241] Cfr. «OR», 19 febbraio 1966, p. 1.

[1242] Cfr. *Pane alla fame nel mondo*, in «OR», 13 febbraio 1966, p. 1.

[1243] *Visita di un delegato della «Caritas internationalis» nel Vietnam del Sud*, in «OR», 20 aprile 1966, p. 1.

Consiglio mondiale delle Chiese protestanti, avrebbe trascorso ben due settimane ad Hanoi. I due si sarebbero recati nella RDV per portare alle Chiese nordvietnamite gli aiuti raccolti dai cristiani tedeschi, e durante il loro soggiorno sarebbero stati ricevuti da Ho[1244]. Al loro rientro, l'ecclesiastico luterano avrebbe affermato che «Ho Ci-min ha parlato "molto favorevolmente" del Papa e di ciò che Paolo VI ha detto per la pace del Vietnam. Quanto a ciò che il Papa "dovrebbe fare" Niemoller ha riferito che Ho Ci-min si è detto certo che Paolo VI "lo sa", perché "è un uomo di grande umanità"»[1245]. Stando alle dichiarazioni rilasciate al suo rientro, Hüssler si era

> recato ad Hanoi con l'approvazione della Santa Sede; non gli è stato affidato alcun incarico particolare e la sua missione ha avuto uno scopo esclusivamente caritativo […]. Secondo quando ha riferito il prelato, il presidente del Vietnam del Nord Ho Ci-minh ha detto: «Per quanto riguarda il Papa, so che egli è tanto umano da amare il proprio nemico come un fratello. Che cosa mi aspetto da lui? Non ho il diritto di dirglielo: egli sa meglio di me ciò che c'è da fare».
>
> […] L'agenzia afferma che il prelato aveva informato l'anno scorso il Papa della sua intenzione di recarsi ad Hanoi e che il suo programma era stato approvato. Egli avrebbe già riferito alla Santa Sede sull'attività svolta ad Hanoi. «Avrei voluto avere un numero maggiore di contatti volti a stabilire gli effetti provocati ad Hanoi dai ripetuti appelli del Papa a favore della pace […] ma non mi è stato possibile: il mio programma era troppo inteso, e completamente imperniato sull'opera caritativa»[1246].

Alla luce di quanto esposto in precedenza, risulta difficile credere alla natura puramente caritativa della missione dei cristiani tedeschi. Per gli studiosi che volessero investigare la diplomazia vaticana per il Vietnam del periodo posteriore ai bombardamenti di Hanoi e Haiphong sarebbe pertanto opportuno approfondire la pista legata a CI[1247].

Dalla fine della tregua nel gennaio 1966 sino all'aprile seguente, in Vietnam proseguì la sequenza ininterrotta di combattimenti, agguati, attentati, bombardamenti, atrocità di guerra. In ragione dell'ennesima ondata di manifestazioni antigovernative di buddisti e studenti e della loro repressione violenta da parte dell'autorità di Saigon, nel maggio del 1966 Paolo VI dovette intervenire sulle «nuove divisioni e nuove lotte»

[1244] Cfr. *Mons. Huessler riferirà al Papa sul colloquio con Ho Ci-min*, in «AI», 14 gennaio 1967, p. 1; «Tc», 19 janvier 1967, p. 8; *Mars-Message du Secours Catholique*, in «DC», 2 avril 1967, c. 662;

[1245] *Mons. Huessler riferirà al Papa sul colloquio con Ho Ci-min*, in «AI», 14 gennaio 1967, p. 1.

[1246] *Mons. Huessler parla del suo viaggio ad Hanoi*, in «AI», 18 gennaio 1967, p. 2.

[1247] Si segnala a tal proposito la scatola numero 686 del fondo archivistico di Jean Rodhain, conservato presso Issy-les-Moulineaux, CNAEF, la quale contiene documentazione sul viaggio di Hussler in Vietnam.

affliggenti la RV[1248]. L'"offensiva di pace" dispiegata dal papa subì in quei mesi un duro contraccolpo anche a causa della violazione della neutralità di Laos e Cambogia, le cui zone di confine con il Vietnam divennero obiettivo dei bombardieri americani nel loro tentativo di distruggere il "sentiero di Ho Chi Minh". Sempre nel maggio 1966, segnali scoraggianti vennero anche da Pechino, ove si registravano le prime avvisaglie di quella Rivoluzione culturale che, sebbene concepita da Mao per fini di politica interna, ebbe effetti anche sulla politica estera cinese, irrigidendone le già intransigenti posizioni ideologiche, almeno in ambito propagandistico[1249].

Dopo la fallita proposta d'un arbitrato all'ONU del gennaio 1966, l'azione papale per la fine della guerra in Vietnam sembra abbandonare i «nuovi cammini» tentati nei mesi precedenti[1250]. I suoi appelli persero audacia, limitandosi a generiche esortazioni al negoziato per contrastare «la terribile prospettiva della possibile estensione del conflitto»[1251].

Una testimonianza di quello che Giovannetti definì «the continued interest of His Holiness in exploring every possibility for obtaining peace» in Vietnam[1252] si ritiene possa essere tratto da uno sguardo complessivo al calendario delle udienze pontificie di quei mesi. Esso racconta dell'avvicendarsi, al cospetto papale, di personaggi coinvolti a vario titolo nella guerra in Vietnam e con la gran parte dei quali, data la gravità del conflitto, si crede altamente improbabile che Paolo VI non abbia affrontato l'argomento. Alla fine del marzo 1966 Paolo VI ricevette il prof. Tran Ngoc Ninh, ministro dell'Educazione nazionale del governo di Saigon[1253]; un incontro che, grazie a un dispaccio di D'Orlandi alla Farnesina, sappiamo essere stato sollecitato dal politico sudvietnamita tramite Palmas[1254]. Il 27 aprile 1966 fu la volta di Gromyko, accolto da Paolo VI in

[1248] Paolo VI rinnovò allora le proprie preghiere affinché «la concordia, l'ordine e, alla fine, la pace» venissero concesse all'intero Vietnam, «questo caro e tanto provato Paese». PAOLO VI, *I doni stupendi della* «*Rerum Novarum*», 22 maggio 1966, in PVI, *Ins*, IV, pp. 950-951.

[1249] Sull'argomento si rimanda a R. MACFARQUHAR, M. SCHOENHALS, *Mao's Last Revolution*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008 [2006].

[1250] PAOLO VI, *I problemi dell'attività della Chiesa e della pace nel mondo*, 24 giugno 1966, in PVI, *Ins*, IV, p. 317. In questo discorso al Sacro Collegio (pp. 314-325) il papa avrebbe ripercorso i propri sforzi per la pace in Vietnam (pp. 316-317) e in altri luoghi del mondo.

[1251] Ivi, pp. 316-317.

[1252] Let n. 325/66, *Giovannetti to U Thant*, New York, May 9, 1966, in New York, UNA, AG-005, s. 0882, b. 5, f. 4

[1253] Cfr. «OR», 27 marzo 1966, p. 1.

[1254] Nel telegramma l'ambasciatore italiano riferiva della domanda d'aiuto di Ninh a Palmas «per chiedere udienza pontificia». Tl n. 7935, *Pietromarchi a MAE,* Saigon, 24 marzo 1966, in Roma, ASDMAE, TOA/VIET-1966, vol. I.

via del tutto straordinaria in visita privata e informale, con grande disapprovazione di diversi membri della Chiesa di Roma[1255]. Un comunicato ufficiale del Vaticano qualificò l'incontro come la prosecuzione della conversazione avuta ai margini dell'Assemblea generale dell'ONU, ma come ebbe a dire Manzini al vaticanista Benny Lai: «un Papa così preoccupato per il conflitto nel Vietnam al punto di inviare messaggi oltre che a Ho Ci Min anche a Mao e al presidente Podgornj non poteva rinunciare a un incontro con Gromiko»[1256]. E in effetti Paolo VI non mancò di condividere in via del tutto riservata e di propria iniziativa il resoconto del colloquio sia con Johnson[1257] sia con U Thant[1258]. Ai primi di maggio fu Trang Ngoc Lien, ministro per l'Azione sociale della RV, a varcare la soglia delle sale pontificie[1259]. Il 3 maggio 1966 Paolo VI diede seguito alla richiesta di un'udienza giuntagli da Lodge, il quale con queste parole descrisse l'incontro con il papa al dipartimento di Stato statunitense:

I was received for almost an hour this morning by Pope Paul.

I found the Pope brilliant and extremely interested and concerned about Vietnam developments. He seems deeply to appreciate my calling on him.

[…]

At the Pope's request, I gave a full situation briefing on Vietnam […].

The Pope was specially interested in the breakdown of political alignments, particularly in Buddhist support of Tri Quang[1260]. […] The Communists, in turn, had taken advantage of

[1255] Stando al diario del vaticanista Lai, «a non darsi pace è monsignor Paganuzzi. L'ingresso in Vaticano di un comunista […] fa fiorire sulle sue labbra sporgenti rabbiosi commenti. E la Chiesa del silenzio? E i cardinali, i vescovi, i sacerdoti portati a morire nei lager? Si è pensato ai milioni di credenti perseguitati prima di accordare l'udienza? Si è interpellato Mindszenty chiuso da anni nella legazione americana di Budapest?». B. LAI, *Il "mio" Vaticano*, cit., pp. 369-370. Quirino Paganuzzi (1914- 1977) era aiuto segretario dell'Anticamera pontificia. Qualche tempo dopo, il 24 giugno 1966, il papa avrebbe apertamente difeso la propria scelta d'incontrare il ministro sovietico. Cfr. PAOLO VI, *I problemi dell'attività della Chiesa e della pace nel mondo*, 24 giugno 1966, in PVI, *Ins*, IV, p. 321.

[1256] B. LAI, *Il "mio" Vaticano*, cit., pp. 369-370.

[1257] Telegrafando a Washington del proprio incontro con Paolo VI del 3 maggio 1966, Lodge scrisse: «The Pope showed me a complete account in English of his conversation with Gromyko which he promised to send Ambassador Reinhardt». Il testo del telegramma (AmEmb Rome n. 2696) è allegato a Note, *Rostow to Johnson*, Washington, May 3, 1966, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 8.

[1258] Si veda il memorandum allegato in via confidenziale a U Thant da Giovannetti con: Let n. 325/66, *Giovannetti to U Thant*, New York, 9 May, 1966, in New York, UNA, AG-005, s. 0882, b. 5, f. 4. Il documento contiene informazioni dettagliate su questo secondo incontro tra Paolo VI e Gromyko.

[1259] Cfr. «OR», 9-10 maggio 1966, p. 1.

[1260] Il riferimento è qui alla crisi politica apertasi nel marzo 1966 alla destituzione da parte di Ky, *premier* sudvietnamita di fede cattolica, di un generale vicino al bonzo Thich

this. We faced a situation at once dangerous and evolutionary. It was still true, I believed, that if the Vietnamese were given something first rate – land reform and education, for example – that they would fight to defend it. But stability, as we know it in the West, did not seem likely.

The Pope asked whether there was any possible productive demarche towards Hanoi which had not been made.

I said the U.S. Government had several open channels to Hanoi, particularly through the International Control Commission, which is in Hanoi every month[1261].

To my surprise, the Pope was uninformed of the activities of the International Control Commission.

[…]

I said the problem is not lack of channels to Hanoi but simply Hanoi's lack of desire for peace. The North Vietnamese believe they will win not due to American military weakness, but because Hanoi believes the U.S. Government lacks the will to win. Hanoi interprets appeal for peace as signs of weakness, largely due to the Oriental mentality with a Communist overlay. Thus, such appeals could actually lenghten the war.

The Pope seemed impressed by the thought that, should the U.S. withdraw, South Vietnam would fall into Communist hands, thus giving Hanoi a diplomatic and political victory which they could not have achieved by military means.

[*passaggio evidenziato con un tratto di pennarello nel documento*] I said one form of a cease fire would be to abandon the bombing in North Vietnam in return for a cessation of ground aggression in the South. No honest or complete cease fire could be achieved unless accompained by a verified withdrawal.

The Pope said he found this concept of a cease fire particularly interesting [*fine del passaggio evidenziato nel documento*][1262] .

Melloni ha sostenuto che nel colloquio con Lodge «il papa si era reso disponibile […] a fungere da mediatore con Hanoi»[1263]. Alla luce della ricostruzione storica presentata in questo capitolo, si ritiene che tale interpretazione vada riconsiderata, avendo Paolo VI da poco incassato il rifiuto della RDV al dialogo con la Santa Sede (la dura lettera di Minh al papa in risposta al suo messaggio natalizio; il fallimento del piano Rodhain). Nella domanda di Paolo VI a Lodge sull'esistenza di qualche "possible productive demarche towards Hanoi which had not been made" si potrebbe forse allora leggere più che altro un invito di Montini agli USA a riflettere insieme su eventuali soluzioni o canali alternativi a quelli tentati

---

Tri Quang (1938-), una delle guide della comunità buddista di Hue; all'allontanamento del proprio alleato, Quang aveva preso le redini di una nuova protesta buddista contro il governo di Saigon, chiedendo nuove elezioni e un governo civile per il Paese.

[1261] Si ricorda che l'ICC era composta da rappresentanti diplomatici di Canada, India e Polonia. Cfr. *supra*, nota n. 79, p. 56.

[1262] Il testo del telegramma (AmEmb Rome n. 2696) è allegato a Note, *Rostow to Johnson*, Washington, May 3, 1966, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 8 [il corsivo è mio]. Riproduzione fotografica del documento in appendice 7.

[1263] A. MELLONI, *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., pp. 86-87.

sino a quel momento. Melloni ha sicuramente ragione nel sostenere che Lodge non aveva persuaso Paolo VI dell'inopportunità di un ritiro militare degli Stati Uniti dal Vietnam, dato che nell'ottobre 1966, in un memorandum interno al dipartimento di Stato americano, il Vaticano sarebbe stato descritto come «"increasingly […] an active force pressing for peace negotiations in Vietnam"»[1264].

Una nota tecnica allegata al resoconto di Lodge ci informa del fatto che esso venne sottoposto direttamente a LBJ da Walt W. Rostow, *special assistant* del presidente[1265]. Ciò conferma l'attenzione portata alla Santa Sede dagli USA in materia di Vietnam, come d'altronde palesa la stessa richiesta di Lodge di un'udienza pontificia, che come principale oggetto di discussione ebbe il conflitto nel Sud-Est asiatico. Dall'appunto di Rostow si apprende inoltre che il rapporto di Lodge venne inoltrato anche a due giornalisti e collaboratori della Casa Bianca, Bill Moyers e Bob Kintner. Il primo, "ereditato" dall'amministrazione Kennedy, svolgeva allora le funzioni di *press secretary* di Johnson[1266]; il secondo era appena stato assunto come *cabinet secretary* con il compito di elaborare una strategia «to make the President more appealing to the "people" and more persuasive on Vietnam»[1267]. Robert Dallek, biografo di LBJ, scrive che il presidente in quella primavera del 1966 «was convinced that the press hated him and wanted to bring him down», al punto che i giornalisti che coprivano la Casa Bianca fecero presente a Kintner la loro convinzione «that Johnson would "not be able to work most effectively as President because of this concern»[1268]. Forse il gesto di Rostow verso Moyers e Kintner sta a significare che, per cercare di invertire il calo dei consensi che stava travolgendo LBJ, egli considerava la possibilità di rendere di pubblico dominio il plauso espresso dal papa all'idea di una nuova tregua nei termini prospettatigli da Lodge? Allo stato delle fonti questa resta un'ipotesi indimostrabile, come tale è quella che Paolo VI abbia potuto affrontare la questione vietnamita nei numerosi colloqui che ebbe tra maggio e giugno del 1966 con diverse alte personalità del mondo politico e religioso americano, tra le quali spiccano altri membri della famiglia Kennedy[1269],

[1264] Ivi, p. 87.

[1265] Rostow (1916-2003) aveva assunto l'incarico nell'aprile del 1966.

[1266] Moyers (1934-), giornalista televisivo e commentatore politico, ricoprì l'incarico tra il 1965 e il 1967.

[1267] R. DALLEK, *Lyndon B. Johnson. Portrait of a President*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 262. Kintner (1909-1980) fu costretto a lasciare l'incarico l'anno seguente a causa di problemi di salute.

[1268] R. DALLEK, *The Flawed Giant*, cit., p. 368.

[1269] Cfr. «OR», 13 maggio 1966, p. 2; ivi, 19 giugno 1966, p. 1.

mons. Sheen, ausiliare di Spellman[1270], mons. Shehan, l'influente arcivescovo di Baltimora[1271] segnalato in precedenza a Jack Valenti, assistente di Johnson, dal delegato apostolico Vagnozzi come persona con la quale intessere contatti[1272].

III.4. Le risposte degli episcopati all'azione di pace pontificia.

L'8 dicembre 1965 si era chiusa l'ultima sessione del Vaticano II, che aveva visto la promulgazione di documenti di capitale importanza anche per una ridefinizione positiva del rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo e con le altre religioni e per l'attribuzione di una maggiore importanza al ruolo dei laici, non più "conquistatori" ma "testimoni" di fede[1273]. Per ciò che concerne la dottrina conciliare sulla guerra e sulla pace, trattata nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*[1274], la necessità di trovare un punto d'incontro tra le diverse, in taluni casi opposte, visioni dei padri conciliari aveva dato vita a «un testo oscillante e compromissorio»[1275]. In sintesi, la *Gaudium et spes* non condannava il ricorso alle armi per legittima difesa in era atomica ma ribadiva anzi, come rilevato da Daniele Menozzi,

> una chiara legittimazione della guerra, anche se introduceva all'interno della dottrina tradizionale nuovi elementi che ne indebolivano la portata. L'accento cadeva senza dubbio sull'esigenza della costruzione della pace e si indicavano anche – per quanto in termini prudentissimi – le strade per realizzarla (la non violenza, il riconoscimento legale dell'obiezione di coscienza) che a lungo erano rimaste estranee all'ufficiale cultura cattolica. Restava tuttavia irrisolto il nodo sulla *moralità* della guerra moderna che, dopo il secondo conflitto mondiale, aveva sollevato tante discussioni[1276].

I gesuiti di «Études» furono forse coloro che più a fondo si soffermarono sulla presentazione della dottrina sulla guerra della *Gaudium et spes*, non

[1270] Cfr. ivi, 14 maggio 1966, p. 1.
[1271] Cfr. ivi, 24 giugno 1966, p. 1.
[1272] Cfr. *supra*, p. 239.
[1273] Per approfondimenti sulla quarta sessione e sui documenti promulgati, nonché per ulteriori rinvii bibliografici, ci si limita qui a rimandare a G. ALBERIGO (dir)., *Storia del concilio Vaticano II*. 5, cit.
[1274] Per il testo integrale del documento v. CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, in «AAS», 58, 1966, pp. 1025-1120.
[1275] D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., p. 274.
[1276] Ivi, pp. 276-277 [il corsivo è mio].

mancando di rilevare il carattere compromissorio del testo, pur condividendone le tesi[1277].

Le lunghe e complesse discussioni svoltesi al Vaticano II sui temi della guerra e della pace e soprattutto gli stimoli provenienti dai continui appelli del papa per la fine del conflitto in Vietnam sono senza dubbio da porre all'origine della nascente pubblica attenzione dei vescovi (e del basso clero), in Francia e in Italia, alla situazione vietnamita a partire dagli inizi del 1966.

Nei due Paesi europei i primi pubblici auspici episcopali per la pace in Vietnam si concentrarono attorno all'"offensiva natalizia" di Paolo VI. La gerarchia tese allora a esprimere al papa il proprio consenso e la propria gratitudine per la sua opera di pace attraverso lettere e telegrammi, come puntualmente riferito con soddisfazione da «L'Osservatore Romano» nei primi giorni del nuovo anno[1278]. Inoltre, come si vedrà nel dettaglio, non di rado i vescovi diedero il proprio contributo all'azione di pace pontificia attraverso strumenti religiosi tradizionali come esortazioni e preghiere per la pace promosse nelle varie realtà diocesane dal clero o da gruppi cattolici come Pax Christi in accordo con esso. Si riprendeva così una prassi alla quale la gerarchia aveva fatto gran ricorso, per l'ultima volta, durante il secondo conflitto mondiale, con «una notevole messe di iniziative di preghiera per la pace»[1279].

Il 3 gennaio 1966 la CEI affidò alla persona del suo copresidente, il cardinale Giovanni Urbani[1280], il seguente messaggio per Paolo VI: «Interprete sentimenti Episcopato italiano ringrazio Vostra Santità per messaggi di pace, auspicando e accompagnando fervida preghiera felice coronamento Vostra ammirevole e instancabile opera apostolica per ristabilire giusta e duratura pace nel mondo»[1281]. Le diocesi di Bologna e di

[1277] Cfr. H. DE RIEDMATTEN, *L'enseignement du concile sur la guerre et la paix*, in «Études», février 1966, pp. 247-256 (in particolare pp. 247-252).

[1278] Cfr. *Ampia risonanza in tutto il Paese agli appelli del Papa per la pace nel Vietnam*, in «OR», 3-4 gennaio 1966, p. 8; *Fervore di consensi in tutta la Nazione agli appelli del Papa per la pace tra i popoli*, ivi, 5 gennaio 1966, p. 8; *Continua l'ampia risonanza agli appelli del Papa per la pace*, ivi, 6 gennaio 1966, p. 8.

[1279] E. PREZIOSI, *Piccola storia di una grande associazione*, cit., p. 109.

[1280] Urbani (1900-1969), patriarca di Venezia dal 1958, era stato il primo segretario della CEI (1952-1953). Nel settembre 1965, dopo la riforma organizzativa dell'organismo, ne era divenuto copresidente, assieme ai cardinali Florit e Giovanni Colombo, arcivescovo di Milano, in una presidenza collegiale provvisoria incaricata di definire il nuovo statuto della Conferenza. Nel febbraio 1966 fu nominato da Paolo VI unico presidente della Conferenza episcopale.

[1281] Riportato in *Ampia risonanza in tutto il Paese agli appelli del Papa per la pace nel Vietnam*, in «OR», 3-4 gennaio 1966, p. 8.

Firenze appaiono in questa fase particolarmente ricettive nei confronti del magistero di pace montiniano e unite attorno al suo messaggio, sebbene le loro guide pastorali fossero due prelati dalle mentalità religiose per taluni aspetti molto differenti.

Al Vaticano II, Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna aperto alle innovazioni del concilio, aveva chiesto «che nei documenti si esprimesse un franco radicalismo evangelico in ordine a temi come l'impegno per la pace»[1282]. Nell'ottobre 1965, nell'ambito della «Veglia Eucaristica propiziatrice del viaggio» di Paolo VI a New York promossa dalla Consulta diocesana del capoluogo emiliano, egli aveva tenuto «un elevato discorso a commento delle sacre letture, inquadrandole nel significato profondo che assume la visita del Papa all'ONU»[1283]. Ai primi del gennaio 1966 si svolse a Bologna una messa per la pace in Vietnam[1284] e Lercaro espresse a Paolo VI la propria gratitudine per i suoi messaggi ai capi di Stato del 31 dicembre precedente[1285].

[1282] D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, in *Storia del cristianesimo*, cit., p. 235

[1283] *Un appello della Consulta diocesana di A.C.*, in «AI», 4 ottobre 1965, p. 7. Cfr. anche *Giornata per la pace a S. Michele in Bosco*, ivi, 3 ottobre 1965, p. 7. Il genovese Lercaro (1891-1976), consacrato vescovo nel 1947, nel 1952 fu trasferito da Ravenna a Bologna, ove rimase sino ai primi del 1968 quando, com'è noto, fu destituito a seguito della sua aperta condanna dei bombardamenti americani in Vietnam durante l'omelia in occasione della prima giornata della pace. La riflessione teologica e l'impegno pastorale di Lercaro si distinguevano per l'attenzione rivolta alla povertà, al dialogo dei cattolici con il mondo contemporaneo, alla liturgia, al consolidamento dello spirito comunitario all'interno della Chiesa. Lercaro è tra le personalità episcopali italiane del secondo dopoguerra più studiate; per un suo profilo bio-bibliografico si rimanda a G. FORCESI, *Il Vaticano II a Bologna. La riforma conciliare nella città di Lercaro e Dossetti*, ed. a cura di E. Gavalotti e G. Turbanti, Bologna, il Mulino, 2011 (sul suo impegno per la pace e sulla sua destituzione v. in part. pp. 518-529); N. BUONASORTE (a cura di), *Araldo del Vangelo. Studi sull'episcopato e sull'archivio di Giacomo Lercaro a Bologna, 1952-1968*, Bologna, il Mulino, 2004.

[1284] Cfr. *Auspicio del Cardinale per la pace nel mondo*, in «AI», 2 gennaio 1966, p. 6; *Grata adesione dei bolognesi*, ivi, 3 gennaio 1966, p. 7.

[1285] Cfr. *Ampia risonanza in tutto il Paese agli appelli del Papa per la pace nel Vietnam*, in «OR», 3-4 gennaio 1966, p. 8. Sulla scia di Giuseppe Battelli, si impone qui una precisazione sulla pastorale di pace lercariana. La condanna dei bombardamenti americani sul Vietnam da parte del prelato nel 1968 e le sue conseguenti dimissioni (sulle quali si tornerà nelle conclusioni della tesi) hanno contribuito ad associare spesso indissolubilmente, a posteriori, la figura dell'arcivescovo all'impegno per la pace. Bisogna invece considerare che «ancora a fine 1964 l'immagine dell'arcivescovo petroniano non fosse affatto messa in relazione alla tematica della pace» e che l'interesse di Lercaro per quest'ultima si manifestò proprio verso la fine del 1965, stimolato dalle discussioni conciliari, dalla cruciale collaborazione con Dossetti, oltreché dall'azione e dal magistero di pace di Paolo VI. G. BATTELLI, *I vescovi italiani e la dialettica pace-guerra. Giacomo Lercaro (1947-1968)*, in «Studi storici», 2, aprile-giugno 2004, pp. 387-395. Lo studioso ha poi ripreso e sviluppato la propria riflessione sull'argomento in ID., *Pace e guerra nella Bologna di Lercaro e*

Lo stesso fece il conservatore Florit, arcivescovo di Firenze che al concilio aveva difeso la legittimità della guerra difensiva[1286], e che telegrafò al pontefice: «Chiesa fiorentina raccolta in preghiera invoca da Dio la pace nel Vietnam. Vostra intensa opera mediatrice viene seguita con vivissime speranze ed è veduta unanimemente in linea con finalità conclusive pastorali Concilio Ecumenico Vaticano II e dialogo Chiesa mondo»[1287]. Nel capoluogo toscano si stabilì inoltre, su iniziativa di Pax Christi, che una messa vespertina per la pace del mondo fosse da rinnovarsi ogni primo venerdì del mese[1288].

Un altro esempio eloquente del clima creatosi attorno a Paolo VI nella Chiesa è la «veglia di preghiera per il successo dell'azione del Papa» per il Vietnam tenutasi il 5 gennaio 1966[1289] nella Livorno di mons. Emilio Guano, fra i vescovi più in linea con gli esiti del Vaticano II, favorevole ad una piena e positiva integrazione dei cattolici nel mondo moderno[1290]. Guano aveva contribuito alla stesura della *Gaudium et spes* e non sarà inutile rilevare la sua collaborazione verso la metà degli anni Trenta, quand'era viceassistente nazionale della FUCI, con Pax Romana,

---

Dossetti. Considerazioni sintetiche, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi»*, cit., pp. 539-559. Sul tema v. anche D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, cit., p. 273.

[1286] Cfr. P. GIORGI, *Il diario conciliare di E. Florit. L'esperienza di un vescovo italiano al Vaticano II*, Tesi di laurea in Storia del cristianesimo, Università degli studi di Roma III, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1999/2000; relatore: prof. A. Melloni, [s.i.p.], disponibile all'URL: http://www.ousia.it/content/Sezioni/Temi/Tesi/DiarioConciliare.rtf.

[1287] *Ampia risonanza in tutto il Paese agli appelli del Papa per la pace nel Vietnam*, in «OR», 3-4 gennaio 1966, p. 8. Più in generale, ancora sullo sviluppo della centralità del tema della pace nella diocesi fiorentina, sul dibattito e sugli scontri da esso suscitati nella comunità cattolica locale (ma spesso con rilevanza nazionale), v. B. BOCCHINI CAMAIANI, *La Firenze della pace negli anni del dopoguerra e del concilio Vaticano II*, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi»*, cit., pp. 509-538.

[1288] Cfr. *Messa vespertina per la pace del mondo*, in «OT», 9 gennaio 1966, p. 4. V. anche *La nostra collaborazione per attuare una vera pace*, ivi, 13 gennaio 1966, p. 4. Sulla storia di Pax Christi in Italia, sorta nel 1954 per volere di Montini, si veda la sezione dedicata sul sito del movimento: www.paxchristi.it/?p=331.

[1289] *Continua l'ampia risonanza agli appelli del Papa per la pace*, in «OR», 6 gennaio 1966, p. 8.

[1290] Guano (1900-1970), biblista, dopo diversi impegni nella FUCI e nel ML di Genova, guidò la diocesi di Livorno dal 1961 sino alle sue dimissioni, nel 1970. Primario interesse dedicò sempre anche all'apostolato dei laici e al rapporto dei cattolici con la politica, il che lo rese una figura di grande rilievo nella formazione della classe dirigente italiana del secondo dopoguerra. Al concilio diede importanti contributi alla stesura di diversi documenti. Per approfondimenti sulla sua biografia si veda fra gli altri L. ROLANDI, *Emilio Guano. Religione e cultura nella Chiesa italiana del Novecento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001.

associazione internazionale di intellettuali cattolici (diplomati e universitari)[1291].

Per ciò che concerne la Francia si ha notizia di un appello per la pace in Vietnam e nel mondo emesso nel marzo 1966 dal Consiglio permanente della CEF[1292]. Bisogna inoltre tener conto della tradizione della "dimanche de la paix", istituita dalla sezione tedesca di Pax Christi nel 1950 e adottata l'anno successivo dall'ACA sull'intero territorio diocesano francese[1293]: un'indagine specifica circoscritta al periodo tra la fine del 1965 e gli inizi del 1966 porterebbe probabilmente a conoscenza di qualche omelia dedicata alla pace in Vietnam durante le celebrazioni di tali *dimanches*.

Uno degli elementi che sembrano distinguere in maniera importante il caso francese da quello italiano in questa fase è proprio una maggiore rilevanza e visibilità di Pax Christi sulla scena cattolica dell'*Hexagone*. In parte ciò è naturalmente da ricondursi all'origine stessa del movimento, nato come strumento di riconciliazione franco-tedesca. D'altro canto si deve tenere in considerazione che di PC facevano parte alcuni fra i più autorevoli esponenti della gerarchia episcopale di Francia. Si pensi a Feltin, arcivescovo di Parigi e presidente di PC international, e a Paul Gouyon, arcivescovo di Rennes e presidente della sezione francese del movimento[1294], i cui nomi non a caso si sono incontrati nel presentare i vescovi più frequentemente intervenuti nelle discussioni conciliari sui temi della pace e della guerra. La storia collettiva e i percorsi biografici individuali dell'episcopato francese del secondo dopoguerra, che contano su un recente ma solido filone storiografico[1295], trarrebbero probabilmente vantaggio da studi che approfondissero la "doppia appartenenza" di alcuni

[1291] Pax Romana fu fondata nel 1921 in Svizzera come movimento studentesco, al quale si aggiunse nel 1947 quello accademico. Sulla sua storia si segnalano i contributi accessibili dal sito ufficiale di Pax Romana all'URL: https://www.icmica-miic.org/about-us/history-texts.html.

[1292] Cfr. *Un évêque devant les caméras*, in «Tc», 21 avril 1966, p. 13.

[1293] Cfr. F. MABILLE, *Pax Christi et la réconciliation franco-allemande*, in «Fiches DPH-Pax Christi France», 32, juillet 1993, p. 16, URL: http://docs.eclm.fr/pdf_livre/227PaxChristiEtLaReconciliationFrancoAllemande.pdf.

[1294] Si veda il suo editoriale *À l'heure de l'aggiornamento pour un renouveau du mouvement*, in «JP», mai 1966, p. 3. Paul-Joseph-Marie Gouyon (1910-2000), bordolese, molto attento anche al dialogo ecumenico e alle problematiche del mondo operaio, fu presidente in PC France dal 1966 al 1982; divenne cardinale nel 1969. Per la sua biografia cfr. la voce compilata da Y. Abiven in D.-M. DAUZET, F. LE MOIGNE (dir.), *Dictionnaire des évêques*, cit., pp. 311-312.

[1295] In aggiunta agli studi sul tema precedentemente citati, si segnala il ritratto del corpo episcopale francese sotto il pontificato di Montini offerto da C. GRÉMION, *Le Saint Siège et l'épiscopat français. Origine et formation des évêques de France sous Paul VI*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, cit., pp. 673-716.

prelati al corpo episcopale e a organismi cattolici quale PC, incoraggiati dall'autorità vaticana[1296] ma di natura extraistituzionale e composti anche da laici. Grégory Barrau, fra gli altri, ha sottolineato l'accentuata «évolution de la sensibilité du clergé» di Francia nei confronti della società durante gli anni conciliari, di cui è un esempio eloquente l'inaspettata dura critica al funzionamento del sistema capitalista espressa dal Conseil permanent de l'épiscopat français nelle sue *Réflexions sur la situation économique et sociale actuelle* del febbraio 1966[1297]. Una tendenza a un maggiore e più diretto coinvolgimento di una parte dell'episcopato francese nelle faccende del mondo sarebbe dunque in accordo con quella temperie, e il caso di PC e della guerra in Vietnam parrebbe proprio suggerire che la "doppia appartenenza" individuata abbia a volte rappresentato un canale attraverso il quale alcuni vescovi ebbero la possibilità di esprimere delle opinioni sui fatti d'attualità in maniera politicamente connotata e meno generica rispetto a quanto fosse opportuno e ammissibile nello svolgimento del loro ufficio pastorale a livello diocesano o nella CEF.

Un primo caso del genere emerge nel marzo 1966, allorché Gouyon approvò il seguente comunicato sul conflitto in Vietnam della sezione francese di PC, che peraltro è verosimilmente da ritenersi in linea con l'orientamento di PC international, e quindi del suo presidente Feltin:

> Les représentants qualifiés de tous les belligérants et des États intéressés sans exclusive doivent se rencontrer et s'asseoir autour de la même table. […] Une vrai négociation au service de la Paix doit répondre à certaines conditions:
>
> 1° Un esprit de conciliation entre les adversaires se traduisant notamment par l'octroi des garanties nécessaires à toutes les familles spirituelles ou idéologiques du Vietnam. Une commission désignée par l'O.N.U. et acceptée par les parties en présence pourrait être un des moyens retenus pour assurer ces garanties.
>
> 2° La volonté de faire appel à tous les partenaires, quel que soit le caractère officiel ou officieux de leur représentation.
>
> 3° Le soutien de l'opinion publique de tous les pays: le Pape Paul VI s'est adressé à Saigon, à Hanoi, aussi bien qu'à Pékin et à Washington.
>
> 4° L'engagement, de la part de tous les États, de laisser les Vietnamiens choisir librement leur destin[1298].

In sostanza si tratta delle posizioni pubblicamente (e privatamente) espresse dal papa e delle proposte da lui avanzate ai belligeranti. Esse appaiono formulate però con un linguaggio più netto, soprattutto per ciò

[1296] Si veda ad esempio il primo caloroso discorso di Paolo VI ai rappresentanti di PC, che più volte avrebbe ricevuto nel corso del suo pontificato: PAOLO VI, *Il Movimento «Pax Christi»*, 26 ottobre 1966, in PVI, *Ins*, IV, pp. 260-262.

[1297] G. BARRAU, *Le Mai 68*, cit., pp. 13-14.

[1298] *Pour la paix au Vietnam*, in «SRP», 16 avril 1966, p. 457.

che riguarda l'allusione ad un necessario coinvolgimento del FNL nei negoziati (2° punto) e l'esigenza del rispetto del principio di autodeterminazione dei vietnamiti (4° punto). La pubblicazione del testo sul settimanale diocesano di Parigi[1299] prova che un simile comunicato da parte di un movimento come PC fosse considerato accettabile, mentre risulta difficile immaginare che mons. Gouyon potesse sostenere quelle richieste nel contesto del suo ufficio pastorale diocesano, nel corso ad esempio di un'omelia nella cattedrale di Rennes, così come non ci si aspetterebbe di trovare un linguaggio analogo in un ipotetico coevo documento della CEF sulla guerra in Vietnam.

Non stupisce invece il comportamento assunto sulla guerra in Vietnam nell'aprile del 1966 da Pierre Veuillot, arcivescovo coadiutore di Parigi, stretto collaboratore di Feltin e protagonista l'anno precedente della "normalizzazione" in senso spirituale della JEC[1300]. Nell'aprile del 1966, in occasione della sua eccezionale partecipazione ad un programma televisivo, Veuillot fu chiamato a rispondere in diretta alle domande di Montaron e di altri due giornalisti su vari argomenti[1301]. Interpellato sul conflitto nel Sud-Est asiatico, il monsignore eluse completamente il lato politico della questione, concentrandosi sulla pedagogia cattolica della pace montiniana e soffermandosi sulla responsabilità individuale di «tutti gli uomini di buona volontà» nella costruzione di un armonioso equilibrio universale:

J'apprécie l'action des catholiques qui travaillent pour la Paix et j'apprécie l'action des non-croyants qui travaillent loyalement pour la Paix car la Paix n'est pas l'affaire des uns ou des autres, c'est une question qui touche les hommes et toutes les fois qu'on sert la Paix, on sert la cause des hommes[1302].

[1299] *Ibidem*.

[1300] Pierre-Marie-Joseph Veuillot (1913-1968) fu vescovo di Angers (1959-1961), poi arcivescovo coadiutore di Parigi (1961-1966) e, alla morte di Feltin, arcivescovo di Parigi (1966-1968). Svolse l'incarico a fianco di Feltin occupandosi prevalentemente degli orientamenti pastorali della Chiesa parigina e in particolare del mondo operaio, spendendosi con successo per una nuova autorizzazione vaticana dell'esperimento dei preti operai nel 1965. Per la sua biografia cfr. la voce compilata da T. Cavalin e N. Viet-Depaule in D.-M. DAUZET, F. LE MOIGNE (dir.), *Dictionnaire des évêques*, cit., pp. 657-658.

[1301] Sino ad allora il programma in questione aveva ospitato dei rappresentanti della sinistra istituzionale francese. Cfr. J.D., *«Face à face»*, in «SRP», 18 avril 1866, pp. 529-530.

[1302] *Un évêque devant les caméras*, in «Tc», 21 avril 1966, p. 13. Cfr. anche J.D., *«Face à face»*, in «SRP», 18 avril 1866, pp. 529-530.

III.5. I giovani di AC e la responsabilità individuale della pace.

In quei mesi anche all'interno del mondo dell'associazionismo cattolico francese e italiano si prese, sotto lo stimolo dell'azione papale, una più precisa coscienza della situazione in Vietnam. Nel complesso, tuttavia, essa fu affrontata in maniera abbastanza superficiale ed episodica, raggiungendo dei picchi di interesse, come per l'episcopato, in occasione delle iniziative per la pace di Paolo VI di maggior impatto pubblico. Ciò che affiora con grande nettezza nei periodici pubblicati tra l'autunno del 1965 e la prima metà del 1966 è la diffusa entusiasta adesione, mista ad ammirazione, suscitata dalle intraprendenti iniziative pontificie per la pace nel Sud-Est asiatico, che parevano tradurre in pratica l'insegnamento di pace roncalliano.

Per ciò che concerne l'AC francese e italiana, Paolo VI fornì ad essa, in questa fase, un esempio e un modello di impegno (anche trasgressivo, come si è visto, delle rigide norme vaticane). Nella sua azione di pace le associazioni di AC videro la realizzazione delle esigenze maturate al proprio interno da più di un decennio (spesso nel solco di Maritain), la legittimazione implicita della loro richiesta di una religiosità meno contemplativa e più attiva e presente nel mondo. AC, in particolare la sua sezione italiana, vantava sin dalla sua fondazione un rapporto privilegiato con il pontefice, e ci si può domandare se questa accresciuta vicinanza e adesione dell'associazione all'autorità papale, stimolata appunto dall'opera di pace di Paolo VI e dalla sua ricerca di coinvolgimento dell'opinione pubblica in supporto della sua azione politica, non abbia indirettamente contribuito ad acuire le tensioni permanenti tra AC ed episcopato, facilitando l'orientamento dei laici verso un rapporto base-vertice pontificio che trascurasse gli intermediari, i quali invece tendevano, come dimostrato dalle ripetute crisi, a controllare e frenare gli slanci politici dell'associazione (o almeno, a incarnare agli occhi della dirigenza e dei militanti il potere censorio e inibitore dell'autorità ecclesiastica).

Nell'arco cronologico qui trattato, gli organi di stampa di AC in Italia e in Francia dedicarono grande attenzione alla riflessione sui temi generali della pace e della guerra, soffermandosi, si è constatato, più sul primo che sul secondo argomento. Probabilmente per un motivo banale: alla pace potevano contribuire tutti, mentre dichiarare o finire una guerra era un affare degli Stati, che poco spazio di decisione lasciava al singolo (come nel caso dell'obiezione di coscienza). Trattare di teologia della pace, inoltre, era sicuramente meno problematico che disquisire della dottrina della "guerra giusta", che d'altronde né il papa né il concilio avevano liquidato. La stampa di AC di entrambi i Paesi preferì quindi interrogarsi

sulle cause assolute e contingenti della guerra, ma soprattutto insistere sul ruolo del laicato nella promozione della pace e sugli strumenti propri e adatti a tale compito, alla luce degli insegnamenti della Chiesa.

I capisaldi teorici delle diverse analisi condotte dai rami giovanili di AC approfonditi da questo studio appaiono i medesimi. Ogni discorso veniva immancabilmente sviluppato a partire da una comune triade teologica di riferimento. Il primo elemento che la componeva è il magistero sociale e di pace di Giovanni XXIII, con stelle polari la *Mater et magistra* e soprattutto la *Pacem in terris*. Il secondo, l'insegnamento e la pastorale di Paolo VI, con speciale risonanza, si è notato, di quei pronunciamenti implicanti dei *gesti* significativi (del papa o di altri): il discorso all'ONU, assunto da AC a pietra miliare della Chiesa conciliare, la proposta di tregua natalizia, i messaggi ai capi di Stato. Il terzo elemento è costituito dai documenti del Vaticano II, con focus sulla *Gaudium et spes* e su quelli concernenti la ridefinizione e il ruolo della Chiesa e in particolare dei laici, *Lumen gentium* e *Apostolicam actuositatem*[1303].

Un altro elemento ricorrente nella retorica dei movimenti di AC in Francia, ma anche in Italia, è l'affermarsi di un'analisi che poggiava le proprie fondamenta sul nesso strutturale, indicato per primo da Roncalli, tra pace, sottosviluppo e sfruttamento dei Paesi più poveri da parte di quelli più ricchi. A questa elaborazione intellettuale dovette contribuire anche la "sensibilità terzomondista" maturata nei giovani militanti cattolici francesi e italiani grazie all'adesione a progetti di cooperazione per lo sviluppo come ad esempio quelli promossi, nell'*Hexagone*, dal Comité catholique contre la faim (CCCF)[1304] o alle più tradizionali iniziative di tipo

[1303] Sotto questo aspetto l'insegnamento della *Gaudium et spes* sulla guerra e sulla pace si integrava con l'apertura della Chiesa di Roma al mondo contemporaneo e con la teologia conciliare che attribuiva al laicato un ruolo dinamico e di importanza centrale nella comunità cattolica, come sottolineato nella stessa costituzione pastorale e anche nella costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (16 novembre 1964) e nel decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem* (18 novembre 1965). Cfr. su questi aspetti G. CARACCIOLO, *Spiritualità e laicato nel Vaticano II e nella teologia del tempo*, Milano, Glossa, 2008.

[1304] Cfr. in proposito S. ROUSSEAU, *Un tiers-mondisme chrétien*, in *À la gauche du Christ*, cit., pp. 457-473 (in particolare pp. 461-465). Tra le pubblicazioni dedicate al CCCF, fondato in Francia nel 1961, si indicano C. GRANNEC, *De l'aide au tiers-monde à l'engagement dans la mouvance altermondialiste. Le parcours du catholicisme français des années 1950 aux années 2000*, in «Théologiques», 2, 2010, pp. 137-161; F. MABILLE, *L'action humanitaire comme registre d'intervention de l'église catholique sur la scène internationale. L'exemple du CCFD*, in «Genèses», 3, 2002, pp. 30-51.

solidaristico come le collette da destinare ai Paesi afflitti dalla fame e da altre calamità organizzate nelle varie diocesi d'Italia[1305].

Passando a esaminare nello specifico i singoli casi nazionali, si è riscontrato che in Francia, nel periodo apertosi con la prima iniziativa dell'"offensiva di pace" di Paolo VI, vale a dire la sua visita di Paolo VI all'ONU, la JEC e la JOC riservarono al conflitto nel Sud-Est asiatico solo rapidissime menzioni sulle proprie testate[1306]. Che la gioventù cattolica francese fosse poco coinvolta dalla guerra in Vietnam è confermato da un editoriale di «Jeunesse ouvrière» del gennaio 1966, in cui si sosteneva la necessità di «craquer» l'«indifférence» dei cattolici sul tema e, più in generale, sui conflitti bellici e sociali che affliggevano il mondo, a patto però che non si indulgesse nella vuota retorica delle «bonnes intentions»[1307]. A quanto risulta, il terzo Congresso internazionale della JOC, tenutosi a Bangkok nel dicembre del 1965, non si pronunciò ufficialmente sulla guerra che infiammava la poco distante penisola vietnamita[1308], e per la cui fine il papa tante volte era intervenuto. Il dato un po' stupisce, ma avanzare delle ipotesi interpretative di taglio internazionale sull'approccio della JOC alla guerra in Vietnam con una tale insufficienza di fonti ed elementi a disposizione sarebbe uno sterile e infondato azzardo. Ci si limita pertanto a porre in evidenza la suggestione storiografica, osservando che studi mirati sull'argomento solleverebbero problematiche importanti inerenti alla storia dell'approccio dell'internazionalismo cattolico operaio ai movimenti di liberazione nei Paesi del Terzo mondo.

Sul piano del discorso generale su guerra e pace, seguendo i più recenti insegnamenti della Chiesa, i periodici della JOC e della JEC insistettero in quei mesi sul lato spirituale e quotidiano della costruzione della pace, intesa come processo senza approdo definitivo al quale il militante cattolico poteva contribuire seguendo il principio della *revision de vie* e testimoniando giorno per giorno la propria fede. L'enfasi era posta sulla *responsabilizzazione* dei giovani, da tradursi a livello individuale e collettivo in un costante *impegno concreto* nei confronti della pace: il

[1305] Cfr. ad esempio *Iniziativa quaresimale a Firenze per i popoli sottoalimentati*, in «Bollettino dell'Arcidiocesi di Firenze», maggio-giugno 1964, pp. 399-340.

[1306] Cfr. A.-M. PARIES, P. FLAMENT, *Paul VI à l'O.N.U. Réflexion*, in «Message» - éd. ainés du secondaire, janvier 1966, p. 14; A L'AFFUT, *Guerre et paix*, in «JO», janvier 1966, p. 6.

[1307] A L'AFFUT, *Guerre et paix*, in «JO», janvier 1966, p. 6.

[1308] Sull'evento si rinvia a «JO», numéro speciale Bangkok 1965; L. SCHEGGI MERLINI, *Insieme contro gli egoismi*, in «AS», 5 dicembre 1965, p. 8; *Conclusioni del Consiglio Mondiale della JOC*, in «Gn», 8 gennaio 1966, p.1.

milieu di vita quotidiana era di fatti l'unico entro il quale si riteneva possibile realizzare con successo degli obiettivi di pace e di solidarietà.

In questo senso proprio il Vietnam venne assunto da una firma sotto pseudonimo di «Jeunesse ouvrière», nel gennaio 1966, a simbolo di un necessario passaggio dal piano della teoria a quello dell'azione da parte dei militanti, poiché se tutte le realtà locali dello scenario geopolitico mondiale apparivano ormai interconnesse, agire per la pace e la solidarietà nei vari *milieux* della società francese significava favorire la pace nel mondo:

> C'est facile de dire de la guerre du Vietnam: «On n'y est pour rien. C'est dégueulasse, c'est toujours les petits qui paient.» Seulement, regardons d'un peu plus près notre comportement, chaque jour, autour de nous. Quand Jean n'est pas accueilli dans la classe par les copains, quand Pédro devient le souffre-douleur du chantier «parce qu'il parle de travers», on n'a pas le droit de critiquer ce qui se passe ailleurs.
>
> La paix, la solidarité, ça se constitue d'abord chez soi.
>
> Nous sommes donc *responsables*, chacun d'entre nous. En effet, si déjà avec le voisin ou certains gars du boulot ou du quartier on ne s'entend pas parce qu'ils ont une «tête» qui ne nous revient pas, on agit en sens contraire à cette paix.
>
> […]
>
> Jeunes travailleurs [sic], tu dois être participant à cette paix, à cette solidarité. N'attends pas tout des déclarations des grands hommes: l'entente cordiale, la fraternité des peuples, le partage des richesses, c'est d'abord avec tes copains que cela doit se réaliser. Le mouvement ouvrier est international, la J.O.C. est internationale et du mouvement ouvrier. Sa tâche est une mission de promotion, d'éducation, mais aussi de paix.
>
> Ton action doit s'inscrire dans ce mouvement[1309].

In quest'ultimo passaggio affiora l'invito, significativo e indicativo della temperie che andava affermandosi (si pensi al caso di «Lettre»), a non aspettare le direttive dei "grandi uomini" di riferimento (autorità politiche, certo, ma verosimilmente anche religiose) per agire in nome della pace. Non vi è aperta contestazione dei vertici, ma si coglie il segnale di un processo d'inversione di gerarchie nelle categorie mentali tradizionali (religiose, politiche, sociali): all'impegno concreto deciso in autonomia in nome di un principio che *si sapeva* essere condiviso dall'autorità si

[1309] A L'AFFUT, *Guerre et paix*, in «JO», janvier 1966, p. 6 [il corsivo è mio]. Più politicizzata, e in senso antiamericano, la posizione espressa allora sulla guerra in Vietnam da «Masses ouvrières», organo dell'Action catholique ouvrière (ACO), ramo operaio adulto dell'AC francese fondato nel 1935 da ex militanti jocisti. Cfr. *La guerre au Viet-nam*, in «Masses ouvrières», décembre 1965, pp. 81-87. Sugli scopi e la composizione dell'ACO e la sua evoluzione nel Novecento si rinvia, oltre ai volumi citati in bibliografia sui movimenti d'AC francesi, all'analisi di taglio sociologico: A. ROUSSEAU, *L'Action catholique ouvrière*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», 44-45, novembre 1982, pp. 70-71, www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1982_num_44_1_2168?q=action%20catholique%20ouvri%C3%A8re%20action%20catholique%20ouvrire%C3%A8.

riconosceva la primazia su eventuali future indicazioni che l'autorità avrebbe potuto emanare. La direzione è, in sostanza, quella di un trionfo dell'azione spontanea della base sulla parola direttiva[1310] del vertice. L'esortazione all'azione per la pace era presentata nell'editoriale di «JO» come naturale conseguenza della doppia appartenenza della JOC: la causa della pace riguardava ogni militante (chiamato personalmente in causa con il ricorso al "tu", tipico della stampa di AC) sia in quanto cristiano sia in quanto membro del movimento operaio internazionale[1311].

L'idea che la neutralizzazione di conflittualità sociali, di entità anche minima, nel proprio ambiente quotidiano costituisse un passo verso la pace politica internazionale veniva allora probabilmente rafforzata nella JOC dagli squilibri, dalle tensioni e dai sommovimenti profondi che stava attraversando il mondo operaio francese degli anni Sessanta[1312]. La sua configurazione interna era infatti in via di ridefinizione a seguito delle trasformazioni strutturali del sistema economico e produttivo occorse ne *les Trente glorieuses*, segnati dal passaggio dalla civiltà contadina a quella industriale. Ad essa vanno aggiunti fenomeni complessi come l'immigrazione esterna[1313] e le migrazioni interne, legate allo spopolamento delle campagne e all'esodo dei *pieds-noirs* in Francia a seguito degli

[1310] Il riferimento è ancora alla teoria degli atti linguistici di Austin e Searle, cfr. *supra*, nota n. 920, p. 270.

[1311] La compenetrazione e l'integrazione fra la dimensione religiosa e operaia nella visione jocista sono illustrate, fra gli altri, nel numero speciale *Joc. Qui donc est-tu?*, «église de Metz», 17, 1965. Vi è qui evidentemente una differenza tra la JOC da un lato e la JEC e, in generale, i movimenti giovanili non operai europei dall'altro: almeno sino all'esplosione della contestazione studentesca nel 1967-1968, questi ultimi non potevano appellarsi a un reale "spirito di classe" internazionale, che comunque restò sempre incomparabilmente più debole e effimero rispetto a quello caratterizzante il proletariato operaio che, nonostante la sua pluralità interna, poteva contare su una radicata tradizione politica identitaria come quella social-comunista. Questa differenza tra JOC e JEC si rifletteva nella concezione dell'apostolato elaborata dai due movimenti: la prima poneva la propria missione sotto l'insegna del «"séparatisme" ouvrier» (T. CAVALIN, *Les éveques et l'Action Catholique*, cit., p. 285), convinta che i condizionamenti sociali sull'individuo fossero forti al punto di inserirlo in una classe distinta e in antagonismo con le altre (il che rendeva «la vie sociale […] un point d'équilibre temporaire» tra le classi); la seconda credeva invece nella possibilità di una «progressive interpénétration de ces classes» e nel «dépassement de leurs conflits» (B. GIROUX, *La JEC de la Libération aux années 1960*, in *La Jeunesse étudiante chrétienne. 1929-2009*, cit., pp. 48-49). Cfr. anche T. CAVALIN, *Les éveques et l'Action Catholique*, cit., p. 293.

[1312] Per una contestualizzazione della storia del mondo operaio francese nel Novecento v. X. VIGNA, *Histoire des ouvriers en France au XX^e siècle*, Paris, Perrin, 2012.

[1313] Sull'argomento si segnala *Les étrangers en France*, «Esprit», avril 1966, numero monografico.

accordi di Evian[1314], nonché le mutazioni socio-culturali introdotte dal progressivo affermarsi in Europa della *société des loisirs* edonistica di stampo americano[1315].

Al di là delle specificità di classe legate al mondo operaio appena delineate, in linea generale la posizione della JEC sul tema della pace appare speculare a quella della JOC. La JEC riconfermò, attualizzandoli, gli orientamenti teologici e politici impostisi al suo interno con particolare urgenza dai primi anni Cinquanta quando, dopo aver rifiutato di sottoscrivere l'appello di Stoccolma, l'associazione si dedicò all'elaborazione teorico-pratica di una via alternativa al pacifismo di matrice marxista e da porre in concorrenza con esso[1316].

Una differenza fra la JEC e la JOC la si è riscontrata nell'affiancamento, nella stampa della prima, del magistero di pace d'età conciliare alla tradizionale dottrina intransigente cattolica della guerra come frutto del «*péché* de l'homme»[1317], elemento assente nelle pubblicazioni della seconda, così come nella retorica di Giovanni XXIII e di Paolo VI[1318], evidenziato invece in precedenza in «Itinéraires» e in maniera meno esplicita in «AS». Su un numero speciale di «Message» dei primi del 1966 si affermava ad esempio che i mali del mondo, fra i quali i conflitti bellici, erano degli «accidents historiques» causati dalla fallacia dell'uomo, facile a cadere nella tentazione dell'eterno rivoltoso Lucifero, che solo Cristo poteva riconciliare con Dio e con il progetto divino[1319]. Proprio adottando un'ottica cristocentrica la JEC attenuava la visione negativa dell'uomo-peccatore della tradizione intransigente, ponendola come un tassello all'interno di una più generale concezione positiva sia dell'uomo sia delle prerogative e delle potenzialità dei laici nella Chiesa, come introdotta dal pontificato roncalliano. Cristo veniva presentato infatti dall'organo di stampa *jéciste* come un «compagnon de route» dello studente cristiano[1320], e questa implicita attenuazione del senso di verticalità gerarchica fra il militante (uomo e dunque peccatore) e il figlio di Dio (esente da ogni

[1314] Sul fenomeno e sui suoi effetti si rinvia a T. SHEPARD, *1962. Comment l'indépendace algérienne a transformé la France*, Paris, Payot, 2008.

[1315] Fra i molteplici contributi sulla società francese degli anni Sessanta ci si limita a indicare H. MENDRAS, *La Seconde Révolution française,* cit., oltreché a lavori di storia culturale quali J.-F. SIRINELLI, *La France des sixties revisitée*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 69, janvier-mars 2001, pp. 111-124, DOI : www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_2001_num_69_1_1287; M. WINOCK, *Chronique des années soixante*, cit.

[1316] Cfr. B. GIROUX, *La jeunesse étudiante chrétienne*, cit., pp. 173-174.

[1317] «Message», numéro spécial militant 93-94, 1966, p. 4.

[1318] Cfr. D. SARESELLA, *The Vietnam War,* cit., p. 3.

[1319] «Message», numéro spécial militant 93-94, 1966, p. 4.

[1320] *Ibidem*.

macchia) era certo intesa a sostituire a un'inoperosa colpevolizzazione un approccio che spingesse il giovane di AC quasi a identificarsi in Cristo e quindi a raccoglierne attivamente la parola di pace. D'altro canto però questo approccio si configura anche come l'ennesima spia, dopo i casi di «Lettre» e di «Jeunesse ouvrière», di un ripensamento in atto, per quanto privo di intenti sovversivi o iconoclastici, delle relazioni gerarchiche dell'ecclesiologia cattolica presso alcuni dei settori della Chiesa francese, stimolato dall'urgenza di garantire la pace mondiale e di dare il proprio contributo ad essa seguendo la via tracciata proprio dall'istituzione, ossia dai documenti conciliari e dall'esempio di Paolo VI e del suo predecessore.

Facendo ricorso all'approccio pedagogico caratteristico dei rami giovanili di AC, tendente a illustrare con degli esempi concreti come tradurre in pratica i propositi teorici, «Message» prese proprio la guerra in Vietnam come caso esemplare di una situazione che poteva comunemente presentarsi allo scolaro *jéciste* nella sua classe, lasciandoci così intuire la popolarità assunta dal conflitto nella società francese:

> En cours d'instruction civique, en Math. Elém., le professeur demande des élèves pour un exposé sur un fait d'actualité: la guerre au Viet-Nam. Un petit groupe d'élèves se propose tout de suite: ce sont les membres des jeunesse communistes de la classe. Michel a voulu travailler avec eux: ils refusent. […]
>
> POUR MICHEL, le problème se pose […]: à partir d'une initiative en soi excellente, il y a le risque que l'exposé ne dégénère en propagande, en bagarre et ne divise la classe. Michel, en réunion, se demande avec les autres comment faire réussir une information objective. C'est toute une mise à l'action des autres camarades à susciter. C'EST AINSI QUE MICHEL SERA, LUI AUSSI, LE «SEL» DE SA CLASSE[1321].

Si noti come si ponessero per scontati l'attivismo dei giovani comunisti in merito al conflitto nel Sud-Est asiatico e, parimenti, la difficoltà degli studenti cattolici a collaborare con loro a un progetto di interesse comune. Già nel maggio 1965 Pierre Kahn, allora segretario nazionale dell'UEC, aveva constatato una simile situazione, chiedendo(si) in un articolo, significativamente conservato in copia dattiloscritta nell'archivio della JEC,

> comment se fait-il que dans un milieu étudiant comme le nôtre, où l'on peut dire assurément qu'une des forces les plus vives est le sentiment anticolonialiste, trempé par la participation des milliers d'étudiants dans la lutte contre la guerre d'Algérie; comment se fait-il qu'il

[1321] Ivi, pp. 8-9. Cristallino il richiamo finale a Mt 5,13. La traduzione della Sacra Bibbia alla quale si fa riferimento in questo lavoro, e che concorda con il testo biblico della *editio princeps* della CEI del 1971, è: *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB, 2000.

n'existe pas encore aujourd'hui de MOUVEMENT DE MASSE ORGANISÉ contre la guerre au Vietnam?[1322]

La risposta data nel 1966 da «Message», dunque, chiamava in causa l'alto tasso di ideologizzazione degli studenti comunisti, ritenuto portatore di disinformazione e di discordia nell'ambiente scolastico e pertanto contrario a quello spirito di unità che i *jécistes*, come si è detto, avevano eletto a principio e orizzonte d'azione inderogabile non solo sul piano intra-ecclesiale ma anche su quello "profano". Eppure si è visto come, all'interno degli organismi sindacali dell'UNEF e del CIUPV, la cooperazione per la pace tra gli studenti cristiani e comunisti fosse divenuta una realtà operativa già dal 1965. Formulare delle ipotesi precise sui motivi di quest'incongruenza richiederebbe ricerche che approfondissero i rapporti fra gioventù studentesca cristiana e comunista in Francia negli anni Sessanta. Solo in via del tutto generale e ipotetica si può qui ricondurla almeno in parte a quella duplicità individuata nel comportamento della dirigenza nazionale della JEC, e in altra parte forse anche alla percezione e all'esperienza individuale dell'anonimo autore dell'articolo di «Message» al quale si fa qui riferimento.

In quel testo, in cui l'autore si augurava che il *jéciste* immaginario Michel spronasse il resto della sua classe ad informarsi e ad agire per la pace, emerge certo un'ansia di inclusione, anzi una volontà di protagonismo da parte della JEC nel contesto della sociabilità studentesca. Ciò richiama la problematica della marginalità, del rischio di ghettizzazione dei militanti di AC in un contesto educativo laico come quello francese, in ciò decisamente diverso da quello italiano. Si ricordi inoltre che in quegli stessi anni la gioventù comunista francese stava vivendo una crisi profonda[1323] e che ciò doveva rappresentare agli occhi della JEC, a sua volta appena uscita da una grave crisi interna, un'opportunità per ri-guadagnare spazio nel panorama studentesco e per provare a contrastare il monopolio intellettuale detenuto della *gauche* su tematiche di politica internazionale.

Agli inizi del 1966 anche «Gioventù» dichiarò, come «Jeunesse ouvrière», la sopraggiunta impossibilità «di essere insensibili alla tragedia del Viet-nam»[1324]. In realtà si è visto come tra il 1963 e il 1965 la stampa

[1322] Cfr. P. KAHN, *Les rapports communistes-catholiques à la lumière de la crise de la JEC*, ds., p. 47, in Issy-les-Molineaux, CNAEF, JEC, 12 LA 42, c.c. *JEC (1965-1966)*. Khan (1939-2006), divenuto poi psicanalista, fu segretario dell'UEC dal 1964 al 1965.

[1323] Ne traccia le linee generali, ponendola in parallelo alla crisi della JEC, R. MORDER, *Années 1960*, cit., pp. 62-69.

[1324] *Una veglia per la pace*, in «Gioventù» - ed. studenti, gennaio-febbraio 1966, p. 18.

della GIAC, a differenza di quella della JOC, fosse, fra quelle esaminate, una delle più attente all'evolversi della situazione vietnamita, pur nei limiti sin qui evidenziati. Nel numero del gennaio-febbraio 1966 l'organo della GIAC rispose all'"offensiva di pace" natalizia di Paolo VI sollecitando ogni militante a raccogliere l'appello del papa alla costruzione della pace nel mondo, sentendosi responsabile e moralmente obbligato a «fare qualcosa di concreto, di nostro personale»[1325].

Un'analoga posizione si registra in ambito fucino. Alla fine del febbraio 1966 su «Ricerca», che in quei mesi dedicò crescente spazio alla cronaca vietnamita e alla riflessione sulla pace e sulla guerracon argomenti ligi al magistero pontificio e conciliare[1326], don Mario Albertini scrisse che «i morti, i sopravvissuti straziati nella loro carne o nel loro cuore non permettono di essere retorici» sull'argomento della pace in Vietnam[1327]; molto probabilmente aveva negli occhi le terribili immagini scattate nel lontano Paese asiatico che sempre più spesso apparivano anche sulla stampa italiana, compresa quella cattolica.

Continuava a non far eccezione, in questo, «Gioventù», la cui copertina della prima metà del marzo 1966 fu interamente occupata dalla fotografia di un primo piano di un bambino vietnamita che sembra guardare allo stesso tempo il lettore e un soldato di guardia alla recinzione di filo spinato che imprigiona il bimbo assieme a delle donne, visibili alle sue spalle (Fig. 17, p. 393). Ad accompagnamento dell'immagine, una didascalia che uno schieramento della GIAC non sul piano politico, ma su quello umano: «il nostro cuore è in Asia».

[1325] Ivi, pp. 18-19. Sul plauso dei movimenti di AC all'azione diplomatica di Paolo VI per la pace in Vietnam cfr. anche M. TICCONI, *Un dialogo per evitare la tragedia*, in «Gioventù», ed. studenti, gennaio-febbraio 1966, pp. 8-9.

[1326] Cfr. ad esempio F. MASTROPAOLO, *Il cristiano e il problema dell'obiezione di coscienza*, in «Ricerca», 15 gennaio 1966, p. 3 e p. 15; *Il rapporto Mansfield sul Vietnam*, ivi, 31 gennaio 1966, p. 1 e p. 8; M. ALBERTINI, *Per una pace vera*, ivi, 28 febbraio 1966, p. 1 e p. 12.

[1327] M. ALBERTINI (P.), *Per una pace vera*, in «Ricerca», 28 febbraio 1966, p. 2 e p. 12. Albertini (1925-2013) fu assistente nazionale della FUCI dal 1963 al 1988.

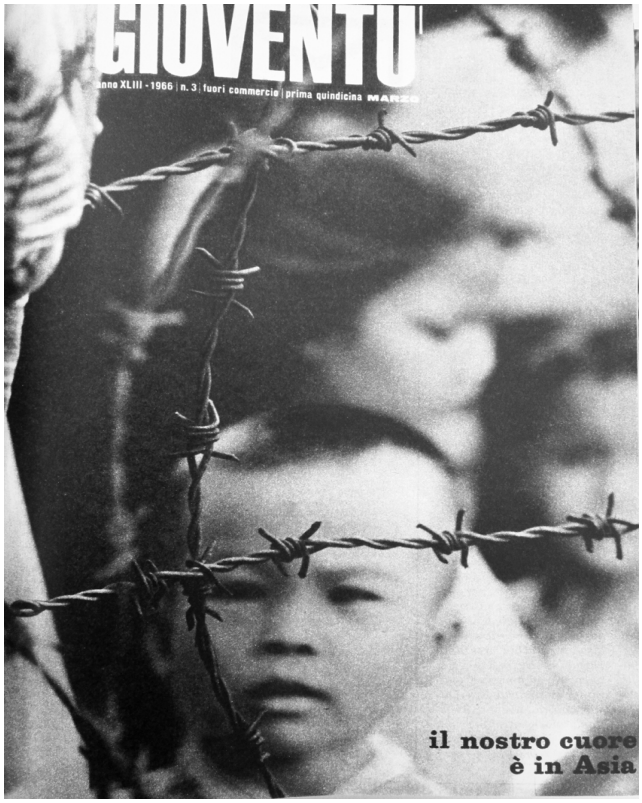


Fig. 17. «Gioventù», prima quindicina di marzo 1966, p. 1.

Nel marzo la GIAC lanciò l'imperativo: «Non lasciamo il Papa da solo»[1328], verosimilmente rifacendosi allo slogan di Montaron apparso su «Tc» del gennaio 1966[1329], un titolo che di certo a conferma la precocità dell'azione pontificia di pace e la centralità da essa assunta all'interno del mondo cattolico italiano e francese a metà anni Sessanta (Fig. 18, p. 394).

[1328] *Non lasciamo il Papa solo*, in «Gioventù», prima quindicina di marzo 1966, pp. 21-23.

[1329] Sul "Ne laissons pas Paul VI tout seul" di Montaron cfr. *infra* p. 424.

Fig. 18. *Non lasciamo il Papa solo*, in «Gioventù», prima quindicina di marzo 1966, p. 21.

Con la ripresa dei bombardamenti sulla RDV e il progressivo inasprirsi del conflitto in Vietnam, «Gioventù» espresse approvazione verso qualsiasi iniziativa caritativo-assistenziale volta a portare indistintamente conforto alle vittime della guerra[1330]. Nei primi mesi del 1966 dalle pagine del periodico Federico Mandillo elevò la guerra in Vietnam, al pari dell'atomica, a simbolo della «miseria del cuore» umano[1331], riportando alla memoria le «tragedie della guerra civile» vissute da «molti nostri genitori» e stabilendo una similitudine fra la "cortina di bambù" e la linea gotica[1332]. In maniera piuttosto articolata rispetto alle analisi apparse sulla stampa

[1330] Cfr. F. M[ANDILLO?]., *Entriamo nel vivo del Vietnam*, in «Gioventù», marzo 1966, p. 24. Mandillo (1932-2003) divenne in seguito vaticanista dell'ANSA e presidente dell'Associazione dei cronisti accreditati in Vaticano (Aigav).

[1331] F. MANDILLO, *Appuntamenti della pace*, in «Gioventù», seconda quindicina di febbraio 1966, p. 8.

[1332] F. M[ANDILLO?]., *Entriamo nel vivo del Vietnam*, in «Gioventù», marzo 1966, p. 24.

italiana e francese di AC, avvicinandosi invece a quelle avanzate nel 1965 da «Tc» e poi da «AS» e dalla stessa «Gioventù», Mandillo individuò all'origine della guerra in Vietnam una commistione di cause di diversa natura: motivazioni geopolitiche, come la «tensione di due colossali "potenze" che si fronteggiano sul doloroso e piccolo suolo del Viet-Nam»; fattori socio-economici, legati alle dinamiche del sottosviluppo operanti tra il Sud e il Nord del mondo, riflessi nella «disperazione di interi popoli […] fuori della portata della civiltà moderna», i «poveracci dell'umanità» assediati dalla fame; un fattore di tipo morale, illustrato qui di seguito, ispirato dal tradizionale anticapitalismo cattolico e riferito per la prima volta non solo ai leader politici del Nord del mondo, bensì all'intero corpo delle società occidentali[1333].

Era infatti soprattutto l'indifferenza dei cristiani del "mondo libero" verso la tragedia vietnamita a essere biasimata da Mandillo. Essa era interpretata come un effetto nefasto della società del benessere, che rendeva l'uomo egoista e privo di «umiltà», inducendolo a trascurare la lotta della coscienza cristiana contro la propria natura «bestiale»; un segnale in questo senso era dato dai frequenti episodi di «intemperanza» ai danni di coloro con i quali si condivideva l'«ambiente» nel proprio quotidiano[1334].

La ricerca di una soluzione negoziata della guerra in Vietnam venne elevata a metafora del giornaliero sforzo dei giovani militanti cattolici per ricomporre in maniera non violenta le tensioni esistenti all'interno della propria comunità di vita e d'apostolato. Analogamente a quanto letto su «Message» dell'anno precedente[1335], su «Gioventù» si invitarono pertanto i membri della GIAC a lavorare per l'unità intra- ed extraecclesiale, a «saldare maggiormente» le relazioni nei gruppi ai quali ogni fedele apparteneva (lavorativi, sociali, affettivi), stimolando tanto la condivisione della preghiera quanto quella dell'informazione sui fatti del mondo e il confronto delle opinioni[1336]. Il fatto che Mandillo auspicasse la realizzazione di un sentimento universalmente condiviso di appartenenza alla medesima famiglia umana e quindi al medesimo popolo di Dio[1337] lascia intendere che la riflessione della GIAC si muoveva allora, al pari di quella pontificia, all'interno di uno schema di interpretazione del mondo i cui presupposti restavano quelli dell'intransigentismo, della visione della

[1333] F. MANDILLO, *Appuntamenti della pace*, in «Gioventù», seconda quindicina di febbraio 1966, pp. 6-7.

[1334] *Ibidem*.

[1335] Cfr. *supra*, pp. 251-252.

[1336] F. MANDILLO, *Appuntamenti della pace*, in «Gioventù», seconda quindicina di febbraio 1966, p. 8.

[1337] Cfr. *ibidem*.

Chiesa quale unica depositaria di leggi giuste ed efficaci per la pacifica convivenza civile.

Nel solco del magistero pontificio e conciliare, Mandillo stabilì un nesso tra la pace e la giustizia (non soggetta agli umori e agli impulsi del singolo), suggerendo che un sistema internazionale fondato sulla pace avrebbe naturalmente favorito la giustizia sociale. L'autore non qualificò come "cristiano" quest'ipotetico nuovo ordinamento globale, ma precisò che esso dovesse essere estraneo agli «orrori del materialismo ateo»[1338], il che equivaleva implicitamente ad affermarlo, e suggerì, al pari di quanto fatto dalla JEC e dalla JOC, che la sua edificazione costituisse una responsabilità speciale dei «giovani degli anni sessanta»[1339].

Nel marzo 1966, mese della prima riunione, a Stoccolma, del "Tribunale Russell"[1340], Mandillo portò questa teoria della responsabilità individuale della pace in Vietnam alle estreme conseguenze, affermando: «È indispensabile che l'umanità si senta corresponsabile della tragedia del Vietnam. Perché altrimenti tutti ci renderemmo corresponsabili della continuazione di omicidi in massa»[1341]. Il mese precedente aveva scritto che «se vogliamo salvare la pace, abbiamo gravi doveri di solidarietà, di presenza. È necessario che noi siamo in mezzo alla gente, in mezzo al nostro ambiente di lavoro come costruttori di pace»[1342]. In particolare, come la JEC, la GIAC sottolineò lo iato tra la crescente pervasività del conflitto in Vietnam nella quotidianità degli europei e l'insufficienza delle informazioni su di esso e sulla storia generale del Paese asiatico[1343].

I "compiti di pace" indicati dalla GIAC ai militanti di AC sono dunque del tutto simili a quelli proposti ai propri aderenti dalla JOC e dalla JEC. Le cause delle affinità riscontrate fra il discorso sulla pace della GIAC e quelli dei "cugini francesi" sono da imputare a diversi elementi, tra i quali va innanzitutto annoverata la comune entusiasta adesione all'insegnamento della Chiesa conciliare. Non si trascuri inoltre la grande influenza esercitata nella prima metà del decennio sulla GIAC da parte dell'AC giovanile francese, oltreché della JOC belga. In particolare, dal 1963 la GIAC aveva avviato un profondo ripensamento della propria struttura organizzativa e

[1338] Ivi, p. 8.
[1339] *Ibidem*.
[1340] Cfr. X. TOSCANI, *Paolo VI*, cit., p.p. 408-409.
[1341] F. M[ANDILLO?]., *Entriamo nel vivo del Vietnam*, in «Gioventù», marzo 1966, p. 25.
[1342] F. MANDILLO, *Appuntamenti della pace*, in «Gioventù», seconda quindicina di febbraio 1966, pp. 5-6.
[1343] F. M[ANDILLO?]., *Entriamo nel vivo del Vietnam*, in «Gioventù», marzo 1966, p. 24.

dei propri strumenti di missione, ispirandosi per l'appunto alle esperienze di quelle associazioni straniere[1344].

I periodici consultati per questa ricerca sembrano suggerire una sottile differenza connessa al dato nazionale, ossia una maggiore insistenza della GIAC sul ruolo prioritario della preghiera nell'opera di pace dei cristiani. Così scrisse ad esempio Mandillo su «Gioventù» del febbraio del 1966:

> Il primo contributo del cristiano è la preghiera: vera, profonda; ma proprio con la preghiera l'impegno non si esaurisce, anzi comincia allora. Mettendo le nostre preoccupazioni per la pace vera degli uomini davanti al cuore di Dio, al tempo stesso diventiamo corresponsabili di questo impegno. E la nostra coscienza ce ne chiederà il conto[1345].

Senza dubbio tale posizione è conforme al coevo magistero montiniano nel quale, come si è visto, la preghiera per la cessazione della guerra è da intendersi come atto linguistico performativo, e si noti l'accento posto da Mandillo sulla responsabilità individuale e sulla centralità della coscienza del cattolico nella sua scelta di agire o non agire, pregando, per la pace. Tuttavia, tenendo presente la problematica relazione tra fede e politica nei movimenti di AC, particolarmente acuta nel peculiare caso italiano, e considerando la politicizzazione allora in corso del dibattito pubblico italiano sul Vietnam, il concetto di Mandillo della preghiera come primo grado dell'*engagement* per la pace parrebbe celare anche la volontà di mantenere la nascente opposizione alla guerra dei giovani cattolici in un ambito *apolitico*, di contenerne entro certi limiti lo slancio all'azione, di proteggerli dalle "sirene" del pacifismo di sinistra. D'altro canto poche settimane dopo Mandillo si sarebbe pronunciato chiaramente sull'esigenza di trattare del Vietnam «senza fare politica», aspirando a una neutrale obiettività[1346], in consonanza con quanto richiesto alla stampa dal papa[1347].

Il freno della GIAC, come dell'ACI tutta, sulla dimensione politica della propria testimonianza nel mondo non stava però a significare un disimpegno nei confronti della pace. A queste date, anzi, le associazioni di Azione cattolica italiana parrebbero più attive delle omologhe francesi. Lo dimostra la veglia di preghiera organizzata a livello nazionale dall'ACI per la pace nel mondo, da tenersi il 18 marzo 1966[1348], intesa a sostenere la

[1344] Cfr. M. BUSANI, *Gioventù studentesca*, cit., pp. 333-340.

[1345] F. MANDILLO, *Appuntamenti della pace*, in «Gioventù», seconda quindicina di febbraio 1966, p. 6.

[1346] F. M[ANDILLO?]., *Entriamo nel vivo del Vietnam*, in «Gioventù», marzo 1966, p. 24.

[1347] Cfr. ad esempio PAOLO VI, *Il ventennio dell'agenzia di stampa «ANSA»*, 1° dicembre 1965, in PVI, *Ins*, III, pp. 682-685.

[1348] Cfr. *Una veglia per la pace*, in «Gioventù» – ed. studenti, gennaio-febbraio 1966, pp. 18-19; *Una veglia di preghiera per la pace promossa in tutta Italia dalla GF, dalla*

visione di pace esposta nel discorso di Paolo VI all'ONU e ad attuare il magistero della *Pacem in terris* e della *Gaudium et Spes* – infatti durante la veglia erano da leggersi degli estratti dai tre documenti, affiancati alla recitazione di salmi e inni biblici[1349].

Nel numero del gennaio-febbraio 1966 «Gioventù» annunciò l'iniziativa in un articolo corredato da una foto della grandezza di quasi due facciate, che ritraeva due giovani vietnamiti vestiti di stracci, sporchi di fango dalla testa ai piedi, feriti ed emaciati, dall'espressione provata e desolata, immersi in una fitta vegetazione; il sottotitolo chiosava: «Non possiamo essere insensibili alla tragedia del Viet-nam»[1350] (Fig. 19, p. 399). Queste pagine di «Gioventù» ben illustrano come il conflitto nel Sud-Est asiatico stesse allora divenendo, sia per le sue implicazioni geopolitiche sia per la sua crescente tragicità e per la visibilità mediatica acquisita in Occidente, simbolo della più vasta necessità di pace nel mondo.

In pieno spirito roncalliano e montiniano, la veglia dell'ACI era aperta «a tutti i giovani che credono nella pace e nel Signore della pace»[1351], ma sulla base delle fonti consultate si ha notizia certa solo della partecipazione di organismi di ispirazione cattolica quali la sezione italiana di Pax Christi, allora presieduta dall'arcivescovo di Siena don Mario Jsmaele Castellano[1352], del Centro Sportivo Italiano (CSI) e del Centro Turistico Giovanile (CTG)[1353].

Alla stampa associativa dell'ACI venne allegata copia di un libretto tascabile contenente minuziose regole su luoghi e modalità di svolgimento della veglia, così come sulla liturgia da seguire[1354]. Si cercò di favorire un'adesione di massa all'evento sollecitando i «settimanali diocesani di volerlo [*il testo della veglia*] tempestivamente riprodurre, magari in inserto,

---

GIAC e dalla FUCI, in «Gn», febbraio 1966, p. 1; *Costruiamo la pace*, in «Iniziativa dell'Azione cattolica italiana», marzo 1966, p. 8.

[1349] Cfr. «Gioventù», seconda quindicina di febbraio 1966, p. 8 e ss.

[1350] Cfr. *Una veglia per la pace*, in «Gioventù» – ed. studenti, gennaio-febbraio 1966, pp. 18-19. La fotografia fu ripresa in «Gioventù», prima quindicina di marzo 1966, p. 7.

[1351] *Ibidem*.

[1352] Cfr. *La "Pax Christi" sull'incontro di preghiera per la pace*, in «Gn», 5 marzo 1966, pp. 2-3. Castellano (1913-2007), ex assistente ecclesiastico dell'ACI, guidò PC Italia tra il 1959 e il 1968, e successivamente fu presidente della Caritas italiana. Cenni alla sua presidenza di PC Italia in www.paxchristi.it/?p=331, a cura di Pax Christi.

[1353] Cfr. *Altre notizie sull'incontro di preghiera per la pace*, in «Gn», 19 febbraio 1966, pp. 2-3.

[1354] Cfr. «Gioventù», seconda quindicina di febbraio 1966, p. 8 e ss.; *Una veglia di preghiera per la pace promossa in tutta Italia dalla GF, dalla GIAC e dalla FUCI*, in «Gn», febbraio 1966, p. 1. Riproduzione fotografica del documento in appendice 8.

in modo che si aumenti la disponibilità di copie, e la manifestazione venga pubblicizzata capillarmente»[1355].

Fig. 19. *Una veglia per la pace*, in «Gioventù»» – ed. studenti, gennaio-febbraio 1966, pp. 18-19.

Probabilmente con un libretto così ricco di dettagli si intese dare omogeneità alle varie veglie locali in modo che risultasse evidente la paternità confessionale della veglia, mettendo in risalto anche agli occhi della società l'attivismo della Chiesa per la pace; allo stesso tempo si vollero forse impedire allestimenti poco ortodossi da parte di una base cattolica allora in fermento dal punto di vista sia religioso sia politico[1356]. Un così rigido controllo sull'evento e sul suo afflato puramente religioso, improntato ai testi biblici e al recente magistero pontificio e conciliare, serviva verosimilmente anche a tranquillizzare la gerarchia italiana e a evitare quindi una sua opposizione all'iniziativa.

[1355] *Ibidem.*

[1356] Sull'argomento si rinvia fra gli altri a A. SANTAGATA, *La contestazione cattolica*, cit.; M. CUMINETTI, *Il dissenso cattolico*, cit.

Nel presentare la veglia «Gioventù notizie» sottolineò l'importanza della preghiera e la sua qualità di concreta azione per il bene comune, in un modo che sembrerebbe volto anche a prevenire il ripresentarsi di critiche già ricevute o comunque previste da parte di movimenti pacifisti della sinistra:

La nostra veglia di preghiera non sarà un modo di evadere dalle nostre responsabilità, per raccomandare a Dio la soluzione dei nostri problemi. Sì, pregheremo il Signore di darci la sua Pace, […] ma non andremo da Lui a mani vuote: gli porteremo i talenti faticosamente trafficati nell'esperienza di ogni giorno al servizio dell'uomo, e non soltanto i nostri, ma anche di tutti coloro che stanno costruendo l'Amore tra gli uomini, senza conoscerlo[1357].

L'organizzazione dell'evento testimonia quindi la volontà dei giovani dell'ACI di mettere in pratica l'ecclesiologia del laicato tratteggiata dal concilio, sviluppandola attorno ai concetti di presa di coscienza, responsabilità e attivismo, illuminati da un approccio positivo e fiducioso nell'uomo moderno, caratterizzato dalla disponibilità a collaborare con «tutti gli uomini di buona volontà», ma rigorosamente nei limiti delle regole della propria fede. Questi orientamenti erano già fortemente radicati nell'ACI, in particolare nel suo movimento studentesco, soprattutto nella FUCI[1358]. Essi appaiono ben sintetizzati, assieme ad altre tendenze preponderanti del periodo, nel commento di Mandillo all'iniziativa, che val la pena riportare per esteso:

Ecco, dunque, che la nostra assemblea di preghiera – […] alla quale inviteremo tanti nostri compagni di scuola, amici, conoscenti, perché è ora di essere *propagandisti attivi delle opere di pace, non semplici spettatori benevoli* – è l'inizio di *un atteggiamento nuovo*. Un atteggiamento che coinvolgerà la coscienza di ciascuno di noi: non più un'attenzione solo episodica, né la sola adesione spontanea a chi grida "viva la pace", ma qualcosa di più. Molto di più. *L'inizio di una presa di coscienza, attenta, precisa, verificata e meditata, di quali sono i drammi reali della umanità che bisogna evitare e per i quali è necessaria l'opera nostra, personale*. Si tratterà di informarsi: sia sulla situazione reale della tragedia vietnamita dal punto di vista umano […], sia sulla situazione di quella zona dell'Asia che comprende i drammi dell'intera penisola Indocinese e accanto ad essa quelli ancora più massicci dei grandi e numerosissimi popoli dell'India […] e della Cina […]. Drammi che non vanno compresi solo con l'angusta ottica della politica "di vertice", fatta dai governanti e vista per lo più in tale modo da commentatori politici. No; si tratta di capire le reali condizioni di vita di quelle persone, capire gli ideali e le speranze di cui soffre quella gioventù[1359], il dramma di culture e di civiltà ricchissime di contenuti umani eppure finora

[1357] *Una veglia di preghiera per la pace promossa in tutta Italia dalla GF, dalla GIAC e dalla FUCI*, in «Gn», febbraio 1966, p. 18.

[1358] Ne trattano diffusamente i contributi in *FUCI coscienza universitaria*, cit.

[1359] Cfr. a questo proposito *Sensibilizzare gli studenti ai problemi della Chiesa in Asia*, in «Gn», 16 aprile 1966, pp. 3-4.

isolate dal resto del mondo, anzi spesso messe alla porta dal nostro benessere solo industriale ed economico. Pochi di noi forse sanno tutto il vibrante contenuto umano di questi popoli che ora si stanno riconoscendo uniti, e al tempo stesso – come anche interi popoli dell'Africa e dell'America Latina – lottano corpo a corpo con la fame e la miseria: popoli che hanno speranze grandi, e a volte anche grandi ingenuità che possono farli ricadere sotto altri sfruttamenti e altri pesanti domini. Eppure sono popoli come noi.

[…] Eccole, le radici della pace: sono nel cuore dell'uomo moderno, solo che sappia scoprirle, e basare davvero su esse la sua vita: un uomo che, cercando fortemente Dio vivo in Spirito e Verità, saprà pure convivere in amore con le altre persone che a volte non Lo riconoscono o Lo combattono[1360].

Facendo affidamento sulle fonti consultate, si direbbe che la veglia del 18 marzo 1966 fu la prima iniziativa per la pace in Vietnam e nel mondo concepita *in autonomia* dalla dirigenza nazionale di un'associazione cattolica italiana, in anticipo così sugli omologhi francesi. Viene da interrogarsi sul perché di questo primato nonostante, come si è visto, l'argomento fosse sentito anche nel mondo cattolico *hexagonal*. Uno dei possibili fattori all'origine di tale situazione potrebbe essere la condizione di fragilità in cui versavano diversi movimenti giovanili dell'AC francese (ma non la JOC) dopo le gravi crisi del 1965[1361]. Un altro potrebbe trovarsi nella peculiare forza del legame tra l'ACI e la figura del pontefice, che potrebbe averla resa più prontamente ricettiva nei confronti delle sue sollecitazioni. Si può anche ipotizzare che l'impronta meno laica della società italiana e la rodata tradizione "geddiana" di mobilitazione politica di massa dell'ACI in chiave anticomunista abbiano favorito una maggiore coesione interna al ramo italiano dell'associazione, permettendo all'interno di esso di concepire con minor difficoltà l'organizzazione di un evento di portata nazionale, nonostante la flessione nelle iscrizioni allora in atto[1362]

[1360] F. M[ANDILLO?]., *Entriamo nel vivo del Vietnam*, in «Gioventù», marzo 1966, p. 25 [il corsivo è mio].

[1361] Per dettagli cfr. R. FABRE, *Présence et contestation (1960-1975)*, in *Jeunesses chrétiennes au XX^e siècle*, cit., p. 113.

[1362] Nel 1961 l'ACI contava 3.342.627 tesserati, passati nel 1963, all'avvio del Vaticano II, a poco più di 3.360.716, diminuiti nel 1966, a concilio chiuso, a circa 3.172.375. Per ciò che concerne la GIAC si registra la cifra di 1.839.073 di membri nel 1961, saliti a 1.841.789 nel 1963, calati a 1.709.989 nel 1966 (solo nel ramo femminile, anello forte dell'ACI in questi anni con il suo milione e più di aderenti, si registra un progressivo aumento delle iscrizioni negli anni del concilio). Per un'analisi diacronica di ampio respiro dei dati del tesseramento dell'ACI si rinvia a M. CASELLA, *Le adesioni all'Azione cattolica italiana dal 1922 al 2011*, Galatina, Congedo, 2014 (sulle cui tabelle a pp. 13-14 ci si è basate per ricavare le cifre qui riportate). Ulteriori dettagli sui tesseramenti annuali si possono trarre dalla documentazione dedicata raccolta in: Roma, ISACEM/AACI/GIAC/P, Serie II (*Atti del Consiglio superiore e della Presidenza, 1870-1972*) e Serie III (*Copia lettere, circolari, ciclostilati, 1870-1974*).

(male che non risparmiava l'AC francese)[1363], e nonostante gli scarsi contatti esistenti fra i vari rami di cui l'ACI era composta[1364].

III.6. Le ACLI: fedeli al papa o a Marx?

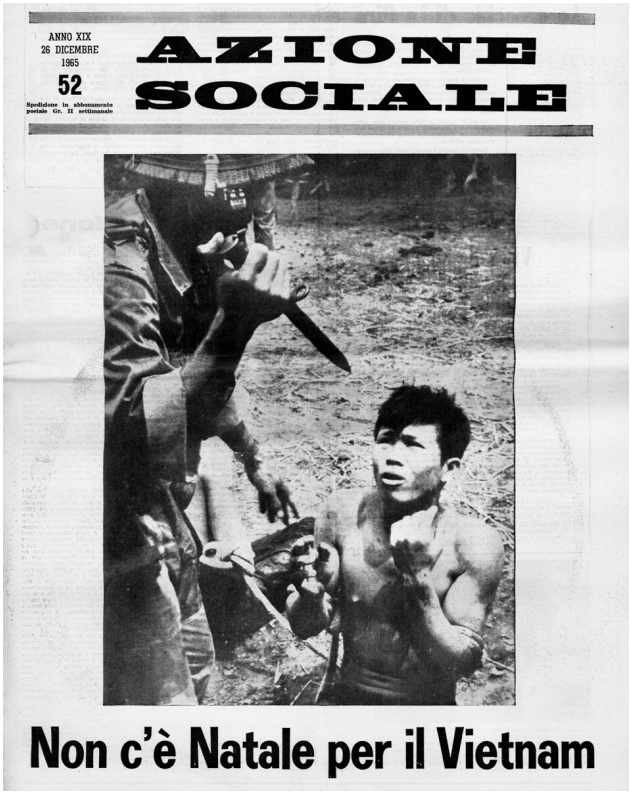
L'interessamento riscontrato in «AS» sin dai primi mesi del 1965 per la tragedia umana che colpiva il Vietnam trovò la propria consacrazione nella copertina del numero natalizio del 26 dicembre 1965 (Fig. 20, p. 403). La scelta della fotografia della prima pagina di quel numero, pubblicato all'indomani delle ventiquattr'ore di tregua proclamate per il giorno di Natale in Vietnam, si fondava senza dubbio sul suo grande potenziale d'impatto emotivo. Lo scatto ritrae il minaccioso interrogatorio di un sospetto vietcong, lasciando presagire forse un'imminente sua esecuzione a sangue freddo da parte del soldato che lo ha catturato, data la baionetta levata in aria come in atto di colpire. Il titolo *Non c'è Natale per il Vietnam* ricordava al lettore italiano che mentre nel pacifico Occidente si celebrava il Natale, tradizionale festa di pace, in Vietnam regnava la violenza.

Non è dato sapere se la redazione di «AS» fosse a conoscenza del fatto che la fotografia in questione risaliva al 1962[1365]; ad ogni modo certo le parve (ancora) appropriata, in ragione della sua intensa carica emotiva e simbolica, a rappresentare sia l'attualità vietnamita sia il messaggio di pace che le ACLI volevano diffondere.

[1363] Vincent Soulage ha evidenziato, fra gli altri, la difficoltà a «comptabiliser les membres de la JEC, puisqu'il n'y a pas d'adhésion formelle […]. Si l'on reprend les estimations sérieuses, la JEC toucherait 20 000 jeunes en 1960 selon Gérard Cholvy; 15 000 en 1968 selon Denis Pelletier». V. SOULAGE, *Après 1968, le «moment politique» d'un mouvement qui se cherche (1965-1982)*, in *La Jeunesse étudiante chrétienne. 1929-2009*, cit., p. 57. Analoghi ostacoli si presentano per la JOC, data la «confusion [...] entre cotisants, militants e sympathisants». Secondo stime della stessa associazione, nel 1971 i tesserati erano circa 6.000 (per la JOCF invece 8.000). R. TREMPE, *La J.O.C. de la Libération à aujourd'hui*, in *La J.O.C. Regards d'historiens*, cit., p. 202.

[1364] Un documento della Presidenza della GIAC del settembre 1966 avrebbe tuttavia rilevato nell'ACI «un clima generale di rinnovamento e da una tensione nuova verso l'unità», al punto da dichiarare «superato» il «forte isolamento della GIAC sia nell'ACI che allo esterno» degli anni precedenti. Verbale, *Riunione del Consiglio di Presidenza*, Manziana, 22-25 settembre 1966, pp. 1-3, in Roma, ISACEM/AACI/GIAC/P, Serie II (*Atti del Consiglio superiore e della Presidenza, 1870-1972*), b. 515.

[1365] L'autore dello scatto è Larry Burrows. La descrizione della fotografia precisa che si tratta di un soldato dell'esercito della RV: "A bayonet-wielding South Vietnamese paratrooper threatens a captured Việt Cộng suspect during an interrogation". Cfr. *The Vietnam war captured in color-in pictures*, in «The Guardian» [*on-line*], April 28, 2015, URL: www.theguardian.com/artanddesign/gallery/2015/apr/28/the-vietnam-war-captured-in-colour-in-pictures.


ANNO XIX
26 DICEMBRE
1965
52
Spedizione in abbonamento postale Gr. II settimanale

AZIONE SOCIALE

Non c'è Natale per il Vietnam

Fig. 20. «Azione Sociale», 26 dicembre 1965, p. 1.

Viene da chiedersi se la redazione di «AS» non l'avesse selezionata anche perché adatta a veicolare una critica della sproporzione materiale esistente fra i due campi avversari, e quindi a protestare indirettamente contro l'*escalation* statunitense. Ogni elemento dell'immagine di Burrows, decodificato, racconta infatti l'asimmetria militare, a quel punto incomparabile, creatasi fra i due schieramenti belligeranti. Il soldato è di spalle, in piedi, senza volto, armato, protetto dalla divisa, da una mano che tiene a distanza il sospetto mentre l'altra ne minaccia la vita brandendo una lama; l'interrogato è invece in situazione di vulnerabilità perché inginocchiato, seminudo, una mano tesa come a spiegare, a rabbonire o a pregare clemenza, l'altra a proteggersi e a negare le colpe attribuitegli, il volto pienamente visibile segnato dalle turbolente emozioni che agitano un uomo che tenta di difendere la propria vita armato solo di parole. Ed è quel viso il centro dell'immagine, il punto della composizione verso il quale è

attirata naturalmente l'attenzione. Che il sospetto fosse realmente un vietcong o meno sembra in fondo importare poco, poiché il focus è sul dramma di un dolore e di un terrore che lo fanno apparire in ogni caso nelle vesti di una vittima. Ciò porta a trascendere la sua appartenenza politica e a evidenziare invece nel suo volto contratto i segni dell'universale tragedia umana che è la guerra, che non lascia illesi né vinti né vincitori. Il confronto ritratto dalla fotografia di Burrows rievoca, anche nelle proporzioni prospettiche dei due protagonisti, la parabola di Davide e Golia; anche in base alle copertine di «AS» del 1965 presentate nel precedente capitolo, si direbbe che è sulla condizione di Davide, ossia del più debole, che la stampa aclista intendeva sensibilizzare i propri lettori.

Che un obiettivo primario delle ACLI fosse, al pari dei movimenti giovanili di AC italiani e francesi indagati, quello di rompere la generale indifferenza riscontrata nell'opinione pubblica sul conflitto nel Sud-Est asiatico fu espresso chiaramente nel numero di «AS» del gennaio-febbraio 1966. In accordo con la GIAC e con la JEC, l'associazione dei lavoratori cristiani riteneva prioritario fornire una corretta informazione e sensibilizzare l'opinione pubblica sulla guerra in Vietnam, che era poi anche un modo per rispondere all'esortazione all'azione per la pace rivolta da Paolo VI ai cristiani. Inoltre, come sottolineato da un collaboratore di «AS», l'esistente e crescente interdipendenza globale delle singole realtà nazionali rendeva l'andamento di una guerra pur così geograficamente lontana dall'Europa un fattore di interesse ormai universale:

> Forse ci sono molte centinaia di migliaia di italiani che ancora non hanno deciso se è il caso di interessarsi a quel che succede nel Viet Nam. […] i titoli sul Viet Nam si vanno facendo sempre più grossi […] questa faccenda del Viet Nam […] tocca da vicino anche noi, che abitiamo a tante migliaia di chilometri di distanza. […] oggi una guerra, in qualsiasi parte del mondo si svolga, rompe la pace di tutto il mondo. E la pace è oggi la cosa più importante per l'umanità. Il mondo è diventato oggi come un appartamento in cui le porte di tutte le stanze siano aperte. Se qualcosa succede in una stanza, essa interferisce inevitabilmente con quello che succede nelle altre stanze[1366].

Padre Boschini, che aveva vissuto sia la prima sia la seconda guerra mondiale, sintetizzò a modo suo il pericolo nel titolo "caldo" di un suo articolo de 16 gennaio 1966: *Torneremo nei ricoveri?*[1367]

Oltre a informare e riflettere sul conflitto il Vietnam, in linea con le sollecitudini di Paolo VI e con un approccio simile a quello della GIAC, agli inizi del 1966 le ACLI provvidero a enfatizzare il momento della preghiera come parte integrante, *attiva* dell'*engagement* dei cattolici per la

[1366] C.G., *Un veleno che si diffonde*, in «AS», 2-9 gennaio 1966, p. 3.
[1367] A. BOSCHINI (P.), *Torneremo nei ricoveri?*, in «AS», 16 gennaio 1966, p. 2.

pace. Durante la conferenza organizzativa nazionale di Gioventù aclista svoltasi a Rimini dal 7 al 9 gennaio 1966 il gruppo giovanile tenne una preghiera collettiva «per la pace, […] per il Vietnam, per i morti, per i feriti, perché smetta di correre il sangue, perché i giovani di tutto il mondo non debbano vivere con lo spettro della guerra negli occhi»[1368]. Anche il ramo adulto delle ACLI fece un passo ufficiale per la fine della guerra in Vietnam, con l'invio di un telegramma a U Thant da parte del presidente Livio Labor, con il quale si chiedeva al segretario dell'ONU di «intervenire perché trenta ore tregua si trasformino in trenta giorni di trattative per ridare pace al popolo Vietnam et mondo intero»[1369]. D'altronde «Azione Sociale» diede dell'operato di pace di Paolo VI un'interpretazione *esclusivamente* pastorale, ponendosi così al polo opposto rispetto alla lettura iperpoliticizzata datane da «Lettre» all'indomani del discorso papale all'ONU. Secondo le ACLI la visita di Montini alle Nazioni Unite, i suoi pronunciamenti di Natale, i suoi messaggi ai capi di Stato «non sono atti diplomatici, non offrono niente in cambio di un bene che chiedono; ma questo bene lo chiedono non per sé ma per tutti gli uomini: la pace», e per tale motivo essi non «rispettano le formalità del protocollo, ma un modo di pregare il Signore per il bene degli uomini sulla terra»[1370].

Nella seconda metà del gennaio 1966, al delinearsi della probabile fine della tregua aerea sul Vietnam del Nord, «Azione Sociale» rimproverò agli americani di pensare e agire secondo schemi mentali ciecamente occidentocentrici, come già fatto da «Gioventù» nel 1963 e da «Tc» nel 1965. Emilio Gabaglio, responsabile dell'ufficio rapporti internazionali delle ACLI, dalle colonne dell'organo aclista si era già espresso in favore della pace, come auspicata da Paolo VI[1371]. Sul numero di «AS» del 23

[1368] L. SCHEGGI MERLINI, *Le occasioni dell'Italia moderna*, in «AS», 16 gennaio 1966, p. 7.

[1369] *Pace per il Vietnam*, in «AS», 16 gennaio 1966, p. 2.

[1370] C.G., *Un veleno che si diffonde*, in «AS», 2-9 gennaio 1966, p. 3.

[1371] Cfr. E. GABAGLIO, *Il Papa per la pace in Vietnam*, in «AS», 2-9 gennaio 1966, pp. 1-3. Gabaglio (1937-) fu poi presidente dell'associazione (1969-1972), dalla quale fu estromesso a seguito della deplorazione di Paolo VI, nel 1971, del suo progetto di "ipotesi socialista delle ACLI", presentato con successo al convegno di studi di Vallombrosa l'anno precedente. Sulla parabola di Gabaglio nelle ACLI cfr. http://www.acliprealpino.it/mondo_acli/acli_nazionali/Presidenti/gabaglio.htm, sito a cura del circolo ACLI del Vill. Prealpino. Sulla "scelta socialista", sul contesto in cui fu concepita e accolta, sulla crisi intra-ecclesiale che innescò, v. tra gli altri C.F. CASULA, *Le Acli e la CISL negli anni Settanta. Pratiche sociali e tentazioni della politica*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*. III: *Partiti e organizzazioni di massa*, a cura di F. Malgeri e L. Paggi, Atti del ciclo di convegni (Roma, novembre e dicembre 2001), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 169-188; D. ROSATI, *L'incudine e la croce*, cit., pp. 192-215; F. TORTORA, *Le Acli e la scelta socialista*, in *I cristiani nella sinistra*, cit., pp. 199-

gennaio 1966, assumendo una posizione politicamente meno neutrale e un orientamento terzomondista figlio, come si è detto, dell'impostazione internazionalista delle ACLI, Gabaglio lamentò che l'approccio del "mondo libero" alle problematiche vietnamite era improntato ai valori e ai modelli politici atlantici, noncurante «delle […] reali condizioni, delle […] aspirazioni e delle […] lotte» del popolo asiatico[1372]. Poche settimane dopo, il periodico pubblicò un'intervista a uno studente vietnamita il quale evidenziava la drammatica situazione nella quale versava il suo popolo[1373].

ANNO XX
6 FEBBRAIO
1966
6

AZIONE SOCIALE

SI RIACCENDE
LA GUERRA
NEL VIETNAM

UN
PASSO
INDIETRO

Fig. 21. «Azione Sociale», 6 febbraio 1966, p. 1.

213; M.C. SERMANNI, *Le Acli alla prova della politica (1961-1972)*, Bologna, Dehoniane, 1975.

[1372] E. GABAGLIO, *Speciale Vietnam-La pace non ha alternative*, in «AS», 23 gennaio 1966, p. 5.

[1373] *Abbiamo bisogno solo di pace*, in «AS», 6 febbraio 1966, p. 11.

Alla luce di una così chiara linea di opposizione a una risoluzione armata del contenzioso in Vietnam si capisce che la ripresa dei bombardamenti americani sulla RDV venne accolta con delusione e critiche dalle ACLI. «AS» del 6 febbraio 1966 la qualificò in copertina come *Un passo indietro*, verosimilmente interpretando un sentire diffuso nella Chiesa e nella società d'Italia (Fig. 21, p. 406). Convinto che la tregua offrisse delle serie possibilità per aprire la strada a delle trattative, in un suo articolo padre Boschini si rivolse idealmente agli Stati Uniti domandando *Non si poteva aspettare ancora?*, attribuendo così a Johnson un'importante responsabilità nella sfumata prospettiva di una pace negoziata[1374].

Il 22 marzo 1966 «l'Unità» annunciò che il 27 successivo il gruppo di Gioventù aclista di Roma si sarebbe unito ad alcune organizzazioni giovanili e studentesche di sinistra nel firmare un appello indirizzato al presidente della Repubblica Giuseppe Saragat[1375]. Il documento era nato nel contesto della veglia per la pace organizzata in varie città italiane in occasione delle "giornate internazionali per il Vietnam" (25-27 marzo 1966) lanciate dal Comitato americano per la pace in Vietnam[1376].

L'appello chiedeva al capo dello Stato italiano di sollecitare la sospensione delle ostilità in Vietnam e il rispetto degli accordi di Ginevra, di esortare il «ritiro di tutte le forze straniere» dal Paese (vale a dire delle truppe degli USA e dei loro alleati SEATO) e di consigliare «trattative cui partecipi a pieno diritto il FNL»[1377]. Un testo che, si direbbe, comunicava una posizione non apertamente antiamericana ma sicuramente non filoamericana, e molto distante dal politicamente cauto e piuttosto vago comunicato del 6 giugno 1965 con il quale GA aveva invocato «una soluzione negoziata che preveda la partecipazione diretta di tutte le parti interessate»[1378]. La differenza fu percepita dalla dirigenza nazionale delle ACLI, che immediatamente diede pubblica smentita della notizia della partecipazione dell'associazione all'evento romano, giudicato politicamente sbilanciato, nella fattispecie in senso antiamericano. Così si legge infatti nella dichiarazione approvata dalla Presidenza centrale:

[1374] A. BOSCHINI (P.), *Non si poteva aspettare ancora?*, in «AS», 6 febbraio 1966, p. 5.

[1375] Cfr. *Il grande raduno nazionale di domenica a Roma per la pace nel Vietnam*, in «l'Unità», 22 marzo 1966, p. 3. Storica guida del Partito socialdemocratico italiano (PSDI), Saragat (1898-1988) fu capo dello Stato dal 1964 al 1971.

[1376] In Italia se ne occupò il Comitato nazionale per la pace e la libertà nel Vietnam, istituito da alcuni docenti universitari. Cfr. *Le giornate internazionali per la pace nel Vietnam*, in «l'Unità», 25 marzo 1966, p. 11.

[1377] *Il grande raduno nazionale di domenica a Roma per la pace nel Vietnam*, in «l'Unità», 22 marzo 1966, p. 3.

[1378] Cfr. *supra*, p. 285.

Le ACLI non aderiscono alla manifestazione organizzata il 27 marzo a Roma […] e ne denunciano il carattere unilaterale.

Si pretende infatti esplicitamente di identificare i responsabili del conflitto con una sola delle parti – gli Stati Uniti – senza mettere nella giusta luce le altre responsabilità che stanno alla base dell'attuale stato di tensione nel Sud-Est asiatico.

I lavoratori cristiani sono profondamente preoccupati per la tragedia che colpisce il popolo vietnamita e per le conseguenze che un proseguimento o addirittura l'estensione della guerra potrebbero avere per la pace nel mondo. La loro coscienza di cristiani, di lavoratori e di democratici non può non ribellarsi di fronte a tanti lutti e rovine.

La pace e la libertà sono beni inseparabili per tutti gli uomini. Le ACLI ritengono pertanto legittima e necessaria la sospensione delle ostilità, seguita dall'apertura di negoziati sulla base degli accordi di Ginevra e con la partecipazione di tutte le forze rappresentative del popolo del Vietnam.

Convinte che l'unica soluzione possibile sia di carattere politico-sociale e non militare le ACLI sottolineano infine l'importanza di dar vita nel Vietnam a quelle riforme sociali e democratiche che sono finora completamente mancate, sollecitando a questo fine la partecipazione di tutte le forze sociali[1379].

Ai fini di questo lavoro il maggior pregio del comunicato è forse quello di precisare meglio quale fosse la posizione della presidenza delle ACLI sulla guerra in Vietnam, sulla quale ancora non era stato prodotto alcun documento ufficiale bensì soltanto, come si è visto, occasionali commenti di singoli dirigenti sulle colonne di «AS». Analizzando il testo della smentita, l'unico punto sul quale i quadri aclisti sembrano dissentire con le richieste contenute nell'appello a Saragat è quello del ritiro delle truppe americane come precondizione per i negoziati, verosimilmente perché temevano che, in assenza di quelle, la RDV potesse approfittare di una tregua per le trattative per attuare un colpo di mano nella RV, spianando la strada all'espansionismo cinese che tante volte «AS» aveva sostenuto si celasse dietro Hanoi. Commentando la smentita sulla base delle proprie ricerche, Alessandro Santagata ha affermato che in quella fase

la preoccupazione del gruppo dirigente aclista era […] la stessa […] dei vertici dell'Azione cattolica: sostenere l'azione di pace del pontefice e delle organizzazioni istituzionali come Pax Christi, ma di dissociarsi dalla propaganda comunista contro la guerra con il rischio di dover prendere le distanze dal variegato mondo pacifista (sinistra, non violenti, radicali) che stava invadendo le piazze[1380].

Nel comunicato comunque non si chiariva se della veglia si rifiutasse anche l'idea di una collaborazione tra lavoratori cristiani e militanti di

[1379] PRESIDENZA CENTRALE DELLE ACLI, *Per un'azione di pace nel Vietnam*, in «AS», 27 marzo 1966, p. 3.

[1380] A. SANTAGATA, *La contestazione cattolica*, cit., p. 149.

sinistra per una causa comune, se il "dialogo sul pianerottolo" teorizzato da Labor potesse spingersi a tanto. Tuttavia, come nel caso della notizia data da «l'Unità» della partecipazione di GA alla veglia capitolina del 1965 che aveva "costretto" la presidenza delle ACLI a esporre la propria posizione sulla guerra in Vietnam nel documento di smentita, è grazie a uno stimolo esterno al circolo della dirigenza aclista che è stato possibile sciogliere i dubbi in proposito, come si va a illustrare di seguito.

Si è rivelata fondamentale da questo punto di vista la consultazione della rubrica della posta di «Azione Sociale». Tra la fine di marzo e i primi di aprile del 1966 la notizia diffusa da «l'Unità» scatenò un'aspra polemica tra la redazione del periodico aclista e alcuni suoi lettori, i quali, sembra di capire, non avevano avuto modo di prendere visione del comunicato pubblicato nel numero del 27 marzo precedente[1381]. Questi militanti erano indignati al pensiero di un'iniziativa unitaria di aclisti e comunisti, e dalle loro parole si evince che, più in generale, una parte della base associativa non approvava il dialogo delle ACLI con i comunisti, vivendo come un tradimento storico politico e religioso il fatto che «AS» avesse iniziato a muovere delle critiche anche alla politica militare degli Stati Uniti in Vietnam e non solo a quella espansionista dello schieramento "rosso". I toni intransigenti usati e i riferimenti a eventi storici dei decenni precedenti contenuti nelle loro lettere suggeriscono che molto probabilmente i mittenti appartenevano alla generazione maturata tra la seconda guerra mondiale e i il primo decennio della guerra fredda. Un esempio rappresentativo di tali missive è il seguente passaggio, tratto dalla lettera di un anonimo aclista pistoiese:

> Egregio direttore,
> scrivo anch'io per protesta contro i vostri articoli, principalmente riguardo al Vietnam, e in genere contro il vostro mal dissimulato antiamericanismo.
> […]
> Ma allora l'Europa chi la sfamò dopo averla liberata? E tuttora l'India, e tante altre parti del mondo a chi devono riconoscenza? Ma via! «Azione Sociale» dica la verità, e così faccia sapere specialmente ai giovani che il Vietnam è stato aggredito dalla stessa gente che aggredì la Corea, il Laos, l'India e che soffocò nel sangue la rivoluzione ungherese. Eresse pure il muro della vergogna a Berlino e altre nefandezze che purtroppo la stampa cattolica di sinistra non ama parlarne. Invece queste verità bisognerebbe ricordarle perché purtroppo qualcuno pare se ne sia dimenticato[1382].

Si stenta tuttavia a credere che vi fosse solo il disaccordo sul Vietnam dietro affermazioni radicali come quella del mantovano Carlo Alberto

[1381] Cfr. «AS», 20 marzo 1966, p. 2; ivi, 10 aprile 1966, p. 2.
[1382] F.I., *Perché criticate gli americani?*, in «AS», 10 aprile 1966, p. 2.

Scarderoni, che accusò l'ambiente delle ACLI di essere ormai «corrotto dal marxismo»[1383], e quella del savonese Eugenio Battaglia, secondo il quale «da quando i comunisti si sono messi a dire "viva il Papa" non si sa bene in cosa differiscano da molti di noi delle ACLI»[1384]. Una frase del genere peraltro solleva in controluce un nodo critico importante, ancora poco indagato ma, si ritiene, di grande interesse scientifico: quello dei possibili "effetti collaterali" del successo riscosso presso i comunisti europei dall'opera montiniana di pace per il Vietnam. Un successo che poteva incunearsi, come nel caso delle ACLI, in un processo di spaccamento già in atto nell'associazionismo cattolico in merito all'atteggiamento da tenere verso i comunisti, e che vedeva da un lato le frange più conservatrici predicare la massima intransigenza verso gli storici avversari ideologici e dall'altro quelle favorevoli all'epocale apertura della Chiesa alla distinzione roncalliana fra "errante" e "errore", e quindi alla collaborazione dei cattolici con «tutti gli uomini di buona volontà». Si giunge per questa via al paradosso di un pontefice che avrebbe contribuito almeno in parte ad aggravare la crisi e forse il "dissanguamento" dei gruppi di ispirazione cattolica, indebolendo così la presenza istituzionale della Chiesa nella società italiana a vantaggio delle sinistre. Effettivamente, leggendo le lettere di critica pubblicate su «AS» in quelle settimane, si percepisce che l'affare vietnamita funse da catalizzatore del dissenso esistente in seno alle ACLI verso la linea laboriana di dialogo con i comunisti[1385].

[1383] C.A. SCARDERONI, *Continua la polemica sul Vietnam*, in «AS», 10 aprile 1966, p. 2.

[1384] *Una «divergenza» di opinioni*, in «AS», 20 marzo 1966, p. 2.

[1385] Si pensi che nel maggio 1966 il PCI avrebbe aderito alla campagna "Meno armi e più pane", lanciata dalle ACLI assieme a un imprecisato Comitato per la solidarietà internazionale, affinché come richiesto più volte dal papa i governi occidentali stornassero parte dei finanziamenti legati al bilancio di difesa nazionale in un fondo in favore dei Paesi sottosviluppati. Cfr. *Promossa una iniziativa per «meno armi e più pane»*, in «l'Unità», 27 maggio 1966, p. 3. L'episodio è interessante anche perché suggerisce che si dessero in quegli anni casi di marxisti che sposavano iniziative pacifiste di marca cattolica, e non solo il contrario. Indagini specifiche potrebbero portare alla luce altri casi di questo tipo, per quanto probabilmente ascrivibili a una tendenza minoritaria nella già minoritaria sfera delle collaborazioni tra cattolici e marxisti. Si ipotizza che tale fenomeno potrebbe essere riscontrato con più frequenza nel campo caritativo e degli aiuti ai Paesi sottosviluppati, ambiti nei quali la formazione intellettuale e tecnica della Chiesa di Roma, nonché il suo bagaglio di esperienza sul campo, erano di elevato livello. Come che fosse, nel giugno 1966 Labor sarebbe intervenuto su «AS» sull'argomento del dialogo per chiarirne nuovamente la sostanza e i termini dinanzi al «persistere delle incomprensioni e delle insinuazioni dei tanti che si fingono, delle ACLI, una immagine di comodo, tentando di far credere che esse ormai sarebbero…disponibili per chissà quali convergenze con il PCI. […] l'atteggiamento delle ACLI di fronte al comunismo è il frutto di una tipica esperienza sociale e cristiana». L. LABOR, *Non dialogare col P.C.I. ma con i lavoratori*, in «AS», 5 giugno 1966, p. 3.

Le risposte della redazione di «Azione sociale» alle note di protesta dei lettori non furono meno sdegnate di quelle di cui essa era oggetto. Premettendo che «sul piano della calunnia non accettiamo di dialogare con nessuno, siano essi amici od avversari», la redazione del periodico bollò come «completamente falsa» la notizia di una partecipazione aclista alla veglia di Roma e definì «false e gratuite» le accuse di antiamericanismo e di connivenza con il PCI mosse all'associazione[1386]. Ebbe anzi cura di manifestare un «giudizio […] largamente positivo […] e comunque pieno di simpatia», misto a «profonda ammirazione», nei confronti del «grande popolo amico» degli Stati Uniti, sentimenti che però, chiarì, non potevano evitare la «critica […] costruttiva» qualora si dissentisse «su alcuni aspetti o su alcuni particolari della politica estera americana», come nel caso dell'appoggio di Washington a «caste militari sostanzialmente antidemocratiche» in America Latina[1387].

Rispetto al caso vietnamita, una firma della redazione ripropose poi la convinzione di «AS» della precocità della sospensione della tregua aerea natalizia da parte americana; la novità importante è nel suo suggerire, con un paragone storico, che l'*escalation* impressa a *Rolling Thunder* dopo la pausa natalizia avesse infranto qualsiasi criterio di proporzionalità. Così si legge infatti nella sua replica a un lettore:

> Lei ricorderà certamente le fortezze volanti che nel '44 oscuravano il nostro cielo. Ebbene, gli stessi aeroplani (più perfezionati) lanciano oggi bombe di maggiore potenza su tutto il Vietnam. Circa la sospensione natalizia dei bombardamenti vogliamo dire che il provvedimento non è stato sbagliato. Errata eventualmente è stata la decisione di riprenderli quando la cosiddetta "offensiva di pace" – a nostro avviso – non era ancora al punto giusto per dare quei risultati sperati[1388].

La risposta non spiega tuttavia l'ambigua posizione di «AS» in merito alla legittimità dell'intervento militare degli Stati Uniti in Vietnam. Sin dagli incidenti del Tonchino la rivista aveva auspicato una soluzione politica del contenzioso, considerando le operazioni armate degli USA nel Paese asiatico come un errore strategico nella loro pur giusta lotta contro il comunismo. Mancava però una dichiarazione di illegittimità dell'intervento americano in Vietnam da parte dell'organo delle ACLI che non venne neanche quando, come appena sottolineato, un componente della sua redazione alluse al sopraggiunto venir meno del criterio di proporzionalità, uno dei cardini della teoria cattolica sulla "guerra giusta". Anche allora ci si

[1386] «AS», 10 aprile 1966, p. 2.
[1387] *Ibidem*.
[1388] D. A[LIMENTI?]., in «AS», 20 marzo 1966, p. 2.

limitò a ripetere in termini vaghi che il comunismo non andava combattuto con le armi bensì «battuto sul piano del confronto civile»[1389], e poi ancora ancora «che l'allargamento del conflitto non giova davvero alla pace» come invece potevano fare «gli aiuti e le riforme»[1390].

Se il gruppo di «AS» ben si guardò, dunque, dall'affrontare apertamente le implicazioni teologiche insite nel mutamento della propria posizione nei confronti della politica americana in Vietnam, diverso fu invece l'approccio alle questioni di politica interna che furono individuate fra le righe delle lettere di protesta ricevute. Fedele all'impostazione tenacemente filodemocratica delle ACLI (e seguendo una logica che ricorda gli argomenti di Montaron del 1963 sul separatismo), la redazione di «AS» rivendicò fieramente il proprio anticomunismo e presentò le lettere di critica pubblicate come dei segnali della sopravvivenza nell'Italia del secondo dopoguerra, fronte cattolico compreso, di tendenze conservatrici e persino neofasciste, contro le quali democratici e progressisti erano chiamati ad opporsi, al pari di quanto facevano contro i comunisti:

> Non pretendiamo su queste tesi di avere il consenso dei tre lettori di cui abbiamo riportato le lettere, né pretendiamo di convincerli immediatamente: le tesi che essi sostengono sono quelle di molti quotidiani e rotocalchi italiani, sono in parte le stesse di quello squallido film razzista che è «Africa Addio» e di tutti coloro che preferiscono chiudere gli occhi davanti alle esigenze del mondo che cammina, quando non scelgono di reprimerle con la violenza (come […] fa il Portogallo nell'Angola, o il generale Franco nella stessa Spagna). Ci vorrà molto tempo anche in Italia perché certe tesi conservatrici o moderate (e in molti casi potremmo dire più semplicemente «fasciste») scompaiano. Per parte nostra non mancheremo di documentare il più ampiamente possibile la nostra linea di rispetto per la libertà e per l'indipendenza dei popoli e delle persone, per la giustizia sociale e il progresso, il nostro impegno di sfida al comunismo sul suo stesso terreno, proprio perché il comunismo non ci fa paura[1391].

Si assiste qui alla sovrapposizione della questione vietnamita alla situazione politica italiana. Difendere i principi del diritto internazionale e il principio all'autodeterminazione dei popoli in Vietnam significava per le ACLI anche combattere per la democrazia all'interno del proprio Paese contro qualsiasi minaccia, venisse essa da sinistra o da destra, da atei o da cattolici. All'aclista che scriveva di sentirsi «pienamente d'accordo» con l'Associazione Coltivatori Diretti e con il Partito liberale, difensori dell'intervento americano in Vietnam "in nome del mondo libero"[1392], la redazione di «AS» rispose ancora una volta incrociando la storia e

[1389] *Ibidem*.
[1390] «AS», 10 aprile 1966, p. 2.
[1391] *Ibidem*.
[1392] F.I., *Perché criticate gli americani?*, in «AS», 10 aprile 1966, p. 2.

l'attualità italiana con quella vietnamita per rivendicare il ruolo di baluardo contro il comunismo solo ed esclusivamente per i cattolici democratici:

> Se l'Italia oggi non è comunista lo deve ai cattolici democratici che non hanno avuto timore di cercar di rispondere a quelle stesse esigenze di cui i comunisti si facevano paladini; esigenze di maggior benessere, di maggior libertà, di maggiore giustizia.
>
> Se l'Italia non è comunista non è certo merito dei missini, dei monarchici, dei liberali. E' solo merito nostro e delle altre forze democratiche. E siamo certi che l'Italia non sarà mai comunista finché riusciremo a guardare in faccia la realtà e a cercare di dare risposte oneste ai molti interrogativi che la realtà pone; finché riusciremo a non rinunciare all'azione politica per la propaganda.
>
> E' un discorso che vale anche per la politica estera […][1393].

Presto altri lettori avrebbero dimostrato per via epistolare di condividere la posizione dei collaboratori di «AS»[1394].

Resta tuttavia un dubbio sul coinvolgimento di Gioventù aclista nell'iniziativa romana del 27 marzo 1966: quante sono le probabilità che la notizia della sua adesione fosse frutto d'invenzione o di un equivoco? Stando a «l'Unità», aclisti e comunisti, di cui è bene ricordare la comune "vocazione operaia", avevano già collaborato a una veglia per la pace promossa nella provincia fiorentina nel novembre 1965 dallo stesso Comitato nazionale per la pace e la libertà nel Vietnam[1395]. Inoltre, considerato il discreto numero di veglie, fiaccolate e manifestazioni per la pace a partecipazione sia cattolica sia socialista e comunista svoltesi a partire dalla fine del 1965 in Italia[1396], non si ritiene improbabile che una ricerca condotta sulle varie realtà comunali italiane metterebbe in luce altri casi similari coinvolgenti gruppi locali delle ACLI e forse in qualche caso anche dell'ACI.

Al di là di questo aspetto, avvolto nell'incertezza in attesa di studi finalizzati a chiarire il quadro delle convergenze di fatto stabilitesi (o frenate) fra aclisti e sinistre in nome della pace in Vietnam in quel periodo, si ritiene che il dato più interessante restituito dalla ricostruzione sopra proposta sia l'emersione, all'interno delle ACLI, di qualcosa di più di una

[1393] *Ibidem*.

[1394] Cfr. la lettera di «solidarietà» di Renzo Biondi e Giorgio Bezzi (Carrara) ad «AS» sulla questione vietnamita: *I passi verso la guerra*, in «AS», 8 maggio 1966, p. 2.

[1395] Per la precisione, «l'Unità» aveva allora segnalato l'adesione delle ACLI di S. Giovanni Volturno (e, a Palermo, dell'Intesa universitaria cattolica). Cfr. *La CGIL aderisce alla «veglia» del 27 e preannuncia nuove manifestazioni*, in «l'Unità», 25 novembre 1965, p. 3; *Con l'altra America per la pace nel Vietnam!*, ivi, 27 novembre 1965, p. 1 e p. 3.

[1396] Cfr. ad esempio *Centinaia di veglie per il Vietnam nella notte di Natale*, in «l'Unità» 22 dicembre 1965, p. 2; G. BIMBI, *Viareggio: fiaccolata e «veglia» di comunisti, cattolici e socialisti*, ivi, 23 marzo 1966, p. 3.

divergenza di opinioni su un tema di politica estera. Come si vedrà, uno sguardo storico retrospettivo sulla seconda metà degli anni Sessanta conferma infatti l'impressione che il dibattito della primavera del 1966 sul Vietnam non provocò ma si limitò ad aggravare (in parte esprimendole e in parte occultandole) delle incrinature che già attraversavano il tessuto associativo delle ACLI. La sorgente di tali divisioni interne è da situarsi altrove, e più in profondità, nelle diverse spinte, incertezze e insoddisfazioni di una base aclista posta dinanzi ai nuovi orientamenti della presidenza Labor, al rinnovamento conciliare, al nuovo ruolo della Chiesa e della religione nella società italiana, alla riconfigurazione produttiva e sociale della cd. "classe operaia", tutt'altro che monolitica; insomma, va individuata nelle diverse reazioni al mutare dei tempi sorte nelle ACLI, e che iniziavano allora a tradursi in un difetto di coesione interna.

È noto che negli anni successivi l'ago politico della dirigenza nazionale delle ACLI si sarebbe assestato verso la sinistra, con quell'«irreversibile scelta anticapitalistica», che non escludeva «l'ipotesi autenticamente socialista», alla quale avrebbe dato voce nel 1970 il neopresidente Gabaglio al convegno di studi di Vallombrosa[1397], e che avrebbe provocato crisi con le autorità ecclesiastiche, scissioni interne all'associazione e la fondazione da parte di Labor del Movimento politico dei lavoratori, partito di effimera durata[1398].

III.7. Il sostegno a Paolo VI e il rifiuto della "guerra giusta" nella stampa cattolica.

Fatto il concilio, bisognava fare la Chiesa conciliare. La ricezione e l'applicazione dei testi del Vaticano II nelle diverse realtà ecclesiali del mondo costituiva un'incognita determinante per la Santa Sede[1399]. Bisogna

[1397] Avente come tema "Movimento operaio, capitalismo, democrazia". Un'efficace sintesi dei lavori e della relazione di Gabaglio in E. TOGNONI, *Convegno delle A.C.L.I. a Vallombrosa*, in «Aggiornamenti sociali», settembre-ottobre 1970, pp. 575-590.

[1398] Su Vallombrosa e sulle sue conseguenze si rimanda, in aggiunta alla citata bibliografia sulla storia delle ACLI, a R. FORNASIER, *Mariano Rumor e le Acli vicentine 1945-1958*, Milano, Franco Angeli, 2011, p. 252 e sgg.

[1399] Il campo degli studi sulla ricezione del Vaticano II è consistente e in continua fioritura; ci si limita qui a segnalare alcuni studi che hanno il pregio di favorire uno sguardo comparativo internazionale e allo stesso tempo di ripercorrere i principali quesiti metodologici e il dibattito storiografico maturati attorno all'argomento: C. SPROWS CUMMINGS, T. MATOVINA, R.A. ORSI (eds.), *Catholics in the Vatican II Era. Local Histories of a Global Event*, New York, Cambridge University Press, 2017; É. FOUILLOUX, F. GUGELOT, *Vatican II, un concile pour le monde?*, in «Archives de sciences sociales des

considerare che, come evidenziato da Denis Pelletier in un discorso sulla società francese ma valido per gran parte del contesto cattolico europeo occidentale, Italia compresa, sulla ricezione del magistero conciliare durante gli anni Sessanta influiva in maniera decisiva un fattore extra-religioso e difficilmente controllabile dalla Chiesa, ossia la «conjoncture sociale et culturelle inédite» originata dal *boom* economico e dalla «société de l'abondance», che aveva portato al «basculement de la société […] dans un autre système des valeurs»[1400], particolarmente forte nelle generazioni cresciute in era postbellica.

Il fatto che al principio del 1966 «L'Osservatore romano» e Radio Vaticana dedicassero ampio spazio alla presentazione del magistero conciliare sulla guerra e sulla pace[1401] è sicuramente spia dell'importanza e della popolarità del tema, ma probabilmente anche di un avvertito bisogno dell'autorità vaticana di indicare i limiti di un'interpretazione ortodossa della *Gaudium et spes* e del magistero della Chiesa. Altri segnali in questo senso vengono dalla pubblicazione di un volume collettaneo a cura di mons. Santo Quadri, ex assistente centrale delle ACLI, dal titolo *Capire bene lo schema tredici*, e dalla recensione che ne fece Morgagni su «Gioventù», della quale val la pena riportare un estratto:

> Alla fine del Concilio s'era creata tanta attesa nel grosso pubblico, attorno allo "schema 13", che alcuni credevano che con esso la Chiesa volesse risolvere tutti i maggiori problemi del mondo d'oggi.
>
> In realtà, la Costituzione pastorale su "La Chiesa nel mondo contemporaneo" […] si è rivelata non tanto un "ricettario" per risolvere all'istante certe enormi questioni – come le nascite, la fame nel mondo, la diffusione della cultura, la pace e la guerra – quanto un testo di fondamentale importanza per impostare un dialogo costruttivo tra la Chiesa stessa e il mondo moderno.

---

religions» [*en ligne*], 175, 3, juillet-septembre 2016, pp. 223-230, URL: www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2016-3-page-223.htm; F.S. VENUTO (P.), *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?*, Cantalupa, Effatà, 2011; G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano, Vita e Pensiero, 2007 [Saint-Laurent, 2006]. Una nota a margine: si ritiene che lo spoglio della stampa diocesana rappresenti una vivace, insostituibile fonte per il rilievo di incertezze e di problematicità nell'applicazione del Vaticano II nelle diverse realtà diocesane. Un esempio in questo senso lo fornisce *Difetti riscontrati un po' dovunque nella celebrazione dei riti liturgici*, in «Bollettino dell'Arcidiocesi di Firenze», maggio-giugno 1964, pp. 380-384, sugli errori riscontrati dai vertici ecclesiastici nell'applicazione della costituzione sulla liturgia *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963) nell'area del capoluogo toscano.

[1400] D. PELLETIER, *La crise catholique*, cit., p. 24.

[1401] Per la programmazione quotidiana di Radio Vaticana si veda la pagina 4 di «OR», in particolare dei mesi marzo e aprile 1966.

Però, come per gli altri testi conciliari, non basta leggerli per poter dire di averli capiti bene. […] Abbiamo qui […] una accurata traduzione italiana […] che viene accompagnata capitolo per capitolo da una serie di commenti introduttivi: questi mettono anche in luce le possibili applicazioni pratiche del testo, così come le sue novità rispetto all'atteggiamento tradizionale della Chiesa. […].

In appendice, infine, è stato pubblicato, molto opportunamente, il discorso di Paolo VI all'ONU[1402].

In Europa, per lo più nel basso clero e nel laicato aperti a recepire in maniera dinamica i documenti del Vaticano II, almeno dalla metà del 1965 andavano infatti assumendo forza un desiderio e un'esigenza di ripensamento e di attualizzazione ai tempi moderni dei linguaggi e dei modi di essere cristiani, di vivere la propria fede e la propria testimonianza religiosa. Ne discesero delle esperienze di rinnovamento creativo degli strumenti di presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo, in questa fase spesso concepiti per (ri)avvicinare ad essa i giovani di una società sempre più secolarizzata o addirittura indifferente alla dimensione del trascendente, come rilevato dalle inchieste di sociologia religiosa, una disciplina che, come si è accennato, grande impulso conobbe nei primi anni Sessanta su entrambi i versanti delle Alpi[1403]. A queste date tali iniziative, per quanto controverse agli occhi di molti, *in primis* delle alte autorità ecclesiastiche, sul piano teologico non furono di gravità dirompente.

Un caso esemplare è quello della "Messa dei giovani" in stile *beat* celebrata il 27 aprile 1966 all'Oratorio secolare S. Filippo Neri di Roma, di peculiare interesse perché all'organizzazione dell'evento, che tanto indignò larghi settori della base e dei vertici della Chiesa (papa compreso, sembrerebbe)[1404], avevano contribuito religiosi e laici impegnati in organismi legati all'istituzione ecclesiastica. Nella messa *beat*, incisa su LP dalla casa discografica Ariel[1405], tre complessi musicali interpretarono

[1402] E. MORGAGNI, *Capire bene lo schema tredici*, in «Gioventù», prima quindicina di aprile 1966, p. 27.

[1403] Si pensi che nel 1962 uno degli studi più apprezzati in questo campo scientifico, *La France, pays de mission?* degli studiosi e cappellani jocisti Henri Godin e Yvan Daniel (Lyon, Les Éd. de l'Abeille, 1943) vide una nuova edizione (intitolata *Vingt ans après*, con la curatela del domenicano B. Gardey) pubblicata da una casa editrice non confessionale, l'Union Générale des Éditions. Per l'Italia ci si limita a citare il classico del 1961 dello studioso Sabino Acquaviva *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* (Milano, Edizioni di Comunità), che divenne presto oggetto di diverse edizioni.

[1404] Sulla messa *beat*, che riscosse una certa eco mediatica anche oltre i confini nazionali, e sui favori e sulle aspre polemiche da essa scatenate in Italia e in Vaticano cfr. A. MARGUCCIO, *Cantate al Signore! Chiesa e musica dal Gregoriano alla Messa Beat*, Villanova di Guidonia, Aletti, 2014, p. 151 e sgg.

[1405] *La Messa dei Giovani*, con Angel and the Brains, I Barrittas, The Bumpers, casa discografica Ariel, INF 202, 1966.

alcuni canti religiosi scritti o riscritti in genere moderno dal padre oratoriano Carlo Gasbarri, firma della pagina culturale di «OR» e – sarà bene non trascurare il dettaglio – proveniente dal "laboratorio cattolico" fiorentino[1406]; nell'impresa Gasbarri si era avvalso dell'ausilio di Tommaso Federici, professore del Pontificio Istituto Liturgico di Roma, oltreché di due compositori[1407]. Che il brano di apertura della messa si intitolasse *Introito (Penso pensieri di pace)* appare indicativo della temperie dell'epoca, del protagonismo acquisito dall'argomento nel mondo cattolico, nonché del processo di assunzione della problematica della pace nelle coscienze cattoliche – e immaginando che una simile messa avesse avuto luogo dieci o cinque anni prima, ci si può chiedere se si sarebbe allora fatto riferimento al campo semantico del "pensare" o a quello del "pregare". Risulta eloquente, per altro verso, che il testo stampato nell'interno della copertina del LP della messa precisasse che le canzoni «hanno rispettato in pieno i concetti della liturgia, ma hanno subito modifiche formali per adeguarsi alle espressioni del linguaggio attuale»[1408]. La collaborazione di personalità legate alla Chiesa alla preparazione della messa *beat* non va dunque vista come un atto dalle intenzioni sovversive, ma come un tentativo di trovare soluzioni di compromesso tra la tradizione e le nuove esigenze dell'uomo di fede moderno; non a caso la GIAC, la componente più vivace dell'ACI, apprezzò e difese l'esperimento[1409]. Per le guide ecclesiastiche la messa *beat* poteva essere un mezzo per sensibilizzare a temi importanti e universali come quello della pace il maggior numero di persone, specie le nuove generazioni che non avevano vissuto la guerra, e anche per controllare e incanalare in percorsi legittimi gli slanci creativi del periodo, che d'altro canto coinvolgevano lo stesso corpo dei religiosi.

Un esempio in questo senso è il «grande affresco per la pace» commissionato da un parroco di Avellino per una delle pareti della sua chiesa, nel quale «accanto ai contadini che invocano la pace, appaiono i volti di Papa Giovanni, Togliatti, Bertrand Russell, Kennedy e di altre

[1406] Su Gasbarri (1907-1987) si vedano i cenni biografici in www.gruppodeiromanisti.it/wp-content/uploads/2015/04/GASBARRI_Carlo.pdf, a cura del Gruppo dei Romanisti (associazione di cui fanno parte distinte personalità del panorama culturale romano e vaticano).

[1407] Cfr. A BELTRAMI, *Voci dal coro/2. Messa beat, la chitarra sia con voi*, in «Avvenire» [in rete], 3 marzo 2016, URL: www.avvenire.it/agora/pagine/messa-beat-

[1408] Testo a firma M.P. impresso sulla copertina interna del disco: *La Messa dei Giovani*, con Angel and the Brains, I Barrittas, The Bumpers, casa discografica Ariel, INF 202, 1966.

[1409] Cfr. *In Chiesa lo stile "Beat"?*, in «Gioventù», prima quindicina di luglio 1966, p. 5.

personalità di diverse tendenze politiche e ideali»[1410]. Una ricerca dedicata a questi "pantheon sincretici della pace" potrebbe fornire risultati molto interessanti per ciò che concerne le mentalità e le culture politiche dei cattolici europei nel decennio degli anni Sessanta.

Nei primi mesi del 1966, però, accanto a esperimenti quali l'affresco avellinese e la messa *beat* che non scalfivano i fondamenti dell'ortodossia (ma molti degli scioccati testimoni dell'epoca credevano e temevano il contrario, e ci si potrebbe interrogare sul peso di una falsa credenza[1411] collettiva nella determinazione della realtà successiva), vennero lentamente delineandosi alcune tendenze decisamente più allarmanti per il Vaticano. È in quel periodo che alcuni gruppi di cattolici, seppur minoritari, di scarsa consistenza e di effimera durata, iniziarono a farsi notare per l'energia crescente con la quale rivendicavano, spesso proprio nel dibattito sull'approccio della Chiesa alla guerra e alla pace, posizioni basate su interpretazioni troppo libere delle direttive conciliari. Erano queste le avvisaglie di fenomeni più vasti, vale a dire della contestazione intraecclesiale e, nel caso italiano, del "dissenso", le cui istanze in entrambi i casi sarebbero giunte a maturazione tra il 1967 e il 1968[1412]. Ma non

[1410] *Grande affresco per la pace in una Chiesa di Avellino*, in «l'Unità», 27 ottobre 1965, p. 3.

[1411] Il riferimento è al classico concetto di falsa credenza come formulato nel 1983 da Wimmer e Perner nella loro "Theory of Mind", nell'ambito della psicologia dello sviluppo cognitivo. Cfr. H. WIMMER, J. PERNER, *Beliefs about Beliefs: Representations and Costraining Funcrion of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception*, in «Cognition», 13, January 1983, pp. 103-128.

[1412] Nel parlare di "contestazione" e di "dissenso" nella Chiesa cattolica si tiene a mente la premessa di Horn e Tranvouez secondo la quale «la question du vocabulaire» è «particulièrement complèxe» quando si discute delle identità e degli orientamenti di natura sociale, politica e religiosa che hanno contraddistinto il cristianesimo europeo della fine degli anni Sessanta; ciò «en raison d'une part de la diversité des situations géographiques et des idiosyncrasies nationales […], et d'autre part de la variété des usages contemporaines». G.-R. HORN, Y. TRANVOUEZ, *Introduction*, cit., p. 5. Com'è noto, sotto il lemma "contestazione" si raggruppano quei movimenti protestatari studenteschi/giovanili degli anni Sessanta, divenuti poi protagonisti della stagione sessantottina, la cui critica radicale investì le istituzioni tradizionali delle società occidentali, dal sistema educativo a quello politico, dalle relazioni e dai costumi sociali alle strutture e alle pratiche della vita religiosa. Tra le varie definizioni date del "dissenso", che si realizzò con pienezza a partire dal 1968, quella di Angelo Manfredi ci pare fra le più efficaci: «sotto l'etichetta "cattolici del dissenso", comoda e introdotta soprattutto dai mezzi di comunicazione, ma spesso rifiutata da coloro che sono protagonisti degli anni della contestazione, raggruppiamo quella varietà di fenomeni che non si esaurirono nella "contestazione" ma tentarono di proporre e dare durata a alternative all'interno dello stesso mondo ecclesiale». A. MANFREDI, *Cattolici del dissenso*, voce del Dizionario Storico Tematico *La Chiesa in Italia* [in rete], II, *Dopo l'unità nazionale*, 2015, URL: www.storiadellachiesa.it/glossary/cattolici-del-dissenso-e-la-chiesa-in-italia/. Su questi temi ci si limita qui a segnalare in particolare, oltre alle opere già

mancavano d'altronde gravi malumori anche alla destra dello spettro ecclesiale. Al più celebre dei casi, quelli dei tradizionalisti lefebvriani culminato con lo scisma del 1988[1413], si può accostare, ad esempio, quello di «Itinéraires». Anche la rivista di Madiran lesse il Vaticano II come una manovra antitridentina, un concilio corruttore delle fondamenta della Chiesa, sottomessa con l'approvazione di Paolo VI a un processo di protestantizzazione e di americanizzazione[1414].

In questa prima fase postconciliare, carica per il mondo cattolico di dubbi e convinzioni, speranze e delusioni, direttive dal vertice e iniziative indipendenti della base, la riflessione sul magistero di pace della Chiesa e, più lentamente, quella sull'attualità vietnamita acquisirono piena centralità e rilevanza sulla stampa cattolica francese e italiana, sino a intersecarsi in maniera pressoché inestricabile. Senza difficoltà si reperiscono nei periodici esaminati risalenti al primo semestre del 1966 dei commenti alla *Gaudium et spes* in cui la dottrina su guerra e pace veniva messa in relazione al conflitto in Vietnam. Su «L'Osservatore Toscano» del 17 marzo 1966 si legge ad esempio di un colloquio organizzato in quel mese a Firenze dal Gruppo di orientamento sociale Ecclesiam Suam (ispirato dunque all'enciclica del dialogo di papa Montini) su *Pace e guerra nell'insegnamento del Concilio Vaticano II e nelle parole di Paolo VI*, durante il quale don Giuseppe Pesci avrebbe introdotto l'argomento facendo «riferimenti al Vietnam e alla situazione mondiale»[1415], un caso che si immagina molto probabilmente non isolato. Allo stesso modo, è arduo imbattersi, nella coeva stampa cattolica consultata, in un editoriale sul conflitto in Vietnam che non rimandasse ai precetti sulla guerra e soprattutto a quelli sulla pace contenuti nella costituzione conciliare sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.

Al di là del comune e spesso superficiale riferimento al magistero della *Gaudium et spes*, con l'"offensiva natalizia" montiniana e poi con la ripresa dei bombardamenti americani sulla RDV si moltiplicarono i commenti dei cattolici italiani e francesi sul conflitto nel Sud-Est asiatico e le opinioni su

---

menzionate nel corso dei capitoli, A. AGNOLETTO, *Gli anni del concilio e del post-concilio e il «dissenso cattolico»*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*. I/1, cit., 1981, pp. 112-129.

[1413] Sull'argomento si rimanda a D. PELLETIER, *La crise catholique*, cit., pp. 174-178; L. PERRIN, *Il caso Lefebvre*, a cura di D. Menozzi, Genova, Marietti, 1991 [Paris, 1989].

[1414] Cfr. T. MOLNAR, *L'«aggiornamento» catholique aux États-Unis*, in «Itinéraires», janvier 1966, pp. 99-114. Nel 1968 Madiran avrebbe dedicato al Vaticano II un volume, pubblicato per i tipi parigini delle Nouvelles éditions latines, dall'eloquente titolo *L'hérésie du XX^e siècle*. Al caso di «Itinéraires» accenna Guido Panvini nel trattare di anticomunismo e anticoncilio in G. PANVINI, *Cattolici e violenza politica*, cit., pp. 115-116.

[1415] *Conversazione sui problemi della pace*, in «OT», 17 marzo 1966, p. 4.

di esso iniziarono a diversificarsi in maniera sensibile, soprattutto perché l'intensificazione dell'*escalation* propose con insistenza nel dibattito pubblico occidentale tematiche che, appunto, il Vaticano II aveva eluso o affrontato in maniera vaga. Le ricorrenti notizie sul dilagante fenomeno del rifiuto da parte dei giovani americani di rispondere alla chiamata alle armi rinfocolarono, ad esempio, le discussioni sull'obiezione di coscienza, soprattutto in Italia ove, come si è visto, la questione era di stringente attualità anche a livello anche giudiziario[1416]. Non stupisce allora che don Pesci, avesse in programma di spendere anche «una parola sull'obiezione di coscienza» nel corso del menzionato colloquio fiorentino del marzo 1966[1417], o che «Ricerca» pubblicasse un lungo intervento sull'argomento, nel quale Fulvio Mastropaolo promuoveva la pace, ammetteva l'opportunità di una revisione della legislazione penale sul reato di obiezione, ma allo stesso tempo rivendicava il «dovere» degli individui e dei popoli «di respingere l'aggressione» imbracciando le armi senza venir accusati di «immoralità»[1418].

Dopo la morte in combattimento, nel febbraio 1966, del colombiano Camilo Torres Restrepo, ex prete divenuto guerrigliero rivoluzionario in nome della causa della giustizia sociale e presto collocato nel "pantheon" del terzomondismo cattolico, si impose definitivamente nel dibattito pubblico cattolico europeo la questione del rapporto tra fede e violenza e di quello tra fede e rivoluzione[1419]. A ciò contribuì anche la traduzione italiana per i tipi della bresciana Morcelliana di "Fede e violenza" del trappista

[1416] Uno scenario analogo si era delineato in Francia negli anni della guerra d'Algeria. Sull'argomento si rinvia a R.M. JOHNSTON-WHITE, *A New Primacy of Conscience? Conscientious Objection, French Catholicism and the State during the Algerian War*, in «Journal of Contemporary History», First Published November 8, 2017, DOI: https://doi.org/10.1177/0022009417714315.

[1417] *Conversazione sui problemi della pace*, in «OT», 17 marzo 1966, p. 4.

[1418] F. MASTROPAOLO, *Il cristiano e il problema dell'obiezione di coscienza*, in «Ricerca», 15 gennaio 1966, p. 1. Mastropaolo era stato condirettore della rivista tra il 1960 e il 1965.

[1419] Torres (1929-1966), fondatore della facoltà di sociologia dell'università di Bogotà, era giunto a giustificare il ricorso alla lotta armata (precorrendo così correnti della teologia della liberazione) laddove vi fosse una situazione di profonda povertà e iniquità sociale, come quella in cui versava allora la Colombia. Tornato allo stato laicale nel 1964 a causa delle frizioni con l'autorità episcopale, l'anno successivo si era unito alla guerriglia dell'Esercito di liberazione nazionale del suo Paese, d'ispirazione castrista. Dopo la sua morte la sua figura venne mitizzata da gruppi minoritari di terzomondisti cattolici europei, dei quali facilitò la politicizzazione in senso marxista radicale e dai quali venne posto nel pantheon dei "martiri della rivoluzione". Sulla sua vita e sul suo impatto sul mondo cattolico europeo v., tra gli altri, G. BARBERIS, *Il dovere della rivoluzione. Ricordando padre Camilo Torres*, in «Historia Magistra», 20, 2016, pp. 11-15; A. MARTELLINI, *All'ombra delle altrui rivoluzioni*, cit., pp. 83-100. Cfr. anche B. LAI, *Il "mio" Vaticano*, cit., p. 401.

americano pacifista e vicino alla nonviolenza Thomas Merton, a cui diedero positiva eco, fra gli altri, Ernesto Balducci (che ne curò la prefazione) e Enzo Morgagni, che recensì il volumetto su «Gioventù»[1420].

Vi fu chi declinò in senso radicale il proprio disappunto per il compromesso finale sulla dottrina della guerra nello schema XIII, come Bernard Boudouresques su «Lettre» nel marzo 1966[1421]. Prete della Mission de France, della generazione di coloro che, nella prima età adulta, avevano assistito al collaborazionismo episcopale con il regime di Pétain, ingegnere e oppositore delle armi atomiche, nel 1958 arrestato a causa del suo appoggio al FLN algerino[1422], Boudouresques sostenne che l'intervento militare statunitense in Vietnam provava l'impossibilità di combattere una "guerra giusta" in era atomica[1423]. Il religioso imputò l'assenza di «un texte conciliaire vraiment révolutionnaire» sulla guerra all'«ignorance de la plupart des évêques» in materia, e mise in dubbio che, negli ultimi anni, l'episcopato francese si fosse effettivamente impegnato per «traduire concrètemente les exigences de la Paix, notamment sur le problème de la force de frappe nationale»[1424]. Per tali motivi, in un passaggio anticipatore dello "spirito sessantottino" (che non fu prerogativa solo dei giovanissimi: Boudouresques nel 1966 aveva, ad esempio, quarantatré anni), il religioso invocò il *primato della coscienza* del cristiano, cellula del "popolo di Dio"e suo rappresentante, come guida illuminata della Chiesa-istituzione, implicitamente rovesciandone la struttura verticistica:

> Dans mon action quotidienne pour la paix, je n'ai jamais attendu les déclarations de l'Église pour progresser. Dans le domaine de la lutte pour arrêter les guerres ou en éliminer les risques – comme du reste dans tous les autres domaines – notre action ne peut attendre les déclarations pontificales ou conciliaires. *Elle doit, au contraire, les précéder et aider l'Église à être collectivement de plus en plus en conformité avec la Vérité*[1425].

Boudouresques spingeva insomma all'estremo il ragionamento fatto dalla redazione di «Lettre» in occasione del discorso di Paolo VI

[1420] Cfr. E. MORGAGNI, *Fede e violenza*, in «Gioventù», prima quindicina di aprile 1966, p. 27.

[1421] Cfr. B. BOUDOURESQUES, *Le Concile "Vatican II" et la guerre*, in «Lettre», mars 1966, pp. 7-12.

[1422] Su Boudouresques (1923-2003) v. S. CHAPEAU, *Des chrétiens dans la guerre d'Algérie. L'action de la mission de France*, Paris, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2004, p. 142 e ss.

[1423] Cfr. B. BOUDOURESQUES, *Le Concile "Vatican II" et la guerre*, in «Lettre», mars 1966, p. 11.

[1424] Ivi, p. 8.

[1425] Ivi, p. 7 [il corsivo è mio].

all'ONU[1426], giungendo a postulare il primato della coscienza del cristiano, da cui si faceva discendere un primato dell'*azione*, dinanzi all'inadeguatezza teologico-culturale dei vescovi. Proponeva in sostanza, salvo fatto il papa, un rovesciamento delle gerarchie ecclesiali, che anzi sosteneva essere già un dato di fatto ("je n'ai jamais attendu…").

La *Gaudium et spes* aveva riconosciuto la «dignità della coscienza morale», esaltando il ruolo della «coscienza retta» dei cristiani[1427], ma il discorso di Boudouresques sembra suggerire che fosse il "popolo di Dio" il depositario della Legge, chiamato così a ispirare le azioni delle istituzioni ecclesiastiche, e non viceversa. Non può definirsi un'aperta contestazione della Chiesa di Roma, quanto piuttosto, si direbbe, una concezione radicale della Chiesa dagli accenti *gauchistes* puntellata su un'interpretazione troppo libera dei documenti conciliari e del magistero pontificio sulla pace e sul ruolo dei laici nella Chiesa. Vi si legge soprattutto l'affermazione di una percepita lentezza e inadeguatezza dell'istituzione ecclesiastica rispetto alle sfide concrete del tempo (fra le quali tragedie umanitarie come quella vietnamita e il pericolo di una terza guerra mondiale atomica) tali da giustificarne un ridimensionamento dell'autorità, resa quasi superflua dalla centralità della coscienza ispirata del singolo credente.

Entro confini meno estremi si erano mosse le opinioni critiche apparse su «Testimonianze» e su «Tc» alla fine del 1965, entrambe però caratterizzate, come quella di Boudouresques, dall'idea della sopravvivenza di elementi anacronistici nell'approccio della Chiesa alla guerra. Dalle colonne della rivista fiorentina Pier Giorgio Camaiani accolse positivamente l'ecclesiologia della "Chiesa dei poveri" affermatasi al concilio come una sorta di ritorno al «profetismo della non-violenza, fiorito nella Chiesa dei primi secoli»[1428]; un percorso ancora però da completare secondo Camaiani, come dimostrava il compromesso sullo schema XIII. Questo venne da lui presentato come un atto di mancato coraggio da parte di vescovi condizionati da circostanze dell'attualità (e verosimilmente l'allusione era proprio al caso vietnamita) e da un retaggio culturale nel loro rapporto con il potere temporale saldatosi in Europa con la nascita degli Stati confessionali ma ritenuto ormai anacronistico da Camaiani, data la dissoluzione di questi ultimi:

[1426] Cfr. *supra*, p. 330 e sgg.

[1427] CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, cit., I, 16.

[1428] P.G. CAMAIANI, *Dalla «Res publica christiana» alle Nazioni Unite*, in «Testimonianze», dicembre 1965, p. 734. Il professor Camaiani (1930-2017) era allora nel comitato direttivo della rivista, della quale avrebbe assunto la vicedirezione tra il 1967 e il 1968.

la distinzione casistica tra guerre ingiuste e guerre giuste fu imposta alla Chiesa dalla necessità di dare in qualche modo una regola morale alla guerra, realtà tutt'altro che evangelica ma pur sempre praticata dagli Stati cristiani ed ancor oggi non si può negare che lo slancio profetico che caratterizzava il capitolo sulla pace dello schema XIII sia stato attenuato all'ultimo momento per la preoccupazione di tener conto della logica delle potenze atomiche, logica che ha senza dubbio un suo valore sul piano della politica contingente, ma di cui il Concilio poteva prescindere proprio in virtù della sua libertà nei confronti delle potenze della terra.

La Chiesa, nel suo dialogo col mondo, ha bisogno tanto di immedesimarsi in esso, quanto di trascenderlo, secondo la duplice legge dell'incarnazione. Il momento umanistico e quello profetico sono ambedue necessari alla vita della Chiesa. Ma tra i due momenti vi deve essere sempre un costante nesso di reciproca fecondazione. Solo a questo patto si può evitare che il profetismo degeneri in stravagante alienazione e il discorso umanistico scada a linguaggio diplomatico od a pura mondanizzazione[1429].

Su «Tc» invece padre Michel Peuchmaurd, chierico vicino a Congar[1430], intitolò eloquentemente un proprio articolo sulla visita natalizia di Spellman alle truppe americane in Vietnam: *On ne peut plus bénir la guerre*, a sancire la convinzione di una sopraggiunta impossibilità, in era atomica, di classificare una guerra come "giusta"[1431]. Né Peuchmaurd né gli altri cattolici delusi dal mancato abbandono della teoria della "guerra giusta" da parte del concilio spinsero però il proprio ragionamento in direzione di un ripensamento dell'istituzione dell'ordinariato militare in età contemporanea, e quindi verso un dibattito sulle peculiari relazioni fra Chiesa e Stato, Chiesa guerra e patriottismo che quell'ufficio implica[1432].

[1429] *Ibidem*.

[1430] Assieme al quale Peuchmaurd (1929-) avrebbe curato il lavoro collettaneo *L'église dans le monde de ce temps: constituition pastorale "Gaudium et Spes"*, Paris, Cerf, 1967.

[1431] M. PEUCHMAURD, *On ne peut plus bénir la guerre*, in «Tc», 30 décembre 1965, p. 14. Sulla visita di Spellman cfr. anche *Vecchio e malato il cardinale è andato nel Vietnam*, in «Epoca», 9 gennaio 1966, p. 65. Sulla pratica della benedizione delle armi e per ulteriori rinvii bibliografici sull'argomento si rinvia a V. PETIT, *Rites de guerre: messes, prières et bénédictions militaires dans le catholicisme du XIX^e siècle*, in *Servir Dieu en temps de guerre*, cit., pp. 107-119.

[1432] Una simile riflessione non sarebbe sorta neppure a seguito delle ben più vigorose e numerose proteste provenute nel Natale del 1966 da diversi ambienti del cristianesimo occidentale contro l'affermazione di Spellman, fatta dal Vietnam, sulla necessità di una vittoria militare degli americani in «a war in defence of civilization». La citazione del discorso del prelato è ripresa da R.G. MUSTO, *The Catholic Peace Tradition*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1986, p. 255. Sul polverone da esso sollevato nel mondo cattolico cfr. SR, *Cn*, pp. 169-171. Più in generale, pone quesiti storiografici importanti sull'istituzione dell'ordinariato militare, pur partendo dal caso specifico del cappellanato militare francese, X. BONIFACE, *L'Aumônerie militaire française (1914-1962)*, avant-propos de Mgr. J. Badré, préface de Y.-M. Hilaire, Paris, Cerf, 2001. All'indagine dell'istituzione della Curia castrense nel suo consolidarsi e nelle sue successive evoluzioni fra il XVI secolo e la fine

Tali episodi di critica nei confronti dell'istituzione ecclesiastica, principalmente del suo corpo episcopale, da parte di esponenti del basso clero e di laici restano in questa fase, per quanto storicamente rilevanti, decisamente minoritari. Ciò che emerge come preponderante nella stampa esaminata – eccezion fatta, come si vedrà, per «Itinéraires» – è il sostegno entusiasta e fiducioso all'opera di pace di Paolo VI, soprattutto a quella per il Vietnam. Si ricorda in particolare la parola d'ordine lanciata il 6 gennaio 1966 su «Tc» da Montaron: «Ne laissons pas Paul VI tout seul»[1433], formula che divenne uno slogan del periodico. Come si è detto, essa venne ripresa alla lettera da «Gioventù»[1434], in quella che risuona anche come una sorta di risposta all'interrogativo sollevato sulle proprie pagine nel luglio 1964: «Paolo uomo solo?» e alla sollecitazione allora mossa dalla GIAC «a tutti i fedeli» affinché non fossero degli spettatori passivi dell'«intenso lavoro del Papa» e del suo «spirito di coraggio», ma si sentissero «impegnati a trasformare e salvare il loro piccolo mondo quotidiano»[1435].

In maniera del tutto condivisibile Sabine Rousseau ha affermato che appoggiare l'operato di Paolo VI per la pace nel Sud-Est asiatico e citarne «les déclarations et les textes officiels» costituì allora per molti cattolici anche uno strumento per *legittimare* le proprie posizioni su quel conflitto, ponendole idealmente «sous la protection personnelle du pape»[1436]. Una prospettiva che nel caso di «Tc» si sarebbe tradotta in realtà nel dicembre 1966 con la benedizione pontificia ricevuta dal giornale per il suo attivo supporto all'impegno di papa Montini per la pace[1437].

III.8. In difesa della civiltà cristiana: l'eccezione di «Itinéraires».

Del discorso di Paolo VI all'ONU l'ammiraglio Gabriel Paul Auphan, segretario di Stato alla Marina di Vichy[1438], riprese su «Itinéraries» del

---

del primo conflitto mondiale è dedicato il volume V. LAVENIA, *Dio in uniforme, Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2018.

[1433] G. MONTARON, *Ne laissons pas Paul VI tout seul*, in «Tc», 6 janvier 1966, p. 3. Cfr. anche, fra gli altri, F.B., *Construire la paix*, ivi, p. 8; *Paul VI intervient encore*, ivi, 3 février 1966, p. 3.

[1434] Cfr. *supra*, p. 393.

[1435] *Paolo uomo solo?*, in «Gioventù», seconda quindicina di luglio 1964, p. 21.

[1436] SR, *Cn*, pp. 157-158.

[1437] *Paul VI à Tc*, in «Tc», 1er décembre 1966, p. 3.

[1438] Auphan (1894-1982) fece carriera militare nei ranghi della Marina francese combattendo in entrambi i conflitti mondiali e servendo il regime di Vichy, del quale divenne segretario di Stato alla Marina. Nel 1946 fu condannato all'ergastolo e ai lavori forzati per reato di tradimento. Fu rilasciato nel 1955, riabilitato nel 1956. Le informazioni

dicembre 1965 la frase: «l'édifice de la civilisation doit se construire sur des principes spirituels», per darne un'interpretazione che suffragasse la sua tesi sulla "guerra giusta" combattuta dagli americani in Vietnam per prevenire la comunistizzazione completa dell'Asia e per imporre la forza morale di «notre civilisation» contro il comunismo[1439]. Le iniziative dei «partisans de la paix» in Occidente altro non erano, ai suoi occhi, se non tentativi di «enfermer les Américans» in Vietnam da parte di elementi filocinesi[1440].

Auphan mise in relazione la guerra in Vietnam con il fenomeno della decolonizzazione, indulgendo in un'aspra critica delle modalità di smantellamento del sistema coloniale e in particolare della gestione di quello dell'Impero francese. Argomentare sulla necessità di un'azione americana in Vietnam gli assicurò di fatti un pretesto per rievocare quella che a suo parere era la storica resa della Francia in Indocina e in Algeria, ma anche per biasimare il comportamento dei "pavidi" governi dell'Europa occidentale che privavano Washington di una «vraie "coopération"», quella militare, in Vietnam[1441].

Da questo punto di vista particolarmente esecrabile veniva giudicata la linea tenuta da Parigi sul conflitto nel Paese asiatico. Secondo Auphan la Francia aveva abdicato alla «mission» di consigliere degli Stati Uniti di cui naturalmente la investivano la sua esperienza in Indocina e l'aiuto che «un peu […] de sa spiritualité» avrebbe potuto portare ai processi decisionali della politica americana in Vietnam[1442].

Probabilmente mosso dalla crescente attenzione della stampa nazionale e internazionale verso la questione del rispetto dei diritti umani nei teatri di guerra, generalmente ancorata alle critiche, provenienti anche da fogli filoatlantici, alle massicce operazioni di bombardamento del Vietnam del Nord, Auphan si soffermò solo brevemente sul tema, sostenendo che sul campo di battaglia bisognasse avere «un certain respect pour le prochain»[1443]. Data la sua indeterminatezza, è evidente che a livello concettuale una simile formulazione lasciava ampio spazio al principio morale extragiuridico della discrezionalità individuale, in barba alle

---

sono tratte dalla voce biografica P. ROBERTS, *Auphan, Gabriel Paul*, in *World War II at Sea. An Encyclopedia*. I: *A-K*, edited by S.C. Tucker, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2012, pp. 65-66.

[1439] P. AUPHAN (AM.), *Vingt-cinq ans de guerre en Indochine*, in «Itinéraires», décembre 1965, p. 66.

[1440] Ivi, p. 61.

[1441] *Ibidem*.

[1442] Ivi, p. 68.

[1443] Ivi, p. 67.

esistenti convezioni internazionali sul diritto bellico. Si tratta di un approccio alla coscienza cristiana di segno molto diverso da quello di «Lettre»: come si è visto, quest'ultima rivendicava il primato della coscienza del credente per agire *contro* la guerra; su «Itinéraires» invece Auphan assumeva la coscienza a strumento morale con il quale coloro che combattevano per proteggere un sistema internazionale basato sui valori della civiltà cristiana occidentale potevano legittimamente giudicare da sé le forme di "rispetto" da portare di caso in caso agli avversari.

Al pari dei *chrétiens de gauche*, l'ammiraglio Auphan invocava la "pace di Cristo"; a differenza loro, però, per descriverla egli rinviava alla teologia di matrice agostiniana (alla quale pure lo stesso Paolo VI spesso faceva riferimento) che affermava la legittimità della "guerra giusta" di difesa con maggior chiarezza rispetto al magistero sulla pace del concilio e degli ultimi due papi:

> La paix, pour nous, chrétiens, c'est d'abord la «paix du Christ», celle des cœurs – ce n'est pas que l'absence de coups de fusils officiels. La paix ne peut régner sans un minimum d'ordre, de justice, de charité. Elle est violée autant par les persécutions idéologiques, les actes de terrorisme, le conditionnement des cerveaux ou la lutte des classes que par l'emploi déclaré des armes. C'est de la sensiblerie ou de l'aberration que de discriminer les formes de violence suivant qu'elles s'en prennent au corps ou à l'âme, qu'elles sont hypocrites ou avouées[1444].

Nei contenuti, spogliato dagli elementi "passionali" della retorica intransigente, il discorso di Auphan non dista molto dalla giustificazione di coloro che sceglievano di non obiettare che Mastropaolo avrebbe avanzato su «Ricerca» del 15 gennaio 1966[1445]. Ma per la FUCI la massima priorità era la ricerca di una risoluzione politica dei contenziosi, mentre nell'articolo di Auphan risuona la tradizionale impostazione dell'integrismo francese di matrice maurrassiana favorevole al ricorso alla violenza e occasionalmente persino alla tortura in nome della salvaguardia della civiltà cristiana, posizione riattualizzata negli anni della guerra d'Algeria dal gruppo di Cité catholique[1446].

Qualche settimana prima, su «Itinéraires» del novembre 1965, Molnar aveva definito gli intellettuali americani che protestavano contro la guerra in Vietnam un'*élite* borghese dalla «mauvaise conscience», mettendone

[1444] P. AUPHAN (AM.), *Vingt-cinq ans de guerre en Indochine*, in «Itinéraires», décembre 1965, p. 67.

[1445] Cfr. *supra*, p. 420.

[1446] Cfr. G. PANVINI, *Cattolici e violenza politica*, cit., pp. 47-48.

sotto accusa la «mentalité "sartrienne" ou "romain-rollandienne"»[1447]. Questi strali diretti obliquamente all'intellighenzia francese di sinistra e all'eredità di uno dei suoi punti di riferimento in materia di pacifismo, il Romain Rolland di *Au-dessus de la mêlée* (1915), provano ancora una volta come il conflitto nella ex colonia vietnamita fosse allo stesso tempo causa ed effetto di polemiche interne all'*Hexagone*, delle quali la rivista di Madiran era fra i più accesi partecipanti.

Sul numero di «Itinéraires» del gennaio 1966 Molnar tornò sull'argomento, ma gli obiettivi delle sue rimostranze erano stavolta interni alla Chiesa, vertici compresi. L'intellettuale cattolico si scagliò infatti contro quei preti – ve n'erano, dunque – che sfilavano nelle manifestazioni contro la guerra in Vietnam; il suo principale bersaglio erano però la Chiesa dell'aggiornamento e di Paolo VI, che a suo giudizio rialimentavano e davano cittadinanza, sotto il vessillo della pace, a simili inaccettabili deviazioni catto-comuniste, nonché a un'"americanizzazione" dell'istituzione ecclesiastica:

> L'ouverture à gauche dans les vieux pays d'Europe, l'ouverture aussi vers le tiers monde et vers l'O.N.U. (affirmée d'une façon éclatante par la visite de Paul VI en octobre), un Pape globe-trotter et l'adoption par le Vatican de nouvelles méthodes de «public relations», semblent être les symptômes d'une «américanisation» de l'Église à l'échelle planétaire. […]
>
> C'est ainsi que l'«aggiornamento» permet aujourd'hui tous les excès, et pourtant ces excès n'auront pas le temps de se coaguler dans une pensée cohérente. (Exemple tiré d'un autre domaine, assez semblable: les manifestations pacifistes et de désobéissance militaire, dès qu'elles ont dépassé le seuil de la tolérance dite démocratique, ont presque automatiquement provoqué les contre-manifestations et même une certaine prudence dans les propos de personnages connus pour leurs idées ultra-progressistes. L'Américain n'aime pas rester seul ou isolé car la solitude et l'isolement sont signes de ce qu'il est tombé dans l'exagération.) […]
>
> […] des prêtres catholiques hurlent avec les «pacifistes» contre la participation américaine à la guerre du Vietnam, répétant docilement tous les slogans communistes[1448].

Se uno dei lettori di «Azione Sociale» lamentava una situazione corrente in cui dei comunisti gridavano "viva il papa", Molnar esternava invece del disagio nell'apprendere di religiosi che univano la propria voce al coro di slogan coniati dai comunisti per invocare la pace in Vietnam. Aclisti e integristi francesi coprono caselle quasi diametralmente opposte all'interno dello spettro ecclesiale di quegli anni; tuttavia questi due esempi dimostrano, pur nel loro valore casistico, che grande era la confusione

[1447] T. MOLNAR, *Des «intellectuels» américains contre Johnson*, in «Itinéraires», novembre 1965, p. 116.

[1448] T. MOLNAR, *L'«aggiornamento» catholique aux États-Unis*, in «Itinéraires», janvier 1966, pp. 103-114 (cit. a pp. 106-107, 109).

(almeno a livello di percezione) sotto il cielo della Chiesa europea, e che non a tutti la nuova situazione conciliare sembrava eccellente.

Particolarmente interessante il punto che sembra sollevare Molnar in una delle sue allusioni critiche alle novità diplomatico-pastorali introdotte da Paolo VI, quel suo riferimento alla disponibilità di papa Montini a farsi "globe trotter". Pur nella consapevolezza del rischio di sovrainterpretazione, si crede di cogliere, sotto la superficie della disapprovazione di Molnar, un altro segnale di uno spaesamento profondo causato da una certa mentalità religiosa dell'epoca. Non va dimenticato che Paolo VI fu il primo pontefice a concepire i viaggi pastorali come vero e proprio strumento dell'ufficio papale, che estese anche al di fuori del continente europeo[1449]. Prima del pontificato montiniano, i papi non erano usi lasciare le mura vaticane. I pochi antecedenti storici dei secoli XIX-XX avevano carattere del tutto episodico e particolare, limitati al territorio italiano, ed erano stati vissuti come eventi eccezionali: è il caso del pellegrinaggio di Giovanni XXII al santuario della Madonna di Loreto e ad Assisi (1962), della visita di Pio XII ai sovrani d'Italia al Quirinale (1939) e di quella al quartiere romano bombardato di san Lorenzo (1943), delle tappe di Pio IX in diversi centri della Campania durante l'esilio a Gaeta (1848-1850) e del suo viaggio nelle Legazioni pontificie (1857)[1450]. Tradizionalmente, dunque, i leader politici e chiunque altro desiderasse incontrare il papa erano costretti a recarsi al suo cospetto, e questa rigidità rituale era intesa come un'affermazione e un simbolo della sacralità della figura del vicario di Cristo e della superiorità del capo della Chiesa sulle potenze terrene. Anche e soprattutto per tale motivo la visita di Paolo VI all'ONU, invertendo una prassi che aveva appunto una valenza anche identitaria per la figura del papa, era stata accolta come un evento epocale e aveva prodotto tanto entusiasmo nei cattolici che auspicavano una maggiore compenetrazione della Chiesa nella città degli uomini. Per Molnar e per chi fosse vicino alle sue posizioni religiose, invece, la stagione dei viaggi apostolici inaugurata da Paolo VI probabilmente rappresentò una gravissima, profonda rottura con la tradizione, un momento di parziale desacralizzazione della persona del papa, con un conseguente indebolimento di quella speciale autorevolezza del pontefice legata alla sua missione trascendente.

[1449] Sul tema cfr. J. MARTIN, *Les voyages de Paul VI*, cit.

[1450] Sui viaggi papali prima di Paolo VI si rinvia a I. VECA, *Carezza di papa. Note sul Discorso della luna di papa Giovanni XXIII*, in *Un mestiere paziente*, cit., pp. 275-292; ID., *L'ultima illusione. Il viaggio di Pio IX in Romagna e lo sfalsamento dell'amministrazione pontificia (1857-1859)*, in *La Romagna nel Risorgimento. Politica, società e cultura al tempo dell'Unità*, a cura di R. Balzani e A. Varni, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 55-61.

III.9. Solidarietà con i pacifisti americani e la radicalizzazione di «Lettre».

Dopo la ripresa dei bombardamenti americani sul Vietnam del Nord il processo di internazionalizzazione del movimento pacifista statunitense per il Vietnam subì un'accelerazione decisiva, anche nella sua visibilità mediatica. Esso si aggregò in maniera significativa negli ambienti del progressismo intellettuale e accademico quale l'ateneo di Berkeley, innestandosi nell'ondata di attivismo studentesco sorta al loro interno[1451]. Da lì la sua eco si estese anche al vecchio continente, stimolando in Paesi come la Francia e l'Italia l'organizzazione di manifestazioni nazionali in solidarietà dei pacifisti americani, non di rado in coincidenza con lo svolgimento di analoghi eventi negli Stati Uniti[1452]. Ne erano i principali promotori gruppi composti da esponenti del mondo accademico e intellettuale oppure movimenti studenteschi universitari; l'area politica di riferimento era di solito quella della sinistra comunista[1453].

Ci si è già soffermate sull'impossibilità di stabilire in sede storiografica l'entità anche solo approssimativa della partecipazione dei cattolici a tali dimostrazioni di massa, e quindi di restituirne i profili identitari, sia a causa della stessa natura di massa di simili eventi, sia per la diffusa tendenza dei cattolici a mobilitarsi senza porre come elemento distintivo (e quindi visibile) la propria appartenenza confessionale. Inoltre, come sottolineato fra gli altri da Étienne Fouilloux, bisogna considerare l'esiguità e l'attendibilità difficilmente verificabile della documentazione disponibile (la stampa, «quelques ouvrages écrits à chaud» da testimoni dell'epoca), che solo occasionalmente fornisce informazioni sul coinvolgimento, a vario titolo, di personalità o gruppi di cristiani[1454]. Diverso è il discorso per quelle

[1451] Sul tema su rinvia, fra gli altri, a G.-R. HORN, *The Spirit of '68*, cit., pp. 57-67; G. DREYFUS-ARMAND, J. PORTES, *Les interactions internationales de la guerre du Viêt-nam et Mai 68*, in *Les Années 68*, cit., pp. 50-52.

[1452] Si vedano la manifestazione del 4 febbraio 1966 a place de la Concorde, a Parigi, e quella del 27 marzo successivo a Roma. Sulla prima cfr. «Tc», 10 fevrier 1966, p. 2; B. S. KEENAN, *"Vietnam Is Fighting For Us:"*, cit, p. 48; sulla seconda cfr. *Il grande raduno nazionale di Domenica a Roma per la pace nel Vietnam*, in «l'Unità», 22 marzo 1966, p. 3.

[1453] Lo rileva, fra gli altri, M. TOLOMELLI, *L'Italia dei movimenti*, cit., pp. 85-87.

[1454] É. FOUILLOUX, *Les Chrétiens français entre guerre*, cit., p. 192 e sgg. Le osservazioni dello studioso riguardano la partecipazione dei cristiani francesi al movimento contestatario della primavera del 1968, ma si ritengono valide, anzi ancor più valide, per gli anni immediatamente precedenti quel fatidico anno, ed estendibili senza difficoltà anche al contesto italiano, come sostenuto ad esempio in F. GENTILONI, *Fuori dalle mura cattoliche. I*

che furono le prime iniziative confessionalmente marcate, ossia sorte *autonomamente* nel mondo cattolico francese e italiano, come la veglia dell'ACI del 18 marzo 1966. Si tratta però di manifestazioni le quali comunque tendevano ad essere aperte a chiunque volesse manifestare in favore della pace, rendendo egualmente impossibile assicurare dei dati certi circa la presenza numerica dei cattolici ad essi.

Nei mesi tra la fine del 1965 e i primi del 1966 «Tc» aggiornò costantemente sulle azioni per la pace in Vietnam promosse dai pacifisti cristiani d'oltreoceano[1455]. A tal riguardo, fra le pubblicazioni consultate, «Lettre» si distingue per l'attenzione giornalistica al tema e per l'impegno concreto in favore del pacifismo cristiano americano. Ma la rivista spicca anche per il carattere ecumenico delle iniziative da essa organizzate per promuovere la pace in Vietnam (in particolare per la collaborazione con i protestanti di «Cs»)[1456], nonché per il processo di radicalizzazione delle sue posizioni politiche sul conflitto nel Paese asiatico. Come si vedrà nelle prossime pagine, «Lettre» ci informa anche, indirettamente, dell'*engagement* sempre più a sinistra della JEC tramite gli organismi sindacali dell'UNEF e del CIUPV, assestatasi a questo punto su posizioni chiaramente antiamericane, antimperialiste e filovietcong.

Nel numero del dicembre 1965 «Lettre» pubblicò un articolo di Françoise Praderie, eminente astronoma formatasi nella JEC[1457], con il quale la scienziata plaudì all'organizzazione di alcuni cortei di solidarietà con i pacifisti americani svoltisi in Francia, interpretandoli come spie di una residua «certaine bonne conscience […] en France»[1458]. Praderie citò in particolare la settimana internazionale per la pace in Vietnam (18-15 novembre 1965), promossa in Francia dal CIUPV, nel corso della quale

---

cristiani e l'incontro con il movimento operaio, in *Marzo 1968. Il caso italiano. Studenti in lotta, operai in rivolta*, supplemento a «il manifesto», marzo 2018, pp. 18-19.

[1455] Queste manifestazioni negli USA avevano spesso carattere interreligioso. Due esempi fra gli innumerevoli sono *Les justes portent Témoignage*, in «Tc», 13 janvier 1966, p. 9; *Un collège catholique américain dans la tempête…*, ivi, 27 janvier 1966, p. 8.

[1456] Vari settori del protestantesimo francese dimostrarono, sotto diverse forme, pronta solidarietà con i pacifisti americani, anche in virtù «des réseaux internationaux desquels les protestants français sont familiers». La comunità protestante *hexagonale* fu molto presente e attiva nel movimento d'opposizione alla guerra in Vietnam, sino alla sua conclusione. SR, *Cn*, p. 141 e *passim*.

[1457] Praderie (1938-2009) era sposata con Philippe Roqueplo, ingegnere e ricercatore che aveva lasciato l'ordine dei domenicani una volta innamoratosi di lei. I coniugi condividevano la concezione che la scienza andasse posta al servizio dello sviluppo di una società democratica. Cfr. R. CHAPUIS, *Témoignage: itinéraire d'un chrétien de gauche*, in *L'esprit de Vatican II*, cit.

[1458] F. PRADERIE, *L'action des universitaires américains contre la guerre au Viet Nam*, in «Lettre», décembre 1965, pp. 22-23.

«des réunions de type "teach-in" seront organisées à Paris et en province»[1459], che Bethany Keenan riporta esser state scandite da slogan come "U.S. go home!" e "Johnson Assassin!"[1460]. Il CIUPV si propose inoltre di impegnarsi per un sostegno concreto alla causa dei vietcong; come affermato da Praderie, era previsto «l'achat en crédit d'une ambulance destinée au FNL […], ainsi qu'une collecte d'argent pour la payer; si cela est possible, l'ambulance sera promenée dans plusiers centres universitaires autour de Paris»[1461]. Un'altra iniziativa menzionata da Praderie è la conferenza internazionale universitaria sul Vietnam organizzata a Parigi dal SNESup con la collaborazione del SNCS e dell'UNEF per il gennaio 1966[1462]. La scienziata era dell'opinione che la Francia avesse l'obbligo di capitalizzare politicamente i legami storici e i buoni rapporti esistenti con il Vietnam – omettendo di rievocarne l'origine coloniale – per portare i belligeranti al tavolo delle trattative. Come si è detto, «Lettre» si diede da fare anche sul piano pratico, promuovendo assieme al CCIF e a «Cs» la conferenza sulle Chiese americane e la guerra in Vietnam tenuta a Parigi il 20 gennaio 1966 da Rodhain e dal pastore americano Coffin, alla quale avevano preso parte diversi esponenti del cattolicesimo europeo, fra i quali Jean Hau, delegato nazionale di Pax Christi[1463]. Il 22 gennaio 1966 Coffin fu ospite di un'altra serata sul medesimo tema, organizzata da «Lettre» con «Cs», durante la quale il reverendo lanciò un appello ai cristiani di Francia affinché facessero pressione sull'opinione pubblica e sul governo degli Stati Uniti per porre fine alle ostilità nel Sud-Est asiatico[1464].

La ricognizione dei numeri di «Lettre» dei primi mesi del 1966 attesta un processo di incontro e intreccio tra le istanze del cristianesimo *gauchiste* del periodico poste in evidenza nei paragrafi precedenti e quelle del pacifismo cristiano statunitense militante. Questa convergenza produsse una crescente radicalizzazione del discorso della rivista sia sulla vita della Chiesa sia sulla guerra in Vietnam. Si nota infatti la proposta di articoli (originali o in traduzione da riviste straniere) accomunati da posizioni

[1459] Ivi, p. 22. L'uso del tempo futuro da parte di Praderie lascia intendere che l'articolo fosse stato scritto in un tempo imprecisato ma certo antecedente alla settimana internazionale per il Vietnam.

[1460] Cfr. B.S. KEENAN, *"Vietnam Is Fighting For Us:"*, cit., pp. 61-62.

[1461] F. PRADERIE, *L'action des universitaires américains contre la guerre au Viet Nam*, in «Lettre», décembre 1965, p. 22.

[1462] Cfr. *ibidem*.

[1463] Cfr. *supra*, pp. 363-364.

[1464] Cfr. «Lettre», mars 1966, p. 17; SR, *Cn*, p. 157. Rousseau dedica un intero paragrafo (ivi, pp. 155-158) alla visita di Coffin in Francia e alle altre sollecitazioni venute dalle Chiese americane ai cristiani francesi in merito alla guerra in Vietnam tra il 1965 e il 1966.

inclini alla polarizzazione a livello politico-ideologico, con *nuances* antimperialiste e antiamericane[1465]. A livello ecclesiologico, invece, la scelta ricadeva su contributi enfatizzanti il primato della coscienza del fedele sui dettami dell'istituzione ecclesiale, come visto in Boudouresques.

Un modello in questo senso veniva dal gesuita Daniel Berrigan, esponente di punta del movimento americano contro la guerra americana nel Sud-Est asiatico, alle cui vicende «Lettre» iniziò a interessarsi partire dal febbraio 1966[1466]. Parallelamente all'aggravarsi del conflitto, in ragione del suo indomito impegno pacifista e dei suoi eclatanti gesti di disobbedienza civile, Berrigan si sarebbe scontrato ripetutamente nella seconda metà degli anni Sessanta non solo con le autorità statali[1467], ma anche con quelle ecclesiastiche degli Stati Uniti. Ai primi del 1966, in particolare, il religioso era stato allontanato senza giustificazioni dalla diocesi di New York, evento da molti collegato al suo ruolo nella fondazione di un Comitato ecclesiastico sul Vietnam assieme a esponenti dell'ebraismo e del protestantesimo statunitensi[1468]. «Lettre» informò prontamente dell'avvenuto, pubblicando nel numero di febbraio, in traduzione, un articolo della rivista cattolica americana «Commonweal» che bollava il provvedimento come «un acte de totalitarisme aveugle et répugnant» da parte della gerarchia, diretto contro religiosi il cui unico crimine era di aver «suivi leur conscience»; si considerava inoltre un'aggravante il fatto che la vicenda si fosse verificata nel momento in cui la Chiesa cattolica, con il Vaticano II, aveva dimostrato di essere in grado «de se reformer elle-même», confutando la tradizionale accusa «d'être monolithique»[1469].

[1465] D'altronde, com'è noto, nel corso del Novecento, in diversi settori della società politica e civile dell'*Hexagone* era andato sviluppandosi, per un insieme di fattori storici di vario tipo, un certo antiamericanismo di marca francese. Ne ripercorre motivazioni e percorsi P. MILZA, *Anti-américanisme*, in *Dictionnaire historique de la politique française au XX^e siècle*, ed. par. J.-F. Sirinelli, Paris, PUF, 1995, pp. 29-33.

[1466] Daniel Berrigan (1921-2016) fu anche poeta e insegnante. Sulla sua figura e sulla sua militanza nel movimento pacifista a fianco del fratello Philip, anch'egli prete, si rimanda a M. POLNER, J. O'GRADY, *Disarmed and Dangerous. The Radical Lives and Times of Daniel and Philip Berrigan. Brothers in Religious Faith and Civil Disobedience*, New York, Basic Books, 1997.

[1467] Berrigan subì diversi arresti e nel 1968 finì persino nella lista dei dieci criminali più ricercati dall'FBI a causa di un atto di protesta contro la guerra in Vietnam condotto con il gruppo di religiosi dei "Catonsville nine". Cfr. S.F. PETERS, *The Catonsville Nine. A Story of Faith and Resistance in the Vietnam Era*, New York, Oxford University Press, 2012.

[1468] Cfr. *U.S.A. Le père Daniel Berrigan expulsé du Diocèse de New-York*, in «Lettre», février 1966, p. 4.

[1469] *Ibidem*. Un mese prima Thomas Molnar aveva qualificato «Commonweal» come un «mélange d'*Esprit* et de *Témoignage chrétien*» – il che, dalla sua ottica, non era certo un

Nel marzo 1966, oltre al citato articolo di Boudouresques, «Lettre» diede spazio alla testimonianza del vietnamita Thu Quiang, il quale rimproverava alla Chiesa cattolica di tacere sul «principal responsable de la guerre […] – l'impérialisme américain»[1470]. Nello stesso numero si riportò il riassunto di una delle relazioni tenute da Coffin in Francia all'inizio dell'anno, intitolata *L'opposition à la guerre du Viet-Nam parmi les chrétiens*[1471]. In quell'occasione, fra le altre cose, il reverendo aveva definito l'*escalation* come il segno di una «nation […] en train de se séparer de Dieu», la spia della caduta degli Stati Uniti in un abisso morale[1472]. Egli aveva concluso invitando i cristiani di tutto il mondo a opporsi attivamente alla guerra perché «le temps des croisades communistes est définitivement révolu. On doit savoir qu'il y a moins de différence entre l'Est et l'Ouest, qu'entre le Nord et le Sud: le Nord étant le parti des riches; le Sud le parti des pauvres»[1473].

Queste campagne di sensibilizzazione sulla guerra nel Sud-Est asiatico incentivarono sia in Francia sia in Italia la nascita di gruppi specificamente dedicati all'opposizione al confitto nel Sud-Est asiatico, quali il già citato collettivo sindacale francese CIUPV, con partecipazione della JEC tramite l'UNEF, il Comité d'action contre la guerre au Vietnam[1474], il Comitato nazionale per il Vietnam. Almeno nel caso del Comité, a larga partecipazione social-comunista[1475], è certo che vi contribuirono a titolo personale anche alcuni cattolici di *gauche*. È il caso di Bernard Schreiner di «Tc» e di Nicolas Boulte dell'Institut catholique de Paris e presidente della Jeunesse universitaire chrétienne (JUC), organismo creato dai fuoriusciti della JEC dopo la crisi del 1965 e privo di legami con l'istituzione ecclesiastica[1476]. Trattavasi di associazioni che si rifacevano alle campagne dei pacifisti statunitensi non solo nei contenuti ma anche negli strumenti

complimento. T. MOLNAR, *L'«aggiornamento» catholique aux États-Unis*, in «Itinéraires», janvier 1966, p. 105.

[1470] *La conscience chrétienne et la guerre du Viet-Nam*, in «Lettre», mars 1966, pp. 15-17.

[1471] Cfr. ivi, p. 17.

[1472] *Ibidem*.

[1473] *Ibidem*.

[1474] Sorto su iniziativa dei responsabili di alcuni movimenti della sinistra francese in occasione di una loro riunione a Parigi. Cfr. *À la recherche d'une paix vietnamienne*, in «JP», avril 1966, pp. 8-9.

[1475] Ne facevano parte, fra gli altri, rappresentanti del PSU ed ex membri dell'UEC. Cfr. SR, *Cn*, p. 153.

[1476] *Ibidem*. Uno dei tratti peculiari della JUC è la maturazione dell'idea che la Chiesa cattolica fosse compromessa con il capitalismo e che bisognasse aspirare a una conciliazione tra fede cristiana e *engagement* politico di matrice socialista. Cfr. G. BARRAU, *Le Mai* 68, cit., p. 17.

d'azione. Oltre ai cortei cittadini, già parte del bagaglio della tradizione dell'attivismo europeo, la protesta contro la guerra in Vietnam importò il modello dei *teach-in* americani.

L'esempio più significativo in questo senso è costituito dalla prima edizione di "Six heures pour le Vietnam", svoltasi il 26 maggio 1966 alla Mutualité di Parigi in seguito a un appello di ventuno esponenti del mondo intellettuale francese e con il contributo di numerosi partiti e gruppi della galassia di sinistra[1477]. Nell'appello gli intellettuali avevano tracciato una continuità tra l'evento per la pace in Vietnam – più precisamente: per una vittoria del FNL e la riunificazione del Paese – e l'*engagement* per l'Indocina e l'Algeria:

> Arguing that the American war effort had become more and more "inhuman", they called for "the union of all forces who, in France and in the world, […] fight against the Vietnam War and support the fight of the South Vietnamese people for their independence, under the direction of the National Liberation Front. Declaring that "[a]cademics, students, and French intellectuals remember the traditions of the times of the first war in Vietnam and the Algerian War", they stated "they could not rest indifferent" and encouraged participation in their teach-in style, six-hour long meeting at the Mutualité in Paris[1478].

Il dato interessante è che il CIUPV aderì a "Six heures pour le Vietnam"[1479], lasciando dunque pochi dubbi sul posizionamento politico *à gauche* della JEC sulla guerra. Il programma della serata risulta d'altro canto sufficientemente eloquente. Alla presenza di alcune personalità nordvietnamite[1480], si sarebbero svolti quattro *teach-in* sulla guerra in Vietnam, uno dei quali su *L'impérialisme américan dans le Sud-Est asiatique*, oltre alla proiezione di un film sul conflitto, il concerto di un coro vietnamita, la lettura di messaggi di solidarietà al popolo asiatico[1481].

Una modalità d'azione alla quale i cattolici di Francia e d'Italia ricorsero spesso a partire dalla fine del 1965 per sostenere l'azione di Paolo VI per il Vietnam è quella delle veglie per la pace, strumento tradizionale

[1477] Keenan ha riservato un intero paragrafo all'evento, cfr. B. S. KEENAN, *"Vietnam Is Fighting For Us:"*, cit, pp. 65-71. V. anche B. BRILLANT, *Les clercs de 68*, cit., p. 105 ; SR, *Cn*, p. 153.

[1478] B. S. KEENAN, *"Vietnam Is Fighting For Us:"*, cit, p. 66.

[1479] Cfr. B. BRILLANT, *Les clercs de 68*, cit., p. 105; J.K., *Six heures pour le Vietnam*, in «Tribune socialiste», 28 mai 1966, p. 2.

[1480] Cfr. B. BRILLANT, *Les clercs de 68*, cit., p. 105.

[1481] Per questi e ulteriori dettagli si veda, in aggiunta ai riferimenti bibliografici segnalati in precedenza, *Pour la paix au Vietnam*, in «JP», été 1966, p. 12, oltreché G. DREYFUS-ARMAND, J. PORTES, *Les interactions internationales*, cit., p. 61 e N. PAS, *«Six Heures pour le Vietnam» Histoire des Comités Vietnam français 1965-1968*, in «Revue historique», 1, janvier-mars 2000, pp. 167-168.

del bagaglio dell'*engagement* cattolico e inteso come privo di colorature politiche. Le veglie miravano infatti a condurre l'attenzione sul momento della preghiera collettiva per la pace e sulla richiesta di una soluzione negoziata del conflitto: un'impostazione "istituzionale", che promuoveva all'esterno l'immagine di una Chiesa neutrale, imparziale e, nel solco tracciato da Giovanni XXIII, operatrice di pace. Uno fra gli esempi più significativi a questo riguardo è la «marcia contro tutte le guerre» organizzata dal professor Aldo Capitini a Roma per il 9 aprile 1966, in concomitanza con lo svolgimento nella città di «una Conferenza internazionale di organizzazioni pacifiste richiamatesi alla non violenza»[1482]. Con essa Capitini intese con ogni evidenza replicare la famosa marcia del 1961; l'evento capitolino culminò con «brevi discorsi di vari esponenti pacifisti, fra cui uno statunitense, un cattolico belga, un vietnamita e lo stesso professor Capitini»[1483].

III.10. Verso la stagione dell'*engagement*.

Nella primavera del 1966 la notevole accelerazione impressa all'*escalation* da Washington[1484], l'evidente sproporzione fra le possibilità materiali dei due schieramenti avversari, la raffica di immagini che iniziò a popolare i salotti delle famiglie europee con le sofferenze dei soldati e soprattutto dei civili inermi e indifesi provocarono su entrambi i versanti delle Alpi l'affermarsi di un processo di politicizzazione, prevalentemente in senso antiamericano, del dibattito sulla guerra in Vietnam. Solo per fare un esempio del clima, in un articolo dal titolo *Les monopoles impudiques* pubblicato su «Le Nouvel Observateur» del 14 dicembre 1966, il filosofo, giornalista e scrittore francese Maurice Clavel avrebbe parlato di una «véritable *propagande* antiaméricaine» condotta dalle «Informations télévisées» di Francia[1485].

Indubbiamente la decisione americana di riprendere nel febbraio 1966 i bombardamenti sulla RDV diede un forte impulso non solo alle iniziative

[1482] *Da Piazza della Repubblica a Porta S. Paolo marcia della pace dei non violenti*, in «l'Unità», 9 aprile 1966, p. 2.

[1483] *Ibidem*.

[1484] Si consideri che le unità militari americane presenti nella RV sarebbero passate dalle circa 180.000 del principio del 1966 a più di 385.000 entro la fine dell'anno, mentre si è già detto della frequenza e dell'intensità senza precedenti dei bombardamenti sulla RDV.

[1485] M. CLAVEL, *Les monopoles impudiques*, in «Le Nouvel Observateur», 14 décembre 1966, riproposto nella raccolta di articoli: ID., *Combat de franc-tireur pour une libération*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1968, p. 23.

"per la pace in Vietnam", ma anche a quelle contrarie agli Stati Uniti e favorevoli alla vittoria dei vietcong. Ne sono un esempio le tre "giornate internazionali per il Vietnam" (25-27 marzo 1966) alle quali si è precedentemente fatto cenno, che in Francia videro il MP organizzare delle *journées d'action* in almeno centoventicinque città, raccolsero complessivamente circa centomila persone e ricevettero l'*endorsement* di intellettuali come la scrittrice Marguerite Duras[1486]. È lecito supporre che a queste iniziative abbiano preso parte anche dei cattolici praticanti, probabilmente dei *jécistes*, ma in base alle fonti consultate non si dispone di notizia alcuna a riguardo.

Dovevano annoverarsi dei cattolici anche nelle associazioni giovanili francesi di destra ed estrema destra, espressione di una sparuta minoranza, le quali iniziarono a guadagnare allora una certa visibilità pubblica in ragione dei loro violenti attacchi, anche fisici, contro i pacifisti di sinistra, ma anche della loro battaglia in difesa della civiltà occidentale cristiana, che ritenevano protetta in Vietnam dagli USA. Un gruppo di estrema destra francese, Occident, indisse per il 25 marzo 1966 una contromanifestazione studentesca nazionale volta a neutralizzare quella del MP[1487].

Fiorirono, negli ambienti del comunismo italiano e francese, le azioni di sostegno non solo politico ma anche *materiale* al FNL. Furono lanciate campagne che puntavano ad allargare il consenso alla causa dei vietcong oltre i confini del campo comunista e a raccogliere fondi per la costruzione in Vietnam di ospedali da campo o per il reperimento di altri aiuti materiali ai guerriglieri[1488]. Sulla base del clima generale di unità creatosi attorno all'azione di pace Paolo VI (con le pur rilevanti incertezze ed eccezioni sin qui rilevate) si suppone che, nell'ambito delle azioni concrete rivolte al Vietnam, maggior favore dovette riscuotere, presso i cattolici di Francia e d'Italia, un altro tipo di *engagement*, di natura strettamente umanitaria e

[1486] Cfr. *En faveur de la paix au Vietnam*, in «JP», avril 1966, p. 12; B. S. KEENAN, *"Vietnam Is Fighting For Us:"*, cit., p. 48 e p. 60 e sgg.

[1487] Cfr. B. S. KEENAN, *"Vietnam Is Fighting For Us:"*, cit., p. 71 e sgg. Su Occident e sull'estrema destra in Francia v. F. CHARPIER, *Génération Occident: de l'extrême droite à la droite*, Paris, Seuil, 2005; J. MARCHAL, F. CHATILLON, T. LAGANE, *Les Rats maudits – Histoire des étudiants nationalistes, 1965-1995*, Paris, Editions des Monts d'Arrée, 1995.

[1488] Dall'Italia nella primavera del 1965 era partita persino l'offerta di un corpo di volontari, su modello di quanto avvenuto in occasione della guerra civile spagnola. Presentata ai leader della RDV da una delegazione del PCI in visita in maggio nel Paese asiatico, la proposta incassò il rifiuto dei vietcong. Per ciò che concerne la Francia, un episodio del tutto speculare si sarebbe verificato nel marzo 1968. Per il caso italiano cfr. Tl n. 13797, *Sensi a Mae*, Mosca, 20 maggio 1965, in Roma, ASDMAE, TOa/URSS-1965, vol. II. Per quello francese cfr. M. LAZAR, *Le Parti communiste français et l'action de solidarité avec le Vietnam*, in *La guerre du Vietnam et l'Europe*, cit., p. 249.

privo di coloritura politica. Si tratta delle collette per l'acquisto di aiuti da distribuire indistintamente alle vittime della guerra, sulla scia di quanto fatto da CI con l'ingente contributo personale dato da Paolo VI. In alcuni casi i comitati promotori erano composti anche da cristiani e spesso tali iniziative incontrarono l'adesione di esponenti o gruppi del cristianesimo francese e italiano, che soddisfacevano così l'incoraggiamento contenuto nella *Gaudium et spes* a un'«azione congiunta tra cattolici e altri fratelli cristiani» per «le collette e la distribuzione di soccorsi materiali»[1489]. In Francia, ad esempio, nel maggio 1966, su sollecitazione di un appello di settanta personalità del mondo artistico-culturale e della sinistra istituzionale[1490], una raccolta di aiuti ai civili vietnamiti venne predisposta dal Mouvement contre l'armement atomique (MCAA)[1491], di cui era cofondatore e animatore il *chrétien de gauche* Claude Bourdet, già oppositore delle guerre in Indocina e in Algeria[1492]. L'operazione venne lanciata proprio da Bourdet e diede origine al Comité de soutien au peuple vietnamien, al quale si associarono a titolo personale, fra i cattolici, l'immancabile Schreiner e i padri domenicani Albert Avril[1493] e Michel Lelong[1494], e protestanti del calibro dell'intellettuale e filosofo Paul

[1489] CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, cit., V, 88.

[1490] Cfr. B. BRILLANT, *Les clercs de 68*, cit., p. 103.

[1491] Sulla raccolta cfr. SR, *Cn*, pp. 153-154.

[1492] Bourdet (1909-1996), partigiano, scrittore e giornalista di chiara fama (scrisse per «Combat»; nel 1950 diede vita a «L'Observateur»). Politicamente impegnato *à gauche* ma senza riconoscersi nel PCF o nella SFIO, nel 1960 cofondò il PSU. Fu particolarmente attivo nella lotta per la pace e per la giustizia sociale e contro il colonialismo. Nel 1963 creò l'MCAA assieme a Jean Rostand, biologo e filosofo francese. Bourdet ha ripercorso la parabola del proprio *engagement* in C. BOURDET, *Mes batailles. Récit*, Ozoir-la-Ferrière, In Fine, 1993. Sulla storia della politica nucleare in Francia e su quella dei movimenti d'opposizione ad essa v. S. TOPÇU, *La France nucléaire. L'art de gouverner une technologie contestée*, Paris, Seuil, 2013; L.S. WITTNER, *Resisting the Bomb. A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1954-1970*. II: *The Struggle Against the Bomb*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1997, pp. 230-235.

[1493] Padre Albert Marie Avril (1897-1978), ordinato sacerdote nel 1929 al Saulchoir di Kain (Belgio), fu priore dei conventi di Strasburgo (1935-1938) e d'Étiolles (1938-1944), priore della Provincia di Francia (1947-1954) e infine del convento di Gerusalemme (1966-1972). Cfr. la nota biografica in *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs* [*en ligne*], 2014, URL: http://dominicains.revues.org/1190.

[1494] Padre Maurice-Hyacinthe Lelong (1900-1981), predicatore le cui *Célébrations* radiofoniche furono pubblicate dal suo amico editore Robert Morel, era anche un grande conoscitore delle culture dell'Africa dell'Estremo Oriente, sulle quali scrisse diversi volumi. Prete *engagé* nella lotta per la pace, ebbe a dire: «C'est une aberration que de prétendre humaniser la guerre. Quelle que soit la forme qu'on lui donne, elle finit toujours par être totale»; cit. in *Paroles de paix*, recueillies et présentées par B. Clavel, Paris, Albin Michel, 2003, p. 2. Cenni alla sua figura anche in M. GARRIGOU (éd.), *Robert Morel éditeur*, Toulouse, Arts et formes, 1996, *passim*.

Ricœur[1495] e del pastore, teologo e caporedattore di «Chistianisme social» Georges Casalis, il quale con la moglie Dorothée fu tra i più fieri contestatori della guerra in Vietnam in Francia[1496].

Schreiner, Casalis e Ricœur sposarono poi la campagna "Un milliard pour le Vietnam"[1497]. Ideata da un gruppo di economisti, richiedeva ai suoi sostenitori di donare l'equivalente salariale di una giornata di lavoro al fine di poter raccogliere entro il 31 dicembre 1966 un miliardo di franchi da destinare alla Croce Rossa nordvietnamita[1498]. L'iniziativa poté contare sulla partecipazione del mondo sindacale e delle sinistre di partito (SFIO[1499], PCF, PSU), ma anche su diversi esponenti del mondo cristiano progressista di Francia, fra i quali, solo per citare altri nomi noti del cattolicesimo, Claude Gault («Tc») e Jean-Marie Domenach («Esprit»)[1500].

In Italia invece, in materia di collette per il Vietnam, si nota sin dalla fine del 1965 un certo protagonismo dei consigli comunali cittadini che spesso avviarono tali raccolte in espressa emulazione dell'offerta di Paolo VI alla campagna di Caritas Internationalis per il popolo vietnamita del Natale 1965. Come in Francia, vi furono anche collette promosse da gruppi giovanili di diverso orientamento politico e religioso, unitisi in nome della causa comune della solidarietà con le vittime della guerra[1501]. Un episodio relativo a tali iniziative di beneficienza, per quanto straordinario, lascia

[1495] Ricœur (1913-2005) era allora divenuto professore presso la nuova Università di Nanterre; per ciò che concerne la sua attività sulla stampa, egli collaborava fra gli altri con «Cs» e con «Esprit», essendo vicino al movimento di Mounier. Tra le sue biografie, v. F. DOSSE, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, 2009 [1997].

[1496] Casalis (1917-1987) aveva stretti legami con «Tc», con il cui circolo fondatore aveva condiviso l'esperienza della *résistence spirituelle* negli anni Quaranta, contribuendo alla redazione del foglio. Nei Sessanta codirigeva «Cs» assieme a Dorothée. Entrambi avrebbero aderito qualche anno più tardi al *bureau* della Section Française de la conférence chrétienne pour la paix, dedicata al Vietnam. Cfr. la voce biografica: P. BOLLE, *Georges Casalis*, in *Dictionnaire biographique des protestants français de 1787 à nos jours*. 1: *A-C*, dirigé par P. Cabanel et A. Encrevé, Paris, Les Éditions de Paris Max Chaleil, 2015, p. 591-592; D. PELLETIER, J.-L. SCHLEGEL (dir.), *À la gauche du Christ*, cit., *passim*; SR, *Cn*, *passim*.

[1497] Cfr. SR, *Cn*, p. 154.

[1498] *Ibidem*.

[1499] Section française de l'Internationale ouvrière.

[1500] Cfr. SR, *Cn*, p. 154. Domenach (1922-1997), scrittore e intellettuale lionese, fra i principali rappresentanti del personalismo di Mounier, fu direttore di «Esprit» dal 1957 al 1976. Partigiano durante la seconda guerra mondiale, si era opposto alle guerre in Indocina e in Algeria; militò anche brevemente nel MP, con il quale ruppe nel 1950. Su Domenach, «Esprit» e la questione della pace v. SR, *Cn*, pp. 77-78; P. MILZA, *Les mouvements pacifistes*, cit., pp. 266-270.

[1501] Questo genere di iniziative trovò grande spazio sul foglio del PCI, cfr. ad esempio: *Si raccoglie denaro per il popolo vietnamita*, in «l'Unità», 29 dicembre 1965, p. 1 e p. 14.

trapelare la crescente centralità che andava assumendo sulla scena pubblica italiana il tema della guerra in Vietnam. Alla vigilia del 1966 «l'Unità» riferiva infatti di

> un provvedimento (il primo [...]) del prefetto di Modena che annulla la delibera del Comune di S. Cesareo con la quale si stanziavano piccole cifre a favore della «Charitas Internationalis» e del Comitato la assistenza sanitaria al Viet nam, adducendo la strabiliante motivazione che si tratta di «argomento palesemente estraneo alle attribuzioni dell'Ente Comune».
>
> Come è noto si contano ormai a decine i Comuni e le Province che hanno deliberato di contribuire alle opere di assistenza al Vietnam affiancandosi così a innumerevoli altri enti, organizzazioni e singoli cittadini che specie in occasione delle feste natalizie [...] hanno effettuato le loro offerte in denaro, medicinali e generi di prima necessità[1502].

Come nel caso della colletta organizzata da Bourdet del MCAA, le azioni dei movimenti per la fine della guerra in Vietnam si integrarono di frequente, in Europa, con preesistenti battaglie politico-civili di portata nazionale o internazionale come quella antinucleare e quella pacifista, le quali a loro volta generalmente raccoglievano e attualizzavano l'eredità di precedenti esperienze militanti antifasciste, pacifiste, anticoloniali[1503]. In questo contesto il contributo dato da alcune personalità e gruppi di cattolici francesi e italiani fu fondamentale. È il caso, in Francia, dei "cortei per la pace in Vietnam, per il disarmo e contro la *force de frappe*" organizzati nel marzo 1966 dal MCAA[1504], mentre in Italia il 17 aprile 1966 a Firenze su iniziativa dei sindacati locali, CISL compresa, si tenne un convegno nazionale operaio «per discutere i problemi della pace e della libertà per il Vietnam, del disarmo e della universalizzazione dell'ONU»[1505].

[1502] Ivi, p. 1.

[1503] Il fenomeno è riscontrabile anche nel movimento pacifista statunitense, come rilevato fra gli altri in M.K. HALL, *La guerra del Vietnam*, Bologna, il Mulino, 2003 [London, 2000], p. 75.

[1504] Cfr. «Tc», 3 mars 1966, p. 6.

[1505] *Il 17 aprile a Firenze il convegno nazionale operaio per la pace e il disarmo*, in «l'Unità», 25 marzo 1965, p. 11. Come noto, a differenza della Francia, l'Italia non ha mai disposto di una forza nazionale di dissuasione nucleare (ma sin dalla seconda metà dei Quaranta sul suo territorio sono presenti armi nucleari americane, come oggi nelle basi NATO di Aviano e Ghedi). Se «nei primi anni del dopoguerra avevano prevalso, se non il disinteresse, certo la disinformazione e la tendenza a minimizzare i rischi dell'atomica», a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta, su impulso del dibattito scientifico e delle preoccupazioni diffuse nell'opinione pubblica internazionale sull'atomica, si impose progressivamente nel Paese una maggiore attenzione all'argomento, dando vita anche a diversi movimenti di protesta contro gli armamenti atomici e nucleari. M. TOLOMELLI, *L'Italia dei movimenti*, cit., pp. 57-58. Tra i pochi lavori che ricostruiscono la storia dell'Italia e delle armi nucleari spicca L. NUTI, *La sfida nucleare. La politica estera italiana e le armi atomiche 1945-1991*, Bologna, il Mulino, 2007.

In questa fase l'Italia presenta inoltre una peculiarità originale. Precorrendo quella che sarebbe divenuta una pratica comune in Europa occidentale nel biennio 1967-1968, nello "stivale" già nella prima metà del 1966 la mobilitazione per il Vietnam si intersecò ai movimenti di contestazione studentesca, in maniera analoga a quanto andava avvenendo negli Stati Uniti. La maggioranza di questi gruppi protestatari di studenti si formò tra il 1964 e il 1966 in opposizione al progetto di riforma del sistema scolastico e universitario avanzato da Luigi Gui (DC), all'epoca ministro della Pubblica istruzione[1506]. Come giustamente rilevato, fra gli altri, da Adriano Mansi, il loro "incontro" con la guerra in Vietnam contribuì a modificare «la parabola degli organismi rappresentativi» studenteschi esistenti in Italia nel senso di «una crescente caratterizzazione ideologica che li rese più rigidi»[1507]. Fra gli strumenti di protesta allora più diffusi e di maggiore impatto si annoverano le occupazioni universitarie, come quella che il 24 gennaio del 1966 coinvolse la facoltà di Sociologia di Trento[1508].

Guido Panvini appartiene a quella minoranza di studiosi, tuttavia in rapida crescita, la quale ha avuto cura di sottolineare che «in Italia le associazioni studentesche cattoliche e le grandi organizzazioni di massa, ACLI e ACI, giocarono un ruolo non secondario nella nascita dei movimenti di protesta» di matrice universitaria, nonostante esse stessero

[1506] Gui (1914-2010) ricoprì la carica dal 1962 al 1968, in cinque diversi governi. Sul "piano Gui" e sul coevo stato della pubblica istruzione in Italia si rinvia, tra gli altri, a M. TOLOMELLI, J. KURZ, *Gli studenti. Tra azione e mobilitazione*, in *Il lungo decennio*, cit., pp. 51-71; G. CRAINZ, *Il Paese mancato*, cit., pp. 77-83. Tra le molteplici riflessioni sul tema avanzate sulla stampa dell'ACI di quegli anni si rinvia, per un esempio significativo, a G. GIRALDI, *Università agitata*, in «Gioventù», seconda quindicina di maggio 1965, pp. 30-31. Gino Giraldi era un dirigente della FUCI.

[1507] A. MANSI, *L'associazionismo studentesco nell'Università di Bologna tra la seconda guerra mondiale e il Sessantotto*, in «E-Review», 5, 2017, [s.i.p.], DOI: 10.12977/ereview127.

[1508] Sull'argomento esiste una nutrita bibliografia; qui ci si limita a segnalare G. VIALE, *Il 68. Tra rivoluzione e restaurazione*, Milano, NdA Press, 2016, p. 19 e sgg; G.-R. HORN, *The Spirit of '68*, cit., pp. 74-81 (il quale affronta il tema attraverso la lente del caso trentino). Sebbene l'occupazione di Sociologia a Trento venga non di rado ricordata come quella che inaugurò la stagione delle occupazioni universitarie in Italia, protagonista del primo episodio di tal specie fu invece, nel 1965, La Sapienza di Pisa. Cfr. D. DELLA PORTA, *Le mouvement étudiant et l'État en Italie: l'escalade de la violence*, in *Les Années 68*, cit., p. 425. Agli eventi occorsi in particolare a Pisa e alla loro evoluzione sino ai primi anni Settanta è dedicato il volume G. MEUCCI, S. RENZANI (a cura di), *Il Sessantotto. Immagini di una stagione*, Pisa, Pacini, 2017, prodotto in occasione della mostra fotografica *Il Sessantotto: immagini di una stagione pisana* (Palazzo Blu, Pisa, 7 novembre 2017-18 marzo 2018), allestita con foto provenienti dall'Archivio di Luciano Frassi su iniziativa della Fondazione Palazzo Blu, curata dai due autori in collaborazione con Andrea Mariuzzo.

attraversando un decennio segnato dal «declino degli iscritti, conseguente all'incertezza degli indirizzi politici» al loro interno[1509].

Nel contesto delle occupazioni si verificarono in più occasioni scontri violenti fra militanti della destra e della sinistra universitarie. Uno di questi episodi, con protagonista un giovane cattolico di sinistra, giocò un'influenza notevole, secondo alcuni determinante, sul movimento studentesco a livello nazionale. Il 27 aprile 1966 lo studente Paolo Rossi, cattolico praticante, scout e socialista, morì cadendo dalla scalinata della facoltà di Lettere de "La Sapienza" di Roma in seguito all'aggressione di alcuni esponenti di estrema destra[1510]. La sua morte infiammò il nascente movimento di contestazione universitario, contribuendo al suo sviluppo, alla sua estensione sia geografica sia tematica, nonché alla radicalizzazione

[1509] G. PANVINI, *Cattolici e violenza politica*, cit., pp. 208-209. Si è detto degli interventi, nei primi anni Sessanta, delle gerarchie ecclesiastiche francese e italiana volti a imporre un approccio apolitico all'associazionismo cattolico, e che rappresentano certo una delle cause principali dell'incertezza individuata da Panvini. Bisogna inoltre considerare che l'"opzione spirituale" impressa dal pontificato montiniano alla Chiesa cattolica trovò uno dei suoi maggiori interpreti in Vittorio Bachelet, presidente generale dell'ACI (carica di nomina papale). Bachelet (1926-1980), giurista, docente universitario e politico democristiano con un passato da militante nelle file dell'ACI e della FUCI, dell'ACI fu vicesegretario (1959-1964) e presidente (1964-1973). In tale veste è ricordato soprattutto per averne ridisegnato nel 1969 lo statuto, proprio in concordanza con la "scelta religiosa" dell'associazione. Per la sua biografia v. G. MARTINA, A. MONTICONE (a cura di), *Vittorio Bachelet. Servire*, Roma, Studium, 1981; sulla sua presidenza dell'ACI e sul declino della stessa v. P. CHENAUX, *Paolo VI*, cit., pp. 206-211; D. VERENUSO, *L'Azione Cattolica*, in *La nazione cattolica*, cit., pp. 241-244. Sulla "scelta religiosa" e sullo statuto del 1969 si rinvia inoltre, fra gli altri, a V. DE MARCO, *Storia dell'Azione Cattolica negli anni Settanta*, Roma, Città Nuova, 2007, pp. 15-32. È interessante notare che, nell'interpretare il dato della contrazione degli iscritti ad AC nei Sessanta, per il caso italiano Panvini pone l'accento sull'elemento politico, mentre Giroux, trattando della JEC, si concentra sul dato socio-culturale. Elaborando una tesi che, per i suoi contenuti, si può considerare valida per l'intera AC francese, Giroux sostiene infatti che la flessione negativa delle iscrizioni alla JEC in quegli anni sia da correlarsi all'avvenuta integrazione dei cattolici nella modernità, processo che avrebbe eroso il ruolo e il potere d'attrattiva della Chiesa nella società. Cfr. B. GIROUX, *La JEC de la Libération*, cit., pp. 54-56. Questa diversità di interpretazioni del medesimo fenomeno storico riflette probabilmente, almeno in parte, la fondamentale differenza fra i rapporti maturati storicamente in Italia e in Francia tra sfera religiosa e istituzioni politiche. Com'è noto, la priorità attribuita al principio di laicità dalla *République* aveva impedito che i cattolici francesi disponessero, nel secondo dopoguerra, di un partito che li rappresentasse, a differenza di quanto accaduto in Italia con la DC.

[1510] La dinamica dell'incidente non fu mai del tutto chiarita e la morte di Rossi restò senza colpevoli. Cfr. G.-R. HORN, *The Spirit of '68*, cit., p. 77; M. LUGLIO, *Paolo colpito cadde e morì così iniziò la guerra, nel '66*, in «la Repubblica» [in rete], 18 febbraio 2005, URL: http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2005/02/18/paolo-colpito-cadde-mori-cosi-inizio-la.html. Cfr. anche P. ZAVARONI, *Caduti e memoria nella lotta politica. Le morti violente della stagione dei movimenti*, Milano, Franco Angeli, 2010.

politica di alcune sue componenti[1511]. Nell'immediato portò all'organizzazione in molte città italiane di manifestazioni antifasciste, nelle quali marciarono fianco a fianco eterogenei segmenti della società civile[1512]; almeno nel caso di Napoli, probabilmente non isolato, il Comitato per la pace in Vietnam locale sfilò assieme a sigle universitarie, associazioni antifasciste, sindacati operai[1513].

Fra i commenti al caso Rossi apparsi sulla stampa cattolica italiana risalta quello di Arturo Parisi su «Gioventù» dell'aprile 1966[1514]. L'allora vicepresidente nazionale della GIAC criticò in particolare gli studenti medi e universitari che approcciavano la propria fede politica o religiosa con estremismo ideologico e che distorcevano eventi della storia o dell'attualità, come la guerra in Vietnam, fabbricando «miti» sui quali scontrarsi, creando «un certo clima di intolleranza e di rissa, di superficiale classificazione ideologica»[1515]. Stando a Parisi la situazione in Italia era tale che «se incontri un gruppetto che discute di politica, novanta volte su cento parlano del Vietnam, dell'Ungheria, della Resistenza…tutte cose "lontane" delle quali pochi riescono ad avvertire i legami con la nostra esperienza», quando invece sarebbe stato più opportuno e utile intessere un confronto pacato e costruttivo sui «vivi e brucianti veri problemi della scuola e della cultura in Italia»[1516].

Nonostante la delimitazione dell'obiettivo polemico agli "estremisti", un po' sorprende leggere queste parole su «Gioventù», che sin dalla "crisi buddista" del 1963 si era distinta nel panorama cattolico italiano preso in

[1511] Cfr. G. CRAINZ, *Il Paese mancato*, cit., pp. 213-215; M. TOLOMELLI, J. KURZ, *Gli studenti*, cit., pp. 62-65.

[1512] Cfr. ad esempio M. PINZAUTI, *Manifestazione popolare contro le violenze fasciste*, in «Stampa sera», 30 aprile 1966, p. 1; *Possente movimento di protesta nel Paese*, «l'Unità», 30 aprile 1966, p. 3; G. TUMIATI, *I quarantamila universitari milanesi condannano unanimi le violenze fasciste*, in «La Stampa», 1° maggio 1966, p. 1. Cfr. inoltre G.-R. HORN, *The Spirit of '68*, cit., pp. 77-78.

[1513] Cfr. *Napoli. Occupata l'Università*, in «l'Unità», 30 aprile 1966, p. 3.

[1514] A. PARISI, *Che cosa ci insegna la morte di uno studente*, in «Gioventù», prima quindicina di giugno 1966, pp. 14-15. Parisi (1940-), divenuto poi uno dei maggiori esponenti dell'area politica italiana di centrosinistra, fu tra il 1963 e il 1968 segretario e poi vicepresidente nazionale della GIAC, oltre che membro del Comitato direttivo della Federazione internazionale della Gioventù cattolica. Per queste e ulteriori informazioni su Parisi, si veda il profilo biografico tracciato sul suo sito personale: http://www.arturoparisi.it/chi-sono/. Un cenno al suo impegno, negli anni Cinquanta, nell'ACI del contesto sardo, ov'egli crebbe, in G. ROMBI, *Chiesa e società a Sassari dal 1931 al 1961. L'episcopato di Arcangelo Mazzotti*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 265.

[1515] A. PARISI, *Che cosa ci insegna la morte di uno studente*, in «Gioventù», prima quindicina di giugno 1966, pp. 14-15.

[1516] Ivi, p. 15.

esame da questo lavoro per la sua sensibilità nei confronti della situazione vietnamita e della politica internazionale in generale, per la sua dichiarata volontà di rompere la coltre d'indifferenza su ciò che accadeva nel resto del mondo, a prescindere da quanto geograficamente lontano dall'Italia potesse essere uno dei focolai di crisi dei quali la rivista sceglieva di occuparsi per invocare il rispetto dei principi di libertà, pace e giustizia. E l'organo della GIAC, in effetti, avrebbe comunque continuato nei mesi e negli anni successivi a interessarsi della guerra in Vietnam con la medesima attenzione del periodo precedente all'esplosione della contestazione studentesca. L'affermazione di Parisi sul Vietnam, ad ogni modo, testimonia il livello di pervasività raggiunto in pochi mesi dal conflitto nel Sud-Est asiatico nell'ambiente scolastico italiano.

Nella primavera del 1966 ebbe inoltre luogo, in Francia, una delle prime azioni per la pace in Vietnam religiosamente connotate sorte in maniera autonoma negli ambienti del cristianesimo europeo. Essa fu concepita da «Tc» con i protestanti di «Cs» per proporre un *engagement* politico moderato e *en tant que chrétiens* alla «masse chrétienne rejetant encore largement la politique»[1517]. Si tratta dell'appello dei cristiani a Johnson lanciato dalle due testate congiuntamente, sotto il segno dell'ecumenismo, il 21 aprile 1966, in risposta alle sollecitazioni ricevute da Coffin nella sua visita parigina invernale[1518]. L'iniziativa è stata oggetto di puntuale analisi e acute riflessioni da parte di Sabine Rousseau, alle quali si rinvia per ulteriori approfondimenti[1519]; di seguito ci si soffermerà solo su quegli aspetti della vicenda essenziali ai fini del presente studio.

L'appello va certamente collocato nella «dynamique» sviluppatasi «autour de l'activité pontificale» per la pace in Vietnam[1520] che, come si è visto, aveva raccolto pieno consenso presso «Tc» e che spinse diverse frange del cristianesimo progressista francese a cercare una propria via militante al servizio della pace. Si concorda con la tesi di Rousseau secondo la quale questo slancio traduceva inoltre, a un livello più profondo, la ricerca da parte dei cristiani di una propria «autonomie en réaction au

[1517] SR, *Cn*, p. 161.

[1518] Nel comitato patrocinante la campagna, composto da quarantacinque personalità del cristianesimo francese, figuravano per «Tc» Montaron, Schreiner, Jean-Pierre Dubois-Dumée e Jean Baboulène. I membri del comitato appartenevano a diversi campi professionali: vi si contavano, tra gli altri, teologi come Casalis e i domenicani Congar e Biot, intellettuali come Ricœur, giornalisti e scrittori come i cattolici Jacques Duquesne e Joseph Folliet, esponenti del mondo accademico e politico. Cfr. ivi, p. 160.

[1519] Cfr. in particolare ivi, pp. 159-163; EAD., *Des chrétiens français face à la guerre du Vietnam (1966)*, cit., pp. 176-190.

[1520] SR, *Cn*, p. 158.

manque de lisibilité du paysage militant français», che per quanto attiene specificamente il campo del pacifismo era allora dominato dalla sinistra[1521].

Nello specifico, l'appello dei cristiani a Johnson consisteva in una lettera individuale, una forma di *engagement de conscience*[1522]; nel corso dei mesi, «Tc» e «Cs» invitarono i propri lettori a copiare, modificare a proprio giudizio il testo della missiva e a diffonderlo all'interno della propria cerchia relazionale[1523]. L'iniziativa presenta quindi i caratteri di «une démarche collective» dei cristiani[1524] e, allo stesso tempo, di «un acte de responsabilité personnelle»[1525]. I toni della lettera erano pacati e fiduciosi. Essa appariva «pas une réquisitoire mais une supplique»[1526] e poneva la comune fede religiosa quale base di un dialogo orizzontale fra un cristiano (il mittente) e un altro cristiano (LBJ, il destinatario), un contatto che prescindeva dalle gerarchie politiche pur senza ledere il principio d'autorità. Così «Tc» illustrò la trovata ai propri lettori:

> il s'agit d'écrire, *en tant que chrétien*, au chrétien qui est le Président Johnson, une lettre exprimant le désir de paix des chrétiens de France; il s'agit, par ailleurs, d'informer le «Comité pour l'appel des chrétiens au Président Johnson» de ce geste afin qu'il nous informe, au cours d'une démarche solennelle et collective, l'ambassadeur des États-Unis à Paris. […] Tous les abonnées de «TC» ont reçu ou recevront ces jours-ci, deux textes de l'appel. Ils peuvent en utiliser un pour eux-mêmes et proposer à un parent ou à un ami de s'associer à cette campagne. Nous comptons sur vous: ce geste pour la paix n'aura de valeur que si, réellement, il nous en coûte de l'accomplir et de convaincre les autres de faire de même. Chacun de nous peut AU MOINS faire cela.
>
> Mais cette démarche n'aura un poids réel auprès du Président Johnson que si nous sommes des DIZAINES DE MILLIERS à nous adresser à lui [1527].

Rousseau rintraccia nell'iniziativa l'eco di due tradizioni: quella tipica della società americana delle petizioni rivolte dai cittadini direttamente al proprio presidente o a un'alta personalità dell'amministrazione[1528]; quella

[1521] *Ibidem*.

[1522] Cfr. S. ROUSSEAU, Communication à la conférence-débat autour de *La colombe et le napalm,* cit.

[1523] Cfr. *Les chrétiens écrivent à Johnson*, in «Tc», 5 mai 1966, p. 19. Il testo integrale della lettera è trascritto in appendice 9.

[1524] SR, *Cn*, p. 161.

[1525] Ivi, p. 159.

[1526] *Ibidem*.

[1527] *Les chrétiens écrivent à Johnson*, in «Tc», 5 mai 1966, p. 19 [il corsivo è mio]. Si chiedeva anche, a chi ne avesse facoltà, di partecipare secondo le proprie possibilità «aux frais de cette campagne (impression, envois, etc.)». *Nous avons déjà reçu 1.534 réponses*, ivi, 28 avril 1966, p. 17.

[1528] SR, *Cn*, p. 159. Tradizione rinverdita dai pacifisti americani già all'indomani dell'entrata militare degli USA nella guerra in Vietnam. Cfr. S. ROUSSEAU, *Face à la guerre*

antica, cattolica, che attribuiva alla Chiesa il ruolo di «conseilleur du Prince», perdurante a suo modo sino alla *Gaudium et spes*[1529]. Bisogna inoltre ricordare che le petizioni, così come le manifestazioni di massa, erano strumenti d'intervento ai quali i cattolici e i loro intellettuali avevano già fatto ricorso in età contemporanea, ad esempio in alcune battaglie in favore della decolonizzazione[1530].

A parere di chi scrive è solo parzialmente condivisibile la tesi di Rousseau secondo la quale la lettera a LBJ rifletteva una «confiance réelle» di «Tc» nel Presidente americano[1531]. Bisogna ricordare infatti i giudizi decisamente poco comprensivi e affatto benevolenti verso Johnson espressi da alcuni collaboratori dell'ebdomadario, specie dopo lo sbarco a Santo Domingo. La tesi era che il presidente americano nutrisse mire neocoloniali, come ben simboleggia questa vignetta di Piem pubblicata su «Tc» ai primi del maggio 1966, a distanza di neanche un mese dal lancio della lettera a Johnson (Fig. 22):

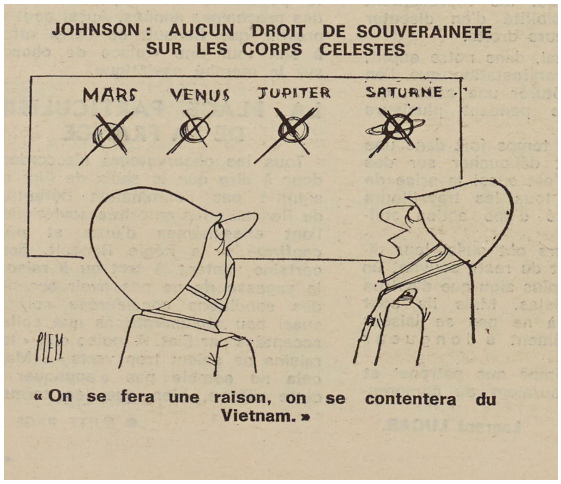


Fig. 22. «Témoignage chrétien», 12 mai 1966, p. 8.

du Vietnam: la non-violence aux États-Unis et en Europe, in «Alternatives non violentes», 119-120, été-automne 2001, p. 71.

[1529] Rousseau si riferisce al cap. V, sez. I della costituzione conciliare: «à propos de "la guerre moderne" les pères du concile "adjurent tous les hommes, dont particulièrement les chefs d'État et les autorités militaires, de peser à tous instant une responsabilité aussi immense devant Dieu et devant toute l'humanité». SR, *Cn*, p. 159.

[1530] Cfr., tra gli altri, F. GUGELOT, *Engagements des intellectuels catholiques*, in *Les catholiques dans la République*, cit., p. 96.

[1531] SR, *Cn*, p. 159.

Si ritiene quindi più opportuno sostenere che i toni della lettera a LBJ riflettessero il sentire solo di alcuni componenti della redazione di «Tc», verosimilmente della maggioranza del suo nucleo, alla cui testa doveva esservi il direttore Montaron, il quale molto si spese in favore della campagna. Forse anche più di un lettore, in quelle settimane, espresse alla redazione dello scetticismo sulla moralità di Johnson e quindi sull'efficacia dell'appello, il che spiegherebbe perché il 5 maggio la redazione di «Tc» sentì il bisogno di precisare che «si nous n'avions pas la ferme espèrance que le president peut être un bâtisseur de paix, prendrions-nous la peine de lui écrire?»[1532].

Nel complesso, con ventiduemila lettere inviate, la «réussite» della campagna delle lettere a Johnson fu discreta, ma appare molto «partielle» se messa in relazione al grande impegno profuso dai suoi promotori e alle cifre sulla tiratura delle due pubblicazioni[1533]. Fra gli aderenti all'iniziativa di «Tc» e «Cs» figurano diversi responsabili di associazioni giovanili cattoliche quali JOC/F e JEC[1534]. Quindi mentre la dirigenza nazionale della JEC negli organismi sindacali studenteschi si collocava su posizioni inequivocabilmente antiamericane e filocomuniste, alcuni suoi esponenti (quadri nazionali o locali?), in qualità di rappresentanti dell'associazione, singolarmente intesa come ramo di AC, inviavano la propria fiduciosa lettera a Johnson. In mancanza di elementi precisi che sciolgano i molti nodi sollevati nel precedente capitolo e che riguardano le dinamiche relative alla duplice appartenenza della JEC all'AC e all'UNEF/CIUPV e quelle dei rapporti fra dirigenza nazionale e sezioni locali della JEC, non sembra il caso di trarre qui delle conclusioni affrettate; l'anomalia sopra rilevata pare però un segnale interessante e suggerisce ancora una volta l'opportunità di studi che affrontino l'argomento.

Va infine segnalato che la campagna della lettera a Johnson fu accolta e rilanciata oltralpe con entusiasmo da «Testimonianze»[1535], un gesto che sancisce l'avvenuta assunzione di centralità della guerra in Vietnam negli interessi della rivista fiorentina e ribadisce la sua apertura alla cooperazione

[1532] *Les chrétiens écrivent à Joh*nson, in «Tc», 5 mai 1966, p. 19.

[1533] Per «Tc» a queste date si parla di 45.000 copie. Cfr. SR, *Cn*, p. 162.

[1534] E inoltre: la Fédération française des étudiants catholiques, la Jeunesse indépendante chrétienne, il Mouvement rural de la jeunesse chrétienne, l'Action catholique nel suo ramo maschile adulto, le Équipes insegnantes. Cfr. ivi, pp. 160-161.

[1535] Cfr. *Per la pace nel Vietnam: un appello a Lindon Johnson*, in «Testimonianze», giugno 1966, pp. 372-3.

con chiunque lavorasse per la pace, a prescindere dal suo credo e dal suo orientamento politico:

> Partecipando a questa iniziativa "Testimonianze" intende collaborare al vasto movimento che si è sviluppato in Francia fra i gruppi di ispirazione cristiana al fine di dare una pubblica testimonianza a favore della pace fra i popoli e contro la guerra nel Vietnam. L'iniziativa vuole essere anche, da parte nostra, un gesto di solidarietà con tutti gli uomini pacifici, cristiani e non cristiani, la cui testimonianza contro la guerra in Vietnam si è sollevata tragicamente in questi giorni al di sopra delle crudeltà, degli orrori, delle infamie di cui è intessuta la storia di questa guerra assurda. Nel dire questo pensiamo soprattutto alla testimonianza dei religiosi buddisti "suicidi" per protesta […] La loro testimonianza rischia fra noi di sembrare disumana e irrazionale. Essa sembra sfidare il senso occidentale di rispetto per la propria vita. Ma che senso ha rispettare la propria vita dove tutto viene infranto e violato? Anche i combattenti […] non sono anch'essi dei "suicidi", lanciati in una vicenda macabra e assurda, senza sbocchi, senza risultati se non la sofferenza, il sangue, la morte, il pericolo di un conflitto generale?[1536]

Ulteriore stimolo e legittimazione all'azione per la pace in Vietnam furono forniti ai cattolici dal discorso di Paolo VI del 24 giugno 1966. In quell'occasione, pronunciandosi su *I problemi dell'attività della Chiesa e della pace nel mondo*, il pontefice affermò che la «missione» della Chiesa non era «puramente religiosa, sebbene sempre mossa da principii, da mezzi e da fini che la religione fornisce, ma insieme umana e civile», come illustrato dalla *Gaudium et Spes*[1537].

Le speranze della Santa Sede e dei cattolici di Francia, d'Italia e di tutto il mondo di una fine delle ostilità in Vietnam ricevettero un nuovo, durissimo colpo tra la fine di giugno e i primi di luglio del 1966. In quei giorni, gli Stati Uniti bombardarono la periferia di Hanoi e il porto di Haiphong. Come si è detto, la ricerca condotta ha evidenziato come tali operazioni segnarono l'avvio di un più acuto stadio del conflitto e quindi di una nuova fase nella sua percezione da parte della Chiesa e dell'opinione pubblica internazionale, cattolica e non.

[1536] *Ibidem*.

[1537] PAOLO VI, *I problemi dell'attività della Chiesa e della pace nel mondo*, 24 giugno 1966, in PVI, *Ins*, IV, pp. 324-325.

◊

Fra i principali esiti della ricerca presentata in questo capitolo figura la definitiva assunzione di centralità dalla guerra in Vietnam nel pontificato di Paolo VI tra l'autunno del 1965 e il giugno del 1966. Si è confermato il ruolo fondamentale esercitato dall'azione di pace montiniana, amplificata dal discorso all'ONU (4 ottobre 1965), nel risveglio dell'attenzione delle Chiese italiana e francese sul conflitto. Con la sua intensa opera pastorale e la sua coraggiosa diplomazia pubblica per il Vietnam, Paolo VI divenne un modello di *engagement* per la pace, apprezzato anche al di fuori del mondo cattolico persino da molti comunisti. Con sempre maggior favore ed entusiasmo vennero accolti in Francia e in Italia i suoi ripetuti inviti al "popolo di Dio" a farsi a sua volta operatore di pace, in consonanza con il magistero di Giovanni XXIII e quello del Vaticano II. Il clima generale di solidale unità attorno al capo della Chiesa continuò dunque a rafforzarsi.

Parallelamente al progredire dell'*escalation*, papa Montini accentuò il coinvolgimento dell'opinione pubblica cattolica nella sua diplomazia pubblica di pace e moltiplicò le esortazioni affinché essa facesse pressioni presso i vari governi per invocare la fine della guerra in Vietnam. La fiducia dimostrata dal papa verso il "popolo di Dio" e, in modo speciale, verso il laicato, diede a molti cattolici la legittimazione che attendevano per tradurre in azione la propria volontà di contribuire personalmente alla pace, resa sempre più urgente dal peggiorare del conflitto. Questa situazione portò con forza al centro delle riflessioni dei laici francesi e italiani sul Vietnam la questione del rapporto tra fede e politica, anche se spesso essa non venne affrontata in termini espliciti, restando irrisolta.

In Francia e in Italia, al moltiplicarsi delle adesioni cattoliche alle manifestazioni contro la guerra in Vietnam organizzate per lo più da partiti o associazioni di sinistra si aggiunse in questa fase il lancio delle prime iniziative per la pace in Vietnam e nel mondo sorte in ambito cattolico, talvolta aperte a «tutti gli uomini di buona volontà». Più ancora degli innumerevoli interventi sulla pace apparsi sulla stampa dell'epoca, lo sviluppo di una militanza di cattolici italiani e francesi per la pace, seppur fenomeno minoritario nelle due Chiese, attesta la crescente urgenza del laicato di esprimere il proprio originale punto di vista sui fatti dell'attualità e della politica. Questa rispondeva a una più ampia necessità di vivere e testimoniare la propria fede in maniera integrale, esercitando una cittadinanza attiva e religiosamente ispirata all'interno dei sistemi

democratici nazionali, avvertiti negli anni Sessanta come ormai strettamente interdipendenti dal contesto internazionale.

La ricostruzione delle numerose iniziative pubbliche e riservate messe in atto da Paolo VI per sollecitare una tregua in Vietnam e l'avvio di negoziati si ritiene abbia evidenziato, sul piano storiografico, la necessità di inserire la sua nota "offensiva di pace natalizia" del 1965 all'interno di un progetto diplomatico vaticano più ampio. Come evidenziato dalla ricerca, questo fu composto da varie trame e sembra essersi dipanato fra l'autunno del 1965 (discorso del papa al Palazzo di Vetro) e il gennaio del 1966 (proposta di una mediazione internazionale sotto l'egida dell'ONU). L'indagine condotta ha inoltre rilevato, anche per questa fase, l'accentuata compenetrazione fra politica e pastorale nell'azione montiniana per il Vietnam, già sottolineata nei capitoli precedenti. Si è confermata dunque la necessità scientifica di considerare i diversi livelli d'intervento del papa, dai pubblici pronunciamenti alla diplomazia riservata, secondo una prospettiva unitaria, al fine di comprendere appieno i motivi e le implicazioni dei suoi singoli atti.

L'ingerenza vaticana nella politica interna della RV tra la fine del 1965 e i primi del 1966 non sembra significativa come nelle fasi precedenti affrontate nei primi due capitoli della tesi. Per ciò che riguarda gli Stati Uniti, è vero che la profonda contrarietà di Paolo VI alla campagna di bombardamenti sulla RDV pose una distanza fra il pontefice e Johnson, il che in parte concorre a spiegare il coevo più intenso avvicinamento della Santa Sede all'ONU. Ma i risultati della ricerca portano a concludere che Paolo VI manifestasse ancora a quelle date una "preferenza filoatlantica" in materia di Vietnam – certo di natura strategica, impossibile dire fino a che punto ideale. Si sono trovati segnali in questo senso sia nel suo discorso pubblico (l'allusione ad Hanoi quale Stato aggressore) sia in quello riservato (le reiterate offerte di collaborazione a Washington).

Il progressivo aggravarsi dell'*escalation* e delle condizioni della popolazione vietnamita indussero però il papa ad assumere un approccio più decisamente "roncalliano" che "pacelliano" al conflitto, e a tentare dunque di trovare degli strumenti diplomatici adeguati a quella visione. Gli esiti della diplomazia montiniana furono fallimentari, se si esclude il parziale successo della tregua natalizia del 1965. La complessiva azione di pace posta in essere da Paolo VI per il Vietnam, e ineditamente autolegittimata in termini anche laici ("esperto di umanità"), risulta senza precedenti nella storia vaticana: intensa, multiforme, audace, innovativa. Fu a tratti anche decisamente irrituale, con la sua spiccata dimensione pubblica, la sua ricerca di un dialogo con il FNL e con i leader comunisti

nordvietnamiti, sovietici, cinesi, infine con l'affido di una missione diplomatica segreta a un ente quale Caritas Internationalis.

Alla fine del 1965 si svolse la quarta e ultima sessione del Vaticano II. Verosimilmente condizionati dalla tumultuosa attualità internazionale e in particolare da quella vietnamita, molti padri conciliari francesi e, in misura minore, italiani insistettero sulla priorità da attribuire, in era atomica, a procedura di risoluzione politica dei contenziosi, supportando dunque il ricorso a organismi internazionali come l'ONU. Ciononostante, in accordo con la posizione espressa da Paolo VI al Palazzo di Vetro, nella *Gaudium et spes* non venne abbandonata la dottrina della "guerra giusta".

Alcuni settori del laicato italiano e francese *gauchiste* (come «AI», «AS», «Lettre», «Tc») criticarono i vescovi per la mancata "abolizione della guerra". Espressero al contempo crescenti dubbi sul rispetto da parte degli USA dei criteri della guerra difensiva in Vietnam, come stabiliti dalla dottrina della Chiesa. La guerra nel Paese asiatico diveniva infatti crescentemente asimmetrica, con un dispiegamento della potenza bellica statunitense sempre più massiccio, e andava generando una vera e propria emergenza umanitaria presso l'inerme popolazione civile. Nel complesso, però, si è notata la comunissima tendenza nel laicato francese e italiano a prendere posizione sul conflitto rifacendosi proprio al magistero della *Gaudium et spes*, oltreché della *Pacem in terris* e al discorso di Paolo VI all'ONU, spesso citandone dei passaggi accuratamente selezionati. Restavano irrisolti i dubbi inerenti agli aspetti concreti e immediati dei problemi sollevati dal caso vietnamita nella Chiesa: come frenare l'*escalation* della guerra e, più in generale, come coniugare la condanna del ricorso alle armi con la necessità di arginare l'espansionismo comunista.

Fra il 1965 e il 1966 il conflitto in Vietnam assunse dunque progressivamente le forme di una tragedia umanitaria di sempre più ampie proporzioni, che andava a colpire la popolazione di un Paese già provato da decenni di guerre e da una condizione strutturale di sottosviluppo. La drammatica condizione dei vietnamiti giungeva nelle case degli europei attraverso le testimonianze e le fotografie raccolte dalla stampa, compresa quella cattolica. L'urgenza di fermare l'*escalation*, e soprattutto *Rolling Thunder*, portò in Francia e in Italia alla piena maturazione di uno degli elementi più distintivi della Chiesa conciliare: la già menzionata necessità, avvertita dai cattolici più sensibili al rinnovamento conciliare, di un'assunzione individuale e collettiva di responsabilità nei confronti della pace in Vietnam e nel mondo, che richiedeva a ciascuno un impegno attivo e quotidiano. Si trattava non solo di reagire alle esortazioni del papa e dei documenti conciliari: la condizione emergenziale della situazione vietnamita ne aveva fatto una questione di coscienza (aveva in ciò aperto la

strada il dibattito sull'obiezione avviatosi, anche per via giudiziaria, in Francia e in Italia negli anni precedenti).

La ricerca ha evidenziato infatti il verificarsi di uno slittamento nella percezione generale dei cattolici del conflitto in Vietnam nel periodo indagato dal capitolo: da contenzioso militare oggetto di analisi di taglio per lo più geopolitico esso passò a venir commentato nei termini di una questione di eminentemente morale che interpellava le coscienze. Sotto la superficie del clima di unità della Chiesa attorno all'opera di pace del papa, sul tema della guerra Vietnam iniziò a delinearsi un significativo pluralismo di opinioni nelle Chiese francese e italiana. Questa situazione produsse alcune avvisaglie della *crise catholique* e della radicalizzazione politica a sinistra di una minoranza di cattolici italiani e francesi che si sarebbero manifestate con evidenza nella seconda metà del decennio, negli anni della contestazione.

Si pensi alle diverse interpretazioni della natura dell'azione di pace montiniana, ai cui estremi troviamo «AS» (natura pastorale) e «Lettre» (natura politica). O al delinearsi della polarizzazione nel giudizio sugli USA tra una maggioranza anche molto critica verso la politica americana in Vietnam, ma che attribuiva le maggiori responsabilità del conflitto ai comunisti (come ACLI, «AI», «Tc»), e una minoranza ormai salda su una linea antiamericana affine a quella delle sinistre marxiste (Piem su «Tc») o ad essa del tutto speculare (la JEC nell'UNEF e nel CIUPV). O ancora, si ricordi l'approfondirsi di preesistenti divisioni interne ad alcuni gruppi cattolici. In «Tc» vi fu la polemica antimperialista contro gli USA di Piem, che risulta qualitativamente diversa dalle critiche mosse a Washington della maggioranza della redazione. Si è visto poi il caso dei dissensi emersi in seno alle ACLI, di maggior rilevanza scientifica, in cui la guerra in Vietnam sembra aver esasperato le fratture create nell'associazione dalla linea Labor di dialogo con i comunisti (si rammenti l'episodio dell'incerta adesione di GA a una manifestazione per il Vietnam accanto alle sinistre e la relativa polemica sulla rubrica della posta di «AS»).

Vi sono poi il caso di «JO» e quello più radicale di «Lettre», nei quali la centralità della coscienza del cattolico divenne nella sostanza un'affermazione del suo primato. In tempi di tragedie belliche come quella vietnamita, la tesi era che i cattolici dovessero passare all'azione diretta per la pace, e farlo in maniera spontanea, senza aspettare particolari direttive dall'alto. Si giungeva per questa via, *de facto*, a un ribaltamento ideale delle gerarchie all'interno della Chiesa. Illuminata dalle indicazioni contenute nel "libretto rosso" del Vangelo, accessibile a tutti, alla base cattolica veniva attribuito il ruolo di guida della Chiesa-istituzione, giudicata troppo lenta e prudente. Senza alcuno spirito di antagonismo, era

questo "popolo di Dio" *engagé* a mostrare la via ai vertici ecclesiastici, nello sforzo collettivo di realizzare la visione della Chiesa quale "operatrice di pace" tracciata da Giovanni XXIII e ripresa da Paolo VI e dal concilio. Non vi era contestazione esplicita della struttura istituzionale della Chiesa o un disconoscimento della legittimità delle gerarchie. Si introduceva però nel discorso del laicato cattolico l'aspirazione a un maggior senso di orizzontalità, a una democratizzazione della vita nella Chiesa.

L'indagine ha rilevato delle spie di un emergente processo di erosione dell'autorità ecclesiastica non solo alla sinistra, ma anche alla destra dello spettro ecclesiale. Tra la fine del 1965 e i primi del 1966 «Itinéraires» pose sotto accusa sia l'azione di Paolo VI per il Vietnam sia, più in generale, l'approccio pontificio e quello dei padri conciliari ai temi della guerra e della pace. Secondo la rivista integrista francese, trattavasi di azioni di corruzione della Chiesa, sottoposta così a un processo di "americanizzazione" e di "protestantizzazione" delle sue istituzioni, costrette ad accettare la legittimazione di eresie pacifiste catto-comuniste.

Il fatto che simili episodi di radicalizzazione religiosa, a destra come a sinistra dello spettro ecclesiale, rimandino al contesto francese sembra suggerire una peculiarità nazionale. La sua causa prima va forse rintracciata, banalmente, nella tradizionale maggiore indipendenza dalla Santa Sede della Chiesa dell'*Hexagone* rispetto a quella italiana.

La scelta di abbracciare o meno la storica apertura roncalliana verso gli "erranti" fu senza dubbio uno dei fattori determinanti nella ridefinizione della/e identità cattolica/che nel periodo conciliare. In Francia e in Italia, il consolidarsi di una mobilitazione di massa per la fine delle ostilità in Vietnam verso la metà degli anni Sessanta rinfocolò il dibattito cattolico sul tema dell'opportunità di una collaborazione fra cattolici e sinistre marxiste per la pace. Una simile convergenza era facilitata dalla riflessione comune sull'emergente opposizione fra Nord e Sud del mondo, fondata sulle sperequazioni socio-economiche fra Paesi industrializzati e Paesi sottosviluppati. Nel corso del capitolo si è reso conto dell'incremento delle adesioni cattoliche alle iniziative delle sinistre per la fine dell'*escalation* e per la pace in Vietnam e nel mondo tra la fine del 1965 e il primo semestre del 1966 (è il caso di Montaron di «Tc»; della JEC attraverso l'UNEF e CIUPV; di «Testimonianze»; sembra anche di GA). Tali battaglie venivano a volte connesse ad altre lotte civili come quella contro il nucleare.

Ma in quel periodo si ebbero anche le prime azioni militanti autonomamente nate in ambito cattolico (GA; «Tc»), talvolta aperte a «tutti gli uomini di buona volontà» (ACI) o, in Francia, ideate assieme ai protestanti, in spirito ecumenico («Lettre», «Tc»). Per la prima volta anche i vescovi di entrambi i Paesi, in risposta alle ripetute sollecitazioni

pontificie, si pronunciarono per la pace, sia a livello di conferenze episcopali nazionali sia, in alcuni casi, a livello individuale. In aggiunta alle più tradizionali forme di militanza per la pace poste in atto nella prima metà del 1965 (marce, veglie di preghiera, cortei in sostegno dei pacifisti americani, petizioni per la sospensione di *Rolling Thunder*), tra la fine del 1965 e i primi del 1966 i cattolici italiani e francesi fecero anche ricorso a telegrammi al papa o ad autorità politiche (LBJ, U Thant), a conferenze-dibattito, a *teach-in* (pratica mutuata dal pacifismo statunitense). Grazie a questi ultimi, l'associazionismo studentesco cattolico ebbe modo di instaurare più stretti contatti con il mondo accademico e intellettuale (spesso di *gauche*), avvicinandosi così alle loro esperienze di lotta contro il nazifascismo e, nel caso francese, contro le guerre coloniali in Indocina e in Algeria. In questo periodo diversi cattolici diedero inoltre un contributo materiale alla causa vietnamita. Ne sono un esempio le collette di raggio locale o nazionale ora destinate indistintamente alle vittime della guerra (su imitazione di una donazione di Paolo VI a CI), ora rivolte solo alla fazione FNL-RDV (come nel caso della JEC tramite l'UNEF nel CIUPV). Tale bipartizione delle attività caritative dei cattolici riflette il coevo processo di radicalizzazione politica delle loro posizioni sul conflitto in Vietnam.

Infine, la ricerca esposta nel capitolo ha corroborato la tesi di una duplicità nell'atteggiamento della JEC verso la guerra in Vietnam, a seconda del canale (religioso o sindacale) scelto dalla sua dirigenza nazionale, di volta in volta, per esprimere la posizione dell'associazione. Il fenomeno è affiorato, però, come episodio di una tendenza più vasta, seppur minoritaria, all'interno del mondo cattolico italiano e soprattutto francese degli anni Sessanta. In diversi segmenti delle due Chiese si è infatti riscontrata la volontà di approfittare della disponibilità di canali alternativi a quelli rigidi dell'istituzione ecclesiastica per soddisfare l'esigenza morale di esporsi, con parole e/o azioni, sul dramma vietnamita. Si pensi alle sottili ma significative differenze rilevate nelle posizioni espresse sul conflitto da parte di alcuni prelati in qualità di membri di Pax Christi e di Caritas Internationalis; all'adesione di gruppi locali di ACLI e ACI a iniziative per la fine della guerra al fianco delle sinistre operaie; all'invocazione della JOC ai propri membri per una militanza per la pace da condursi in nome dell'appartenenza al movimento operaio internazionale (con il riproporsi della questione della "doppia fedeltà" della JOC alla Chiesa e alla cosiddetta "classe operaia").

Conclusioni

Con il presente lavoro di tesi ci si è proposte di offrire una prima sistematica ricostruzione, pur lacunosa e provvisoria, delle posizioni assunte dalla Santa Sede e, da una prospettiva comparativa, da alcuni segmenti del mondo cattolico francese e italiano nei confronti della guerra in Vietnam fra la seconda metà del 1963 e la prima metà del 1966, dalla "crisi buddista" esplosa nel Vietam del Sud ai bombardamenti americani delle zone di Hanoi e di Haiphong, nel Vietnam del Nord. L'oggetto della ricerca riflette la volontà d'intervenire su diverse lacune riscontrate nel frammentato panorama storiografico attualmente disponibile sulla Chiesa e il conflitto in Vietnam, sulle quali ci si è soffermate nell'introduzione della tesi. Gran parte dei passaggi storici qui discussi, specie per gli anni 1963-1964, sono stati ricostruiti per la prima volta; ciò spiega l'avvertita necessità, da parte di chi scrive, di un'impostazione analitica dell'esposizione. Il contributo conoscitivo che ci si augura di apportare con questo lavoro riguarda in primo luogo l'ambito disciplinare della storia della Chiesa in età contemporanea. Per la dettagliata investigazione condotta sui tentativi di mediazione posti in essere da Paolo VI per la pace in Vietnam, parte di questa trattazione rientra inoltre nell'area d'interesse della storia politico-diplomatica dedicata a quel conflitto.

Come inizialmente ipotizzato, la guerra in Vietnam si è confermata un osservatorio privilegiato dal quale testare l'evoluzione delle posizioni cattoliche sulle questioni della guerra e della pace in era atomica nell'effervescente tornante del Vaticano II. Attraverso la lente vietnamita si è creduto inoltre di cogliere alcune tendenze di portata più generale affermatesi nel mondo cattolico sotto il pontificato montiniano, in grado di apportare elementi alla conoscenza e alla comprensione dei processi di rimodellamento dell'identità della Chiesa e delle identità cattoliche in fase conciliare. Tali tendenze attengono in particolare al campo dei rapporti

della Chiesa con la sfera del "politico" e, all'interno di essa, in particolare alla posizione della Chiesa nei confronti del comunismo e dei comunisti.

I tre capitoli che compongono la tesi indagano le reazioni di Paolo VI e di un variegato insieme di esponenti del cattolicesimo francese e italiano alla guerra in Vietnam – o meglio, alle diverse categorie di conflitto che essa, secondo chi scrive, rappresentò ai loro occhi: una guerra di religione, una potenziale terza guerra mondiale atomica, una guerra semi-convenzionale asimmetrica determinante un'emergenza umanitaria. La guerra in Vietam interpellò Paolo VI nelle sue vesti di "padre universale", di guida spirituale della Chiesa, di tutore della comunità cattolica vietnamita, di capo della Santa Sede, la quale fondava la propria partecipazione alla vita politica internazionale su presupposti di riconosciuta autorità morale. I cattolici francesi e italiani furono chiamati in causa dalla guerra in qualità di singoli individui, di uomini di fede (ognuno secondo il posto occupato all'interno della Chiesa), di cittadini del proprio Paese e di un mondo che, proprio in quegli anni, iniziava a essere percepito nella sua rete di strette interdipendenze (oggi si direbbe "globalizzato").

Nei paragrafi introduttivi di ciascun capitolo si sono evidenziate le specifiche problematiche religiose e teologiche, politico-diplomatiche e morali con le quali la Chiesa venne di volta in volta a misurarsi nelle tre fasi del conflitto individuate da questa ricerca. Nelle conclusioni parziali di ogni capitolo si sono sinteticamente ripercorse le posizioni assunte dai cattolici su quelle problematiche, richiamando le principali osservazioni e ipotesi interpretative avanzate dall'autrice sul piano storiografico. Al fine di evitare superflue ripetizioni, si rimanda dunque a quelle pagine di chiusura dei capitoli per uno sguardo rapido ma puntuale sugli esiti particolari della ricerca. Si ritiene più proficuo, in questa sezione conclusiva, rivolgere uno sguardo d'insieme all'indagine condotta, sia per trarre le somme del lavoro di comparazione svolto sui casi francese e italiano, sia per porre in risalto le tendenze dominanti emerse in sede d'analisi, e tentare quindi una lettura interpretativa generale dell'oggetto di studio. Non si mancherà di segnalare infine alcuni possibili sviluppi futuri della ricerca. Ma per prima cosa si crede opportuno accennare alle acquisizioni documentarie di maggiore novità e impatto sul piano storiografico presentate con questo lavoro.

Nell'introduzione generale della tesi si è anticipato che la pista d'indagine che ha tratto maggior profitto dal lavoro di scavo archivistico è senz'altro quella relativa alla Santa Sede. In particolare, grazie alle collezioni, pur lacunose, di documentazione diplomatica declassificata messe a disposizione dagli archivi delle Nazioni Unite e soprattutto dalla LBJ Library è stato possibile consultare i carteggi intrattenuti da Paolo VI con U Thant e con Johnson e seguire le comunicazioni di alto livello fra la

Curia e le diplomazie dell'ONU e degli Stati Uniti. Questo prezioso *corpus* documentario ha permesso, fra le altre cose, di abbozzare le coordinate e i contenuti dei canali riservati di mediazione internazionale (o almeno, di alcuni di essi) posti in essere dal Vaticano per il Vietnam fra il 1963 e il 1966. Si tratta di episodi fino ad ora poco approfonditi o, più frequentemente, del tutto ignorati dalla storiografia. Gli esiti dell'investigazione sulla diplomazia "vietnamita" segreta di Paolo VI hanno sollecitato una revisione interpretativa della diplomazia pubblica di pace condotta in parallelo dal pontefice, e convinto dell'opportunità di integrare le dimensioni pubblica e riservata della diplomazia vaticana all'interno di un unico quadro d'analisi.

Si è ad esempio qui proposta una nuova lettura dell'appello di Paolo VI a una tregua natalizia pronunciato durante l'*Angelus* del 19 dicembre 1965. Gli studiosi ne hanno sinora dato un'interpretazione piuttosto letterale, sostenendo che l'*Angelus* fosse rivolto ai belligeranti e, al più, anche ai mediatori internazionali attivi nell'oscurità della diplomazia. La scoperta dei diversi canali di comunicazione riservata allora coltivati dal Vaticano con le fazioni belligeranti ci ha invece indotte a credere che l'invito alla tregua vada letto soprattutto come il tentativo di creare le condizioni ideali al successo degli sforzi diplomatici segreti vaticani in atto; in particolare, di favorire il dialogo che la Santa Sede stava faticosamente cercando di consolidare con una sedicente frangia non comunista del FNL (attraverso una rete di contatti vietnamiti) e di instaurare con l'intransigente *leadership* di Hanoi (ricorrendo a un attore diplomatico improprio quale Caritas Internationalis).

Su un piano più generale, comunque, le conclusioni dell'indagine condotta sull'azione di Paolo VI hanno portato a concordare con la tesi, sinora incontrastata nella comunità scientifica, della centralità rivestita dalla guerra in Vietnam nel pontificato montiniano, del suo influsso cruciale sul rinnovamento della diplomazia vaticana posto in essere da Montini e del suo ruolo nel ritrovato protagonismo della Chiesa nello scenario politico mondiale. Le ricerche sul periodo della "crisi buddista" del 1963 hanno però posto in rilievo un altro aspetto ancora inesplorato dalla storiografia, ossia i controversi margini di ingerenza della diplomazia riservata della Santa Sede nella vita politica dello Stato sovrano della RV.

Nel caso dei cattolici francesi e italiani, l'apporto scientifico degli scavi archivistici effettuati si è rivelato di portata incomparabilmente più limitata rispetto a quanto avvenuto per la Santa Sede. Ciononostante, in alcuni passaggi sono bastate poche significative tracce documentarie, opportunamente incrociate con la vasta mole di fonti a stampa esaminata, per aiutare il lavoro di ricostruzione storica e per aprire nuovi orizzonti

storiografici. L'esempio più significativo è forse quello del volantino del febbraio 1965 rinvenuto presso il fondo della JEC. Esso testimonia l'adesione della JEC di Montpellier a una manifestazione contro la guerra in Vietnam e i bombardamenti americani su RDV e Laos organizzata da un gruppo comunista di rilievo nazionale. In sede scientifica, il certificato sostegno di un ramo locale della JEC a una simile iniziativa è apparso in stridente contrasto con il silenzio sul conflitto ufficialmente tenuto della dirigenza nazionale dell'associazione, riscontrato anche nei documenti interni al suo *bureau* nazionale e alla stampa *jéciste* (eccezion fatta per occasionali menzioni della guerra del tutto prive di carica politica).

Lo scenario si è complicato con l'aggiungersi di un terzo elemento, indagato soprattutto grazie alle coeve fonti a stampa e alla recente letteratura scientifica: l'*engagement* contro la guerra in Vietnam portato avanti dall'UNEF, con slogan crescentemente antiamericani e antimperialisti, a partire dal 1965. L'UNEF era il maggior sindacato studentesco di Francia. La JEC ne costituiva una delle componenti più influenti, e sin dalla guerra in Algeria si era dimostrata incline a concretizzare nel contesto sindacale quell'impegno politico che in AC veniva duramente osteggiato dalle gerarchie ecclesiastiche. In fase di ricerca si è così delineato il profilo di una JEC caratterizzata da uno scollamento comportamentale sul conflitto in Vietnam (con l'episodica opposizione dei livelli associativi nazionale/locale) e contraddistinta, sul piano nazionale, da una prassi del "doppio binario" (cattolico/laico: AC/UNEF). Trattasi tuttavia di una pista d'indagine scientifica allo stadio di abbozzo e, conseguentemente, di ipotesi interpretative che aspettano una verifica fondata su ricerche mirate e più approfondite sul complesso, ricco e sfaccettato mondo della gioventù studentesca cattolica dell'AC *hexagonale*.

È poi d'obbligo notare la rilevanza scientifica rivestita per questa ricerca dallo spoglio della stampa periodica cattolica francese e italiana che costituisce oggetto di questa ricerca, un'operazione che nella gran parte dei casi è stato possibile effettuare in maniera sistematica per gli anni 1963-1966. L'attento lavoro di consultazione della stampa ha permesso da un lato di illuminare le posizioni assunte sull'attualità vietnamita da alcune riviste sinora poco considerate dalla storiografia sul tema, quali ad esempio «Études», «Itinéraires» e «Gioventù»; dall'altro lato, ha convinto della necessità di introdurre delle sfumature nelle analisi avanzate sinora dagli storici sulle linee redazionali espresse sul Vietnam, in particolare sulla politica vietnamita statunitense, dai periodici allo stato attuale più indagati, quali «Tc», «L'Avvenire d'Italia» e «Azione Sociale».

Si tratterebbe nello specifico di precisare che, nella fase che va all'incirca dalla "crisi buddista" del 1963 allo sbarco dei marines a Santo

Domingo nell'aprile del 1965, le pubblicazioni cattoliche esaminate, comprese le tre testate menzionate, hanno dimostrato piena convergenza su una linea di appoggio politico agli Stati Uniti, ispirata al tradizionale filoatlantismo pacelliano della prima guerra fredda. Questa acquisizione scientifica suggerisce dunque una revisione critica di quelle letture storiografiche che, focalizzate sulla seconda metà degli anni Sessanta, tendono a presentare come ferma, negli anni del conflitto, l'opposizione alla politica degli USA in Vietnam da parte di fogli come «Tc», «L'Avvenire d'Italia» e «Azione Sociale». Si è dimostrato con questa ricerca che al 1963, quando la "crisi buddista" rimbalzò su tutti i giornali dell'Europa occidentale, il quadro era completamente diverso, e che la radicalizzazione delle valutazioni politiche di quei periodici sulla guerra fu un percorso complesso, a tratti segnato da contraddizioni interne e che, alla vigilia dei raid su Hanoi e Haiphong dell'estate del 1966, è risultato non ancora del tutto compiuto in senso definitivo.

Il lavoro di comparazione condotto sulle realtà cattoliche francese e italiana ha evidenziato una grande affinità, su un piano generale, nell'approccio alle vicende dell'attualità vietnamita. Il confronto dei singoli gruppi cattolici selezionati dalla ricerca ha però portato in superficie alcune differenze fondamentali fra i due casi, le cui principali cause sono state attribuite a delle specificità nazionali. In molte occasioni queste peculiarità sono da ricondurre al campo della politica, e riguardano per lo più "problema comunista" nelle Chiese dei due Paesi europei. Si richiama qui a mo' d'esempio la propensione manifestata dal cattolicesimo italiano, incluso quello più sensibile al vento dell'aggiornamento, a restare su posizioni più rigidamente anticomuniste rispetto a quello francese, condizionato com'era dall'anomalo contesto politico-religioso dell'Italia repubblicana. Il peso esercitato sui cattolici italiani dallo scenario storico-politico nazionale è affiorato anche nella loro molto più accentuata inclinazione a fare della guerra in Vietnam uno degli argomenti di polemica politica interna con i partiti italiani di sinistra, soprattutto con il PCI.

Nell'arco periodizzante investigato, seppur con sfumature diverse, tanto i cattolici francesi quanto i cattolici italiani si sono mostrati in massima parte reticenti a problematizzare seriamente la questione del separatismo nella "repubblica cattolica" diemista. Allo stesso modo, nel trattare più in generale della guerra in Vietnam, sono apparsi riluttanti a prodursi in considerazioni e/o azioni militanti di natura schiettamente politica. Fra il 1963 e i primi del 1966, i commenti e le iniziative dei cattolici di Francia e d'Italia per la fine del conflitto si situano eminentemente nel campo del prepolitico. Si sono registrate sparute ma significative eccezioni nell'*Hexagone*. Una minoranza di laici francesi di sensibilità ecclesiologica

riformista ha infatti palesato una precoce tendenza alla radicalizzazione politica *à gauche* del proprio discorso sul Vietnam, che si è creduto di porre in relazione, fra le altre cose, al minor controllo esercitato dalle gerarchie ecclesiastiche sul laicato francese rispetto a quanto avveniva in Italia.

Come prevedibile, uno dei tratti distintivi dell'approccio del cattolicesimo *hexagonal* alle vicende vietnamite è connesso alla memoria del dominio coloniale della Francia sull'Indocina, l'ex "perla dell'Impero". L'esperienza coloniale e la guerra del 1946-1954 in Indocina o, a seconda dei casi, la loro rimozione, risultano aver esercitato un peso determinante nelle valutazioni dei cattolici francesi sullo stato di crisi del Vietnam postcoloniale, pur rievocando sentimenti e memorie diversi, talvolta di segno opposto. Anche la questione delle responsabilità storiche della Chiesa missionaria sulla fragilità del quadro politico istituzionale e sociale vietnamita è apparsa, comprensibilmente, più sentita in Francia che in Italia. I gesuiti francesi figurano infatti fra i protagonisti del secolare processo di evangelizzazione della penisola indocinese, basatosi però spesso su conversioni puramente formali e segnato da controversi legami e connivenze fra missionari e amministrazione coloniale. Non di rado nel discorso cattolico francese sulla guerra in Vietnam si sono inoltre rinvenute delle allusioni alla guerra in Algeria, vero e proprio trauma nazionale nella psicologia della Francia contemporanea.

L'eredità coloniale, intesa come colpa nazionale, è senza dubbio uno degli elementi alla radice del terzomondismo cattolico sviluppatosi in Francia nel secondo dopoguerra. La ricerca svolta ha chiarito che già durante la prima metà degli anni Sessanta la crisi vietnamita contribuì, pur lentamente, a consolidare e affinare la sensibilità terzomondista nei circoli del cattolicesimo francese di sinistra. Anche fra i cattolici italiani andava parallelamente rafforzandosi un'analoga cultura terzomondista, e ciò nonostante l'assenza di un passato nazionale coloniale paragonabile a quello francese. Una buona parte di questa riscontrata "affinità terzomondista" tra i due casi nazionali è da correlare, si ritiene, ad altri fattori.

Per gli anni 1963-1966, infatti, diversi segmenti del cattolicesimo francese e italiano più aperto all'aggiornamento conciliare hanno mostrato una comune tendenza ad assumere quali punti di riferimento la dottrina sociale di Giovanni XXIII e, in maniera non dichiarata, anche gli schemi marxisti d'interpretazione della società internazionale, assunti nella loro valenza culturale e non d'ideologia politica.

A ciò va aggiunto il coevo imporsi nella Chiesa di un reale senso di condivisione universale delle sorti del mondo. Questo sentimento ecumenico ricevette grande impulso dal Vaticano II, il primo concilio a

partecipazione veramente universale. Contribuì alla sua affermazione anche la crescente diffusione dei media di massa in Europa occidentale, con gli aggiornamenti da essi trasmessi sulle realtà di tutto il mondo. La televisione, in particolare, divenne sempre più presente nella vita quotidiana dei francesi come degli italiani, e bisogna peraltro rammentare che la guerra in Vietnam fu «the first 'television war'»[1538].

Il ricordo doloroso delle due guerre mondiali si è rivelato estremamente vivido presso le Chiese di entrambi i Paesi europei, come d'altro canto in Paolo VI. In particolare, la rievocazione delle sofferenze e delle devastazioni materiali patite dalla popolazione civile europea negli anni Quaranta figura quasi ossessivamente nei commenti dei cattolici francesi e italiani al conflitto in Vietnam, a qualsiasi generazione essi appartenessero. Le analogie più frequentemente stabilite fra la tragedia europea della seconda guerra mondiale e quella vietnamita di vent'anni dopo riguardano le operazioni di bombardamento. Anche la catastrofe atomica giapponese era spesso richiamata a monito contro il ricorso alle armi. Nei numerosissimi articoli sulla guerra e sulla pace pubblicati nella stampa cattolica dei primi anni Sessanta non è raro trovar accostate le fotografie di civili vietnamiti denutriti e disperati e le immagini dei corpi degli abitanti di Hiroshima e Nagasaki martoriati dagli effetti dell'atomica.

I discorsi e le azioni posti in essere dai cattolici d'Italia e di Francia in materia di guerra in Vietnam, di pace mondiale e di tutto il corollario di questioni connesse a questi temi hanno mostrato, in fase di ricerca, un ulteriore punto di fortissima convergenza. È apparso infatti largamente comune il riferimento a una sorta di triade magisteriale composta dalle encicliche sociali di Giovanni XXIII (con ruolo primario della *Pacem in terris*), dalla "pedagogia della pace" di Paolo VI, dalla costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*. La facilità con la quale soggetti cattolici di differente sensibilità religiosa elevavano tale patrimonio dottrinale a manifesto cattolico sulla pace è apparsa però di natura spesso ingannevole. Si crede che alla sua base risieda anche una certa superficialità teologica con la quale spesso quelle "stelle polari" venivano approcciate, come dimostra il fatto che vi si facesse ricorso per legittimare posizioni molto lontane o persino opposte.

Vi sono state poi occasioni nelle quali il lavoro di analisi delle fonti e di critica storica ha portato a stabilire la natura del tutto esteriore di alcune equivalenze rilevate fra i casi francese e italiano, confermando una volta di più la validità dell'avvertimento di Marc Bloch sulle rassomiglianze in

[1538] S. COTTLE, *Mediatized Conflict. Developments in Media and Conflict Studies*, Maidenhead (U.K.), Open University Press, 2006, p. 75.

storia[1539]. Ma generalmente le affinità emerse grazie alla comparazione sono parse di carattere sostanziale, radicate in coevi processi ed eventi storici interni ed esterni alla Chiesa, a tratti interdipendenti, i cui effetti culturali omologanti si andavano allora imponendo, non senza incontrare resistenze, sia in Francia sia in Italia. Si pensi alla "mentalità conciliare", con la sua epocale riforma ecclesiologica diretta a una positiva apertura della Chiesa al mondo moderno e con la sua speciale vocazione alla pace; o ancora, al percorso di integrazione dei cattolici nel sistema politico democratico repubblicano; alla società industriale del benessere e dei consumi d'impronta statunitense e al fascino esercitato in Europa da un'*American way of life* diffusamente percepita come modello desiderabile.

Si fa presente a margine che in fase d'indagine si sono ravvisate spie di una reciproca attenzione fra i cattolicesimi di Francia e d'Italia. L'influenza teologica ed ecclesiologica *hexagonale* sui settori italiani più aperti al clima di rinnovamento alimentato dal Vaticano II è risultata preponderante. Esistevano anche dei canali di contatto diretto, ora effimeri ora più stabili, fra gruppi e personalità delle due Chiese, come nel caso dei rami omologhi di AC riuniti in organismi federativi internazionali. Ciononostante non si è rilevato alcuno sforzo verso una riflessione comune o un'azione transnazionale avente come oggetto la guerra in Vietnam.

Uno sguardo complessivo al lavoro svolto induce a tentare una lettura interpretativa di portata generale dell'argomento di ricerca della tesi. Preme tuttavia ribadire una volta di più la consapevolezza del carattere non esaustivo e a tratti lacunoso delle ricostruzioni storiche proposte e della provvisorietà delle ipotesi storiografiche avanzate.

Lo studio delle tre grandi fasi cronologico-tematiche sulle quali è fondata la struttura della tesi ha evidenziato la centralità rivestita da tre ordini di questioni nell'approccio della Santa Sede e dei cattolici francesi e italiani alla guerra in Vietnam fra la seconda metà del 1963 e il primo semestre del 1966. Ci si riferisce alla problematica della *legittimità della "guerra giusta" in era atomica*; all'avvertita urgenza di una *concreta azione di pace* da parte della Chiesa, che coinvolgesse l'intero "popolo di Dio"; al profilarsi dell'idea di un possibile *primato della coscienza* morale del cattolico posto dinanzi a crisi umanitarie di eccezionale gravità come quella vietnamita. Certamente quest'ultimo punto riflette una posizione radicale estremamente minoritaria fra i cattolici. Ciò non toglie che esso rappresenti, si crede, uno dei tratti originali e più significativi dell'epoca per ciò che concerne la storia della Chiesa e della guerra in Vietnam, anche

[1539] Cfr. M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 1998 [Paris, 1993], pp. 120-121.

per la sua capacità di contenere in sé il riferimento a coeve, diffuse riflessioni meno estreme nelle conclusioni, ma egualmente tormentate, sul ruolo e sulle prerogative della coscienza individuale del cattolico quand'egli si trovasse a confrontarsi con situazioni drammatiche come quella vietnamita.

Le tre questioni sopra elencate sono dunque apparse a chi scrive come distintive dell'approccio della Chiesa alla guerra in Vietnam fra il 1963 e il 1966. Variamente intersecatesi, è attorno ai loro nuclei concettuali che si sviluppò gran parte del discorso cattolico sul Vietnam nell'arco cronologico indagato. Su quelle questioni vennero allora a fondarsi le differenti azioni intraprese dai diversi segmenti della Chiesa per favorire la fine del conflitto, e fu attorno ad esse che si consumarono i contrasti più acuti e profondi in merito al Vietnam in seno al mondo cattolico italiano e francese.

Ciò conferma, peraltro, i risultati della storiografia sulle Chiese italiana e francese e la guerra in Vietnam nel periodo successivo al 1965. Un esempio della polarizzazione intraecclesiale prodotta dal conflitto a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, particolarmente significativo perché investe le alte sfere episcopali, è quello delle dimissioni dalla carica di arcivescovo di Bologna rassegnate "spontaneamente" da Giacomo Lercaro, figura chiave del cattolicesimo italiano di spirito conciliare. È stato ampiamente documentato che le dimissioni furono in realtà sollecitate da Paolo VI a seguito della pubblica condanna dei bombardamenti americani sul Vietnam del Nord pronunciata dal monsignore nel dicembre 1968, durante l'omelia per la giornata della pace di Capodanno[1540].

La ricerca svolta sul periodo 1963-1966 ha quindi indotto ad attribuire un ruolo fondamentale alla guerra in Vietnam nel nutrire alcune spinte centripete e soprattutto centrifughe presenti all'interno della Chiesa del Vaticano II. Una dinamica vistosamente aggravatasi e acceleratasi a partire dall'avvio del pieno intervento militare americano nel Paese asiatico nel 1965, in particolare dalla progressiva intensificazione dell'*escalation* messa in atto dagli USA tra la fine del 1965 e i primi mesi del 1966.

Come si è detto, l'attualità vietnamita irruppe nello scenario cattolico con una certa urgenza nel 1963, attirando l'allarmata attenzione dei vari settori della Chiesa secondo tempistiche molto diverse. Da parte di Paolo VI, la preoccupata vigilanza sulla polveriera vietnamita fu immediata.

[1540] In ragione della sua rilevanza storica, un discreto numero di studiosi si è sinora occupato del caso Lercaro. Fra le ricostruzioni meglio documentate e contestualizzate si segnalano G. FORCESI, *Il Vaticano II a Bologna*, cit., pp. 518-529; G. BATTELLI, *Lercaro, Dossetti, la pace e il Vietnam. «1° gennaio 1968»*, in *Araldo del Vangelo*, cit., pp. 185-304.

L'inaugurazione del suo pontificato nell'estate di quell'anno coincise infatti con una recrudescenza nella repressione delle proteste dei buddisti sudvietnamiti da parte del "governo cattolico" degli Ngo, nel quadro della "crisi buddista" scoppiata nel maggio precedente e incrociatasi con il conflitto civile in corso tra governo di Saigon e FNL. Da quel momento, passando per la crisi del Tonchino e per i suoi esiti, l'opera pontificia di conciliazione e pace per il Vietnam fu incessante. I ripetuti richiami di Paolo VI alla crisi vietnamita e la sua intensa e audace diplomazia pubblica di pace produssero sul lungo termine, nelle Chiese di Francia e d'Italia, una certa attenzione al conflitto e un diffuso sentimento collettivo di unità attorno al papato in nome del bene comune della pace. D'altro canto, però, le numerose e complesse problematiche sollevate dall'attualità vietnamita provocarono o accentuarono l'emersione di differenze essenziali, talvolta inconciliabili, fra le diverse anime dei cattolicesimi francese e italiano. Sotto la patina di un generico e generale desiderio di pace, le vicende vietnamite di quegli anni pungolarono e incentivarono molte delle incertezze, dei dubbi e delle contraddizioni latenti nella Chiesa del concilio e del postconcilio. Portò ad acuire le contrapposizioni fra le resistenze tradizionaliste e le aspirazioni riformiste che animavano la dialettica fra le diverse anime cattoliche in Francia come in Italia. Una dialettica che, in fase di ricerca, è apparsa in alcuni casi contraddistinguere anche i singoli soggetti esaminati, e da questo punto di vista Paolo VI ha dimostrato di non costituire un'eccezione.

Il lavoro d'indagine condotto sul caso particolare vietnamita ha restituito con forza l'immagine generale di una Chiesa e di due comunità religiose nazionali sottoposte a uno stato di compressione eccezionale nel periodo analizzato. Quest'insolita condizione dipendeva dalla straordinaria convergenza storica di alcuni epocali mutamenti, interni ed esterni al mondo cattolico. Ci si riferisce in particolare al progressivo affermarsi, nella Chiesa universale, della nuova positiva concezione dei rapporti fra Chiesa e mondo moderno introdotta da Giovanni XXIII, visione che trovò poi legittimità nel rinnovamento teologico deciso al Vaticano II, momento di cesura fra i più determinanti della storia della Chiesa; al rimodellamento allora in corso, e sotto alcuni aspetti rivoluzionario, delle strutture profonde e delle mentalità delle società dell'Europa occidentale *des Trentes glorieuses*; al coevo, tumultuoso processo di riconfigurazione del sistema geopolitico mondiale del secondo dopoguerra provocato dalla decolonizzazione, la quale andava orientando lo scenario politico internazionale da un assetto bipolare, fondato sul confronto fra Est comunista e Ovest liberal-democratico e capitalista, verso un quadro multipolare e allo stesso tempo segnato con forza dall'imporsi di un nuovo

asse di tensione globale lungo la direttrice Nord-Sud, che vedeva opporsi i Paesi industrializzati ai Paesi economicamente sottosviluppati.

Come argomentato da Émile Poulat nel miliare *Église contre bourgeoisie*, il pluralismo costituisce una dimensione insopprimibile della Chiesa di Roma[1541]. La coesistenza al suo interno di differenti modelli di cattolicesimo è un fenomeno ad essa connaturato, ragion per cui sarebbe scorretto pensare che prima del Vaticano II e della contestazione cattolica sessantottina la Chiesa versasse in uno stato di effettiva, assoluta unità[1542]. Investigando i casi delle Chiese francese e italiana dalla prospettiva di ricerca di questa tesi, si sono tuttavia accumulati indizi, ora velati ora espliciti, di quella che si ritiene costituire un'evoluzione *qualitativa* della normale condizione pluralista della Chiesa, come illustrata dallo storico e sociologo lionese. Giunte all'esame del 1966, le posizioni degli attori cattolici esaminati e le differenze esistenti fra di esse sono apparse sostanziali e molto più radicali rispetto a quelle registrate nel 1963. Il quadro finale è risultato dunque, per atmosfera e premesse, più somigliante alla *crise catholique* francese degli anni 1965-1978 descritta da Denis Pelletier[1543] che all'ordinaria condizione di "coesistenza pacifica" intraecclesiale dipinto da Poulat. Il principale agente propulsore di questo mutamento lo si è individuato nel laicato. È però opportuno ribadire che, limitatamente ai soggetti e al periodo indagati, non si è registrata alcuna esplicita contestazione delle gerarchie ecclesiastiche o della Chiesa-istituzione nella base cattolica dei due Paesi europei, a differenza di quanto sarebbe avvenuto, con ampiezza di vero e proprio fenomeno, seppur minoritario, tra la fine anni Sessanta e gli anni Settanta[1544].

La tesi è dunque che il drammatico ripresentarsi della cronaca vietnamita sulla scena pubblica europea abbia colto la Chiesa in una fase di

[1541] Cfr. É. POULAT, *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*, 2ème édition revue, Paris, Nerg international 2006 [1977]. Una delle più recenti riflessioni su questa condizione di pluralismo all'interno della Chiesa, che ne saggia lo sviluppo e i percorsi negli ultimi decenni, è il lavoro collettaneo, incentrato sul caso francese, di B. DUMONS B., F. GUGELOT (dir.), *Catholicisme et identité. Régards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980-2017)*, Paris, Karthala, 2017.

[1542] Cfr. É. POULAT, *Église contre bourgeoisie*, cit.

[1543] Cfr. D. PELLETIER, *La crise catholique*, cit. Per il caso italiano, Guido Formigoni ha rilevato la radicalità delle divisioni sorte nel mondo cattolico postconciliare proprio in riferimento a una problematica sentita e condivisa come quella della pace in G. FORMIGONI, *La DC e il dibattito sulla pace nel mondo cattolico postconciliare*, in *Le sfide della pace*, cit., pp. 231-248.

[1544] Per una prospettiva comparativa europea e una visione storica unitaria su tali tematiche cfr. in particolare G.-R. HORN, Y. TRANVOUEZ (coord.), *L'esprit de Vatican II*, cit.; G.-R. HORN, *The Spirit of Vatican II.*

transizione identitaria di estrema complessità, contribuendo a complicare il quadro, ma allo stesso tempo anche a chiarirlo nei suoi termini. Quanto agli esiti di questo processo di transizione, essi erano allora ben lungi dall'apparir scontati nel coevo clima di moltiplicazione e sovrapposizione, anche all'interno della Chiesa, delle più disparate pubbliche *prises de parole*[1545] – una situazione di entità del tutto inedita nella storia di un'istituzione rigidamente verticistica come la Chiesa di Roma.

Come emerso dalla ricerca, infatti, fra il 1963 e i primi del 1966, dinanzi a una situazione di eccezionale gravità quale la guerra in Vietnam, un numero crescente di cattolici in Francia e in Italia sentì l'obbligo morale di dire o fare qualcosa di *personale*, non limitandosi a (e)seguire passivamente le indicazioni provenienti dalle gerarchie ecclesiastiche. D'altro canto la *Gaudium et spes* aveva riconosciuto ed anzi esaltato il ruolo della coscienza morale dell'uomo purché, naturalmente, «retta». Ma la stessa costituzione conciliare aveva lasciato delle ambiguità su questioni cruciali quali la dottrina sulla guerra. Relativamente al conflitto in Vietnam, dunque, come potevano i cattolici essere sicuri di valutare e agire secondo retta coscienza quando la teologia conciliare sul tema della guerra appariva loro poco esplicita? Fu così che, in quei primi anni Sessanta, i cattolici espressero le visioni più varie sulle questioni morali sollecitate dal conflitto in Vietnam, ognuno di essi convinto di farsi interprete della *vera* posizione della Chiesa.

Che fra il 1963 e il 1966 regnassero incertezza e in alcuni casi una certa confusione nella Chiesa conciliare è testimoniato, si crede, da una tendenza riscontrata come dominante all'interno dei discorsi cattolici sulla guerra in Vietnam: la tendenza a *giustapporre*, in maniera acritica o semi-acritica, una serie di paradigmi teologici ed ecclesiologici riconducibili a due *ere ecclesiali profondamente diverse*, il cui spartiacque è rappresentato dalla svolta roncalliano-conciliare. La ricerca ha evidenziato come questa tendenza fosse diffusa a tutti i livelli della Chiesa, papato compreso. Ha portato a constatare che, nelle posizioni cattoliche sul Vietnam, il popolarissimo magistero di pace di Giovanni XXIII, ripreso dal suo successore, coesisteva con argomenti e toni tipici della Chiesa di Pio XII della prima fase della guerra fredda. Dopo la crisi del Tonchino, però, Paolo VI fu rapido e deciso nel ridimensionare il *côté* "pacelliano" della propria "linea vietnamita", spostando vigorosamente l'attenzione pubblica

[1545] Si riprende qui l'espressione con la quale ha fatto riferimento al fenomeno il gesuita e poliedrico intellettuale francese Michel de Certeau nella sua classica analisi del '68 in M. DE CERTEAU, *La prise de parole et autres écrits politiques*, édition établie et présentée par L. Giard, Paris, Seuil, 1998 [1994].

dall'"aggressione" comunista alla necessità di una pace duratura e giusta in Vietnam. L'intensa pastorale di pace e la coraggiosa diplomazia pubblica del papa, combinandosi dalla seconda metà del 1965 con l'accelerazione dell'*escalation*, determinarono un diffuso allineamento dei cattolici italiani e francesi al nuovo orientamento montiniano. Tutte le membra della Chiesa, in particolare il pontefice e i *catholiques de gauche*, si dedicarono alla ricerca e alla proposizione di strumenti idonei a favorire la fine della guerra in Vietnam, a tradurre in realtà l'idea di una Chiesa agente pace come lanciata da Giovanni XXIII e confermata dal concilio.

Per ciò che concerne il mondo del laicato, però, questo nuovo corso è apparso a chi scrive come un processo per molti aspetti rimasto sulla superficie. Non si è registrato alcun serio sforzo di problematizzazione dei nodi politico-religiosi più spinosi sollevati dal conflitto in Vietnam. Ad esempio, coloro che invocavano "l'abolizione totale della guerra" da parte del concilio non spiegavano con quali mezzi alternativi alle armi si potesse concretamente, nell'immediato, impedire che il Vietnam del Sud cadesse in mano ai comunisti del Nord, mettendo in pericolo la Chiesa sudvietnamita e scatenando magari il tanto temuto "effetto domino" in Asia. Oppure sarebbe da approfondire in che modo alcuni cattolici francesi (e probabilmente ve n'erano anche fra gli italiani) abbiano coniugato nella prassi quotidiana la battaglia ideologico-politica contro il PCF con l'adesione alle iniziative comuniste in favore del FNL e della RDV.

Si ritiene quindi che la guerra in Vietnam abbia rappresentato per la Chiesa dei primi anni Sessanta un fattore di amplificazione e di lenta radicalizzazione della più ampia e profonda condizione di incertezza vissuta dall'istituzione in quel passaggio storico di transizione. Ma, per l'appunto, di transizione verso cosa? Negli anni indagati, il panorama delle proposte teologiche ed ecclesiologiche all'interno della Chiesa appare soggetto a una dinamica di diversificazione e frammentazione crescenti. Fra il 1963 e il 1965, a lavori del Vaticano II aperti, il difficile confronto fra "maggioranza" e "minoranza" conciliare non permetteva di prevedere con sicurezza quali indirizzi teologici avrebbero prevalso. E alla promulgazione dei testi definitivi, si realizzò che i documenti presentavano alcune ambiguità e lasciavano in sospeso alcune questioni. La fisionomia della nuova Chiesa rimodellata dal Vaticano II appariva quindi ancora particolarmente "liquida" anche nei primi mesi del postconcilio, ossia nell'immediata fase di ricezione del suo magistero, agli inizi del 1966.

A questi elementi va aggiunto l'eccezionale clima di riflessione religiosa, di presa di parola e di confronto alimentato nella Chiesa dal Vaticano II, soprattutto nel laicato. Si spiega così perché la guerra in Vietnam abbia costituito un argomento privilegiato per le diverse anime dei

cattolicesimi francese e italiano per precisare la propria particolare visione teologica ed ecclesiologica. Le urgenti problematiche religiose, (geo)politiche, sociali e religiose sollevate dal conflitto alla coscienza di ciascun cattolico fornivano infatti uno stimolo e un'occasione per illustrare il proprio modello di *vera* Chiesa conciliare. Tuttavia si ritiene che, da questo punto di vista, la guerra in Vietnam non abbia fatto altro che acuire le differenze già esistenti nello scenario pluralista della Chiesa. Essa non solo approfondì il solco tra i cattolici di tendenza conservatrice e quelli di tendenza riformista, ma contribuì ad accrescere l'eterogeneità interna a ciascun "campo", a tratti in maniera sostanziale.

Non si deve però trascurare di ricordare che, pur all'interno di un simile quadro generale, la guerra in Vietnam assicurò alcuni positivi momenti di incontro, di dialogo e di reciproca scoperta all'interno della Chiesa. Di più: favorì i contatti anche con soggetti ad essa estranei, con diversi settori della società civile (movimenti pacifisti e contro il nucleare, partiti, sindacati, associazioni di Paesi extraeuropei, e così via), in particolare con i comunisti e con le sinistre marxiste.

Man mano che la ricerca progrediva, il numero dei quesiti storiografici è andato moltiplicandosi in maniera notevole. Gli interrogativi di partenza si sono precisati e articolati, mentre nuove piste d'indagine si sono profilate all'orizzonte, talvolta in maniera del tutto inattesa. Si segnalano dunque di seguito alcune suggestioni storiografiche fra quelle che paiono fra le più stimolanti e meritevoli di approfondimenti mirati.

L'indagine condotta ha confermato la centralità del papato nell'orientare le posizioni dei cattolici italiani e francesi sulla guerra in Vietnam fra il 1963 e i primi mesi del 1966. Inoltre, grazie a un'investigazione sistematica dell'operato di Paolo VI, si è dimostrato che, in quell'arco cronologico, la sua azione di pace per il Vietnam fu decisamente più intensa, audace e soprattutto più complessa di quanto non fosse stato sinora ricostruito. Per ciò che riguarda il lato specificamente politico-diplomatico dell'azione montiniana, ci si augura che possano venir colmate le lacune presenti nella narrazione qui proposta. Molto probabilmente, specie per ciò che concerne i tentativi di dialogo del Vaticano con esponenti del FNL e della RDV, sarà necessario attendere che la documentazione relativa al pontificato di Paolo VI sia resa accessibile agli studiosi dall'Archivio segreto vaticano[1546]. Si

[1546] Si segnala che sono rimaste inevase le *e-mail* inviate da chi scrive al ministero degli Affari esteri della Repubblica socialista del Vietnam (sito ufficiale: http://www.mofa.gov.vn/en) al fine di effettuare una prima ricognizione di eventuali fondi archivistici d'interesse per questa ricerca fra quelli custoditi presso i Vietnamese National Archives. In Vietnam tutte le raccolte archivistiche di documenti governativi sono secretate e le domande di autorizzazione alla consultazione debbono passare per il dicastero degli

tratta di un'indagine i cui esiti appaiono importanti anche per una più precisa conoscenza della politica internazionale di papa Montini. Su un piano più generale, sarebbe auspicabile un'analisi sistematica dell'azione di Paolo VI per il Vietnam che fosse estesa all'intera durata del conflitto e che tenesse conto in maniera unitaria degli eterogenei strumenti d'intervento a cui il papa ha mostrato di aver fatto ricorso nei primi anni del suo pontificato. Alcuni aspetti poco indagati della sua opera di pace (come il rilancio della devozione a Maria Regina della Pace) o trascurati (come l'uso diplomatico di Caritas Internationalis) richiedono approfondimenti che aiutino a chiarirli per comprenderne correttamente il significato all'interno della complessiva strategia di pace montiniana.

Considerate le non sempre lineari posizioni assunte dai cattolici francesi e italiani sulla guerra in Vietnam fra il 1963 e il 1966, si pensa che sarebbe opportuno esaminare con grande attenzione i diversi percorsi cattolici di ricezione e di armonizzazione del magistero sulla guerra e sulla pace di Paolo VI, dell'eredità roncalliana e della *Gaudium et spes*.

Un allargamento dell'indagine comparativa a Paesi europei altri dalla Francia e dall'Italia potrebbe recare degli arricchimenti scientifici rilevanti nel campo della storiografia sulla Chiesa cattolica in età contemporanea e in quello degli studi socio-politici sull'Europa del secondo dopoguerra, illuminando in particolare la storia del contributo cattolico ai movimenti pacifisti in era atomica. Due casi interessanti da prendere in considerazione nel perimetro dell'Europa occidentale sarebbero in particolare quello spagnolo e quello nordirlandese, dato il fondamentale e controverso ruolo svolto dalla religione cattolica, pur in maniera del tutto differente, nelle tormentate vicende vissute dai due Paesi durante e oltre il decennio dei Sessanta.

Ha incuriosito la propensione riscontrata nei gesuiti, specie francesi, a un approccio rigidamente ideologico e al contempo altamente pragmatico alle vicende vietnamite, improntato a una *Realpolitik*, per così dire, catto-atlantica. Si potrebbe ampliare l'analisi scientifica su «La Civiltà Cattolica» e «Études» ai coevi indirizzi espressi dalle riviste in merito ad altre crisi internazionali nelle quali fossero coinvolti in qualche modo gli Stati Uniti (come in Guatemala e nella Repubblica dominicana), al fine di notare eventuali differenze sostanziali rispetto al caso vietnamita. Un tale confronto consentirebbe di capire sino a che punto la peculiare impostazione adottata dai gesuiti nell'esame della guerra in Vietnam fosse

---

Esteri. Per ulteriori dettagli si visiti la pagina *web*: https://history.state.gov/countries/archives/vietnam, a cura dell'Office of the Historian (U.S. Department of State).

condizionata da circostanze eccezionali quali la presenza nella RV, fino al 1963, di una famiglia cattolica al potere, e dall'esistenza in Vietnam di una minoranza cattolica minacciata da un regime comunista. E perché non esplorare i rapporti dei gesuiti francesi e degli integristi di Madiran con il mondo delle forze armate dell'*Hexagone*, attestato dalla presenza di militari di alto grado fra i collaboratori di «Études» e di «Itinéraires» in qualità di esperti di geopolitica internazionale? Potrebbero affiorare nuovi interessanti elementi sulla persistenza, nel cattolicesimo francese più conservatore, di peculiari eredità del connubio storico creatosi in alcuni casi fra evangelizzazione e colonialismo nei territori extra-europei.

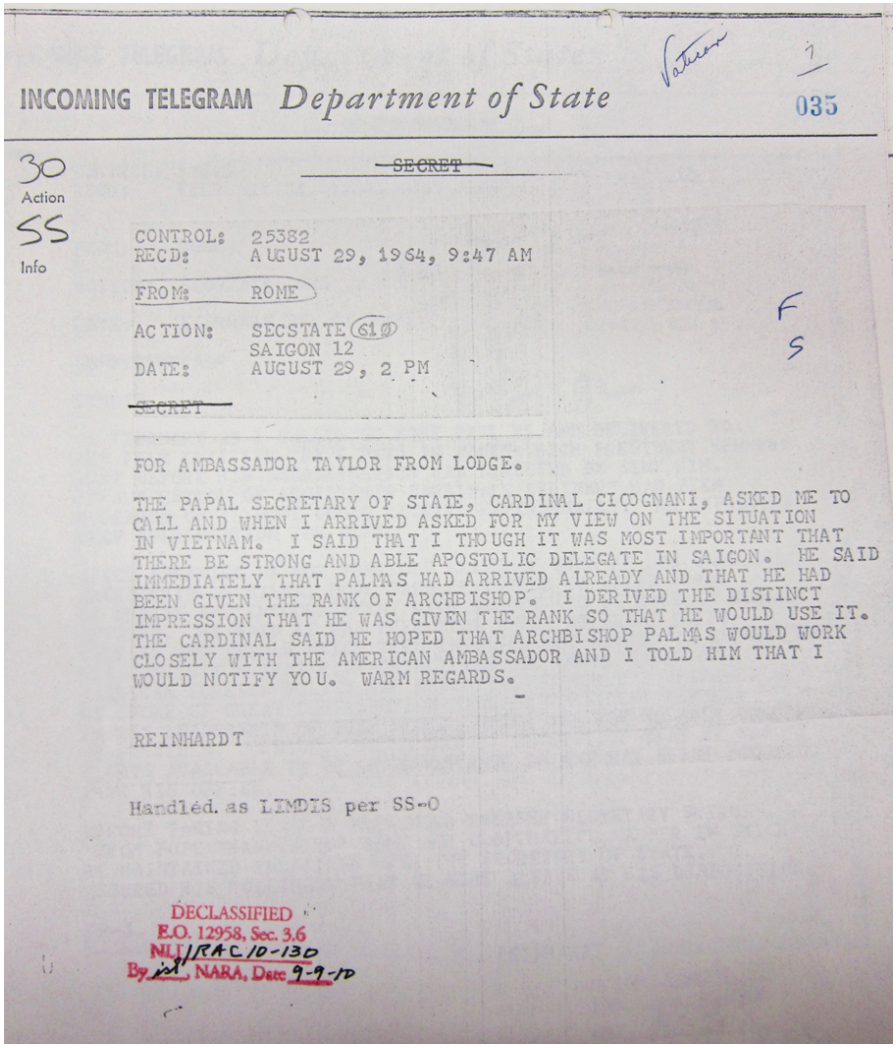
La reale portata delle prese di posizione, dei silenzi, delle azioni militanti dei cattolici italiani e francesi relativamente alla guerra in Vietnam sarebbero colte, si crede, in maniera più netta e circostanziata grazie a delle ricerche sulle prassi ecclesiastiche di indirizzo e controllo politico dei cattolici durante il pontificato montiniano. Alcuni episodi affrontati in questa tesi hanno convinto che tali indagini dovrebbero toccare diversi livelli relazionali all'interno della piramide ecclesiale. Le tensioni fra Paolo VI e mons. Thuc e l'apparente subordinazione di mons. Binh alle direttive provenienti dalla delegazione apostolica di Saigon, ad esempio, sollecitano una verifica delle dinamiche intercorrenti fra l'autorità vaticana e le gerarchie locali nei Paesi extraeuropei, rapporti sui quali è apparso evidente l'influsso esercitato dal passato missionario e coloniale, che probabilmente riguardava anche il piano delle culture e delle mentalità.

La ricerca ha confermato inoltre quanto già immancabilmente constatato dagli studi sulla storia dell'Azione cattolica in Francia e in Italia, ossia l'esistenza di forti pressioni delle gerarchie episcopali sui quadri nazionali delle varie sigle di AC affinché evitassero qualsiasi forma di *engagement* politico. Un'eccezione poteva darsi in condizioni particolari come in occasione delle elezioni in Italia, nel qual caso all'ACI veniva ancora richiesta una mobilitazione di massa in favore della DC. Sulla base di alcuni episodi registrati da questa ricerca sia in AC che nelle ACLI, si crede sarebbe utile un'indagine capillare delle posizioni espresse sulla guerra in Vietnam dai quadri locali di queste associazioni, selezionando un campione che ne rifletta adeguatamente la distribuzione sui territori italiano e, nel caso di AC, anche francese. Ciò aiuterebbe a mettere a fuoco l'entità e la gestione della dissidenza interna rispetto alla "linea vietnamita" adottata dalle varie dirigenze nazionali. Aiuterebbe anche a capire se, nel complesso, l'*engagement* per il Vietnam posto in essere su scala locale dalle maggiori associazioni del laicato cattolico italiano e francese sia stato per lo più di natura prepolitica, come questo studio sembra suggerire, o di natura politica (ed in questo caso, solo di sinistra?).

Infine, si stima di primario interesse la questione della doppia appartenenza di alcuni cattolici (personalità e gruppi) all'istituzione ecclesiastica e a organismi laici extraistituzionali. Nel corso dell'esposizione si sono infatti riscontrate delle differenze nelle posizioni sul Vietnam espresse, ad esempio, dalla JEC dentro e fuori il sindacato studentesco nazionale o da alcuni importanti prelati nel contesto di organizzazioni internazionali come Pax Christi e Pax Romana. Si offre come un mondo ancora tutto da investigare quello degli spazi esterni alla Chiesa-istituzione ove, negli anni Sessanta, i cattolici hanno individuato dei luoghi in cui realizzare una concezione integrale del cattolico e del cattolicesimo, una visione che includeva la libertà di esprimere legittime valutazioni politiche su fatti urgenti dell'attualità come la guerra in Vietnam.

Appendice

1. Telegram n. 610, *Reinhardt to Rusk*, Rome, August 29, 1964.
[Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/ CF/EUSSR/ VAT, b. 231, f. 7]



INCOMING TELEGRAM *Department of State*

Vatican 1

035

30
Action

SS
Info

SECRET

CONTROL: 25382
RECD: AUGUST 29, 1964, 9:47 AM

FROM: ROME

ACTION: SECSTATE 610
SAIGON 12
DATE: AUGUST 29, 2 PM

F
S

SECRET

FOR AMBASSADOR TAYLOR FROM LODGE.

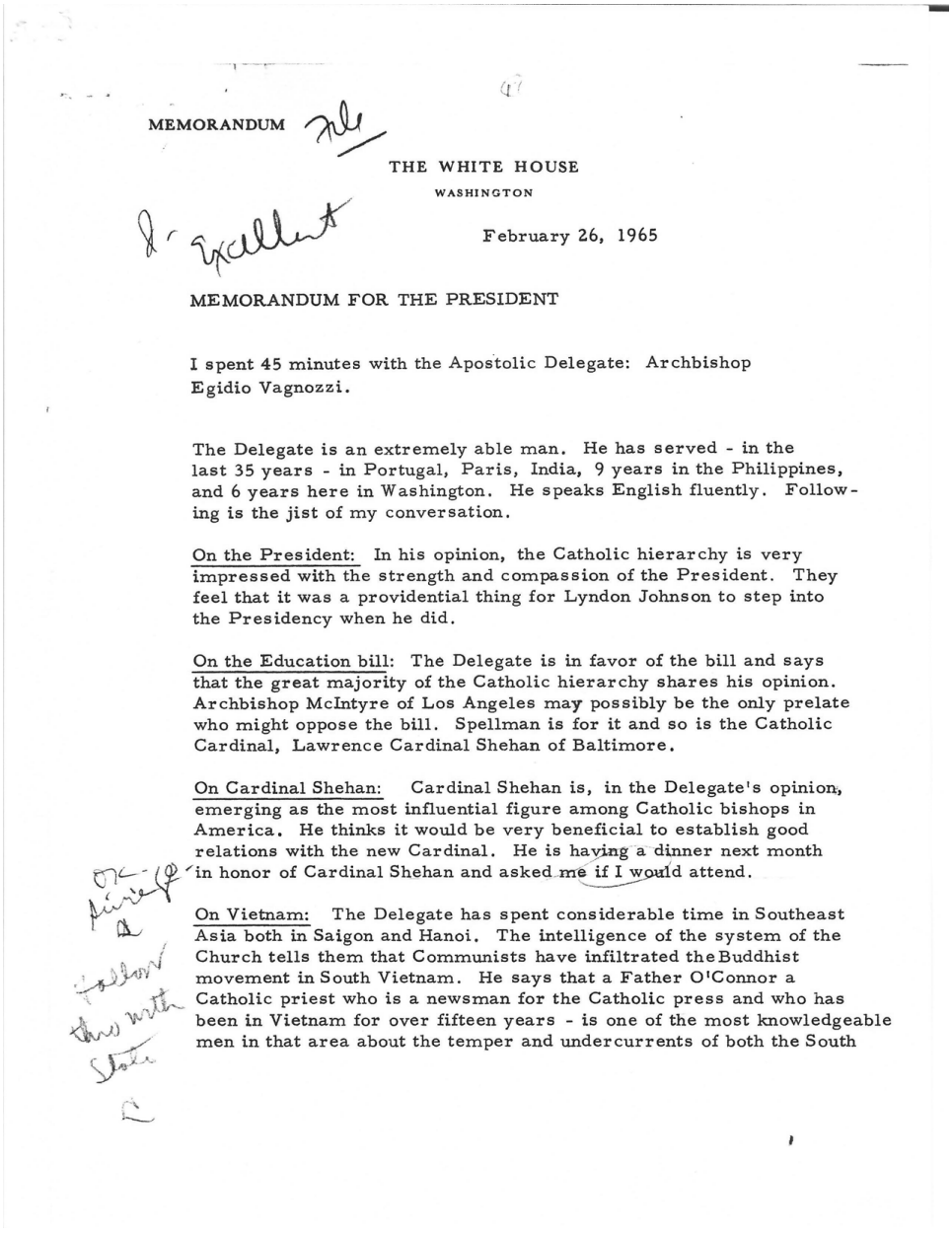
THE PAPAL SECRETARY OF STATE, CARDINAL CICOGNANI, ASKED ME TO CALL AND WHEN I ARRIVED ASKED FOR MY VIEW ON THE SITUATION IN VIETNAM. I SAID THAT I THOUGH IT WAS MOST IMPORTANT THAT THERE BE STRONG AND ABLE APOSTOLIC DELEGATE IN SAIGON. HE SAID IMMEDIATELY THAT PALMAS HAD ARRIVED ALREADY AND THAT HE HAD BEEN GIVEN THE RANK OF ARCHBISHOP. I DERIVED THE DISTINCT IMPRESSION THAT HE WAS GIVEN THE RANK SO THAT HE WOULD USE IT. THE CARDINAL SAID HE HOPED THAT ARCHBISHOP PALMAS WOULD WORK CLOSELY WITH THE AMERICAN AMBASSADOR AND I TOLD HIM THAT I WOULD NOTIFY YOU. WARM REGARDS.

REINHARDT

Handled as LIMDIS per SS-O

DECLASSIFIED
E.O. 12958, Sec. 3.6
NLJ/RAC 10-130
By NARA, Date 9-9-10

2. Memorandum, *Valenti to Johnson*, Washington, February 26, 1965. [Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, HW, b. 5, f. 3 of 3]



MEMORANDUM

THE WHITE HOUSE

WASHINGTON

February 26, 1965

MEMORANDUM FOR THE PRESIDENT

I spent 45 minutes with the Apostolic Delegate: Archbishop Egidio Vagnozzi.

The Delegate is an extremely able man. He has served - in the last 35 years - in Portugal, Paris, India, 9 years in the Philippines, and 6 years here in Washington. He speaks English fluently. Following is the jist of my conversation.

On the President: In his opinion, the Catholic hierarchy is very impressed with the strength and compassion of the President. They feel that it was a providential thing for Lyndon Johnson to step into the Presidency when he did.

On the Education bill: The Delegate is in favor of the bill and says that the great majority of the Catholic hierarchy shares his opinion. Archbishop McIntyre of Los Angeles may possibly be the only prelate who might oppose the bill. Spellman is for it and so is the Catholic Cardinal, Lawrence Cardinal Shehan of Baltimore.

On Cardinal Shehan: Cardinal Shehan is, in the Delegate's opinion, emerging as the most influential figure among Catholic bishops in America. He thinks it would be very beneficial to establish good relations with the new Cardinal. He is having a dinner next month in honor of Cardinal Shehan and asked me if I would attend.

On Vietnam: The Delegate has spent considerable time in Southeast Asia both in Saigon and Hanoi. The intelligence of the system of the Church tells them that Communists have infiltrated the Buddhist movement in South Vietnam. He says that a Father O'Connor a Catholic priest who is a newsman for the Catholic press and who has been in Vietnam for over fifteen years - is one of the most knowledgeable men in that area about the temper and undercurrents of both the South

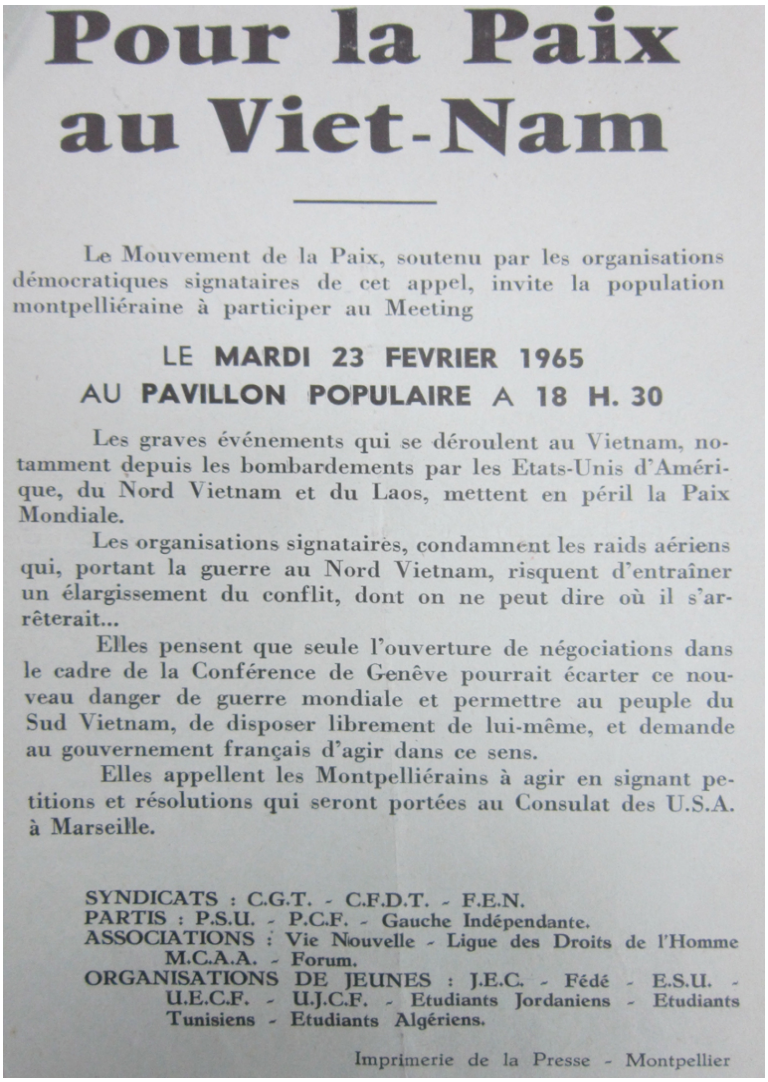
Vietnamese and their leadership. He is not sure what kind of relationship Father O'Connor now has with our Embassy there. He suggests that Father O'Connor could be useful.

On a contact in the White House: He was delighted with my visit for he said it was quite important for the Vatican to have an informal relationship with someone at the White House. The Apostolic Delegate's relationship with the State Department must of necessity be quite formal and unattended by any spirit of mutual confidence.

On future talks: He hopes that from time to time he can feel free to talk to me as friend-to friend in confidence and in a general spirit of congeniality. I passed to him the high regard of the President for him personally and mentioned the President's great thrill and emotion in meeting Pope John on the President's visit to Italy. He was already aware of this affection for the President for the late Pope and expressed his delight in that feeling.

Jack Valenti

3. Tract invitant la population montpelliéraine à participer au Meeting *Pour la Paix au Viet-Nam* du 23 février 1965.
[Issy-les-Molineaux, CNAEF, JEC, 12 LA 173]



Pour la Paix au Viet-Nam

Le Mouvement de la Paix, soutenu par les organisations démocratiques signataires de cet appel, invite la population montpelliéraine à participer au Meeting

LE MARDI 23 FEVRIER 1965
AU PAVILLON POPULAIRE A 18 H. 30

Les graves événements qui se déroulent au Vietnam, notamment depuis les bombardements par les Etats-Unis d'Amérique, du Nord Vietnam et du Laos, mettent en péril la Paix Mondiale.

Les organisations signataires, condamnent les raids aériens qui, portant la guerre au Nord Vietnam, risquent d'entraîner un élargissement du conflit, dont on ne peut dire où il s'arrêterait...

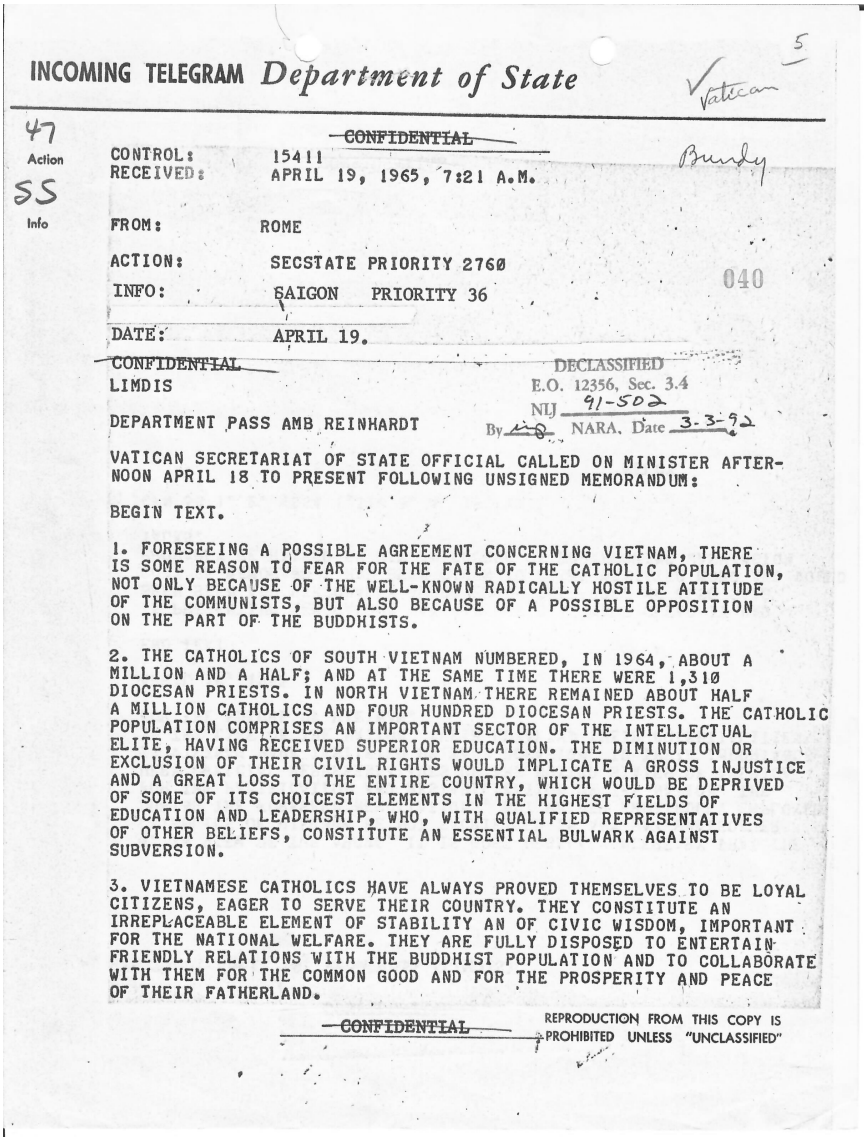
Elles pensent que seule l'ouverture de négociations dans le cadre de la Conférence de Genève pourrait écarter ce nouveau danger de guerre mondiale et permettre au peuple du Sud Vietnam, de disposer librement de lui-même, et demande au gouvernement français d'agir dans ce sens.

Elles appellent les Montpelliérains à agir en signant pétitions et résolutions qui seront portées au Consulat des U.S.A. à Marseille.

SYNDICATS : C.G.T. - C.F.D.T. - F.E.N.
PARTIS : P.S.U. - P.C.F. - Gauche Indépendante.
ASSOCIATIONS : Vie Nouvelle - Ligue des Droits de l'Homme M.C.A.A. - Forum.
ORGANISATIONS DE JEUNES : J.E.C. - Fédé - E.S.U. - U.E.C.F. - U.J.C.F. - Etudiants Jordaniens - Etudiants Tunisiens - Etudiants Algériens.

Imprimerie de la Presse - Montpellier

4. Telegram n. 2760, *Meloy to Rusk*, Rome, April 19, 1965.
[Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 7].



INCOMING TELEGRAM *Department of State*

5
Vatican

47
Action
SS
Info

~~CONFIDENTIAL~~

CONTROL: 15411
RECEIVED: APRIL 19, 1965, 7:21 A.M.

Bundy

FROM: ROME

ACTION: SECSTATE PRIORITY 2760

INFO: SAIGON PRIORITY 36

040

DATE: APRIL 19.

~~CONFIDENTIAL~~

DECLASSIFIED
E.O. 12356, Sec. 3.4
NLJ 91-502
By LJD NARA, Date 3-3-92

LIMDIS

DEPARTMENT PASS AMB REINHARDT

VATICAN SECRETARIAT OF STATE OFFICIAL CALLED ON MINISTER AFTERNOON APRIL 18 TO PRESENT FOLLOWING UNSIGNED MEMORANDUM:

BEGIN TEXT.

1. FORESEEING A POSSIBLE AGREEMENT CONCERNING VIETNAM, THERE IS SOME REASON TO FEAR FOR THE FATE OF THE CATHOLIC POPULATION, NOT ONLY BECAUSE OF THE WELL-KNOWN RADICALLY HOSTILE ATTITUDE OF THE COMMUNISTS, BUT ALSO BECAUSE OF A POSSIBLE OPPOSITION ON THE PART OF THE BUDDHISTS.

2. THE CATHOLICS OF SOUTH VIETNAM NUMBERED, IN 1964, ABOUT A MILLION AND A HALF; AND AT THE SAME TIME THERE WERE 1,310 DIOCESAN PRIESTS. IN NORTH VIETNAM THERE REMAINED ABOUT HALF A MILLION CATHOLICS AND FOUR HUNDRED DIOCESAN PRIESTS. THE CATHOLIC POPULATION COMPRISES AN IMPORTANT SECTOR OF THE INTELLECTUAL ELITE, HAVING RECEIVED SUPERIOR EDUCATION. THE DIMINUTION OR EXCLUSION OF THEIR CIVIL RIGHTS WOULD IMPLICATE A GROSS INJUSTICE AND A GREAT LOSS TO THE ENTIRE COUNTRY, WHICH WOULD BE DEPRIVED OF SOME OF ITS CHOICEST ELEMENTS IN THE HIGHEST FIELDS OF EDUCATION AND LEADERSHIP, WHO, WITH QUALIFIED REPRESENTATIVES OF OTHER BELIEFS, CONSTITUTE AN ESSENTIAL BULWARK AGAINST SUBVERSION.

3. VIETNAMESE CATHOLICS HAVE ALWAYS PROVED THEMSELVES TO BE LOYAL CITIZENS, EAGER TO SERVE THEIR COUNTRY. THEY CONSTITUTE AN IRREPLACEABLE ELEMENT OF STABILITY AN OF CIVIC WISDOM, IMPORTANT FOR THE NATIONAL WELFARE. THEY ARE FULLY DISPOSED TO ENTERTAIN FRIENDLY RELATIONS WITH THE BUDDHIST POPULATION AND TO COLLABORATE WITH THEM FOR THE COMMON GOOD AND FOR THE PROSPERITY AND PEACE OF THEIR FATHERLAND.

~~CONFIDENTIAL~~

REPRODUCTION FROM THIS COPY IS PROHIBITED UNLESS "UNCLASSIFIED"

~~CONFIDENTIAL~~

4. IN VIEW OF THE ABOVE, IT IS MOST URGENTLY NCESSARY THAT THE CATHOLICS OF VIETNAM BE NOT SACRIFICED IN ANY WAY WHATSOEVER DURING THE FORESEEN NEGOTIATIONS, BUT RATHER FRUITFULLY EMPLOYED FOR THE PACIFICATION AND RESTABILIZATION OF THE NATION. THE VERY OFFICIAL REPRESENTATIVES OF THE UNITED STATES OF AMERICA IN VIETNAM HAVE TESTIFIED ON MANY OCCASIONS TO THEIR IMPORTANCE IN THE LIFE OF THE NATION, THEIR LOYALTY, THEIR POTENTIALITIES FOR THE FUTURE OF VIETNAM.

APRIL 18, 1965

END TEXT

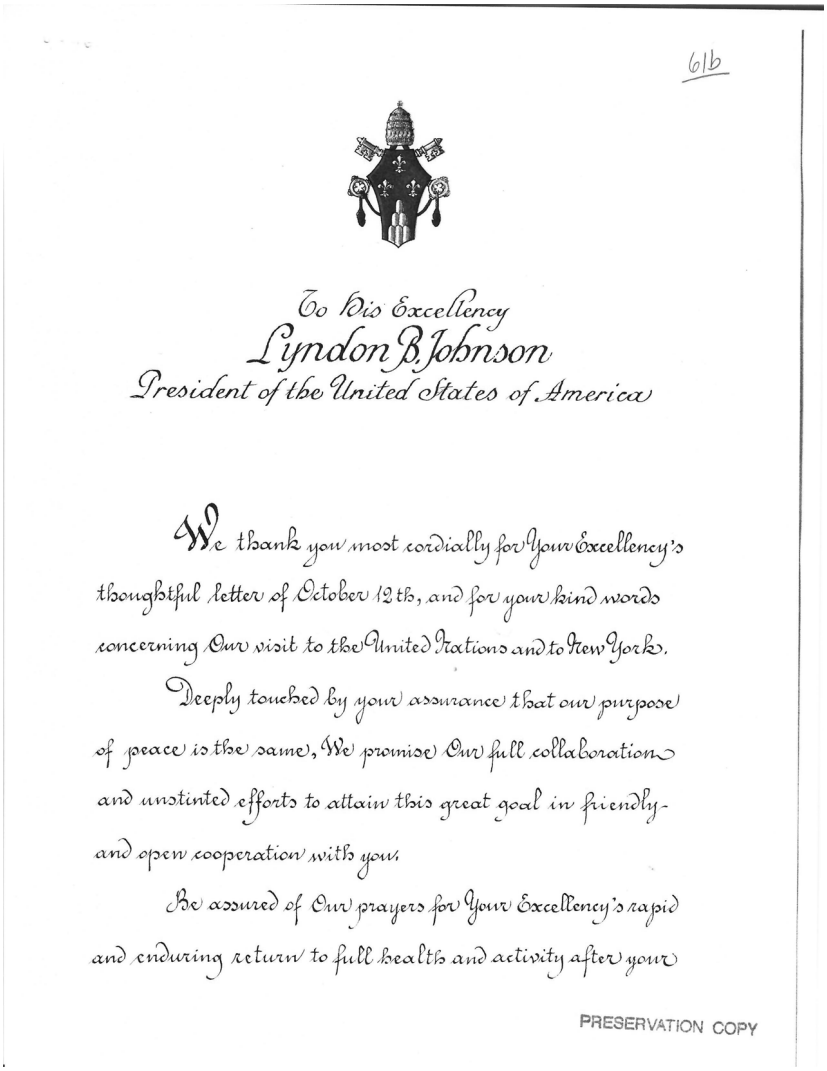
IN PRESENTING MEMORANDUM VATICAN OFFICIAL MADE CLEAR IT HAD BEEN SEEN AND PERSONALLY APPROVED BY THE POPE. HE ALSO SAID COPY OF MEMORANDUM HAD BEEN GIVEN TO PRIME MINISTER MORO AND WOULD PROBABLY BE RAISED BY HIM IN COURSE OF FORTHCOMING WASHINGTON TALKS.

CFN 36 1. 2. 1964 1,310 3. 4. 18, 1965

MELOY

~~CONFIDENTIAL~~

5. Letter, *Pope to Johnson*, Vatican, October 16, 1965.
[Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/HSC, b. 58, f. 4 of 5]



61b

To His Excellency
Lyndon B. Johnson
President of the United States of America

We thank you most cordially for Your Excellency's thoughtful letter of October 12th, and for your kind words concerning Our visit to the United Nations and to New York.

Deeply touched by your assurance that our purpose of peace is the same, We promise Our full collaboration and unstinted efforts to attain this great goal in friendly and open cooperation with you.

Be assured of Our prayers for Your Excellency's rapid and enduring return to full health and activity after your

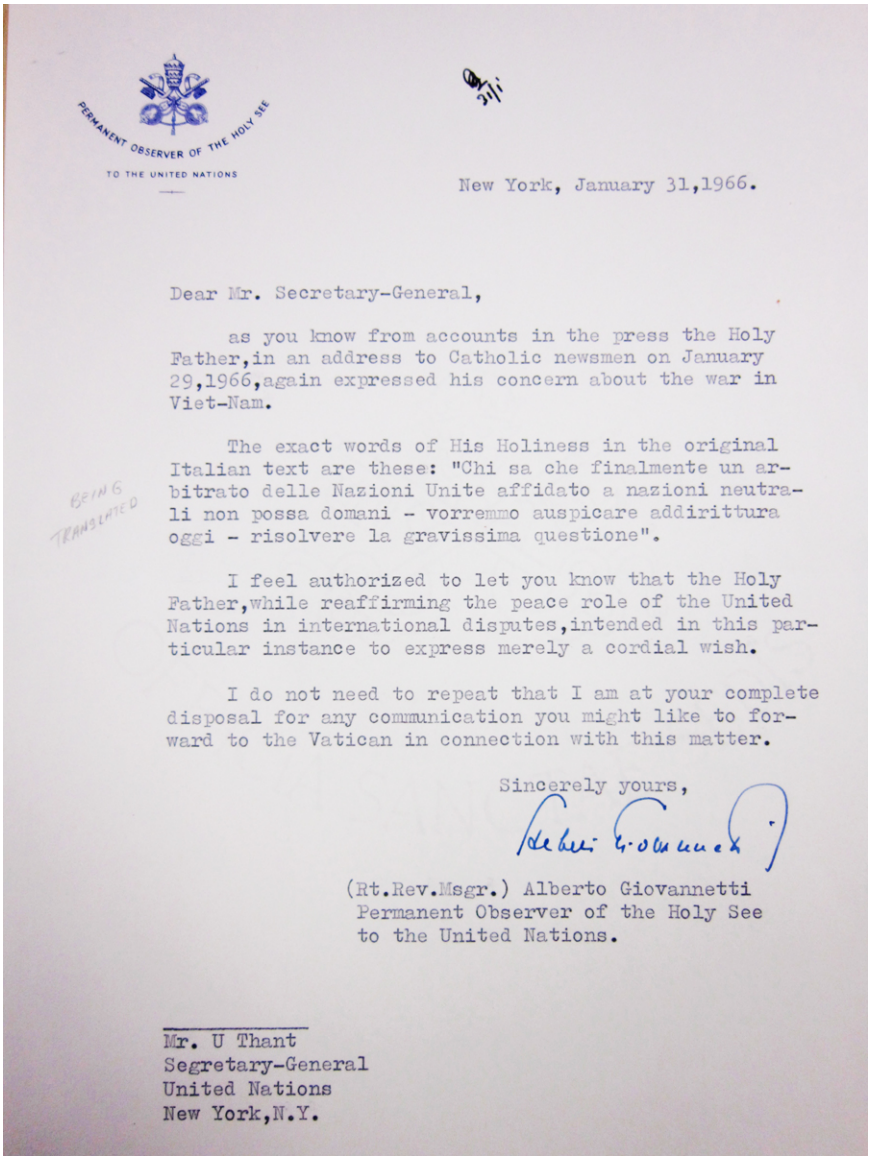
PRESERVATION COPY

recent operation, and Our sincere greetings and good wishes to Mrs Johnson and your daughters. Upon Your Excellency, your family and the beloved American people, We invoke choicest divine graces and blessings.

From the Vatican, October 16, 1965

Paulus P. P. VI

6. Letter, *Giovannetti to U Thant*, New York, January 31, 1966.
[New York, UNA, AG-005, s. 0882, b. 5, f. 4]



PERMANENT OBSERVER OF THE HOLY SEE
TO THE UNITED NATIONS

New York, January 31,1966.

Dear Mr. Secretary-General,

as you know from accounts in the press the Holy Father,in an address to Catholic newsmen on January 29,1966,again expressed his concern about the war in Viet-Nam.

The exact words of His Holiness in the original Italian text are these: "Chi sa che finalmente un arbitrato delle Nazioni Unite affidato a nazioni neutrali non possa domani - vorremmo auspicare addirittura oggi - risolvere la gravissima questione".

BEING TRANSLATED

I feel authorized to let you know that the Holy Father,while reaffirming the peace role of the United Nations in international disputes,intended in this particular instance to express merely a cordial wish.

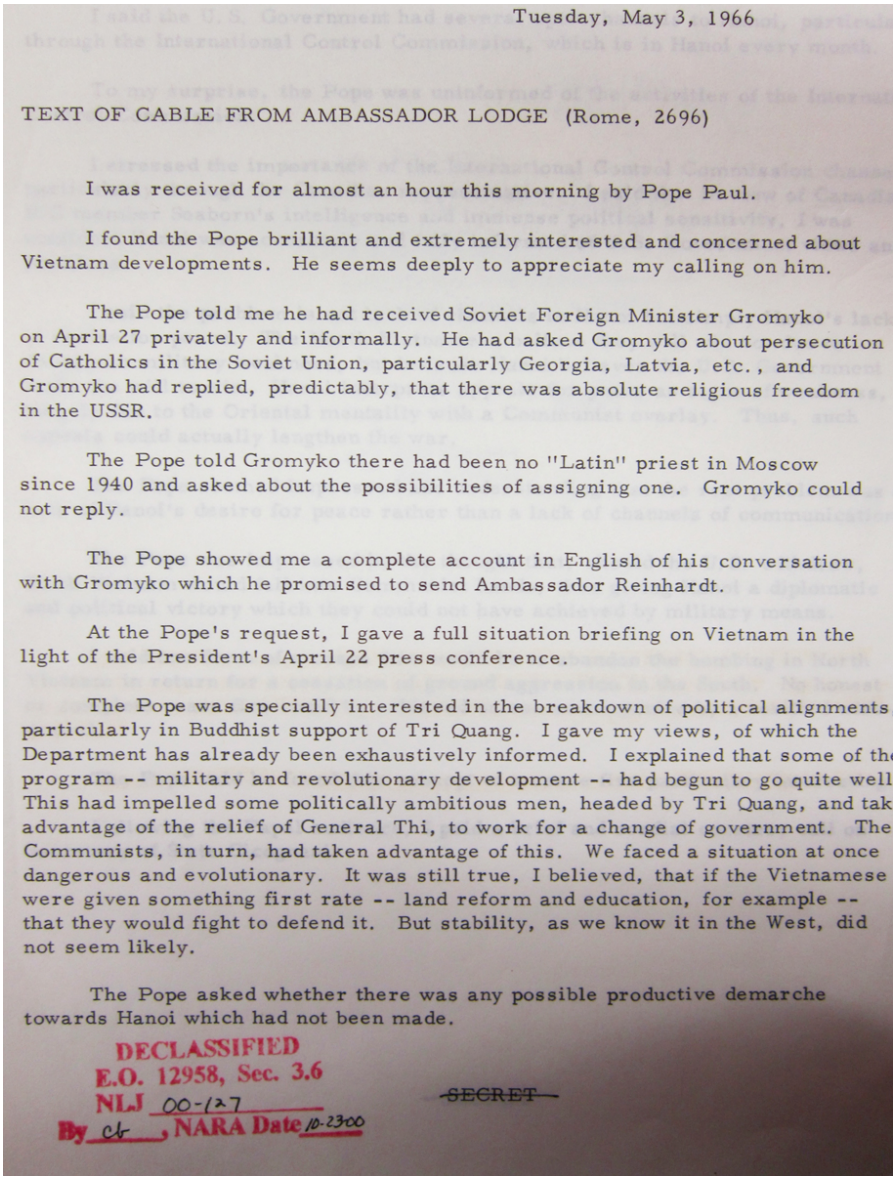
I do not need to repeat that I am at your complete disposal for any communication you might like to forward to the Vatican in connection with this matter.

Sincerely yours,

(Rt.Rev.Msgr.) Alberto Giovannetti
Permanent Observer of the Holy See
to the United Nations.

Mr. U Thant
Segretary-General
United Nations
New York,N.Y.

7. Text of cable, *From Ambassador Lodge* (Rome n. 2696), allegato a Note, *Rostow to Johnson*, Washington, May 3, 1966.
[Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/CF/EUSSR/VAT, b. 231, f. 8]



Tuesday, May 3, 1966

TEXT OF CABLE FROM AMBASSADOR LODGE (Rome, 2696)

I was received for almost an hour this morning by Pope Paul.

I found the Pope brilliant and extremely interested and concerned about Vietnam developments. He seems deeply to appreciate my calling on him.

The Pope told me he had received Soviet Foreign Minister Gromyko on April 27 privately and informally. He had asked Gromyko about persecution of Catholics in the Soviet Union, particularly Georgia, Latvia, etc., and Gromyko had replied, predictably, that there was absolute religious freedom in the USSR.

The Pope told Gromyko there had been no "Latin" priest in Moscow since 1940 and asked about the possibilities of assigning one. Gromyko could not reply.

The Pope showed me a complete account in English of his conversation with Gromyko which he promised to send Ambassador Reinhardt.

At the Pope's request, I gave a full situation briefing on Vietnam in the light of the President's April 22 press conference.

The Pope was specially interested in the breakdown of political alignments particularly in Buddhist support of Tri Quang. I gave my views, of which the Department has already been exhaustively informed. I explained that some of th program -- military and revolutionary development -- had begun to go quite well This had impelled some politically ambitious men, headed by Tri Quang, and tak advantage of the relief of General Thi, to work for a change of government. The Communists, in turn, had taken advantage of this. We faced a situation at once dangerous and evolutionary. It was still true, I believed, that if the Vietnamese were given something first rate -- land reform and education, for example -- that they would fight to defend it. But stability, as we know it in the West, did not seem likely.

The Pope asked whether there was any possible productive demarche towards Hanoi which had not been made.

DECLASSIFIED
E.O. 12958, Sec. 3.6
NLJ 00-127
By ct , NARA Date 10-23-00

~~SECRET~~

I said the U. S. Government had several open channels to Hanoi, particulary through the International Control Commission, which is in Hanoi every month.

To my surprise, the Pope was uninformed of the activities of the Internationa Control Commission.

I stressed the importance of the International Control Commission channel, particularly through the Canadian representative. I said that in view of Canadian ICC member Seaborn's intelligence and immense political sensitivity, I was confident Hanoi was accurately and fully informed of U. S. Government views and positions.

I said the problem is not lack of channels to Hanoi but simply Hanoi's lack of desire for peace. The North Vietnamese believe they will win not due to American military weakness, but because Hanoi believes the U. S. Government lacks the will to win. Hanoi interprets appeals for peace as signs of weakness, largely due to the Oriental mentality with a Communist overlay. Thus, such appeals could actually lengthen the war.

The Pope seemed impressed and understanding that the real problem was a lack of Hanoi's desire for peace rather than a lack of channels of communication.

The Pope was impressed by the thought that, should the U. S. withdraw, South Vietnam would fall into Communist hands, thus giving Hanoi a diplomatic and political victory which they could not have achieved by military means.

I said one form of a cease fire would be to abandon the bombing in North Vietnam in return for a cessation of ground aggression in the South. No honest or complete cease fire could be achieved unless accompanied by a verified withdrawal.

The Pope said he found this concept of a cease fire particulary interesting.

Following the Papal audience, I paid a brief and cordial courtesy call on Secretary of State Cicognani.

8. *Una veglia di preghiera per la pace promossa in tutta Italia dalla GF, dalla GIAC e dalla FUCI.*

[«Gn», febbraio 1966, pp. 14-15].

I CONFINI DELLA TERRA
(da: i canti dell'assemblea. Ed. C.A.L.A.B.)

Svelto — A. Rivasi

I con - fi - ni del - la ter - ra han ve-
du - to la sal - vez - za del Si - gno re.
Cantate al Signore un can - ti - co nuo - vo,
perché egli ha ope - - - - ra - to pro - di - gi.

CANTORI *Cantate al Signore un cantico nuovo — perché Egli ha operato prodigi.* (1)

TUTTI **I confini della terra han veduto la salvezza del Signore!**

CANTORI *I giusti possiederanno la terra — e per sempre abiteranno in essa.* (2)

TUTTI **I confini della terra han veduto la salvezza del Signore!**

CANTORI *Osserva il giusto e guarda l'uomo retto — poiché una prosperità è per l'uomo di pace.* (3)

TUTTI **I confini della terra han veduto la salvezza del Signore!**

CANTORI *Sia gloria al Padre e al Figlio — e allo Spirito Santo.*

TUTTI **I confini della terra han veduto la salvezza del Signore!**

S. *(Benedizione)* «E la pace di Dio, che sorpassa ogni umano sentire, custodisca i vostri cuori e le vostre menti in Gesù Cristo». (4)

TUTTI **Amen.**

1 (Ps. 98, 1) 3 (Ps. 37, 37)
2 (Ps. 37, 29) 4 (Fil. 4, 7)

NOTA:
Per eventuali sostituzioni, in caso di ripetizione della veglia, si suggeriscono i seguenti passi:
— per la 1ª parte, seconda lettura: Es. 19, 3-6; Is. 60, 1-6
terza lettura: Ger. 6, 14; Zac. 9, 9-10
— per la 2ª parte, prima lettura: Col. 1, 17-20
seconda lettura: Fil. 4, 7-8
— per la 3ª parte, tra i molti brani magisteriali, il discorso di Paolo VI all'ONU.

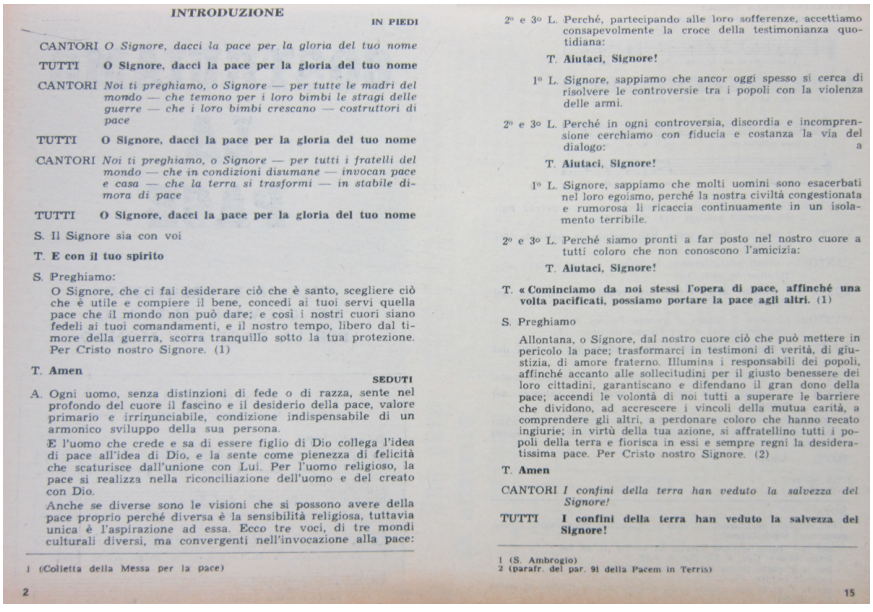
COSTRUIAMO LA PACE

VEGLIA DI PREGHIERA DEI GIOVANI CATTOLICI PER LA PACE NEL MONDO

CANTO INIZIALE
mentre il sacerdote fa il suo ingresso

L. Bianchi

Ritornello (tutti)
O Si - gnore dassi la pace per la gloria del tuo no - me
CORO (e soli)
Noi Ti preghiamo Si - gno - re per tut - te le ma - dri del mondo
che temono per i lo - ro bim - bi le stragi del - le guerre
che i lo - ro bim - bi cresca - no costrut - to - ri di pa - ce



INTRODUZIONE — **IN PIEDI**

CANTORI *O Signore, dacci la pace per la gloria del tuo nome*

TUTTI **O Signore, dacci la pace per la gloria del tuo nome**

CANTORI *Noi ti preghiamo, o Signore — per tutte le madri del mondo — che temono per i loro bimbi le stragi delle guerre — che i loro bimbi crescano — costruttori di pace*

TUTTI **O Signore, dacci la pace per la gloria del tuo nome**

CANTORI *Noi ti preghiamo, o Signore — per tutti i fratelli del mondo — che in condizioni disumane — invocan pace e casa — che la terra si trasformi — in stabile dimora di pace*

TUTTI **O Signore, dacci la pace per la gloria del tuo nome**

S. Il Signore sia con voi

T. E con il tuo spirito

S. Preghiamo:
O Signore, che ci fai desiderare ciò che è santo, scegliere ciò che è utile e compiere il bene, concedi ai tuoi servi quella pace che il mondo non può dare; e così i nostri cuori siano fedeli ai tuoi comandamenti, e il nostro tempo, libero dal timore della guerra, scorra tranquillo sotto la tua protezione. Per Cristo nostro Signore. (1)

T. Amen

SEDUTI

A. Ogni uomo, senza distinzioni di fede o di razza, sente nel profondo del cuore il fascino e il desiderio della pace, valore primario e irrinunciabile, condizione indispensabile di un armonico sviluppo della sua persona.
È l'uomo che crede e sa di essere figlio di Dio collega l'idea di pace all'idea di Dio, e la sente come pienezza di felicità che scaturisce dall'unione con Lui. Per l'uomo religioso, la pace si realizza nella riconciliazione dell'uomo e del creato con Dio.
Anche se diverse sono le visioni che si possono avere della pace proprio perché diversa è la sensibilità religiosa, tuttavia unica è l'aspirazione ad essa. Ecco tre voci, di tre mondi culturali diversi, ma convergenti nell'invocazione alla pace:

1 (Colletta della Messa per la pace)

2

2° e 3° L. Perché, partecipando alle loro sofferenze, accettiamo consapevolmente la croce della testimonianza quotidiana:

T. Aiutaci, Signore!

1° L. Signore, sappiamo che ancor oggi spesso si cerca di risolvere le controversie tra i popoli con la violenza delle armi.

2° e 3° L. Perché in ogni controversia, discordia e incomprensione cerchiamo con fiducia e costanza la via del dialogo: a

T. Aiutaci, Signore!

1° L. Signore, sappiamo che molti uomini sono esacerbati nel loro egoismo, perché la nostra civiltà congestionata e rumorosa li ricaccia continuamente in un isolamento terribile.

2° e 3° L. Perché siamo pronti a far posto nel nostro cuore a tutti coloro che non conoscono l'amicizia:

T. Aiutaci, Signore!

T. «Cominciamo da noi stessi l'opera di pace, affinché una volta pacificati, possiamo portare la pace agli altri. (1)

S. Preghiamo

Allontana, o Signore, dal nostro cuore ciò che può mettere in pericolo la pace; trasformarci in testimoni di verità, di giustizia, di amore fraterno. Illumina i responsabili dei popoli, affinché accanto alle sollecitudini per il giusto benessere dei loro cittadini, garantiscano e difendano il gran dono della pace; accendi le volontà di noi tutti a superare le barriere che dividono, ad accrescere i vincoli della mutua carità, a comprendere gli altri, a perdonare coloro che hanno recato ingiurie; in virtù della tua azione, si affratellino tutti i popoli della terra e fiorisca in essi e sempre regni la desideratissima pace. Per Cristo nostro Signore. (2)

T. Amen

CANTORI *I confini della terra han veduto la salvezza del Signore!*

TUTTI **I confini della terra han veduto la salvezza del Signore!**

1 (S. Ambrogio)
2 (parafr. del par. 91 della Pacem in Terris)

15

2° e 3° L. *Perché sentiamo sempre la responsabilità dei beni di cui disponiamo:*

T. Aiutaci, Signore!

1° L. Signore, sappiamo che milioni di uomini vivono nel disprezzo, nell'umiliazione e nella paura a causa del colore della loro pelle.

2° e 3° L. Perché riusciamo a vedere il fratello in ogni persona che incontriamo, al di là della diversità di razza, di colore, di parentela:

T. Aiutaci, Signore!

1° L. Signore, sappiamo che molti uomini si accaparrano egoisticamente i beni che sono di tutti.

2° e 3° L. Perché siamo capaci di mettere a disposizione il nostro lavoro e il nostro studio per la costruzione di una società più giusta:

T. Aiutaci, Signore!

1° L. Signore, sappiamo che molti uomini sono privati dei loro diritti politici.

2° e 3° L. Perché non ci manchi il coraggio di bruciare la nostra pigrizia per realizzare una democrazia più autentica:

T. Aiutaci, Signore!

1° L. Signore, sappiamo che molte volte si rinuncia all'amicizia, alla lealtà, alla verità, per ragioni di prestigio e di potere.

2° e 3° L. Perché sappiamo sviluppare tutti i nostri talenti senza tradire questi valori che rendono degna la vita:

T. Aiutaci, Signore!

1° L. Signore, sappiamo che perfino in nome della Tua religione gli uomini molte volte si sono divisi.

2° e 3° L. Perché collaboriamo allo sforzo ecumenico che le Chiese cristiane stanno compiendo, e, animati dal Tuo Spirito, sappiamo riconoscerlo in ogni uomo che cerca la Verità:

T. Aiutaci, Signore!

1° L. Signore, sappiamo che in molti paesi i credenti non possono manifestare liberamente la loro fede.

1° L. *Tagore, indiano:*

Qui come un tuono
è risuonato nei cuori
un pressante invito
all'unione.
Nella luce della contemplazione,
nel fuoco del sacrificio
si son dimenticate le divisioni,
s'è formato un solo grande cuore.
Vieni o civile, vieni o barbaro,
vieni indù e mussulmano.
Vieni tu, o straniero,
vieni, o cristiano.
Vieni o bramino, cambia mente
e prendi la mano di tutti gli uomini.
Vieni, o disprezzato: oggi ti sarà tolto
il peso dell'ingiustizia. (1)

2° L. *Senghor, dall'Africa:*

Benedici questo popolo, Signore, che cerca il proprio volto
sotto la maschera e dura fatica a riconoscerlo.
Che ti cerca nel freddo, nella fame che gli rodono ossa e viscere
. . . . . .
Benedici questo popolo che spezza le sue catene,
benedici questo popolo agli estremi che fa fronte alla muta ingordigia dei potenti e dei torturati.
E con lui tutti i popoli d'Europa, tutti i popoli d'Asia,
tutti i popoli d'Africa e tutti i popoli d'America
che sudano sangue e sofferenze. E in mezzo a questi milioni di flutti, vedi le teste tumultuose del mio popolo.
E dona alle loro mani calde di abbracciare la terra con una cintura di mani fraterne sotto l'arcobaleno della Tua Pace. (2)

3° L. *Il nostro Ungaretti:*

La somma del dolore
fa piaga nel Tuo cuore
che va spargendo sulla terra l'uomo;
Il Tuo cuore è la sede appassionata
dall'amore non vano.
Cristo, pensoso palpito,
astro incarnato nell'umane tenebre,
fratello che t'immoli

1 (Da Ghitangioli, 106)
2 (da Preghiera di pace)

perennemente per riedificare
umanamente l'uomo,
Santo, Santo che soffri,
Maestro e fratello e Dio che ci sai deboli,
Santo, Santo che soffri,
per liberare dalla morte i morti
e sorreggere noi infelici vivi,
d'un pianto solo mio non piango più.
Ecco, Ti chiamo, Santo,
Santo, Santo che soffri. (1)

A. L'uomo vuole la pace dal più profondo del suo essere.
E la sua aspirazione assume accenti universali nella preghiera del salmo.

1° C. Tu sei stato benigno, o Signore, alla Tua terra: *
hai ricondotto gli schiavi di Giacobbe.

2° C. Hai perdonato l'iniquità del Tuo popolo *
e ricoperto tutti quanti i suoi peccati.

1° C. Hai deposto tutta la Tua ira *
e calmato l'ardore del Tuo sdegno.

2° C. Rialzaci, o Dio, nostra salvezza *
e deponi il Tuo sdegno contro di noi!

1° C. Sarai tu contro di noi sdegnato per secoli? *
Prolungherai la Tua ira di età in età?

2° C. Forse non tornerai a ravvivarci *
si che il Tuo popolo gioisca in Te?

1° C. Mostraci, Signore, la Tua bontà *
e donaci la Tua salvezza.

2° C. Ascolterò quello che dirà il Signore Iddio,
poiché Egli parla di pace *
al suo popolo e ai suoi fedeli,
e a chi rivolge il suo cuore a Lui.

1° C. Certo, la sua salvezza è vicina a quelli che lo temono,
perché la gloria dimori nella nostra terra.

2° C. Misericordia e fedeltà stanno per incontrarsi, *
giustizia e pace stanno per darsi il bacio.

1° C. La fedeltà germoglierà dalla terra, *
e la giustizia riguarderà dal cielo.

1 (da "La vita di un uomo: il dolore")

3° L. *Il Concilio nella Costituzione pastorale su "la Chiesa nel mondo contemporaneo":*

La pace non è la semplice assenza della guerra, né può ridursi unicamente a rendere stabile l'equilibrio delle forze contrastanti, né è effetto di una dispotica dominazione, ma essa viene con tutta esattezza definita opera della giustizia. E' il frutto dell'ordine impresso nell'umana società dal suo Fondatore e che deve essere attuato dagli uomini che aspirano ardentemente ad una giustizia sempre più perfetta.

...Tale pace non si può ottenere sulla terra se non è tutelato il bene delle persone e se gli uomini non possono scambiarsi con fiducia e liberamente le ricchezze del loro animo e del loro ingegno. La ferma volontà di rispettare gli altri uomini e gli altri popoli e la loro dignità, e l'assidua pratica della fratellanza umana sono assolutamente necessarie per la costruzione della pace. In tal modo la pace è frutto anche dell'amore, il quale va oltre quanto può assicurare la semplice giustizia.

La pace terrena tuttavia, che nasce dall'amore del prossimo, è immagine ed effetto della pace di Cristo, che promana dal Padre. Il Figlio incarnato infatti, principe della pace, per mezzo della sua Croce ha riconciliato tutti gli uomini con Dio, e, ristabilendo l'unità di tutti in un solo popolo e in un solo corpo, ha ucciso nella sua carne l'odio e, nella gloria della sua Resurrezione, ha diffuso lo Spirito di amore nel cuore degli uomini. (1)

IN PIEDI

A. Il disimpegno non è più possibile: chi non è impegnato con tutte le sue forze alla costruzione di un ordine nuovo edificato nell'amore al servizio dell'uomo, non può dirsi cristiano. Papa Giovanni disse il 16 settembre 1962 ai vincitori del concorso Veritas, intendendo rivolgersi a tutti i giovani: « Siate uomini pacifici, siate costruttori di pace, siatelo tutti. Non attardatevi sui fatui giochi di polemica amara e ingiusta, di avversioni preconcette e definitive, di rigide catalogazioni di uomin e di eventi. Siate sempre disponibili per i grandi disegni della Provvidenza ».

Esprimiamo nella preghiera la nostra volontà di impegnarci per estendere la pace di Cristo a tutti, costruendo un ordine nuovo su misura dell'uomo, nella fedeltà al nostro dovere quotidiano, vissuto con intenzionalità universale:

1° L. Signore, sappiamo che due terzi dell'umanità non ha pane per vivere.

1 (Costituzione pastorale « Gaudium et spes », 78)

perennemente per riedificare
umanamente l'uomo,
Santo, Santo che soffri,
Maestro e fratello e Dio che ci sai deboli,
Santo, Santo che soffri,
per liberare dalla morte i morti
e sorreggere noi infelici vivi,
d'un pianto solo mio non piango più.
Ecco, Ti chiamo, Santo,
Santo, Santo che soffri. (1)

A. L'uomo vuole la pace dal più profondo del suo essere. E la sua aspirazione assume accenti universali nella preghiera del salmo.

1° C. Tu sei stato benigno, o Signore, alla Tua terra: *
hai ricondotto gli schiavi di Giacobbe.

2° C. Hai perdonato l'iniquità del Tuo popolo *
e ricoperto tutti quanti i suoi peccati.

1° C. Hai deposto tutta la Tua ira *
e calmato l'ardore del Tuo sdegno.

2° C. Rialzaci, o Dio, nostra salvezza *
e deponi il Tuo sdegno contro di noi!

1° C. Sarai tu contro di noi sdegnato per secoli? *
Prolungherai la Tua ira di età in età?

2° C. Forse non tornerai a ravvivarci *
sì che il Tuo popolo gioisca in Te?

1° C. Mostraci, Signore, la Tua bontà *
e donaci la Tua salvezza.

2° C. Ascolterò quello che dirà il Signore Iddio,
poiché Egli parla di pace *
al suo popolo e ai suoi fedeli,
e a chi rivolge il suo cuore a Lui.

1° C. Certo, la sua salvezza è vicina a quelli che lo temono,
perché la gloria dimori nella nostra terra.

2° C. Misericordia e fedeltà stanno per incontrarsi, *
giustizia e pace stanno per darsi il bacio.

1° C. La fedeltà germoglierà dalla terra, *
e la giustizia riguarderà dal cielo.

1 (da "La vita di un uomo: il dolore")

3° L. *Il Concilio nella Costituzione pastorale su "la Chiesa nel mondo contemporaneo":*

La pace non è la semplice assenza della guerra, né può ridursi unicamente a rendere stabile l'equilibrio delle forze contrastanti, né è effetto di una dispotica dominazione, ma essa viene con tutta esattezza definita opera della giustizia. E' il frutto dell'ordine impresso nell'umana società dal suo Fondatore e che deve essere attuato dagli uomini che aspirano ardentemente ad una giustizia sempre più perfetta.

...Tale pace non si può ottenere sulla terra se non è tutelato il bene delle persone e se gli uomini non possono scambiarsi con fiducia e liberamente le ricchezze del loro animo e del loro ingegno. La ferma volontà di rispettare gli altri uomini e gli altri popoli e la loro dignità, e l'assidua pratica della fratellanza umana sono assolutamente necessarie per la costruzione della pace. In tal modo la pace è frutto anche dell'amore, il quale va oltre quanto può assicurare la semplice giustizia.

La pace terrena tuttavia, che nasce dall'amore del prossimo, è immagine ed effetto della pace di Cristo, che promana dal Padre. Il Figlio incarnato infatti, principe della pace, per mezzo della sua Croce ha riconciliato tutti gli uomini con Dio, e, ristabilendo l'unità di tutti in un solo popolo e in un solo corpo, ha ucciso nella sua carne l'odio e, nella gloria della sua Resurrezione, ha diffuso lo Spirito di amore nel cuore degli uomini. (1)

IN PIEDI

A. Il disimpegno non è più possibile: chi non è impegnato con tutte le sue forze alla costruzione di un ordine nuovo edificato nell'amore al servizio dell'uomo, non può dirsi cristiano. Papa Giovanni disse il 16 settembre 1962 ai vincitori del concorso Veritas, intendendo rivolgersi a tutti i giovani: « Siate uomini pacifici, siate costruttori di pace, siatelo tutti. Non attardatevi sui fatui giochi di polemica amara e ingiusta, di avversioni preconcette e definitive, di rigide catalogazioni di uomin e di eventi. Siate sempre disponibili per i grandi disegni della Provvidenza ».

Esprimiamo nella preghiera la nostra volontà di impegnarci per estendere la pace di Cristo a tutti, costruendo un ordine nuovo su misura dell'uomo, nella fedeltà al nostro dovere quotidiano, vissuto con intenzionalità universale:

1° L. Signore, sappiamo che due terzi dell'umanità non ha pane per vivere.

1 (Costituzione pastorale « Gaudium et spes », 78)

9. Lettre à Johnson à l'initiative de Témoignage chrétien et du Christianisme social, avril 1966.

[«Tc», 21 avril 1966]

Appel à Johnson, 21 avril 1966

Monsieur le Président,

Douloureusement ému par la prolongation de la guerre au Vietnam et en me référant, en tant que chrétien:

– à l'encyclique Pacem in Terris dans laquelle le Pape Jean XXIII affirmait: «les éventuels conflits entre les peoples ne doivent pas être réglés par le recours aux armes, mais par la négociation»;

– au cri du Pape Paul VI devant les membres de l'ONU: «Plus jamais la guerre»;

– à l'appel du COE[1547], réuni à Genève au mois de février dernier, qui, dans une déclaration sur le Vietnam demandait en particulier: «Que l'on se mette rapidement d'accord pour proclamer un nouveau cessez-le-feu d'une durée suffisante pour permettre un apaisement et tenter des négociations».

Je m'adresse respectueusement au chrétien que vous êtes, Monsieur le Président, vous demandant d'user de tout votre pouvoir pour favoriser le retour à la paix notamment par l'établissement d'un dialogue entre ceux qui s'affrontent les armes à la main.

Je sais combien votre tâche est difficile et je n'ignore pas la responsabilité qui incombe à mon pays quant à l'origine de la guerre. Aussi, je m'engage à prier Dieu afin qu'il vous vienne en aide.

[1547] Acronimo in lingua francese del CEC.

Liste des 45 premiers signataires

Marcelle Auclair, journaliste
Jean Baboulene, ingénieur
François Biot (o.p.), profésseur de théologie
Gilbert Blardone, directeur de la CSF[1548]
Maurice Carite, journaliste
Bruno Carra de Vaux (o.p.), professeur de théologie
Ramon Casamitjana, président de la FFEC[1549]
Georges Casalis, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris
Dr. Paul Chauchard, directeur de l'École Pratique des Hautes Études
Yves Congar (o.p.), maître en théologie
Alain Decaux, écrivain
Gilbert Declerq, syndicaliste
André Diligent, sénateur du Nord
Jean-Pierre Dubois-Dumee, journaliste
Pierre Ducros, pasteur à l'Oratoire de Paris
Jacques Duquesne, journaliste
Jacques Durraffourg, président de la JOC
Jean Durix
Jospeh Folliet, journaliste
Jacques Fonlupt-Esperaber, ancient député
Bernadette Huger, présidente de la JOCF
Maurice Lacroix, ancien député
Jean-Marie Langevin, secrétaire général des Équipes Enseignantes
Francine Lefebvre, ancien député
Maurice Lelong (o.p.)
P.A. Liege (o.p.)
Jacques Lochard, secrétaire général du Christianisme social
Gustave Malecot, professeur à la Faculté des sciences de Lyon
Gabriel Marcel, membre de l'Institut
Étienne Mathiot, Pasteur à la Mission populaire de Paris
Roger Mehl, professeur à l'Université de Strasbourg
Théodore Monod, professeur au Museum, membre de l'Institut
Georges Montaron, directeur de Tc
Mme Emmanuel Mounier
Jacques Picard, secrétaire du MRJC

[1548] Confédération syndicale des familles.
[1549] Fédération française des étudiants catholique.

Paul Ricœur, professeur à la Faculté des Lettres de Nanterre
Henri Rollet, ancient président de l'ACGH[1550]
Jean-Pierre Roux, secrétaire général de la JIC[1551]
Joseph Sartoulet, industriel
Gilbert Salachas, secrétaire général de la FLECC[1552]
Bernard Schreiner, ancien président de l'UNEF
Louis Terrenoire, ancien ministre
Etienne Trocme, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg
Pierre Vanlerenberghe, secrétaire général de la JEC
Robert Wolville, ingénieur social

[1550] Action catholique générale des hommes.
[1551] Jeunesse indépendante chrétienne.
[1552] Fédération des Loisirs et culture cinématographique.

Fonti

1. Fonti d'archivio

1.1. Fonti su supporto cartaceo

Austin (TX), **Lyndon B. Johnson Library (LBJL)**
-Papers of L.B. Johnson (PLBJ), Presidential Papers (PP)

CBS-TV Interviews
f. "Question #10 - Valenti notes on talk with Pope, 12/23/67"

Country File (CF)
b. 162-163 "Europe"
b. 33, "France", f. 169-176
b. 196-199, "Italy", f. 196-199
b. 206-216 "Vatican", f. 7-9
b. 231 "Vietnam", f. 91, f. 132-133, f. 146

Declassified and Sanitized Documents from Unprocessed Files (DSDUF)
b. 1, f. "The President's Intelligence Checklist 2/25-3/5/64"

Handwriting File (HF)
b. 5, f. "February 1965 [3 of 3]" (Archbishop Egidio Vagnozzi, Apostolic Delegate, 2/26)
b. 13, f. "Handwriting-President Johnson March, 1966 (Notes, instructions, doodles) [1 of 3]; [2 of 4]; [3]"
b. 30, f. "June 1968" [2 of 3] (LBJ letter to Pope Paul VI, 6/15)

Head of State Correspondence (HSC)
b. 2, "France"
b. 11, "Vatican"

Intelligence File (IF)
b. 9, f. "The President and Foreign Affairs"

International Meetings and Travel File (IMTF)
b. 21, "President's Meeting with Pope, Jack Valenti's Notes and Aide Memoire" (12/67)

Meeting Notes File (MNF)
b. 1, f. "Incidents in the Gulf of Tonkin, August 1964-Bromley Smith Memo of January 27, 1968"; f. "December 1, 1964 Meeting with Foreign Policy Advisors on Vietnam"; f. "June 11, 1965-11:25 a.m. Jack Valenti's Meeting with the Apostolic Delegate"; f. "June 23, (?), Jack Valenti's Meeting with the Apostolic Delegate"

Name File (NF)
b. 2, f. "Cooper Memos 1-2" (Vietnam), f. "De Luca Memos" (Vatican, Italy)

National Intelligence Estimates (NIE)
b. 1 "World"
b. 5 [various files on Western Europe countries]

National Security Council Meetings (NSCM)
b. 2, voll. 3-5 (Vietnam)

National Security Files (NSF)
Agency File (AF): b. 71, various f. "United Nations" (Vietnam, Fanfani, Goldberg, Stevenson)

Office of the President File (OPF)
b. 13, "Valenti, Jack – Notes taken on various meetings during 1965-1966"

Special Head of State Correspondence (SHSC)
b. 16, "China", "France"

b. 27-28 “Italy”
b. 58 “Vatican”

Subject File (SF)
b. 37 “Pacem in Terris II” (Vatican)
b. 39 “Presidential Contacts with Foreign Leaders, 1963-1967”

White House Central Files (WHCF)
Countries (CO)
b. 12, f. CO 1-9 “Europe”
b. 29-30, f. CO 81 “France”
b. 44-46, f. CO 127 “Italy”
b. 78, f. CO 310 “Vatican City”

Foreign Affairs (FO)
b. 66, f. FO 7 “International Conferences” (Pope Paul VI)

Trips (TR)
b. 19, f. TR 46 “Europe”
b. 27, f. TR 71 “New York City” (Political dinner and meeting with Pope Paul VI, 19/65)

WHCF Confidential File (WHCF/CF)
b. 12, f. CO 310 “Vatican City”
b. 44, f. FO “Foreign Affairs”
b. 45, f. FO 2/CO “Foreign Affairs”

WHCF Name File (WHCF/NF)
b. 102, f. “Pope Paul VI”

WHCF, Office Files (WHCF/PF)
b. 53 “Busby, Horace”, f. “PM Moro Visit – 4/20/65”
b. 8 “Moyers, Bill”, f. “President’s Visit with Pope”

La Courneuve, **Centre des Archives diplomatiques du Ministère des Affaires étrangères (CADMAE)**
-Archives de la direction d’Asie et d’Océanie (ASOC)
s. “Asie”, s.-s. “Conflit Vietnam” (A/CV)
b. 20-25
b. 154

-Archives de la direction d'Europe (EU)
s.-s. "Saint-Siège" (SS)
b. 47 (1956-1960)
b. 62 (1961-1970)
b. 67
b. 70-72 (1971-1970)
b. 120-123
b. 138-140 (1961-1970)

Issy-les-Moulineaux, **Centre national des archives de l'Église de France (CNAEF)**
-Archives de la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC)
c. 12 LA-"Secrétariat national de la JEC-JECF (1929-1994)"
s. "Réunions statutaires (1953-1986)"
b. 6-18 "Conseils nationaux",
b. 19-21 "Comités nationaux"
s. "Travail de l'équipe nationale (1947-1983)"
b. 29-34 "Secrétariat général restreint ou bureau"
b. 35 "Sessions des Équipes nationales"
s. "Travail de l'Equipe nationale de la Jec"
b. 42 "1965-1967"
b. 51 "Circulaires 1962-1965"
b. 52 "Circulaires (1965-1969)"
b. 58 "Correspondance de la JEC puis de la JEC-JECF 1964-1970"
s. "Réactions face aux événements extérieurs (1949-1986)"
b. 173
s. "Relations avec d'autres associations non confessionelles"
b. 320
b. 325
b. 332-333
b. 336
b. 351
b. 550
b. 567
s. "Publications de le JEC et de la JECF (1929-1991)"
b. 511-513
b. 524-525
b. 577-579

c. 43 LA-“Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) (1950-1965)”
b. 9-12

c. 64 CO-“Mission étudiante catholique de France”
b. 48-49
b. 67,
b. 254

Nanterre, **Archives departementales des Hauts-de-Seine (ADHS)**
-Archives de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC)
c. 44 J-“JOC”
b. 116 “Asie 1962 1965”
b. 439 “JOC nationales Asie: Vietnam (1935-1975)”
b. 523 “Réactions à la guerre du Vietnam 1966 1972”
b. 655 “Joc et Vietnam 1966 1972”
b. 872 “Vietnam”
b. 1134 “«Pour la paix au Vietnam» compte rendue de la journée d’Issy-les-Moulineaux 1950”

1 B “Conseils nationaux”
b. 12
b. 333
b. 340
b. 719
2 B “Sessions nationales”
b. 295
b. 296
3 B “Comités/conseils centrales”
b. 243
b. 900
b. 1201
4 B “Bureau national/Comité national”
b. 173
b. 306
b. 912
5 B “Bureaux mixtes”
b. 960
6 B “Comités provinciaux fédéraux”
b. 687
1 C “Sessions permanents SDP”

b. 607
b. 420
2 C "Sessions des nouveux permanents"
b. 99
b. 468
4 C "Mouvements de permanents"
b. 99
1 D "Session intensive"
b. 402, b. 1175

c. 46 J-"Imprimés":
b. "Définition du mouvement", c.c.138, c.c. 213
b. "L'enquête jociste", c.c. 760
b. "Les problèmes des jeunes", c.c.301, c.c. 1080
b. "Revues et périodiques diverses", c.c. 106

New York (N.Y.), **United Nations Archives (UNA)**
-Secretary-General U Thant Fonds (1961-1971) (AG-005)
S-0864-0009 "Public Relations 1951-1972"
b. 10-23 "Visit of Pope Paul VI 1965"
S-0882-0005 "Correspondence 1961-1972", b. 4-6 "Vatican"
S-0885-0004 "Speeches, Messages, Statements and Addresses 1961-1971"
b. 31-32 "Pope Paul VI"
S-0881-0005 "Peacekeeping"
b. 6-7 "Vietnam 1965-1967"
S-0871-0001 "Peacekeeping-Vietnam 1962-1972"
b. 1-9

Roma, **Archivio storico diplomatico del Ministero degli Affari esteri (MAE)**
-voll. Telegrammi ordinari in arrivo (TOA) (1963-1966)
-voll. Telegrammi ordinari in partenza (TOP) (1963-1966)

serie Paesi voll. TOA/P:
Francia (FR)
Gran Bretagna (GB)
Russia (RUS)

Santa Sede (SS)
Stati Uniti d'America (USA)
Unione Sovietica (US)
Vietnam (del Sud) (VIET)

Roma, **Istituto per la storia dell'Azione cattolica e del movimento cattolico in Italia Paolo VI (ISACEM)**

-Archivio storico dell'Azione cattolica italiana (AACI)

Fondo Gioventù italiana di Azione cattolica (GIAC), Fondo presidenza della società della gioventù italiana di Azione cattolica (1868-1972) (P)

s. I-"Attività generali 1868-1972"
b. 377-380
s. II-"Atti del Consiglio superiore della Presidenza, 1870-1972"
b. 514-516
s. III-"Copia lettere, circolari, ciclostilati, 1870-1974"
b. 682
s. V-"Presidenza centrale"
b. 758
b. 760
s. XI-"Ufficio centrale studenti, 1918/72"
b. 865
b. 867
b. 868
b. 869
b. 871

-Fondo Luigi Gedda (LG)

s. "Comitati Civici (1948-1978)" (CoC)
b. 8, f. 69

Yonkers (N.Y.), **Archidiocese of New York Archive (ANYA)**

-Card. Frances Spellman Papers (CFSP)

s. "Correspondence" (S/C)
b. 1, f. 4 "Andreotti, Hon. Giulio"
b. 21, f. 7 "Spellman, Cardinal", f. 8 "Galeazzi, E.", f. 9 "Spellman, Cardinal"
b. 23, f. 16 "Huynh Cong Haw"

b. 25, f. 4 “Italy. La Pira”
b. 29, f. 15 “Loyalty Day Parade”
b. 32, f. 14 “Montini, Msgr. G.B. Secretariat of State”
b. 43, f. 1 “Redemptorist Fathers”
b. 49 “Vietnam”, f. 1-6.
b. 52, f. 6 “Tardini, D. Cardinal”
b. 54, f. 14 “Andreotti, Hon. Giulio”
b. 64, f. 1-3 “Pope Paul VI”
b. 70, f. 8-10 “Pastoral Letters 1964-1967”
b. 72, f. 6-7 “Viet Nam”

Si sono inoltre indagati i seguenti fondi archivistici, senza successo relativamente alla ricerca di tesi:

Concesio, **Archivio dell’Istituto Paolo VI**
Fondo G.B. Montini
Fondo don Pasquale Macchi

Issy-les-Moulineaux, **Centre national des archives de l’Église de France**
Fonds Jean Rodhain
Fonds Conférence des évêques de France

Milwaukee (WI), Marquette University, **Raynor Memorial Libraries**
Catholic Association for International Peace Records

New York City (N.Y.), University of New York (N.Y.), **Tamiment Library Archives**
Tamiment Library Vietnam War Protest Collection
David Sullivan US Maoism Collection
People’s Coalition for Peace and Justice Records

Paris, **Archives Historiques du Diocèse de Paris**
Fonds du diocèse de Paris

Roma, **Archivio della Conferenza episcopale italiana**
Fondo Caritas italiana
Fondo Conferenza episcopale italiana
Archivio del card. Antonio Poma

Roma, **Archivio del Pontificio Consiglio «Iustitia et Pax»**
Fondo Pontificio Consiglio «Iustitia et Pax»

Roma, **Archivio storico Acli nazionali**
Fondo Associazioni cristiane lavoratori italiani

Warszawa, **Ministry of Foreign Affairs Archive**
Collection 17, 4th Departement, 1961-1969

Yonkers (N.Y.), **Archidiocese of New York Archive**
Card. Terence James Cooke Papers and Correspondence
Catholic Organizations: Apostleship of the Sea

1.2. Fonti visive

BURNS K., NOVICK L., *The Vietnam War*, 10-part, 18-hour documentary series, A Production of Florentine Films & WETA, Washington (WA), Original release: 2017.

CABOT LODGE H., *Interview* (1979), in *Vietnam: A Television History. America's Mandarin (1954-1963)*, Series Producer: R. Ellison, Boston (MA), WGBH Media Library & Archives, URL: www.openvault.wgbh.org/catalog/V_4B99108EE2574C17BD1D2ACF41C527FA.

MME NGO DINH NHU, *Interview* (1982), in *Vietnam: A Television History. America's Mandarin (1954-1963)*, Series Producer: R. Ellison, Boston (MA), WGBH Media Library & Archives, URL: www.openvault.wgbh.org/catalog/V_4D5600E72791435897E4368A6AAE8F38.

TRAN VAN DON, *Interview* (1981), in *Vietnam: A Television History. America's Mandarin (1954-1963)*, Series Producer: R. Ellison, Boston (MA), WGBH Media Library & Archives, URL: www.openvault.wgbh.org/catalog/V_48DC3F60A016451F98A1A774BAD56F44.

2. Fonti a stampa

2.1. Periodici[1553]

«Acli Oggi» – ACLI, Roma, mensile, 1966-1968
«Acta Apostolicae Sedis», Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 52-58, 1960-1966.
«L'Avvenire d'Italia» – Bologna, quotidiano, 1963-1968*
«Azione Sociale» – ACLI, Roma, bis-settimanale, 1963-1968*
«Bollettino dell'arcidiocesi di Firenze» – Curia Arcivescovile di Firenze, Firenze, bimestrale, 1963-1967*
«Cahiers de la J.E.C. Universitaire: Action Catholique Étudiante» – JEC-JECF, Paris, mensile, 1964-1966
«The Catholic News» – Archidiocese of New York, New York, quotidiano, 1963-1966*
«La Civiltà Cattolica» – Compagnia di Gesù, Roma, quindicinale, 1963-1968*
«La Croix» – Paris, quotidiano, 1963-1966
«Dialogue» – JEC (Responsables), Paris, mensile, 1965-1971
«La Documentation Catholique» – Paris, settimanale, 1963-1975*
«Esprit» – Lyon, mensile, 1963-1966
«Études» – Compagnie de Jésus, Paris, mensile, 1963-1970*
«Gioventù» – GIAC, Roma, quindicinale, 1963-1968*
«Gioventù notizie» – Presidenza centrale della GIAC, Roma, settimanale, 1964-1967
«Iniziativa» – Giunta centrale dell'ACI, Roma, mensile, 1966
«Itinéraires» – Paris, mensile, 1954-1979*
«Jeunesse ouvrière» – JOC, Clichy, settimanale, 1963-1968
«Lettre» – Paris, mensile, 1963-1968*
«Message» – JEC-JECF, Paris, mensile, 1963-1969*
«Missions Étrangères de Paris» – MEP, Paris, mensile, 1963-1964
«Note di cultura» – Firenze, mensile, 1964-1966*
«L'Osservatore Romano» – Città del Vaticano, quotidiano, 1963-1968*
«L'Osservatore Toscano» – Firenze, settimanale, 1963-1968*
«Pax Christi», dal 1964 «Le Journal de la Paix» – Mouvement catholique international pour la paix (Pax Christi), Paris, mensile, 1963-1969*

[1553] Per ogni periodico si sono riportate le annate oggetto di consultazione. Laddove presente, il simbolo dell'asterisco indica che la pubblicazione è stata oggetto di spoglio sistematico per l'intervallo cronologico 1963-1966. In caso di mancata consultazione integrale delle annate di alcuni organi di stampa delle associazioni indagate in questa tesi, la causa è da attribuirsi alle lacune presentate dalle collezioni esaminate.

«Politica» – Firenze, quindicinale, 1963-1966*
«Ricerca» – FUCI, Roma, quindicinale, 1963-1968*
«Semaine Religieuse de Paris» – Paris, bollettino diocesano settimanale, 1963-1968*
«La Stampa» – Torino, quotidiano, 1963-1966*
«Studium» – FUCI, Roma, mensile, 1963-1966*
«Témoignage chrétien» – Paris, settimanale, 1963-1968*
«Les Temps Modernes» –Paris, mensile, 1963-1969*
«Testimonianze» – Firenze, bimestrale, 1963-1971*
«l'Unità» – PCI, Roma, quotidiano, 1963-1966*

2.2. Saggistica e pubblicistica

ACQUAVIVA S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1961.

Applausi anche per Madame Nhu, in «Quaderni piacentini», 12, settembre-ottobre 1963, p. 2.

Atti dei convegni internazionali per la civiltà e la pace cristiana (Firenze, 1952-1956), Firenze, Tipografia "L'Impronta" (1953-1956) e Tipografia Noccioli (1957).

BORDIGNON S., *L'opera di Paolo VI per la pace in Vietnam*, in «Mondo e Missione», 13-14, giugno-luglio 1973, pp. 363-365.

B[OSCSCHÈRE DE]. G., *Entre Ngo-Dinh-Diem et Ho-Chi-Minh*, in «Esprit», 9, septembre 1963, pp. 279-281.

CAMPANINI G., *Gioventù cattolica e la "svolta" conciliare. «Gioventù», 1957-1966*, Roma, AVE, 2014.

CLAVEL M., *Combat de franc-tireur pour une libération*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1968.

DEANE H., *La guerre au Vietnam*, in «Les Temps Modernes», novembre 1963, pp. 934-959.

L'Église au Sud-Vietnam, in «ICI-Informations Catholiques Internationales», 15 mars 1963, pp. 17-26.

FANON F., *Les damnés de la terre*, préface de J.-P. Sartre, Paris, Maspero, 1961.

GODIN H., DANIEL Y., *La France, pays de mission?. Nouvelle édition Vingt ans après*, éditée par B. Garday (o.p.), Paris, Union Générale des Éditions, 1962 (réédition en texte intégral de l'ouvrage publié en 1943 aux Éditions du Cerf).

La guerra rivoluzionaria. Atti del primo convegno di studio promosso ed organizzato dall'Istituto Alberto Pollio di studi storici e militari svoltosi a Roma nei giorni 3, 4 e 5 maggio 1965 presso l'hotel Parco dei Principi,

Roma, Volpe Editore, 1965, disponibile all'URL: https://eholgersson.wordpress.com/2017/09/01/la-guerra-rivoluzionaria-il-convegno-pollio-atti-completi/.

La guerre au Viet-nam, in «Masses ouvrières», décembre 1965, pp. 81-87.

Joc. Qui donc est-tu?, «église de Metz», 17, 1965, numéro spécial.

KENNY D., *Pope Paul VI and Vietnam*, in «Worldview», 7, July 1st, 1972, pp. 26-30.

K. J., *Six heures pour le Vietnam*, in «Tribune socialiste», 28 mai 1966, p. 2.

MADIRAN J., *L'hérésie du XX^e siècle*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1968.

MEZZA R., *Mio fratello stava per concludere la pace*, in «La Domenica del Corriere», 27 febbraio 1968, pp. 22-25.

Paroles de paix, recueillies et présentées par B. Clavel, Paris, Albin Michel, 2003.

T. P., *La missione segreta dell'inviato del Papa a Saigon*, in «Domenica del Corriere», 16 ottobre 1966, p. 25.

STONE I.F., «I.F. Stone's Weekly», 11, October 28, 1963, p. 4.

Vecchio e malato il cardinale è andato nel Vietnam, in «Epoca», 9 gennaio 1966, pp. 64-65.

2.3. Autobiografie, diari, epistolari, discorsi, memorie e scritti

ANDREOTTI G., *Ad ogni morte di Papa*, Milano, Rizzoli, 1980.

AUBRAC R., *Où la mémoire s'attarde*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1996.

BARTECCHI C.E. (M.D.), *A Doctor's Vietnam Journal*, Berrington (VT), Merriam Press, 2007.

BOURDET C., *Mes batailles. Récit*, Ozoir-la-Ferrière, In Fine, 1993.

M. BROSIO, *Diari NATO 1964-1972*, a cura di U. Gentiloni Silveri, Bologna, Il Mulino, 2011.

CALIFANO J., *The Triumph and Tragedy of Lyndon B. Johnson*, New York, Simon & Schuster, 1991.

CASAROLI A., *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i Paesi comunisti (1963-89)*, introduzione di A. Silvestrini, Torino, Einaudi, 2000.

CHI MINH, *Diario dal carcere*, Milano, Garzanti 1972 [Hà Nội, 1960].

CHITI V., *Laici & cattolici. Oltre le frontiere tra ragione e fede. E un dialogo con il cardinale Silvano Piovanelli*, Firenze, Giunti, 1999.

D'ORLANDI G., *Diario vietnamita 1962-1968*, a cura di R. Rotondo, introduzione di G. Andreotti, Roma, 30Giorni, 2006.

GIORGI P., *Il diario conciliare di E. Florit. L'esperienza di un vescovo italiano al Vaticano II*, Tesi di laurea in Storia del cristianesimo, Università degli studi di Roma III, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1999/2000; relatore: prof. A. Melloni, disponibile all'URL: http://www.ousia.it/content/Sezioni/Temi/Tesi/DiarioConciliare.rtf.

GROMYKO A.A., *Memorie*, Milano, Rizzoli, 1989 [Moskva].

GUITTON J., *Paolo VI segreto*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2002 [Paris, 1979].

KENNEDY J., *Historic Conversations on Life with John F. Kennedy. Interviews with Arthur M. Schlesinger Jr., 1964*, introduction and annotations by M. Beschloss, foreword by C. Kennedy, New York, Hyperion, 2011.

LAI B., *Il "mio" Vaticano. Diario tra pontefici e cardinali*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

LA PIRA G., *Il sentiero di Isaia. Scritti e discorsi (1965-1977)*, introduzione di W. Veltroni, Firenze, Cultura editrice, 1979 [1978].

—, *Scritti editi.* XVII: *1965-68* e XVIII: *1969-72*, raccolte disponibili presso l'Archivio Giorgio La Pira (Firenze).

LE XUAN, *«Le Caillou Blanc»*, in Đình Quýnh, Đình Lê Quyên, J. Willemetz, *La République du Viêt-Nam et les Ngô-Đình. Suivi des mémoires posthumes de Madame Ngô-Đình Nhu*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 107-217.

Mai 68. La rue dans l'Église, présentation de R. Davezies, dessins d'A. Scob, Paris, Epi, 1968.

MARNY J., *L'Église contestée. Jeunes chrétiens révolutionnaires*, Paris, Le Centurion, 1968.

MARTY F. (CARD.), *Chronique vécue de l'Église de France. Entretiens avec Jean Bourdarias*, Paris, Le Centurion, 1980.

MCNAMARA R.S., *In Retrospect. The Tragedy and the Lessons of Vietnam*, with B. VanDeMark, New York-Toronto, Random House, 1995.

MONTARON G., *Quoi qu'il en coûte. Entretien avec Noël Copin*, Paris, Stock, 1975.

NENNI P., *Gli anni del centrosinistra. Diari 1957-1966*, Milano, SugarCo, 1982.

POSWICK P., *Un journal du Concile. Vatican II vu par un diplomat belge*, édité par R.-F. Poswick et Y. Juste, Paris, François-Xavier de Guibert, 2005.

Retour sur mai 68. L'evenement et la durée. Entretien avec Daniel Bensaïd, in «Critique communiste», 188, octobre 2008, URL: http://danielbensaid.org/IMG/pdf/2008_10_01_db_480.pdf.

ROSSI M.V., *I giorni dell'onnipotenza. Memoria di un'esperienza cattolica*, Roma, Coines, 1975.

RUSK D. (as told to R. Rusk), *As I Saw It*, edited by D.S. Papp, New York-London, W.W. Norton & Co., 1991.

SAINTENY J., *Ho Chi Minh and His Vietnam. A Personal Memoir*, Chicago, Cowles Book Company, 1971 [Paris, 1970].

SERROU R., *Dieu n'est pas conservateur. Les chrétiens dans les événements de mai*, avec la collaboration de N. Namia Paris, Robert Laffont, 1968.

SULZBERGER C.L., *An Age of Mediocrity. Memoirs and Diaries 1963-1972*, New York, MacMillan, 1973.

Unità della Chiesa, unità del mondo. In un CD le oltre 1000 lettere di La Pira a Paolo VI, a cura della Fondazione Giorgio La Pira, Firenze, Polistampa, 2018 (con allegato CD-rom).

VALENTI J., *A very human President*, New York, Norton, 1975.

2.4. Magistero papale ed episcopale

BIANCHI L. (a cura di), *Montini e Agostino. Sant'Agostino negli appunti inediti di Paolo VI*, prefazione di G. Andreotti, Roma, 30Giorni, 2008.

Le discours social de l'Église catholique de France (1891-1992), Textes majeurs de l'Épiscopat français rassemblés et présentés par D. Maugenest (s.j.), Paris, Cerf, 1995.

L'Église et la paix. Vingt-cinq ans de messages pontificaux pour la paix, documents réunis et présentés par F. Mabille, Centurion, Paris, 1993.

Enchiridion del sinodo dei vescovi. I : *1965-1988*, Bologna, EDB, 2005.

Enchiridion della pace, 2 voll., Bologna, EDB, 2004.

FRANCESCO, *Conferenza stampa del Santo Padre Francesco durante il volo di ritorno dalla Corea*, 18 agosto 2014, disponibile all'URL: w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140818_corea-conferenza-stampa.html

GIOVANNI PAOLO II, *Omelia del Santo Padre*, 9 novembre 2001, disponibile all'URL: w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2001/documents/hf_jp-ii_hom_20011109_esequie-bertoli.html.

GUZZETTI G.B. (MONS.), MARCORA C. (MONS.), BASSANI G. (a cura di), *La Chiesa e la pace. Scelta di documenti pontifici da Leone XIII a Paolo VI*, Pessano, MIMEP, 1968.

MONTINI G.B. (Arcivescovo di Milano), *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, a cura di X. Toscani, prefazione di C.M. Martini, 4 voll. Brescia, Istituto Paolo VI, 1997-1998.

PAOLO VI, *Insegnamenti sulla scienza e sulla tecnica*, a cura di L. Nicoletti, prefazione di C. Chagas, introduzione di E. di Rovasenda, Brescia-Roma, Studium-Istituto Paolo VI, 1986.

—, *Insegnamenti di Paolo VI (1963-1978)*, 16 voll., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1965-1979.

—, Lettera enciclica *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, in «AAS», 56, 1964, pp. 609-659; traduzione italiana disponibile all'URL: w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.

PIO XII, *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*. VI: *1944-1945*, Città del Vaticano, Typis Poliglottis Vaticanis, 1955.

2.5. Documenti ufficiali pubblicati

Les conventions de Genève du 12 août 1949, edizione a cura del Comité international de la Croix Rouge, Genève, 1949 [s.i.d.], disponibile all' URL: https://www.icrc.org/fre/assets/files/other/icrc_001_0173.pdf.

HERRING G.C. (ed.), *The Secret Diplomacy of the Vietnam War: The Negotiating Volumes of the Pentagon Papers*, Austin, University of Texas Press, 1983.

JOHNSON L.B., *Statement on the Resumption of Bombing in North Vietnam*, January 31, 1966, disponibile all' URL: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=27781.

Lyndon Johnson's Vietnam Papers. A Documentary Collection, edited by D.M. Barrett, College Station, Texas A&M University Press, 1997.

I prigionieri di Saigon: le prove, a cura del Comitato internazionale per salvare i prigionieri politici nel Sud Vietnam-sezione italiana, Vicenza, Stocchiero, 1973.

UN OFFICE OF PUBLIC INFORMATION, *The Yearbook of the United Nations*, 16-20, New York, UN, 1965-1968.

U.S. CONGRESS, *Congressional Record: Proceedings and Debates of the Congress*, vol. 109, part 12, Washington, U.S. Government Printing Office, 1963.

U.S. DEPARTMENT OF STATE, *Foreign Relations of the United States*, Washington D.C., U.S. Government Printing Office, 1963-1975.

U.S. Public Law 88-408-Tonkin Gulf Resolution, 88th Congress, August 7, 1964, in College Park (MD), National Archives, General Records of the United States Government, Record Group 11, disponibile all'URL: www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=false&doc=98&page=transcript

2.6. Fonti quantitative

Annuario Pontificio, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1962-1966.

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ÉTUDES ÉCONOMIQUE (INSEE, RÉPUBLIQUE FRANÇAISE), *Annuaire statistique de la France*, 69-72, Paris, INSEE, 1963-1966.

ISTITUTO CENTRALE DI STATISTICA (ISTAT, REPUBBLICA ITALIANA), *Annuario statistico italiano*, 1963-1966, Roma, Istituto Poligrafico di Stato, 1963-1966.

3. Testimonianze raccolte dall'autrice

DE BARRIGUE DE MONTVALLON P. (PIEM), *Intervista basata su domande dell'autrice (poste via e-mail: Ghezzi a de Barrigue de Montvallon, 21 luglio 2017)*, registrata dai collaboratori di de Montvallon il 26 agosto 2017 su supporto digitale (file audio AAC), copia depositata presso l'autrice.

SAVARD A., *Intervista con l'autrice (via corrispondenza elettronica)*, copia del carteggio depositata presso l'autrice*:*

Ghezzi a Savard, 14 febbraio 2018;
Savard a Ghezzi, 21 febbraio 2018;
Ghezzi a Savard, 11 marzo 2018;
Savard a Ghezzi, 13 marzo 2018.

WILLEMETZ J., *E-mail all'autrice (in risposta a una sua lettera cartacea)*, 19 marzo 2018, copia depositata presso l'autrice.

4. Fonti sonore

La Messa dei Giovani, con Angel and the Brains, I Barrittas, The Bumpers, LP, casa discografica Ariel, INF 202, 1966.

5. Sitografia

The American Presidency Project, a cura della University of California (Santa Barbara): www.presidency.ucsb.edu

Gallica, a cura della Bibliothèque nationale de France: www.gallica.bnf.fr

International Committee of the Red Cross: www.icrc.org

Office of the Historian, a cura del U.S. Department of State: www.history.state.gov

Our Documents, a cura di National History Day, The National Archives and Records Administration, and USA Freedom Corps: www.ourdocuments.gov
La Santa Sede: www.vatican.va

Bibliografia

1. Strumenti

ARNESEN E., *Encyclopedia of U.S. Labor and Working-Class History*, 3 voll., London-New York, Routledge, 2007.

ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI PROFESSORI DI STORIA DELLA CHIESA (a cura di), *Dizionario Storico Tematico* La Chiesa in Italia [in rete], 2 voll., Roma, 2015, URL: www.storiadellachiesa.it/dizionario/.

BEDOULLE G., *Dizionario di storia della Chiesa*, Bologna, ESD, 1997 [Chambray, 1994].

La Bibbia di Gerusalemme, Bologna, EDB, 2000.

CABANEL P., ENCREVÉ A. (dir.), *Dictionnaire biographique des protestants français de 1787 à nos jours*. 1: *A-C*, (prévu en 4 volumes), Paris, Les Éditions de Paris Max Chaleil, 2015.

CAMPANINI G., TRANIELLO F. (a cura di), *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia 1860-1980*, 3 voll., Casale Monferrato, Marietti, 1981-1984.

CEMS/IMM/EHESS-Provinces dominicaines de France et de Toulouse (éd.), *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs. Dominicains des provinces françaises (XIX^e^-XX^e^ siècles)* [*en ligne*], URL: http://dominicains.revues.org/.

CHERIF BASSIOUNI M. (ed.), *International criminal law*, 3 voll., Leiden, M. Nijhoff, 2008.

DALLOZ S., *Dictionnaire de la guerre d'Indochine 1945-1954*, préface de B. Drez, Paris, Armand Colin, 2006.

DAUZET D.-M., LE MOIGNE F. (dir.), *Dictionnaire des évêques de France au XX^e^ siècle*, Paris, Cerf, 2010.

Dizionario biografico degli italiani, Roma, Treccani, 1960-, [in rete] URL: www.treccani.it/biografico/index.html.

Enciclopedia dei papi, Roma, Treccani, 2000, [in rete] URL: www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia_dei_Papi.

Encyclopædia Britannica, Chicago, Encyclopædia Britannica, 2009, [*on line*] URL: www.britannica.com/.

Grande enciclopedia della politica: i protagonisti dell'Italia democratica. III: *Gli Aclisti*, Roma, Edizioni Abe, 1994.

JOSEPH P. (ed.), *The SAGE Encyclopedia of War. Social Science Perspectives*, 4 voll., Thousand Oaks, SAGE, 2017 [2016].

LENTZ III H.M., *Popes and Cardinals of the 20th Century. A Biographical Dictionary*, Jefferson (NC)-London, McFarland & Company, 2009 [2002].

LUNARDINI C.A., *The ABC-CLIO Companion to The American Peace Movement in the Twentieth Century*, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 1994.

Le Maitron-Dictionnaire biographique, Mouvement ouvrier, Mouvement social, Éd. de l'Atelier, 1964-1997, [*en ligne*] URL: http://maitron-en-ligne.univ-paris1.fr.

MARTIN J.-C. (dir.), *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 2011.

MELLONI A. (dir.), *Atlante storico del concilio Vaticano II*, Milano, Jaca Book, 2015.

MOÏSE E.E., *The A to Z of the Vietnam War*, Lanham (MD), The Scarecrow Press, 2005.

PALMER DOMENICO R., HANLEY M.H. (ed.), *Encyclopedia of Modern Christian Politics*, 2 voll., Westport (CT)-London, Greenwood Press, 2006.

PELLETIER D., *Historiographie récente du catholicisme français contemporain*, in «Revue», 1, Spring 1991, pp. 62-69.

SANTAGATA A., *Una rassegna storiografica sul dissenso cattolico in Italia*, in «Cristianesimo nella storia», 31, 2010, pp. 207-241.

SIRINELLI J.-F. (dir.), *Dictionnaire historique de la vie politique française au XX^e^ siècle*, Paris, PUF, 1995.

TUCKER S.C. (ed.), *World War II at Sea. An Encyclopedia*, 2 voll., Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2011-2012.

— (ed.), *The Encyclopedia of the Vietnam War. A Political, Social, and Military History*, 4 voll., Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2011 [1998].

2.Studi di metodologia della ricerca storica[1554]

BLOCH M., *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-15) e riflessioni (1921)*, Roma, Fazi, 2014.

—, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 1998 [Paris, 1993].

—, *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, in «Revue de Synthèse historique», 46, 1928, pp. 15-50.

BRÜGGER N., *When the Present Web is Later the Past: Web Historiography, Digital History, and Internet Studies*, in «Historical Social Research / Historische Sozialforschung», 37, 4, 142, 2012, pp. 102-117.

CARTOSIO B., *Parole scritte e parole parlate. Intrecci di storia e memoria nelle identità del Novecento*, Venezia, Società di mutuo soccorso Ernesto de Martino, 2016.

CAVALLARI P., *Metodologie di acquisizione e conservazione delle fonti sonore di storia orale*, in *Fonti orali, istruzioni per l'uso*, a cura di C. Bermani e A. De Palma, Venezia, Società di mutuo soccorso Ernesto de Martino, 2008, URL: file:///Users/mac/Downloads/Fonti_orali_cavallari.pdf.

CONTINI G., SINELLO R., *Linee guida per l'uso delle fonti orali*, relazione presentata al Seminario *Archivi resistenti. Un patrimonio diffuso da conoscere, difendere e valorizzare* (Venezia, 6 e 12 ottobre 2015), IVESER con il patrocinio del Dipartimento di Studi Umanistici, Università Ca' Foscari di Venezia, URL: www2.regione.veneto.it/cultura/cms/allegati/Archivi/materiali/Contini-Sinello.pdf

DE LUNA G., *La passione e la ragione. Il mestiere dello storico contemporaneo*, Milano, Mondadori, 2004.

DESCAMPS F. (dir.), *Les sources orales et l'histoire. Récits de vie, entretiens, témoioignages oraux*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2006.

DOBSON M., ZIEMANN B., *Reading Primary Sources: The Interpretation of Texts from Nineteenth- and Twentieth-Century History*, London-New York, Routledge, 2012 [2009].

FUMIAN C., *Le virtù della comparazione*, in «Meridiana», 4, 1988, pp. 197-221, URL: www.rivistameridiana.it/files/Fumian,-Le-virtu-della-comparazione.pdf.

GINZBURG C., *Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today*, in «Cromohs», 18, 2013 [Cambridge, 2012], pp. 97-114, DOI: www.dx.doi.org/10.13128/Cromohs-14122.

[1554] Per esigenze di spazio, ci si limita qui ad elencare le opere alle quali si è fatto maggior riferimento per questo lavoro di tesi.

HALPERIN C. ET AL. (AHR Forum), *Comparative History in Theory and Practice: A Discussion*, in «American Historical Review», 87, 1, February 1982, pp. 123-153.

JULIEN É. (coord.), *Le comparatisme en Histoire – Séminaire de l'École doctorale* (Paris I), in «Hypothèses», 8, 1, 2005, pp. 191-264, URL: www.cairn.info/revue-hypotheses-2005-1.htm.

MILO D.S., *Pour une histoire expérimentale, ou la gaie histoire*, in «Annales», 45, 3, 1990, pp. 717-734, DOI: 10.3406/ahess.1990.278864.

NOIRET S., *Storia Digitale o Storia con il Digitale? E' lecito porre la domanda?*, 21 ottobre 2014, aggiornato il 31 maggio 2015, URL: http://sergenoiret.blogspot.it/2014/10/storia-digitale.html.

PIRENNE H., *De la méthode comparative en histoire*, in *Compte-rendu du V^e Congrès international des sciences historiques (Brussels, 1923)*, Nendeln, Kraus Reprint, 1972, pp. 19-32.

PISTACCHI M. (a cura di), *Vive voci. L'intervista come fonte di documentazione*, Roma, Donzelli, 2010.

PORTELLI A., *Un lavoro di relazione. Osservazioni sulla storia orale*, in «Ricerche storiche salesiane», XIX, 1, 2000, pp. 125-134.

VELLATI E., *Come cambia la storia nell'era digitale*, Relazione sull'intervento di Serge Noiret: *Come cambia la storia (ricerca, scrittura, divulgazione, ecc.) nell'era digitale*, in «Novecento.org» [in rete], 1, dicembre 2013, DOI: 10.12977/nov4.

3. Opere generali

3.1. Storia della Chiesa cattolica

ACERBI A., *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Milano, Vita e Pensiero, 1991.

AGASSO D., *Paolo VI. Le chiavi pesanti*, Milano, Periodici San Paolo, 1979.

AGASSO JR. D., TORNIELLI A., *Paolo VI. Il santo della modernità*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2014.

ALBERIGO G. (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, edizione italiana a cura di A. Melloni, Istituto per le Scienze Religiose (Bologna), 5 voll. Bologna, il Mulino, 2012-2015.

—, *Papa Giovanni*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

ALBERIGO G., RICCARDI A. (a cura di), *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

ALIX C., *Le Vatican et la décolonisation*, in *Les églises chrétiennes et la décolonisation*, sous la direction de M. Merle, Paris, Colin, 1967, pp. 17-39.

BAINTON R.H., *Christian Attitudes Towards War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, New York, Abingdon Press, 1985 [1960].

BARBERINI G., *La Santa Sede e la Conferenza di Helsinki per la sicurezza e la cooperazione in Europa*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» [rivista telematica], 37, 2014, pp. 1-14, DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/4507.

—, *Russia zarista, Unione Sovietica comunista e Santa Sede*, in «Stato e Chiese e pluralismo confessionale» [in rete], novembre 2010, URL: http://www.statoechiese.it/images/stories/2010.11/barberini_russiam.pdf.

—, *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, Bologna, Il Mulino, 2007.

—, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale. Esame delle norme canoniche*, Torino, Giappicchelli, 2003.

— (a cura di), *La politica internazionale della Santa Sede, 1965-1990*, Atti del Seminario di Studio (Perugia, 8-9 novembre 1990), Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1992.

BERGER J., *Les organisations non gouvernementales religieuses. Quelques pistes de recherche*, dans *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, dirigé par B. Duriez, F. Mabille, K. Rousselet, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 23-40.

BÖCKENFÖRDE E.-W., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2007.

F. CADEDDU (a cura di), *La diplomazia ai tempi di papa Francesco. Una lezione congiunta* [*e-book*], Bologna, SCIRE, 2017, disponibile all'URL: www.fscire.it/wp-content/uploads/2017/09/ebook-la-diplomazia-ai-tempi-di-papa-francesco-una-lezione-congiunta-1.pdf.

CALIFANO JR. J., *The President and the Pope. L.B.J., Paul VI and the Vietnam War*, in «America», 10, October 12, 1991, pp. 238-239.

CANAVERO A., FORMIGONI G., VECCHIO G. (a cura di), *Le sfide della pace. Istituzioni, movimenti intellettuali e politici tra Otto e Novecento*, Milano, LED, 2008.

CAPRILE G. (S.J.)(a cura di), *Il concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica»*, 5 voll., Roma, Ed. "La Civiltà Cattolica", 1966-1969.

CARACCIOLO G., *Spiritualità e laicato nel Vaticano II e nella teologia del tempo*, Milano, Glossa, 2008.

CARDIA C., *Paolo VI il più grande Papa riformatore della modernità*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» [rivista telematica], 42, 2017, pp. 1-45, DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/9441.

CARDINALE G., *Chiudere l'Università Cattolica? Paolo VI ci pensò già nel 1968*, in «Il Foglio», 22 marzo 2005, p. 5.

CARETTO E., *Paolo VI disse no alle bombe in Vietnam. Dagli archivi di Washington le prove della mediazione del Papa per fermare il conflitto*, in «Corriere della Sera», 22 agosto 2005, p. 31.

CARRÈRE D'ENCAUSSE H., LEVILLAIN P. (dir.), *Nations et Saint-Siège au XX^e siècle*, Colloque-Fondation Singer-Polignac, Paris, Fayard, 2003.

CASAROLI A., *Il dialogo tra la Chiesa e mondo nel magistero di Paolo VI*, in «Aggiornamenti sociali», 35, 1984, pp. 714-721.

CASELLA M., *Giornali cattolici e società italiana. L'Osservatore Romano e Il Quotidiano (1944-1950)*, Napoli, ESI, 1994.

CASTAGNA L., *Un ponte oltre l'oceano: assetti politici e strategie diplomatiche tra Stati Uniti e Santa Sede nella prima metà del Novecento (1914-1940)*, Bologna, Il Mulino, 2011.

CASULA C.F., *La Chiesa tra guerra e pace. Dottrina, politica e modernità da Leone XIII a Giovanni XXIII*, Roma, Liberal, 2005.

—, *Domenico Tardini. L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre*, Roma, Studium, 1988.

CAVATERRA E., *Il prefetto del Sant'Offizio. Le opere e i giorni del cardinale Ottaviani*, Milano, Mursia, 1990.

CELLINI J., *L'idea di comunità internazionale nella cultura cattolica. Una proposta interpretativa*, in *Un mestiere paziente. Gli allievi pisani per Daniele Menozzi*, a cura di A. Mariuzzo, E. Mazzini, F. Mores, I. Pavan, Pisa, ETS, 2017, pp. 89-91.

—, *Universalism and Liberation. Italian Catholic Culture and the Idea of International Community 1963-1978*, Leuven, Leuven University Press, 2017.

CESAREO G., *La riflessione teologico-morale sulla pace a partire da* Pacem in terris *e* Gaudium et spes*. Il contributo specifico italiano*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz, 1. Referent: Prof. A. Holderegger, März 2008, disponibile all'URL: https://doc.rero.ch/record/8958/files/CesareoG.pdf.

CHENAUX P., *Paolo VI. Una biografia politica*, Roma, Carocci, 2016 [Paris, 2015].

—, *Paolo VI e la libertà religiosa*, in «Anuario de Histoira de la Iglesia», 25, 2016, pp. 193-207.

— (a cura di), *Giovanni XXIII e Paolo VI. I due Papi del Concilio*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2013.

—, *L'Église catholique et le communisme en Europe (1917-1989). De Lénine à Jean-Paul II*, Paris, Cerf, 2009.

CHIRON Y., DREYFUS F.-G., GUITTON J., *Entretien sur Paul VI*, Niherne, Éditions Nivoit, 2011.

COLONNA VILASI A., *L'Entità. I servizi segreti vaticani*, Tricase, Libellula, 2016.

COUSINS N., *The Improbable Triumvirate: John F. Kennedy, Pope John, Nikita Khrushchev. An Asterisk to the History of a Hopeful Year 1962-1963*, New York, W.W. Norton, 1984 [1972].

DE GIORGI F., *Paolo VI. Il papa del Moderno*, Brescia, Morcelliana, 2015.

—, *Mons. Montini: Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2012.

DEL NIN F., *La visita di Paolo VI a Ginevra al Consiglio Ecumenico delle Chiese del 10 giugno 1969: contesto, significato e prospettive*, in «Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap», 6, 2, julho-dezembro 2016, pp. 341-353, DOI: 10.20400/P.2237-907X.2016V6N2P341.

Le Deuxième Concile du Vatican 1959-1965, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza (Rome, 28-30 mai 1986), Rome, École française de Rome, 1989.

DI NOLFO E., *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952 (dalle carte di Myron C. Taylor)*, Milano, Franco Angeli, 1978.

DUCORNET É., *La Chiesa e la Cina*, Milano, Jaca Book, 2008 [Paris, 2003].

EGAN E., *Catholic Relief Services. The Beginning Years*, New York, CRS, 1988.

ETTORRE L., *Il Concilio Vaticano II nella stampa comunista italiana (1959-1965)*, in «Diacronie» [in rete], 8, 4, 2011, DOI: 10.4000/diacronie.3504.

FABRE G., *Il caso Hochut*, in «Studi storici», 3, luglio-settembre 2014, pp. 671-698.

FEJÉRDY A., *L'intesa semplice del 1964 tra la Santa Sede e l'Ungheria*, in «Rivista di studi ungheresi», 11, 2012, pp. 96-111, URL: http://epa.oszk.hu/02000/02025/00027/pdf/RSU_2012_11_096.pdf.

FERRONE V. (a cura di), *La Chiesa cattolica e il totalitarismo. Atti del convegno (Torino, 25-26 ottobre 2001)*, Firenze, Olschki, 2004.

FILORAMO G., *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

FILORAMO G., MENOZZI D. (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2009 [1997].

FLETCHER S., *The Popes and Britain*, London-New York, Tauris & Co., 2017.

FOGARTY G.P. (S.J.), *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1982.

FORNASIER R., *Jacques Maritain ambasciatore. La Francia, la Santa Sede e i problemi del dopoguerra*, Roma, Studium, 2010.

FOUILLOUX É., *Eugène, cardinal Tisserant,1884-1972. Une biographie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011.

FOUILLOUX É., GUGELOT F., *Vatican II, un concile pour le monde?*, in «Archives de sciences sociales des religions» [*en ligne*], 175, 3, juillet-septembre 2016, pp. 223-230, URL: www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2016-3-page-223.htm.

FRANCO M., *Imperi paralleli. Vaticano e Stati Uniti, due secoli di alleanza e conflitto, 1788-2005*, Milano, Mondadori, 2005.

FRANZINELLI M., BOTTONI R. (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, Bologna, il Mulino, 2005.

FRIGATO S., *La difficile democrazia. La dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII (1878-1958)*, Cantalupa, Effatà, 2007.

FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI M., *Cristiani in armi. Da Sant'Agostino a Papa Woytila*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

GALEAZZI G. (a cura di), *Il contributo culturale dei cattolici al problema della pace nel secolo XX (con antologia di scritti sulla pace)*, Milano, Massimo, 1986.

GHIO G., *La maternità spirituale di Maria come chiave ermeneutica dell'economia divina. Dialogo tra Oriente e Occidente*, Roma, GBP, 2015.

GIANELLI A., TORNIELLI A., *Papi, guerre e terrorismo. Un secolo di magistero sui conflitti che sconvolgono il mondo*, Milano, SugarCo., 2006.

GIOVAGNOLI A. (a cura di), *Pacem in terris. Tra azione diplomatica e guerra globale*, Milano, Guerini e Associati, 2003.

GORDINI G., DIANICH S., BURGALASSI S. ET AL., *A vent'anni dal Concilio. Chiesa e società dopo il Vaticano II*, Atti del Convegno organizzato dalla Biblioteca del Duomo di Pontedera (Pisa, 7 aprile 1984), Pontedera, ETS Editrice, 1985.

GUASCO M., GUERRIERO E., TRANIELLO F. (a cura di), *Storia della Chiesa. La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, XXV/1-2, Milano, San Paolo, 1994.

HORN G.-R., *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

IMODA F. (S.J.), PAPINI R. (eds.), *The Catholic Church and the International Policy of the Holy See*, Milano, Nagard, 2008.

INGRAM P.O., *History of Buddhist-Christian Dialogue*, in *Teaching Buddhism. New Insights on Understanding & Presenting the Traditions*, edited by T. Lewis and G. De Angelis, New York, Oxford University Press, 2017.

ISTITUTO PAOLO VI (Brescia), *Il magistero di Paolo VI nell'enciclica «Populorum progressio». Giornata di Studio (Milano, 16 marzo 1988)*, in collaborazione con la Facoltà di Economia e Commercio dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Roma, Studium, 1989.

KAUFFMAN C.J., *Politics, Programs, Protests: Catholic Relief Services in Vietnam 1954-1975*, in «The Catholic Historical Review», 91, 2, April 2005, pp. 223-250.

KIRBY D., *The Roots of the Religious Cold War: Pre-Cold War Factors*, in «Social Sciences», 7, 55, April 2018, DOI: 10.3390/socsci7040056.

KÖHLER O., *Papst ohne Nachfolge-Gedenkwort für Paul VI*, in «Notiziario-Istituto Paolo VI», 10, maggio 1985, pp. 122-132.

LA BELLA G., *Paolo VI, la diplomazia e l'impegno per la pace*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 110, 2015, pp. 846-887.

LABOA J.M., *I laici nella vita della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 2004 [2003].

LADARIA L.F. (S.J.), *Antropologia teologica*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2011 [1986].

LAMDAN N., MELLONI A. (eds.), *Nostra Aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, Münster, Lit Verlag, 2007.

LARICCIA S., *Il decennio 1958-1968: un decennio importante per la storia dei rapporti tra Stato e chiese in Italia*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» [rivista telematica], 17, 2018, DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/10084.

LAVENIA V., *Dio in uniforme, Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2018.

LEONE A.R., *La politica missionaria del Vaticano tra le due guerre*, in «Studi storici», XXI, 1, 1980, pp. 117-140.

MACCHI P., *Paolo VI nella sua parola*, prefazione del card. C.M. Martini, Brescia, Morcelliana, 2003 [2001].

MAGISTER S., *La politica vaticana e l'Italia 1943-1978*, Roma, Ed. Riuniti, 1979.

MAGNANI G. (S.J.) (a cura di), *Pace, disarmo e Chiesa*, Roma, Piemme-Università Gregoriana Editrice, 1984.

MAKOWSKI P.A., *In The Light of John Paul II's Teaching: Diplomacy's Moral Duty is Respect for Human Rights*, in «Rocznik Teologii Katolickiej», XVI, 1, 2017, DOI: 10.15290/rtk.2017.16.1.08.

MARGIOTTA BROGLIO F., *Stato e religioni nella Francia separatista e nell'Italia concordataria. Verso un modello europeo di laicità?*, in «Rivista di Studi Politici Internazionali», 73, 4, ottobre-dicembre 2006, pp. 560-567.

MARTINA G., *Storia della Chiesa da Lutero ai giorni nostri*, 4 voll., Brescia, Morcelliana, 1993-1995.

MAYEUR J.-M., *Il papato dopo il Concilio*, in *Storia del cristianesimo*. XIII: *Crisi e rinnovamento dal 1958 ai giorni nostri*, a cura di id. e A. Riccardi, Roma, Borla-Città Nuova, 2002 [Paris, 2000], pp. 124-134.

MELLON C., *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Ceras-Le Centurion, Paris, 1984.

MELLONI A. (a cura di), *Benedetto XV. Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 2017.

— (a cura di), *Angelo Dell'Acqua. Prete, diplomatico e cardinale al cuore della politica vaticana (1903-1972)*, Bologna, il Mulino, 2004.

—, *La politica internazionale della Santa Sede*, in «Passato e presente», 58, 2003, pp. 69-98.

—, *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna, il Mulino, 2000.

MENEGUZZI ROSTAGNI C., *La Santa Sede e l'Onu*, in *L'Italia e l'Onu: esperienze e prospettive*, a cura di A. Bedeschi Magrini, Padova, Cedam, 1997, pp. 47-74.

MENOZZI D., *Art. 7*, Roma, Carocci, 2018.

—, *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2016.

—, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012.

—, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, Il Mulino, 2008.

—, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

—, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali*. 9*: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 767-806.

—, *L'Anticoncilio (1966-1984)*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo e J.P. Jossua, Brescia, Paideia, 1985, pp. 433-465.

MENOZZI D., MORO R. (a cura di), C*attolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, 2004.

MERLE M., DE MONTCLOS C., *L'Église catholique et les relations internationales depuis la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Le Centurion, 1988.

MICCOLI G., *Il mito della cristianità*, a cura di D. Menozzi, Pisa, Edizioni della Normale, 2018.

—, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

—, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, seconda guerra mondiale e shoah*, Milano, Rizzoli, 2007 [2000].

—, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione: studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985.

MINOIS G., *La Chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'età atomica*, Dedalo, Bari, 2003 [Paris, 1994].

MIRANDA A., *Santa Sede e Società delle Nazioni. Benedetto XV, Pio XI e il nuovo internazionalismo cattolico*, Roma, Studium, 2013.

MOLINARI M., *Santa Sede e Stati Uniti d'America negli anni 1964-1968: la guerra in Vietnam*, in «Notiziario-Istituto Paolo VI», 41, 2001, pp. 33-36.

MUGNAINI M., *La diplomazia di Paolo VI di fronte ai problemi della guerra e della pace*, in *Guerra e pace nell'Italia del Novecento. Politica estera, cultura politica e correnti dell'opinione pubblica*, a cura di L. Goglia, R. Moro, L. Nuti, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 409-415.

—, *Le Saint-Siège et la guerre du Vietnam*, in *La guerre du Vietnam et l'Europe (1963-1973)*, sous la direction de C. Goscha, M. Vaïsse, Bruxelles, Bruylant, 2003, pp. 401-414.

— (a cura di), *Stato, Chiesa e relazioni internazionali*, Milano, Franco Angeli, 2003.

MULDER T. (S.I.), CARRIER H. (S.I.) (a cura di), *L'enciclica "Mater et magistra". Linee generali e problemi particolari*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1963.

MUSTO R.G., *The Catholic Peace Tradition*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1986.

NAPOLITANO M.L., *Pio XII tra guerra e pace, profezia e diplomazia di un papa (1939-1945)*, Roma, Città Nuova, 2002.

NARDI C., *Note sul tirannicidio nella patristica*, in «Prometheus. Rivista di studi classici», settembre 2015, pp. 77-88, URL:

http://www.fupress.net/index.php/prometheus/article/viewFile/16801/15682.

NEGLIE P., *La stagione del disgelo. Il Vaticano, l'Unione Sovietica e la politica di centro sinistra in Italia (1958-1963)*, Siena, Cantagalli, 2009.

NICHOLSON J., *USA e Santa Sede. La lunga strada*, introduzione di G. Andreotti, Roma, 30giorni, 2004.

NICOLINI G., *Il cardinale Domenico Tardini*, Padova, EMP, 1980.

O'MALLEY J.W., *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano, Vita & Pensiero, 2010 [Cambridge, MA, 2008].

PAIANO M., *La preghiera e la Grande guerra. Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto in Italia*, Pisa, Pacini, 2017.

PALMER DOMENICO R., *America, the Holy See and the War in Vietnam*, in *Papal Diplomacy in the Modern Age*, edited by P.C. Kent and J.F. Pollard, Westport (CT), Praeger, 1994, pp. 203-219.

Paul VI et la modernité dans l'Église, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 2-4 juin 1983) publiés avec le concours de l'Istituto Paolo VI de Brescia, Rome, École française de Rome, 1984.

Paul VI et la vie internationale, Journées d'Études (Aix-en-Provence, 18-19 mai 1990), Brescia-Roma, Istituto Paolo VI-Studium, 1992.

PELLETIER D., *Tiers-mondisme catholique: l'héritage incertain,* in *Les ONG confessionnelles*, cit., pp. 71-84.

La politisation des clercs (XIX^e^-XX^e^), «Histoire, monde et cultures religieuses», 2, 42, 2017.

POLLARD J.F., *Il papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace*, Milano, San Paolo, 2001 [London, 1999].

—, *Il Vaticano e la politica estera italiana*, in *La politica estera italiana (1860-1985)*, a cura di R.J.B. Bosworth e S. Romano, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 197-230.

POULAT É., *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*, 2ème édition revue, Paris, Nerg international 2006 [1977].

PRUDHOMME C., *Missioni cristiane e colonialismo*, Milano, Jaca Book, 2007 [Paris, 2004].

RAMBAUD T., *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, in «Annuaire français de relations internationales», XV, 2014, pp. 513-531, URL: www.afri-ct.org/wp-content/uploads/2015/06/Article_Rambaud.pdf.

REPOSSI C., *"Questo immane suicidio dell'umanità": Giovanni Battista Montini e la prima guerra mondiale*, in «Anuario de historia de la Iglesia», 23, 2014, pp. 111-135.

RICCARDI A., *Periferie: Crisi e novità per la Chiesa*, Milano, Jaca Book, 2016.

—, *L'inverno più lungo. 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

—, *Il "partito romano". Politica italiana, Chiesa cattolica e Curia romana da Pio XII e Paolo VI*, Brescia, Morcelliana, 2007.

—, *La Santa Sede fra distensione e guerra fredda: da Paolo VI a Giovanni Paolo II*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni settanta*. I: *Tra guerra fredda e distensione*, a cura di A. Giovagnoli e S. Pons, Atti del ciclo di convegni (Roma, novembre e dicembre 2001), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 145-155.

—, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

—, *Il Vaticano e Mosca. 1940-1990*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

— (a cura di), *Pio XII*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

—, *La Chiesa del Concilio e la politica italiana*, [s.i.a.], disponibile all'URL: www.sturzo.it/files/edu/cap4/4-2/Riccardi_chiesaConcilio_politicaitaliana.pdf.

ROONEY F., *The Global Vatican: An Inside Look at the Catholic Church, World Politics, and the Extraordinary Relationship between the United States and the Holy See*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 2013.

ROSSI L. (a cura di), *Un particolare universalismo. La diplomazia vaticana tra totalitarismi e guerra fredda*, Bologna, il Mulino, 2016.

ROSSINI G. (a cura di), *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, Bologna, il Mulino, 1972.

ROUTHIER G., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano, Vita e Pensiero, 2007 [Saint-Laurent, 2006].

— (dir.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, Leuven, Peters, 2004.

ROUXEL J-Y., *Le Saint-Siège sur la scène internationale*, préface de Mgr. R. Minnerath, Paris, L'Harmattan, 2013 [1998].

SABA M., *Santa Sede e Stati Uniti 1936-1943*, Tesi di dottorato in Storia delle relazioni internazionali, relatore: prof. G. Ignesti, Università degli studi "La Sapienza" di Roma, Dipartimento di Scienze politiche, XXV ciclo, a.a. 2012/2013, disponibile all'URL: http://padis.uniroma1.it/handle/10805/2101?mode=full.

SCHMIDHALTER M., *The History of Caritas Internationalis*, Vatican, Caritas Internationalis, 2007.

SCOTTÀ A. (P.), *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande Guerra, la pace (1914-1922)*, prefazione di A. Riccardi, Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 2009.

SERGIO M.L., *Paolo VI e il Vietnam: fra contestazione e peacebuilding. I documenti inediti del Fondo Amintore Fanfani e il pre-negoziato segreto del 1968*, in «Centro Vaticano II. Ricerche e documenti», 1, 2013, pp. 51-77.

SIBRE O., *Le Saint-Siège et l'Extrême-Orient (Chine, Corée, Japon). De León XIII à Pie XII (1880-1952)*, Rome, École française de Rome, 2012.

—, *Une délégation apostolique en Indochine: passe d'armes entre le Saint-Siège et la France (1925-1939)*, in «Histoire, économie & société», 1, 2011, pp. 101-122, DOI: 10.3917/hes.111.0101.

STEFANI P., *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla «Nostra Aetate»*, Padova, Messaggero, 1998.

STUMMVOLL A.A., *A Living Tradition. Catholic Social Doctrine and Holy See Diplomacy*, Eugene (OR), Cascade Books, 2018.

TORNIELLI A., *Paolo VI. L'audacia di un papa*, Milano, Mondadori, 2009.

TOSCANI X. (a cura di), *Paolo VI. Una biografia*, Roma, Studium, 2014.

TRAC BUI, *Paolo VI e il Vietnam. Il ruolo della Chiesa Cattolica nella promozione della pace in Vietnam nel periodo 1963-1978*, Excerpta ex Dissertatio ad Dottoratum in Facultate Scientiarum Socialium Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma, 2010.

TURBANTI G., *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Bologna, il Mulino, 2000.

VARNIER G.B., *Il Vaticano II: dall'aggiornamento al rinnovamento della Chiesa cattolica*, in «Studi urbinati», 56, 5, 2004, pp. 687-705.

Le Vatican, «Pouvoirs», 162, 2017.

VECA I., *Carezza di papa. Note sul Discorso della luna di papa Giovanni XXIII*, in *Un mestiere paziente*, cit., pp. 275-292.

—, *L'ultima illusione. Il viaggio di Pio IX in Romagna e lo sfalsamento dell'amministrazione pontificia (1857-1859)*, in *La Romagna nel Risorgimento. Politica, società e cultura al tempo dell'Unità*, a cura di R. Balzani e A. Varni, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 55-61.

VENUTO F.S. (P.), *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?*, Cantalupa, Effatà, 2011.

VIAN G. (dir.), *Le pontificat romain dans l'époque contemporaine*, Venezia, Ed. Ca'Foscari [Digital Publishing], 2018, DOI: 10.14277/978-88-6969-239-0.

ZAGO M. (P.), *Buddhismo e cristianesimo in dialogo. Situazione, rapporti, convergenze*, Roma, Città Nuova, 1985.

ZANARDI A., VIAN G.M. (a cura di), *Singolarissimo giornale. I 150 anni dell'Osservatore Romano*, Torino, Allemandi Editore, 2010.

ZIZOLA G., *La spada spezzata. Chiesa, guerra e «scontro di civiltà» nel Novecento*, Milano, Ancora, 2005.

3.2. Storia della Chiesa e dei cattolici in Francia

50 ans de mouvement: histoire à plusieurs voix, «Recherches JEC», 28, avril 1979, numéro spécial.

AGACINSKI D., *Comment la guerre d'Algérie a politisé le milieu étudiant*, in «Cahiers du GRM» [*en ligne*], 3, 2012, DOI: 10.4000/grm.258.

À gauche, ces chrétiens?, «Autrement», 8, février 1977.

ALBERT M., *L'Église catholique en France sous la IV^e^ et la V^e^ République*, Paris, Cerf, 2004 [Friburg, 1999].

ARTIÈRES P., ZANCARINI-FOURNEL M. (dir.), *68. Une histoire collective*, Paris, La Découverte, 2008.

BARRAU G., *Le Mai 68 des catholiques*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1998.

BAUBEROT J., *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2017.

BEDARIDA R., *Les catholiques dans la guerre (1939-1945)*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

—, *Les armes de l'esprit. Témoignage chrétien (1941-1944)*, Paris, Éd. Ouvrières, 1977.

BEDARIDA F., FOUILLOUX É. (dir.), *La guerre d'Algérie et les chrétiens*, «Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent», 9, 1988.

BLANCHETTE O., *Maurice Blondel. A Philosophical Life*, Grand Rapids (MI)-Cambridge (U.K.), W.B. Eerdmans Publishing Co., 2010.

BLENNER-MICHEL S., LALOUTTE J. (dir.), *Servir Dieu en temps de guerre. Guerre et clergé à l'époque contemporaine (XIX^e^-XX^e^ siècles)*, Paris, Armand Colin/Ministère de la Défense, 2013.

BONIFACE X., *L'Aumônerie militaire française (1914-1962)*, avant-propos de Mgr J. Badré, préface de Y.-M. Hilaire, Paris, Cerf, 2001.

BOUDIC G., *«Esprit», 1944-1982. Les métamorphoses d'une revue*, Paris, Éd. de l'IMEC, 2005.

BOUJOU I., *Les mouvements d'Action Catholique en France: de l'évangélisation à l'engagement social*, in «Norois», 174, avril-juin 1997, pp. 275-292, DOI: www.dx.doi.org/10.3406/noroi.1997.6789.

BOURDAIS H., *La JOC sous l'Occupation allemande*, Paris, Éd. de l'Atelier/ Éditions Ouvrières, 1995.

Catholiques en République, «Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle», 1, 2016.

CAVALIN H., *Partir sans esprit de retour: les missionnaires au travail, d'utopie missionnaire en hétérotopie ouvrière*, in «Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique» [*en ligne*], 133, 2016, pp. 65-80, URL: http://journals.openedition.org/chrhc/5517.

CHANET J.-F., PELLETIER D. (dir.), *Laïcité, séparation, sécularisation 1905-2005*, «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 87, 3, juillet-septembre 2005.

CHAPEAU S., *Des chrétiens dans la guerre d'Algérie. L'action de la mission de France*, Paris, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2004.

CHIRON Y., *L'Église dans la tourmente de 1968*, Paris, Artège, 2018.

CHOLVY G., *Les organisations de Jeunesse dans l'histoire*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 86, 217, 2000, pp. 347-361, DOI: 10.3406/rhef.2000.1418.

—, *La religion en France de la fin du XVIIIe à nos jours*, Paris, Hachette, 1991.

CHOLVY G., COMTE B., FÉROLDI V. (dir.), *Jeunesses chrétiennes au XX^e siècle*, Paris, Éd. Ouvrières, 1991.

DANDOU P.W.F., *Les conférences des évêques. Histoire et développement de 1830 à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2007.

DE BERRANGER O., *Monseigneur Ancel, apôtre des pauvres*, in *150 ans au cœr de Rome. Le Séminaire français 1853-2003*, sous la direction de P. Levillain, P. Boutry et Y.-M. Fradet, Paris, Karthala, 2004.

—, *Alfred Ancel. Un homme pour l'Évangile (1898-1984)*, Paris, Le Centurion, 1988.

DEBES J., POULAT É., *L'Appel de la J.O.C.*, Paris, Cerf, 1986.

DE VAUCELLES L., *Essai sur l'histoire et les difficultés présentes de l'Action catholique*, in «Études», mars 1974, pp. 421-436.

DITTGEN A., *Religions et démographie en France. Des évolutions contrastées*, in «Population et avenir», 684, 4, 2007, pp. 14-18, DOI: 10.3917/popav.684.0014

DUBRULLE L. (P.), *Mgr Rodhain et le Secours catholique. Une figure sociale de la charité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

DUMONS B., GUGELOT F. (dir.), *Catholicisme et identité. Régards croisés sur le catholicisme française contemporaine (1980-2017)*, Paris, Karthala, 2017.

DUQUESNE J., *Les catholiques français sous l'occupation*, Paris, Grasset, 1986 [1966].

DURIEZ B., FOUILLOUX É., PELLETIER D., VIET-DEPAULE N. (dir.), *Les catholiques dans la République. 1905-2005*, Paris, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2005.

EL-KORSO M., *La guerre de libération nationale algérienne à travers deux hebdomadaires catholiques: Témoignage chrétien et La France Catholique (1954-1958)*, in *Le journal et son impact en Algérie. La première moitié du XX*ème *siècle*, sous la direction de M. el-Korso, Oran, CRASC, 2017, pp. 57-88, URL: http://www.crasc.dz/ouvrages/pdfs/2017_journal_et_son_impact_el-korso.pdf.

ESSERTEL Y., *L'aventure missionnaire lyonnaise. 1815-1962. De Pauline Jaricot à Jules Monchain*, préface de M. Launay, Paris, Cerf, 2001.

FABRIZIANI A.V., *Blondel e i neotomisti. Momenti di un dibattito epistemologico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

FAMERÉE J., ROUTHIER G., *Yves Congar*, Paris, Cerf, 2008.

FAVIER A., *Discours historiques et pratiques militantes dans la JOC-F (France, 1930-1980)*, DOCT_LARHRA, version préparatoire d'une communication orale à un colloque, 2012, URL: https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00838240/document.

FISICHELLA D., *La democrazia contro la realtà. Il pensiero politico di Charles Maurras*, Roma, Carocci, 2006.

FONTAINE D., *Decolonizing Christianity. Religion and the End of Empire in France and Algeria*, New York, Cambridge University Press, 2016.

FOUILLOUX É., *Les Chrétiens français entre guerre d'Algérie et Mai 68*, Paris, Paroles et Silence, 2008.

—, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

—, *Des chrétiens dans le mouvement du printemps 1968?,* in *1968. Exploration du Mai français.* 2: *Acteurs*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 247-268.

GALINIER-PALLEROLA J.-F., LAFFAY A., MINVIELLE B. (sou la dir. de), *L'Église de France après Vatican II, 1965-1975*, Actes du Colloque "Retour sur l'Église de France après le concile Vatican II 1965-1973, le regard de l'histoire", organisé par le Centre histoire et théologie de la Faculté de théologie de Toulouse et tenu à l'Institut catholique de Toulouse (16 et 17 octobre 2009), Paris, Parole et Silence, Toulouse, Centre histoire et théologie, 2011.

GAULT J.P., *Histoire d'une fidélité. Témoignage chrétien, 1944-1956*, préface de P. Chaillet (s.j.), postface de G. Montaton, [Paris], Éditions Témoignage chrétien, [1963].

GELLARD J., *La Conférence épiscopale française*, in «Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques», 17, septembre 1981, pp. 95-110.

GIROUX B., *La jeunesse étudiante chrétienne. Des origines aux années 1970*, Paris, Cerf, 2013.

GRANNEC C. (dir.), *Les Chrétiens dans la mouvance altermondialiste*, Paris, Karthala, 2011.

—, *De l'aide au tiers-monde à l'engagement dans la mouvance altermondialiste. Le parcours du catholicisme français des années 1950 aux années 2000*, in «Théologiques», 2, 2010, pp. 137-161.

GRUBER M., *La résistance spirituelle, fondement et soutien de la Résistance active. L'exemple des Cahiers clandestins du Témoignage chrétien (1941-1944)*, in «Revue des Sciences Religieuses», 78, 4, 2004, pp. 463-487, DOI : 10.3406/rscir.2004.3736.

HAMSY C., *Georges Montaron, le roman d'une vie*, Paris, Ramsay, 1996.

HARANG C.-É., *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde. Les mouvements catholiques de jeunesse, de la colonisation à la coopération (1920-1991)*, Paris, Cerf, 2010.

HERVIEU-LÉGER D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

HILAIRE Y.-M., *L'Association catholique de la Jeunesse française: les étapes d'une histoire (1886-1956)*, in «Revue du Nord», 66, 261-262, avril-septembre 1984, pp. 903-916.

Hommage à Georges Montaron, «Tribune 2000», 1, décembre 1997.

HORN G.-R., *Quand l'esprit de Vatican II se mêle à l'esprit de «68»*, in «Tumultes», 50, 1, 2018, pp. 43-56.

HORN G.-R., *The Spirit of Vatican II*, cit., *passim*.

HORN G.-R., TRANVOUEZ Y. (coord.), *L'esprit de Vatican II: catholiques de gauche en Europe occidentale dans les années 68*, «Histoire@Politique» [*en ligne*], 30, 2016, accessibile all'URL: www.cairn.info/revue-histoire-politique-2016-3.htm.

JALABERT L., *Aux origines de la génération 1968: les étudiants français et la guerre du Vietnam*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 55, juillet-septembre 1997, pp. 69-81, DOI: www.dx.doi.org/10.3406/xxs.1997.3664.

La Jeunesse étudiante chrétienne. 1929-2009, Actes de la journée d'études organisée par le Centre national des Archives de l'Église de France (Paris, 7 décembre 2009), textes réunis par B. Barbiche et C. Sorrel, Lyon, édités par l'équipe Religions, sociétés et acculturation (RESEA) du Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA, UMR 5190), 2011.

JOHNSTON-WHITE R.M., *A New Primacy of Conscience? Conscientious Objection, French Catholicism and the State during the Algerian War*, in

«Journal of Contemporary History», First Published November 8, 2017, DOI: www.doi.org/10.1177/0022009417714315.

KEENAN B.S., *"Vietnam Is Fighting For Us:" French Identities and the U.S.-Vietnam War, 1965-1973*, Dissertation submitted to the faculty of the University of North Carolina at Chapel Hill in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of History, 2009, URL: https://cdr.lib.unc.edu/indexablecontent/uuid:47aa38f1-2a9b-4edb-a8d6-2be715fc0596.

LANNEAU C., *Contre-propagande sur l'Indochine. La France officielle face à l'anticolonialisme en Belgique francophone (1946-1950)*, in «Guerres mondiales et conflits contemporains», 1, 2011, pp. 75-90, DOI : 10.3917/gmcc.241.0075.

LE GOFF J., REMOND R. (dir.), *Histoire de la France religieuse*. 3: *Du roi Très Chrétien à la laicité républicaine XVIII^e^-XIX^e^ siècle*, volume dirigé par P. Joutard, Paris, Seuil, 2001 [1991].

LEGOIS J.P., SUC B., *Fonds de la Jeunesse étudiante catholique internationale*, 2, 86, 2007, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», pp. 106-108, URL: www.cairn.info/revue-materiaux-pour-l-histoire-de-notre-temps-2007-2-page-106.htm.

LESTAVEL J., *La Vie nouvelle. Histoire d'un mouvement inclassable*, Paris, Cerf, 1994.

LE MOIGNE F., SORREL C. (dir.), *Les Évêques français de la Séparation au pontificat de Jean-Paul II*, Actes du colloque (Lyon, 18-19 novembre 2010), Paris, Cerf, 2013.

—, *Les évêques français et le concile Vatican II*, in «Anuario de historia de la Iglesia», 21, 2012, pp. 185-205.

MABILLE F., *Le Secours catholique. 1946-2016*, Paris, Cerf, 2016.

—, *Les catholiques et la paix au temps de guerre froide. Le mouvement catholique international pour la paix Pax Christi*, Paris, L'Harmattan, 2004.

—, *L'action humanitaire comme registre d'intervention de l'église catholique sur la scène internationale. L'exemple du CCFD*, in «Genèses», 3, 2002, pp. 30-51.

—, *Pax Christi et la réconciliation franco-allemande*, in «Fiches DPH-Pax Christi France», 32, juillet 1993, URL: http://docs.eclm.fr/pdf_livre/227PaxChristiEtLaReconciliationFrancoAllemande.pdf.

MAIGRE F.-X., DE SAUTO M., *Mai 68, une "révolution" silencieuse dans l'Église*, in «La Croix» [*en ligne*], 2 mai 2008, URL: www.la-

croix.com/Religion/Actualite/Mai-68-une-revolution-silencieuse-dans-l-Eglise-_NG_-2008-05-02-670960.

MAÎTRE J., *Catholicisme d'extrême droite et croisade anti-subversive*, in «Revue française de sociologie», 2, 1961, pp. 106-116, URL: http://lacriseintegriste.typepad.fr/files/cite-catholique.pdf.

MASSON D., *Jean Madiran*, Paris, Difralivre, 1989.

MAYEUR J.-M. (dir.), *Histoire religieuse de la France, XIX^e^-XX^e^ siècle. Problèmes et méthodes*, Paris, Beauchesne, 1975.

MICHEL A.-R., *La JEC face au nazisme et à Vichy, 1938-1944*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988.

Les militants d'origine chrétienne, «Esprit», avril-mai 1977.

MORDER R., *L'Unef et le conflit du Proche-Orient, 1967-1970: positionnements internationaux et contraintes syndicales*, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 96, 4, 2009, pp. 49-58, URL: https://www.cairn.info/revue-materiaux-pour-l-histoire-de-notre- temps-2009-4-page-49.htm.

Nous, chrétiens de gauche, 1934-1978, «Lettre», novembre 1977.

PAS N., *«Six Heures pour le Vietnam» Histoire des Comités Vietnam français 1965-1968*, in «Revue historique», 1, janvier-mars 2000, pp. 157-185.

PELLETIER D., *Les catholiques français et le marxisme, des années 1930 au «moment 68»*, in *Marx, une passion française*, sous la direction de J.-N. Ducange et A. Burlaud, Paris, La Decouverte, 2018, pp. 306-319.

—, *Religion et politique autour de Mai 1968*, in «Socio», 10, 2018, pp. 87-100, DOI: 10.4000/socio.3128.

—, *Entre expertise économique et pastorale catholique. Louis-Joseph Lebret et la sociologie religieuse (1951-1958)*, in «Archives de sciences sociales des religions», 179, 3, 2017, pp. 167-192.

—, *Histoire et sociologie du catholicisme contemporain. Résumé du séminaire 2006-2009*, in «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), Section de Sciences religieuses», 117, 2010, pp. 351-357, URL: http://asr.revues.org/868.

—, *Les savoirs du religieux dans la France des années 68. Le catholicisme entre théologie et sciences humaines*, in «Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte», 104, 2010, pp. 213-225, URL: www.unifr.ch/szrkg/assets/files/leseproben/2010/pelletier_2010.pdf.

—, *Les jeunes et la politique l'héritage de 1968*, in «Revue Projet», 4, 2008, pp. 41-47, DOI: 10.3917/pro.305.0041.

—, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2005 [2002].

—, *Des prêtres contestataires dans la France des années 68*, in *Histoires de hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, dirigé par D. Iogna-Prat, G. Veinstein, Paris Flammarion, 2003, pp. 253-278.

—, *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris, La Découverte, 1997.

—, *Économie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde 1941-1966*, Paris, Cerf, 1996.

—, *Comprendre pour agir: Louis-Josephe Lebret (1897-1966)*, in «Économie et Humanisme», 323, octobre-décembre 1992, pp. 16-20.

PELLETIER D., SCHLEGEL J.-L. (dir.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 2012.

PERRIN L., *Il caso Lefebvre*, a cura di D. Menozzi, Genova, Marietti, 1991 [Paris, 1989].

PIERRARD P., LAUNAY M., TREMPÉ R., *La J.O.C. Regards d'historiens*, Paris, Éd. Ouvrières, 1984.

PORTIER P., *L'épiscopat dans l'espace politique français*, in «Revue Projet», 342, 5, 2014, pp. 32-39.

—, *Église et politique en France au XX^e^ siècle*, Paris, Monchrestien, 1993.

—, *La philosophie politique de l'Église catholique: changement ou permanence ?*, in «Revue française de science politique», XXXVI, 3, pp. 325-341, DOI : 10.3406/rfsp.1986.411357.

REMOND R., *La révolution de mai 1968*, in «Revue de l'institut catholique de Paris», avril-juin 1987, pp. 195-202.

ROCHER P., *Cité Nouvelle 1941-1944. Les jésuites entre incarnation et eschatologie*, in «Chrétiens et sociétés» [*en ligne*], 2, 1995, DOI: 10.4000/chretienssocietes.149.

ROUSSEAU A., *L'Action catholique ouvrière*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», 44-45, novembre 1982, pp. 70-71, DOI: www.dx.doi.org/10.3406/arss.1982.2168.

—, *Lectures militantes de la Bible dans les années 1970*, in «Siècles», 29, 2010, pp. 123-134.

—, *Engagement militant et histoire des autres. Le Vietnam des pacifistes français*, in *Désirs d'histoire. Politique, mémoire, identité*, dirigé par D. Laborde, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 69-87.

—, *Indochine catholique et Vietnam. Les intellectuels catholiques et la décolonisation de l'Indochine*, in *Religions et colonisation. Afrique-Asie-Océanie-Amériques XVI^e^-XX^e^ siècle*, sous la direction de D. Borne et B. Falaize, Paris, Éd. de l'Atelier/IESR/INRP, 2009, pp. 275-282.

—, Communication à la conférence-débat autour de *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du*

Vietnam 1945-1975 (Maison fraternelle, Paris V[è], 7 juin 2007), URL: http://acatparis5.free.fr/telechargement/rousseau.pdf.

—, *La réception des écrits de Paul Mus sur la guerre d'Indochine dans les milieux chrétiens français*, in *Paul Mus (1902-1969). L'espace d'un regard*, sous la direction de D. Chandler et C. Goscha, Paris, Les Indes Savantes, 2006, pp. 263-271.

—, *Paroles d'Églises pendant la guerre du Vietnam, parole d'Évangile?*, in *Paroles de paix en temps de guerre*, sous la direction de S. Caucanas, R. Cazals, N. Offenstadt, Toulouse, Privat, 2006, pp. 219-229.

—, *Des chrétiens contre la guerre d'Indochine*, in «Histoire du Christianisme Magazine», 21, 2004, pp. 36-39.

—, *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam 1945-1975*, préface d'É. Fouilloux, Paris, CNRS Éditions, 2002.

—, *Face à la guerre du Vietnam: la non-violence aux États-Unis et en Europe*, in «Alternatives non violentes», 119-120, été-automne 2001, pp. 71-74.

—, *Des chrétiens français face à la guerre du Vietnam (1966)*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 47, juillet-septembre 1995, pp. 179-190, DOI: www.dx.doi.org/10.3406/xxs.1995.3187.

SCHLEGEL J.-L., *La révolution dans l'Église*, in «Esprit», 344, mai 2008, pp. 54-71.

—, *L'identité étudiante*, in «Projet», 140, décembre 1979, pp. 1241-1249.

SUTTER J., *Les mutations de l'Église de France*, in «Politique aujourd'hui», décembre 1970, pp. 36-74.

TAGUIEFF P.-A., *Nationalisme et réactions fondamentalistes en France. Mythologies identitaires et ressentiment antimoderne*, in «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», 25, janvier-mars 1990, pp. 49-74, DOI: www.dx.doi.org/10.3406/xxs.1990.2224.

TAVARÈS J., *Le Centre catholique des intellectuels français. Le dialogue comme négociation symbolique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», mai 1981, pp. 45-65.

THIBAUD P., *Les militants d'origine chrétienne*, in «Esprit», avril-mai 1977, pp. 3-8.

TOUPIN-GOUYOT C., *Les intellectuels catholiques dans la société française. Le Centre catholique des intellectuels français (1941-1976)*, préface de R. Rémond, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002.

TRANVOUEZ Y., *La question théologique dans l'extrême gauche catholique: France 1968-1978*, in *Un nouvel âge de la théologie? 1965-*

1980. Colloque de Montpellier, juin 2007, sous la direction de D. Avon et M. Fourcade, Paris, Karthala, 2009, pp. 165-179.

—, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien (1950-1955)*, Paris, Cerf, 2000.

—, *Guerre froide et progressisme chrétien. La quinzaine (1950-1953)*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 13, janvier-mars 1987, pp. 83-94, DOI: 10.3406/xxs.1987.1827.

—, *Résistance au pouvoir dans le catholicisme. La Quinzaine face à l'A.C.A. (1952-1954)*, in «Archives de sciences sociales des religions», 56, 1, 1983, pp. 5-35, DOI: 10.3406/assr.1983.2286.

Utopie missionnaire, militantisme catholique, «Mouvement Social», 177, octobre-décembre 1996.

VALLIN P., *Études. Histoire d'une revue: une aventure jésuite. Des origines au Concile Vatican II (1856 à 1965)*, Paris, Éd. Études, 2000.

ZUBER V., *La laïcité en débat au-delà des idées reçues*, Paris, Le Cavalier bleu, 2017.

—, *A laicidade republicana em França ou os paradoxos de um processo histórico de laicização (séculos XVIII-XXI)*, in «Ler História», 59, 2010, pp. 161-180, DOI: 10.4000/lerhistoria.1370.

WACHÉ B. (dir.), *Militants catholiques de l'Ouest: de l'action religieuse aux nouveaux militantismes. XIX-XX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.

WINOCK M., *Esprit. Des intellectuels dans la cité*, Paris, Seuil, 1996.

3.3. Storia della Chiesa e dei cattolici in Italia

1945-1948. Gioventù delle ACLI [*e-book*], LiberACLI, 2017, disponibile all'URL: www.acli.it/wp-content/uploads/2017/11/Acli_eBook_GA.compressed.pdf.

ADUC, GRAZIOLI A. (a cura di), *Registrazione audio del dibattito Incontro dal titolo "L'Intesa Universitaria 1947-1968. Il luogo e l'esperienza dell'impegno culturale e politico dei cattolici nelle istituzioni della democrazia universitaria tra passato e presente. Quarant'anni dopo i protagonisti si incontrano e si interrogano"*, registrato a Gabicce Mare venerdì 9 febbraio 2007 alle 17:00, *podcast* disponibile all'URL: www.radioradicale.it/scheda/217544/incontro-dal-titolo-lintesa-universitaria-1947-1968-il-luogo-e-lesperienza-dellimpegno.

ACERBI A. (a cura di), *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Milano, V&P, 2003.

AGNOLETTO A., *Gli anni del concilio e del post-concilio e il «dissenso cattolico»*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*. I/1, cit., 1981, pp. 112-129.

ALBERIGO A. (a cura di), *Giacomo Lercaro. Vescovo della Chiesa di Dio (1891-1976)*, Genova, Marietti, 1991.

ALESSANDRINI G., *La parrocchia e il Concilio. La fedeltà al Concilio di un piccolo gregge. La parrocchia di San Fulgenzio a Roma*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017.

BALDUCCI E., *Giorgio La Pira*, Firenze, Giunti, 2004 [S. Domenico di Fiesole, 1986.

BARBO T., BORRONI L. (a cura di), *Livio Labor. La virtù dell'impazienza*, Roma, Ed. Lavoro, 2000.

BATTELLI G., *I vescovi italiani e la dialettica pace-guerra. Giacomo Lercaro (1947-1968)*, in «Studi storici», 2, aprile-giugno 2004, pp. 387-395.

—, *Alcune considerazioni introduttive per uno studio sui vescovi italiani al concilio Vaticano II*, in *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma- La Sapienza (Rome, 28-30 mai 1986), Rome, École française de Rome, 1989, pp. 267-279.

BERETTA R., *Cantavamo Dio è morto. Il '68 dei cattolici*, Casale Monferrato, Piemme, 2008.

BOCCHINI CAMAIANI B. (a cura di), *Ernesto Balducci. La Chiesa, la società, la pace*, Brescia, Morcelliana, 2005.

—, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

—, *L'episcopato di E. Florit a Firenze. Temi e linee della diocesi fiorentina*, in *Chiese italiane e concilio. Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, a cura di A. Alberigo, Genova, Marietti, 1988, pp. 187-215.

BUONASORTE N. (a cura di), *Araldo del Vangelo. Studi sull'episcopato e sull'archivio di Giacomo Lercaro a Bologna, 1952-1968*, Bologna, il Mulino, 2004.

BUSANI M., *Gioventù studentesca. Storia di un movimento cattolico dalla ricostruzione alla contestazione*, Roma, Studium, 2016.

CANAVERO A., FORMIGONI G., VECCHIO G. (a cura di), *Le sfide della pace*, cit.

CAPPELLI G.P., *Nicola Pistelli. La DC dimenticata*, Brescia, Morcelliana, 1995.

CASELLA M., *Le adesioni all'Azione cattolica italiana dal 1922 al 2011*, Galatina, Congedo, 2014.

—, *Giornali studenteschi in Italia prima del Sessantotto. Il Cento Italiano Stampa Studentesca (1954-1968)*, Lecce, Argo, 1999.

—, *Le origini dei Comitati Civici*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XL, 2, luglio-dicembre 1986, pp. 446-534.

CASULA C.F., *Le Acli e la CISL negli anni Settanta. Pratiche sociali e tentazioni della politica*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*. III: *Partiti e organizzazioni di massa*, a cura di F. Malgeri e L. Paggi, Atti del ciclo di convegni (Roma, novembre e dicembre 2001), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 169-188.

CECI L., *I cattolici italiani e la questione nordirlandese. Dallo scoppio dei Troubles a Bobby Sands: religione, nazionalismo ed esercizio della violenza*, in «Italia contemporanea», 283, aprile 2017, pp. 11-40.

CERRATO R., *Dal Concilio al '68. Il mondo cattolico italiano negli anni sessanta*, in *Il lungo decennio. L'Italia prima del '68*, a cura di C. Adagio, R. Cerrato, S. Urso, Verona, Cierre, 1999, pp. 309-328.

CIONCOLINI T., *Crisi del collateralismo e questione del dissenso nella sinistra cristiana*, paper presentato in occasione di *Storie in corso VI. Seminario nazionale dottorandi SISSCO* (Catania, 26-28 maggio 2011), URL: www.sissco.it/download/attivita/CIONCOLINI_ppr.pdf.

I cristiani nella sinistra. Dalla Resistenza a oggi, Roma, Coines, 1976.

CUMINETTI M., *Il dissenso cattolico in Italia, 1965-1980*, Milano, Rizzoli, 1983.

DANTE F., *Storia della «Civiltà Cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma, Studium, 1990.

DE MARCO V., *Storia dell'Azione Cattolica negli anni Settanta*, Roma, Città Nuova, 2007.

DE ROSA G. (S.J.), *La Civiltà Cattolica. 150 anni al servizio della Chiesa. 1850-1999*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1999.

DI MAIO T., *Il Sessantotto nella stampa cattolica*, in *I linguaggi del Sessantotto*, a cura di M. de Pasquale, G. Dotoli e M. Selvaggio, Atti del Convegno multidisciplinare Libera Università degli Studi "San Pio V" (Roma 17-17 maggio 2008), Roma, APES, pp. 235-251.

DI NOLFO E., *«La Civiltà Cattolica» e le scelte di fondo della politica estera italiana nel secondo dopoguerra*, in «Storia e politica», 1971, pp. 187- 239.

DONI R., *Giorgio La Pira. Profeta di dialogo e di pace*, prefazione di B. Sorge (s.j.), Milano, San Paolo, 2004.

Don Luigi Tiberti. La sua parrocchia, il mondo del lavoro, Rimini, Ed. Solidarietà, 2012.

DRAGO A., TRIANNI P. (a cura di), *La filosofia di Lanza del Vasto: un ponte tra Occidente ed Oriente*, Milano, Jaca Book, 2009 [2008].

DURAND J.-D., *L'action catholique italienne sous les pontificats de Pie XI et de Pie XII (1922-1958)*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 98, 2, 1986, pp. 863-888, DOI: https://doi.org/10.3406/mefr.1986.2883

FACCIOLO L., *La politica dei cattolici in Italia: dal popolarismo alla crisi della Democrazia Cristiana*, Tesi di Laurea in Teoria e storia dei movimenti e dei partiti politici, LUISS Guido Carli, relatrice: prof.ssa V. Capperucci, a.a. 2014/2015, URL: http://tesi.eprints.luiss.it/15405/1/068392.pdf.

FALCONI C., *La contestazione nella Chiesa. Storia e documenti del movimento cattolico antiautoritario*, Milano, Feltrinelli, 1969.

FERRARI L., *Il laicato cattolico fra Otto e Novecento: dalle associazioni devozionali alle organizzazioni militanti di massa*, in *Storia d'Italia. Annali*. 9*: La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 931-974.

FORCESI G., *Il Vaticano II a Bologna. La riforma conciliare nella città di Lercaro e Dossetti*, ed. a cura di E. Gavalotti e G. Turbanti, Bologna, il Mulino, 2011.

FORMIGONI G., *Guerra fredda e divisione dei mondi nella coscienza cattolica*, in *Mazzolari e il cattolicesimo prima del Concilio Vaticano II*, a cura di D. Saresella e G. Vecchio, Brescia, Morcelliana, 2012, pp. 97-128

—, *L'Italia dei cattolici. Dal Risorgimento a oggi*, seconda edizione rivista e accresciuta, Bologna, il Mulino, 2010 [1998].

—, *La sinistra cattolica italiana e il Patto atlantico (1948-1949)*, in «il Politico», a. L, 4, 1985, pp. 631-668.

FORNASIER R., *Mariano Rumor e le Acli vicentine 1945-1958*, Milano, Franco Angeli, 2011.

FUCI coscienza universitaria fatica del pensare intelligenza della fede. Una ricerca lunga 100 anni, Milano, San Paolo, 1996.

«FUCI Informazioni», 3-4, 20 agosto 1968.

GALLI G., *Storia della DC. 1943-1993: mezzo secolo di Democrazia cristiana*, Milano, Kaos, 2007.

GARIGLIO B., *I cattolici dal Risorgimento a Benedetto XVI. Un percorso dal Piemonte all'Italia*, Brescia, Morcelliana, 2013.

GARIGLIO B., PASSERIN D'ENTRÈVES E. (a cura di), *Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia*, Bologna, il Mulino, 1979.

GENTILONI F., *Fuori dalle mura cattoliche. I cristiani e l'incontro con il movimento operaio*, in *Marzo 1968. Il caso italiano. Studenti in lotta, operai in rivolta*, supplemento a «il manifesto», marzo 2018, pp. 18-19.

GIORGI P., *Il diario conciliare di E. Florit*, cit.

GIOVAGNOLI A. (a cura di), *1968: fra utopia e Vangelo. Contestazione e mondo cattolico*, Roma, AVE, 2000.

—, *Il partito italiano. La democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

—, *Le premesse della ricostruzione. Tradizione e modernità nella classe dirigente cattolica del dopoguerra*, Milano, Nuovo istituto editoriale italiano, 1982.

GIOVANNONI P.D., *Dalla "civiltà cristiana" alle "civiltà teologali". Note su Giorgio La Pira e la genesi dei colloqui mediterranei*, in *Europa e Mediterraneo. Politica, economica e religioni*, a cura di A. Cortesi e A. Tarquini, Firenze, Nerbini, 2008, pp. 161-186.

GIUNTELLA M.C., *La FUCI tra modernismo, partito popolare e fascismo*, Roma, Studium, 2000.

GUASCO M., *Chiesa e cattolicesimo in Italia (1945-2000)*, Bologna, Dehoniane, 2001.

HORN G.-R., *The Spirit of Vatican II*, cit.

IMPAGLIAZZO M. (a cura di), *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, Milano, Guerini e Associati, 2004.

INTROVIGNE M., ZOCCATELLI P. (dir.), *Le religioni in Italia*, Leumannn (Rivoli), Elledici, 2006.

INVERNIZZI M., *Luigi Gedda e il movimento cattolico in Italia*, prefazione di G. Cantoni, Milano, SugarCo, 2012.

JEMOLO C.M., *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi,1963.

MAJO A., *La stampa cattolica in Italia. Storia e documentazione*, prefazione di G. Rumi, Casale Monferrato, Piemme, 1992.

MALGERI F., *Chiesa, cattolici e democrazia. Da Sturzo a De Gasperi*, Brescia, Morcelliana, 1990.

—, *Storia del movimento cattolico in Italia*, 6 voll., Roma, Il Poligono, 1980-1981.

MANCONI L., *In movimento. Il Sessantotto che non si vede*, in «Alias», inserto settimanale de «il manifesto», 37, 15 settembre 2018, pp. 2-4.

MANOTTI B., *L'autunno caldo di "Rivolta Cristiana". Cultura e politica nella rivista del gruppo di Gioventù Aclista di Parma*, in *La paura e l'utopia. Saggi sulla comunicazione politica contemporanea*, a cura di F. Billi, Milano, Archivio storico della nuova sinistra "Marco Pezzi"-Punto Rosso, 2000, pp. 181-192, URL: http://www.csmovimenti.org/wp-content/uploads/2016/02/04_autunnocaldo_RivoltaCristiana.pdf.

MANOUKIAN A. (a cura di), *La presenza sociale del PCI e della DC*, Bologna, il Mulino, 1969.

MARCON V., MARIANI T., *Storia del Movimento Lavoratori di Azione Cattolica*, Roma, AVE, 2005.

MARGUCCIO A., *Cantate al Signore! Chiesa e musica dal Gregoriano alla Messa Beat*, Villanova di Guidonia, Aletti, 2014.

MARTINA G., *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, prefazione di C. Riva, Roma, Studium, 1977.

MARTINA G., MONTICONE A. (a cura di), *Vittorio Bachelet. Servire*, Roma, Studium, 1981.

MARTINI G., FERRO S., CAVRIANI M. (a cura di), *Mario V. Rossi. Un cattolico laico*, Atti del convegno di studi organizzato dal Comune (Costa di Rovigo, 13-14 marzo 1999), Rovigo, Minelliana, 2000.

MORO R., *I cattolici italiani tra pace e guerra dall'inizio del secolo al Concilio Vaticano II*, in *Guerra e pace nell'Italia del Novecento*, cit., pp. 359-402.

—, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, il Mulino, 1997.

C. MOZZARELLI (a cura di), *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, Roma, Carocci, 2003.

MURIALDI P., *La stampa italiana dalla Liberazione alla crisi di fine secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

OSBAT L., PIVA F. (a cura di), *La Gioventù cattolica dopo l'Unità.1868-1968*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1972.

PANERO T., *Per una storia della GIOC in Italia*, Tesi di laurea dell'Università degli studi di Torino, relatore prof. F. Traniello, a.a. 1984-1985.

PANVINI G., *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Venezia, Marsilio, 2014.

PECORARI G., *Movimenti missionari, gruppi e organismi terzomondisti*, in *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, a cura di A. Favale, LAS, Roma, 1982 [1980], pp. 388-390.

PIVA F., *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868-1943)*, Milano, Franco Angeli, 2015.

—, *"La Gioventù cattolica in cammino…." Memoria e storia del gruppo dirigente (1946-1954)*, Milano, Franco Angeli, 2003.

POLITO P., *L'opera religiosa di Aldo Capitini dalla formazione al 1943*, in *Le vie della libertà. Maestri e discepoli nel "laboratorio pisano" tra il 1938 e il 1943*, a cura di B. Henry B., D. Menozzi, D. Pezzino, Roma, Carocci, 2008, pp. 133-155.

POMANTE L., *«Fiducia nell'uomo e nell'intelligenza umana». La Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI) dalle origini al '68*, Macerata, EUM, 2015.

POUPARD P. (CARD.), *Le père Lebret, le pape Paul VI et l'encyclique «Populorum Progressio», vingt ans après*, in «Notiziario-Istituto Paolo VI», 14, maggio 1987, pp. 71-83.

POMBENI P., *Giuseppe Dossetti. L'avventura politica di un riformatore cristiano*, Bologna, il Mulino, 2013.

PREZIOSI E. (a cura di), *Luigi Gedda nella storia della Chiesa e del Paese*, Roma, AVE, 2013.

—, *Piccola storia di una grande associazione. L'Azione cattolica in Italia*, Roma, AVE, 2013.

PRIMICERIO M., *Con La Pira in Vietnam*, prefazione di R. Prodi, Firenze, Polistampa, 2015.

RICCARDI A., *Le chiese di Pio XII*, Roma-Bari, Laterza, 1986.

RISTUCCIA S. (a cura di), *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso. Polemiche sull'integrismo, obbedienza e fine dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni Sessanta*, Milano, Edizioni di Comunità, 1975.

RIZZI M., *Ricerca…Cultura, Spirito e Chiesa. Il ruolo di Ricerca nella produzione culturale e spirituale italiana*, intervento preparato in occasione dell'evento celebrativo, poi annullato, *70 anni di…Ricerca*, previsto presso la Biblioteca del Senato della Repubblica (Roma, 25 settembre 2015), e acquisito per gentile concessione dell'Autore.

ROLANDI L., *Emilio Guano. Religione e cultura nella Chiesa italiana del Novecento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001.

ROMBI G., *Chiesa e società a Sassari dal 1931 al 1961. L'episcopato di Arcangelo Mazzotti*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.

ROSATI D., *La profezia laica di Livio Labor, apologia di un cristiano senza paura*, Roma, Aesse, 1999.

—, *L'incudine e la croce. Mezzo secolo di ACLI*, Torino, Sonda, 1984.

SABBATUCCI G., VIDOTTO V. (a cura di), *Storia d'Italia*. VI: *L'Italia contemporanea. Dal 1963 a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

SALE G. (S.J.), *«La Civiltà Cattolica» nei suoi primi anni di vita*, in «La Civiltà Cattolica», anno 150°, 20 marzo 1999, pp. 544–557.

SANI R., *«La Civiltà Cattolica» e la politica italiana nel secondo dopoguerra (1945-1958)*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

SANTAGATA A., *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Roma, Viella, 2016.

—, *Les catholiques italiens et la guerre du Vietnam (1965-1968). L'antichambre de la contestation*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 1-2, 2015, pp. 215-232.

SARESELLA D., *The Vietnam War, the Church, the Christian Democratic Party and the Italian Left Catholics*, in «Social Sciences», 7, 55, April 2018, DOI: 10.3390/socsci7040055.

—, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

—, *Le riviste del secondo dopoguerra*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato (1861-2011)*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 2011, URL: www.treccani.it/enciclopedia/le-riviste-del-secondo-dopoguerra_(Cristiani-d'Italia)/.

—, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, Morcelliana, 2005.

—, *La vocazione termomondista del mondo cattolico degli anni Sessanta e il giudizio sulla politica internazionale statunitense*, in *L'antimericanismo in Italia e in Europa nel secondo dopoguerra*, a cura di P. Craveri e G. Quagliariello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 291-307.

SCATTIGNO A., *Il mondo cattolico fiorentino degli anni Cinquanta e Sessanta*, in *Aspettando il Sessantotto: continuità e fratture nelle culture politiche italiane dal 1956 al 1968*, diretto da F. Chiarotto, nuova edizione [in rete], Torino, Accademia University Press, 2017, [s.i.p.], DOI: 10.4000/books.aaccademia.1628.

SCELSI F., *La crisi dell'«Avvenire d'Italia»*, in «Aggiornamenti sociali», settembre-ottobre 1967, pp. 421-426.

SCIVOLETTO A., *Giorgio La Pira. La politica come arte della pace*, Roma, Studium, 2003.

SCOPPOLA P., *La democrazia dei cristiani*, Roma-Bari, Laterza, 2006 [2005].

—, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Bologna, il Mulino, 1997.

SCOPPOLA P., TRANIELLO F. (a cura di), *I cattolici tra fascismo e democrazia*, Bologna, il Mulino, 1975.

SERMANNI M.C., *Le Acli alla prova della politica (1961-1972)*, Bologna, Dehoniane, 1975.

SPORTELLI F., *I vescovi italiani al Vaticano II: il ruolo della Conferenza Episcopale Italiana*, in «Rivista di scienze religiose», 23, 1998, pp. 37-90.

TOGNONI E., *Convegno delle A.C.L.I. a Vallombrosa*, in «Aggiornamenti sociali», settembre-ottobre 1970, pp. 575-590.

TRUFFELLI M., *L'Azione Cattolica tra obbedienza e dissenso*, in *Aspettando il Sessantotto*, cit., DOI: 10.4000/books.aaccademia.1626.

TRUINI F., *Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza*, Trento, Il Margine, 2011.

TUGNOLI C. (a cura di), *Maestri e scolari di non violenza. Riflessioni, testimonianze e proposte interattive. Annali 2000*, presentazione di E. Draghicchio, Milano, Franco Angeli, 2000.

TURBANTI G., *I vescovi italiani alla prova del Concilio*, in «Cristianesimo nella storia», 34, 2013, pp. 93-129.

TURI T., *I sentieri del seminatore. Azione cattolica, chiesa e società oggi in Italia*, Noci, La Scala, 1988.

—, *L'Azione cattolica nella Chiesa postconciliare. L'ecclesiologia nell'A.C.I. del nuovo statuto (1969-1979)*, presentazione di mons. A. D'Erchia, prefazione del prof. G. Toscani, Noci, La Scala, 1982.

VERROI BONGIORNO M.T., MASTROPAOLO F., *La Federazione Universitaria Cattolica*, in «Il Veltro», 1-2, 1964, pp. 181-220.

VERSACE E., *I 40 anni di "Avvenire"*, in «Avvenire», 9 maggio 2008.

—, *Montini e l'apertura a sinistra. Il falso mito del «vescovo progressista»*, Milano, Guerini e Associati, 2007.

VERUCCI G., *Il dissenso cattolico in Italia*, in «Studi storici», 43, 1, gennaio-marzo 2002, pp. 215-233.

—, *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2001.

—, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

—, *Il '68, il mondo cattolico e la Chiesa*, in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di A. Agosti, L. Passerini e N. Tranfaglia, Atti del convegno di studi organizzato dal Dipartimento di storia dell'Università di Torino, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 381-399.

—, *La Chiesa nella società contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

VITA V., *Chiesa e mondo operaio. Torino 1943-1948*, Cantalupa, Effatà, 2003.

3.4. Storia della Chiesa e dei cattolici in altri Paesi

BARBERIS G., *Il dovere della rivoluzione. Ricordando padre Camilo Torres*, in «Historia Magistra», 20, 2016, pp. 11-15.

BRASSLOFF A., *Religion and Politics in Spain. The Spanish Church in Transition, 1962-96*, foreword by P. Preston, London, Palgrave McMillan, 1998.

Church-State Relations in Vietnam, «Pro Mundi Vita-Dossiers», 1, 1986.

COONEY J., *The American Pope. The Life and Times of Francis Cardinal Spellman*, New York, Times Books, 1984.

GHEDDO P. (P.), *Vietnam, cristiani e comunisti*, 1976, Torino, SEI, 1976.

—, *Cattolici e buddisti nel Vietnam. Il ruolo delle comunità religiose nella costruzione della pace*, prefazione di mons. S. Pignedoli, Firenze, Vallecchi, 1968.

HALL M.K., *Because of their Faith: Calcav and Religious Opposition to the Vietnam War*, New York, Columbia University Press, 1990.

HAMILTON M.P. (CANON) (ed.), *The Vietnam War: Christian Perspectives*, Grand Rapids (MI), W.B. Eerdmans Publishing Company, 1967.

HANSEN P., *Bắc Đi Cú: Catholic Refugees from the North of Vietnam, and Their Role in the Southern Republic, 1954–1959*, in «Journal of Vietnamese Studies», 4, 3, Fall 2009, pp. 173-211.

—, *The Virgin Heads South: Northern Catholic Refugees and their Clergy in South Vietnam, 1954-1964*, in *Casting Faiths. Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*, edited by T.D. DuBois, Basingstoke-New York, Palgrave MacMillan, 2009, pp. 129-151.

IMODA F. (S.J.), PAPINI R. (eds.), *The Catholic Church and its presence in Asia*, with the collaboration of P. Fantini, Milano, Nagard, 2010.

KEITH C., *A Colonial Sacred Union? Church, State, and the Great War in Colonial Vietnam*, in *In God's Empire: French Missionaries in the Modern World*, edited by O. White and J.P. Daughton, New York, Oxford University Press, 2012, pp. 195-214.

—, *Catholic Vietnam: A Church from Empire to Nation*, Berkeley, University of California Press, 2012.

—, *Annam Uplifted: The First Vietnamese Catholic Bishops and the Birth of a National Church, 1919-1945*, in «Journal of Vietnamese Studies», 3, 2, Summer 2008, pp. 128-171.

LANGE C. (P.), *L'Église catholique et la société des Missions Étrangères au Vietnam. Vicariat apostolique de Cochinchine XVII^e^ et XVIII^e^ siècles,* Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, 2005.

PETERS S.F., *The Catonsville Nine. A Story of Faith and Resistance in the Vietnam Era*, New York, Oxford University Press, 2012.

PINKAERS S. (O.P), *Dialogue and Action for Peace: Dominique Pire (1910-1969)*, in *Preaching Justice: Dominican Contributions to Social Ethics in the Twentieth Century*, edited by F. Compagnoni (o.p.) and H. Alford (o.p.), Dublin, Dominican Publications, 2007, pp. 137-148.

POLNER M., O'GRADY J., *Disarmed and Dangerous. The Radical Lives and Times of Daniel and Philip Berrigan. Brothers in Religious Faith and Civil Disobedience*, New York, Basic Books, 1997.

ROBERTS S.L., *Dorothy Day and the Catholic Worker*, Albany, State University of New York Press, 1984.

SCHMITT O., *Ein würdiger Verwalter im Weinberg unseres Herrn Jesus Christus: Bischof Pierre Martin Ngo-dinh-Thuc*, Norderstedt, Books on Demand, 2006.

SPROWS CUMMINGS C., MATOVINA T., ORSI R.A. (eds.), *Catholics in the Vatican II Era. Local Histories of a Global Event*, New York, Cambridge University Press, 2017.

TRÂN THI LIÊN C., *Les relations entre l'Église catholique et l'État au Vietnam depuis le Đổi Mới. Perspectives*, in «Social Compass», 57, 3, 2010, pp. 345-356.

—, *Les catholiques de gauche vietnamiens et la question de la paix au Sud Viet Nam: histoire d'un militantisme (1962-1975)*, communication au Séminaire général *Société d'Asie du Sud-Est: permanences et mutations* animé par A. Feillard et R. Madinier (Maison de l'Asie, Paris, 4 avril 2013).

THUÂN CAO, *Les missionnaires et la politique coloniale française au Vietnam (1857-1914)*, New Haven (CT), Council on Southeast Asia Studies-Yale Center for International and Area Studies, 1990.

3.5. Altri studi

ACTON C., *Grief in Wartime. Private Pain, Public Discourse*, Basingstoke-New York, Palgrave McMillan, 2007.

ADAGIO C., CERRATO R., URSO S. (a cura di), *Il lungo decennio*, cit.

AHERN JR. T.L., *The House of Ngo. Covert Action in South Vietnam, 1954-63 (U)*, 2000, unclassified and approved for release in 2009, Center for the Study of Intelligence, disponibile all'URL: https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB284/2-CIA_AND_THE_HOUSE_OF_NGO.pdf.

ANANIA F., *Breve storia della radio e della televisione italiana*, Roma, Carocci, 2004.

ARTAUD D., *De Diên Bien Phu (mai 1954) à Saïgon (avril 1955): coopération et malentendus transatlantiques*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 14, avril-juin 1987, pp. 106-109, DOI: 10.3406/xxs.1987.1868.

ASSELIN P., *Hanoi's Road to the Vietnam War, 1954–1965*, Berkeley, University of California Press, 2013.

ATWOOD LAWRENCE M., *Assuming the Burden. Europe and American Commitment to War in Vietnam*, Berkeley, University of California Press, 2007 [2005].

AUSTIN J.L., *How To Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

BALLINI P.L., GUERRIERI S., VARSORI A. (a cura di), *Le istituzioni repubblicane dal centrismo al centro-sinistra (1953-1968)*, Roma, Carocci, 2006.

BANTIGNY L., *Jeunesse et engagement pendant la guerre d'Algérie*, in «Parlement[s], Revue d'histoire politique», 8, 2007, pp. 39-53, URL: www.cairn.info/revue-parlements1-2007-2-page-39.htm.

BECKER J.J., *L'union sacrée, l'exception qui confirme la règle?*, in «Vingtième Siècle, revue d'histoire», 5, janvier-mars 1985, pp. 111-122, DOI: 10.3406/xxs.1985.1119.

BELLADONNA S., *Gas in Etiopia. I crimini rimossi dell'Italia coloniale*, Vicenza, Neri Pozza, 2015.

BERTHRONG J.H., NAGAI BERTHRONG E., *Confucianism. A Short Introduction*, New York, Oneworld, 2014 [Oxford, 2000].

BINGHAM J., *U Thant. The Search for Peace*, New York, Knopf, 1966.

BLANG E.M., *Allies at Odds. America, Europe, and Vietnam, 1961-1968*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2011.

BONANATE L., *La guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2001 [1998].

BOSCH J., *Le pentagonisme*, Paris, Seuil, 1969.

BOSCHETTI A., L'impresa intellettuale. *Sartre e «Les Temps Modernes»*, prefazione di P. Bordieu, Bari, Dedalo, 1984.

BRILLANT B., *Les clercs de 68*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

BRINSON DEMERY M., *Finding the Dragon Lady. The Mystery of Vietnam's Madame Nhu*, New York, Public Affairs, 2015.

BRIZZI R., MARCHI M., *Charles de Gaulle*, Bologna, il Mulino, 2008.

BROCHEUX P., *Ho Chi Minh. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 [Paris, 2003].

BROCHEUX P., DUBAR C., *En mémoire de Jean Chesneaux*, in «Temporalités», 6/7, 2007, DOI: 10.4000/temporalites.158.

BROCHEUX P., HÉMERY D., *Indochine, la colonisation ambiguë, 1858-1954*, Paris, La Découverte, 2012 [1995].

BRUZZONE M., *L'avventurosa storia del TG in Italia. Dall'avvento della televisione a oggi*, Milano, Rizzoli, 2002.

BURBY L.N., *The Watts Riots*, San Diego, Lucent Books, 1997.

BUSCH P., *All the Way with JFK? Britain, the U.S., and the Vietnam War*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

CALLORI-GEHLSEN C., *Georg Hüsserl–Reisender in Sachen Nächstenliebe*, Freiburg im Breisgau, Lambertus, 2015.

CAMPBELL I., *Il massacro di Addis Abeba. Una vergogna italiana*, Milano, Rizzoli, 2018.

CANDAR G., BECKER J.-J. (dir.), *Histoire des gauches en France*. II: *XX^e siècle: à l'épreuve de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2004.

CARTER A., *Peace Movements. International Protest and World Politics since 1945*, London and New York, Longman, 1992.

CARTOSIO B., *I lunghi anni sessanta. Movimenti sociali e cultura politica negli Stati Uniti*, Milano, Feltrinelli, 2012.

CASTLE T., *At War in the Shadow of Vietnam: United States Military Aid to the Royal Lao Government, 1955-75*, New York, Columbia University Press, 1993.

CHARPIER F., *Génération Occident: de l'extrême droite à la droite*, Paris, Seuil, 2005.

CHESNEAUX J., *Perché il Vietnam resiste. Le radici storiche e ideologiche di una guerra rivoluzionaria*, Torino, Einaudi, 1968.

CHESNEAUX J., BOUDAREL G., HÉMERY D. (a cura di), *Vietnam: storia e rivoluzione*, Milano, Mazzotta editore, 1973 [Paris, 1971].

CHIAROTTO F. (dir.), *Aspettando il Sessantotto*, cit.

CHOLVY G., *Les organisations de jeunesse entrent dans l'histoire*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 86, 217, 2000, pp. 347-361, DOI: 10.3406/rhef.2000.1418.

CLARK R.W., *Bertrand Russell and His World*, London, Thames and Hudson, 1981.

COLARIZI S., *Storia politica della Repubblica, 1943-2006*, Roma-Bari, Laterza, 2010 [2007].

COPEAUX-MAUSS C., COPEAUX E., *Taksim! Chypre divisée*, Lyon, Aedelsa, 2005.

COSTIGLIOLA F., *Reading for Meaning: Theory, Language and Metaphor*, in *Explaining the History of American Foreign Relations*, edited by M.J. Hogan, T. Paterson, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 [2004], pp. 279-303.

COTILLON J., *Jeunesses maréchaliste et collaborationniste dans la France de Vichy*, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 74, 2004, pp. 29-36, DOI: 10.3406/mat.2004.978.

COTTLE S., *Mediatized Conflict. Developments in Media and Conflict Studies*, Maidenhead (U.K.), Open University Press, 2006

COURTOIS S. (dir.), *Mai 68. Les mouvements étudiants en France et dans le monde*, «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 11-13, 1988, URL: www.persee.fr/issue/mat_0769-3206_1988_num_11_1.

CRAINZ G., *Il Paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli, 2005 [2003].

CRAVERI P., QUAGLIARIELLO G. (a cura di), *L'antimericanismo in Italia*, cit.

D'AIGUILLON B., *Un demi-siècle de journal télévisé*, préface d'A. Mercier, Paris, L'Harmattan, 2001.

DALISSON R., *Les guerres & la mémoire. Enjeux identitaires et célébrations de guerre en France de 1870 à nos jours*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

DALLEK R., *Lone Star Rising. Lyndon Johnson and His Times, 1908-1960*, New York, Oxford Univeristy Press, 2006 [1991].

—, *Lyndon B. Johnson. Portrait of a President*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

—, *The Flawed Giant. Lyndon Johnson and His Times, 1961-1973*, New York, Oxford University Press, 1999 [1998].

DARBY P., *Three Faces of Imperialism. British and American Approaches to Asia and Africa 1870- 1970*, New Haven-London, Yale University Press, 1987.

D'ARIENZO M., *La laicità francese: "aperta", "positiva" o "im-positiva"?*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» [rivista telematica], 2, 2011, DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/1646.

DAUM A.-W., GARDNER L.C., MAUSBACH W. (eds.), *America, the Vietnam War, and the World. Comparative and International Perspectives*, Washington (D.C.)-New York, German Historical Institute-Cambridge University Press, 2003.

DE CERTEAU M., *La prise de parole et autres écrits politiques*, édition établie et présentée par L. Giard, Paris, Seuil, 1998 [1994].

DEL BOCA A., *Vietnam: la guerra dei vent'anni*, in *Lotte di liberazione e rivoluzioni*, Università di Torino-Istituto di Storia della Facoltà di Magistero, Torino, Giappichelli, 1968, pp. 277-342.

DEVILLIERS P., *La politique française et la seconde guerre du Viet Nam*, in «Politique étrangère», XXXII, 6, 1967, pp. 569-604, DOI: 10.3406/polit.1967.6045.

DIMIER V., *De la France coloniale à l'outre-mer*, in «Pouvoirs», 113, 2, 2005, pp. 37-57, DOI: 10.3917/pouv.113.0037.

DI NOLFO E., *La guerra fredda e l'Italia (1941-1989)*, Firenze, Polistampa, 2010.

—, *La persistenza del sentimento coloniale in Italia nel secondo dopoguerra*, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana. Atti del convegno (Taormina-Messina, 23-29 ottobre 1989)*, a cura di C. Ghezzi,

vol. II, Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1996, pp. 1259-1271.

DI PROFIO M., *Il "golpe Borghese" e le ipotesi "golpiste" in Italia (1970-1974)*, Saronno, Officina del Libro, 2011.

DOCKRILL R., HUGHES G. (eds.), *Palgrave Advances in Cold War History*, Basingstoke-New York, Palgrave McMillan, 2006.

DONDI M., *L'eco del boato. Storia della strategia della tensione (1965-1974)*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

DONELAN M.D., M.J. GRIEVE, assisted by P.C. Fielder and H.R. Warning, *International Disputes. Case Histories 1945-1970*, London, Europa Publications, 1973.

DOSSE F., *Paul Ricœur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, 2009 [1997].

DREYFUS M., *Histoire de la CGT. Cent ans de syndicalisme en France*, Bruxelles, Complexe, 2005.

DREYFUS M., GROPPO B., INGERFLOM C. *ET AL.* (dir.), *Le siècle des communismes*, Paris, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2004 [2000].

DREYFUS-ARMAND G., FRANK R., LEVY M.-F., ZANCARINI-FOURNEL M. (dir.), *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Paris, Éd. Complexe, 2000.

DREYFUS-ARMAND G., GERVEREAU D. (éds.), *Mai 68. Les mouvements étudiants en France et dans le monde*, in «Espaces Temps», 40-41, 1989.

DROZ B., *La fin des colonies françaises*, Paris, Gallimard, 2009.

—, *Storia della decolonizzazione nel XX secolo*, Milano, Mondadori, 2007 [Paris, 2006].

D'UBALDO L., *Comunisti e televisione. Il PCI dalla demonizzazione alla riforma*, Tesi in Storia della Comunicazione, Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università Luiss di Roma, relatore: prof. F. Chiarenza, a.a. 2012/2013, disponibile all'URL: http://tesi.eprints.luiss.it/11022/1/d_ubaldo-luca-tesi-2013.pdf.

ELLIS S., *Britain, America, and the Vietnam War*, Westport (CT)-London, Praeger, 2004.

FAIRBROTHER P., C. LÉVESQUE, M.-A. HENNEBERT (eds.), *Transnational Trade Unionism. Building Union Power*, New York, Routledge, 2013.

FANTINI S., *Notizie dalla Shoha. La stampa italiana nel 1945*, prefazione di L. Segre, Bologna, Pendragon, 2005.

FAZIO M., *Histoire des idées contemporaines. Une lecture du processus de sécularisation*, Boleine, 2018 [Rome, 2001].

FIRESTONE B.J., *The United Nations Under U Thant 1961-1971*, Lanham (MD), Scarecrow Press, 2001.

FORMIGONI G., *Storia d'Italia nella guerra fredda (1943-1978)*, Bologna, il Mulino, 2016.

—, *La politica internazionale nel Novecento*, Bologna, il Mulino, 2007.

FREY M., *Storia della guerra del Vietnam. La tragedia in Asia e la fine del sogno americano*, Torino, Einaudi, 2008 [München, 2006].

GADDIS J.L., *La guerra fredda: rivelazioni e riflessioni*, a cura di R. D'Agata, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002 [Oxford-New York, 1997].

GADDIS J.L., GORDON P.H., MAY E.R., ROSENBERG J. (eds.), *Cold War Statesmen Confront the Bomb. Nuclear Diplomacy since 1945*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999.

GAIDUK I.V., *The Soviet Union and the Vietnam War*, Chicago, Ivan D. Ree, 1996.

GARDNER L.G., GITTINGER T. (eds.), *The Search for Peace in Vietnam, 1964-1968*, College Station, Texas A&M University Press, 2004.

—, *International Perspectives on Vietnam*, College Station, Texas A&M University Press, 2000.

GARRIGOU M. (éd.), *Robert Morel éditeur*, Toulouse, Arts et formes, 1996.

GHEDDO P. (P.), *Quando il Vietnam divideva l'Italia*, in «Il Timone», 23, gennaio-febbraio 2003, pp. 18-20.

GILBERT M., *Cold War Europe. The Politics of a Contested Continent*, Lanham-Boulder-New York-London, Rowman & Littlefield, 2015.

GIOE D., SCOTT L., ANDREW C. (eds.), *An International History of the Cuban Missile Crisis. A 50-year retrospective*, Abingdon (Oxon), Routledge, 2014.

GIOVAGNOLI A., TOSI L. (a cura di), *Amintore Fanfani e la politica estera italiana*, Atti del Convegno di Studi (Roma, 3-4 febbraio 2009), Venezia, Marsilio, 2010.

GIRARD P., *Conspiracies and Visions of Conspiracies in France and Italy After the Second World War*, in «European Review of History/Revue européenne d'histoire», 15, 6, December/décembre 2008, pp. 749-765.

GIUNIPERO E., *Il contributo italiano alla pace in Vietnam*, Milano, EduCatt, 2012.

GOBETTI E., *L'occupazione italiana in Jugoslavia (1941-1943). Storiografia e memoria pubblica*, in «Passato e presente», 87, 2012, pp. 39-53.

GOGLIA L., MORO R., NUTI L., *Guerra e pace nell'Italia del Novecento*, cit.

GOSCHA C., VAÏSSE M. (dir.), *La guerre du Vietnam et l'Europe (1963-1973)*, Bruxelles, Bruylant, 2003.

GUDERZO M., *Interesse nazionale e responsabilità globale. Gli Stati Uniti, l'Alleanza atlantica e l'integrazione europea negli anni di Johnson 1963-69*, Firenze, Aida, 2000.

GUÉTIN N., *Religious Ideology in American Politics. A History*, Jefferson, McFarland & Company, 2000.

GÜLSTORFF T., *Warming Up a Cooling War: An Introductory Guide on the Cias and Other Globally Operating Anti-communist Networks at the Beginning of the Cold War Decade of Détente*, Cold War International History Project, Paper n. 75, 20 February 2015, URL: www.wilsoncenter.org/publication/warming-cooling-war-introductory-guide-the-cias-and-other-globally-operating-anti.

HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2005 [Frankfurt am Mein, 1962].

HALBERSTAM D., *Ho*, New York, Random House, 1971.

HALL M.K., *La guerra del Vietnam*, Bologna, il Mulino, 2003 [London, 2000].

HAMMER J.E., *A Death in November. America in Vietnam, 1963*, New York, E. P. Dutton, 1987.

HERSHBERG J.G., *Marigold. The Lost Chance for Peace in Vietnam*, Stanford (CA)-Washington (D.C.), Woodrow Wilson Center Press-Stanford University Press, 2012.

—, *Peace Probes and the Bombing Pause: Hungarian and Polish Diplomacy During the Vietnam War, December 1965–January 1966*, in «Journal of Cold War Studies», 2, Spring 2003, pp. 32-67.

HÖBEL A., *La «democrazia progressiva» nell'elaborazione del Partito Comunista Italiano*, in «Historia magistra», 18, 2015, pp. 57-72.

HOBSBAWM E.J., *Il maggio 1968*, in *Gente non comune*, Milano, BUR, 2013 [1998], pp. 275-286.

—, *Il secolo breve 1914-1991*, Milano, Rizzoli, 2007 [London, 1994].

HORN G.-R., *The Spirit of '68. Rebellion in Western Europe and North America, 1956-1976*, Oxford, Oxford University Press, 2008 [2007].

IMPERATO F., *Aldo Moro, l'Italia e la diplomazia multilaterale. Momenti e problemi*, Nardò, Besa, 2013.

—, *Aldo Moro e la pace nella sicurezza. La politica estera del centro-sinistra. 1963-68*, Progedit, Bari, 2011.

Les Internationales et le problème de la guerre au XX^e siècle, Actes du colloque organisé par l' École française de Rome, le Centro per gli studi di politica estera e opinione pubblica de l'Université de Milan, l'Accademia Belgica, l'Accademia di Danimarca, le Nederlands Instituut te Rome et l'Istituto svizzero di Roma (Rome, 22-24 novembre 1984), Milan-Rome, Università di Milano-École française de Rome, 1987, URL:

www.persee.fr/issue/efr_0000-0000_1987_act_95_1?sectionId=efr_0000-0000_1987_act_95_1_2900.

JACOBS S., *Cold War Mandarin. Ngo Dinh Diem and the Origins of America's War in Vietnam, 1950-1963*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2006.

JONES H., *Death of a Generation: How the Assassinations of Diem and JFK Prolonged the Vietnam War*, New York, Oxford University Press, 2003.

JOURNOUD P., *De Gaulle et le Vietnam (1945-1969)*, Paris, Tallandier, 2011.

KALTER C., *The Discovery of the Third World. Decolonisation and the Rise of the New Left in France, c.1950–1976*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

KANG D.C., *Why Was There No Religious War in Premodern East Asia?*, in «European Journal of International Relations», 20, 4, pp. 965-986.

KARABELL Z., *Architets of Intervention. The United States, the Third World and the Cold War, 1946-1962*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1999.

KARNOW S., *Storia della guerra del Vietnam*, a cura di P. Bairati, Milano, Rizzoli, 2010 [New York, 1983].

KATTENBURG P.M., *The Vietnam Trauma in American Foreign Policy, 1945-1975*, New Brunswick (N.J.)-London, Transaction Publishers, 1992 [1980].

KEENAN B.S., *"Vietnam Is Fighting For Us:"*, cit.

KEITH C., *Protestantism and the Politics of Religion in French Colonial Vietnam*, in «French Colonial History», 13, 2012, pp. 141-174.

KISSINGER H., *L'arte della diplomazia*, Milano, Sperling & Kupfer, 2004 [New York, 1994].

KRASLOW D., LOORY S.H., *The Secret Search for Peace in Vietnam*, New York, Random House, 1968.

LACOUTURE J., *Ho Chi Minh. A Political Biography*, New York, Random House, 1968 [Paris, 1965].

LANARO S., *Storia dell'Italia repubblicana. L'economia, la politica, la cultura, la società dal dopoguerra agli anni '90*, Venezia, Marsilio, 1992.

LANGE M., *Comparative-Historical Methods*, Los Angeles-London-New Dehli-Singapore-Washington DC, SAGE, 2013.

LA VALLE R., *Dossier Vietnam Cambogia*, prefazione di T. Vinay, Torino, Claudiana, 1981.

LEAMING B., *Jack Kennedy: The Making of a President*, London, Orion, 2007 [2006].

LEE S.H., *La guerra di Corea*, Bologna, Il Mulino, 2003 [Harlow, 2001].

LEPRE A., *Guerra e pace nel XX secolo. Dai conflitti tra Stati allo scontro di civiltà*, Bologna, il Mulino, 2008 [2005].

LIPPMAN W., *L'opinione pubblica*, prefazione di N. Tranfaglia, Roma, Donzelli, 2004 [New York, 1922].

LIU L.Y., *China as a Nuclear Power in World Politics*, New York, Palgrave MacMillan US, 1972.

LOGEVALL F., *Choosing War. The Lost Chance for Peace and the Escalation of the War in Vietnam*, Berkeley, University Press of California, 1999.

MACFARQUHAR R., SCHOENHALS M., *Mao's Last Revolution*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008 [2006].

MALGERI F. (a cura di), *Storia della Democrazia cristiana*, 5 voll., Roma, Cinque Lune, 1987-1989.

MANCINI M., *Stato di guerra e conflitto armato nel diritto internazionale*, Torino, Giappichelli, 2009.

MANCINI P., *Nenni uomo di governo*, Foggia, Il Castello, 2013.

MANSI A., *L'associazionismo studentesco nell'Università di Bologna tra la seconda guerra mondiale e il Sessantotto*, in «E-Review», 5, 2017, [s.i.p.], DOI: 10.12977/ereview127.

MARCHAL J., CHATILLON F., LAGANE T., *Les Rats maudits – Histoire des étudiants nationalistes, 1965-1995*, Paris, Editions des Monts d'Arrée, 1995.

MARTELLINI A., *All'ombra delle altrui rivoluzioni. Parole e icone del Sessantotto*, Milano-Torino, Mondadori, 2012.

—, *Fiori nei cannoni. Nonviolenza e antimilitarismo nell'Italia del Novecento*, prefazione di G. Fofi, Roma, Donzelli, 2006.

May '68: New Approaches, New Perspectives, «French Historical Studies», 41, 2, April 2008.

MEAGHER T.M., *Financing Armed Conflict*. II: *Resourcing US Military Interventions from the Spanish-American War to Vietnam*, New York, Palgrave Macmillan US, 2017.

MENDRAS H., *La Seconde Révolution française, 1965-1984*, Paris, Gallimard, 1988.

MENUGE A.J.L. (ed.), *Legitimizing Human Rights. Secular and Religious Perspectives*, London-New York, Routledge, 2016 [Farnham, 2013].

MEUCCI G., RENZANI S. (a cura di), *Il Sessantotto. Immagini di una stagione*, Pisa, Pacini, 2017, prodotto in occasione della mostra fotografica *Il Sessantotto: immagini di una stagione pisana* (Palazzo Blu, Pisa, 7

novembre 2017-18 marzo 2018), allestita con foto provenienti dall'Archivio di Luciano Frassi su iniziativa della Fondazione Palazzo Blu.

MILLER E., *Misalliance: Ngo Dinh Diem, the United States, and the Fate of South Vietnam*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2013.

—, *Vision, Power and Agency: The Ascent of Ngô Đình Diệm*, in «Journal of Southeast Asian Studies», XXXV, 3, October 2004, pp. 433-458.

MINUZZO N., *Quando arrivano i colonnelli. Rapporto dalla Grecia, Milano*, Bompiani, 1970.

MOLLIN M., *Radical Pacifism in Modern America. Egalitarianism and Protest*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006.

MONCHABLON A., *Syndicalisme étudiant et génération algérienne*, in *La guerre d'Algérie et les intellectuels français*, sous la direction de J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli, Bruxelles, Éd. Complexe, 1991, pp. 175-189.

—, *Histoire de l'UNEF de 1956 à 1968*, Paris, PUF, 1983.

MONTESSORO F., *La lotta di fazione nel Partito comunista vietnamita*, in *Sguardi sull'Asia e altri scritti in onore di Alessandra Cristina Lavagnino*, a cura di C. Bulfoni, E. Lupano, B. Mottura, Milano, LED, 2017, pp. 123-140, DOI: http://dx.doi.org/10.7359/826-2017-mont.

—, *Il mito del Vietnam nell'Italia degli anni Sessanta*, in «Trimestre. Storia-politica-società», 13, 4, 2004, pp. 273-297.

—, *Vietnam, un secolo di storia*, Milano, Franco Angeli, 2000.

MORDER R., *Années 1960: crise de jeunesses, mutations de la jeunesse*, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 74, avril-juin 2004, pp. 62-69.

MORGAN J.G., *The Vietnam Lobby. The American Friends of Vietnam 1955-1975*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009 [1997].

MORONE A.M., *La fine del colonialismo italiano tra storia e memoria*, in «Storicamente», 12, 2016, pp. 1-31, DOI: 10.12977/stor623.

MOUVEMENT DE LA PAIX, *Le mouvement de la paix, origines, histoire, objectifs*, Paris, Conseil du Mouvement de la Paix, 1968.

MOYAR M., *Triumph Forsaken. The Vietnam War, 1954-1965*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

NUTI L., *La sfida nucleare. La politica estera italiana e le armi atomiche 1945-1991*, Bologna, il Mulino, 2007.

NYE J.S., *The Misleading Metaphor of Decline*, in «The Atlantic Monthly», March 1, 1990, pp. 86-94.

ONNIS B., *La Cina nelle relazioni internazionali. Dalle guerre dell'oppio a oggi*, Roma, Carocci, 2011.

PIACENTINI FIORANI V., *Processi di decolonizzazione in Asia e Africa*, Milano, I.S.U., Università cattolica, 2000.

POLSI A., *Storia dell'Onu*, Roma-Bari, Laterza, 2015 [2006].

PONS S., *La rivoluzione globale. Storia del comunismo internazionale 1917-1991*, Torino, Einaudi, 2012.

PONTZEELE S., *Burundi 1972/Rwuanda 1994: l'«efficacité» dramatique d'une reconstruction idéologique du passé par la presse*, Thèse doctorale en Changement social, Faculté des sciences économiques et sociales, Université des Sciences et Technologies de Lille-Lille 1, directeur de thèse: M. A. Guichaoua, soutenue le 1er juin 2004, URL: https://ori-nuxeo.univ-lille1.fr/nuxeo/site/esupversions/cfc8f023-3aad-4581-9795-d74045a778ae.

QUÝNH ĐÌNH, LÊ QUYÊN ĐÌNH, WILLEMETZ J., *La République du Viêt-Nam et les Ngô-Đình. Suivi des mémoires posthumes de Madame Ngô-Đình Nhu*, Paris, L'Harmattan, 2013.

RADCHENKO S., *Two Suns in the Heavens. The Sino-Soviet Struggle for Supremacy, 1962-1967*, Stanford (Cal.), Stanford University Press-Washington (D.C.), Wilson Center, 2009.

RAMCHARAN B.G. (ed.), *International Law and Fact-Finding in the Field of Human Rights*, The Hague, M. Nijhoff, 1982.

RIDOLFI M., *Feste della nazione e liturgie politiche*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni settanta*. II: *Culture, nuovi soggetti, identità*, a cura di F. Lussana e G. Marramao, Atti del ciclo di convegni (Roma, novembre e dicembre 2001), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 531-552.

ROMANO S., *Storia di Francia. Dalla Comune a Sarkozy*, Milano, TEA, 2011 [2009].

ROTELLI E. (a cura di), *La ricostruzione in Toscana dal CNL ai partiti*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1980-1981.

ROUQUIÉ A., *L'America latina*, Milano, Mondadori, 2000 [Paris, 1987].

ROUSSELLIER N., *La Force de gouverner. Le pouvoir exécutif en France XIXe-XXIe siècles*, Paris, Gallimard, 2015.

RUSCIO A. (dir.), *L'Affaire Henri Martin et la lutte contre la guerre d'Indochine*, Actes de la journée d'étude tenue à la Mairie du XIe arrondissement, salle Olympe de Gouges (Paris, 17 janvier 2004), Pantin, Le Temps des Cerises, 2005.

—, *L'opinion française et la guerre d'Indochine (1945-1954). Sondages et témoignages*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 29, janvier-mars 1991, pp. 35-46, DOI: 10.3406/xxs.1991.2336.

— (dir.), *Vietnam: l'histoire, la terre, les hommes*, Paris, L'Harmattan, 1989.

SAINCLIVIER J., BOUGEARD C. (dir.), *La Résistance et les Français. Enjeux stratégiques et environnement social*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1995, DOI: 10.4000/books.pur.16338.

SCARCELLI L., *L'Europa del generale De Gaulle*, «Polis – Revistă de ştiinţe politice», 4, 2, martie-mai 2916, pp. 121-135, URL: www.revistapolis.ro/documente/revista/2016/Numarul_2(12)2016/POLIS%2012%20BT%201iun2016.pdf.

SCARIOT B., *Gli Stati Uniti e il Psi negli anni sessanta*, in «Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali», 2, 2016, pp. 753-774.

SCHOENL W. (ed.), *New Perspectives on the Vietnam War. Our Allies' Views*, Lanham (MD), University Press of America, 2002.

SCHOFIELD V., *Kashmir in Conflict: India, Pakistan and the Unending War*, London-New York, I.B. Taurus, 2003 [2000].

SCOPPOLA P., *Lezioni sul Novecento*, a cura di U. Gentiloni Silveri, Roma-Bari, Laterza, 2010.

SEARLE J., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London, Cambridge University Press, 1969.

SERVICE R., *Compagni. Storia globale del comunismo nel XX secolo*, Roma-Bari, Laterza, 2011 [London, 2007].

SHEPARD T., *1962. Comment l'indépendace algérienne a transformé la France*, Paris, Payot, 2008.

SICA M., *L'Italia si apre al Vietnam…*, in «Quaderni vietnamiti», 10/12, 2011/2013, p. 4.

—, *L'Italia e la pace in Vietnam (1965-68). Operazione Marigold*, prefazione di G. Terzi di Sant'Agata, postfazione di L. Nuti, Roma, Aracne, 2012.

—, *Marigold non fiorì. Il contributo italiano alla pace in Vietnam*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.

SIRINELLI J.-F., *La France des sixties revisitée*, in «Vingtième siècle. Revue d'histoire», 69, janvier-mars 2001, pp. 111-124, DOI: https://dx.doi.org/10.2307/3772368.

SMALL M., HOOVER W.D. (eds.), *Give Peace a Chance. Exploring the Antiwar Movement*, with a Foreword by G. McGovern, Syracuse, Syracuse University Press, 1992.

SMITH R., *L'arte della guerra nel mondo contemporaneo*, Bologna, il Mulino, 2009 [London, 2006].

SONTAG S., *Regarding the Pain of the Others*, New York, Picador, 2003.

SORCINELLI P., VARNI A. (a cura di), *Il secolo dei giovani. Le nuove generazioni e la storia del Novecento*, Roma, Donzelli, 2004.

SRIVASTAVA N., *Italian Colonialism and Resistances to Empire, 1930-1970*, London, Palgrave Macmillan, 2018.

STUECK W., *The Korean War. An International History*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1997.

SULLIVAN M.P., *France's Vietnam Policy. A Study in French-American Relations*, Westport (CT)-London, Greenwood Press, 1978.

TAMBURRANO G., *Storia e cronaca del centro-sinistra*, Milano, Feltrinelli, 1971.

THAKUR R., *Peacekeeping in Vietnam. Canada, India, Poland, and the International Commission*, Alberta, The University of Alberta Press, 1985.

THIES W.J., *When Governments Collide. Coercion and Diplomacy in the Vietnam Conflict, 1964-1968*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1980.

TOGNONI G., *La storia del Tribunale Permanente dei Popoli*, in *Speranze e Inquietudini di ieri e di oggi. I trent'anni della Dichiarazione Universale del Diritto dei Popoli*, a cura di L. Bimbi e G. Tognoni, Roma, EdUp, 2008, pp. 95-105.

TOLOMELLI M., *Dall'anticolonialismo all'anti-imperialismo yankee nei movimenti terzomondisti di fine anni Sessanta*, in «Storicamente. Laboratorio di storia», XXVII, 12, 2016, pp. 1-33, DOI: 10.12977/stor643.

—, *L'Italia dei movimenti. Politica e società nella Prima repubblica*, Roma, Carocci, 2015.

— (a cura di), *Il Sessantotto, e dopo?*, Dossier «Storicamente», 5, 2009, URL: www.storicamente.org/dossier-doss_sessantotto.all.

TOPÇU S., *La France nucléaire. L'art de gouverner une technologie contestée*, Paris, Seuil, 2013.

TOPMILLER R.J., *The Lotus Unleashed. The Buddhist Peace Movement in South Vietnam, 1964-1966*, Lexington (KY), University Press of Kentucky, 2002.

VAÏSSE M., *La grandeur: politique étrangère du général De Gaulle*, Paris, Fayard, 1998.

VARIN J., *Les étudiants communistes, des origines à la veille de Mai 1968*, in «Matériaux pour l'histoire de notre temps», 1, 74, 2004, pp. 37-49, DOI: https://dx.doi.org/10.3406/mat.2004.979.

VETTA V., *Comunicazione politica e consenso elettorale. Il 1948 in Puglia*, Bari, Ed. dal Sud, 2016.

VIALE G., *Il 68. Tra rivoluzione e restaurazione*, Milano, NdA Press, 2016.

VIGNA X., *Histoire des ouvriers en France au XX^e siècle*, Paris, Perrin, 2012.

ZAVARONI P., *Caduti e memoria nella lotta politica. Le morti violente della stagione dei movimenti*, Milano, Franco Angeli, 2010.

ZHAI Q., *Bejing and the Vietnam Peace Talks, 1965-68: New Evidence from Chinese Sources*, Cold War International History Project, Working

paper n. 18, Washington, June 1997, URL: https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/ACFB46.pdf

WEINER T., *Legacy of Ashes. The History of the CIA*, London, Penguin, 2001 [New York, 2007].

WILCOX W., *China's Strategic Alternatives in South Asia*, paper in *China in Crisis*. I: *China's Heritage and the Communist Political System*, edited by T. Tsou, with forewords by C.U. Daly, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp. 395-431.

WIMMER, J. PERNER, *Beliefs about Beliefs: Representations and Costraining Funcrion of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception*, in «Cognition», 13, January 1983, pp. 103-128.

WINOCK M. (dir.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris, Seuil, 2015 [1993].

— (prés.), *La droite depuis 1789. Les hommes, les idées, les réseaux*, Paris, Seuil, 1995.

—, *Chronique des années soixante*, Paris, Seuil, 1987.

WITTNER L.S., *Resisting the Bomb. A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1954-1970*. II: *The Struggle Against the Bomb*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1997.

WOLF E.R., *Guerre contadine del XX secolo*, Milano, Istituto Librario Internazionale, 1971 [New York, 1969].

YOUNG M.B., *Le guerre in Vietnam, 1945-1990*, Milano, Mondadori, 2007 [New York, 1991].

4. Sitografia

4.1. Articoli di periodici, necrologi, voci biografiche e altri contenuti in rete

BELTRAMI A., *Voci dal coro/2. Messa beat, la chitarra sia con voi*, in «Avvenire» [in rete], 3 marzo 2016, URL: www.avvenire.it/agora/pagine/messa-beat-.

Bruno Ribes, ancien directeur de la revue Études. Décédé samedi à l'âge de 78 ans, il avait dirigé la revue de la Compagnie de Jésus de 1966 à 1975, in «La Croix» [*en ligne*], 13 septembre 2007, URL: www.la-croix.com/Archives/2007-09-13/Bruno-Ribes-ancien-directeur-de-la-revue-Etudes.-Decede-samedi-a-l-age-de-78-ans-il-avait-dirige-la-revue-de-la-Compagnie-de-Jesus-de-1966-a-1975.-_NP_-2007-09-13-300847.

CASTELLI B., *Paolo VI santo il prossimo 14 ottobre, insieme con mons. Romero*, in «Vatican News» [in rete], 19 maggio 2018, URL:

www.vaticannews.va/it/papa/news/2018-05/papa-francesco-14-ottobre-paolo-vi-santo-con-mons-romero.html

Citterich, un testimone cristiano, in «Famiglia cristiana» [in rete], 5 agosto 2011, URL: http://famigliacristiana.preview.mmm.it/articolo/citterich-un-testimone-cristiano_050811003507.aspx.

CORLEY F., *Obituary: Archbishop Paul Nguyen Van Binh*, in «Independent» [*on line*], July 27, 1995, URL: http://www.independent.co.uk/news/people/obituary-archbishop-paul-nguyen-van-binh-1593410.html.

DAVIS S., *When LBJ Took a Flying Leap at Peace*, in «The Washington Post» [*on line*], December 24, 2007, URL: http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/12/23/AR2007122302188.html.

Décès de Claude Gault, ancien directeur de la rédaction de «TC», in «La Croix» [*en ligne*], 12 novembre 2003, URL: www.la-croix.com/Archives/2003-11-12/MEDIAS-Deces-de-Claude-Gault-ancien-directeur-de-la-redaction-de-TC-_NP_-2003-11-12-194547.

DE PAOLI M., *Paolo VI e quel giornalista di casa: suo papà*, in «Famiglia Cristiana» [in rete], 21 giugno 2013, URL: www.famigliacristiana.it/articolo/paolo-vi-e-quel-giornalista-di-casa-suo-papa.aspx.

DORNIC J., *Mgr Jean Rodhain. Visionnaire de la charité – bâtisseur du Secours Catholique*, URL : http://www.secourscatholique.org/sites/scinternet/files/publications/jean_rodhain.pdf.

Gabaglio, Emilio, voce biografica a cura del Circolo ACLI del Villaggio Prealpino (BD), URL : www.aclirealpino.it/mondo_acli/acli_nazionali/Presidenti/gabaglio.htm, sito a cura del circolo ACLI del Villaggio Prealpino (BS).

Gasbarri Ugo, voce biografica a cura del Gruppo dei Romanisti, URL: www.gruppodeiromanisti.it/wp-content/uploads/2015/04/GASBARRI Carlo.pdf.

Le général Pierre Rondot est décédé, in «La Croix» [*en ligne*], 10 avril 2000, URL: www.la-croix.com/Archives/2000-04-10/Le-general-Pierre-Rondot-est-decede-_NP_-2000-04-10-106209.

In ricordo di Mario Cuminetti, in «Adista» [in rete], 10 giugno 2002, URL: www.noisiamochiesa.org/Archivio_NSC/attual/Cuminetti.18.maggio.02.htm.

Introduzione al Consiglio ecumenico delle Chiese, a cura del CEC, URL: www.saenotizie.it/sae/attachments/article/699/WCCintro_IT.pdf.

KEIDERLING T., *Because We Were Christian Pacifists*, URL: www.plough.com/en/topics/justice/nonviolence/because-we-were-christian-pacifists.

KENNEDY S., *Is Syria America's next Vietnam?*, in «CNN» [*on line*], November 13, 2015, URL: www.edition.cnn.com/2015/11/13/opinions/kennedy-syria-vietnam/index.html.

LEGRAND L., *Femmes de président: Madame Nhu, "le pire ennemi de l'homme",* in «Le Point» [*en ligne*], 22 février 2015, URL: www.lepoint.fr/histoire/femmes-de-president-madame-nhu-le-pire-ennemi-de-l-homme-22-02-2015-1907027_1615.php.

LOHMNANN H.-M., *Psychiater Erich Wulff gestorben. Er öffnete die Psychiatrie*, in «Frankfurter Rundschau» [*on line*], 3 Februar 2010, URL: www.fr.de/kultur/musik/psychiater-erich-wulff-gestorben-er-oeffnete-die-psychiatrie-a-1053633.

LUGLIO M., *Paolo colpito cadde e morì così iniziò la guerra, nel '66*, in «la Repubblica» [in rete], 18 febbraio 2005, URL: http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2005/02/18/paolo-colpito-cadde-mori-cosi-inizio-la.html.

Macciocchi Maria Antonietta, in *Dizionario biografico degli italiani* [in rete], a cura dell'Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, URL: www.treccani.it/enciclopedia/maria-antonietta-macciocchi/.

MIGNOT J.-F., *Analyse-Le dessin de presse, histoire et actualité (1789-2015)*, [*en ligne*] URL: www.nonfiction.fr/article-7788-le_dessin_de_presse_histoire_et_actualite__1789_2015.htm.

PACE E., *Paul Nguyen Van Binh, 84, Catholic Archbishop in Vietnam*, in «The New York Times» [*on line*], July 4, 1995, URL: www.nytimes.com/1995/07/04/obituaries/paul-nguyen-van-binh-84-catholic-archbishop-in-vietnam.html.

Parisi Arturo, voce biografica a cura del sito personale di A. Parisi, URL: http://www.arturoparisi.it/chi-sono/

POLLACK K., *Pushing Back Against Iran in Syria, Tehran's Vietnam*, in «Newsweek» [*on line*], February 14, 2018, URL: www.newsweek.com/pushing-back-against-iran-syria-tehrans-vietnam-806775.

Rodhain Jean, voce biografica a cura della Diocèse d'Arras, URL: www.arras.catholique.fr/page-11052-biographie-jean-rodhain.html.

RONCALLI M., *La prima volta del Papa all'ONU*, in «Avvenire» [in rete], 22 settembre 2015, URL: www.avvenire.it/agora/pagine/la-prima-volta-del-papa-allonu-.

SIMPSON V.L., MASON M., *Madame Ngo Dinh Nhu, Former First Lady of South Vietnam, Dies in Rome*, in «The Washington Times» [*on line*], April 27, 2001, URL: www.washingtontimes.com/news/2011/apr/27/madame-nhu-ex-south-vietnam-first-lady-dies-86/.

Syria bombing has troubling echoes of Vietnam's Operation Rolling Thunder, in «the Conversation» [*on line*], April 17, 2018, URL: www.theconversation.com/syria-bombing-has-troubling-echoes-of-vietnams-operation-rolling-thunder-95157.

Storia delle Edizioni Studium, a cura delle Edizioni Studium, URL: www.edizionistudium.it/content/storia-0.

The Vietnam war captured in color-in pictures, in «The Guardian» [*on line*], April 28, 2015, URL: www.theguardian.com/artanddesign/gallery/2015/apr/28/the-vietnam-war-captured-in-colour-in-pictures.

Timeline of Syrian Chemical Weapons Activity, 2012-2018, URL: www.armscontrol.org/factsheets/Timeline-of-Syrian-Chemical-Weapons-Activity, a cura dell'Arms Control Association.

WITTY P., *Malcolm Browne: The Story Behind the Burning Monk*, in «Time» [*on line*], August 28, 2012, URL: www.time.com/3791176/malcolm-browne-the-story-behind-the-burning-monk/.

4.2. Sitografia

Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (AIPSC): www.storiadellachiesa.it/dizionario/

Associazione Italiana di Storia Orale (AISO): www.aisoitalia.org

Bộ Ngoại giao Việt Nam (Ministero degli Affari esteri della Repubblica Socialista del Vietnam): www.mofa.gov.vn

Cairn: www.cairn.info

Catholic Relief Services: www.crs.org

Committee on Women in NATO Forces, a cura della NATO/OTAN: www.nato.int/ims/2001/win/00-index.htm

Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII (FSCIRE): www.fscrire.it

Google Books: www.books.google.it

Istituto per la storia dell'Azione Cattolica e del movimento cattolico in Italia, Paolo VI (ISACEM): www.isacem.it
Jstor: www.jstor.com
Office of the Historian, a cura del U.S. Department of State: www.history.state.gov
Pax Christi (Italia): www.paxchristi.it
Pax Romana: www.icmica-miic.org
Persée: www.persee.fr
Texas Tech University Vietnam Center and Archive: www.vietnam.ttu.edu
Vietnam War Internet Links, a cura del Prof. W.A. Jospeh, Department of Political Science, Wellesley College: http://academics.wellesley.edu/Polisci/wj/Vietnam/vips.html
Wilson Center: www.wilsoncenter.it

Indice delle illustrazioni

p. 98 Fig. 1. «Témoignage chrétien», 22 août 1963, p. 1.

p. 109 Fig. 2. «Témoignage chrétien», 29 août 1963, p. 1.

p. 133 Fig. 3. D.G., *La Borgia di Saigon esalta i crimini della famiglia Diem*, in «l'Unità», 24 settembre 1963, p. 11.

p. 137 Fig. 4. «Gioventù», 29 settembre 1963, p. 1.

p. 215 Fig. 5. *I rischi della pace*, in «Gioventù», prima quindicina di settembre 1964, p. 6.

p. 238 Fig. 6. «Azione Sociale», 14 febbraio 1965, p. 1.

p. 277 Fig. 7. «Témoignage chrétien», 22 avril 1965, p. 3.

p. 277 Fig. 8. «Témoignage chrétien», 6 mai 1965, p. 6.

p. 278 Fig. 9. «Témoignage chrétien», 22 juillet 1965, p. 4.

p. 283 Fig. 10. «Azione Sociale», 18 aprile 1965, p. 5.

p. 284 Fig. 11. «Azione Sociale», 9 maggio 1965, p. 5.

p. 287 Fig. 12. R.G., *Il mondo non vuole la guerra*, in «Azione Sociale», 1-8-15 agosto 1965, p. 3.

p. 290 Fig. 13. «Gioventù», seconda quindicina di maggio 1965, p. 1.

p. 291 Fig. 14. *La sottile linea rossa*, in «Gioventù», seconda quindicina di maggio 1965, pp. 2-3.

p. 293 Fig. 15. E. MORGAGNI, *E' arrivato un bastimento carico di…*, in «Gioventù-lavoratori e rurali», giugno 1965, p. 10.

p. 294 Fig. 16. E. MORGAGNI, *E' arrivato un bastimento carico di…*, in «Gioventù-lavoratori e rurali», giugno 1965, p. 11.

p. 393 Fig. 17. «Gioventù», prima quindicina di marzo 1966, p. 1.

p. 394 Fig. 18. *Non lasciamo il Papa solo*, in «Gioventù», prima quindicina di marzo 1966, p. 21.

p. 399 Fig. 19. *Una veglia per la pace*, in «Gioventù»» – ed. studenti, gennaio-febbraio 1966, pp. 18-19.

p. 403 Fig. 20. «Azione Sociale», 26 dicembre 1965, p. 1.

p. 406 Fig. 21. «Azione Sociale», 6 febbraio 1966, p. 1.

p. 445 Fig. 22. «Témoignage chrétien», 12 mai 1966, p. 8.

Résumé substantiel de thèse

I. Présentation générale de la thèse

Le présent mémoire de thèse explore, de façon systématique et à travers une approche analytique, l'attitude du Saint-Siège et, en adoptant une perspective comparative, l'attitude d'une partie du monde catholique français et italien face à la guerre au Vietnam entre 1963 et 1966. Plus précisément, la périodisation de cette étude couvre un laps de temps qui va de la seconde moitié de 1963 au premier semestre de 1966, de la « crise bouddhiste » sud-vietnamienne de 1963 aux bombardements américains des zones d'Hanoï et d'Haïphong de fin juin-début juillet 1966. Les sujets catholiques français et italiens examinés dans cette étude sont des représentants de l'épiscopat, de l'ordre religieux des jésuites, du monde de l'associationnisme et de la presse périodique d'inspiration catholique[1]. Dans l'ensemble, ils composent un échantillon hétérogène en ce qui concerne leurs rôles dans la hiérarchie de l'Église, leurs sensibilités et cultures religieuses, leurs orientations politiques.

La vocation première de ce travail est de s'insérer dans le discours historiographique sur l'histoire du catholicisme contemporain, en considérant en particulier les années du concile Vatican II. Grâce à sa reconstruction inédite de l'action diplomatique de paix de Paul VI, notre étude offre en outre une contribution à l'histoire politico-diplomatique de la guerre au Vietnam. L'enquête menée sur les initiatives militantes contre ce conflit, qui en France comme en Italie mobilisa aussi des personnalités et des groupes catholiques, touche en revanche les intérêts de l'historiographie des mouvements politiques et sociaux occidentaux durant la seconde moitié du XX^{e} siècle, en particulier celle des mouvements pacifistes et celle de la contestation étudiante qui eut en 1968 son point culminant.

En raison des implications théologiques, morales, politiques et religieuses délicates que le conflit au Vietnam présentait aux yeux des catholiques et considérant la grande importance que cette guerre assuma dans le débat public des pays d'Europe occidentale à partir de la moitié des années soixante, nous avons imaginé qu'une reconstruction des positions du Saint-Siège et d'un échantillon du monde catholique français et italien sur ce sujet pourrait constituer un cas d'étude intéressant du point de vue de l'historiographie de l'Église conciliaire. Notre première intention était de déterminer la contribution catholique à la cause de la paix au Vietnam et les

[1] Pour la liste détaillée de l'échantillon séléctionné, voir p. 566-567 de ce résumé.

formes qu'elle prit entre 1963 et 1966, ainsi que de comprendre l'influence exercée par cette guerre sur les relations intra- et extraecclésiales par rapport aux sujets examinés. De plus, la guerre au Vietnam nous est apparue comme un observatoire privilégié pour suivre, même d'une perspective bien spécifique et délimitée, certains phénomènes de caractère plus général et d'importance fondamentale dans le processus de redéfinition de l'identité de l'Église au tournant de Vatican II. Il suffit de penser, par exemple, à l'approche des catholiques face à la question de la paix et à la doctrine de la « guerre juste » à l'âge atomique, à leurs attitudes à l'égard du communisme et des communistes, à leur relation avec les hérédités historiques du missionnarisme évangélisateur, du colonialisme et de la Résistance, à la redéfinition du rôle de l'Église dans le scénario politique international des années soixante. Ce dernier était marqué à l'époque par la persistance de la logique bipolaire caractéristique de la guerre froide et, en parallèle, par une lente reconfiguration des équilibres géopolitiques globaux, stimulée par le processus de décolonisation. Dans une perspective plus large, la recherche sur le cas particulier du Vietnam permet de suivre le développement de la doctrine de l'Église et de la pensée catholique en France et en Italie sur un sujet complexe comme celui des relations entre l'Église et le monde moderne, un domaine dans lequel une relevance particulière est revêtue par la question de l'approche de l'Église et des catholiques à la sphère du politique.

L'histoire des réactions suscitées par la guerre au Vietnam au sein de l'Église catholique a jusqu'à présent soulevé une attention faible, fragmentée et discontinue dans la communauté scientifique. En ce qui concerne en particulier les cas du Saint-Siège et du monde catholique français et italien, les monographies sont peu nombreuses[2]. En élargissant

[2] Sur le cas du Saint-Siège, voir en particulier M.L. SERGIO, « Paolo VI e il Vietnam: fra contestazione e peacebuilding. I documenti inediti del Fondo Amintore Fanfani e il pre-negoziato segreto del 1968 », *Centro Vaticano II. Ricerche e documenti*, 1, 2013, p. 51- 77 ; M. MUGNAINI, « La diplomazia di Paolo VI di fronte ai problemi della guerra e della pace », in *Guerra e pace nell'Italia del Novecento. Politica estera, cultura politica e correnti dell'opinione pubblica*, a cura di L. Goglia, R. Moro, L. Nuti, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 409-415 ; ID., « Le Saint-Siège et la guerre du Vietnam », in *La guerre du Vietnam et l'Europe (1963-1973)*, sous la direction de C. Goscha et M. Vaïsse, Bruxelles, Bruylant, 2003, p. 401-414 ; R. PALMER DOMENICO, *America, the Holy See and the War in Vietnam*, in *Papal Diplomacy in the Modern Age*, edited by P.C. Kent and J.F. Pollard, Westport (CT), Praeger, 1994, p. 203-219. En ce qui concerne le cas français, les travaux de Sabine Rousseau, indiqués dans la bibliographie de cette thèse, sont fondamentales, notamment la monographie S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam 1945-1975*, préface d'É. Fouilloux, Paris, CNRS Éditions, 2002. Sur le cas italien, nous signalons en particulier D. SARESELLA, « The Vietnam War, the Church, the Christian Democratic Party and the Italian Left Catholics »,

le regard aux œuvres scientifiques qui abordent partiellement ce sujet, le panorama des études disponibles apparaît plus riche, mais très hétérogène en termes d'approches méthodologiques, de perspectives disciplinaires et historiographiques, de profondeur et de systématicité des analyses, de choix de périodisation, de sélection des acteurs catholiques examinés. La bibliographie actuelle est, pour la plupart, très récente et montre une tendance forte à se concentrer sur la « guerre américaine » au Vietnam (1965-1973), en particulier sur la période allant du second semestre de 1966, depuis les raids aériens sur les zones d'Hanoï et d'Haïphong, au mai 1968, jusqu'au choix de Paris comme site pour les pourparlers secrets de paix. C'est en effet la phase la plus intense de l'activité publique de Paul VI pour la paix au Vietnam, ainsi que la période de majeure importance de ce conflit dans le débat public des sociétés occidentales, frappées de plein fouet, à l'époque, par la « révolution juvénile », dont la guerre au Vietnam fut l'un des étendards. Ce n'est donc pas un hasard si les positions catholiques les plus étudiées en matière de guerre au Vietnam sont, à ce jour, celle du souverain pontife et, pour ce qui concerne les cas français et italien, celles des catholiques de gauche et d'extrême gauche qui participèrent au mouvement de la contestation durant la seconde moitié des années soixante[3]. Dans la plupart des cas, ces études traitent *séparément*, de manière plus ou moins approfondie, les positions du Saint-Siège[4] et des catholiques de gauche de France[5] et d'Italie[6] à l'égard du conflit au Vietam.

Social Sciences, 7, 55, April 2018, DOI: 10.3390/socsci7040055 ; A. SANTAGATA, «Les catholiques italiens et la guerre du Vietnam (1965-1968). L'antichambre de la contestation», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1-2, 2015, p. 215-232.

[3] En ce qui concerne la catégorie historique des « catholiques des gauche », en reprenant une réflexion de Gerd-Rainer Horn et Yvon Tranvouez sur les « chrétiens de gauche », nous pouvons affirmer que la question de la définition terminologique est tout autre que simple, surtout dans le moment où l'expression est utilisée dans une étude comparative de réalités géographiques différentes, chacune avec ses propres spécificités nationales irréductibles. Toutefois, par nécessité de communication scientifique, la locution est conventionnellement utilisée de manière générique pour désigner en même temps les catholiques « qui sont aussi de gauche » (de gauche *et* catholiques) et les catholiques « qui s'engagent à gauche au nom de leur foi » (de gauche *parce que* catholiques). G.-R. HORN, Y. TRANVOUEZ, « L'esprit de Vatican II : catholiques de gauche en Europe occidentale dans les années 68. Introduction », *Histoire@Politique* [en ligne], 30, septembre-décembre 2016, p. 5, URL : https://www.histoire-politique.fr/documents/30/dossier/pdf/HP30_Dossier_Introduction_Horn_Tranvouez_def.pdf, dernière consultation : 11 novembre 2018.

[4] Voir, parmi d'autres, G. LA BELLA, « Paolo VI, la diplomazia e l'impegno per la pace », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 110, 2015, p. 846-887 ; D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, il Mulino, 2008, p. 284-287 ; G. VERUCCI, « Pace e guerra nelle linee dei pontificati di Paolo VI e di Giovanni Paolo II », in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in*

Ce fut toutefois à partir de 1963 que l'actualité vietnamienne revint lentement à occuper une place importante dans la presse et sur la scène publique d'Europe occidentale, après le large désintérêt qui avait recouvert le destin des territoires de l'ancienne Indochine française depuis la fin du conflit colonial en 1954. La violente crise qui explosa entre le printemps et l'été 1963 entre catholiques et bouddhistes dans la République du Vietnam (du Sud, RV) attira l'attention de l'opinion publique internationale et contribua également à en diriger le regard sur la guerre civile qui s'y déroulait, depuis le début de la décennie, entre le gouvernement catholique et pro-occidental de la RV et le Front National de Libération du Sud-Vietnam (FNL). Ce conflit reproduisait à l'échelle locale les divisions politico-idéologiques et les alliances militaires internationales du système bipolaire de la guerre froide, assumant ainsi les traits de l'énième guerre par procuration entre le « monde libre » et le bloc communiste.

Entre 1963 et 1966, une série d'évènements porta le Vietnam à devenir, comme l'a dit Marialuisa Sergio, « l'épicentre de l'intérêt mondial »[7]. La « crise bouddhiste » de 1963 fut suivie par les graves tensions internationales ouvertes en 1964 par les incidents navals du golfe du Tonkin, qui justifièrent l'intervention militaire directe des USA au Vietnam en 1965, et puis par l'intense escalade du conflit, dont les raids sur Hanoï et Haïphong en 1966 furent un épisode clé. Dans la crise au Vietnam se croisaient, de manière très compliquée, des questions de nature socio-politique et religieuse, qui intéressaient en même temps la réalité spécifique

terris», Bologna, il Mulino, 2005, p. 685-719 ; A. MELLONI, « La politica internazionale della Santa Sede », *Passato e presente*, 58, 2003, p. 69-98 ; ID., *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna, il Mulino, 2000 ; A. DUPUY, « Paul VI et la diplomatie pontificale », in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 2-4 juin 1983) publiés avec le concours de l'Istituto Paolo VI de Brescia, Rome, École française de Rome, 1984, p. 455-478.

[5] Sur le sujet, voir par exemple les références dans D. PELLETIER, J.-L. SCHLEGEL (dir.) *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 2012, *passim*; P. ARTIÈRES, M. ZANCARINI-FOURNEL (dir.), *68. Une histoire collective*, Paris, La Découverte, 2008, *passim*; dans la deuxième partie (*Le moment gauchiste*) de D. PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965- 1978)*, Paris, Payot, 2005 [2002], p. 101-169.

[6] Voir en particulier A. SANTAGATA, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Roma, Viella, 2016, p. 144-151 ; D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, Morcelliana, 2005 ; F. MONTESSORO, « Il mito del Vietnam nell'Italia degli anni Sessanta », in *Trimestre. Storia-politica-società*, 13, 4, 2004, p. 273-297 ; R. CERRATO, *Dal Concilio al '68. Il mondo cattolico italiano negli anni sessanta*, in *Il lungo decennio. L'Italia prima del '68*, a cura di C. Adagio, R. Cerrato, S. Urso, Verona, Cierre, 1999, p. 309-328.

[7] M.L. SERGIO, art. cit., p. 51 [*traduction mienne*].

du pays asiatique et les dynamiques géopolitiques globales qui opposaient l'Est et l'Ouest et, de manière toujours plus accentuée, le Nord et le Sud du monde. De plus, de nombreuses problématiques soulevées dans les consciences catholiques par les événements au Vietnam concernaient des nœuds théologiques épineux qui étaient à l'époque comme en suspens, car objet de révision doctrinale de la part du concile Vatican II. La crise vietnamienne arriva en outre dans une décennie où « le monde » était « en effervescence » et « des instances de pression pour plus de justice sociale et de paix » se multipliaient dans « des milieux sociaux toujours plus amples de la société civile » occidentale[8].

En l'absence d'études systématiques sur la périodisation choisie pour notre recherche, en approchant le sujet de cette thèse nous nous sommes d'abord posé des questions banales : quelles furent les réactions du Saint-Siège et des catholiques italiens et français face aux événements qui se déroulèrent au Vietnam entre 1963 et 1966 ? Leurs positions étaient-elles similaires ? Changèrent-elles au fil du temps, et dans ce cas, de quelle manière ? Les principales lacunes historiographiques sur lesquelles nous avons décidé d'intervenir avec notre étude concernent la carence de recherches qui approfondissent la période précédant l'intervention militaire directe des États-Unis au Vietnam, qui explorent de manière systématique les années 1963-1966, qui comparent deux cas nationales de communautés catholiques, qui conduisent une comparaison systématique entre la position exprimée sur le conflit au Vietnam par le Saint-Siège et celles de différents composants de l'Église. De plus, nous avons choisi de proposer une étude qui, pour la première fois, approche la « ligne vietnamienne » de Paul VI selon une vision unitaire, à savoir en intégrant dans un seul cadre interprétatif son activité pastorale, magistrale, politique, diplomatique (publique *et* secrète) et caritative. Nous avons aussi décidé d'examiner l'influence exercée par les vicissitudes de l'Église au Vietnam sur les évaluations des catholiques sur la guerre. C'est là un aspect que l'historiographie a jusqu'ici négligé de vérifier dans le détail mais qui mérite d'être pris en compte, à notre avis, en particulier dans l'analyse de la politique vietnamienne de Paul VI.

Nous avons pensé alors qu'une tentative – quoique partielle et non exhaustive – pour combler les lacunes historiographiques ci-dessus mentionnées pourrait offrir des opportunités de connaissance scientifique importantes. C'est pour cette raison que, dans le domaine de l'histoire de l'Église et la guerre au Vietnam, nous avons décidé de consacrer notre recherche à une phase peu étudiée et à des acteurs catholiques jusqu'ici

[8] *Ibid*. [*traduction mienne*].

négligés par les historiens, tels qu'*Itinéraires* ; au même temps, pour ce qui concerne Paul VI et sur les catholiques de gauche, nous espérons que cette étude sur la période qui va de la deuxième moitié de 1963 au premier semestre de 1966 peut contribuer à une contextualisation et une compréhension plus approfondies des acquisitions de l'historiographie actuelle, focalisée sur la saison qui va de l'été de 1966 à mai 1968, portant à une relecture critique et parfois à la mise en discussion de certaines thèses avancées jusqu'à present par les chercheurs.

II. La périodisation

Comme nous l'avons dit, notre recherche fixe son *terminus a quo* vers la seconde moitié de 1963 (« crise bouddhiste » au Sud-Vietnam) et son *terminus ad quem* à la fin du premier semestre 1966 (bombardements américains des zones d'Hanoï et d'Haïphong, les villes principales du Nord-Vietnam).

Les accords de Genève de 1954 avaient ratifié la fin de l'Indochine française et le retour du Vietnam à l'indépendance, prévoyant la future réunification des deux zones dans lesquelles le pays avait été provisoirement divisé en l'attente de libres élections nationales. Depuis lors, l'intérêt de l'opinion publique internationale pour le destin du pays asiatique diminua considérablement. En mai 1963 la « crise bouddhiste » explosa dans la RV, où le pouvoir était dans les mains d'une famille de catholiques fervents, les Ngo Dinh. La crise s'exacerba fortement à partir du juin suivant et l'actualité vietnamienne revint à l'attention des observateurs internationaux, en interpellant de façon particulière l'Église de Rome et les consciences catholiques. La « crise bouddhiste » commença en effet avec des tensions violentes entre le régime du président sud-vietnamien Ngo Dinh Diem et ses opposants de la majorité bouddhiste de la population. Ces tensions ouvrirent un cycle d'affrontements sanglants entre la minorité catholique et la communauté bouddhiste du pays, qui termina seulement après la chute des Ngo à la suite d'un coup d'État le 1er novembre 1963. En outre, au cours de son déroulement, la « crise bouddhiste » se confondit et se chevaucha à la guerre civile en cours dans la RV depuis les débuts de la décennie entre le FNL et le gouvernement de Saïgon ; comme on le sait, les guérilleros et les autorités sud-vietnamiennes pouvaient compter chacun sur son propre réseau d'alliances internationales, selon des déploiements qui reflétaient la logique bipolaire de la guerre froide.

Du point de vue de la périodisation, la « crise bouddhiste » présente de plus l'avantage de faire coïncider le *terminus a quo* de notre recherche avec le début du pontificat de Paul VI (élu le 21 juin 1963) et *grosso modo*, également, avec la reprise des travaux conciliaires (29 septembre 1963) et

avec le début (*ad interim*) de la présidence américaine de Lyndon B. Johnson (le 22 novembre 1963).

Le *terminus ad quem* de notre étude est fixé par l'été 1966, plus précisément par les raids aériens américaines sur les zones d'Hanoï et d'Haïphong de fin juin-début juillet 1966. En incluant pour la première fois dans le périmètre de guerre ces deux villes, cœur du régime nord-vietnamien, ces opérations de bombardement inaugurèrent une nouvelle étape dans l'escalade américaine du conflit contre le FNL et la République démocratique du Vietnam (du Nord, RDV), déterminant une mutation fondamentale dans la perception de la guerre au Vietnam de la part de l'opinion publique de l'Europe occidentale, y compris de sa composante catholique. Ces raids semblent en effet avoir établi définitivement, dans le débat public européen, le passage de la guerre au Vietnam d'une affaire de politique étrangère à une question de politique intérieure, pour déboucher ensuite, à travers une phase de radicalisation politique de la discussion (souvent dans un sens anti-américain), dans un véritable phénomène culturel, symbole et mythe de la « révolution » étudiante de la fin des années soixante[9]. Les bombardements des zones d'Hanoï et d'Haïphong influencèrent de manière souvent cruciale l'attitude du monde catholique envers le conflit au Vietnam et envers les USA, au point qu'il nous semble plausible d'assumer cet événement comme un tournant historique dans une recherche sur ce sujet. Il est enfin à noter que ce fut durant de la première moitié de 1966, alors que l'Église vivait les premiers mois incertains de l'après-concile, que l'intensité de « l'offensive de paix » montinienne pour le Vietnam se réduisit considérablement, à la suite de diverses échecs diplomatiques.

D'après les résultats obtenus par notre travail de recherche, nous avons utilisé comme grille d'interprétation du sujet de cette thèse l'idée que, dans le cadre de la périodisation choisie, le Vietnam fut perçu par l'Église comme le théâtre de trois différentes catégories de conflit, se succédant chronologiquement : une guerre de religion (1963) ; (la menace d')une troisième guerre mondiale atomique (1964-1965) ; une guerre asymétrique de type semi-classique (forces armées contre guérilleros), déterminant une

[9] Cet dernier aspect est approfondi, entre autres, dans A. MARTELLINI, *All'ombra delle altrui rivoluzioni. Parole e icone del Sessantotto*, Milano-Torino, Mondadori, 2012, en particulier p. 21-30 ; R. FRANK, « Imaginaire politique et figures symboliques internationales : Castro, Hô, Mao et le "Che" », in G. Dreyfus-Armand, R. Frank, R. Levy, M. Zancarini-Fournel (dir.), *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Paris, Éd. Complexe, 2000, p. 31-47 ; M. ZANCARINI-FOURNEL, « La guerre au Vietnam et la cristallisation d'une jeunesse militante radicale », in P. Artières et M. Zancarini-Fournel (dir.), op. cit., p. 38-43 ; F. MONTESSORO, art. cit., p. 273-297 (qui a aussi le mérite de souligner la contribution intellectuelle des catholiques italiens au phénomène).

urgence humanitaire (1965-1966). Chacune de ces typologies de conflit mit le Saint-Siège et les catholiques français et italiens face à des problématiques spécifiques et soulève des questions particulières dans le domaine de l'historiographie.

III. La perspective comparative adoptée et l'échantillon des sujets sélectionnés

Pour ce qui concerne les pays comparés dans cette étude, nous avons opté pour la France et l'Italie car, dans leur passé comme dans leur présent, elles présentent de nombreuses analogies et des différences cruciales en matière de religion, d'histoire, de politique, d'institutions et d'un point de vue socio-culturel. Pour des questions de place, nous n'en mentionnons ci-dessous que quelques-uns. Parmi les éléments communs à la France et à l'Italie, il faut d'abord évoquer leur ancienne tradition de catholicisme romain, la confession largement majoritaire de leurs populations[10]. Un autre élément à considérer, en ce qui concerne les années soixante, est la présence dans les deux pays des partis communistes les plus forts d'Europe occidentale[11], un facteur qui nourrit une rigidité particulière de la part des catholiques française et italiens en matière de politique étrangère. Nous devons également tenir compte de la maturation et de l'affirmation, durant la décennie soixante, de certaines mutations historiques dans les structures profondes des sociétés française et italienne des Trente Glorieuses[12]. Quant aux divergences les plus significatives entre le cas français et le cas italien, il faut faire allusion à l'approche des deux pays à la question de la laïcité de l'État[13], ainsi qu'à la configuration de leurs institutions républicaines (une

[10] Sur ce thème voir sur le cas français: A. DITTGEN, « Religions et démographie en France. Des évolutions contrastées », *Population et avenir*, 684, 4, 2007, p. 14-18, DOI: 10.3917/popav.684.0014 et sur le cas italien: M. INTROVIGNE, P. ZOCCATELLI (dir.), *Le religioni in Italia*, Leumannn (Rivoli), Elledici, 2006.

[11] Sur ce sujet nous signalons, entre autres, l'étude comparative de M. DREYFUS, B. GROPPO, « Les Partis communistes français et italien », in M. Dreyfus, B. Groppo, C. Ingerflom *et al.*, (dir.), *Le siècle des communismes*, Paris, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2004 [2000], p. 423-438.

[12] La bibliographie sur l'histoire sociale, culturelle, politique et économique de la France et de l'Italie dans les années de la croissance économique de l'après-guerre étant très riche, nous nous limitons à mentionner ici, en ce qui concerne le cas français, l'analyse désormais classique du sociologue H. MENDRAS, *La Seconde Révolution française, 1965-1984*, Paris, Gallimard, 1988 et en ce qui concerne le cas italien, G. CRAINZ, *Il Paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli, 2005 [2003].

[13] Pour un *excursus* comparatif sur les parcours suivis par les deux pays en matière de laicité de leurs institutions jusqu'au début des années 2000, voir F. MARGIOTTA BROGLIO, « Stato e religioni nella Francia separatista e nell'Italia concordataria. Verso un modello

Cinquième République française de type semi-présidentielle et caractérisée par une « démocratie exécutive »[14], une *democrazia dei partiti* italienne[15] fondée surtout sur le parlementarisme et sur le rôle central des partis dans la vie politique et institutionnelle nationale). L'existence d'un « parti des catholiques » en Italie, la Democrazia cristiana (DC), absent en France, apparaît comme une autre différence fondamentale entre les deux cas nationales. Le rapport des sociétés française et italienne avec le colonialisme et avec son héritage historique revêt aussi une relevance cruciale pour notre recherche.

Au moment de choisir les acteurs catholiques à examiner dans ce travail, le pape a été le premier à être considéré, en raison de son rôle de pasteur de l'Église universelle et aussi en raison de l'absence, à ce jour, d'une enquête systématique et analytique des positions de Paul VI sur la guerre au Vietnam dans les années explorées dans notre étude. Comme nous l'avons dit, en approchant le monde catholique français et italien nous avons visé à sélectionner un échantillon assez représentatif de différentes hiérarchies et sensibilités religieuses et politiques présentes au sein des deux communautés catholiques nationales. Nous sommes toutefois bien loin d'avancer une quelconque prétention d'exhaustivité pour notre recherche. Dans la séléction des composants catholiques français et italiens à étudier, nous avions l'intention d'apporter une contribution à la recherche sur les catholiques de gauche, en choisissant des groupes de cette minorité dont les positions sur le conflit au Vietnam *avant* l'intervention militaire américaine de 1965 sont encore inconnues ou peu connues. Suivre les évolutions de leur réflexion sur cette guerre à partir du retour de l'actualité vietnamienne dans le débat public européen en 1963 nous est apparu comme une opportunité scientifique importante, car elle permet de révéler les éléments de continuité et de discontinuité par rapport aux opinions politiques radicales que certains catholiques auraient exprimées sur le conflit au Vietnam à la suite de la dramatique accélération de l'escalade, à partir de la seconde moitié des années soixante. Mais comme nous le verrons, l'échantillon que nous avons choisi reflète de plus une autre intention, celle de dépasser, en même temps, le périmètre du domaine d'études sur la

europeo di laicità? », *Rivista di Studi Politici Internazionali,* 73, 4, octobre-décembre 2006, p. 560-567.

[14] Nous réprenons ici la définition introduite par le remarquable N. ROUSSELLIER, *La Force de gouverner. Le pouvoir exécutif en France XIX^e^-XXI^e^ siècles*, Paris, Gallimard, 2015.

[15] La référence est faite ici à l'important P. SCOPPOLA, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Bologna, il Mulino, 1997.

minorité « gauchiste », en analysant aussi des autres sensibilités catholiques.

Parmi les représentants des Églises française et italienne examinés par ce travail il y a les évêques. Ils ont été considérés au niveau collectif des conférences épiscopales nationales, ainsi qu'au niveau individuel. En ce qui concerne ce dernier point, vue l'impossibilité matérielle de conduire une recherche capillaire sur toutes les réalités diocésaines de France et d'Italie, l'attention a été dirigée vers les évêques qui se sont prononcés sur la guerre au Vietnam dans des contextes publics d'importance ou d'impact national ou dans le milieu conciliaire.

Parmi les ordres religieux, nous avons opté pour la Compagnie de Jésus en raison de sa relevance dans l'histoire de l'Église et, en particulier, dans le panorama catholique de France et d'Italie. Ce choix a été influencé par la proximité des jésuites aux positions papales, particulièrement accentuée dans le cas italien, et par le fait que, dans le cas français, l'ordre avait des rapports anciens et étroits avec le Vietnam. Ces relations avaient été établies dans le cadre de la mission évangélisatrice entreprise par les jésuites français dans le pays asiatique à partir du XVII^{e} siècle et qui fut caractérisée par des contacts pas toujours cristallins des religieux avec l'administration française de l'ère coloniale. Les positions des jésuites français et italiens sur la guerre au Vietnam ont été enquêtées ici à travers le dépouillement de leurs organes de presse officiels, respectivement *Études* et *La Civiltà Cattolica* (*CC*).

Pour ce qui concerne le monde de l'associationnisme, nous précisons tout d'abord que ce travail de thèse s'est occupé principalement des positions exprimées par les bureaux nationaux et par la presse officielle des sigles sélectionnées, même si certains signaux d'excentricité provenant des branches locales n'ont pas été négligés. Notre choix s'est orienté vers l'Action catholique (AC), la principale institution catholique de masse dans la France et l'Italie contemporaines. Comme on le sait, AC est composée d'un ample éventail d'associations ; nous avons décidé d'étudier le domaine de ses sigles représentatifs de la jeunesse, car dans les années soixante la jeunesse a émergée comme un nouvel acteur autonome des sociétés occidentales. Notre attention s'est concentrée en particulier sur les branches masculines de la jeunesse d'AC, qui apparaissent plus dynamiques et moins conformistes que celles féminines; plus précisément, étant donné le protagonisme du corps social des ouvriers et de celui des étudiants en France et en Italie à la veille de 68, le focus a été porté sur la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), sur la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC), sur la Gioventù italiana di Azione cattolica (GIAC), cette dernière animée, entre autres, par une vive branche étudiante et par la Gioventù operaia

cristiana (GIOC), une œuvre dépendante de la GIAC. *A latere* nous avons prêté attention aussi à la Federazione universitaria cattolica italiana (FUCI), fédération d'universitaires catholiques proche de Montini, qui en avait été l'un des aumôniers nationaux les plus importants. Au-delà de l'associationnisme d'AC, nous avons examiné les Associazioni cristiane dei lavoratori italiani (ACLI), qui incluent Gioventù aclista (GA), sa branche réunissant les jeunes. Les ACLI représentent une originalité italienne : indépendantes (à la différence d'AC) de l'institution ecclésiastique mais reconnues officiellement par cette dernière, leur création (en 1944) avait été encouragée par le futur Paul VI lui-même. Il s'agit d'un sujet unique dans le panorama catholique international, un hybride entre une organisation éducative et une organisation para-syndicale, dont la raison d'être et la structure s'expliquent à la lumière du scénario politique et syndical particulier de l'Italie postfasciste et républicaine.

À propos de la presse examinée ici, c'est en raison du poids revêtu par le colonialisme dans l'histoire de la France que nous avons décidé d'étudier le cas de la revue intégriste *Itinéraires*, une particularité du catholicisme hexagonal, nostalgique d'un fantomatique âge d'or durant lequel l'Empire français était voué à une mission civilisatrice inspirée par les valeurs chrétiennes. Les autres périodiques que nous avons analysés sont l'hebdomadaire *Témoignage chrétien* (*Tc*), le quotidien de Bologne *L'Avvenire d'Italia* (*AI*), le mensuel *Lettre* et le bimensuel *Testimonianze*. Il s'agit de publications animées par un esprit réformiste et orientées, selon divers degrés, vers la gauche du spectre ecclésial. Elles partageaient, dans leurs tons généraux, la même inspiration « roncallienne », mais elles présentaient néanmoins des lignes rédactionnelles différentes et des divergences parfois significatives dans leurs sensibilités religieuses et dans leurs opinions politiques.

IV. Les sources

Le présent travail de recherche se base sur un *corpus* nourri de sources de typologies variées, principalement de fonds d'archives français, italiens et américains et de sources imprimées pour la plupart italiennes et françaises. Nous avons aussi occasionnellement utilisé des sources visuelles et sonores, ainsi que des témoignages recueillis par nous-mêmes. Notre analyse des sources s'est naturellement concentrée sur la périodisation choisie ; cependant, pour une compréhension plus approfondie des évènements et des contextes, quand nous en avons eu la possibilité, nous avons également mené une plus rapide enquête sur des sources relatives aux périodes 1954-1963 (des accords de Genève à la

« crise bouddhiste ») et 1966-1976 (des raids sur Hanoï et Haïphong à la réunification du Vietnam).

En abordant la question des sources utiles à la reconstruction historique de l'attitude du Saint-Siège à l'égard de la guerre au Vietnam, il faut avant tout signaler que le règlement de l'Archive secrète du Vatican ne permet pas, jusqu'à présent (2018), la consultation de la documentation postérieure à 1939, c'est à dire au pontificat de Pie XII. Nous n'avons donc pas eu accès à ce qui constitue le patrimoine archivistique insubstituable pour toute recherche sur le pontificat de Giovanni Battista Montini et, par conséquent, nous n'avons aucune intention d'affirmer que notre enquête sur la papauté de Paul VI soit exhaustive. Toutefois il a été possible de contourner partiellement les obstacles, avec des résultats très satisfaisants, grâce à une exploration minutieuse d'autres fonds d'archives et au croisement de ces sources documentaires avec d'autres sources de typologies différentes, en premier lieu avec le discours et les actes publiques du pape Montini, édités[16] et disponibles en partie en ligne[17].

En ce qui concerne à la recherche sur la diplomatie secrète de Paul VI, nous avons recouru en particulier à la correspondance personnelle de Mgr Francis Spellman, conservée dans le fonds d'archives de l'archevêque de New York auprès des archives de l'archidiocèse de la métropole américaine (Yonkers, N.Y.), ainsi qu'aux documents relatifs au Saint-Siège et à ceux inhérents à la guerre au Vietnam recueillis dans certains fonds diplomatiques disponibles auprès des archives des Ministères des Affaires étrangères de France (La Courneuve) et d'Italie (Rome). Mais la plus grande quantité de documents diplomatiques significatifs pour notre recherche est venue du fonds personnel du secrétaire général des Nations Unies Sithu U Thant, déposé aux archives de l'ONU, et surtout du fonds de la présidence de Lyndon B. Johnson, conservé auprès les archives de la LBJ Library (Austin, Texas). Ces fonds d'archives nous ont permis, entre autres choses, d'accéder à un nombre substantiel de copies des missives signées par Paul VI et à des documents produits par des hauts représentants diplomatiques du Vatican, des États-Unis et de l'ONU. Parmi les sources imprimées d'importance fondamentale pour ce côté diplomatique de notre enquête, il est important de signaler le journal de mission au Vietnam (édité

[16] Voir PAOLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI (1963-1978)*, 16 voll., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1965-1979 et *Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963-1978.

[17] Voir l'espace dédié à Paul VI sur le site officiel du Saint-Siège, accessible à l'URL suivant: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it.html.

en 2006) de l'ambassadeur italien à Saïgon Giovanni D'Orlandi[18], qui travaillait en étroite collaboration avec la délégation apostolique au Sud-Vietnam. Nous avons consulté *L'Osservatore Romano* (*OR*), organe officieux du Saint-Siège, de manière systématique pour les années qui intéressent notre étude ; sa rubrique quotidienne du calendrier des audiences pontificales nous a offert, en particulier, des indices importants pour reconstruire l'action diplomatique secrète du pape pour la paix au Vietnam.

Pour ce qui concerne notre échantillon de catholiques français et italiens, les recherches d'archives effectuées se sont révélées de faible ou nul succès. Du côté des évêques, la consultation des fonds des Conférences épiscopales française (Issy-les-Moulineaux) et italienne (Roma) n'a apporté aucun élément à notre travail ; celle des fonds d'archives de l'archidiocèse de Paris (Paris) et du Conseil Pontifical Justice et Paix (Rome) s'est révélée, de la même manière, vaine. Pour trouver des indices sur les réactions des évêques français et italiens envers la guerre au Vietnam nous nous sommes alors dirigées vers les sources imprimées. Le dépouillement de la presse diocésaine parisienne et florentine et de certains périodiques nationales d'inspiration catholique[19] nous a été de quelque utilité. Notre attention a également été portée aux positions exprimées par les pères français et italiens au sein du concile, en particulier à leurs interventions sur des thèmes sensibles par rapport à l'actualité vietnamienne (guerre et paix, religions non chrétiennes, condamnation du communisme de la part de Vatican II). Pour cet aspect de notre recherche, nous avons fait recours en particulier à *La Documentation catholique* et aux chroniques de Vatican II[20].

L'exploration des fonds d'archives de JOC, GIAC et ACLI n'a abouti à aucun résultat important relatif aux positions de ces associations sur la situation au Vietnam entre la deuxième moitié de 1963 et le début de 1966. Comme nous le détaillerons plus bas, une exception partielle et, dans l'ensemble, décidemment limitée est venue des fonds de la JEC (Issy-les-Moulineaux, CNAEF). Au travail de recherche sur ces fonds d'archives nous avons ajouté, avec des résultats plus satisfaisants, la consultation de la presse associative, généralement conservée dans les mêmes archives. Notre intérêt s'est orienté en particulier vers les principaux organes officiels des

[18] G. D'ORLANDI, *Diario vietnamita 1962-1968*, a cura di R. Rotondo, introduzione di G. Andreotti, Roma, 30Giorni, 2006.

[19] Pour la liste complète, voir p. 497-498 de notre thèse.

[20] Spécialement à G. CAPRILE (S.J.)(éd.), *Il concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica»*, 5 vol., Roma, Ed. "La Civiltà Cattolica", 1966-1969.

sigles examinés : *Jeunesse ouvrière* (*JO*, JOC), *Messages* (JEC), *Gioventù* (GIAC), *Azione Sociale* (*AS*, ACLI), *Studium* et *Ricerca* (FUCI). D'après l'analyse des éditoriaux, des articles, des rubriques comme celle du courrier des lecteurs parus dans ces revues, il nous a été possible de tracer un cadre des positions de ces associations sur les événements vietnamiens, bien que de nombreuses questions historiographiques restent en suspens, exigeant des recherches plus approfondies.

Dans le cas de *Témoignage chrétien*, nous avons ajouté au dépouillement systématique de l'hebdomadaire une interview que nous a été gentiment concédée par M. Piem. Le célèbre illustrateur français fut collaborateur de longue date de *Tc*, pour lequel il dessina de nombreuses vignettes sur la guerre au Vietnam. Ayant remarqué une discordance importante entre le ton de dessins de M. Piem sur la politique étrangère américaine et la ligne exprimée sur ce conflit par la rédaction de *Tc*, nous avons pensé de demander à M. Piem des éclaircissements sur le débat interne au journal et sur les dynamiques décisionnelles relatives au choix et à la publication des vignettes sur *Tc*.

Enfin, parmi les sources les plus utiles à notre recherche figurent certains périodiques français et italiens, catholiques et non, de niveau national, que nous avons décidé d'examiner (dans certains cas de manière systématique) même s'ils ne sont pas l'objet de notre étude. Notre but était ainsi de nous forger une idée plus claire et articulée, bien que toujours partielle, sur le débat public sur l'actualité vietnamienne qui se développa en France et en Italie entre 1963 et 1966, afin de mieux saisir le contexte dans lequel se formèrent les opinions des catholiques sur le sujet. Nous espérions également pouvoir repérer, de cette façon, d'ultérieures informations ou suggestions précieuses. L'opération a été dans l'ensemble très satisfaisante, à tous points de vue. En est une démonstration le cas de *l'Unità*, l'organe du Parti communiste italien (*Partito comunista italiano*, PCI), dont la consultation nous a permis de préciser et clarifier les termes des polémiques sur le Vietnam en cours à l'époque entre les communistes et les catholiques italiens, en mettant en évidence leur caractère aussi instrumental par rapport à des querelles latentes concernant la politique nationale. De plus, le quotidien du PCI nous a fourni à plusieurs occasions les listes des associations catholiques italiennes adhérant aux premières manifestations de masse pour la paix au Vietnam qui se déroulèrent en Italie, au niveau national et local, entre 1965 et début 1966.

V. Résumé linéaire de la thèse

Nous allons illustrer ci-dessous, de manière plus détaillée, les critères sur lesquels se base l'organisation de notre thèse, passant ensuite à résumer le contenu des trois chapitres qui la composent.

Durant notre travail de recherche, en suivant la chronologie linéaire des événements, nous avons identifié trois phases principales à l'intérieur de la périodisation choisie. Ces phases coïncident avec trois différents stades de la situation politico-militaire au Vietnam, auxquels correspond, à notre avis, une perception différente du conflit de la part de l'Église et de l'opinion publique catholique italienne et française. Plus précisément, comme nous l'avons dit, le Vietnam semble s'être imposé aux yeux des catholiques, selon chaque phase, comme le théâtre d'une *typologie* différente de conflit. L'imaginaire catholique sur le Vietnam a en effet été dominé en 1963 par l'idée d'une guerre de religion ; entre 1964 et l'automne 1965 par la menace du déclenchement d'une troisième guerre mondiale ; entre fin 1965 et la première moitié 1966, la guerre assuma les traits d'un conflit semi-classique de plus en plus asymétrique, provoquant une urgence humanitaire. Cette subdivision de l'arc périodisant de notre étude définit trois phases qui résultent cohérentes, au niveau interne, sur les plans chronologique et thématique. Elle nous est apparue comme une clé de lecture intéressante, parmi les diverses possibles, à travers laquelle analyser le sujet de notre thèse. La tripartition illustrée a donc été adoptée comme la grille d'interprétation sur laquelle structurer notre thèse : elle se réfléchit en effet dans les trois chapitres selon lesquels ce travail s'articule.

Le **premier chapitre** de la thèse commence par un regard sur l'histoire de l'Église catholique au Vietnam et par une brève exposition de ce qu'il nous a été possible de reconstruire sur la « ligne vietnamienne » de Pie XII et de Jean XXIII[21], surtout grâce aux *Acta Apostolicæ Sedis*. Après avoir établi ces prémisses pour contextualiser historiquement l'action de Paul VI, le chapitre se consacre à l'étude de 1963. Comme nous l'avons dit auparavant, entre le printemps et l'été de cette année-là, parallèlement à la transition entre le pontificat de Jean XXIII et celui de Paul VI, l'actualité vietnamienne recommença à attirer l'attention de l'Église et de l'opinion publique internationale. En mars 1963 dans la RV, à la suite de la répression violente d'une manifestation religieuse des bouddhistes dans la ville de Hue par les forces du gouvernement, une violente crise civile avait en effet explosée dans le pays asiatique, passée à l'histoire sous le nom de « crise bouddhiste ». Depuis lors et pendant des mois, le gouvernement

[21] Les deux papes ne prirent en effet aucune position officielle ni sur la guerre en Indochine, ni sur les accords de Genève, les événement qui posèrent les bases (à différents degrés, selon les interprétations des historiens) du conflit successif.

dirigé par la famille Ngo Dinh, représentant de la minorité catholique sud-vietnamienne, réprima dans le sang les protestations de la majorité bouddhiste contre l'usage de la violence à Hue et contre la politique de discrimination religieuse mise en place par le régime pseudo-confessionnel de Saïgon. Les tensions s'étendirent rapidement de Hue et de la capitale sud-vietnamienne au reste du pays, provoquant des affrontements violents entre catholiques et bouddhistes dans les rues. La « crise bouddhiste » s'entrecroisa avec la guerre civile que les autorités « démocratiques » de Saïgon étaient en train de combattre contre la guérilla de libération prise en charge, dès 1960, par le FNL. La République du Sud-Vietnam et son président catholique Diem pouvaient compter sur l'aide des États-Unis, tandis que les guérilleros Viêt-Cong étaient soutenus par le régime communiste du Vietnam du Nord et par ses alliés soviétiques et chinois[22], selon une réplique sur l'échelle locale des grandes dynamiques globales de la guerre froide. Au déclenchement de la « crise bouddhiste », le gouvernement des Ngo affirma que les manifestations des bouddhistes et en particulier des bonzes étaient fomentées par des infiltrés communistes. Cette version des faits fut reprise par une partie de la presse internationale ; selon certains commentateurs, c'était le bouddhisme lui-même, en tant que religion, prédisposé philosophiquement à l'idéologie communiste. La crise sud-vietnamienne culmina le 1er novembre 1963 dans un putsch militaire. Le président Diem et son puissant frère Nhu furent assassinés, ainsi renversant le « régime catholique » des Ngo. Les tensions entre catholiques et bouddhistes dans la RV se calmèrent lentement, pour s'éteindre complètement quelques années plus tard.

La thèse prépondérante dans l'opinion publique internationale en ce qui concerne la nature de la « crise bouddhiste » était qu'il s'agissait d'une guerre de religion entre bouddhistes et catholiques ou, moins fréquemment, entre catholicisme et bouddhisme. En revanche, ceux qui parlaient d'une crise purement politique tendaient quand même à définir le régime des Ngo dans les termes d'une véritable « dictature ». Parmi les membres les plus controversés de la famille du président Diem sortait du lot son puissant et ambiguë frère Mgr Thuc, archevêque de Hue et père conciliaire. La « crise bouddhiste » risquait donc, à l'évidence, de se refléter négativement sur l'Église et sur la reprise du concile (le 29 septembre 1963 s'ouvra sa deuxième session, fermée le 4 décembre suivant). Face à un tel scénario, il est facile de comprendre pourquoi le Saint-Siège et le monde catholique italien et français affrontèrent la crise sud-vietnamienne de 1963 avec

[22] Avec les termes « Chine » et « chinois » nous nous référons ici à la République Populaire Chinoise et non à la République Nationaliste du Kuomintang, en exil à Taiwan depuis la fin de la guerre civile chinoise de 1927-1951.

appréhension et une certaine urgence. La situation était ultérieurement compliquée aux yeux des catholiques par le fait que les événements au Vietnam posaient des questions qui, sur le plan de la théologie, faisaient l'objet de redéfinition de la part de Vatican II (comme celles de la légitimité de la « guerre juste » à l'ère atomique, des relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, de la liberté religieuse). En outre, les faits vietnamiens de 1963 interrogèrent de nouveau les catholiques sur certains principes qui semblaient jusque-là avoir été définitivement assimilés par l'Église (par exemple son indépendance du pouvoir temporel).

La reconstruction historique proposée dans le premier chapitre de notre thèse démontre qu'en 1963 la « crise bouddhiste » souleva de manière intense l'intérêt du Saint-Siège, surtout au niveau diplomatique, et de manière plutôt épisodique, même si alarmée, l'attention des certains groupes de catholiques français et italiens. Dans le domaine de la presse, ce furent *CC*, *AI* et surtout *Tc* à s'en occuper de manière assez continue. *AI* et *Tc* exprimèrent des préoccupations particulières pour le respect des droits de l'homme dans la RV. *Tc* et *Gioventù* abordèrent explicitement l'actualité vietnamienne selon les termes d'une affaire de conscience concernant tous les chrétiens. Toutefois, d'un point de vue général, la crise au Sud-Vietnam revêtit une importance secondaire pour les groupes de catholiques français et italiens examinés. En 1963, ils nous sont en effet apparus absorbées, de manière compréhensible, par la reprise du concile et par les affaires nationales, ce qui explique en partie les silences sur le Vietnam de la part des épiscopats, des ACLI, des sigles d'AC (exception faite pour la GIAC) et de la part de ces revues, telles que *Lettre* et *Testimonianze*, habituellement sensibles aux problématiques du soi-disant Tiers Monde.

Au cœur de nombreuses questions posées au monde catholique par la « crise bouddhiste » se trouve la question de la séparation de l'Église et de l'État et, de manière plus générale, du rapport entre l'Église et le pouvoir politique. La défense du modèle séparatiste menée par *Tc* et par *Gioventù*, dont les « lignes vietnamiennes » apparaissent souvent similaires, se démarque en particulier par sa conviction religieusement fondée et par sa profondeur intellectuelle. Alors que *Tc* mit l'accent sur la nécessité religieuse de conserver l'indépendance acquise de l'autel du trône, *Gioventù* se concentra plutôt sur le lien politique entre régime séparatiste et démocratie. À propos des relations entre Église et démocratie moderne, d'un point de vue historiographique un cas compliqué comme celui du régime répressif des catholiques Ngo, tout comme celui espagnol fait émerger les difficultés éprouvées par la papauté comme par un bon nombre des catholiques français et italiens à condamner, en temps de guerre froide, des régimes liberticides mais anticommunistes dirigés par des catholiques.

De plus, cela met en évidence la persistance de zones d'ombre dans la traduction du principe séparatiste dans la réalité historique, notamment dans ces pays extra-européens où l'Église et l'autorité politique s'étaient entremêlées dans la rencontre entre colonialisme et évangélisation.

En 1963, en commentant la situation au Vietnam, *Tc* et *Gioventù* admirent courageusement les responsabilités historiques de l'entente parfois établie entre administration coloniale et missionnaires catholiques et la dénoncèrent. Les arguments utilisés à cet égard par les deux revues témoignent d'une sensibilité héritière du tiers-mondisme catholique né en Europe occidentale dans la période de l'après-guerre, mais ils semblent aussi faire recours aux instruments marxistes d'interprétation de la réalité internationale. Toutefois, la référence principale de *Tc*, de *Gioventù* et de la plupart des catholiques français et italiens étudiés ici était, sans aucun doute, la doctrine sociale de Jean XXIII.

La crise sud-vietnamienne de 1963 souleva aussi la question de l'approche de l'Église au bouddhisme ainsi qu'au principe de la liberté religieuse, deux problématiques que notre recherche a révélé être laissées au second plan et non pleinement problématisées par les revues qui y prêtèrent quelque attention. De manière très générale et générique, le principe de la liberté religieuse était défendu : une position compréhensible, considérant qu'au Vietnam les catholiques représentaient une minorité historiquement persécutée. En ce qui concerne l'attitude des catholiques envers le bouddhisme, nous avons remarqué dans les revues consultées la presence des ouvertures bienveillantes (*AI*, *Gioventù*, et surtout *Tc*) comme des soupçons enracinés, à demi voilés (*OR*, *CC*, *Études*, *Itinéraires*). Dans l'ensemble, les résultats de notre analyse racontent d'un dialogue interreligieux encore à construire, à partir, pour ce qui concerne le côté catholique, d'une connaissance plus sûre et répandue des traits distinctifs de la religion bouddhiste et de l'organisation particulière de son culte.

L'action multiforme de Paul VI pour la réconciliation civile de la RV en 1963 nous est apparue guidée par une stratégie vouée à réaliser deux objectifs conflictuels : favoriser la permanence de Diem au pouvoir et, en même temps, détacher l'image de l'Église de celle de la « dictature catholique » des Ngo. Cette stratégie produisit un discours pontifical public neutre, très prudent et vague dans la distribution des responsabilités de la « crise bouddhiste ». Notre étude a relevé que parallèlement, dans le secret de la diplomatie, le délégué apostolique à Saïgon, Mgr Salvatore Asta, et les ambassadeurs italien et américain Giovanni D'Orlandi et Henry Cabot Lodge élaboraient un plan pour favoriser un remaniement du gouvernement de la RV qui puisse éloigner du pouvoir et même du pays les intransigeants époux Nhu, frère et belle-sœur de Diem, et muter la ligne politique du

président sud-vietnamien envers les bouddhistes. Au-delà de la résolution défaillante de ce projet, du point de vue de la réflexion historique cet épisode pose des questions sérieuses sur les limites de l'ingérence vaticane dans la politique interne d'un État souverain comme la RV et sur l'observance effective de la neutralité et de l'impartialité traditionnellement déclarée, en matière politique, par le Saint-Siège. En cette occasion, l'interlocuteur diplomatique privilégié du Vatican semble avoir été les États-Unis, malgré l'absence, à l'époque, de relations formelles entre les deux pays. Mais la grande attractivité diplomatique exercée par la délégation apostolique dans le contexte vietnamien est confirmée par le fait qu'envers elle se tourna aussi, avec succès, une soi-disant frange non-communiste du FNL, afin de demander la médiation du Vatican avec les américains. Il s'agit d'une prise de contact qui témoigne d'autre part du risque que le Saint-Siège était disposé à courir pour protéger le Sud-Vietnam et sa minorité catholique de la « menace rouge ». Sur le plan historiographique, les faits ci-dessus évoqués attestent, entre autres et de manière inédite, la consistance et l'ampleur internationale de l'action secrète politico-diplomatique déployée par le Vatican dans le Sud-Vietnam en 1963, qui eut pour protagoniste la délégation apostolique de Saïgon.

À travers ses médias, le Saint-Siège présenta la « crise bouddhiste » comme un conflit de nature exclusivement politique. À cette lecture se tinrent rigoureusement les toujours très fidèles jésuites italiens de *CC*, tandis que l'élément religieux de la crise fut pris en compte par les autres périodiques catholiques que nous avons consultés, malgré quelques différences dans l'interprétation des événements : la priorité de la composante religieuse sur celle politique dans la « crise bouddhiste » distingue les thèses de la presse française, contrairement à celles avancées dans les mêmes mois sur la presse italienne. Nous avons attribué ce phénomène principalement à une spécificité nationale de l'Église italienne, traditionnellement plus conformiste par rapport aux indications vaticanes en raison de son lien historique spécial avec la papauté. Nous devons aussi considérer le manque de familiarité des catholiques italiens avec le croisement particulier du champ religieux et du champ politique dans la culture vietnamienne (et asiatique en général), un élément qui, au contraire, n'était pas si inconnu ou méconnu par les catholiques de l'Hexagone, en raison de l'expérience séculaire des missionnaires français en Indochine et de la domination coloniale française sur cette région du Sud-Est asiatique.

Malgré la diversité des positions exprimées sur l'actualité vietnamienne par les catholiques en 1963, il ne nous semble pas que ce débat, dans l'ensemble plutôt maigre et inconstant, ait causé ou augmenté de manière significative de plus amples tensions à l'intérieur de l'Église. Il ne faut

toutefois pas négliger les rares mais importants indices d'ébranlement au niveau intraecclésial, vertical et horizontal, relevés dans notre recherche (voir le cas de Mgr Thuc, les critiques de *Tc* à *OR*, celles d'*Études* et d'*Itinéraires* aux catholiques dont l'anticommunisme ils doutaient). Pour ce qui concerne notre enquête, les positions exprimées au cours de 1963 sur la situation vietnamienne au sein de l'Église nous sommes apparues variées, mais pas polarisées entre deux extrêmes. À notre avis, le manque d'une opposition radicale entre les différents points de vue catholiques sur le Vietnam dépend en grande partie d'un élément que nous avons remarqué avec clarté pendant notre analyse : la convergence transversale des catholiques, y compris Paul VI, sur le même modèle idéologico-politique dans lequel insérer et évaluer les tensions au Sud-Vietnam de 1963, à savoir celui strictement atlantiste et anticommuniste caractéristique du pontificat de Pie XIII et de la première phase de la guerre froide. Il s'agit d'un modèle qu'*Études* et surtout *Itinéraires* apparaissent avoir croisé avec des motifs de la tradition catholique intégriste.

En effet, bien que dans l'échantillon de l'Église étudié ici nous ayons constaté un sentiment général d'adhésion au magistère de paix de Jean XXIII, dont Paul VI recueillit l'héritage, les résultats de notre recherche semblent suggérer que le projet roncallien d'un détachement de l'Église de l'Occident en faveur d'un appui catholique à un nouveau système international de type multipolaire soit perçu au sein des Église française et italienne, et parfois même par le pape Montini, comme inadapté à gérer concrètement une situation religieuse et géopolitique complexe et aux implications internationales sérieuses comme celle du Vietnam en 1963. Dans une telle situation, l'Église conciliaire nous a montré donc des difficultés substantielles à convertir le magistère de paix de Roncalli et Montini en instruments d'action politique efficaces. En est un signe l'unanimité du soutien catholique au rôle de « gendarmes du monde » des USA que nous avons relevée : en 1963, Paul VI déclarait publiquement la politique étrangère américaine en harmonie avec les valeurs chrétiennes, tandis que les seules critiques venant du côté de la presse catholique française et italienne à la « politique vietnamienne » de Washington concernaient des choix de tactique, ne remettant pas en cause la présence des américains dans le pays asiatique sous forme d'aide matérielle et de conseilleurs militaires. Nous avons vu un autre signal des difficultés de l'Église par rapport au cas du Vietnam dans le fait que la presse catholique raisonnait surtout sur le type de « résistance » (spirituelle ou armée) à privilégier dans la lutte contre le communisme au Vietnam plutôt que sur la paix à conclure.

Cette sorte de « double fidélité » de l'Église à Pie XII et Jean XXIII produisit des positions catholiques sur la « crise bouddhiste » qui présentent des faiblesses internes. Nous croyons que ces dernières dénotent, à leur tour, le caractère non linéaire de la succession des « ères ecclésiologiques » dans l'Église conciliaire – au moins quand il s'agissait d'aborder des problématiques de la vie politique internationale. Le phénomène de la coexistence d'orientations inspirées par mentalités religieuses différentes ne concernait pas seulement l'Église, considérée dans la totalité de ses composants, mais parfois aussi le même acteur catholique, considéré individuellement. Ceci est notamment le cas de Paul VI et des revues de notre échantillon les plus ouvertes au réformisme conciliaire. Indépendamment de sa nationalité, cette presse nous a montré la tendance à un certain « pluralisme idéologique interne ». Des aspirations rénovatrices à l'égard de certains sujets y cohabitaient en effet avec des orientations plus traditionnelles sur d'autres problématiques : voir, par exemple, d'un côté les positions de *Tc* et *Gioventù* sur le dialogue interreligieux ou sur la nécéssité d'une responsabilisation des laïcs par rapport à la situation du Vietnam ; de l'autre côté, voir leur admission, bien que peu soulignée, de la légitimité d'un recours aux armes contre le communisme en Asie, équivalent à une acceptation implicite de la doctrine de la « guerre juste ».

En examinant les différentes positions des catholiques français et italiens sur le Vietnam en 1963, nous avons en outre remarqué que, quelle que soit leur nationalité et leur opinion sur la nature de la « crise bouddhiste », ceux qui occupaient la même position hiérarchique dans l'Église et qui avaient des sensibilités religieuses similaires proposèrent des analyses similaires du régime des Ngo et de la guerre civile dans la RV. Nous avons aussi relevé des épisodes de convergence entre sujets aux sensibilités religieuses distantes mais, dans la grande majorité des cas, telles analogies nous ont apparues superficielles, ne présentant pas les mêmes motivations en amont.

Une différence entre l'attitude des catholiques italiens et français qui semble dépendre de leurs spécificités nationales concerne le poids exercé par le passé colonial sur leurs regards sur l'actualité vietnamienne. Dans le cas des catholiques de l'Hexagone, le souvenir de la domination française sur l'Indochine influença, de manière compréhensible, leurs évaluations sur la situation vietnamienne de 1963. Il faut souligner néanmoins que l'expérience coloniale a émergé sous la forme d'une mémoire collective non partagée de la même manière par les différents groupes catholiques français. Dans *Tc*, par exemple, elle se manifesta comme un sens de responsabilité historique de la France envers le destin du Vietnam, tandis que dans *Études* et surtout dans *Itinéraires* elle est affleurée comme une

nostalgie passéiste d'inspiration catho-nationaliste. En particulier, la revue intégriste française superposa constamment à l'actualité vietnamienne de plus amples polémiques internes de nature politique et religieuse, en les animant d'esprit antirépublicain et antimoderniste.

Le **second chapitre** de notre thèse s'ouvre sur les événements du Vietnam post-diemiste, le prélude à la crise du Tonkin d'août 1964, déclenchée par les célèbres incidents navals qui déterminèrent une redéfinition graduelle et cruciale de la physionomie militaire de la guerre civile qui était en cours dans la RV. Au lendemain de la chute des Ngo, l'attention de la presse d'Europe occidentale à l'égard du Vietnam subit une diminution, se réduisant à des mises à jour discontinues de faits divers de nature politico-militaire. Durant la « crise bouddhiste », le FNL et la RDV son alliée avaient largement profité du chaos politique et civile qui avait investi la RV ; le nouveau gouvernement qui prit place à Saïgon à la suite du putsch du 1er novembre 1963 se trouva ainsi à faire face à l'extension accomplie du contrôle des Viêt-Cong sur le territoire sud-vietnamien. Alarmée par la situation, l'administration Johnson se convainquit de la nécessité d'une intervention militaire directe des États-Unis au Vietnam aux côtés de la RV, mais sans qu'elle soit accompagnée par une déclaration formelle de guerre contre la RDV. Un tel choix aurait entrainé les troupes de l'Union Soviétique et de la Chine Populaire dans le conflit, convertissant de « froid » à « chaud » l'affrontement entre les grandes puissances hostiles des deux « blocs » de la guerre froide. De cette façon, les alliances militaires internationales respectives auraient été activées, entraînant le déclenchement d'une troisième guerre mondiale. En raison de la disponibilité des armes atomiques par Washington, par Moscou et, depuis octobre 1964, par Pékin, l'opinion publique internationale commença alors à craindre que la survie même de la civilisation était en jeu au Vietnam. Comme on le sait, début août 1964, dans les obscurs incidents navals du golfe du Tonkin Johnson trouva un prétexte pour justifier l'intervention militaire directe des USA au Vietnam. Grâce aux pouvoirs exceptionnels lui conférés par la résolution du Congrès américain du 7 août 1964, « LBJ » put autoriser, entre février et mars 1965, le débarquement du premier contingent américain de marines à Da Nang (RV) et le lancement de *Rolling Thunder*, une campagne de bombardements aériens sur des objectifs stratégiques de la RDV.

Dans l'ensemble, le deuxième chapitre de notre thèse suit donc les diverses étapes qui, entre 1964-1965, conduisirent au plein engagement militaire des États-Unis au Vietnam (février-mars 1965), les premiers mois de point mort du conflit et, en conséquence, le début de l'escalade militaire américaine dans la péninsule asiatique. Notre narration touche aussi le

débarquement des marines à Santo Domingo (avril 1965) puisque cet événement nous est semblé d'importance cruciale dans l'orientation de l'opinion catholique sur la guerre au Vietnam. En effet, l'épisode de Santo Domingo eu pour effet d'accroître l'indignation et les doutes sur les objectifs réels de la politique étrangère américaine, qui étaient déjà survenus parmi les catholiques, même si « atlantistes », face à Da Nang et aux bombardements sur la RDV. Il faut considérer qu'à l'époque les souvenirs de la grave crise de Berlin de 1961 et surtout de celle des missiles soviétiques à Cuba de 1962 étaient très tenaces dans la mémoire collective de l'opinion publique mondiale. Comme tous les autres observateurs internationaux, l'Église catholique percevait comme un risque extrêmement concret la possibilité qu'une guerre totale atomique puisse exploser pour le Vietnam. Cela aurait signifié le troisième conflit mondial en à peine un demi-siècle et pour la France cette guerre serait arrivée juste après la fin de vingt ans de guerres coloniales, dont les répercussions sur la psychologie collective du pays et sur son sentiment d'unité nationale restaient encore importantes. Empêcher l'élargissement global de la guerre au Vietnam devint ainsi la préoccupation majeure de Paul VI et de son Église.

Ce deuxième chapitre s'arrête au seuil de l'automne 1965, la période dans laquelle le nouveau cadre militaire du conflit, sorti de la crise du Tonkin, semblait avoir rejoint une relative stabilisation. En effet, au-delà de la forte rhétorique propagandiste faite, Washington Moscou et Pékin hésitaient à transformer une guerre par procuration en un affrontement militaire direct. Les unités militaires américaines restaient rigoureusement au sud du « rideau de bambou », exactement comme les troupes soviétiques et chinoises ne franchissaient pas les frontières vietnamiennes. À l'automne 1965, la menace d'un glissement vers une guerre totale et atomique semblait donc éloignée, pour le moins de façon temporaire ; il continuait toutefois à subsister de façon latente à l'horizon, impossible à effacer. C'est exactement dans cette période que, comme notre recherche l'a souligné, la guerre au Vietnam commença à être instrumentalisée au niveau politico-idéologique dans le débat public en France et en Italie. D'une affaire de politique étrangère qui ne regardait pas directement les deux pays européens, le conflit apparaissait graduellement au centre de polémiques politiques d'ordre national, dans lesquelles aussi une partie de la presse catholique était impliquée.

En ce qui concerne le Saint-Siège, en particulier, la reconstruction historique présentée dans ce deuxième chapitre montre qu'après la chute des Ngo, l'attention de Paul VI vers le Vietnam ne diminua pas. Bien avant les incidents du Tonkin, le pape saisit la menace latente de niveau mondial

inhérente à la guerre civile en cours, à l'époque, au Sud-Vietnam. Dès le début 1964, Paul VI fit donc tout son possible pour conjurer cette menace et, en particulier, pour dissuader les États-Unis d'intervenir militairement au Vietnam. Entre 1964 et 1965, le pape eut recours à une variété de moyens, jusqu'alors inédite pour la diplomatie vaticane, afin de favoriser la négociation d'une paix « honorable », « juste » et inspirée par la charité (c'est-à-dire aux valeurs chrétiennes) au Vietnam[23]. Cet engagement intense du pape Montini pour le Vietnam lui permettait, en même temps, de faire revenir le Saint-Siège au centre de la scène politique internationale.

D'autre part, sur la base aussi de la constatation de l'effort persistant du Vatican d'influencer le gouvernement sud-vietnamien même après la chite des Ngo, nous soutenons que l'action de Paul VI pour le Vietnam fut *aussi* de nature nettement *politique*. L'affaire du Conseil des Religions dans la capitale sud-vietnamienne en est un exemple. Depuis 1964 le Saint-Siège promut le Conseil des Religions au Sud-Vietnam, une institution religieuse fondée cette année-là par la délégation apostolique de Saïgon dans le but d'encourager le dialogue interreligieux dans la RV. Le Conseil profitait de la collaboration des Comités civiques vietnamiens, inspirés de ceux italiens de Luigi Gedda, et qui selon certains indices recueillis au cours de nos recherches d'archives, étaient en contact avec leurs homologues italiens. Mais le Conseil des Religions avait aussi un objectif non déclaré, celui de favoriser la formation d'un parti politique à direction catholique dans la RV, qui puisse représenter une alternative gouvernementale aux communistes et aux militaires putschistes qui avaient renversé Diem et pris le pouvoir. Toutefois, notre enquête a prouvé qu'au niveau de la diplomatie secrète, Paul VI se montra condescendant envers ces derniers, une décision probablement instrumentale pour protéger la minorité catholique sud-vietnamienne de toutes représailles (les militaires de la junte, ou la plupart d'entre eux, étaient bouddhistes). En effet, entre 1964 et 1965, Paul VI nous a apparu encore hesitant, en ce qui concerne le Vietnam, entre ses aspirations idéales, proches de la vision de Jean XXIII, et les exigences de la *Realpolitik* vaticane. Ces dernières étaient liées surtout à la menace d'une invasion communiste du Sud-Vietnam par le Nord et d'un conséquent « effet domino » en Asie, ce qui aurait vraisemblablement réduit la communauté catholique de la RV à une « Église du silence », comme cela se passait déjà dans la RDV. Comme dans le cas de la « crise bouddhiste », il semble donc que, malgré tout, la réponse la plus efficace aux besoins

[23] Cf., par exemple, la lettre privée du pape Montini à Johnson : Let, *Paul VI to Johnson*, February 16, 1965, in Austin (TX), LBJL/PLBJ/PP, NSF/HSCF/VAT, b. 58, f. 5 et le discours de Paul VI aux évêques du Vietnam du 13 fevrier 1965, publié dans « Pensieri di pace e di speranza per un popolo che la sospira », *OR*, 21 febbraio 1965, p. 1.

concrets et immédiats de l'Église au Vietnam venait du traditionnel atlantisme catholique de l'ère pré-roncallienne.

L'action de paix de Paul VI s'intensifia en parallèle avec l'aggravation du conflit au Vietnam. Les résultats de notre étude prouvent que, en un peu plus d'un an (début1964-été 1965), un infatigable pape Montini recourut à des moyens pastoraux et diplomatiques, publiques et secrets, traditionnels et innovants pour aider à amener la paix dans le Vietnam : il lança des appels aux chefs des pays impliqués, directement ou non, dans le conflit, ainsi qu'à ceux qui tentaient une médiation ; il écrivit des missives sollicitant la paix, dont il ordonna la lecture à l'ONU ; il relança le culte de Marie *Regina pacis* ; il prononça des discours de solidarité au peuple vietnamien et des exhortations à l'opinion publique internationale, dont il avait compris le potentiel de pression politique sur les gouvernements des démocraties répresentatives ; il adressa fréquemment des sollicitations à l'action pour le bien universel de la paix à « tous les hommes de bonne volonté », ainsi que des appels particuliers aux catholiques. En bref, l'œuvre de paix de Paul VI s'est dessinée sous nos yeux comme une nouvelle stratégie de présence de l'Église dans le monde et dans la sphère de la politique mondiale, tendant en particulier à inciter un nouveau protagonisme des laïques dans la vie ecclésiastique. Parmi les sujets examinés dans notre travail, cette sollicitation semble avoir été perçue surtout par *Tc* et par les associations de la jeunesse catholique, désireux d'intégrer leur mission religieuse et sociale et leur envie de s'engager politiquement.

Nous avons remarqué qu'au fil des mois, devant l'aggravation du risque d'une troisième guerre mondiale pour le Vietnam, Paul VI atténua l'utilisation d'arguments intransigeants dans son discours public, s'orientant d'une manière plus décidée vers une rhétorique proche de celle roncallienne. Il réalisa une laïcisation partielle de son propre discours de paix, visant – nous croyons – à favoriser l'accueil de sa « ligne vietnamienne » au-delà du périmètre de l'Église catholique. C'est peut-être aussi à cause de ce choix que Paul VI accentua, en parallèle, la dévotion à la figure de Marie comme *Regina Pacis,* qui ait pu le protéger de quelques « contrecoups intraecclésiaux », du mécontentement des secteurs les plus conservateurs de la Curie et de l'Église.

Le début des opérations militaires américaines au Vietnam en février-mars 1965 brisa la concordance des idéaux entre le Vatican et les USA que le pape Montini avait publiquement reconnue pendant la première année de son pontificat. Dans le dialogue vaticano-américain au sujet du Vietnam restaient alors en jeu seulement les intérêts stratégiques respectifs, mais il nous semble que la déception de Paul VI concernant le choix militaire de

Johnson ait convaincu le pape de la nécessité d'intensifier et approfondir les relations entre le Saint-Siège et les USA et en particulier son dialogue personnel avec LBJ. En effet, pour la première fois Paul VI arriva à offrir explicitement sa propre collaboration au président américain, dans l'espoir de le persuader à négocier la paix.

À l'exception des jésuites d'*Études*, qui défendaient l'option militaire des USA, « l'hypothèse atomique » détermina un glissement progressif de focalisation thématique dans le débat interne à l'Église concernant la guerre au Vietnam. À l'instar de Paul VI, l'attention des catholiques français et italiens passa de la nécessité – qui continuait à subsister – de contenir l'expansionnisme communiste en Asie à l'exigence de trouver une résolution politique de la guerre, notamment d'arrêter les bombardements américains sur la RDV. C'était en effet l'opération *Rolling Thunder* à présenter la majeure probabilité de déclencher une réaction soviétique et chinoise et, en conséquence, une troisième guerre mondiale. Au moins dans cette phase, les principales différences liées au facteur de la nationalité que nous avons relevées dans notre étude comparative semblent avoir des retombées historiographiques d'importance secondaire, comme dans le cas de la majeure sensibilité des catholiques français au destin de l'ancienne colonie. La priorité attribuée par les catholiques français et italiens à l'exigence d'empêcher une troisième guerre mondiale atomique, combinée avec l'enracinement de la nouvelle culture de paix d'inspiration roncallienne et montinienne, semble en effet avoir contribué à mettre à niveau – sans pourtant les effacer – les différences « nationales » existantes entre les catholiques de France et d'Italie sur le sujet du Vietnam. D'autre part, le contrôle de la hiérarchie sur l'expression politique de l'AC était un élément problématique commun à l'associationnisme français et italien, nonobstant les différences historiques fondamentales dans les relations de l'Église avec l'État et les partis politiques dans les deux pays européens.

Dans les semaines suivant le lancement de *Rolling Thunder*, sollicitées par les tragiques mémoires des deux guerres mondiales (la seconde étant, en particulier, très souvent évoquée dans le discours catholique sur la guerre au Vietnam), les premières initiatives pour la paix au Vietnam eurent occasionnellement lieu en France et en Italie. Ces manifestations étaient généralement promues par les gauches marxistes, mais elles virent la participation de quelques groupes de catholiques (voir l'adhésion de *Testimonianze* à la marche pour la paix du 20 mars 1965 ; la motion pour la fin des raids aériens américains et pour des négociations de paix émise en

avril 1965 par le congrès de l'UNEF[24], dont la JEC était un membre influent).

Au cours de notre recherche, nous avons remarqué qu'entre 1964 et 1965, dans les Églises de France et d'Italie, un sentiment d'unité grandissait de manière significative autour du magistère et de l'action de paix de Paul VI. En abordant le conflit au Vietnam, la FUCI et les jésuites de *CC* se sont avérés être les plus atlantistes de notre échantillon, mais notre étude a également souligné qu'à ce stade aucune prise de position parmi celles examinées ne présente des nuances anti-américaines, même si certaines d'entre elles exprimaient un sentiment d'opposition à l'intervention militaire directe des États-Unis au Vietnam. L'attention des catholiques français et italiens allait toute au cauchemar d'un nouveau conflit mondial et atomique ; ce ne fut que très lentement qu'ils développèrent un intérêt réel pour la guerre civile qui était au cœur du conflit au Vietnam. En témoigne l'absence d'une significative prise de parole sur ce sujet par les catholiques de notre échantillon parmi les plus attentifs aux réalités des pays post-coloniaux (JOC, *Lettre*, *Testimonianze*).

À l'époque, ce furent *AI*, *AS*, *Gioventù* et surtout *Tc* qui s'occupèrent de la guerre au Vietnam avec plus d'intérêt, le dernier étant fidèle à sa tradition d'engagement pour la paix, qui de la Résistance passa à travers les guerres coloniales en Indochine et en Algérie. Au cours de 1965, à la suite de l'aggravation progressive de la guerre au Vietnam, ces périodiques montrèrent une attention croissante, même sur le plan iconographique, envers les violations des droits de la population civile vietnamienne et envers les souffrances des combattants au pays asiatique. *Tc* et, par la suite, les ACLI et la GIAC commencèrent à interpréter le conflit au Vietnam en termes d'une opposition principalement socio-économique entre le Nord et le Sud du monde et toujours moins comme un affrontement global de nature politico-idéologique entre les « universalismes » de l'Est et de l'Ouest. Ils virèrent ainsi vers une analyse essentiellement tiers-mondiste de la guerre au Vietnam, qui conjuguait le magistère social de Jean XXIII et de Paul VI à des modèles d'interprétation marxistes de la réalité internationale, dépouillés de leur but politico-idéologique et assumés exclusivement dans leur dimension culturelle et morale. Seuls *Itinéraires* et, moins explicitement, les *aclisti* de *AS* firent référence à la conception théologique traditionnelle selon laquelle les conflits constituent une forme de punition divine pour le non-respect des lois de Dieu par l'humanité pécheresse, une vision évidemment en déclin dans l'Église conciliaire.

[24] Union nationale des étudiants de France.

D’après nos recherches, nous soutenons que l'intense œuvre de paix du pape Montini fut déterminante pour diriger l'attention des catholiques italiens et français vers la guerre au Vietnam, en particulier à partir du printemps 1965, quand le débarquement des marines à Santo Domingo convainquit le pape de la nécessité d'intensifier sa pastorale de paix. D'autre part, Santo Domingo eut aussi l'effet de radicaliser dans un sens négatif les opinion politiques envers Washington au sein de l'opinion publique européenne, provoquant une fragmentation des positions sur le conflit au Vietnam (aussi) parmi les catholiques en France et en Italie. L'intervention militaire américaine dans l'île des Caraïbes fournit en effet à certains catholiques français et italiens une motivation décisive pour passer de l'invocation de la paix à l'*action* militante en sa faveur. À l'hiver 1965, le débarquement des marines à Da Nang avait été interprété par la plupart des commentateurs catholiques comme une réaction à l'expansionnisme communiste en Asie (à cet égard, la Chine maoïste était la puissance la plus crainte). Dans les revues catholiques consultées, le choix militaire de LBJ était parfois jugé comme erroné dans la méthode, mais juste dans ses intentions ; en outre, la guerre des américaines au Vietnam était souvent considérée comme un héritage du conflit y commencé par les français en 1945, que les accords de Genève de 1954 n'avaient pas complètement résolu. En revanche, le deuxième débarquement des marines en avril 1965, cette fois à Santo Domingo, indigna la plupart des observateurs catholiques et les laissa très perplexes sur la stratégie globale des USA. En s'approchant des positions des gauches marxistes, une minorité de catholiques (notamment dans la rédaction de *Tc*) arriva à la conclusion qu'au Vietnam les américains ne combattaient pas pour le « monde libre », mais pour un objectif hégémonique de nature impérialiste et néocoloniale.

La moitié des années soixante était en effet, en France et en Italie, un temps de tentatives de dialogue et parfois de collaboration entre catholiques et marxistes, bien que leur rapport restât de nature « concurrentielle ». Un terrain d’entente entre les deux anciens adversaires était souvent identifié, à l'époque, dans la lutte commune pour une cause supérieure comme celle de la paix (voir les cas *Testimonianze*, de *Tc*, de la JEC dans le contexte de l’UNEF). Mais ce dialogue et ces collaborations épisodiques entre catholiques et marxistes rencontrèrent immanquablement de dures oppositions au sein des Églises française et italienne (par exemple, comme nous l'avons montré dans ce deuxième chapitre, de la part des épiscopats, de *CC*, d'*Itinéraires* mais également du « progressiste » *AI*).

À propos de ce sujet, nous croyons que le « veto politique » imposé par les évêques française et italiens aux associations d'AC au nom du mandat (il suffit de penser à la crise de la JEC au printemps 1965) a joué un rôle

fondamental dans les silences des dirigeants nationaux de la GIAC et de la JEC sur la guerre du Vietnam. En ce qui concerne le contexte italien, la pression des hiérarchies pour une ligne de réciprocité d'AC avec la DC doit être également prise en compte comme un facteur de conditionnement sur les choix de cette association en matière de politique.

Il est intéressant de signaler que, malgré l'absence d'une déclaration officielle du bureau national de la GIAC sur le conflit au Vietnam, le dépouillement systématique de *Gioventù* a prouvé que le thème de cette guerre était, au contraire, très ressenti parmi les jeunes de l'AC italienne. Surtout à partir de 1965, la revue de la GIAC dédia au Vietnam un nombre important d'articles.

Côté JEC, notre enquête a révélé qu'en 1965 le conflit au Vietnam devint objet d'un activisme politique audacieux de la part des jécistes dans le contexte de l'UNEF. Au fil des mois, le syndicat des étudiants français parvint en effet même à des positions pro-FNL, ce qui pose la question historiographique de la « double fidélité » de la JEC : à l'Église et à l'organisation laïque du milieu étudiant. Nous devons en outre remarquer qu'en 1965, à travers l'UNEF, la JEC poursuivit une ligne de solidarisme international à l'adresse du mouvement des étudiants pacifistes américains, une forme d'engagement de type générationnel et de milieu et dépourvu de toute référence confessionnelle. L'analyse du cas de la JEC a également fait émerger des indices d'un autre type de duplicité dans l'attitude des étudiants français d'AC envers la guerre au Vietnam, qui concerne les relations entre le centre et les branches périphériques de cette association. La question nous a été posée pour la première fois après avoir trouvé, dans les archives de la JEC, un tract qui témoigne de l'adhésion de la JEC de Montpellier à une manifestation contre les bombardements américains sur le Nord-Vietnam et sur le Laos, promue en février 1965 par le Mouvement de la Paix (MP), organisation proche du Parti communiste français.

Dans l'ensemble du panorama catholique français et italien étudié ici, en 1965 seule Gioventù aclista (mais pas les ACLI) émit une déclaration officielle, à titre individuel, pour la paix au Vietnam et à Santo Domingo. Les jeunes *aclisti* y exprimaient, en outre, leur solidarité envers tous les travailleurs vietnamiens, dans le sillage du traditionnel internationalisme ouvrier des ACLI, qui mettait peu d'emphase sur l'élément de l'appartenance confessionnelle de l'association.

Les premières mobilisations des catholiques pour la paix au Vietnam et pour invoquer la fin des bombardements sur la RDV eurent lieu de manière occasionnelle, en France et en Italie, entre l'hiver et l'été de 1965. Ces initiatives prirent la forme de la participation de personnalités ou de groupes catholiques à des manifestations lancées par des organisations de la

gauche marxiste, qui dans la plupart des cas étaient proches des partis communistes nationaux. Dans ces contextes, l'action militante fut conduite par les catholiques avec des instruments typiques de la tradition laïque européenne de l'engagement de masse au XX^{e} siècle : des déclaration officielles (GA ; JEC-UNEF), des appels signés par des intellectuels (Montaron de *Tc*), des appels de la société civile aux gouvernements de France et d'Italie ainsi qu'à celui des États-Unis (GA ; JEC-UNEF), des pétitions (JEC de Montpellier avec le MP), des marches unitaires pour la paix (JEC de Montpellier ; *Testimonianze*), des *meetings* (JEC-UNEF dans le CIUPV[25] ; JEC avec MP à Montpellier). En ce qui concerne le cas français, il faut aussi mentionner la création d'un organisme *ad hoc* pour la paix au Vietnam, le CIUPV, à laquelle la JEC contribua à travers l'UNEF ; le CIUPV comptait sur une forte présence de représentants du monde intellectuel et académique de l'*Hexagone*. Cet engagement de matrice intellectuelle des catholiques français pour la paix au Vietnam nous est apparu en continuité avec des précédentes batailles combattues par certains groupes de catholiques français contre les guerres coloniales, en particulier celles d'Indochine et d'Algérie. L'adhésion de la JEC de Montpellier au *meeting* du MP nous semble, par exemple, continuer idéalement la réflexion collective menée sur la guerre d'Indochine en 1950 par quelques groupes de chrétiens français, pour la plupart de gauche, à l'occasion d'une journée d'études orgaisée à Issy-les-Molineaux.

Nous avons remarqué que vers la fin de l'été 1965, en France et surtout en Italie, la stabilisation relative du cadre de l'affrontement militaire au Vietnam et l'intensification parallèle de l'escalade américaine dans le pays portèrent ce conflit définitivement au centre des polémiques politiques d'ordre national entre les catholiques et les secteurs de la gauche. En France, le sujet du Vietnam alimenta les critiques de *Tc* en particulier contre les syndicats, ainsi que celles d'*Itinéraires* contre les intellectuels engagés du cercle de Jean-Paul Sartre. En Italie, en raison de la physionomie unique de la vie politique du pays, l'instrumentalisation politique de la guerre au Vietnam s'est révélée bien plus accentuée que dans le cas de l'Hexagone et destinée surtout à revigorer les joutes entre les catholiques (en particulier ceux de *CC* et d'*AI*) et les partis politiques de gauche (en premier lieu les communistes du PCI, mais aussi les socialistes du Parti socialiste italien, PSI).

Enfin, pour ce qui concerne l'aspect purement théologique du phénomène de la guerre et la discussion sur le schéma XIII à la troisième session du Vatican II (14 septembre-21 novembre 1964), nous n'avons

[25] Collectif intersyndacal universitaire pour la paix au Vietnam.

remarqué aucune référence évidente à la situation vietnamienne dans les interventions des évêques français et italiens au concile. Nous n'avons même pas trouvé de nouvelles sur aucune prise de position publique des évêques sur ce conflit, ni au niveau individuel ni au niveau des conférences épiscopales. C'est une donnée qui ne surprit pas trop, considéré que les hauts prélats étaient exceptionnellement absorbés, à l'époque, par l'événement conciliaire et qu'ils continuaient en même temps à s'occuper des affaires de leurs diocèses et de la situation interne de leurs pays d'origine. Il nous semble légitime d'avancer l'hypothèse que la guerre au Vietnam ait influencé de manière relative les considérations théologiques des pères conciliaires français et italiens sur la guerre et la paix. S'ajoutant à d'autres foyers importants de tension dans le panorama international contemporain, la guerre au Vietnam contribua vraisemblablement à consolider les positions préexistantes des prélats en matière de guerre et de paix comme de communisme. Dans nos recherches, nous avons constaté que l'idée de la possibilité d'un abandon de la doctrine de la « guerre juste » par l'Église peinait à s'affirmer parmi les évêques de France et d'Italie. Toutefois, l'épiscopat hexagonal prit une part très active aux discussions sur le schéma XIII. Par rapport aux italiens, les pères français étaient orientés sur des positions moins conservatrices sur le sujet de la guerre et de la paix, cultivées par certaines d'entre eux dans le contexte de Pax Christi, un organisme catholique international où les religieux avaient l'opportunité de débattre des problématiques de la paix avec des laïques et également avec des personnalités non catholiques et venant de différents milieux professionnels.

Le **troisième chapitre** de notre thèse traverse la première phase d'intense escalade du conflit au Vietnam, qui s'étend de la fin de 1965 au premier semestre de 1966, culminée avec les bombardements des zones d'Hanoï et d'Haïphong. Un aspect crucial de cette période fut le renforcement massif et progressif de l'engagement militaire américain au Vietnam en termes d'hommes, de moyens militaires, de fréquence et quantité des bombardements sur la RDV. Plus précisément, ce chapitre commence à partir des mois qui précédèrent et rendirent possible la brève trêve de Noël 1965 sollicitée, entre autres, par Paul VI – mais pas seulement par lui, comme l'historiographie manque souvent de souligner. L'automne 1965 vit le déroulement de deux événements importants du point de vue de l'engagement catholique contre la guerre au Vietnam : la visite historique du pape Montini à l'ONU (le 4 octobre) et la célèbre mission du politique démocrate-chrétien italien Giorgio La Pira à Hanoï (20 octobre-15 novembre), où l'ancien maire de Florence rencontra Ho Chi Minh et Pham Van Dong, *leaders* de la RDV. Le voyage de Paul VI à New

York se déroula en concomitance avec les travaux de la quatrième session du Vatican II (14 septembre-8 décembre 1965), où les pères conciliaires eurent, entre autres, les dernières discussions sur les problématiques théologiques de la guerre et de la paix.

La fin de la trêve de Noël et la reprise des bombardements américains sur la RDV en février 1966 établirent le naufrage des illusions de paix nourries par l'opinion publique internationale. S'en suivirent des mois de guerre à l'intensité toujours plus forte, marquée par un écart important entre les ressources à dispositions des deux factions ; un écart tout en faveur de la RV, qui bénéficiât de l'aide de la superpuissance américaine son alliée. Ainsi le conflit au Vietnam devint de plus en plus asymétrique. Les cruautés et les tragédies de guerre se multiplièrent à toute vitesse, tandis que la victoire rapide imaginée par Washington s'éloignait à l'horizon. Les bombardements américains augmentèrent de façon exponentielle, de même que les victimes civiles et les dévastations matérielles, ce qui commença à entamer de façon irréversible l'image et le prestige des États-Unis chez l'opinion publique américaine et intenationale. Aux USA, malgré les efforts de la propagande de Washington, la croissance constante des dépenses militaires et des mobilisations des contingents destinés au Vietnam enflamma l'opposition populaire à l'égard de la guerre, qui devint de plus en plus critique envers le président Johnson. La protestation américaine contre le conflit au Vietnam se transforma alors d'un phénomène minoritaire, lié à des groupuscules pacifistes confessionnels (les catholiques y étaient très actifs) ou d'extrême gauche, en un mouvement de masse transversal, même si fragmenté en milles sigles. Son centre propulseur principal furent les grandes universités du pays, traversées par la contestation étudiante.

En France et en Italie aussi, le débat public sur la guerre au Vietnam assuma des tons de plus en plus radicaux. L'urgence humanitaire croissante au Vietnam faisait la une des journaux, alors que les chaînes de télévision transmettaient les images déchirantes d'une population épuisée, de mères et d'enfants souffrants et désespérés, de villages entiers en ruine, de morts au combat, de prisonniers abusés, de crimes perpétrés par les deux parties. Dans une perspective théologique, l'Église assista donc à la violation continue des normes du droit international de la guerre, mais aussi au non-respect des critères de la doctrine catholique de « guerre juste » par les belligérants, à savoir au manquement au principe de la proportionnalité entre réaction et offense et à celui de la discrimination des civils sur les champs de bataille. C'étaient les bombardements américains qui indignaient et alarmaient particulièrement l'opinion publique d'Europe occidentale, qui avait vécu sur sa peau, vingt ans auparavant, les conséquences désastreuses des raids aériens sur sa population civile. Dans les sociétés française et

italienne, comme dans le reste de l'Europe occidentale, se multiplièrent alors les mobilisations pacifistes de masse, parfois d'esprit anti-américain, et les initiatives de soutien matériel à la population vietnamienne ou au seul FNL. Comme nous l'avons dit, un tournant décisif de la guerre au Vietnam et de sa perception de la part de l'opinion publique internationale advint avec les bombardements massifs sur les zones d'Hanoï et d'Haïphong de fin juin-début juillet 1966, qui constituent le terminus *ad quem* de cette thèse.

Notre travail de recherche a mis en évidence qu'à partir de l'automne 1965 le choix de prendre position sur la guerre au Vietnam devint lentement un impératif au sein des sociétés française et italienne. Se prononcer sur ce conflit restait cependant difficile pour les catholiques, quel que soit leur rôle dans la pyramide ecclésiale, à cause des questions délicates et entremêlées souvent de manière épineuse qu'il souleva par rapport aux domaines de la religion, de la politique et de la morale. Il s'agissait en effet pour les catholiques de s'exposer et d'exposer, directement ou indirectement, l'Église elle-même en tant qu'institution, sur des thèmes complexes comme le rôle de l'Église dans le système politique international, la licéité de la « guerre juste » à l'ère atomique, l'objection de conscience, les droits de l'homme, le rapport entre foi et engagement politique et celui entre foi et violence. Face à l'intensification de l'escalade, par exemple, les catholiques étaient appelés à évaluer si l'intervention américaine contre le communisme en Asie respectait encore les conditions de la « guerre juste ». Parmi les autres questions les plus pressantes, il y avait celle sur les limites et les formes de l'engagement des laïcs pour la paix dans la réalité temporelle, avec une attention particulière à la possibilité et à l'opportunité d'un dialogue et d'une coopération au nom du bien commun de la paix avec « tous les hommes de bonne volonté », y compris les communistes. Une telle situation était encore plus compliquée aux yeux de catholiques par le fait qu'une fois de plus après 1963 et 1964, l'actualité vietnamienne se superposa au déroulement des travaux conciliaires. En 1965, parallèlement à l'aggravation de la guerre au pays asiatique, les pères conciliaires étaient en effet engagés dans la rédaction finale du schéma XIII et de la constitution pastorale sur l'Église dans le monde contemporain dans son ensemble, au cours de la quatrième session du Vatican II (14 décembre-8 décembre 1965). Les résultats de ces discussions aboutirent au texte *Gaudium et spes* (7 décembre 1965), qui connut donc début 1966 sa première phase de réception.

Les résultats de la recherche présentée dans ce troisième chapitre soulignent la place centrale définitivement assumée par la guerre au Vietnam entre l'automne 1965 et juin 1966 dans le pontificat de Montini. L'action de paix de Paul VI fut déterminante pour sensibiliser les

catholiques français et italiens sur ce conflit, mais aussi pour les stimuler à agir à leur tour comme des « artisans de la paix », en accord avec son propre magistère et avec les enseignements de l'Évangile, de Jean XXIII et de Vatican II. Cette « pédagogie de la paix » de Paul VI, en combinaison avec sa diplomatie courageuse en faveur de la fin des hostilités au Vietnam, fit du pape Montini un modèle d'engagement pour la paix aux yeux de la majorité des catholiques italiens et français, produisant ainsi un sentiment diffus d'unité de l'Église autour de son chef. Cette proximité solidaire avec Paul VI au nom de la paix est un phénomène qui certes bénéficiait du climat créé par le pontificat roncallien ; de plus, elle était encouragée par Montini lui-même à travers ses appels fréquents à l'opinion publique, si caractéristiques de sa pastorale. Depuis le début de son pontificat, Paul VI partagea en effet souvent avec l'opinion publique, d'une manière inédite pour un pape, des aspects de la diplomatie vaticane courante. Il a ainsi réalisé, à notre avis, une « diplomatie publique montinienne » originelle, dont un des buts principaux était de persuader l'opinion publique internationale à faire pression sur les différents gouvernements pour qu'ils agissent en faveur de la fin du conflit au Vietnam.

Un tel recours direct de Paul VI à l'opinion publique fournit alors à un bon nombre de catholiques la légitimation qu'ils attendaient depuis longtemps pour traduire en *action* leur propre volonté de contribuer *personnellement* à la paix dans le monde, un besoin rendu toujours plus urgent, à l'époque, par l'aggravation de la guerre au Vietnam. Cette situation introduisit avec force dans le débat catholique hexagonal et italien la question du rapport entre foi et politique, même si ses nœuds les plus délicats ne furent que rarement abordés en termes explicites, restant au contraire latents et irrésolus. Les nombreux articles sur le thème de la paix publiés dans la presse catholique français et italienne entre fin 1965 et le premier semestre du 1966 témoignent de l'affirmation et de l'ampleur de leur mûrie exigence d'exprimer librement leur propre point de vue sur les faits de l'actualité politique et sociale. Les périodiques de l'époque nous racontent en effet la multiplication des adhésions catholiques aux manifestations pour le Vietnam, toujours plus fréquentes, et l'apparition des premières initiatives pour la paix organisées par des groupes de catholiques, parfois ouvertes à toute la société civile. Cette participation catholique croissante aux mouvements pour la fin de la guerre au Vietnam nous parle en contre-jour du désir des catholiques des deux versants des Alpes d'exercer une citoyenneté active, inclusive et parfois explicitement motivée par sa propre foi religieuse à l'intérieur du système démocratique au niveau national et international, ces deux dimensions étant perçues à l'époque par

une grande part de l'opinion publique comme désormais interdépendantes de manière irréversible.

Sur le plan historiographique, d'après notre reconstruction de nombreuses initiatives publiques et privées de Paul VI dans cette période en faveur d'une trêve au Vietnam et de l'ouverture des négociations, nous soutenons la nécessité d'insérer la célèbre « offensive de paix de Noël » montinienne de 1965 dans le cadre d'une initiative diplomatique papale plus ample et composée par des trames variées, jusqu'ici négligées. Dans l'ensemble, cette initiative semble s'être réalisée entre l'automne 1965 (discours de Paul VI au Palais de Verre) et janvier 1966 (proposition papale d'une médiation internationale du conflit au Vietnam sous l'égide de l'ONU). De plus, notre recherche sur la phase fin 1965-début 1966 a bien montré le rapport étroit entre politique et pastorale dans l'action de paix montinienne, confirmant ainsi l'exigence scientifique de considérer les discours et les interventions publiques et secrètes de Paul VI de façon unitaire. L'ingérence vaticane dans la politique sud-vietnamienne ne semble pas avoir été significative dans ces mois comme ce fut le cas pour la période précédente de son pontificat.

Malgré la profonde contrariété du pape Montini face aux bombardements américains sur la RDV et malgré son rapprochement ultérieur avec les Nations Unies pendant cette période, nous sommes d'avis que Paul VI manifesta encore une préférence atlantique – certes de nature stratégique, alors qu'il est impossible de dire jusqu'à quel point de nature idéale. Nous avons identifié des signaux de cette préférence dans son discours public (voir ses allusions à Hanoï comme État agresseur) et dans son discours privé (voir ses offres réitérées de collaboration à Washington). L'aggravation de l'escalade au Vietnam et des conditions de la population civile au pays asiatique conduisent toutefois le pape à assumer une approche encore plus « roncallienne » que « pacellienne » face au conflit et à tenter donc de trouver des instruments diplomatiques adaptés à la vision de paix et de société mondiale qu'il partagea avec son prédécesseur. Mais les résultats de la diplomatie vaticane pour la paix au Vietnam aboutirent à un échec. Ils ne changèrent pas le cours de la guerre, à l'exclusion du bref succès de la trêve partielle de Noël 1965. Néanmoins, du point de vue de l'Église de Rome, l'action de paix de Paul VI pour le Vietnam, auto-légitimée en termes laïques (cf. le pape comme « expert en humanité », discours à l'ONU), résulte sans précédent dans l'histoire de la diplomatie vaticane. Elle fut multiforme, audacieuse, innovatrice et parfois même irrituelle (il suffit de penser au recours politique fait à Caritas Internationalis), en particulier en raison de sa forte dimension publique et

de sa recherche de dialogue avec le FNL et avec les *leaders* communistes du Vietnam du Nord, de l'Union Soviétique et de la Chine populaire.

Durant la dernière session du Vatican II, vraisemblablement influencés par l'actualité internationale et en particulier par la grave crise au Vietnam, de nombreux pères conciliaires français et, en moindre mesure, italiens, insistaient sur la priorité à accorder, à l'ère atomique, à une résolution *politique* des contentieux, invoquant le recours systématique aux organismes internationaux. Néanmoins, de pair avec les implications théologiques du discours du pape à l'ONU, la *Gaudium et spes* n'abandonna pas la doctrine de la « guerre juste ». En France et en Italie certains secteurs laïques à la gauche du spectre ecclésial (*AI*, *AS*, *Lettre*, *Tc*) critiquèrent les pères conciliaires pour le manquement d'une « abolition totale » de la guerre, manifestant en parallèle des doutes croissants sur le respect des critères de la guerre défensive par les États-Unis au Vietnam.

Dans l'ensemble, nous avons remarqué pourtant une tendance généralisée des laïcs des deux pays européens à s'exprimer sur le conflit au Vietnam en s'appuyant sur les enseignements de *Gaudium et spes*, ainsi qu'à ceux de *Pacem in terris* et du discours de Paul VI à l'ONU (son cri « jamais plus la guerre !» devint un slogan) : c'est la véritable triade de référence sur le sujet de la paix pour les catholiques du milieu des années soixante. Toutefois les aspects concrets des problèmes inhérents à la guerre au Vietnam qui affligèrent l'Église n'étaient pas résolus ; ce n'est pas clair, par exemple, comment les catholiques pensaient parvenir à freiner l'escalade et, de façon plus générale, à conjuguer la condamnation du recours aux armes avec la nécessité de contrôler l'expansionnisme communiste dans le monde.

Entre la fin de 1965 et le premier semestre de 1966, le Vietnam devint le théâtre d'une tragédie humaine aux vastes proportions, immortalisée par les photographies de guerre, toujours plus présentes dans les médias d'Europe occidentale. L'urgence d'arrêter l'escalade, notamment les bombardements américains sur la RDV, fit émerger un des éléments qui, à notre avis, est un des plus distinctifs de l'objet de recherche de notre thèse : le désir montant chez le laïcat français et italien, souvent avec la force d'un véritable *besoin* intérieur, d'assumer sur soi-même, en tant qu'individus et en tant que « peuple de Dieu », la responsabilité de la paix et d'agir donc chaque jour pour la construire. Il s'agissait non seulement de réagir aux exhortations de Jean XXIII et Paul VI et aux sollicitations contenues dans les documents conciliaires, mais aussi de répondre à un appel de la conscience individuelle (en ce sens, en France comme en Italie le récent débat sur l'objection avait ouvert la voie).

Notre étude a en effet mis en évidence l'occurrence d'un glissement important dans la perception de la guerre au Vietnam de la part de l'Église durant cette période : d'une guerre qui concernait les hauts chefs de la politique internationale et qui été commentée principalement en termes de considérations géopolitiques par les catholiques, elle commença à être considérée plutôt en termes d'une question éminemment *morale* qui interpella aussi l'homme ordinaire aux quatre coins du monde. Les différents parcours de conscience accomplis à l'égard de cette guerre par les catholiques examinés dans notre étude nous ont révélé un pluralisme significatif des positions sous la superficie de l'unité de l'Église autour de l'œuvre de paix montinienne.

D'après nos recherches, nous croyons que cette situation produisit quelques symptômes de la « crise catholique » et de la dérive gauchiste d'une minorité des catholiques qui allaient se manifester de façon évidente en France et en Italie à partir de 1967-1968. Il suffit de penser aux diverses interprétations données par la presse catholique sur la nature de l'action de paix de Paul VI, dont les extrêmes nous trouvons la lecture de *AS* (nature pastorale) et celle de *Lettre* (nature politique) ; ou encore, à la progressive polarisation du jugement sur les USA entre une majorité qui savait être très critique envers la politique américaine au Vietnam, mais qui attribuait les responsabilités principales du conflit aux communistes (cf. en particulier ACLI, *AI*, *Tc*) et une minorité désormais stable sur une position anti-américaine proche (Piem sur *Tc*) ou spéculaire (la JEC dans l'UNEF et dans le CIUPV) à la ligne des gauches marxistes. À ce sujet, nous signalons également le phénomène de l'approfondissement de divisions internes au sein de *Tc* (la polémique anti-impérialiste des vignettes de Piem sur les USA est qualitativement différente des critiques de la majorité de la rédaction envers Washington) et au sein des ACLI, un cas dont l'importance scientifique apparaît particulièrement significative. La guerre américaine au Vietnam semble en effet avoir exaspéré les fractures internes aux ACLI générées par la ligne lui imposée par la présidence de Livio Labor, favorable au dialogue des catholiques avec les communistes. Des signaux de graves désaccords parmi les *aclisti* se sont présentés à nos yeux avec le cas de l'adhésion incertaine de la branche romaine de Gioventù aclista à une manifestation pour le Vietnam avec les gauches, ainsi qu'avec les polémiques relatives qui se déchaînèrent dans la rubrique du courrier de *AS*.

Il faut aussi mentionner ici le cas de *Jeunesse Ouvrière* et celui plus radical de *Lettre*, dans lesquels la centralité de la conscience catholique prit en quelque sorte la forme d'une affirmation implicite de sa primauté. Dans leurs réflexions sur la guerre, les deux revues françaises opérèrent en effet

un renversement partiel des hiérarchies de l'Église : en matière de paix, elles reconnurent la priorité à l'action spontanée du catholique et du « peuple de Dieu ». Dans leur discours, illuminé par les indications d'un Évangile présenté comme une sorte de « livret rouge » accessible à tous, la base catholique devenait le chef de l'Église-institution, jugée trop lente et trop prudente. Il n'y avait pas encore, dans *JO* et dans *Lettre*, une contestation explicite de la structure ecclésiastique ou le désaveu des autorités religieuses catholiques, mais l'introduction d'un certain sens d'horizontalité, d'une volonté de démocratisation de l'Église, qui est en revanche en accord avec ce qui se passait, hors d'elle, dans les sociétés d'Europe comme des USA ou du Japon.

Un autre indice d'érosion de l'autorité ecclésiastique, venant cette fois de la droite de l'Église, nous a été fourni par *Itinéraires*. La revue intégriste accusa lourdement l'approche de Paul VI et des pères conciliaires à la guerre au Vietnam et, plus en général, aux problématiques de la paix et de la guerre. *Itinéraires* trouva que les positions du pape et des évêques sur ces sujets constituaient un facteur de corruption de l'Église, en la soumettant à des processus « d'américanisation », de « protestantisation » et de légitimation d'« hérésies » pacifistes catho-communistes.

Le fait que les épisodes de radicalisation à droite et à gauche du spectre ecclésial illsutrés ci-dessus renvoient au monde catholique français semble suggérer une spécificité nationale, dont la cause principale se trouve peut-être dans la traditionnelle majeure indépendance de l'Église de l'Hexagone vis-à-vis du Saint-Siège par rapport à celle d'Italie.

Le choix de partager ou non le virage de Roncalli en ce qui concerne l'attitude de l'Église vers les « errants » fut, sans aucun doute, un des facteurs déterminants dans le processus de redéfinition de l'identité de l'Église et des identités catholiques durant la période conciliaire. Entre la fin de 1965 et les premiers mois de 1966, la consolidation du mouvement populaire pour la paix au Vietnam eu pour effet de revigorer, en Europe occidentale, le débat catholique sur les relations avec les communistes. Ces discussions étaient également sollicitées par le développement d'une réflexion, chez les catholiques et les communistes européens, sur l'affrontement émergent à l'époque au sujet des inégalités socio-économiques entre les pays industrialisés du Nord et les pays sous-développés du Sud du monde. Pendant cette période, le nombre des adhésions catholiques aux initiatives de la gauche marxiste pour la fin de l'escalade et pour la paix au Vietnam et dans le monde grandit considérablement (cf. les cas de Montaron, de la JEC à travers l'UNEF dans le CIUPV, de *Testimonianze* et de GA). Ces manifestations étaient parfois liées à d'autres batailles civiles, souvent celle contre le nucléaire. Ce fut à

cette époque que les premières actions militantes nées dans le milieu catholique (ou chrétien) eurent lieu en France et en Italie : parfois réservées aux seuls catholiques (voir la prière pour le Vietnam à la conférence nationale de GA de janvier 1966) ; parfois ouvertes à « tous les hommes de bonne volonté » (comme la veille pour la paix organisée par l'ACI en février 1966) ; parfois, en France, promues avec des groupes protestants, dans un esprit œcuménique (c'est le cas des conférences-débats sur l'Église et la guerre au Vietnam organisées par *Lettre* et Christianisme social et de la « Lettre à Johnson » à l'initiative de *Tc* et Christianisme social).

Pendant les mêmes mois, en réponse aux sollicitations pontificales, certains membres du clergé et des hauts prélats français et italiens se prononcèrent pour la première fois pour la paix au Vietnam. Pour ce qui concerne les évêques, ils s'exprimèrent de manière très prudente en tant que conférences épiscopales nationales ; de plus, quelques-uns d'entre eux prit la parole à titre individuel. En ce qui concerne ce dernier cas, nous avons remarqué qu'hors des lieux officiels de l'Église, les interventions de certains évêques et d'autres religieux français sur la guerre au Vietnam apparaissent moins conformistes, présentant même de traces d'une évaluation politique du conflit (voir les cas de Mgr Paul Gouyon et Mgr Maurice Feltin dans Pax Christi et celui de l'abbé Jean Rodhain, président de Caritas Internationalis et secrétaire du Secours Catholique, qui dans une lettre de fin 1965 critiqua les bombardements américains sur la RDV).

En plus des formes traditionnelles du militantisme pour la paix déjà utilisés par les catholiques italiens et français depuis les premiers mois de 1965 (marches, veillées de prière, défilés en soutien des pacifistes américains, pétitions destinées à l'administration Johnson), entre la fin de 1965 et le début de 1966, les catholiques de France et d'Italie se servirent des télégrammes au pape et à des hauts autorités de la politique (notamment aux gouvernements de leurs propres pays, à LBJ, à U Thant), des conférences-débat et des *teach in* (une pratique empruntée du pacifisme américain). Ce fut surtout grâce aux *teach in* que les étudiants catholiques française et italiens nourrirent à l'époque des contacts plus étroits avec des membres du monde académique et intellectuel national et parfois international, très souvent de gauche, se rapprochant ainsi des expériences militantes des luttes contre le nazi-fascisme et, dans le cas français, contre les guerres coloniales et la torture. Pendant cette phase, certains catholiques offrirent en outre une contribution *matérielle* à la cause du Vietnam. Notre étude a enregistré un bon nombre de cas de collectes, organisées au niveau local ou national en France et en Italie, destinées indistinctement aux victimes de la guerre, sur l'exemple des dons du pape à Caritas Internationalis, ou d'autres fois exclusivement à la faction FNL-RDV,

comme il faisait par exemple la JEC à travers l'UNEF dans le CIUPV. Ce clivage dans les initiatives caritatives pour le Vietnam nous semble bien réfléchir le processus de radicalisation politique en cours à l'époque dans les positions des catholiques français et italiens sur ce conflit.

La recherche exposée dans le troisième chapitre de cette thèse nous a amenées à confirmer l'idée d'une duplicité dans l'attitude jéciste envers la guerre au Vietnam, dont nous avons parlé dans les pages précédents. D'une perspective plus générale, le cas de la JEC représente un exemple d'une tendance comportementale plus répandue dans le monde catholique français et italien des années soixante, même si vraisemblablement minoritaire. Dans certains segments des deux Églises, nous avons effectivement identifié une volonté de profiter de la disponibilité de canaux *alternatifs* à ceux « rigides » prévus par l'institution ecclésiastique, à travers lesquels satisfaire plus pleinement l'exigence morale de s'exprimer et d'agir d'une manière plus clairement *politique* pour ce qui concerne la guerre au Vietnam. Il suffit de penser, pour la période fin 1965-début 1966, aux déclarations susmentionnés de certains prélats dans le contexte d'organismes extraecclésiastiques comme Pax Christi ou à l'adhésion des ACLI et de l'ACI à des initiatives pour la paix au Vietnam aux côtés de la gauche ouvrière, ou encore à l'invocation à l'action pour la paix lancée par la JOC au nom de son appartenance au mouvement ouvrier international (ce qui, d'autre part, pose aux historiens la question de la « double fidélité » – à la classe ouvrière et à l'Église – aussi pour le cas de JOC).

VI. Conclusions générales

Confirmant nos hypothèses initiales, la guerre au Vietnam s'est révélée un observatoire privilégié pour tester l'évolution des positions catholiques sur les thèmes de la guerre et de la paix à l'ère atomique dans le tournant historique dynamique de Vatican II. Ce conflit interpella Paul VI en tant que guide spirituel de l'Église de Rome, tuteur de la communauté catholique vietnamienne, chef du Saint-Siège reconnu par la communauté politique internationale comme une autorité morale et « père universel ». Pour leur part, les catholiques de France et d'Italie furent appelés à participer au débat sur l'actualité vietnamienne en qualité d'individus, d'hommes de foi (chacun selon sa propre position dans l'Église), de citoyens d'un pays européen et d'un monde qui, à ce moment-là, commençait à être perçu comme un système régi par d'étroites interdépendances (aujourd'hui nous le définirions « globalisé »).

En ce qui concerne l'analyse des sources et les acquisitions scientifiques les plus significatives de notre étude, la piste d'enquête qui a le plus profité du travail de recherche en archives est sans nul doute celle relative au

Saint-Siège. En particulier, grâce aux collections (bien que lacunaires) de documents diplomatiques déclassifiés sur la guerre au Vietnam mises à disposition par les archives de l'ONU et surtout par la LBJ Library, nous avons pu consulter une partie de la correspondance entretenue par Paul VI avec U Thant et avec Johnson et lire des communications de haut niveau entre la Curie et des diplomates de l'ONU et des États-Unis. Ce *corpus* de documents a fourni une aide incomparable à notre connaissance et interprétation de l'action de Paul VI pour la paix au Vietnam. La reconstruction historique de plusiers canaux de médiation internationale mises secrètement en place par le Vatican pour le Vietnam entre 1965 et 1966, jusqu'à présent négligés ou ignorés par l'historiographie, nous a permis, en particulier, une compréhension plus circonstanciée du discours public du pape Montini.

L'analyse intégrée et unitaire de l'action de paix pour le Vietnam, publique et secrète, de Paul VI a donné des résultats qui enrichissent les connaissances historiques sur ce sujet et qui posent des questions et hypothèses historiographiques nouvelles. Nous nous référons, par exemple, à notre relecture de l'appel à une trêve de Noël lancé par le pape avec l'*Angélus* du 19 décembre 1965. Les chercheurs en ont jusqu'à présent donné une interprétation plutôt littérale, soutenant que l'appel était destiné aux belligérants et, tout au plus, aux médiateurs diplomatiques internationaux. Notre découverte de plusieurs canaux diplomatiques secrets ouverts à l'époque par le Vatican pour le Vietnam nous a amené à supposer que l'invitation à la trêve devrait être interprétée comme une tentative pour créer les conditions idéales pour le dialogue que, dans cette phase, la diplomatie vaticane tentait à instaurer, avec difficulté et extrême discrétion, avec une soi-disant frange non-communiste du FNL (à travers un réseau de contacts vietnamiens) et avec l'intransigeante Hanoï (à travers l'utilisation d'un acteur diplomatique impropre tel que Caritas Internationalis).

Sur un plan plus général, les résultats de notre enquête corroborent la thèse, jusqu'ici incontestée parmi les historiens, sur l'importance de la guerre au Vietnam dans le pontificat de Paul VI, en particulier sur son rôle central dans le renouveau audacieux et original de la diplomatie vaticane par le pape Montini et dans le protagonisme international qu'il rendit à l'Église de Rome, en continuant ainsi l'œuvre de Jean XXIII.

Pour ce qui concerne les autres acteurs catholiques étudiés, l'apport scientifique de nos recherches d’archives a été d'une portée définitivement moindre. Dans certains cas, cependant, peu de traces documentaires, convenablement croisées avec la vaste quantité de sources imprimées consultées, ont été suffisantes pour aider notre reconstruction historique et pour ouvrir de nouveaux horizons historiographiques. L'exemple le plus

significatif vient peut-être du tract de Montpellier de février 1965 que nous avons retrouvé auprès du fonds d'archives de la JEC. Comme nous l'avons dit, le document témoigne de l'adhésion de la branche jéciste de Montpellier à une manifestation contre la guerre au Vietnam et contre les raids américains sur le Nord-Vietnam et sur le Laos qui avait été organisée par le Mouvement de la Paix, un groupe communiste d'importance nationale. Du point de vue scientifique, ce tract nous est apparu en flagrante opposition avec le silence gardé à l'époque sur la guerre au Vietnam par la direction nationale de la JEC ; un silence que nous avons également remarqué dans les documents internes de l'association et dans la presse jéciste de l'époque, exception faite pour de rares références au conflit dépourvues de toute charge politique. La consultation des sources imprimées contemporaines et de la bibliographie de référence a ajouté des informations sur un engagement de l'UNEF contre la guerre au Vietnam aux nuances de plus en plus anti-américaines et anti-impérialistes. Ainsi s'est profilé un cadre général relatif à la JEC très particulier, à approfondir et à soumettre à vérification scientifique : celui d'une réalité associative d'AC caractérisée, en ce qui concerne la guerre au Vietnam, par un « détachement comportemental » entre le plan national et les réalités locales et, du moins sur le plan national, par une pratique de la « double voie » (AC/syndicat laïque).

Il faut souligner la grande aide venue à notre étude du dépouillement systématique de la presse des années soixante sélectionnée. Cette opération nous a permis d'une part de vérifier les réactions de certains groupes catholiques français et italiens qui jusqu'à présent n'avaient pas encore fait l'objet d'une recherche spécifique sur le thème de la guerre au Vietnam, d'autre part elle nous a convaincu de la nécéssité d'introduire de nuances dans le discours historiographique sur l'attitude de périodiques tels que *Témoignage chrétien, L'Avvenire d'Italia* et *Azione Sociale* (ACLI) à l'égard de la politique américaine au Vietnam[26]. Il s'agit de préciser, à ce propos, qu'entre la « crise bouddhiste » et le débarquement des marines à Santo Domingo, ces trois périodiques convergèrent sur la traditionnelle position atlantiste d'inspiration pacellienne, exactement comme les autres publications que nous avons examinées. Cette acquisition suggère donc l'opportunité de soumettre à une relecture critique les pages dédiées à ces trois périodiques par l'historiographie centrée sur la seconde moitié des années soixante, c'est-à-dire sur la phase de la radicalisation progressive de leurs positions sur la politique américaine au Vietnam. Cela permettrait, à

[26] Nous nous référons en particulier aux thèses soutenues dans les contributions monographiques de Sabine Rousseau, Daniela Saresella, Alessandro Santagata, citées dans la bibliographie générale de cette thèse.

notre avis, de parvenir à une compréhension plus exacte et profonde des réflexions et des parcours de conscience accomplis par ces revues catholiques face au conflit au Vietnam.

Pour en venir au travail de comparaison effectué sur les cas français et italien, une grande affinité d'approche envers le conflit au Vietnam a émergé, sur le plan général, de la part de ces deux communautés catholiques nationales dans la période objet de notre enquête. Toutefois, la comparaison des cas particuliers a montré des autres différences fondamentales, attribuables dans une large mesure à des spécificités nationales. Dans un bon nombre de cas, ces différences concernent le domaine de la politique, en particulier le « problème communiste » dans l'Église. Nous rappelons ici, par exemple, la tendance des catholiques italiens, même de ceux les plus sensibles au vent du renouveau conciliaire, à rester sur des positions anticommunistes très rigides par rapport à celles des catholiques français, les italiens étant conditionnés par le contexte politique et religieux particulier de leur République. Le grand poids exercé sur les catholiques italiens par les questions de la vie politique nationale a émergé dans leur inclination accentuée à faire de la guerre au Vietnam un argument polémique de politique intérieure avec les gauches, en particulier avec le PCI.

Entre la deuxième moitié de 1963 et le premier semestre de 1966, malgré certaines différences de nuance, les catholiques italiens et français ont démontré la même réticence à problématiser sérieusement la question du séparatisme dans la république sud-vietnamienne dirigée par la famille catholique des Ngo Dinh, ainsi qu'à formuler des considérations sur la guerre ou à mener des actions militantes pour la paix Vietnam qui fussent de nature purement politique. Des exceptions ont été identifiées pour la plupart en France, où une minorité de catholiques à la sensibilité réformiste a révélé une inclination plus forte et précoce à radicaliser à gauche son discours sur le Vietnam par rapport aux groupes catholiques italiens de sensibilité similaire, peut-être en raison, en partie, de la majeure liberté du catholicisme français de l'autorité romaine.

Comme prévisible, un aspect particulier du cas hexagonal est représenté par l'influence de l'expérience coloniale – et/ou de son refoulement– sur l'approche des catholiques français aux évènements de l'ancienne « Perle de l'Empire ». La question des responsabilités historiques de l'Église missionnaire dans le destin du Vietnam au XX^{e} siècle nous est apparue, de façon compréhensible, plus ressentie en France qu'en Italie, les jésuites français ayant été parmi les protagonistes de l'évangélisation du pays asiatique. Mais les mémoires de la domination française sur l'Indochine et celles de la guerre coloniale de 1946-1954 n'étaient pas les seules à agir sur

le regard porté sur la guerre au Vietnam par les catholiques français durant les années soixante. Dans leur réflexion sur ce conflit nous avons remarqué, en particulier, des allusions au « traumatisme national » de la guerre en Algérie.

L'expérience du colonialisme semble, en général, un des éléments à l'origine du tiers-mondisme catholique qui se développa en France durant l'après-guerre. Les résultats de nos recherches témoignent que durant la première moitié des années soixante les événements au Vietnam donnèrent de nouveaux stimuli à la pensée tiers-mondiste des catholiques français de gauche. Malgré l'absence d'une mémoire coloniale comparable à celle des catholiques de France, nous avons constaté la parallèle consolidation d'une similaire culture tiers-mondiste chez les catholiques italiens. Elle était basée sur d'autres racines communes aux deux Églises nationales, telles que la doctrine sociale de Jean XXIII, une tendance diffuse à s'approprier, sur le plan culturel, des schémas marxistes d'interprétation de la société mondiale, le développement d'un réel sens œcuménique et de responsabilité partagée du destin du monde, stimulée par l'évent conciliaire ainsi que par les médias de masse comme la télévision, toujours plus présente dans la vie quotidienne des européens occidentaux et qui rendit la guerre au Vietnam «the first 'television war'»[27].

Les souvenirs douloureux et traumatiques des deux guerres mondiales se sont révélés extrêmement vifs chez les catholiques de France et d'Italie. L'évocation des souffrances et des destructions matérielles subies par la population civile européenne revient de manière presque obsédante dans les discours sur le Vietnam des catholiques italiens et français de toutes générations entre 1963 et 1966. Les analogies les plus fréquemment établies entre l'expérience européenne de la seconde guerre mondiale et l'actualité vietnamienne concernaient les opérations de bombardement. La tragédie atomique japonaise était également rappelée comme avertissement contre le recours aux armes.

Comme nous l'avons dit, notre recherche a mis en évidence la tendance commune des catholiques français et italiens à prendre comme référence magistrale une triade composée des encycliques sociales de Jean XXII (avec un rôle premier de *Pacem in terris*), de la « pédagogie de la paix » de Paul VI et de la *Gaudium et spes.* Toutefois nous croyons que la facilité avec laquelle tels éléments étaient associés pour en créer un seul « manifeste catholique » contre la guerre soit souvent à attribuer à une certaine superficialité avec laquelle ils étaient abordés, comme le démontre

[27] S. COTTLE, *Mediatized Conflict. Developments in Media and Conflict Studies*, Maidenhead (U.K.), Open University Press, 2006, p. 75.

le fait qu'ils étaient cités pour légitimer des positions lointaines ou parfois même opposées. En ce qui concerne les positions de nature similaire que nous avons remarquées en comparaissant les réactions des catholiques italiens et français à la guerre au Vietnam, notre travail d'analyse des sources et de critique historique a établi dans certains cas le caractère purement extérieur des équivalences relevées, confirmant une fois de plus la validité de l'avertissement de Marc Bloch sur les ressemblances en histoire[28]. Mais, généralement, les affinités émergées sont apparues substantielles, nourries par des processus et des phénomènes historiques, en partie interdépendants, qui étaient en cours, à l'époque, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église et dont les effets culturels uniformisants s'imposaient, non sans réticences, en France et en Italie. Il suffit de penser, à cet égard, à la « mentalité conciliaire » réformiste, avec son ouverture positive de l'Église au monde moderne et sa vocation spéciale pour la paix, au parcours d'intégration des catholiques français et italiens dans la vie politique de leurs démocraties, à l'affirmation de la société du bien-être et de consommation d'empreinte américaine dans l'Europe occidentale de la croissance économique de l'après-guerre.

Pour conclure cette section sur le travail de comparaison, nous remarquons en marge que notre enquête a relevé des indices d'une attention réciproque entre les catholiques de France et ceux d'Italie dans les années éxaminées. L'influence de la théologie française de l'après-guerre est apparue en particulier comme prépondérante sur les secteurs catholiques italiens les plus ouverts au climat de renouveau de Vatican II. Il y avait également des canaux de contact, parfois éphémères parfois plus stables, entre les catholiques des deux pays, comme dans le cas des branches homologues d'AC réunies dans des organismes fédératifs internationaux. Néanmoins, nous n'avons relevé aucun effort pour une réflexion commune ou pour une action transnationale concernant la guerre au Vietnam.

En jetant un regard d'ensemble sur notre étude, elle nous invite à tenter une lecture interprétative générale de l'objet de recherche choisi ; toutefois nous souhaitons évoquer une fois de plus notre conscience du caractère non exhaustif des reconstructions historiques proposées et de l'aspect provisoire et partiel des intuitions et des hypothèses historiographiques avancées.

Le travail de recherche effectué a fait ressortir à nos yeux la centralité revêtue par trois ordres de questions dans l'orientation des positions du Saint-Siège et des catholiques français et italiens à l'égard de la guerre au Vietnam entre la deuxième moitié de 1963 et le premier semestre de 1966.

[28] Cf. M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 1998 [Paris, 1993], p. 120-121.

Nous nous référons à la problématique de la *légitimité* de la « *guerre juste* » à l'ère atomique, à l'urgence d'une *action concrète de paix* qui implique tous les composants de l'Église, au lent développement de l'idée de la *primauté de la conscience* morale du croyant face à des tragédies humanitaires comme celle provoquée au Vietnam par l'escalade de la guerre. Ces trois thématiques nous sont apparues comme *dominantes* et *distinctives* de l'objet de notre étude.

C'est sur ces questions, variablement entrecroisées, et sur leurs corollaires qu'une grande partie des réflexions et des discussions des catholiques sur l'actualité vietnamienne se développa en France et en Italie. De plus, ce sont ces questions qui inspiraient les actions mises en place par Paul VI et par quelques groupes de catholiques italiens et français pour tenter de favoriser la fin de la guerre. C'est autour de ces questions que les contrastes les plus aigus et profonds se créèrent dans le monde catholique italien et français au sujet du conflit au Vietnam ; ce qui confirme, par ailleurs, les résultats de l'historiographie sur la période d'après-1965, qui a identifié ces questions comme les failles le long desquelles se consumèrent des tensions et des clivages parfois définitifs au sein des Églises nationales. En est un exemple, particulièrement significatif car il concerne l'épiscopat, celui de la démission « spontanée » de Mgr Giacomo Lercaro de sa charge d'archevêque de Bologne en 1968. Les historiens ont prouvé qu'en réalité la démission de Lercaro fut sollicitée par Paul VI à la suite de la condamnation publique des bombardements américains du Nord-Vietnam prononcée par le Monseigneur durant son homélie pour la journée de la paix du Jour de l'an 1968[29].

La recherche effectuée sur la période 1963-1966 nous a donc amené à attribuer à la guerre au Vietnam un rôle fondamental dans l'accélération des poussées centripètes et surtout centrifuges présentes à l'intérieur de l'Église conciliaire entre 1963 et 1966 ; une dynamique qui s'aggrava et s'accéléra considérablement depuis le début de la « guerre américaine » au Vietnam en février-mars 1965, en particulier à la suite de l'importante intensification de l'escalade à partir de la seconde moitié de 1965. Entre 1963 et 1966 les nombreuses problématiques complexes soulevées par la guerre au Vietnam

[29] En raison de son importance historique, le cas de Mgr Lercaro a jusqu'ici été traité par un nombre significatif d'historiens. Parmi les reconstructions les mieux documentées et contextaulisées nous renvoyons à G. FORCESI, *Il Vaticano II a Bologna. La riforma conciliare nella città di Lercaro e Dossetti*, E. Gavalotti e G. Turbanti (éd.), Bologna, il Mulino, 2011, p. 518-529 ; G. BATTELLI, « Lercaro, Dossetti, la pace e il Vietnam. "1° gennaio 1968" », in N. Buonasorte (éd.), *Araldo del Vangelo. Studi sull'episcopato e sull'archivio di Giacomo Lercaro a Bologna, 1952-1968*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 185-304.

dans l'Église provoquèrent ou accentuèrent l'émergence des différences de fond, parfois inconciliables, entre les diverses âmes du catholicisme, en France comme en Italie. Sous l'apparence d'un désir de paix aussi général que générique, la guerre au Vietnam piqua et attisa des incertitudes, des doutes et des contradictions latentes au sein de l'Église pendant le déroulement de Vatican II et la première phase de l'après-concile. Elle exacerba les contrapositions entre les résistances traditionalistes et les élans réformistes qui animaient la dialectique entre les différents composants des Églises française et italienne, mais aussi, parfois, la dialectique interne d'un même sujet, y compris la papauté.

Notre étude sur le cas particulier de la guerre au Vietnam a fait ressortir avec force l'image générale d'une Église et de deux communautés catholiques d'Europe occidentale qui se trouvaient à l'époque sous des pressions exceptionnelles et multiples. Cette condition inhabituelle dépendait de l'extraordinaire convergence, durant les années analysées, de certains changements historiques qui étaient en train de se vérifier à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église catholique. Nous pensons en particulier, comme nous l'avons déjà fait allusion, à l'affirmation de la nouvelle conception positive de la relation entre l'Église et le monde moderne introduite par Jean XXIII, une vision qui trouva sa légitimité dans le renouveau théologique décidé à Vatican II, l'un des événements de césure les plus importants dans l'histoire du catholicisme. Nous nous référons également au remodèlement des structures profondes et des mentalités des sociétés d'Europe occidentale des Trente Glorieuses, à certains égards révolutionnaire. La reconfiguration tumultueuse du système géopolitique mondiale de l'après-guerre provoquée par le processus de décolonisation constituait, elle aussi, un phénomène de portée historique en train d'orienter le scénario international d'une organisation bipolaire, fondée sur l'affrontement entre l'Est communiste et l'Occident libéral démocratique et capitaliste, vers un système multipolaire marqué par l'émergence d'un nouvel axe de tension globale le long de la ligne Nord-Sud, opposant les pays industrialisés aux pays sous-développés.

Comme l'argumente Émile Poulat dans le miliaire *Église contre bourgeoisie*, le pluralisme constitue une dimension immuable de l'Église catholique[30]. La coexistence, en son sein, de différents modèles de catholicisme est un phénomène qui lui est inhérent, raison pour laquelle il serait incorrect de penser qu'avant Vatican II et la contestation catholique des années 68, l'Église vivait dans un état d'unité absolue et effective. Notre

[30] Cf. É. POULAT, *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*, 2ème édition revue, Paris, Nerg international 2006 [1977].

enquête sur les catholiques français et italiens entre 1963 et 1966 a toutefois souligné des indices, parfois voilés parfois explicites, d'une évolution *qualitative* de cette condition pluraliste normale de l'Église. Quand, en phase de recherche, nous avons examiné les positions des catholiques sur le Vietnam durant le premier semestre 1966, les différences entre eux nous sont apparues bien plus radicales par rapport à celles relevées pour l'année 1963. Le cadre final résulté par notre recherche est donc plus ressemblant, de par son atmosphère et ses présupposés, à la « crise catholique » française des années 1965-1978 décrite par Denis Pelletier[31] qu'à la condition naturelle de coexistence plus ou moins pacifique des différentes âmes du catholicisme au sein de l'Église illustrée par Poulat. Nous avons identifié le principal agent propulseur de cette évolution dans le laïcat. Il faut répéter pourtant que, pour ce qui concerne les années et les sujets catholiques examinés, nous n'avons remarqué aucune instance ouvertement antihiérarchique ou anti-institutionnelle dans la base catholique française et italienne, contrairement à ce qui se serait passé, avec l'ampleur d'un véritable phénomène (bien que minoritaire), entre la fin des années soixante et la décennie soixante-dix[32].

Notre thèse est donc que le dramatique retour des faits vietnamiens dans le débat public européen prit de court l'Église dans une phase de *transition identitaire* d'une complexité extrême. Les résolutions de ce processus n'étaient pas jouées d'avance, dans un climat général de multiplication et superposition des *prises de parole*[33] publiques les plus disparates, ce qui constituait une situation d'entité complètement inédite dans l'histoire d'une institution verticale rigide comme l'Église de Rome. En fait, entre 1963 et début 1966, face à des événements d'une gravité exceptionnelle tels que ceux au Vietnam, un nombre croissant de catholiques en France et en Italie ressentit l'obligation morale de dire et de faire quelque chose de *personnel* pour la paix, ne se contentant pas de recevoir passivement les sollicitations provenant des hiérarchies ecclésiastiques. D'autre part, *Gaudium et spes* avait reconnu et même exalté le rôle de la conscience morale des hommes,

[31] D. PELLETIER, op. cit.

[32] Pour un perspective comparative européenne sur ces thématiques cf. en particulier G.-R. HORN, Y. TRANVOUEZ (coord.), op. cit. ; G.-R. HORN, *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015. Sur le cas spécifique du *dissenso* italien voir, entre autres, A. SANTAGATA, « Una rassegna storiografica sul dissenso cattolico in Italia », *Cristianesimo nella storia*, 31, 2010, p. 207-241 ; G. VERUCCI, « Il dissenso cattolico in Italia », *Studi storici*, 43, 1, gennaio-marzo 2002, p. 215-233.

[33] Nous reprenons ici l'expression avec laquelle Michel de Certeau a fait référence au phénomène dans son analyse classique de 68 : M. DE CERTEAU, *La prise de parole et autres écrits politiques*, éd. établie et présentée par L. Giard, Paris, Seuil, 1998 [1994].

à condition qu'elle fût « droite ». Mais la même constitution conciliaire avait laissé de nombreuses ambiguïtés sur des questions importantes comme la doctrine sur la guerre. Ainsi, en ce qui concerne le conflit au Vietnam, comment les catholiques pouvaient-ils donc être sûrs d'évaluer et d'agir selon une conscience droite, alors que la théologie conciliaire sur le thème de la guerre n'était pas si claire ? Cela aide à expliquer à notre avis pourquoi, dans la période analysée, chaque catholique qui exprimait son point de vue sur les questions morales soulevées par la guerre au Vietnam était convaincu d'interpréter la *véritable* position de l'Église.

Entre la deuxième moitié de 1963 et le premier semestre de 1966, un sentiment d'incertitude et même une certaine confusion traversaient donc l'Église. En témoigne une tendance que nous semble dominante dans le discours catholique sur la guerre au Vietnam pendant ces années-là : la fréquente *juxtaposition acritique* ou *semi-critique* de paradigmes théologiques et ecclésiologiques reconductibles à deux « ères ecclésiales » radicalement différentes, dont la charnière est représentée par le tournant roncallien-conciliaire. D'après les résultats de notre recherche, nous soutenons que cette tendance était répandue à tous les niveaux de l'Église, y compris la papauté. Deux éléments fondamentaux coexistaient à l'époque dans les positions catholiques sur le Vietnam dans la période examinée : le magistère de paix de Jean XXIII, devenu un manifeste de l'Église conciliaire et dont l'héritage fut recueilli par son successeur, et la persistance d'arguments et de positions typiques de l'Église de Pie XII de la première phase de la guerre froide. Cependant, après la crise du golfe du Tonkin d'août 1964, Paul VI fut prompt et décidé à redimensionner le « côté pacellien » de sa ligne sur le Vietnam. Dans son discours public et privé, la priorité devint alors de plaider pour la nécessité d'une paix durable et juste. L'intense pastorale de paix et la courageuse diplomatie publique du pape, combinées à l'accélération de l'escalade du conflit à partir du second semestre de 1965, conduisirent à un alignement des catholiques italiens et français à l'orientation montinienne nouvelle. Presque tous les composants de l'Église, en particulier la papauté et les catholiques de gauche, consacrèrent beaucoup d'efforts, à cette époque, à la recherche d'instruments de paix adaptés à traduire en réalité le projet d'une Église concentrée sur l'active promotion d'un nouvel ordre mondial pacifique, selon la vision formulée par Jean XXIII et confirmée par Vatican II.

Néanmoins, en ce qui concerne le laïcat, cet alignement au nouveau cours montinien nous est apparu comme un processus superficiel sous certains aspects. En fait, nous dirions que ni les catholiques de France ni ceux d'Italie n'apportèrent aux conséquences extrêmes leurs réflexions sur les problèmatiques politico-religieuses que le conflit au Vietnam posa avec

force à l'Église entre 1963 et début 1966. Ceux qui demandaient aux pères conciliaires l'« abolition totale » de la guerre, par exemple, n'indiquaient aucune solution alternative aux armes qui puisse empêcher, concrètement et dans l'immédiat, au Sud-Vietnam de tomber entre les mains des communistes, au risque de déclencher l'« effet domino » tant redouté. Et comment certains catholiques italiens et français concilièrent, dans leur vie quotidienne, la nécessité que le communisme soit contrecarré au Vietnam et dans leur propre pays, tout en acceptant de collaborer avec les « rouges » pour la cause commune de la paix ? Quelles limites établirent-ils à cette collaboration?

Nous avons conclu que la guerre au Vietnam au début des années soixante a représenté pour l'Église un facteur d'amplification et de lente radicalisation d'une condition d'incertitude plus ample et profonde qu'elle vivait dans ce passage historique de transition. Transition vers quoi, on se demanderait. Pendant la période examinée, le panorama des propositions théologiques et ecclésiologiques élaborées par les divers membres du « peuple de Dieu » connut en fait une dynamique de diversification et de fragmentation croissantes. Entre 1963 et 1965, avec les travaux du Vatican II en cours, la confrontation difficile entre « majorité » et « minorité » conciliaire ne permettait pas de prévoir avec certitude les orientations théologiques qui auraient prévalu. Quand les textes de Vatican II furent promulgués, beaucoup de catholiques réalisèrent que les documents présentaient des ambiguïtés et qu'ils laissaient certaines questions en suspens. La définition de la physionomie de l'Église nouvelle apparaissait donc encore particulièrement « liquide » durant les années du concile et dans les premiers mois de l'après-concile, dans la phase immédiate de réception du magistère de Vatican II. En plus de ces éléments, il faut considérer le climat extraordinaire de réflexion religieuse, de prise de parole et de confrontation qui était stimulé dans l'Église par le concile, avec une effervescence notable chez les laïcs. Cela explique pourquoi un sujet d'actualité complexe comme la guerre au Vietnam a été un thème privilégié par les différents acteurs catholiques pour clarifier leur propre vision théologique et ecclésiologique. Les problématiques urgentes de nature religieuse, (géo)politique, sociale et morale présentées par ce conflit à la conscience des catholiques offrirent à chacun d'entre eux une sollicitation intellectuelle et une occasion pour exposer son propre modèle d'Église conciliaire. De ce point de vue, la guerre au Vietnam semble avoir grandement contribué à renforcer certaines différences qui existaient déjà dans l'Église et en créer parfois de nouvelles. Il nous semble que ce conflit a non seulement creusé les écarts entre les catholiques de tendance conservatrice et ceux d'orientation réformiste, mais qu'il a également accrut

l'hétérogénéité interne à chacun de ces deux « champs », parfois de manière substantielle.

Il faut rappeler toutefois que, même dans un tel cadre général, la guerre au Vietnam assura aux catholiques de France et d'Italie des moments positifs de dialogue et de découverte réciproque au sein du contexte ecclésiastique. Elle a aussi favorisé leur rencontre avec les gauches marxistes et avec des âmes différentes de la société civile, étrangères à l'Église : les mouvements pacifistes et anti-nucléaires, les partis politiques, les syndicats, des associations étudiantes et ouvrières non européennes.

VII. Orientations futures

Au fil de la progression de notre enquête, le nombre de nos questions historiographiques sur le sujet de l'Église et la guerre au Vietnam s'est considérablement accru. Les contours des questions à partir desquelles notre étude avait pris forme se sont précisés et articulés, tandis que de nouvelles pistes de recherche ont émergées, parfois de manière totalement inattendue. Nous allons donc mentionner ci-dessous certaines des suggestions historiographiques parmi celles qui pourraient mériter des approfondissements scientifiques futurs.

Dans notre thèse nous avons soutenu le rôle central de la papauté dans l'orientation des positions des catholiques italiens et français à l'égard de la guerre au Vietnam entre 1963 et début 1966. D'après l'enquête systématique menée sur l'action globale de Paul VI concernant ce conflit, nous avons montré que, pendant cette période, ses interventions pour la réconciliation civile dans la RV et pout la fin de la guerre au Vietnam furent nettement plus intenses, audacieuses, complexes et parfois même contradictoires que ce qui a été reconstruit par l'historiographie actuelle. En ce qui concerne le côté spécifiquement politico-diplomatique de l'action montinienne, nous espérons que les lacunes du récit proposé ici pourront être comblées de manière satisfaisante, mais il est très probable qu'il faudra attendre que la documentation du pontificat de Paul VI soit rendue accessible aux chercheurs par les Archives secrètes du Vatican, en particulier pour faire la lumière sur les tentatives de dialogue du Vatican avec les *leaders* du Nord-Vietnam et avec la soi-disant frange non-communiste du FNL[34]. Il s'agit là d'une enquête dont les résultats paraissent

[34] Nous avons tenté une première enquête à distance sur les fonds d'archives conservés aux Archives nationales vietnamiennes, mais nos courriers électroniques au ministère des Affaires étrangères de la République socialiste du Vietnam sont restés sans réponse. Il pourrait toutefois être utile de signaler ici qu'au Vietnam toutes les collections d'archives de documents gouvernementaux sont classées et que les demandes d'autorisation de consultation doivent être justement transmises au ministère des Affaires étrangères du pays.

également importants pour arriver à une connaissance plus précise de la politique internationale du pape Montini, en particulier de l'*Ostpolitik* gérée par Mgr Casaroli. Sur un plan plus général, il serait souhaitable d'analyser de manière systématique l'action papale pour le Vietnam en étendant la recherche à la durée du conflit entier et en considérant dans un cadre unique les instruments d'intervention hétérogènes que Paul VI a montré d'avoir utilisé dans les premières années de son pontificat. Certains aspects peu connus de l'œuvre de paix du pape nécessitent des études dédiées, afin de clarifier et de mieux comprendre leur signification dans sa stratégie globale de paix. C'est le cas, par exemple, de la relance de la dévotion à Marie Reine de la Paix ou de l'usage diplomatique impropre de Caritas Internationalis.

Aux vues des positions pas toujours linéaires assumées par les catholiques français et italiens sur la guerre au Vietnam entre 1963 et 1966, nous croyons qu'il serait souhaitable une analyse des divers parcours catholiques de réception, harmonisation et « remaniement personnel » du magistère de Jean XXIII, de celui de Paul VI et de la *Gaudium et spes* sur les sujets de la guerre et de la paix.

Un élargissement de l'enquête comparative sur l'Église et la guerre au Vietnam à d'autres pays d'Europe pourrait apporter des enrichissements scientifiques importants dans le domaine de l'histoire de l'Église catholique à l'époque contemporaine, ainsi que dans les études sociopolitiques sur l'Europe des Trente Glorieuses, éclairant en particulier l'histoire de la contribution catholique aux mouvements de masse pour la fin de la guerre au Vietnam. Deux cas nationales que nous estimons particulièrement intéressants à prendre en considération seraient celui de l'Espagne et celui de l'Irlande du Nord, étant donné le rôle fondamental et controversé joué par la religion catholique (bien que de manière complètement différente) dans les événements tourmentés vécus par les deux pays au cours et après les années soixante.

Nous avons été intriguées par la tendance des jésuites, en particulier des jésuites français, à une approche des évènements vietnamiens en même temps idéologiquement rigide et fortement pragmatique, marquée par un sens de *Realpolitik*, pour ainsi dire, catho-atlantique. La recherche sur *La Civiltà Cattolica* et sur *Études* pourrait être étendue aux opinions exprimées à l'époque par ces revues sur d'autres crises internationales dans lesquelles les États-Unis étaient impliqués d'une façon ou d'une autre (comme au

---

Pour plus de détails à ce sujet, visitez la page web : https://history.state.gov/countries/archives/vietnam, gérée par l'Office of the Historian (U.S. Department of State). Pour le site officiel du MAE vietnamien, visitez la page web : http://www.mofa.gov.vn/vi/. Dernière consultation: 11 novembre 2018.

Guatemala et dans la République dominicaine), afin de remarquer d'éventuelles différences substantielles par rapport à leur approche du cas vietnamien. Une telle comparaison permettrait de comprendre dans quelle mesure les prises de position adoptées par les jésuites italiens et français sur l'actualité vietnamienne étaient conditionnées par des circonstances exceptionnelles telles que la présence d'une famille catholique au pouvoir dans la RV jusqu'en 1963 et l'existence, au Vietnam, d'une minorité catholique menacée de la possibilité d'être persécutée par les bouddhistes comme par les communistes. Et pourquoi ne pas approfondir l'histoire des rapports des jésuites français et des intégristes d'*Itinéraires* avec le monde des forces armées de l'Hexagone, attestés par la présence de militaires de haut rang parmi les collaborateurs d'*Études* et d'*Itinéraires* en qualité d'experts de géopolitique internationale ? De nouveaux éléments pourraient émerger sur la persistance, dans le catholicisme français le plus conservateur, de certains héritages dont l'origine se trouve, au moins en partie, dans l' « alliance » qui s'était développée, dans certains cas, entre mission évangélisatrice et administration coloniale dans les pays extra-européens.

La portée réelle des prises de position, des silences, des actions militantes des catholiques italiens et français par rapport à la guerre au Vietnam serait probablement perçue de manière plus circonstanciée et avec une clarté majeure grâce à des études sur les pratiques de direction et de contrôle ecclésiastique de l'engagement politique des catholiques sous le pontificat de Paul VI. Certains épisodes abordés dans notre thèse nous ont convaincues que de telles recherches devraient toucher tous les niveaux des relations hiérarchiques au sein de l'Église. Les tensions entre Paul VI et Mgr Thuc et l'apparente subordination de Mgr Binh aux directives provenant de la délégation apostolique de Saïgon, par exemple, demandent une vérification des dynamiques entre l'autorité vaticane et les hiérarchies locales des pays extra-européens durant les années les plus intenses de la décolonisation, car il s'agit de rapports sur lesquels le poids exercé par le passé missionnaire et colonial semble rester décisif. En outre, notre recherche a confirmé ce qui a déjà été immanquablement constaté par les études sur l'histoire de l'Action catholique en France et en Italie, à savoir l'existence de fortes pressions exercées par les hiérarchies épiscopales sur les cadres des différents sigles de l'AC afin d'éviter leur engagement politique, quelle qu'en soit la forme. Une exception pouvait être admise face à certaines circonstances, comme à l'occasion des élections en Italie : dans ce cas, une mobilisation de masse en faveur de la DC était alors requise à l'Action catholique. D'après certains épisodes relevés par notre recherche, nous pensons qu'il serait utile d'enquêter minutieusement sur les

positions exprimées par les dirigeants locaux de l'AC et des ACLI sur les événements au Vietnam, en sélectionnant un échantillon qui en représente adéquatement l'implantation sur les différentes réalités territoriales françaises et italiennes. Cela aiderait à cibler l'étendue de la dissidence interne par rapport à la « ligne vietnamienne » et de sa gestion par les bureaux nationaux des associations. Ce serait également utile pour comprendre si, dans l'ensemble, pour ce qui concerne les branches locales de principales associations catholiques de laïcs en France et en Italie, l'engagement pour le Vietnam était essentiellement de nature pré-politique, comme le suggère notre recherche, ou de nature politique – et dans ce cas, exclusivement à gauche ?

Nous signalons enfin la question de la « double appartenance » de certains catholiques (individus et groupes) à l'institution ecclésiastique et à des organismes laïques extra-institutionnels. Notre étude a remarqué par exemple, entre autres, des différences entre les positions sur les événements au Vietnam exprimées par la JEC à l'intérieur et à l'extérieur l'UNEF ou par certains évêques français dans le contexte ecclésiastique et, en parallèle, dans des organisations internationales telles que Pax Christi. Il s'agit d'une situation qui requiert une enquête approfondie sur les lieux, les modalités et les réseaux vers lesquels se tournèrent certains catholiques pour réaliser une conception intégrale du croyant et de sa foi, une conception qui prévoyait la liberté de s'exposer politiquement sur des faits brûlants de l'actualité tels que la guerre au Vietnam.

Résumé

Ce mémoire de thèse examine les réactions du Saint-Siège et d'une partie du monde catholique français et italien face à la guerre au Vietnam entre la seconde moitié de 1963 et le premier semestre de 1966. Pendant cette période, une série d'événements attirerait l'attention internationale sur le Vietnam, alors que Paul VI reprenait les travaux du concile Vatican II et les menait à terme. En même temps, le système international et les sociétés d'Europe occidentale connaissaient des transformations majeures dans leurs structures profondes. Entre 1963 et 1966 le Vietnam fut perçu comme le théâtre de trois formes différentes de conflit : une guerre de religion (1963, « crise bouddhiste »), une troisième guerre mondiale atomique potentielle (1964-1965, crise du golfe du Tonkin et intervention armée directe des États-Unis), une guerre asymétrique provoquant une urgence humanitaire (1965-1966, premières phases de l'escalade). Chaque typologie de guerre souleva des problèmatiques théologiques et morales dans l'Église conciliaire, dont la plupart intéressaient les rapports entre religion, guerre et politique. Les questions les plus pressantes concernaient la légitimité de la « guerre juste » à l'âge atomique, la nécessité d'une action concrète de l'Église entière en faveur de la paix, la primauté de la conscience du chrétien. Engagée dans une dialectique interne complexe et souvent contradictoire, l'Église apparaît divisée, à l'époque, entre l'esprit de « l'aggiornamento » de Vatican II, introduit par Jean XXIII, et son lien traditionnel avec l'Occident, marqué par l'anticommunisme rigide du pontificat de Pie XII des années Cinquante.

Mots Clés

Église catholique, guerre au Vietnam, concile Vatican II, guerre juste, action de paix, primauté de la conscience.

Abstract

My PhD dissertation analyzes the reactions of the Holy See as well as of some groups of French and Italian Catholicism to the Vietnam War between the second half of 1963 and the first half of 1966. Within this time frame, a series of events would bring the international attention back on Vietnam, while Paul VI would resume the work of the Second Vatican council and lead it to a conclusion, and while both the international system and Western European societies went through major transformations in their deep structures. Between 1963 and 1966 Vietnam was perceived as the scene of three different forms of conflict: A religious war (1963, 'Buddhist crisis'), a potential atomic third world war (1964-1965, Gulf of Tonkin crisis and U.S. full military intervention in Vietnam), and an asymmetric war causing a humanitarian emergency (1965-1966, intense escalation of the war). Each of these typologies of war raised theological and moral issues for the conciliar Church, most of which regarding the relationship between religion, war and politics. The most pressing of these issues would come to be the legitimacy of the "Just War" doctrine in the atomic age, the need for concrete action in favor of peace on behalf of the whole Church, and primacy of conscience amongst the Catholics. Engaged in a complex and often contradictory internal dialectic, the Church appears to have been divided between the spirit of Vatican II's 'aggiornamento', introduced by John XXIII's magisterium, and its traditional connection with the West, marked by Pius XII's rigid anticommunism of the Fifties.

Keywords

Catholic Church, Vietnam War, Second Vatican council, just war, peace action, conscientious objection.