

ISSN 2421-4736

Veritatis Diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2016

Anno secondo
Numero tre



ISSN 2421-4736

Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Web editing

**«Veritatis Diaconia» is
a Peer Reviewed Journal**

Numero 3, anno II



Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia - Veritatis Diaconia



Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Gianandrea de Antonellis

gianandrea.de.antonellis@gmail.com

Gianandrea de Antonellis

Concetta Di Bella

Beniamino Di Martino

in corso di formazione

Prof. Mons. Filippo Ramondino

viale Bucciarelli 48

89900 Vibo Valentia

Tel. 338. 2088618

Club di Autori Indipendenti

Corso Garibaldi, 95

82100 Benevento

Attilio Conte

Luigi Aversa

Gli articoli della Rivista sono
sottoposti a *referee* cieco.

La documentazione resta agli atti. Per
consulenze specifiche ci si avvarrà
anche di esperti non inseriti nel
comitato scientifico.

Agli autori è richiesto adeguarsi alla
metodologia della rivista e di inviare,
insieme all'articolo, un breve sunto in
italiano e in inglese.

Primavera 2016

Indice

Indice.....	3
Abstracts.....	4
Editoriale.....	7
FILIPPO RAMONDINO, <i>La guerra del 1915-1918 e la Diocesi di Mileto. Memorie e documenti</i>	9
BENIAMINO DI MARTINO, <i>A cinquant'anni dalla Gaudium et spes</i>	25
EMILIO SALATINO, <i>La dimensione morale in san Francesco di Paola</i>	41
GIANANDREA DE ANTONELLIS, <i>Dante ortodosso</i>	55
BENEDETTO XV, <i>Enciclica In praeclara</i>	71
Recensioni.....	85
Giovanni Turco, <i>Costituzione e Tradizione</i> (Cristina Siccardi); Iacopo Sannazaro, <i>Arcadia</i> (Gianandrea de Antonellis); Luciano Mecacci, <i>La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile</i> (Luigi Vinciguerra); Raymond Leo Cardinale Burke, <i>Divino Amore Incarnato. La santa Eucaristia, sacramento di Carità</i> (G. de Antonellis)	
Segnalazioni.....	97
<i>Il regno di Napoli nell'età di Filippo IV (1621-1665)</i> (G. de A.); Enrico Trubiano, <i>Sulle tracce del prode Don Chisciotte</i> (L.V.); Paolo Isotta, <i>Altri canti di Marte. Udire in voce mista al dolce suono</i> (G. de A.); Mario Pomilio, <i>Il quinto evangelio</i> (L.V.), Luigi Giuliano de Anna, <i>Il Caravaggio e l'Ordine di Malta</i> (G. de A.)	
Gli Autori.....	109

Abstracts

FILIPPO RAMONDINO, *La guerra del 1915-1918 e la Diocesi di Mileto. Memorie e documenti*

Cosa dicono le carte di un archivio storico diocesano del meridione d'Italia sulla grande guerra che cento anni fa insanguinò l'Europa? Quale memoria si conserva della "inutile strage"? L'articolo vuole rispondere a queste domande. Emerge anche qui come una "mistica" nazionalista e guerresca, che in quel contesto epocale infervorava gli animi, produceva sensibilità diverse sul tema della pace, della preghiera, dell'azione, del sacrificio, dell'analisi delle cause storiche. Il territorio calabrese non fu direttamente coinvolto nella guerra, ma partecipò con dolorose perdite di numerosi figli e con la carità dell'accoglienza dei profughi.

What do the papers show of a diocesan historical archive of southern Italy on the Great War that bloodied Europe a hundred years ago? Which memory of the "useless slaughter" is preserved? The article tries to answer these questions. It emerges also here as a "mystical" nationalist and warlike, that in that epochal context grew fervent minds, causing different feelings on the subject of peace, prayer, action, sacrifice, and on the analysis of historical causes. The Calabrian territory was not directly involved in the war, but shared with painful losses of several children and their charity of accepting refugees.

BENIAMINO DI MARTINO, *A cinquant'anni dalla Gaudium et spes*

Come era ampiamente prevedibile, sono state molte le occasioni che hanno inteso celebrare il cinquantenario della conclusione del Concilio Vaticano II (1965-2015). Il ventunesimo concilio ecumenico della Chiesa Cattolica, infatti, venne annunciato da Giovanni XXIII il 25 gennaio del 1959, venne solennemente aperto l'11 ottobre 1962 e si concluse, ormai sotto il pontificato di Paolo VI, l'8 dicembre del 1965. Sul Concilio si è scritto tanto e molti sarebbero i temi da continuare ad approfondire. A distanza di mezzo secolo, ci riproponiamo di esaminare alcuni aspetti degli insegnamenti sociali contenuti nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*.

As it was widely expected, numerous celebrations to remember the fiftieth anniversary of the conclusion of the Second Vatican Council (1965-2015) have unfolded. Pope John XXIII firstly announced this important event in the life of the Catholic Church on January 25, 1959. It was, then, solemnly opened on 11 October 1962 and ended under Pope Paul VI, on December 8, 1965. Much has been written about it. And many issues continue to stir controversy and further debates. The current paper aims to examine some aspects of the social teachings contained in the pastoral constitution "Gaudium et Spes".

EMILIO SALATINO, *La dimensione morale in san Francesco di Paola*

All'interno della vasta e complessa riflessione etica e bioetica, è importante e interessante interrogare l'esperienza e l'insegnamento dei santi, soprattutto di quelli forgiati da una pietà essenziale, scaturente dal Vangelo *sine glossa*, dalla preghiera e dai comandamenti. L'articolo vuole offrire una riflessione sistematica sulla dimensione e i risvolti morali nella vita di san Francesco di Paola (1416-1507), eremita calabrese, fondatore dell'Ordine dei Minimi, evidenziando, attraverso i contenuti di etica personale e sociale, alcune linee portanti della sua testimonianza e vita morale: il primato della carità, lo spirito di obbedienza al magistero ecclesiale, un cammino ascetico espresso in uno stile austero e sobrio, il radicamento cristocentrico.

Within the vast and complex ethical reflection and bioethics, it is important and interesting to interrogate the experience and teaching of the saints, especially those forged of an essential pity, arising from the Gospel *sine glossa*, from prayer and the commandments. The article aims to offer a systematic reflection on the moral dimensions and implications in the life of St. Francis of Paola (1416-1507), Calabrian hermit, founder of the Order of the Minimums, highlighting, through the contents of personal ethics and social, some main lines of his testimony and moral life: the primacy of charity, the spirit of obedience to the magisterium of the Church, an ascetic path expressed in an austere and sober, rooting Christocentric.

GIANANDREA DE ANTONELLIS, *Dante ortodosso*

Il costante tentativo di “arruolare” i grandi della cultura del passato come precursori del pensiero progressista non poteva risparmiare Dante, massimo esponente della cultura medioevale (e non solo) e perfetto esempio di poeta cristiano. Partendo da un controverso passaggio dell'Inferno («O voi che avete gl'intelletti sani | mirate la dottrina che s'asconde | sotto il velame de li versi strani», IX, 61-63) su Dante si è detto di tutto: eretico legato ai Catari, ai Templari, alla setta proto-massonica dei fedeli d'Amore, ghibellino odiatore della Chiesa, forgiatore alchemico di “versi strani” sotto i quali si celano indizi che solo gli iniziati – dotati, è ovvio, di “intelletti sani” – possono comprendere. In realtà, leggendo meglio il suo massimo scritto, ci si deve arrendere all'evidenza di essere di fronte ad un autore perfettamente cattolico ed ortodosso.

The constant attempt to “enlist” the great culture of the past as precursors of progressive thought could not save Dante, the greatest exponent of medieval (and not only medieval) culture and a perfect example of Christian poet. Starting from a controversial passage in Hell cantica (“O you who have healthy intellects | Observe the doctrine that conceals itself | Under the strange verses veil”, IX, 61-63). about Dante they have said a lot of things: he was an heretic linked to the Cathars, or to the Templars, or to the proto-Masonic sect of “Faithful of Love”, a ghibelline who hated the Church, forging alchemical “strange verses” under which lie some clues that only the initiated – provided, of course, with “healthy intellects” – can understand. In fact, reading better his masterpiece, we must accept to be in front of an Orthodox and perfectly Catholic author.

BENEDETTO xv, *In praeclara*

Il 30 aprile 1921, per celebrare il VI centenario della morte di Dante Alighieri (14 settembre 1321), Papa Benedetto XV diffuse l'enciclica *In praeclara*, rivolta agli studiosi di letteratura, ribadendo l'ortodossia del Sommo Poeta. Il Pontefice ricorda come Dante abbia professato la religione cattolica in maniera esemplare, elogia il suo pensiero cattolico e la sua fede incrollabile, sottolinea la perfetta ortodossia delle sue idee circa il governo divino del mondo ed esalta la perenne validità del messaggio cristiano trasmesso dal grande poeta fiorentino soprattutto attraverso la *Divina Commedia*, invitando alla lettura ed allo studio delle sue opere e concludendo infine «continue, come già fate, a prediligere ed amare questo Poeta, che Noi non esitiamo a proclamare il più eloquente dei predicatori e degli araldi della dottrina cristiana».

April 30, 1921, celebrating the sixth centenary of the death of Dante Alighieri (14 September 1321), Pope Benedict XV spread the encyclical *In praeclara*, addressed to students of literature, emphasizing the orthodoxy of the great poet. He remembers how Dante professed the Catholic religion in an exemplary manner, then he praises his Catholic thought and his unwavering faith; he highlights the perfect orthodoxy of his ideas about the divine government of the world and, finally, he celebrates the enduring validity of the Christian message transmitted by the great Florentine poet, especially through his masterpiece, the *Divine Comedy*. At the end of his letter, he invites to the reading and study of Dante's works and finally concluding "continue, as you already do, to prefer and love this poet, that we would not hesitate to proclaim the most eloquent preacher and herald of Christian doctrine".

Editoriale

Giocare con la semantica spesso diventa una moda. Galvanizzare l'attenzione con slogan dal suono inedito e provocante spesso appare una logica vincente. E non mancano partigianerie e cortigianerie. In ogni caso, qualche nucleo di verità non manca. Così è, oggi, per il verbo *uscire*, che però non possiamo coerentemente assumere se prima non abbiamo compiutamente coniugato quello di *entrare*.

Uscire per *entrare* ed *entrare* per *uscire* è l'esodo continuo richiesto alla nostra anima: il moto di uscita e di rientro, dentro e fuori, per saper vedere il mondo da una altezza e da una prospettiva che ci insegna solo il Cristo «entrando nel segreto della nostra camera» (cfr. Mt 6,6).

Non possiamo leggere i segni dei tempi, approntare un progetto culturale o un piano pastorale, partendo dal di dentro della storia e delle situazioni temporali, partiremmo già malati, già contagiati. Noi possiamo leggere e preparare solo “dal di fuori”, uscendo, coscienti di essere «luce posta sul lucerniere» (Mt 5,15), coscienza grande e terribile! Noi dobbiamo prima lavorare nel “laboratorio della scienza dei Beati” che è il Paradiso, con i parametri dell'Eternità, per incarnarci nel tempo con gli stessi misteri di Cristo, col suo desiderio, col suo fuoco, con la sua compassione che non è compiacenza per il mondo-mondanità. Ecco quanto ci viene ripetuto nella notte di Natale, la notte in cui il Figlio “esce” dal grembo della Divina Maternità: «Riconosci, cristiano, la tua dignità!» (s. Leone Magno).

Noi non siamo – esclusivamente – la Croce Rossa e il buon volontariato per l'umanità derelitta, buoni samaritani che ci muoviamo dentro un orizzonte sociologico, con un ideale filantropico che dà senso all'azione quotidiana. Noi siamo, anzitutto, annunciatori di un solo grido: «Gesù è il Signore del tempo e dell'eternità!» È Lui la nostra Speranza! E proclamiamo la nostra fede dentro un orizzonte filosofico-teologico che come balsamo, medicina, acqua zampillante, pane fragrante, vino inebriante impregna e sfama sociologia e antropologia, economia e politica, biologia ed etica. Usciamo dalla babele concettuale, preservando la sostanza della Verità, la quale non si evolve, ma si rivela e si rileva dentro l'esistenza, paradossalmente «fuori dalle porte della città».

Noi siamo i «non del mondo» (Gv 17,14), i «non conformati alla mentalità del mondo» (Rm 12,2), i diversi per vocazione e carisma. Gli “anacronisti” per denuncia e dissenso profetico. Perché amiamo il mondo non con il sentimento

naturale emotivo di chi vuole possederlo, secondo stili religiosi e mode del momento, ma perché sentiamo in esso vibrante il “*fiat*” paterno del Creatore e il “grido” straziante del Figlio crocifisso che, come il Padre suo, ha tanto amato il mondo, questo mondo, questa umanità, il cui amore quotidiano nel “suo Nome” è condizione della nostra salvezza.

Usciamo dunque, ma usciamo natalmente da un grembo che ci genera cristianamente, per «entrare nel Regno di Dio» (cf At 14,22). «Usciamo dunque anche noi dall'accampamento e andiamo verso di lui, portando il suo obbrobrio, perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura» (Eb 13,13). *Exeamus igitur ad eum extra castra*. Usciamo “dal nostro tempo”, da “questo mondo”, con intransigenza evangelica non intransigentismo, con misericordia non con buonismo, con pace non con pacifismo. Usciamo con Cristo che non sta con gli indecisi, gli incongruenti, i barcamenanti. Determinati e determinanti con lui, portando come ornamento, come trofeo, come divisa la sua impopolarità e il suo obbrobrio. Usciamo per entrare con lui e in lui nella «vita del mondo che verrà».

Il Direttore

FILIPPO RAMONDINO

La guerra del 1915-1918 e la Diocesi di Mileto. Memorie e documenti

1. Un'ora tristissima per l'Italia e per l'Europa

Allo scoppio della prima guerra mondiale la diocesi di Mileto, con il suo vasto territorio che si estendeva, in quel tempo, tra la provincia di Catanzaro (attuale comprensorio vibonese) e la provincia di Reggio Calabria (Piana di Gioia Tauro), piangeva ancora i suoi morti, elencava le sue rovine, godeva delle prime opere di promozione umana e sociale, dopo gli infausti giorni dei terribili terremoti del 1905, 1907 e 1908. Era vescovo l'infaticabile mons. Giuseppe Morabito, conosciuto in Italia come l'apostolo della Calabria, il padre degli orfani¹.

¹ Mons. Giuseppe Morabito, nato ad Archi di Reggio Calabria il 5 giugno 1858, ordinato sacerdote nel 1881, laureato in teologia a Roma presso l'Università Gregoriana nel 1883, fu professore di lettere nel ginnasio e liceo arcivescovile, canonico del duomo, direttore di vari istituti, apprezzato oratore, poeta e giornalista. Governò la diocesi di Mileto dal 1899 al 1922. Il suo servizio episcopale partì dalla formazione dei seminaristi e del clero a cui dedicò tutte le sue attenzioni. Fu uomo di pensiero profondo e contemporaneamente dotato di grande senso pratico: attrezzò il seminario per i corsi di esercizi spirituali al clero diocesano, impiantò a Mileto e poi a Polistena una tipografia vescovile, dove si stamparono le sue lettere, i testi delle conferenze culturali tenute nel seminario, il giornale *Il Normanno* fondato dallo stesso vescovo. Quando la diocesi fu devastata dai terribili terremoti del 1905 e 1908 mons. Morabito divenne un apostolo eccezionale, andando personalmente incontro in tutti i modi ai bisognosi, peregrinò in tutta Italia per ricevere aiuti, coinvolgendo in questa grande opera di carità seminaristi e sacerdoti. Istituì due orfanotrofi a Polistena per gli orfani del terremoto, diversi asili infantili, un ospedale a Nao di Ionadi, che fu il primo sanatorio antimalarico sorto in Italia, e un osservatorio sismico e meteorico nel seminario di Mileto elogiato e onorato dalle visite del giapponese Omori, degli italiani Alfani, Mercalli e altri. Tanta intensa attività logorò il suo fisico; tormentato dal diabete, allora incurabile, arrivò alla cecità e chiese al papa un ausiliare. La Santa Sede nel 1919 inviò mons. Paolo Albera come amministratore apostolico *sede plena*. Il 4 luglio 1922 mons. Morabito presentò le dimissioni e fu nominato arcivescovo titolare di Cizico, continuando a vivere nella baracca vescovile di Mileto da lui costruita nel 1905. Morì il 3 dicembre 1923, giorno di San Francesco Saverio di cui era devotissimo, e fu sepolto nella cattedrale. Cfr. F. RAMONDINO, *Giuseppe Morabito Vescovo di Mileto. Tra pastorale organica e problematiche della storia*, Apoikia-Adhoc, Vibo Valentia 2011.

I motivi che determinarono la grande guerra, che spezzò inesorabilmente un lungo periodo di pace in Europa, erano molto distanti dai problemi quotidiani e dalle attese della povera gente del Sud, completamente estranei ai reali interessi del popolo. Causa occasionale del conflitto fu, il 28 giugno 1914, l'uccisione a Sarajevo in Bosnia dell'arciduca Francesco Ferdinando erede al trono austro-ungarico. L'Austria dichiarò guerra alla Serbia al cui fianco c'era la Russia. L'Inghilterra, mediante una conferenza internazionale, cercò di impedire il conflitto. La Germania si schierò accanto all'Austria e dichiarò guerra alla Russia e alla Francia, invadendo pure il Belgio. L'Inghilterra intervenne contro l'Austria e la Germania. Intanto l'Italia aveva dichiarato la propria neutralità, approvata pure dal Vaticano, mentre il conflitto si allargava a quasi tutta l'Europa. Nella lotta interverranno anche il Giappone, gli Stati Uniti d'America e l'America del Sud. Dopo aspre polemiche tra interventisti e neutralisti, l'Italia si decide ad intervenire, alleandosi con la Francia e con l'Inghilterra, le quali avevano riconosciuto i diritti italiani sul Trentino e l'Alto Adige sino al Brennero, e anche su Trieste e tutta l'Istria. Così il 24 maggio 1915 pure l'Italia entrò in guerra. I calabresi che cadranno sul fronte saranno circa ventimila, per lo più poveri contadini che non erano mai usciti dal paese d'origine e giovani studenti, sfruttati per la loro ignoranza o illusione, sedotti "dall'antica menzogna": *Dulce et decorum est pro patria mori*²

All'inizio del primo conflitto mondiale, a papa Pio X succedeva l'arcivescovo di Bologna card. Giacomo Dalla Chiesa col nome di Benedetto XV. Scriveva nella sua prima enciclica, il 1 novembre 1914, intitolata *Ad Beatissimi Apostolorum*: «lo spettacolo che presenta l'Europa, e con essa tutto il mondo, è il più tetto forse e il più luttuoso nella storia dei tempi». Tutto il mondo civile era coinvolto in questa tragedia dura e lunga, un massacro inaudito, definita dal nuovo papa «la inutile strage» e «il suicidio dell'Europa civile», che si concluderà con il crollo dell'impero Austro-Ungarico e la sconfitta della Germania. Pio X aveva raccomandato fortemente ai vescovi e al clero di tenersi fuori da ogni faziosità di carattere politico, da idee nazionaliste³, così pure Benedetto XV che ebbe il grave compito, dice il Martina, di «conciliare esigenze opposte», trattandosi di conflitti tra paesi cattolici, invitando la Chiesa ad essere fedele al suo compito di suprema istanza morale, favorendo una efficace azione pacificatrice⁴.

Quando, dal 27 al 29 novembre 1915, i vescovi calabresi si riunirono in conferenza presso il collegio dei Redentoristi a S. Andrea dello Jonio, negli argomenti trattati, e poi pubblicati nella lettera pastorale collettiva, non ci fu nessun riferimento alla guerra in atto. Si parlò delle ore eucaristiche, del decoro del culto, delle processioni e degli

² Cfr. l'interessante e utile raccolta documentaria e fotografica, limitata alla città di Monteleone oggi Vibo Valentia, curata da F. MUSCAGLIONE, *Eroi 1915-1918*, Europa 3, Vibo Valentia 2000.

³ Cfr. G. ROMANATO, *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo*, Lindau, Torino 2014, p. 541.

⁴ G. MARTINA, *La Chiesa nell'età del totalitarismo*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 99.

abusi da eliminare, dei padrini e del catechismo. I problemi permanenti! In quell'occasione fu scritto un *Indirizzo al S. Padre Benedetto XV*, nel quale si accenna a «quest'ora, tristissima per l'Italia e per l'Europa», nella quale si guarda al Vicario di Cristo, l'unico che ha

la parola sovrana che non inganna; che non si piega a volontà di oppressori o a violenze di oppressi; e che sarà domani la parola della pace; di una pace che nasca non dalla oppressione di nazioni vinte e asservite, ma da una altissima affermazione di equità e di giustizia, di amore e di cristiana concordia di anime, oramai desiderata e invocata da tutti⁵.

Tra il 1909 e il 1917 il vescovo di Mileto mantiene una interessante corrispondenza e personali contatti a Roma con la Regina Margherita, una collaborazione per fini umanitari nata in seguito al terremoto del 1908⁶. La regina madre è fortemente impressionata dalle vicende e dalle notizie che giungono a Roma per l'orrore della guerra scoppiata in Europa, solidale con le ansie del nuovo pontefice. L'Italia è ancora neutrale. Confida in una sua lettera, inviata da Stupinigi il 4 settembre 1914, al vescovo di Mileto:

Monsignore! Che orrori succedono nel mondo, quanta barbarie, quante stragi! Che la nostra Civiltà sia per finire?...Fra tutto quel frastuono di guerre ingiuste si eleva calma, maestosa la voce della Chiesa che proclama il nuovo pontefice. In questo momento fa tanta impressione; sembra l'Ideale Cristiano Spirituale che si eleva al di sopra della brutalità delle passioni materiali e sanguinarie. Speriamo che il nuovo Pontefice possa avere una influenza pacifica! E speriamo che Iddio grande protegga l'Italia e ci tenga lontani dalle guerre e dai guai che verranno in seguito! Ringraziandola ancora, mio carissimo Monsignore, [...]La prego di seguitare a pregare per tutti i miei cari, per quelli che sono spenti ai nostri occhi mortali e per quelli che vivono nella vita agitata e travagliata di questi tempi, affinché Iddio li aiuti in tutte le loro azioni per il bene della nostra cara patria! ⁷.

Con una circolare del generale Cadorna, del 15 aprile 1915, veniva reintrodotta la figura del cappellano tra le truppe dell'esercito, allo scopo di contribuire al mantenimento della disciplina, all'aiuto morale dei soldati, infondendo in essi sentimenti di amor patrio, educandoli al senso del dovere e del sacrificio, mediante il sentimento

⁵ *Lettera Pastorale-Collettiva dell'Episcopato Calabrese per la Santa Quaresima del 1916*, Tip. Morello, Reggio Calabria 1916, p. 34.

⁶ Negli archivi vescovili di Mileto e di Reggio Calabria c'è una significativa documentazione di questa corrispondenza. Alcune lettere furono anche pubblicate, cfr. G. GIRALDI, *Margherita di Savoia e Mons. Giuseppe Morabito – in carteggio*, in *L'Idea Liberale*, n. 173, Milano 1988, estratto, 1-11. ASDM, cart. . *Morabito*, fasc. 7, *Lettere reali* (B X 15). Scrivono a nome o per conto della regina: le duchesse d'Aosta, dame di palazzo di S. A. R. , Anna Torrigiani e Elena di Francia, la marchesa di Villamarina e la marchesa Alfieri, cfr. F. RAMONDINO, *Giuseppe Morabito... cit.*, pp. 206-214.

⁷ G. GIRALDI, *Margherita...cit.*, p. 6-7.

religioso⁸. Così, in seguito agli accordi tra autorità civile e autorità religiosa, furono tantissimi i preti e i seminaristi che in Italia partirono per il fronte, in veste di cappellani militari o di semplici soldati destinati ai servizi più diversi oppure nelle trincee. Quando il servo di Dio don Francesco Mottola di Tropea entrò nel Seminario Regionale di Catanzaro, per l'anno scolastico 1917-1918, una ala del pio istituto era stata trasformata in ospedale militare, metà dell'immobile era occupato dai soldati, molti dei quali erano anche seminaristi. Scrive in una lettera al padre: «I disagi della guerra qua non arrivano che come un'eco lontana, partono continuamente seminaristi soldati, le camerate si assottigliano, la guerra vuole da tutti il suo tributo di sacrificio, di dolore»⁹. Come tutti i giovani italiani infatti, chierici diocesani e religiosi, insieme ai giovani sacerdoti, furono obbligati al servizio di leva senza distinzione di ruolo e di trattamento.

Tra i 25.000 preti soldati e i 2.700 cappellani italiani, furono circa sessanta i sacerdoti di Mileto che sull'abito talare applicarono le stellette militari o indossarono la divisa di soldato, per lo più destinati in Puglia o in Albania, alcuni arruolati come normali soldati, altri nelle compagnie di sanità militare presso gli ospedali da campo o presso i principali con compiti amministrativi, altri ancora come cappellani; diversi alla fine della guerra ricevettero decorazioni al valore militare¹⁰. Nelle lettere ricevute da mons. Morabito, tra il 1914 e il 1916, ci sono suppliche di sacerdoti che chiedono al vescovo un suo interessamento per la loro situazione, o una benevola raccomandazione con i superiori. Qualche altro scriveva: «Il servizio militare che sto prestando è

⁸ A partire dal 1865 era stata abrogata la presenza del sacerdote cappellano nei reparti militari, mentre i seminaristi, in quanto cittadini dello Stato Italiano, erano tenuti agli obblighi della leva militare. Cfr. M. GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento ad oggi*, Laterza, Bari 1997, p. 157; R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti soldati (1915-1919)*, Studium, Roma 1981; L. BRUTI LIBERATI, *Il clero italiano nella grande guerra*, Roma 1982; F. MALGERI, *La chiesa italiana e la guerra*, Studium, Roma 1980.

⁹ ARCHIVIO CASA MOTTOLA, cart. 10 C, busta 6, Lettera n. 109.

¹⁰ ASDM, Curia Vescovile, cart. *Clero-Servizio Militare* (A XI IV 91): elenco sacerdoti militari durante la guerra del 1915-1918; elenco dei sacerdoti secolari con obblighi militari disponibili per il servizio di cappellani militari in casi di mobilitazione, anno 1939; altri vari elenchi di coloro che richiedevano la dispensa dal richiamo alle armi. Una ulteriore fonte di dati potrebbero essere – alla luce di qualche esemplare da noi recuperato – i moduli destinati dal 1919 ai parroci intitolati: *Prospetto statistico dell'operato del clero e del laicato cattolico in Italia durante la guerra*, i quali scrupolosamente compilati dovevano essere esaminati dalle curie e dalla S. Congregazione Concistoriale, riguardavano in particolare gli elenchi dei morti in combattimento o a causa della guerra, premiati o decorati, opere assistenziali fondate dai cattolici o sussidiarie per l'assistenza materiale e morale, cfr. ASDM, Curia Vescovile, cart. *Pizzo-Statistiche*, 991. Per il contesto generale del clero diocesano rinvio a F. RAMONDINO, *Il Clero della Diocesi di Mileto 1886-1986*, vol. I *Formazione Ministero Azione Sociale*, Qualecultura, Vibo Valentia 2007.

per me una grande lezione»¹¹. Il Ministero della Guerra curava i rapporti con le diocesi mediante la Curia Castrense, cioè l'Ordinariato Militare in Roma il quale, col consenso della S. Congregazione Concistoriale, offriva indicazioni ai vescovi diocesani per la scelta dei sacerdoti atti a svolgere il loro servizio fra i soldati.

2. Per una pace basata sulla giustizia

Nonostante fosse chiaro il pensiero contrario ad ogni progetto bellicista e nazionalista dei pontefici Pio X e Benedetto XV, vescovi e clero furono, nella maggior parte, favorevoli alla guerra, collaborando attivamente, sostenendo il «nazionalismo» e lo spirito di sacrificio per amore alla patria, rendendosi per la prima volta, dopo l'Unità, partecipi della vita e dei problemi dello Stato, convinti, forse ingenuamente, che, grazie al conflitto, la Calabria avrebbe avuto un risveglio economico e sociale, seguito da quello religioso. Ebbe una certa risonanza la posizione di mons. Orazio Mazzella, vescovo di Rossano (1898-1917), poi di Taranto, il quale sosteneva giusto e legittimo l'intervento dell'Italia in guerra per un fatto di giustizia, poiché era giusta la riconquista di Trento e Trieste, per legittima difesa di fronte alla avanzata aggressiva degli imperi centrali¹². Don Bruno Occhiuto, parroco di San Procopio, nella diocesi di Mileto, poi vescovo di Cassano, come redattore del giornale regionale *L'Alba*, scriveva il 24 luglio 1915:

Nella nostra età scettica e indifferente pareva quasi impossibile questo incendio di idealismo. Bisogna dire che le dottrine materialistiche avevano influito poco sulla società con la loro bassa concezione della vita e della storia [...]. La Guerra, invece, richiamandoci alla realtà, ci fa intendere che quelle erano anomalie dell'umana natura e che soltanto due

¹¹ ASDM. cart. *Morabito*, fasc. 5, lettera del sac. Artusa del 14. 10. 1914 (B X 15). Significativa a proposito è la testimonianza offerta dal *Diario di guerra (1916-1917)* e dal *Diario di prigionia (1917-1918)* di un cappellano militare, il sacerdote tropeano don Carmine Cortese (1887-1952), parroco di Spilinga, allora diocesi di Tropea, e dirigente di Azione Cattolica, editi in due interessanti volumi pubblicati a cura di Antonio Pugliese, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998 e 2004. Sotto altri aspetti, appaiono interessanti le memorie della stessa guerra scritte nella sua tormentata e censurata autobiografia dal sacerdote di Calimera don Giacomo Pugliese alias don Giobbe Puntarolo, «*L'eroe che soffre e tace*». *Triste storia di un'anima angosciata dal dolore*, tip. Bonelli, Vibo Valentia s. d. ma 1955, ristampata con un mio saggio introduttivo: *Don Giacomo Pugliese. Tra purificazione della memoria e fecondità del perdono. Un caso tipologico per la storia del clero calabrese*, nella collana *Tabularium Miletum*, 11, presso Qualecultura-Jaca Book, Vibo Valentia 2004, il ricordo del suo servizio militare è alle pp. 53-73.

¹² Cfr. F. RUSSO, *Cronotassi dei Vescovi di Rossano*, Guido, Rossano 1989, pp. 202-209; Mons. O. MAZZELLA, *La Guerra del dogma, nella morale e nella storia della Chiesa cattolica*, Curia Arcivescovile, Rossano 1916; tip. Arcivescovile, Taranto 1936

amori sono capaci di spingere singolarmente e collettivamente alla morte: gli amori che generarono in passato i Martiri della Chiesa e gli Eroi della Patria...¹³.

Con l'amore verso la patria e verso Dio, sosteneva ancora, si avrà «il soldato e il santo». Mons. Morabito, da parte sua, affermava che a ragione possono essere chiamati *beati* coloro che combattendo si sono sacrificati per ubbidire alla chiamata della patria, eroi «che morenti mandano l'ultimo saluto alla patria, l'ultimo sospiro a Dio», per essi non deve mancare la carità del suffragio cristiano¹⁴.

Nella corrispondenza con la regina Margherita il vescovo esalta non solo l'amor patrio del re e dei soldati italiani ma pure, in particolare, il loro senso d'umanità e di civiltà non sempre facile da dimostrare verso i nemici. La sovrana, rammaricata di dover rinviare al mese seguente, a causa del momento difficile, l'invio del suo contributo per le opere assistenziali del vescovo, scrive il 4 maggio 1916:

Ma che guerra! Spaventosa e crudele! Quando si pensa che Iddio ci ha permesso di fare tanti progressi nel sapere, e nelle scienze, e che i popoli, reputati sinora più civili ed illuminati, tradiscono Iddio, servendosi di quella grazia, e volgendo tutti quei progressi allo scopo di fare il maggior male possibile al loro prossimo! È una cosa così orribile, che la mente rifugge dal fermarsi, e però non si pensa, non si legge, non si parla che di quello. Rialza l'anima la nostra guerra, fatta lealmente e con tanta generosità di nobilissimo sacrificio dal nostro esercito e pure dal paese che sopporta fiducioso, paziente e forte tutti gli inevitabili disagi che la guerra fa risentire pure alla popolazione civile. Vedo che Lei, mio carissimo Monsignore, pure in questa circostanza, come ha fatto in tutte le altre calamità, dà un nobilissimo esempio di forza di animo e di elevazione colla sua caritatevole impresa¹⁵.

In data 26 giugno 1916 la regina Margherita, trasmettendogli una offerta di lire 20.000, si lascia andare a grandi effusioni patriottiche:

Oggi la protezione di Dio si è manifestata all'Italia in quel Bollettino magnifico di questa mattina, ed in quello ancora di questa sera; le nostre preci di ringraziamento salgono a Lui! È un grande paese l'Italia! E come è grande, magnifico, generoso il nostro Esercito! Preghi per i nostri Soldati, Monsignore, per la Vittoria nostra, e per quella della giustizia in tutto il mondo. Raccomando pure alle sue preghiere il nostro Re e tutti i miei cari...¹⁶.

Nella primavera del 1916 il Bollettino interdiocesano pubblica la sintesi di un documento preparato dall'episcopato della regione Flaminia, ritenuto utile per tutti i cattolici, è intitolato *Come i Cattolici si debbano preparare alla pace*, cioè il lavoro a cui

¹³ *L'Alba* III (1915) n. 20, cit. da P. BORZOMATI, *I cattolici calabresi e la guerra 1915-1918*, in ID., *Studi storici sulla Calabria contemporanea*, Frama'S, Chiaravalle Centrale 1972, p. 129-130; cfr. anche ID. *I cattolici calabresi, la guerra 1915-1918, il dopoguerra, in Chiesa e Società in Calabria. Raccolta di studi storici*, Marra, Reggio Calabria 1978, pp. 181-208.

¹⁴ Cfr. *Beati Mortui qui in Domino moriuntur (Apoc. XVI, 13). Lettera Pastorale per il 2 Novembre 1915*, Stab. Tip. Orfanotrofio Morabito, Polistena 1915, p. 10.

¹⁵ G. GIRALDI, *Margherita...* cit., p. 7.

¹⁶ *Ivi*.

erano chiamati e dovevano, pertanto, prepararsi tutti i cattolici per il riordinamento sociale dopo la guerra, una vera militanza per riaffermare la civiltà cristiana¹⁷. Per il Natale 1916 il vescovo Morabito scrive una lettera pastorale intitolata *Pace*¹⁸. Era il desiderio di tutti la pace, ma, insegnava il vescovo – doveva essere «una pace basata sulla giustizia»¹⁹. La pace è certamente per «gli uomini di buona volontà», e Gesù, principe della pace, educa la nostra volontà e ci rende suoi cooperatori. Citiamo due passaggi significativi di questa lettera:

Prima dunque che fosse venuto Gesù nel mondo gli uomini erano in guerra fra di loro? Dobbiamo considerare non già lo stato di guerra guerreggiata, come suol dirsi, ma lo stato di civiltà antica, dei principii fondamentali che regolavano le relazioni che oggi si dicono internazionali. Quei principii non erano basati sul diritto, ma sulla forza, sulla prepotenza. Non si riconosceva un essere superiore che comandasse con un imperativo assoluto il rispetto all'esistenza e alla prosperità di tutti; né gli uomini si riconoscevano tutti fratelli, quindi nessun vincolo esisteva fra di loro, non vincoli di giustizia, non vincoli di amore; quindi appena un popolo giungeva ad un grado di prosperità da crederci più forte di un altro popolo si credeva nel diritto di assorbirlo, di distruggerlo. Ma nasce Gesù che proclamerà col Vangelo i principii della vera giustizia, darà il Vangelo, codice divino de' diritti de' popoli, sorgente inesauribile, dalla quale è sgorgato il diritto internazionale. Sì, mi dirà qualcuno, che magnifico diritto internazionale n'è venuto fuori! Ma andiamo piano; il diritto internazionale sgorgato dal Vangelo è per gli uomini ragionevoli, quindi se si trovano uomini che non vogliono seguire la ragione e si fanno schiavi delle passioni, dell'orgoglio specialmente, si capisce che il diritto viene calpestato; ma non

¹⁷ Cfr. *Bollettino Ecclesiastico delle Diocesi federate di Reggio Cal., Mileto, Gerace, Oppido Mam., Bova, I* (1916), n. 4, pp. 73-80. In altri numeri dello stesso bollettino appaiono alcune notizie relative alla guerra: i nomi dei cappellani italiani caduti in guerra (1916, n. 7, p. 59); le norme della S. Congregazione Concistoriale per i sacerdoti militarizzati e i compiti dei vescovi residenziali (1916, n. 8, pp. 174-176). Una delle poche notizie di cronaca sulla diocesi di Mileto riguarda la celebrazione di un solenne funerale il 19 novembre 1916 in suffragio dei giovani della Gioventù Cattolica Italiana caduti in guerra, voluto dal locale Circolo Cattolico "Barone Taccone Gallucci". Al rito parteciparono il vescovo Morabito e il seminario con la Schola Cantorum, e con la popolazione erano presenti numerosi soldati in congedo «che, invitati dal Circolo, intervennero in divisa circondando il feretro e assistendo con evidente commozione a tutto il funerale» (1916, n. 11, pp. 254-255).

¹⁸ *Pace! Pax hominibus bonae voluntatis. Lettera Pastorale per il Natale 1916*, Stab. Tip. Orfanotrofio Morabito, Polistena 1916. Già con la breve *Lettera Pastorale per la Quaresima del 1915*, Stab. Tip. Orfanotrofio Morabito, 1915, presentava le premure del papa Benedetto XV per le nazioni in guerra e le sue richieste di preghiere, insieme al flagello del violento terremoto che aveva distrutto la regione Marsica dell'Abruzzo, con distruzioni immani e circa 30.000 vittime. Memore della solidarietà di queste popolazioni verso la Calabria terremotata, esortò ad essere generosi nei soccorsi per gli scampati e nei suffragi per gli estinti. Del clima di sofferenza e di morte, del desiderio di giustizia e di pace, a causa della guerra, saranno pure segnate le altre lettere di quegli anni, cfr. *Preghiera e Diggiuno. Lettera Pastorale per la Quaresima del 1917*, tip. Orfanotrofio Morabito, Polistena 1917; *Revertimini et vivite. Convertitevi e vivete (Ezech. XVIII, 32). Lettera Pastorale per la Quaresima 1918*, tip. Orfanotrofio Morabito, Polistena 1918.

¹⁹ *Pace...*, p. 3.

impunemente, perché lo stesso Vangelo ci presenta Gesù Cristo non solo come legislatore, ma ancora come giudice ed un giudice tale che non solo condannerà i violatori de' diritti altrui, ma ancora eseguirà, nella sua onnipotenza, la sentenza emanata²⁰.

La volontà suprema a cui ci educa il Cristo è quella di una amore che supera i vincoli di parentela, di amicizia, di popolo, questo amore è infatti praticato anche dai pagani. Gesù ci ha comandato la carità pure verso i nemici, che si realizza solo se si ha «la pace della coscienza... la base e l'aroma di ogni vera contentezza»²¹. Con zelo pastorale, intessuto di spirito patriottico, esaltava i soldati che testimoniavano questa «pace della coscienza»:

Quando vi è la pace della coscienza si è coraggiosi anche di fronte a' più grandi pericoli; per questo, sia detto qui per incidente, gl'Italiani mostrano tanta energia e tanto meraviglioso eroismo nella presente guerra, perché ne' duri cimenti hanno la pace della coscienza per le confessioni che fanno, per la presenza de' cappellani militari che li assicurano del perdono di Dio, quindi in essi la fiducia in Dio, per la pace della coscienza, diviene forza morale misteriosa ed incrollabile che li trasforma in leoni ardenti²².

3. Preghiera Azione Sacrificio

Nell'autunno del 1917 la sventura della guerra faceva sentire in Italia i suoi esiti più tragici. I soldati italiani in guerra contro gli imperi austro-tedeschi, sulla fine di quell'ottobre, dovettero sostenere tutto il peso dell'estremo sforzo offensivo dell'esercito austriaco sul fronte veneto-tridentino, e cedettero a Caporetto. Gli austriaci dilagarono nel territorio italiano. Di fronte all'avanzata nemica le popolazioni fuggirono abbandonando ogni cosa. L'Italia si trovò con un esercito disfatto e decine di migliaia di profughi da sostenere e accogliere. Mons. Morabito, già malato, sentì profondamente anche questa volta il grido dei poveri e dei derelitti, e volle generosamente intervenire.

Fin dal gennaio del 1916 con una circolare aveva raccomandato ai parroci, i quali dovevano essere i primi cittadini in aiuto della patria, la propaganda in favore del prestito nazionale. Guidare e consigliare i fedeli anche nel fattore economico rientrava nell'azione cattolica economico-sociale e, nella circostanza, renderli partecipi dei bisogni della patria. Scriveva:

certamente la guerra non può farsi senza moneta, quindi, mentre preghiamo perché venga presto la pace, dobbiamo adoperarci perché non manchi il necessario a' soldati combattenti; e qualunque sacrificio a questo riguardo è giusto e doveroso²³.

«L'ora che volge è grave per la nostra patria diletta», scriveva in un messaggio

²⁰ *Ivi*, p. 7-8.

²¹ *Ivi*, p. 12.

²² *Ivi*.

²³ ASDM, cart. *Morabito*, fasc. 2, (B X 15).

dell'11 novembre 1917, affermando: «oggi più che mai è necessaria la preghiera [...] e la carità». Invitava i parroci a celebrare «sacre funzioni propiziatorie per la vittoria delle armi italiane» e ad avviare iniziative di soccorso per i «tanti poveri nostri fratelli [...] costretti dalla tracotanza tedesca ad abbandonare il suolo natio per salvarsi la vita». Tutte le parrocchie erano esortate ad essere larghe di conforto e di aiuto per i profughi che «si riversano nelle nostre città fiduciosi della nostra ospitalità e del nostro affetto». E aggiungeva:

Sono giorni di multiformi sacrifici, e non dobbiamo starcene inoperosi, ma ricordarci che sulla bandiera Cattolica splendono le tre fatidiche parole: Preghiera, Azione, Sacrificio.

Quindi ciò che abbiamo altre volte scritto e predicato personalmente, lo ripetiamo ancora: non si presti orecchio ai propagatori di notizie esagerate, si sa la guerra è un gran flagello, ma quando si tratta di sacri diritti da difendere, quando si pensa che il nostro sacro suolo è calpestato da piede tedesco, non bisogna mancare di coraggio e di lena, ed è un dovere infondere questo coraggio e questa lena nell'anima di ogni buon cittadino. [...] Non è tempo di discussioni, non è tempo di partiti politici o amministrativi; tutti concordi nell'allontanare dalle nostre terre il nemico invasore, tutti concordi, per il bene della patria, con Dio. [...] Speriamo venga presto questo giorno per il trionfo della patria e della giustizia!²⁴.

Con questi sentimenti e, certamente, dietro sollecito delle autorità civili, il vescovo di Mileto, in data 25 novembre 1917, inviò una breve lettera a tutti i parroci, avente come oggetto: «Incitamento ai disertori pel ritorno alle armi». Pregava i suoi parroci che se conoscessero disertori li spronassero a recarsi entro la fine di quel mese presso la competente autorità, disposta, in questo caso, ad essere benevola. «Facciano loro intendere il dovere che tutti abbiamo di ubbidire alla patria, massime nell'ora del pericolo. [...] Fuggire quando il nemico è in casa è viltà, e i Calabresi non furono mai vili».

4. *L'accoglienza dei profughi*

Anche se il territorio calabrese non fu direttamente coinvolto nelle azioni belliche, partecipò senza riserve alle azioni di carità che la tragedia della guerra richiedeva. Il papa, mentre esortava alla pace e condannava il conflitto mondiale, si prodigava, attraverso i vescovi, ad alleviare le sofferenze delle popolazioni in guerra, con una speciale attenzione ai prigionieri, ai feriti, alle famiglie colpite da lutti, con molteplici iniziative assistenziali, con l'ospitalità e solidarietà offerta ai profughi.

Nel novembre del 1917, proprio il giorno successivo alla pubblicazione del suo citato messaggio ai parroci, mons. Morabito convocò in episcopio tutte le autorità, i funzionari e i due parroci di Mileto per formare un comitato locale che iniziasse una

²⁴ ASDM, cart. *Morabito*, fasc. 2, (B X 15).

pubblica sottoscrizione per i profughi e si preparasse ad accoglierne convenientemente quanti possibile. Una relazione²⁵ del tempo ci informa che il sindaco di Mileto, cav. Giuseppe Cannella, pregò il vescovo che si soprassedesse alla costituzione del comitato, essendo, per ordine ministeriale, in via di formazione un altro comitato i cui componenti erano stati già indicati al prefetto di Catanzaro nelle persone del pretore l'avv. Francesco Florenzano, dell'arciprete Francesco Pititto, dell'avv. Giovanni Russo, del barone Pasquale Lacquaniti quale presidente della Congregazione di Carità e del sindaco medesimo. Ma il vescovo, coi presenti, deliberarono tuttavia di costituire lo stesso un proprio comitato, includendo i designati dal sindaco e aggiungendo inoltre il subeconomo dei benefici vacanti Gennaro Sarlo, l'abate Giuseppe Gulotta, il ricevitore del registro Giovanni Ciliberti, l'agente delle imposte Gioacchino Polimeni, il giudice conciliatore Ettore Cefalà. Al vescovo fu assegnata la presidenza onoraria e al sindaco la presidenza effettiva, vice presidente fu nominato il Sarlo e cassiere il Lacquaniti

Mons. Morabito, memore e grato della solidarietà ricevuta in occasione dei terremoti, mise subito a disposizione dei profughi l'ospedale-sanatorio di Nao²⁶, sorto appunto grazie ai sussidi degli italiani. Il prefetto di Catanzaro e il sottoprefetto di Monteleone, avuto riscontro dell'iniziativa già in atto, risposero ammirando e ringraziando «per l'aiuto efficace che in quella maniera si veniva a dare alle autorità politiche». Il vescovo diede poi incarico al Pititto²⁷ di tenere una conferenza al pubblico per destare

²⁵ *Comitato pro-profughi di Mileto*, Officina Tipografica Domenico Pinto, Mileto 1918. Questo opuscolo di 16 pagine contiene una «Relazione dell'opera compiuta dal Comitato pro-profughi di Mileto dal 16 novembre 1917 al 12 aprile 1918», con l'elenco di tutte le sottoscrizioni, e un dettagliato rendiconto di esito dal 17. 11. 1917 al 12. 4. 1918.

²⁶ Cfr. F. RAMONDINO, *L'ospedale antimalarico di Nao e l'ospizio di Mileto. Due opere assistenziali agli inizi del XX secolo in Calabria*, in *Rogierius*, XIV (2011) 1, pp. 81-89.

²⁷ Il prof. Francesco Pititto, proprio all'inizio di quell'anno, il 7 gennaio 1917, era stato promosso ad arciprete della chiesa cattedrale di Mileto, dove era nato il 31 gennaio 1879. A Napoli, dove aveva studiato scienze sacre, si era anche laureato in lettere. Ordinato sacerdote a Mileto il 21 dicembre 1901, successivamente conseguì il diploma di Magistero per l'insegnamento dell'italiano e del greco. Insegnò nel seminario diocesano, sia nei corsi ginnasiali che in quelli teologici. Dello stesso istituto fu rettore dal 1918 al 1929. Come uomo di studio si distinse per le sue diverse pubblicazioni e, in particolare, per l'ideazione e direzione, insieme a Ettore Capialbi, della rivista *Archivio Storico della Calabria*, pubblicata per sei annate dal 1912 al 1918. Fu inoltre zelante assistente ecclesiastico diocesano dell'Azione Cattolica Femminile; apostolo di carità fondando nel 1942 a Mileto, con l'aiuto della famiglia Scarano, la "Casa del Povero", oggi Casa Serena a lui intitolata; prelado domestico di Sua Santità, esaminatore prosinodale, promotore di giustizia e difensore del vincolo nel tribunale diocesano, parroco consultore, membro del consiglio diocesano di amministrazione e dell'ufficio catechistico diocesano, deputato per la disciplina del seminario, ispettore onorario dei monumenti, degli scavi e degli oggetti di antichità e di arte. Morì a Mileto il 29 dicembre 1963. Cfr. V. G. GALATI, *Francesco Pititto. Storiografo e benefattore*, in *L'Osservatore Romano*, 20. 1. 1964 e in *Cronaca di Calabria*, 21. 1. 1964; -V. F. LUZZI, *L'arciprete Mons. Francesco Pititto*, in *Mileto nel contesto storico-*

la generosità di tutti a favore dei profughi²⁸, quella conferenza fruttò lire 269, 35. A queste si aggiunsero le somme raccolte dalla pubblica beneficenza in Mileto e paesi limitrofi, dalle parrocchie della diocesi, e altre due consistenti offerte pervenute dal Comitato Parlamentare Veneto e dal Giornale d'Italia. Gli oboli provenivano con prodigalità dalle classi agiate, ma pure dalle povere famiglie di agricoltori. Durante una delle passeggiate di beneficenza, durante le quali si raccoglievano, per lo più, olio, legumi, ecc., ci fu, a Pernocari, un episodio che destò commozione e ammirazione:

Un povero contadino aveva già offerto la mattina, come gli altri abitanti, la sua quantità di patate; e quando, nel pomeriggio, i predetti signori del Comitato si misero in giro per fare acquisto di altre patate, cosa difficile in tempo in cui avanzava la sola provvista per la famiglia, egli, dopo aver indotta la madre a mostrarsi generosa verso i profughi, li conduce nella sua casa, una vera topaia, in cui si vedevano appena pochi tomoli di granone e di patate, l'unico alimento che doveva bastare per tutto l'inverno alla numerosa famiglia composta di sette od otto persone. La giovane moglie colma, per un prezzo di molto inferiore al costo reale, la misura di un tomolo di patate, e poi ne versa ancora nel sacco un gran cesto, offrendolo in regalo. Si uscì da quella casetta ammirati per un atto di carità così superiore, per cui si dimenticavano i propri figliuoli e si ricordavano gli infelici figli dei profughi²⁹.

I profughi ospitati nel sanatorio di Nao furono in tutto 128. Riaffiorò anche in quella circostanza l'attività organizzativa del Morabito, che fu di sprone al comitato. Ai profughi, che comprendevano pure interi nuclei familiari, solo nei primi sedici giorni il comitato fornì gratuitamente pasta, carne, fagioli e altri generi alimentari, già difficili da procurarsi da parte di tutte le famiglie, poi si diedero i mezzi e la possibilità logistica nello stesso sanatorio di provvedere autonomamente a se stessi, acquistandoli nei vicini paesi di Mileto, Nao, San Costantino e Ionadi. C'era per loro un sussidio giornaliero corrisposto dal Ministero e, quando a molti non era sufficiente, il comitato provvedeva con una integrazione. Sopravvenendo l'inverno, il comitato si prodigò di fornire ai profughi maglie, calze e tessuti con i quali confezionare abiti adeguati per tutti. La stessa Prefettura inviò coperte, federe per materassi e cuscini, lenzuola.

Quando la profuga Angiolina Molin, maritata Trevisan, di Caorle, morì dopo premurosa assistenza, i suoi due figlioli Rinaldo e Maria furono accolti negli orfanotrofi del vescovo a Polistena, e dopo qualche mese raggiunsero il loro papà. Così pure, quasi a gara con le buone suore della Carità che curavano il Sanatorio, fu amorevolmente seguita Ida Gigante che, morente, confidò al marito lì sopraggiunto nei suoi ultimi momenti: «Sono stata assistita meglio di una regina!». Per queste due povere donne furono chiamati i migliori medici. La loro prematura morte suscitò poi più

culturale dell'Italia Meridionale, Pro loco, Mileto 1999; F. RAMONDINO, *Il Clero...*, cit. vol. II, pp. 179-181.

²⁸ La conferenza fu poi dallo stesso Pititto pubblicata col titolo *Per i profughi ricoverati nel sanatorio di Nao*, Stab. Tip. Orfanotrofio Morabito, Polistena 1918.

²⁹ *Comitato...*, p. 4.

larga commozione per così crudele destino, furono celebrati funerali solenni, con toccanti discorsi sul feretro. Nel mese di gennaio 1918 il sanatorio di Nao accolse pure i militari appartenenti alle famiglie profughe, che venivano in licenza a visitare i loro congiunti, e fu loro corrisposta anche una indennità di licenza, grazie alle attenzioni del Morabito. I profughi ritornarono alle loro case alla fine della guerra, quando le Alpi Giulie furono liberate, e portarono con sé memorii sentimenti di gratitudine per la Calabria ospitale e per il vescovo di Mileto.

5. *La conferenza antigermanica del prof. Francesco Pititto*

La conferenza fu letta il 18 novembre 1917 in un salone dell'asilo infantile. Quello del Pititto è un chiaro e accurato discorso antigermanico e patriottico, dove fa eco il «grido della Patria percossa e il pianto de' suoi esuli figli»³⁰. Le vittime e le desolazioni di questa guerra, «che non ha precedente nella storia e non ha ancora toccato la vetta del calvario»³¹, hanno una causa più profonda, più lontana e sconvolgente dell'uccisione dell'erede al trono degli Asburgo, più radicale del duello tra la Germania e l'Inghilterra, che coinvolge altre nazioni piccole e grandi. Questo fatto cruento «era già preparato, di lunga mano, da una rivolta di coscienza e di pensiero»³².

A me pare – diceva il Pititto – che la guerra presente tragga origine assai rimota, e si debba rintracciare nella psicologia germanica, che, per un lungo corso di secoli, si rivela, prima in una brutale sopraffazione della forza sul diritto e in una lotta ad oltranza contro il Papato, divenuto il centro di un mondo spirituale, che afferma il potere del diritto sulla forza; e poi in una sorprendente attività di vita, che additò, all'inizio dell'evo moderno, quando già la civiltà latina aveva modificato, pur non intaccandola nel fondo, la psicologia primitiva germanica, nuove vie al cammino dello spirito e al progresso materiale³³.

All'aprirsi dell'evo moderno la Riforma luterana passa in Europa come un turbine attraverso la coscienza dei popoli settentrionali. Si dice che Pio X, quando vide dilagare per le regioni del Belgio e della Francia i reggimenti alemanni, avesse esclamato: «È Lutero che avanza!». C'è, sostanzialmente, uno spirito diverso con cui si reagisce. Il popolo latino, e specialmente l'italiano, sostiene il Pititto:

non si lasciò mai sedurre dalle pure concezioni idealistiche, dalle vuote e lussureggianti parvenze del bello, ma volle essere in ogni tempo l'artista della vita, lo scultore degli affetti più profondi che si ripercuotono nel vasto ambiente sociale, il filosofo che ha un'alta missione da compiere, l'apostolo, il sacerdote vivente in mezzo all'umanità; non un deista solitario, non un esaltato dello spirito, che si fa della fede e dell'ispirazione morale

³⁰ *Per i profughi...*, p. 3.

³¹ *Ivi*, p. 4.

³² *Ivi*.

³³ *Ivi*, p. 4-5.

un'astratta meditazione del pensiero, un monologo dell'animo imprigionato e rigirantesi in se stesso fino alla vertigine, ma una visione calda, plastica, viva, luminosa³⁴.

Alla tendenza naturale dello spirito germanico si aggiunge la superba coscienza di voler fronteggiare in ogni campo la supremazia del popolo latino, e la riforma luterana è l'ultima e la più alta espressione di questa coscienza. Alla rivoluzione religiosa si unirono le nuove tendenze politiche, economiche e sociali della Germania, che fecero di questa nazione una vera potenza, tanto che dal 1884 al 1915 i suoi possedimenti coloniali si calcolavano a circa tre milioni di chilometri quadrati con 16.000.000 di abitanti.

Ecco quale è la Germania che ha spinte le sue poderose legioni contro la giovinetta Italia. Popolo di istinti barbarici nella lotta contro lo spirito con Lutero, popolo che ha temprato nella coltura il superbo orgoglio di razza, in un sogno di egemonia mondiale³⁵.

Parole dure quelle del Pititto, ascoltate, e certamente condivise dal vescovo Morabito, che hanno la inquietante luce di intelligente profezia e avranno conferma dalla tragedia del totalitarismo nazista.

Siamo, o Signori, ad uno svolto della storia umana. Non è questa contesa di popolo contro popolo; è conflitto grandioso di razza contro razza, di civiltà contro civiltà, e la vittoria sarà nostra perché rappresentiamo il diritto, la giustizia degli oppressi contro gli oppressori [...] Dio è con noi, ed Egli guiderà le armi alla vittoria³⁶.

Dopo un richiamo al racconto biblico del profeta Daniele presso il re Baldassarre³⁷, seguono espressioni che oggi possono apparire sconcertanti:

...Questa vendetta di Dio la reclamano gli straziati cristiani dell'Armenia, le spoliazioni e i deportati del Belgio, gli esuli della povera Serbia, che conobbero il colmo della sventura; la reclamano i profughi del Friuli e del Veneto; la reclamano gli innocenti bambini martoriati, mutilati e dispersi sulla terra e sul mare; il grido folle delle povere madri...³⁸.

Richiama poi la protesta di Benedetto XV «contro le barbarie che ci risospingono all'epoche primitive», con la sua nota «forse malamente interpretata, ma che era un appello di suprema giustizia per i popoli oppressi e un rimprovero alle cupidigie imperiali». E chiude con un appello alla carità e alla speranza, citando le parole tenere e spontanee di mons. Morabito quando convocò il comitato per l'aiuto ai profughi.

Ebbe – ricorda il Pititto – un'espressione di una semplicità evangelicamente scultoria nel dire: «La vera carità cristiana sta in questo, che se io ho un pezzo di pane in mano e sto

³⁴ *Ivi*, p. 7.

³⁵ *Ivi*, p. 9.

³⁶ *Ivi*, pp. 9-10.

³⁷ Cfr. *Dn* 5, 1-30.

³⁸ *Per i profughi*... p. 10-11.

per mangiarlo, e vedo un povero soffrire, lo divido in due, e metà lo dò a lui e metà lo tengo per me”³⁹.

Sentimento e comportamento erano in piena coerenza nelle scelte di mons. Morabito. Don Giuseppe Silipigni, direttore della rivista *La Stella degli Emigranti*, e altri collaboratori testimoniano la sobrietà di vita del loro vescovo e la piena solidarietà con i più poveri, fino a non avere timore di fare debiti, per dare da mangiare agli sventurati⁴⁰.

6. Un “Te Deum” per la Vittoria

Nel giugno del 1918 gli austriaci, respinti dalle forze alleate, furono costretti a ripassare il Piave. Gli italiani sferrarono la grande controffensiva finale, con la battaglia di Vittorio Veneto che, il 4 novembre, portò alla conclusione della guerra. Bandiere al vento e suono glorioso di campane accolsero l’entrata dei soldati italiani a Trento e a Trieste. L’Austria fu costretta a firmare l’armistizio, seguita, pochi giorni dopo, dalla Germania. Ecco come si espresse il clero di Monteleone (Vibo Valentia con R. D. del 1928) nel manifesto, firmato dal vicario foraneo il salesiano don Giovanni Mellano, per la vittoria italiana:

W L’ITALIA. Dio ha prodigiosamente benedette le nostre armi. Una serie di vittorie meravigliose, brillanti, magnifiche coronarono gli eroici sforzi del nostro esercito, che in questi giorni scrisse la più bella pagina di storia, inneggiante al genio ed al valore italiano. L’Italia, giustamente orgogliosa di sé – soddisfatta del suo nobile contegno nei giorni dell’ansia e della trepidazione, ricompensata dei molteplici sacrifici sostenuti, consapevole che le grandi imprese hanno sempre alla loro base dei grandi dolori – è tutta in festa. L’entusiasmo che invase tutte le sue cento grandi e belle città è indescrivibile. *Essa* si sente felice della benedizione del Dio degli eserciti.

S’impone dunque il ringraziamento pubblico, solenne, pari alla grandezza del beneficio. Guai se mancasse! L’ingratitudine è un vento maligno che dissecca la stessa sorgente del beneficio.

E al ringraziamento pubblico, solenne, degno di questa illustre città, a nessun altra seconda per sentimento patriottico, hanno pensato le Autorità municipali ed ecclesiastiche. Con una concordia ammirevole e sicura intuizione dei nobili sentimenti religiosi e patriottici del popolo, stabilirono che *Sabato p. v. 9 Novembre, alle ore 9 ant.* nel nostro maggior Tempio che prende nome dal celeste Protettore, *S. Leoluca*, si celebri una Messa solenne e si elevi da tutto il popolo Monteleonese, pio e buono, l’inno del ringraziamento – il «*Te Deum*», – in cui si concentrano tutti i pensieri più sublimi e i voti più fervidi di una città prostrata dinnanzi a Dio in atto di ringraziamento.

Tutti dunque a S. Leoluca nel giorno e nell’ora stabilita, perché a tutti noi – clero, popolo, arciconfraternite, confraternite, Istituti, Società etc. – spetta l’adempimento di questo sacro dovere di cristiani e di italiani.

³⁹ *Ivi*, 16.

⁴⁰ Cfr. *In memoria di Mons. Giuseppe Morabito già Vescovo di Mileto Arcivescovo titolare di Cizico*, tip. degli Orfanelli, Polistena 1924. , p. 150.

Monteleone 7 novembre 1918

D. G. Mellano

Vicario Foraneo⁴¹

Certamente oggi sorprendono certe espressioni, soprattutto se sappiamo scritte da un sacerdote la cui santità e evangelica coerenza sono, ancora dopo quasi un secolo, esaltate e commemorate. In realtà, «la dottrina cattolica a quel tempo non condannava la guerra in modo assoluto: secondo la teoria della cosiddetta “guerra giusta”, erano ammessi casi in cui l’uso della forza era considerato, a certe condizioni, non soltanto necessario, ma anche doveroso, come nelle situazioni in cui si era chiamati a difendere la propria fede minacciata». Ma, abbiamo visto, sia Pio X che Benedetto XV non fecero mai riferimento a questa teoria, condannando apertamente la guerra e senza assumere alcuna posizione in suo favore⁴².

Non solo a Monteleone di Calabria, ma in tutte le chiese delle nazioni vittoriose risuonò solenne l’inno ambrosiano di ringraziamento al “Dio degli Eserciti”. Forse, ultime, ipocrite consuetudini retaggio della *Belle Epoque* che faceva cantare il *Te Deum* ai poveri proletari e contadini per il godimento della classe borghese e nobile ricca e spensierata. Quando la guerra finì i morti erano tanto incalcolabili quanto inconcepibili. Solo la Francia ebbe come perdite umane il 73 per cento fra i giovani mobilitati. A questi strazianti costi umani si aggiunse poi l’epidemia detta “spagnola” che, tra il 1918-1919, uccise circa 50 milioni di persone in tutto il mondo, solo in Italia furono 375.000.

Il canto del *Te Deum*, in verità, nel segreto di tante coscienze e di cuori traboccanti di lacrime luttuose, era sopraffatto dal *Miserere* e dal *De profundis*. Tanti di quei preti e giovani, che tornarono dalla guerra, lasciarono scritto nei loro diari gli atroci dubbi che inquietavano i loro animi nelle amare notti al fronte, nei dolorosi ospedali da campo: Ma Dio lo vuole? Dio è veramente con noi? Combattiamo davvero per la giustizia? Quando davanti ai loro occhi appariva soltanto «un rosseggiare di sangue cristiano» (Benedetto XV), e si era fratelli l’un contro l’altro armati, fra cattolici, fra cristiani.

Fu uno scontro di civiltà che ridisegnò l’Europa e determinò un cambiamento epocale, con l’emergere di nuove culture mondiali, un nuovo rapporto fra la società e lo Stato, la preponderanza dei ceti medi. Cambiamenti che segnavano in modo del tutto nuovo quell’ora della storia e interrogavano evangelicamente il discernimento ecclesiale dei “segni dei tempi”. Erano solo i prodromi della “seconda” guerra mondiale.

⁴¹ Il manifesto fu stampato presso la tipografia. G. La Badessa di Monteleone, è conservato in ASDM, Curia Vescovile, cart. *Vibo Valentia – Vicariato* (B VI II 798).

⁴² G. SALE, *La Santa Sede e l’inizio della prima guerra mondiale*, in *La Civiltà Cattolica*, 165 (2014), IV q. 3944, p. 114.

BENIAMINO DI MARTINO

A cinquant'anni dalla *Gaudium et spes*

L'8 dicembre 1965, Paolo VI si accomiatò dai partecipanti al Concilio Vaticano II salutandoli con queste solenni parole: «l'ora della partenza e della dispersione è suonata. Fra qualche istante, voi lascerete l'assemblea conciliare per andare incontro all'umanità e portarle la buona novella del Vangelo di Cristo e del rinnovamento della sua Chiesa, al quale lavoriamo insieme da quattro anni»¹. L'assise, infatti, si chiudeva a seguito di un iter ben più lungo del previsto e dopo quattro sessioni di lavoro assembleare. Il Concilio promulgò ben 16 documenti di differente connotazione (due costituzioni dogmatiche, una costituzione sulla liturgia, una costituzione pastorale, nove decreti e tre dichiarazioni). Quattro di essi vennero approvati alla vigilia della cerimonia di chiusura; tra questi, la costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo².

Oltre vent'anni più tardi, Giovanni Paolo II, cogliendo nell'enciclica di Paolo VI *Populorum progressio* la risposta all'appello sociale del Concilio, volle sintetizzare questo stesso richiamo con le parole da cui la *Gaudium et spes*³ traeva il titolo e con cui aveva inizio: «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore»⁴. Papa Wojtyła proseguiva,

¹ PAOLO VI, Messaggio ai padri conciliari, 8.12.1965, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Dehoniane, Bologna 1981, n. 476*.

² A far compagnia alla *Gaudium et spes*, il 7 dicembre, vi furono la dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, il decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa e il decreto *Presbyterorum ordinis* sul ministero e la vita sacerdotale.

³ CONCILIO OECUMENICUM VATICANUM SECUNDUM, *Constitutio pastoralis Gaudium et spes*, 7.12.1965, in *Acta Apostolicae Sedis*, anno 58 (1966), p. 1025-1120.

⁴ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965 (da ora in poi semplicemente *Gaudium et spes*).

poi, il suo commento: «queste parole esprimono il motivo fondamentale che ispirò il grande documento del Concilio...»⁵.

Su questo documento molto è stato scritto; ancor di più è stato scritto sull'intero Concilio. Si può, infatti, dire che non c'è aspetto della teologia e della storia del Vaticano II⁶ che non sia stato abbondantemente affrontato ed accuratamente esaminato.

Con i suoi documenti, il Concilio ha preso in considerazione tanti temi legati alla vita della Chiesa e alla sua missione; i già numerosi argomenti sui quali si erano sviluppate le riflessioni conciliari vennero, poi, notevolmente allargati con la *Gaudium et spes*⁷ che, per il suo carattere specifico, spaziò sugli aspetti che riguardavano l'ampio e problematico campo del rapporto con il mondo e con il mondo moderno in particolare.

Infatti, dopo una prima parte («La Chiesa e la vocazione dell'uomo»)⁸ che abbracciava le fondamentali dimensioni proprie della condizione dell'essere umano alla luce dell'antropologia cristiana, nella seconda parte («Alcuni problemi più urgenti»)⁹ venivano sollevate una serie di questioni attinenti alla contemporaneità con un approccio teologico.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* nel ventesimo anniversario della *Populorum progressio*, 30.12.1987, n. 6.

⁶ Quanto alla storia: cfr. GIUSEPPE ALBERIGO (diretta da), *Storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1999, 4 volumi; cfr. ROBERTO DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010. Questi due testi sono espressivi delle due scuole di pensiero che si sono delineate in relazione alla narrazione della vicenda conciliare. Cfr. anche GIOVANNI CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II, La Civiltà Cattolica*, Roma 1966-1969, 5 volumi, e GIORGIO CAMPANINI (a cura di), *Gaudium et spes*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1986. Accanto ai lavori degli storici, vanno anche segnalati alcuni diari particolarmente significativi: HÉLDER CÁMARA, *Roma, due del mattino. Lettere dal Concilio Vaticano II*, prefazione di Luigi Bettazzi, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2008; MARIE DOMINIQUE CHENU, *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio 1962-1963*, Il Mulino, Bologna 1996; YVES CONGAR, *Diario del Concilio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2005, 2 voll.; HENRI FESQUET, *Diario del Concilio. Tutto il concilio giorno per giorno*, a cura di Ettore Masina, Mursia, Milano 1967 e BERNARD HÄRING, *La mia partecipazione al Concilio Vaticano II*, in «Cristianesimo nella storia», anno 15 (1994), p. 161-181.

⁷ Cfr. ALCEU AMOROSO LIMA, *Visione panoramica della Costituzione*, in *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, a cura di Guilherme Baraúna, Vallecchi, Firenze 1966, p. 157-171.

⁸ La prima parte è suddivisa in 4 capitoli: «La dignità della persona umana», «La comunità degli uomini», «L'attività umana nell'universo», «La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo».

⁹ La seconda parte è ripartita in 5 capitoli: «Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione», «La promozione della cultura», «Vita economico-sociale», «La vita della comunità politica», «La promozione della pace e la comunità delle nazioni».

Tutti questi aspetti sono stati poi oggetto di lunghe discussioni, a partire dagli aspetti più carichi di conseguenze. Pensiamo, innanzitutto, alla relazione tra la Chiesa e il mondo o al concetto della laicità e a quello dell'autonomia delle realtà terrene o al rapporto tra Chiesa e comunità politica, ma anche al rapporto tra ordine naturale e dimensione soprannaturale, tra cultura e fede, tra natura e grazia, tra promozione umana e evangelizzazione, tra storia profana e Regno di Dio, tra liberazione sociale e annuncio del Vangelo, tra progresso civile e salvezza trascendente, tra valori umani e vita teologale. Stando alla gran quantità di studi, sembrerebbe che sul Concilio sia stato detto tutto ciò che c'era da dire¹⁰. Eppure ci può essere ancora spazio per altri approfondimenti, soprattutto se mirati.

Tra i possibili approfondimenti, il presente contributo si prefigge di esaminare la ricaduta che il Concilio e, in particolare, la *Gaudium et spes* hanno avuto sull'insegnamento sociale della Chiesa. In modo ancor più specifico, volendo restringere ulteriormente il campo di analisi, saremo prevalentemente orientati a valutare il modo con cui la costituzione conciliare si avvicina alle questioni economiche. Ciò, ovviamente, non ci esimerà dal considerare lo sfondo teologico ed ecclesiologicalo in cui vengono a situarsi i testi del Vaticano II¹¹.

Per quanto il Concilio non abbia espresso un documento specifico sulla dottrina sociale (anzi, come vedremo, difficilmente ciò sarebbe potuto avvenire), tuttavia la nostra analisi è tutt'altro che inconsistente. Innanzitutto perché i cosiddetti temi sociali sono decisamente presenti nella produzione del Vaticano II: accanto al decreto sui mass media¹² o alla dichiarazione in merito all'educazione¹³, come non pensare al documento sull'apostolato laicale¹⁴ o a quello sulla libertà religiosa¹⁵? È ovvio che quando si richiamano i problemi sociali nell'ambito del Concilio, il riferimento obbligato è alla *Gaudium et spes*; nondimeno, però, i testi ora citati non andrebbero sottovalutati¹⁶.

«Anche se il Concilio Vaticano II offre un apporto apparentemente modesto alla dottrina sociale della Chiesa, si può però senza esagerazione stabilire che la costituzione pastorale *Gaudium et spes* contiene affermazioni assai fondamentali

¹⁰ Corrispondentemente, la letteratura è assai vasta; ma non è compito di questo lavoro dare riferimenti bibliografici delle principali linee interpretative.

¹¹ Cfr. GIUSEPPE ALBERIGO, *La Costituzione in rapporto al magistero globale del Concilio, La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et spes*, cit., p. 172-195.

¹² CONCILIO VATICANO II, Decreto *Inter mirifica* sui mezzi di comunicazione sociale, 4.12.1963.

¹³ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Gravissimum educationis* sull'educazione cristiana, 28.10.1965.

¹⁴ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici, 18.11.1965.

¹⁵ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, 7.12.1965.

¹⁶ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 96-97.

e soprattutto assai decisive per lo sviluppo della dottrina sociale della Chiesa»¹⁷. È, questa, l'affermazione di un esperto, il gesuita austriaco Johannes Schasching (1917-2013). Se non si può non condividere la seconda parte della attestazione, non nascondiamo di avere palesi perplessità in ordine alla prima parte. Non solo perché la testimonianza dello studioso appare contraddittoria, ma perché è francamente difficile sopravvalutare l'apporto fornito dal Vaticano II alla dottrina sociale della Chiesa¹⁸.

Si può e si deve discutere sulla qualità di questo apporto. Così come si deve comprendere se si sia trattato di una spinta rivolta ad incrementare la coscienza della Chiesa verso la propria dottrina sociale oppure di una spinta rivolta ad offrire la consapevolezza teologica di un'inesorabile superamento di questa dottrina. Ma è innegabile che il Vaticano II ha esercitato una potente influenza anche sulla dimensione sociale della cattolicità e sulla riflessione teologica di questa stessa dimensione sociale.

Per quanto ciò sia potuto avvenire in modo indiretto, l'insegnamento sociale cattolico ne è risultato fortemente condizionato. Da qui la singolarità: pur non richiamando esplicitamente la dottrina sociale della Chiesa, il Concilio ha dato ad essa una svolta. Prima di entrare a dettagliare questo cambiamento (importante, ma non rivoluzionario, a nostro avviso), soffermiamoci sui motivi per i quali il Vaticano II non intese interessarsi esplicitamente alla dottrina sociale.

La scelta del Concilio può essere intesa alla luce di almeno due motivazioni. La prima è certamente più ufficiale ed è tesa a cogliere un principio di continuità magisteriale. La costituzione pastorale, infatti, in due passaggi (al n. 23 e al n. 63) precisava la sintonia con l'insegnamento precedente, una sintonia che avrebbe reso superflua una nuova trattazione: «la Chiesa, lungo lo svolgersi della storia, ha formulato nella luce del Vangelo e, soprattutto in questi ultimi tempi, ha largamente insegnato i principi di giustizia e di equità richiesti dalla retta ragione umana e validi sia per la vita individuale o sociale che per la vita internazionale. Il sacro Concilio, tenuto conto delle caratteristiche del tempo presente, intende riconfermare tali principi e formulare alcuni orientamenti, con particolare riguardo alle esigenze dello sviluppo economico» (*Gaudium et spes*, n. 63e). Come dire: la dottrina sociale era un dato acquisito che, all'interno della Chiesa, non

¹⁷ JOHANNES SCHASCHING, *La dottrina sociale del Concilio Vaticano II*, in «Communio», 19 (maggio-giugno 1991) n. 117, p. 18.

¹⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Documento *In questi ultimi decenni. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30.12.1988, n. 24.

occorreva né discutere né aggiornare (come invece non era avvenuto per la costituzione dogmatica sulla Chiesa¹⁹ e per quella sulla Rivelazione²⁰). Pertanto «il Concilio considera il suo contributo alla realizzazione di un mondo migliore come la continuazione della dottrina degli ultimi papi»²¹.

La seconda ragione, in qualche difformità rispetto alla prima, esprimeva (o esprimerebbe) l'indisponibilità da parte dell'orientamento prevalente all'interno dell'assemblea a presentare la Chiesa, ancora una volta, forte di una propria "dottrina" anche in materia sociale. È, questa, una motivazione meno ufficiale e più teologica che può essere intesa come un segnale di discontinuità. Non trattando esplicitamente di *dottrina* sociale, il Concilio avrebbe dichiarato il proprio interesse a lasciar prevalere un approccio tipicamente *pastorale*, così come *pastorale* l'intero Vaticano II amò presentarsi.

La costituzione pastorale e la svolta ecclesiologicala

La *Gaudium et spes* è un documento vasto (quasi 37.000 parole) che, com'è noto, ha avuto un iter redazionale assai complesso²². Le stesse fasi redazionali sono state oggetto di non pochi studi che hanno portato in luce le differenze esistenti tra le varie stesure a cui il documento fu sottoposto.

Gli "schemi" provvisori furono a lungo discussi e vennero più volte ritoccati; il testo finale (opera a più mani) fu, quindi, il frutto di accorgimenti e limature, precisazioni e aggiunte, tanto che non pochi vi ravvisano incoerenze redazionali accanto alla percezione di improvvisazioni e di esitazioni. Non da ultimo, vanno ricordati i problemi che si crearono con la traduzione italiana ufficiale preparata in grande fretta. Tutti questi limiti furono manifestati autorevolmente dalle parole di Henri de Lubac (1896-1991): «non sarà mancare di rispetto né di entusias-

¹⁹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, 21.11.1964.

²⁰ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei verbum*, sulla divina Rivelazione, 18.11.1965.

²¹ THEODOOR MULDER, *La vita economico-sociale: le idee centrali del capitolo*, in *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et spes*, cit., p. 432.

²² Cfr. MARK G. MCGRATH, *Note storiche sulla Costituzione*, in *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et spes*, cit., p. 141-155; cfr. EMILIA PALLADINO, *Gaudium et spes. Storia, commento, recezione*, Studium Roma 2013; cfr. GIOVANNI TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000; cfr. ANTONIO ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 182-232; cfr. ANTONIO ACERBI, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 283-332.

simo per l'opera del Concilio riconoscere delle imperfezioni in un testo così ampio che tratta per la prima volta una materia tanto complessa e di tale mordente»²³.

Pur con tanti disguidi formali e con non minori tentennamenti di contenuto, la *Gaudium et spes* non può non essere considerata un testo con una sua interna coesione²⁴. Ed anche se molti commentatori insistono nel non ritenerla sistematica, la costituzione, invero, si presenta con una sufficiente organicità e compattezza.

Al di là di questi aspetti redazionali, la costituzione conciliare è particolare soprattutto per una caratteristica che la rende una sorta di *unicum*. Enrico Chia-vacci (1926-2013), tra i migliori conoscitori del documento, ha, infatti, affermato che «nella storia dei concili, la *Gaudium et spes* è il primo testo, e perciò stesso un *unicum*, in cui la Chiesa si confronta col mondo in cui è inserita, e cioè con i grandi temi e si confronta col mondo in cui l'umanità vive e su cui discute»²⁵.

Questo *status* ha certamente contribuito a creare intorno al documento un'aura tutta particolare di intangibilità. Per analizzare un testo, invece, occorre rinunciare a qualsiasi atteggiamento glorificativo, così come, ovviamente, ad ogni pregiudizio demolitorio. L'atteggiamento acritico (al pari della diffidenza preconcetta) non sarebbe un buon bagaglio (neanche) per la nostra investigazione.

Se da queste predisposizioni bisogna guardarsi, viceversa, per comprendere la *Gaudium et spes* occorre prestare bene attenzione ad alcuni elementi.

Il primo è quello che abbiamo già sollevato delineando il modo composito e frammentario con cui venne compilata la costituzione, un aspetto che ora richiamiamo con le parole di un altro protagonista, Peter Smulders, il gesuita olandese che partecipò al Concilio in qualità di perito: «tutto questo dovrà essere tenuto presente per un giudizio e per l'uso di questo testo, che fu sempre compilato e discusso nella fretta»²⁶.

Accanto alla consapevolezza delle inevitabili carenze formali, per avvicinarsi alla *Gaudium et spes* – anche limitatamente a ciò che è relativo alla dottrina sociale – è, ancor più, necessario fare riferimento al contesto ecclesiologico²⁷.

²³ HENRI DE LUBAC, *La Rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1985, p. 276.

²⁴ Cfr. ENRICO CHIAVACCI, *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* *Gaudium et spes*, Studium, Roma 1967.

²⁵ ENRICO CHIAVACCI, *La teologia della "Gaudium et spes"*, in *Il Concilio venti anni dopo. Il rapporto chiesa-mondo*, a cura di Nunzio Galantino, AVE, Roma 1986, p. 15.

²⁶ PETER SMULDERS, L'attività umana nel mondo, in *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale* *Gaudium et spes*, cit., p. 311.

²⁷ Cfr. ANGEL ANTON, Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II, in *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973, p. 27-86; cfr. SEVERINO DIANICH, *L'ecclesiologia in Italia dal Vaticano I al Vaticano II*, in FRANCESCO TRANIELLO - GIORGIO CAMPANINI (diretto da), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*,

Il Vaticano II è stato essenzialmente un concilio sulla Chiesa. Come il Concilio Vaticano I venne definito il Concilio sulle prerogative del primato del Pontefice, così il Vaticano II è stato descritto come il Concilio sulla Chiesa e della Chiesa. Si potrebbe, infatti, dire che in esso, tutto – dalla cristologia alla sacramentaria – è stato studiato e trattato col “filtro” ecclesiologico (nettissimo è il caso della mariologia)²⁸. La stessa svolta teologica va considerata essenzialmente una svolta ecclesiologica: tutte le problematiche post-conciliari sono problematiche riconducibili fondamentalmente a questioni ecclesiologiche²⁹. L'intero dibattito teologico post-conciliare può essere compreso come una ripresa dei vecchi problemi dell'ecclesiologia in termini decisamente innovativi.

La Chiesa, con il Concilio, è divenuta il “luogo teologico” per eccellenza, la categoria a cui si è dato maggiore spazio e la questione a cui si è prestata maggiore attenzione, il fulcro attorno al quale l'intera riflessione sulla fede ha ruotato. In fondo, la novità nella storia dei concili può essere ravvisata nel modo con cui il Vaticano II ha considerato se stesso un concilio ecclesiologico. Non a caso, alla chiusura dell'assemblea, Karl Rahner (1904-1984), che partecipò in qualità di perito, affermò: «questo concilio è stato un concilio della chiesa sulla chiesa»³⁰.

In merito all'orizzonte ecclesiologico nel quale il Vaticano II si pone, occorre fare almeno tre considerazioni, sebbene in forma assai sintetica. Esse fungono anche da premesse che dovrebbero consentire di comprendere più facilmente il contributo del Concilio alla riflessione sociale del Magistero.

Innanzitutto questo stesso orizzonte impone di considerare anche un documento come la *Gaudium et spes* non in un'ottica sociologica, ma in una prospettiva teologica e, specificamente, ecclesiologica. I commentatori hanno, perciò, spesso messo in evidenza il legame esistente tra la *Gaudium et spes* e la *Lumen gentium*. Ciò significa che la costituzione pastorale non può sussistere senza la costituzione dogmatica e quest'ultima deve essere, in qualche modo, la chiave interpretativa di quella. Quindi la *Gaudium et spes* (pastorale) e la *Lumen gentium* (dottrinale) – insieme magari al decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam actuositatem* – vanno interpretati in connessione e non in dissociazione.

Marietti, Casale Monferrato (Alessandria) 1981, vol. I/1, p. 162-180; cfr. G. BATTISTA MONDIN, *La chiesa primizia del regno*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986, p. 132-140.

²⁸ Cfr. JOSEPH RATZINGER, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, in *La Chiesa del Concilio. Studi e contributi*, EDIT, Milano 1985, p. 9-24; cfr. GÉRARD PHILIPS, *La Chiesa ed il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1969.

²⁹ Cfr. WALTER KASPER, *Chiesa dove vai?*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1990. Per una riproposizione divulgativa della grande questione cfr. JOSEPH RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, intervista di Vittorio Messori, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1983, p. 45-54.

³⁰ Cit. in RENATO MARANGONI, *La Chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, p. 118.

Se ciò può giustificarsi sotto un profilo ermeneutico, non da meno ciò si legittima, immediatamente, anche sotto un profilo redazionale: la *Gaudium et spes* può essere considerata come un capitolo della *Lumen gentium* tanto che il noto teologo domenicano Marie Dominique Chenu (1895-1990) ha voluto parlare dei due documenti come di un'unica costituzione, «una Costituzione totale unica»³¹.

In questo modo troverebbero composizione quelle sbavature che si rintracciano nella *Gaudium et spes*³² e che mettono la costituzione pastorale in una qualche problematica dialettica con le due costituzioni dogmatiche (*Lumen gentium* e *Dei verbum*). Il gesuita olandese Peter Smulders, anch'egli al Concilio in veste di perito, scrisse a riguardo della *Gaudium et spes*: «questo documento non può certamente essere messo sullo stesso piano di autorità delle grandi Costituzioni dogmatiche sulla Chiesa (*Lumen gentium*) e sulla Divina Rivelazione (*Dei verbum*). Il testo non è stato certamente redatto e studiato con quella cura scrupolosa che la Chiesa docente suole adoperare nei suoi documenti dogmatici. Inoltre qui si tratta di soggetti che nella riflessione cattolica sono ancora talmente nuovi, che è difficile parlare di un'esposizione ben matura di questa visione di fede»³³.

La seconda considerazione riguarda specificamente il rapporto della Chiesa con il mondo³⁴. È, d'altra parte, questo il sottotitolo della *Gaudium et spes*: «la Chiesa nel mondo contemporaneo». A nessuno sfugge che sia stata preferita la preposizione “in” anziché la congiunzione “e”. Era il segnale che al consueto confronto tra la Chiesa “e il mondo” si passava a concepire la Chiesa come immersa “nel mondo”³⁵.

Non c'è commento alla costituzione (e, in generale, al Concilio) che non si soffermi a sottolineare la innovativa prospettiva con cui la *Gaudium et spes* pone la Chiesa in relazione al mondo. È superfluo, quindi, ripetere ciò che è facilmente reperibile altrove. Può essere, invece, interessante cogliere un altro aspetto, solitamente sottovalutato a proposito del nuovo rapporto tra le due realtà.

Molto si è detto riguardo al nuovo orizzonte che segnerebbe la definitiva trasformazione di una Chiesa prima chiusa in se stessa, poi finalmente capace di dialogo. Uno dei teologi più rappresentativi, il domenicano Yves Congar (1904-1995), all'epoca anch'egli partecipante al Concilio in qualità di esperto, parlò di

³¹ MARIE DOMINIQUE CHENU, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, in *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et spes*, cit., p. 333.

³² Cfr. VINCENZO CAPORALE, “*Gaudium et spes*”: *luci ed ombre*, in «Rassegna di Teologia», anno 30 (1989), n. 5 (settembre-ottobre), p. 462-463.464.

³³ SMULDERS, *L'attività umana nel mondo*, in *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et spes*, cit., p. 328.

³⁴ Cfr. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, cit., p. 232-272.

³⁵ Cfr. GÉRARD PHILIPS, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, in «Concilium», anno 1 (1965), n. 3, p. 15-33.

passaggio «da una Chiesa per sé a una Chiesa per gli uomini»³⁶. È certamente vero che molte delle grettezze del passato andavano riformate, ma è pur vero che è inadeguato procedere per puri slogan. Soprattutto quando questi impediscono di cogliere la natura dei cambiamenti.

Vorremmo, infatti, avanzare qualche osservazione circa questa “apertura” che sarebbe intervenuta. In realtà il nucleo teologico della *Gaudium et spes* non è tanto il rapporto con il mondo (o la consapevolezza di non poter non essere immersi nel mondo) quanto, piuttosto, la riflessione della Chiesa su se stessa. Questa prospettiva – soggiacente o esplicita – ha, invero, determinato una sorta di “ecclesiologia assoluta”, cioè un ripiegamento dell’intera riflessione teologica sulla Chiesa in sé.

Questo rischio fu indirettamente richiamato già dalle parole di Paolo VI che, in chiusura dell’assise, affermò: «si dirà che il Concilio più che delle divine verità si è occupato principalmente della Chiesa, della sua natura, della sua composizione, della sua vocazione ecumenica, della sua attività apostolica e missionaria. Questa secolare società religiosa, che è la Chiesa, ha cercato di compiere un atto riflesso su se stessa, per conoscersi meglio, per meglio definirsi, e per disporre di conseguenza i suoi sentimenti ed i suoi precetti. È vero. Ma questa introspezione non è stata fine a se stessa, non è stata atto di pura sapienza umana, di sola cultura terrena; la Chiesa si è raccolta nella sua intima coscienza spirituale, non per compiacersi di erudite analisi di psicologia religiosa o di storia delle sue esperienze, ovvero per dedicarsi a riaffermare i suoi diritti e a descrivere le sue leggi, ma per ritrovare in se stessa vivente ed operante, nello Spirito Santo, la parola di Cristo, e per scrutare più a fondo il mistero, cioè il disegno e la presenza di Dio sopra e dentro di sé, e per ravvivare in sé quella fede, ch’è il segreto della sua sicurezza e della sapienza»³⁷.

Tuttavia, gli anni che seguiranno saranno caratterizzati da una crescente e costante riflessione interiore della Chiesa: più che il confronto con il mondo, il centro della discussione sarà spesso costituito proprio dalla Chiesa che, talmente impegnata a studiarci, diviene problema a se stessa. Paradossalmente il nuovo rapporto tra la Chiesa e il mondo si è spesso tradotto in una sorta di auto-contemplazione accompagnata da una moltiplicazione delle proprie strutture. Nonostante i propositi, la Chiesa più che impegnata per la missione si è spesso ri-

³⁶ YVES CONGAR, *Diario del Concilio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2005, p. 41; cfr. ACERBI, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, cit., p. 328-331.

³⁷ PAOLO VI, Omelia nella IX sessione del Concilio, 7.12.1965, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981, n. 453*.

piegata su di sé con uno sguardo quasi introspettivo. «Ma uno specchio che riflette solamente se stesso non è più uno specchio»³⁸, dirà poi il cardinale Joseph Ratzinger (1927-viv.) commentando il fenomeno dell'“auto occupazione”, cioè della Chiesa che si occupa prevalentemente di sé e della propria immagine.

Un nuovo metodo anche per le questioni sociali

Il contesto ecclesiologicalo è utile per comprendere meglio anche il modo con cui, nella *Gaudium et spes*, vengono affrontate le questioni sociali. Questa modalità non potrebbe non essere la conseguenza di precisi orientamenti teologici³⁹.

All'interno di questi orientamenti non può essere certo trascurata l'antropologia che costituisce una parte così significativa del testo conciliare e che si presenta come fondamento della disamina delle problematiche sociali.

Non è questa la sede per analizzare l'antropologia teologica che la *Gaudium et spes* contiene ed esprime. Sarebbero troppe le considerazioni da svolgere. Pensiamo solo al cosiddetto umanesimo cristiano che la costituzione inaugura⁴⁰ o al contesto segnato dalla “svolta antropologica” di Karl Rahner⁴¹ o all'influenza esercitata dal modello dell'umanesimo integrale di Jacques Maritain (1892-1973)⁴². Il cenno che rivolgiamo alla “antropologia cristocentrica” della *Gaudium et spes* è, nel nostro caso, tutto funzionale ad introdurci agli aspetti sociali largamente presenti nella costituzione. Questi, infatti, sono strettamente e giustamente congiunti ad un fondamento antropologico a cui la costituzione dedica la gran parte della prima metà del documento («Parte I. La Chiesa e la vocazione dell'uomo»).

La coetanea dichiarazione *Dignitatis humanae* aveva affermato: «per volontà di Cristo la Chiesa Cattolica è maestra di verità e il suo compito è di annunziare in modo autentico la verità che è Cristo, e di dichiarare e di confermare con la sua autorità i principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura

³⁸ JOSEPH RATZINGER, *La Chiesa, una comunità sempre in cammino*, Edizioni Paoline, Roma 1991, p. 104 (intervento all'XI edizione del Meeting per l'amicizia dei popoli, Rimini, 1.9.1990).

³⁹ Cfr. GUSTAVE MARTELET, *La Chiesa e il temporale: verso una nuova concezione*, in *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, a cura di Guilhaume Barauna, Vallecchi, Firenze 1965, p. 541-560; cfr. ANTONIO ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen gentium”*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1975.

⁴⁰ Cfr. KAROL WOJTYLA, *La dottrina sociale della Chiesa*, intervista di Vittorio Possenti, commento di Sergio Lanza, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, p. 24.

⁴¹ Cfr. KARL RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Torino 1967. Per una critica alla posizione di Rahner, cfr. CORNELIO FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Edizioni EDIVI, Segni (Roma) 2011.

⁴² Cfr. DUILIO BONIFAZI, *L'umanesimo integrale in Maritain e nella Gaudium et spes*, in GIANCARLO GALEAZZI (a cura di), *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1978, p. 131-144.

umana»⁴³. Alla natura dell'uomo anche la *Gaudium et spes* si dimostrava attenta, pur tuttavia nessun accenno esplicito veniva rivolto al tema del diritto naturale.

Per incamminarci nella valutazione del nuovo approccio alle questioni sociali che caratterizza la *Gaudium et spes* intendiamo innanzitutto cogliere questo aspetto (quello del diritto naturale), generalmente poco sottolineato. Si tratta, invero, a nostro avviso, di uno degli elementi più importanti e più carichi di conseguenze. L'avversione al diritto naturale, propria dell'epoca conciliare⁴⁴, è da ricondurre all'abbandono di una teologia statica: il richiamo ad una natura oggettiva ed immutabile venne, infatti, considerato espressione tanto del diritto naturale quanto della vecchia teologia⁴⁵.

Iniziava ad essere guardata con insofferenza una concezione dell'uomo fortemente dipendente da una natura fissa ed intrinseca⁴⁶ e si avviava a prendere quota la ricerca di soluzioni riscontrabili sul piano immediato e pratico⁴⁷. L'idea classica del deduttivismo dottrinale veniva accantonata a vantaggio dell'induttivismo esperienziale, così come il diritto naturale veniva posto in secondo piano rispetto al divenire sociale.

Prima, però, di soffermarci sulla questione metodologica (e per meglio inquadrarla e capirla) consideriamo qualcosa in merito all'uso della locuzione "dottrina sociale"⁴⁸.

Già dicevamo che in due passi la *Gaudium et spes* riaffermava la propria continuità con il magistero sociale precedente. Citavamo sopra quello al n. 63. Queste sono, invece, le parole al n. 23: «siccome documenti recenti del magistero della

⁴³ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, 7.12.1965, n. 14.

⁴⁴ Cfr. MANLIO PAGANELLA, *La dottrina sociale della Chiesa e il diritto naturale*, Ares, Milano 2009, p. 34-35.

⁴⁵ L'impossibilità a rinunciare non solo ad alcune categorie concettuali, ma innanzitutto alle modalità con cui esprimere la realtà emerge negli stessi testi della costituzione (la sottolineatura è nostra): «la Chiesa, lungo lo svolgersi della storia, ha formulato nella luce del Vangelo e, soprattutto in questi ultimi tempi, ha largamente insegnato i *principi di giustizia* e di equità richiesti dalla *retta ragione umana* e *validi sia per la vita individuale o sociale* che per la vita internazionale» (*Gaudium et spes*, n. 63e).

⁴⁶ Cfr. MARIE DOMINIQUE CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia 1982, p. 47.50.

⁴⁷ Cfr. GIUSEPPE COLOMBO, *Il compito della teologia nella elaborazione dell'insegnamento sociale della Chiesa*, in *Il Magistero sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti*. Atti del Convegno di Studio. Milano 14-16 aprile 1988, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 23-34.

⁴⁸ Cfr. ROGER ETCHEGARAY, *Esiste una «dottrina sociale» della Chiesa?*, in *Il Magistero sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti*. Atti del Convegno di Studio. Milano 14-16 aprile 1988, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 11-12.

Chiesa hanno esposto diffusamente la dottrina cristiana circa l'umana società⁴⁹, il Concilio ricorda solo alcune verità più importanti e ne espone i fondamenti alla luce della Rivelazione. Insiste poi su certe conseguenze che sono particolarmente importanti per il nostro tempo».

A differenza dell'altro punto (al n. 63), in questa circostanza (al n. 23 siamo nella prima parte della costituzione, all'esordio del capitolo II dal titolo «La comunità degli uomini»), il testo utilizzò il termine “dottrina” («quoniam autem recentiora Ecclesiae Magisterii documenta christianam de societate humana doctrinam fusius exposuerunt»).

Nella costituzione il ricorso alla parola “dottrina” è frequente perché applicato a vari contesti⁵⁰. Ma solo in due casi è riconducibile alla nozione di “dottrina sociale della Chiesa”. Oltre al menzionato n. 23, nella seconda parte della costituzione (siamo sul finire del capitolo IV su «La vita della comunità politica»), al n. 76 troviamo l'altra affermazione che è anche la più interessante sotto il profilo epistemologico. In tale punto veniva, dunque, detto: «sempre e dovunque, e con vera libertà, è suo [della Chiesa, ndr] diritto predicare la fede e insegnare la propria dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la propria missione tra gli uomini e dare il proprio giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime»⁵¹.

Sebbene, quindi, in almeno due passaggi la *Gaudium et spes* abbia menzionato l'esistenza di una dottrina cristiana sulla società, è anche vero che l'interpretazione più diffusa ritiene che, per averlo fatto con tale parsimonia, l'intenzione dei padri conciliari sia stata quella di ridimensionarne la portata⁵². Molti, pertanto, si sono meravigliati non della moderazione con cui si è fatto cenno alla continuità con il magistero sociale precedente, ma alla persistenza di tracce di questo all'interno della costituzione. Ad esempio, Chenu ha considerato la definizione presente nel n. 76 «un disgraziato malinteso [che ... ha ristabilito, ndr] l'espressione (“dottrina sociale”) dopo la promulgazione del testo»⁵³.

⁴⁹ Nella nota della costituzione vengono menzionate le encicliche *Mater et magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963) ed *Ecclesiam suam* (1964).

⁵⁰ Così, ad esempio, la si ritrova in relazione all'ateismo (cfr. n. 20) o alla «dottrina del Cristo» (n. 28) o alla «dottrina del Magistero» (n. 43) o alla «dottrina della Chiesa» (n. 47) o alla «dottrina del Nuovo Testamento» (in nota al n. 72).

⁵¹ L'affermazione conciliare sarà poi ripresa in CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Documento *In questi ultimi decenni*. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale, 30.12.1988, n. 13.

⁵² Cfr. GIUSEPPE ANGELINI, *I problemi della «dottrina sociale»*, saggio introduttivo a THEODOR HERR, *La dottrina sociale della Chiesa. Manuale di base*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1988, p. IX.

⁵³ CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa*, cit., p. 49.

In altri termini, ai commentatori più autorevoli l'omissione della locuzione "dottrina sociale della Chiesa" in un testo come la *Gaudium et spes* è sembrata una precisa scelta, tanto più per il fatto che in altri documenti conciliari l'espressione venne comunque adottata.

Solo qualche giorno prima della *Gaudium et spes* veniva promulgato il decreto sull'uso dei mass media che, nonostante la simultaneità con la costituzione pastorale, non si faceva alcuno scrupolo di richiamare la dottrina sociale della Chiesa quale base di formazione dei laici: «possano acquistare una formazione completa, permeata di spirito cristiano, specialmente nel campo della dottrina sociale della Chiesa (praesertim quoad doctrinam sociale[m] Ecclesiae...)»⁵⁴.

Affermazione simile troviamo nel decreto sull'ecumenismo dove si dichiaravano «la dottrina e l'attività della Chiesa in campo sociale (doctrina et activitas Ecclesiae in re sociali)»⁵⁵ tra i modi con cui avrebbe potuto meglio progredire il movimento ecumenico.

Ancor più significativa la menzione all'interno del documento relativo all'apostolato dei fedeli laici ai quali veniva chiesto di avere «sempre di mira il bene comune secondo i principi della dottrina morale e sociale della Chiesa (iuxta principia doctrinae moralis et socialis Ecclesiae)» e di assimilare «i principi della dottrina sociale e le sue applicazioni, affinché si rendano capaci sia di collaborare, per quanto loro spetta, al progresso della dottrina stessa, sia di applicarla correttamente ai singoli casi»⁵⁶.

Accanto a queste tre definizioni esplicite, il Concilio, in diversi altri passi, *indirettamente* richiamava l'esistenza della dottrina sociale della Chiesa e la utilità di un'azione sociale religiosamente ispirata. Rimane, quindi, di difficile interpretazione l'omissione di inequivoci riferimenti all'interno del documento che più esponeva la Chiesa sul piano sociale. Come dicevamo poc'anzi, questa omissione è stata letta come il tentativo di superare una visione monolitica a vantaggio di un'impostazione pastorale. Scriveva, al proposito, Chenu: «al Concilio Vaticano II, l'espressione sarà contestata e sarà ufficialmente eliminata dal testo fondamentale della costituzione *Gaudium et spes*»⁵⁷. E se la così netta opinione del teologo domenicano non appare sufficientemente fondata – almeno nei termini

⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Inter mirifica* sui mezzi di comunicazione sociale, 4.12.1963, n. 15.

⁵⁵ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo, 21.11.1964, n. 6.

⁵⁶ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici, 18.11.1965, n. 31.

⁵⁷ CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa*, cit., p. 9.

sbrigativi da lui fatti propri⁵⁸ – è, tuttavia, anche vero che, a riguardo, il testo conciliare si presta a differenti commenti.

La questione intorno all'espressione che definiva l'insegnamento in materia sociale rimane «chiaro indice di un cambiamento, oltre che nella concezione dei contenuti, anche del nome di ciò che veniva comunemente chiamato dottrina»⁵⁹. E che la disputa non fosse solo terminologica lo si comprende cercando di capire meglio ciò che le parole intendevano, di volta in volta, manifestare o celare.

Il ridimensionamento della portata di una vera e propria “dottrina sociale della Chiesa”, d'altra parte, era in linea con l'indirizzo già inistradato da Giovanni XXIII con l'enciclica *Pacem in terris* di due anni e mezzo prima⁶⁰. Con la *Gaudium et spes* il nuovo orientamento veniva, però, suggellato e perfezionato; per questo motivo, riferendosi alla costituzione conciliare, Chenu ancora scriveva: «in verità fu quella la prima sconfitta di questo concetto [cioè “dottrina sociale della Chiesa”, ndr]: esso accomuna categorie socio-culturali che sono il riflesso di una situazione storica e geografica determinata e che, di conseguenza, offendono le realtà che non hanno integrato. Tale nozione destoricizza nozioni che sono il prodotto del tempo determinato in cui furono elaborate»⁶¹.

Queste parole di Chenu sembrano offrire la sensazione che la distanza con il precedente concilio sia ben maggiore dei novant'anni intercorsi. Concilio dottrinale il Vaticano I, concilio pastorale il Vaticano II; il primo forte nel ribadire i principi, il secondo volutamente accondiscendente nell'abbattere le barriere. Ma oltre questi aspetti propriamente teologici, non sarebbe superfluo mettere a confronto i due concili in ordine al contributo offerto in materia specificamente sociale⁶². Sebbene la prematura conclusione del Concilio del 1870 abbia fatto

⁵⁸ Questa la ricostruzione di Chenu: «a proposito del vocabolario del concilio, durante l'elaborazione di testi e nel corso della redazione, sono avvenuti incidenti rivelatori. In diverse occasioni “dottrina sociale” è stata usata in senso globale; ma, a più riprese, l'espressione fu contestata. Nel decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi durante la discussione fu proposto e accettato un emendamento che chiedeva l'eliminazione di una espressione ambigua e soggetta a contestazione; e infatti fu eliminata dalla redazione finale. È soprattutto nella *Gaudium et spes* che i responsabili chiesero di sostituire “dottrina sociale” con “dottrina cristiana sulla società, minuscola variante per evitare la formula stereotipa» (CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, cit., p. 48-49).

⁵⁹ MARIO TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2003, p. 247.

⁶⁰ Cfr. BENIAMINO DI MARTINO, *A cinquant'anni dalla Pacem in terris di Giovanni XXIII*, in «*Quaerere Deum*», anno 5 (2013), n. 8, p. 26-27.

⁶¹ CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, cit., p. 49.

⁶² Cfr. HENRI RONDET, *Vatican I*, Lethielleux, Paris 1962, p. 209-215 (*La question sociale au premier Concile du Vatican*).

ricordare l'assise solo per le costituzioni dogmatiche promulgate, tuttavia i programmi dell'assemblea contemplavano la discussione di questioni sociali e politiche, anche se nella forma di "errori" da contrastare⁶³.

Per quanto al Vaticano I parteciparono esponenti della gerarchia di notevole sensibilità sociale⁶⁴, il concilio era ancora distante dal taglio che vent'anni più tardi sarà espresso dalla *Rerum novarum*; ancora maggiore sarà la lontananza tra gli ultimi due Concili Ecumenici della Chiesa cattolica convocati nella medesima basilica vaticana con una distanza teologica e metodologica che non può certo essere ridimensionata.

Da un metodo prevalentemente deduttivo con il solido riferimento a verità e principi si passava, quindi, ad un metodo principalmente induttivo con la preferenza a leggere ed imparare dalle situazioni concrete e dalle circostanze mutevoli. Anche in questo caso, l'orientamento si era già imposto nel 1963 con la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII⁶⁵, ma la *Gaudium et spes* ratificava e spingeva oltre, determinando un nuovo approccio che dal campo sociale avrebbe finito con l'influenzare l'intera teologia⁶⁶.

Ciò giustificava l'accantonamento della *dottrina* ("la dottrina sociale della Chiesa") e la preferenza per l'*insegnamento* ("l'insegnamento sociale della Chiesa") secondo quanto sembra iscritto nel proposito del testo che intendeva attingere «sub luce evangelii et humanae experientiae» (*Gaudium et spes*, n. 46a).

Un modo per considerare l'importanza dell'esperienza è quello di riconoscere di avere bisogno di imparare. E il Concilio aveva, appunto, dichiarato che la Chiesa ha avuto molto da imparare dal mondo e dalla scienza (cfr. *Gaudium et spes*, n. 44a), in più «la Chiesa sa bene quanto essa debba continuamente maturare imparando dall'esperienza di secoli, nel modo di realizzare i suoi rapporti col mondo» (*Gaudium et spes*, n. 43f).

Certamente è interessante ripercorrere i ricordi del cardinale Wojtyła che, in qualità di padre conciliare, prese diretta parte alla elaborazione del documento: «durante il Concilio, soprattutto durante la fase di preparazione della costituzione pastorale, più volte ci si occupò del bisogno di far uso di un metodo induttivo, della assoluta necessità di assicurargli un posto soprattutto nella mentalità del mondo contemporaneo. Io stesso appartenevo a quel gruppo di vescovi che doveva preparare questa "descrizione". Ci incontrammo durante la sessione e in

⁶³ Cfr. CONSTANT VAN GESTEL, *La dottrina sociale della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1965, p. 90-91.

⁶⁴ Cfr. TOMMASO SORGI, *La "questione sociale" al Concilio Vaticano I*, in «Res Publica. Rivista di studi storico-politici internazionali», anno 4 (2014), maggio-agosto, n. 9, p. 39-57.

⁶⁵ Cfr. DI MARTINO, *A cinquant'anni dalla Pacem in terris di Giovanni XXIII*, in «Quaerere Deum», cit., p. 23-24.

⁶⁶ Cfr. STEFANO CAVALLOTTO, *La Gaudium et spes: conferme e prospettive*, in NUNZIO GALANTINO (a cura di), *Il Concilio venti anni dopo. Il rapporto chiesa-mondo*, AVE, Roma 1986, p. 139.

riunioni specifiche nel periodo fra le sessioni del Concilio. È chiaro che una descrizione non può essere condotta con il metodo deduttivo né con il linguaggio dell'astrazione che generalizza. Era necessario dar voce alle cosiddette "scienze particolari" ed a tutta l'umana esperienza. Quindi "empirismo e induzione"⁶⁷.

La *Gaudium et spes* descrisse questo metodo nel proemio della seconda parte del documento, quella in cui si affrontavano «alcuni problemi più urgenti». Troviamo scritto in quel punto: «dopo aver esposto di quale dignità è insignita la persona dell'uomo e quale compito, individuale e sociale, egli è chiamato ad adempiere sulla terra, il Concilio, *alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana* [nostra sottolineatura, ndr], attira ora l'attenzione di tutti su alcuni problemi contemporanei particolarmente urgenti, che toccano in modo specialissimo il genere umano. Tra le numerose questioni che oggi destano l'interesse generale, queste meritano particolare menzione: il matrimonio e la famiglia, la cultura umana, la vita economico-sociale, la vita politica, la solidarietà tra le nazioni e la pace. Sopra ciascuna di esse risplendano i principi e la luce che provengono da Cristo; così i cristiani avranno una guida e tutti gli uomini potranno essere illuminati nella ricerca delle soluzioni di problemi tanto numerosi e complessi» (*Gaudium et spes*, n. 46b).

⁶⁷ KAROL WOJTYLA, *La dottrina sociale della Chiesa*, Lateran University Press, intervista di Vittorio Possenti, commento di Sergio Lanza, Città del Vaticano 2007, p. 58.

EMILIO SALATINO

La dimensione morale in san Francesco di Paola

1. *Premessa*

L'etica in generale e la bioetica in particolare, stanno diventando ogni giorno sempre più importanti sia nella vita delle singole persone come in quella delle comunità e delle istituzioni. Uno dei motivi di ciò è da ricercarsi nell'aumento dei conflitti di valori poiché l'umanità sta vivendo cambiamenti epocali in ogni settore della vita: personale, sociale e scientifica. In pari tempo il nostro mondo è contrassegnato da diverse contraddizioni quali: le situazioni di povertà, la fame, le malattie e la violenza. Esse sconvolgono continuamente la nostra quotidianità.

Alla luce di tutto ciò, quindi, ci è sembrato utile offrire una riflessione sistematica sulla dimensione e i risvolti morali nella vita di san Francesco di Paola¹. Al riguardo occorre dire che tale aspetto è stato finora poco indagato sul piano storico-fondativo ma, come vedremo, molto importante su quello pratico-operativo.

2. *Le fonti*

L'opera di analisi moral-teologica che ci accingiamo a realizzare ha bisogno di poggiare su di una solida base storica che ci aiuti a capire il contesto in cui Francesco di Paola ha operato, qual è stato il suo autentico pensiero, la sua concreta azione nello spazio e nel tempo.

Per quanto riguarda la prima area di interesse, non abbiamo da superare alcun ostacolo poiché esistono diverse opere, dal respiro locale ed universale, che analizzano criticamente il periodo storico in esame.

¹ Morale o etica? L'attuale preferenza per il termine "etica" si spiega in diversi modi. Dipende prima di tutto da un fenomeno di moda, la quale lascia la morale ai "retrogradi" e ai nostalgici dei manuali di un tempo ed esalta l'etica, valore "portante" e "moderno". Per quello che ci riguarda preferiamo usare i due termini indifferentemente, accordando, però, una preferenza per quello di "morale", poiché è caduto in un profondo, quanto ingiusto, discredito. Cfr. J.-L. BRUGUÈS, *Corso di teologia morale fondamentale. 1. Che cosa è la morale e a che cosa serve*, PDUL Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004., pp. 47-49.

La conoscenza del suo agire nella storia ci viene fornita dagli atti dei processi di canonizzazione celebrati in Calabria ed in Francia, nonché dai diversi documenti, sia papali che episcopali, che riguardano la vita e la regola dell'Ordine dei Minimi.

Le difficoltà, però, insorgono nella ricerca del pensiero autentico del Paolano dal momento che mancano delle edizioni critiche dei suoi scritti. Questa lacuna sull'attendibilità delle fonti manoscritte del nostro Santo abbiamo tentato di superarla ricorrendo alle pubblicazioni che alcuni accreditati studiosi dell'Ordine dei Minimi hanno realizzato nell'ultimo cinquantennio. Gli stessi, nonostante la grande attendibilità dei loro scritti, hanno sempre parlato di questione tuttora aperta.

Fermo restando questa importante premessa, passiamo ora ad esaminare le fonti a nostra disposizione.

Le prime che citiamo sono le Regole dei tre rami dell'Ordine dei Minimi. Esse ebbero diverse stesure: quattro per quella dei frati², tre per il terzo Ordine (queste sono state approvate in uno alle regole dei frati partendo dalla seconda), una per le monache (approvata insieme alla quarta regola dei frati).

² Per quanto riguarda quelle destinate ai frati, questa è la cronologia della loro approvazione con l'indicazione del pontefice e della bolla:

- a) *Prima Regola*, papa Alessandro VI, *Meritis religiosae vitae* del 26 febbraio 1493. In essa sono riscontrabili tracce consistenti dei primitivi statuti o Protoregola autorizzati dalla *Decret nos* di mons. Pirro Caracciolo arcivescovo di Cosenza in data 30 novembre 1470. La sua stesura poggia sulle regole allora vigenti (benedettina, agostiniana e francescana), secondo quanto stabilito dai concili Lateranense IV (1215) e di Lione (1274), e sulle costituzioni degli eremiti di frate Pietro Gambacorta da Pisa;
- b) *Seconda Regola*, papa Alessandro VI, *Ad ea quae* del 1 maggio 1501. Essa sancisce il passaggio dall'eremitismo al cenobitismo creando una certa incomprendione con i romitori allora esistenti nel regno di Napoli, ancora guidati dai primi ordinamenti certamente più confacenti allo stile eremitico sorto a Paola;
- c) *Terza Regola*, approvata in concistoro da Alessandro VI, *Ad fructus uberes* del 20 maggio 1502. Il papa, approvandola, la pone accanto alle altre tradizionali regole prima menzionate specificandone la novità costituita dal progetto di vita che egli definì umile, spirituale e quaresimale;
- d) *Quarta Regola*, papa Giulio II, *Inter caeteros* del 28 luglio 1506. Il pontefice con questa approvazione chiude definitivamente la questione sull'opportunità dell'approvazione di una nuova regola in base alla proibizione espressa nel richiamato concilio Lateranense IV, dichiarando che la Regola dei Minimi avrebbe apportato solo luce nel campo ben specifico della penitenza evangelica. Insieme alla Regola viene anche approvato il Correttorio (con la bolla *Pastoralis officii* emanata nella medesima data). Mentre la prima raccoglie i principi base della vita dei Minimi, il secondo prevede le corrispettive violazioni e quindi le sanzioni

Le versioni delle Regole e del Correttorio³, che utilizzeremo nel nostro studio, pur non essendo delle edizioni critiche, sono universalmente accettate come autorevoli. Gli autori di esse sono il compianto frate minimo padre Antonio Castiglione⁴ e l'attuale arcivescovo metropolita di Reggio Calabria-Bova mons. Giuseppe Fiorini Morosini, già Correttore Generale dell'Ordine dei Minimi⁵.

Un'altra importante, ma poco conosciuta, fonte su San Francesco di Paola è certamente il suo epistolario. Questi scritti, pur in mancanza di un'edizione critica ed opportunamente purificati da quelli apocrifi, costituiscono un'importante pista di ricerca per ricostruire la figura ed il pensiero genuino dell'Eremita calabrese. Essi focalizzano la nostra attenzione su taluni aspetti della sua umanità e delle sue linee caratteriali di cui non esiste traccia nelle fonti ufficiali (Regole, Correttorio e atti dei processi di canonizzazione). Le cause che hanno finora determinato l'assenza di uno studio critico sulle lettere sono riconducibili essenzialmente alla penuria di originali (attualmente se ne conoscono solo quattro) ed al cospicuo numero di copie per lo più false. Nella nostra ricerca seguiremo la versione curata dallo studioso minimo padre Rocco Benvenuto. Egli nel 2008 ha pubblicato un testo con 28 lettere attribuite a Francesco di Paola, non si sa se di natura autografa o idiografa, che presentano i requisiti dell'autenticità poiché confrontate con le recensioni dei testimoni superstiti e con la critica testuale elaborata da diversi storici nell'ultimo cinquantennio⁶.

Tra le altre fonti che ci apprestiamo ad usare ci sono anche gli atti dei processi celebrati per preparare la canonizzazione di Francesco di Paola. Essi ci offrono la possibilità di avere un quadro più completo della sua vita, della sua personalità e della sua santità. I processi furono quattro: il Cosentino, il Turonense, di Amiens ed il Calabro.

Le sedute del primo furono dodici così distribuite: sei in Cosenza (luglio 1512), tre in San Lucido (luglio/agosto 1512), due in Paterno Calabro (dicembre 1512) ed una in Corigliano Calabro (gennaio 1513). Agli atti di questo processo

³ In riferimento al Correttorio si può consultare il meticoloso studio critico condotto dal padre Rocco Benvenuto e pubblicato in occasione del V centenario della morte di San Francesco. R. BENVENUTO, *Il Correttorio dell'Ordine dei Minimi*, in «Bollettino Ufficiale dell'Ordine dei Minimi» 53/4, 2007, pp. 140-227; tale contributo è stato integralmente riproposto di recente in M. SENSI (ed.), *Luce che illumina i penitenti. Atti del Convegno di Studi sulla IV Regola dei Minimi nel V Centenario della sua approvazione (1506-2006). Roma, 24, 25, 26 marzo 2006* (Bibliotheca Minima 8), Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, Roma 2011, pp. 473-574.

⁴ A. CASTIGLIONE (ed.), *Redazioni della Regola e Correttorio dei Minimi. Testo latino e versione italiana*, Edizioni della Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, Roma 1978.

⁵ G. FIORINI MOROSINI, *Le Regole dell'Ordine dei Minimi. Testo latino e versione italiana* (Bibliotheca Minima 6), Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, Roma 2006.

⁶ R. BENVENUTO (ed.), *San Francesco di Paola. Le lettere*, Edizioni Santuario di Paola, Paola (CS) 2008. Da qui in poi citeremo con *Lettere* seguito dal numero di pagina.

sono stati aggiunti anche quelli riguardanti i miracoli avvenuti a Cosenza ed a Montalto Uffugo (CS) e raccolti nel maggio del 1518 (per questo motivo tale aggiunta viene indicata con il nome di *Cosentinus posterior*).

Il secondo processo venne celebrato a Tours, in Francia, nel 1513. Le sessioni furono ventuno sparse, tra il 19 luglio ed il 7 dicembre. Tra i due processi esiste una differenza sostanziale: mentre quello italiano si costruisce sulla memoria (si deve necessariamente riandare indietro nel tempo di circa trenta/quarant'anni), il francese può contare sulla testimonianza di persone che descrivono fatti ancora vivi nella loro mente. Questo non svalisce il valore storico dei due documenti ma addirittura lo aumenta dal momento che i contenuti dell'uno integrano perfettamente quelli dell'altro. Ciò è sostenuto da diversi eminenti studiosi; tra tutti richiamiamo le chiare affermazioni di Bernard Chevalier, professore emerito presso l'Università François-Rabelais di Tours, secondo il quale «pour les Calabrais en effet, François de Paule est un ascète et surtout un thaumaturge et pour les Tourangeaux, principalement un directeur spirituel, bien qu'ils ne fassent pas totalement l'impatte sur ses deux autres qualités»⁷.

Nel nostro lavoro utilizzeremo il testo critico dei due suindicati processi pubblicato dalla Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi nel 1964⁸.

Il Processo di Amiens è formato da una sola testimonianza resa da un calabrese identificato come Antonio de Gerane.

Il Processo Calabro è il quarto ed ultimo codice degli atti presentati per la canonizzazione dell'Eremita di Paola. In questo documento sono contenute le deposizioni raccolte in dodici diverse località della Calabria (Regina, Soreto, Arena, Stilo, Altilia, Paterno Calabro, Scigliano, Nicastro, Sambiasse, Castiglione, Catanzaro e Grotteria) tra il 17 novembre 1516 ed il 1 maggio 1518 nonché quella costituente il succitato Processo di Amiens. Da alcuni scrittori il quarto codice è denominato anche Grande Processo Calabro dal momento che in esso sono inseriti anche altri documenti come lettere ed altri atti giuridici premessi straordinariamente come il già richiamato Processo Cosentino Posteriore. Per questi motivi esso si deve accogliere quale supplemento, in alcuni casi addirittura

⁷ Per i Calabresi in effetti, Francesco di Paola è un asceta e soprattutto un taumaturgo e per i Turonensi principalmente un direttore spirituale, benché non ne facciano totalmente un impatto con le altre due qualità [la traduzione è nostra]. B. CHEVALIER, *La canonisation de saint François de Paule. Analyse comparative des procès de Calabre et de Tours*, in BENOIST – VAUCHEZ (edd.), *Saint François de Paule et les Minimes. En France de la fin du XV^e au XVIII^e siècle*, Presses Universitaires François-Rabelais de Tours, Tours 2010, p. 50.

⁸ M.M. PINZUTI (ed.), *I codici autografi dei Processi Cosentino e Turonense per la canonizzazione di S. Francesco di Paola (1512-1513)*, Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, Roma 1964. Da qui in poi lo indicheremo con PCST seguito dal numero di pagina.

come complemento, dei precedenti suddetti processi. Per il nostro lavoro di ricerca utilizzeremo lo studio critico, apparso nel 2010 a cura di Malvina Fiorini Morosini, che si rifà al testo latino dei Bollandisti con la traduzione italiana a fronte⁹.

Anche la *Vita di San Francesco di Paola*, scritta da un discepolo anonimo suo contemporaneo nel 1502, rientra tra le fonti riconosciute autorevoli dagli storiografi dell'Ordine dei Minimi. Il testo da noi utilizzato è quello tradotto dal latino da padre Nicola Lusito¹⁰.

Infine vogliamo ricordare i diversi convegni promossi dall'Ordine dei Minimi, spesso in collaborazione con altre istituzioni italiane e francesi, i cui atti sono stati pubblicati per lo più nell'interessante collana denominata *Bibliotheca Minima* a cura della Curia Generalizia dello stesso Ordine. Altri studi, nel corso dell'ultimo cinquantennio, sono stati pubblicati nel *Bollettino Ufficiale dell'Ordine dei Minimi*.

Tutto questo materiale, per il suo alto valore scientifico nonché per la sua ben fondata metodologia critica, rientra di diritto nel novero degli studi specifici analizzati per la stesura del presente lavoro di etica teologica.

Nella nostra ricerca cercheremo non tanto di dimostrare delle asserzioni, quanto piuttosto di interpretare delle fonti¹¹. Questo lavoro teologico non è costituito da due fasi successive della ricerca, l'interrogazione del passato e l'apertura verso il presente, ma da un unico atto mediante il quale il messaggio concepito con formule tramandate dal passato si traduce in altre che corrispondono al contesto dell'areopago culturale ed esistenziale contemporaneo¹².

Nel nostro studio, è bene precisarlo, le fonti da interpretare non sono soltanto gli scritti di Francesco, frutto del suo *pensare*, ma il suo *vissuto*. Infatti, egli diventa *locus theologicus* «perché con la sua vita e nella sua vita rende presente il passato, ossia la salvezza realizzata nel mistero della morte e risurrezione di Cristo. Inoltre egli è tale perché anticipa il futuro, ossia l'avvento del Signore e la realizzazione definitiva del regno di Dio [...] luogo perché memoria di Cristo»¹³. L'originalità della nostra ricerca, quindi, nonostante il limite rappresentato dai pochi scritti autentici del Paolano, è garantita dal momento che essa si fonda direttamente sul suo vissuto santo, luogo di autentico sapere teologico.

⁹ M. FIORINI MOROSINI (ed.), *Processo calabro per la canonizzazione di S. Francesco di Paola*, citta Calabria edizioni, Soveria Mannelli (CZ) 2010. Da qui in poi lo indicheremo con PC seguito dal numero di pagina.

¹⁰ ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola*, tr. It. N. LUSITO, s.l., s.a.

¹¹ Cfr. Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della Teologia Dogmatica*, Edizione Paoline, Alba (CN) 1974, p. 70.

¹² Cfr. *ivi*, p. 80.

¹³ G. LOMBARDA, *La santità vissuta come 'locus theologicus'*, Edizioni Glossa, Milano 2006, p. 390.

3. *L'origine*

Nel campo degli studi sulla figura di san Francesco di Paola, un aspetto che non è stato particolarmente approfondito riguarda l'origine della sua proposta morale. È stato sempre dato per scontato, infatti, che quest'ultima sia una semplice conseguenza e frutto della sua scelta vocazionale. In realtà la sua genesi è più complessa ed affonda le radici anche nel contesto antropologico del suo tempo.

3.1. *L'istruzione catechistica*

Un primo ambito da analizzare è certamente l'istruzione catechistica ricevuta dal santo. Ma ai suoi tempi quali erano le fonti e le modalità di insegnamento religioso?

Con l'istituzione del battesimo per i bambini, l'itinerario catecumenale degli adulti era caduto in disuso. Al suo posto, nel medioevo, non subentrò una regolare catechesi cristiana per i fanciulli. L'istruzione dei giovani nella fede e nella morale cattolica era un compito dei genitori. Essi dovevano insegnare ai figli il Credo e il Padre nostro. Nel tardo medioevo, inoltre, si aggiunsero abitualmente anche l'Ave Maria ed i dieci comandamenti¹⁴. In quel periodo non esisteva, infatti, una catechesi specifica per la penitenza e la comunione e anche la loro preparazione prossima era dunque demandata alle famiglie. Buona parte della popolazione, a causa della mancanza di un insegnamento diretto e sistematico, perveniva alla fede cristiana solo attraverso la vita e le esperienze fatte in un ambiente impregnato di cristianesimo. Le immagini sacre dipinte sulle pareti, sulle finestre e sugli altari costituivano la bibbia di coloro che erano analfabeti. In questo particolare periodo storico «non bisogna sottovalutare la forza educativa e formativa delle usanze e della generale atmosfera cristiana. È però anche vero che un tale cristianesimo di pura abitudine, senza sufficienti conoscenze dottrinali era particolarmente esposto al pericolo della suggestione di massa, della superstizione e non era in grado di superare eventuali gravi crisi»¹⁵. Inoltre è da ricordare che gli scritti del XV secolo non presentavano ancora la forma tipica del catechismo ma solo quella del libro di preghiera o al massimo di formazione religiosa¹⁶.

¹⁴ «Quanto scarsa fosse la conoscenza religiosa appare dal fatto che, quando Nicolò Cusano negli anni 1451-52 fu inviato in Germania come cardinale legato, ritenne opportuno esporre nelle chiese delle tavole di legno che riportavano i testi del Padrenostro, dell'Avemaria, del Credo e dei dieci comandamenti, proprio al fine di insegnare le nozioni religiose più elementari». H. JEDIN, *Storia della chiesa*, V/2, Editoriale Jaca Book, Milano 1993², p. 355.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 356.

Le caratteristiche della vita spirituale che Francesco manifesterà nell'età adulta ci danno la possibilità di cogliere in esse l'impronta dell'educazione ricevuta in famiglia. Il Morosini sottolinea che il Paolano

matturo manifesta anzitutto un legame profondo con la religiosità popolare: gesti e pratiche devote sono frequenti nella sua pietà e negli inviti rivolti alla gente; così come sono ricorrenti nella sua predicazione temi, che si ritrovano nella fede semplice del popolo. Egli è un "devoto", caratterizzato da una pietà molto viva e sensibile verso i misteri del Signore, secondo la sensibilità del tempo. Non è difficile pensare, quindi, che nella casa paterna, [...] i contenuti della formazione cristiana del piccolo Francesco siano stati quelli, che da sempre nutrono la pietà del popolo: il mistero della croce, la devozione alla Vergine, la pratica sacramentale [...] La preghiera è quella semplice che da adulto egli chiese alla gente, quando si rivolgeva a lui per ottenere miracoli: la recita del Padre nostro, dell'Ave Maria, soprattutto del rosario nella forma e tradizione francescana [...] Quando pensiamo, quindi, alla formazione ricevuta dal piccolo Francesco, è alla sua famiglia che dobbiamo ricorrere e alla vita esemplare dei suoi genitori¹⁷.

A conferma di ciò proponiamo un brano della lettera che l'Eremita scrive al nobile Giovanni du Bois:

Vi mando sei corone della Madonna, le quali direte con divotione, al fine di pregare Dio che ella sia vostra avvocata verso il suo Figlio, e vi doni alla fine il Paradiso. Vi manco anco tre candele benedette. Vostra moglie con sospiri e lagrime ci è venuta a trovare per raccomandarci la vostra persona; ma io l'ho confortata, che sempre mai siate bene con Dio, perché Dio vi aiuterà¹⁸.

3.2. *L'esigenza di una riforma dal basso*

L'attenzione etico-pastorale manifestata da Francesco di Paola, comunque, non trae origine solo dalle dirette fonti di insegnamento orale che abbiamo appena richiamate, ma anche dagli aneliti di riforma dal basso della Chiesa che già in molti Paesi d'Europa iniziavano a farsi avvertire nel corso del XV secolo.

Gli elementi essenziali di questo nuovo clima religioso sono:

La riforma degli antichi Ordini religiosi ed il nascere di nuove aggregazioni

Gli ordini religiosi mendicanti, dopo lo Scisma d'Occidente, sono generalmente considerati gli artefici della ripresa o preriforma che caratterizzò la vita consacrata nella regione Calabria nella seconda metà del XV secolo. Il consolidarsi della loro presenza coincise con l'inizio della decadenza del monachesimo dovuta all'ingordigia degli abati commendatari ed alle continue usurpazioni da parte dei baroni. La povertà proclamata e realmente vissuta, la popolarità della

¹⁷ G. FIORINI MOROSINI, *S. Francesco di Paola: vita, personalità, opera*, Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, Roma 2006, pp. 34-35.

¹⁸ *Lettere*, p. 72.

loro predicazione ed il loro ardente fervore religioso li rese ben accetti al popolo di Dio. Nella regione erano presenti diverse forme di rinnovamento della vita religiosa che, attingendo al patrimonio spirituale proprio di ogni congregazione, predicavano un ritorno alle origini per vivere in maniera più autentica il primitivo carisma del rispettivo fondatore. Nel presente lavoro di ricerca ci limitiamo ad un semplice accenno alle suddette riforme, poiché il nostro intento è quello di far emergere le peculiarità specifiche del movimento eremitico, totalmente nuovo, sorto a Paola attorno alla persona di Francesco Martolilla. Una caratteristica importante di quest'ultimo è certamente quella di aver promosso una riforma della vita religiosa dal basso. Al riguardo è importante il giudizio che l'Iriarte esprime nei confronti della riforma cappuccina e che può essere tranquillamente applicato anche a quella avviata dal Paolano. Lo studioso spagnolo sostiene, infatti, che

nel secolo XVI la tendenza riformista, nell'ambito della stretta osservanza, sperava il rinnovamento ad opera dei superiori e dei capitoli. La nascita dei cappuccini dimostra invece che le vere riforme, destinate a durare, sono quelle che nascono dalla base, dai religiosi "zelanti", fervorosi e idealisti, che fanno di tutto pur di vivere in pienezza l'ideale di s. Francesco: in estrema povertà, in spirito di penitenza e di orazione contemplativa, in semplicità e amore fraterno¹⁹.

I movimenti laicali riconducibili alla devotio moderna

È importante ricordare che l'espressione comune della pietà quattrocentesca è senza dubbio la *devotio moderna* che ha certamente influenzato la spiritualità dell'Eremita di Paola. Questo movimento nasce in Olanda con Gerardo Groote (1340-1384). Egli, reso pessimista dal triste spettacolo offerto in quegli anni dalla cristianità, esprime una visione molto realista della vita spirituale. Secondo il Groote, quello che veramente conta per quest'ultima sono: la conversione del cuore, le virtù, la pazienza nelle prove, l'apostolato e la salvezza eterna. La contemplazione si identifica con la perfezione della carità. Se si cerca una via concreta esiste solo quella dell'imitazione della umanità del Cristo. C'è però anche una via parallela alla contemplazione ed è la vita attiva. Radunando attorno a sé dei discepoli, il Groote non fece altro che creare una nuova forma di vita religiosa poco lontana, è bene precisarlo, da quella che si viveva negli ordini mendicanti e nei canonici regolari. Ma a differenza di questi la *devotio moderna* non adottò alcuna regola, nel senso classico del termine, presentandosi fin dall'inizio come movimento laico di immenso sforzo d'interiorizzazione della vita vissuta in comunità. Dopo la morte del Groote i suoi discepoli inserirono l'esercizio sistematico della meditazione. Tra i diversi autori che hanno scritto opere riconducibili

¹⁹ L. IRIARTE, *Storia del francescanesimo*, Edizioni Dehoniane, Roma 1982², 231.

alla *devotio moderna* dobbiamo segnalare Tommaso Hemerken da Kempis, considerato l'autore della raccolta intitolata *L'imitazione di Cristo*. Essa riassume in sé le principali tendenze della spiritualità della prima metà del XV secolo, tracciando il saldo fondamento della spiritualità cristiana²⁰.

L'opera riformatrice di alcuni vescovi.

3.3. *L'ispirazione carismatica*

In ultimo non è da trascurare il riferimento alla diretta ispirazione carismatica. Accettando la rispondenza vocazionale di Francesco Martolilla ad un piano soprannaturale non è possibile attribuire soltanto a contingenze storico-culturali l'origine della sua missione ecclesiale. In linea con questa specifica prospettiva sono da ritenere fondamentali i seguenti momenti:

L'anno votivo a San Marco Argentano

È il momento in cui Francesco prende consapevolezza della propria condizione e della volontà di conversione (*metanoia*), cioè di una vera e propria inversione di rotta, un cambio di mentalità che, tuttavia, non è ancora un esclusivo orientamento esistenziale. Da questo momento scaturiranno, in futuro, anche le esigenze di natura etica. Il Morosini rileva che

se riflettiamo su questo anno, a partire dagli sbocchi che esso ha avuto alla fine, siamo indotti a considerarlo come un anno di attenta e profonda riflessione sull'indirizzo da dare alla sua vita. Fu un anno di autentico discernimento vocazionale, come si direbbe oggi. Non solo, ma anche un anno dalle prime sintesi spirituali, che il giovane cominciò a fare di tutti gli elementi offertigli dalle situazioni esterne di vita²¹.

Il viaggio ad Assisi

Durante il suo viaggio alla volta della città del Poverello egli matura la sua scelta vocazionale²². Nella sosta romana il Paolano «visse un'esperienza forte [cioè l'incontro con il corteo di un cardinale che faceva sfoggio di grande lusso] e in un certo senso sconvolgente; essa si impresso nell'animo e determinò nella sua mente una nuova sintesi, più completa, tra tutti gli elementi offerti dalla società del suo tempo, e lo spinse alle scelte forti che caratterizzarono la sua vita»²³.

²⁰ Cfr. F. VANDERBROUCKE, *La Spiritualità del Medioevo (XII-XVI secolo)*. Nuovi ambienti e problemi (Storia della spiritualità 4/B), Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1991, pp. 341-354.

²¹ G. FIORINI MOROSINI, *S. Francesco di Paola*, *op.cit.*, p. 38.

²² Cfr. *ivi*, 44.

²³ *Ivi*, p. 46.

Un'altra importante tappa che Francesco visse nel medesimo pellegrinaggio è costituita dalla visita ad alcuni romitori e dall'incontro con alcuni eremiti. «Il biografo coevo licenzia questa notizia brevemente senza alcun commento. Ma in realtà è consapevole che l'incontro [...] è stato decisivo per la sua scelta di vita»²⁴. Il giovane calabrese rimase affascinato da quel genere di vita tanto che «si convinse che era l'eremitismo lo stato di vita verso il quale doveva indirizzare i suoi passi»²⁵.

Il ritiro a vita eremitica

All'inizio di questa nuova esperienza di vita due sono le cose importanti da sottolineare: la sua ferma e definitiva volontà di intraprendere questo cammino di speciale consacrazione al Signore ed il consenso dei suoi genitori. Con il passare del tempo e con la crescita della sua maturità spirituale, «Francesco diventò un punto di riferimento della gente per preghiere, consigli, conforto»²⁶.

La nascita della congregazione eremitica

È questa l'ultima, definitiva e irreversibile tappa carismatica della sua vita. Questa scelta sul piano etico si traduce in una concreta azione di accoglienza, ciò indica il carattere pragmatico che caratterizzerà la sua opera²⁷. A tal fine giova ricordare che soprattutto nell'area del cristianesimo di matrice riformata la teologia morale, unitamente alla pastorale, alla catechetica, ecc. viene individuata quale teologia pratica.

4. I contenuti

L'analisi dei contenuti relativi alla dimensione morale in San Francesco di Paola ci conduce ora, alla luce delle moderne categorie della sistematizzazione moral-teologica, a distinguere inizialmente i due ambiti della teologia morale fondamentale e della speciale, successivamente a passare ad una più dettagliata analisi degli stessi.

4.1. Morale fondamentale

Premesso che il compito della teologia morale fondamentale consiste in una riflessione teologica sistematica delle strutture fondamentali della vita cristiana e sulle condizioni che rendono possibile il discorso etico-teologico cristiano del

²⁴ Ivi, p. 48.

²⁵ Ivi, p. 49.

²⁶ Ivi, p. 53.

²⁷ Cfr. ivi, pp. 56-58.62-63.

nostro tempo. Considerato che essa non è affatto una enunciazione di nuovi precetti ma che si pone in continuità con i grandi filoni della fede e della speranza che giungono a noi dall'evento della Rivelazione, concludiamo che essa «è il senso in cui si situa, cresce e si sviluppa la vita cristiana»²⁸. Per tale ragione, quindi, la includiamo nel moderno orizzonte dell'agire morale che evidenzia i valori di riferimento, le conseguenti norme morali e la loro recezione operativa nella coscienza

Valori

Consistono nelle realtà fondamentali e sussistenti dell'universo morale, in pratica ciò che costituisce la sede oggettiva, immutabile ed universale del "bene" in sé. Essi non sempre sono stati totalmente conosciuti, tanto da essere percepiti in modalità diverse dalle differenti persone, epoche e culture. La loro tipologia è molto vasta per cui possiamo tranquillamente parlare di valori spirituali, materiali, intellettivi, affettivi, sociali, ecc. La ripartizione gerarchica è strutturata sia in riferimento alla grandezza ontologica (superiorità di quelli spirituali rispetto ai materiali ad esempio) e sia in relazione alla loro priorità attuativa in attinenza all'urgenza ed alla possibilità.

Alla luce di ciò mio sento di indicare nella penitenza evangelica il valore fondamentale, o se si preferisce "fontale", che ha guidato l'agire di Francesco Martolilla²⁹. Egli intende la penitenza quale «progetto di vita che si sforza di attuare la duplice dimensione dell'unico precetto dell'amore: verso Dio e verso il prossimo»³⁰. Questo valore diventa per lui un'esigenza etica fondamentale dalla quale scaturiranno tutti i suoi successivi comportamenti. Nelle diverse contingenze della vita che egli si troverà ad affrontare, esso non verrà mai meno.

Norme

La norma morale è la traduzione storica del valore. Quest'ultimo, per non rimanere pura astrazione, ha bisogno di essere trasformato in concretezza operativa, cioè in norma. Essa, però, a differenza del valore di riferimento, può essere mutevole poiché, appartenendo al livello esistenziale, risente della problematicità legata alla sua applicazione nel contesto temporale. In tal senso si pone il problema dell'autorevolezza di chi elabora la norma morale, di quale valore vincolante essa abbia ed infine di quale rapporto vi sia con il valore stesso. Perciò si parla: di norme immediate (cioè mai formalmente promulgate ma percepite da

²⁸ I. SCHINELLA, *In cammino con Dio. Lineamenti di teologia morale fondamentale*, Edizioni Mapograf, Vibo Valentia 1990, p. 68.

²⁹ Cfr. G. FIORINI MOROSINI, *S. Francesco di Paola*, *op.cit.*, pp. 327-330.

³⁰ *Ivi*, p. 327.

chiunque), di grandi e condivisi principi morali, di attestazioni universali di consenso etico, di codici religiosi. Costituiscono un'eccezione le norme legislative che a volte non sono supportate dal necessario substrato etico (come la legge sull'aborto volontario ad esempio).

Per quanto riguarda San Francesco possiamo tranquillamente affermare che la traduzione normativa dei valori da lui professati comprende tutte le componenti della normatività etica, con un'assoluta priorità e prevalenza di quelle correlate alla normatività religiosa. La conferma della nostra asserzione la troviamo nel primo capitolo della Regola dei Frati:

De salutifera praeceptorum ac votorum observantia: CAPITULUM PRIMUM. 1. Huius Ordinis Minimorum universi fraters, salutis aeternae viam, regulam et vitam imitantes ac decem mandata divina et Ecclesiae praecepta salubriter observantes et ad sacra consilia scandere contententes, sanctissimo Domino nostro, Domino Julio Papae II et eius successoribus canonice intransibus fideliter oboediant³¹.

Observantes (osservano) e *oboediant* (obbediscano) sono due verbi chiave perché fanno riferimento al momento conoscitivo della normatività ecclesiale ed al conseguente agire del credente. Anche l'espressione *Ecclesiae praecepta* (precetti della Chiesa) non va riduttivamente circoscritta, come il catechismo di San Pio X ci potrebbe indurre a pensare, ai 5 precetti generali della Chiesa ma va allargata a tutta la normatività operativa conseguente ai suoi insegnamenti³².

Coscienza

Essa costituisce il luogo decisionale dell'agire morale e, in pari tempo, la sua norma più prossima. In quanto tale rappresenta anche il passaggio dalla oggettività del valore alla soggettività ed individualità della coscienza, per questo lo stesso atto compiuto da soggetti diversi acquista un differente significato morale. Ciò costituisce, in pratica, la malizia propria delle trasgressioni morali. La co-

³¹Osservanza salutare dei precetti e dei voti: CAPITOLO I. 1. Tutti i frati di quest'Ordine dei Minimi, che imitano la via, la regola e la vita della salvezza eterna, e che osservano in modo salutare i dieci comandamenti e i precetti della Chiesa e che lottano per elevarsi ai sacri consigli, obbediscano fedelmente al santissimo signore nostro, il signor papa Giulio II, e ai suoi successori eletti canonicamente. G. FIORINI MOROSINI, *Le Regole dell'Ordine dei Minimi. Testo latino e versione italiana* (Bibliotheca Minima 6), Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, Roma 2006, p. 25.

³² Cfr. S. LEONE, *L'etica in San Giovanni di Dio*, in «βιο-ethos», 3(2012), p. 18.

scienza, di conseguenza, diventa il luogo del discernimento morale per antonomasia³³. In sostanza diviene la sede propria della riflessione su che cosa concretamente il soggetto, in questa determinata situazione, deve fare. Perciò è necessario confrontare tutti i valori in ballo ed i loro rapporti di preminenza (ontologia, urgenza, possibilità), le differenti norme ed i successivi doveri con i probabili conflitti tra gli stessi identificando, anche in questo caso, dei criteri di priorità. Infine bisogna decidere in tutta coscienza una specifica azione e poi retrospettivamente rivalutarla per comprendere più adeguatamente, anche alla luce dei risultati, se si è agito bene.

L'Eremita calabrese per tutta la sua vita non ha fatto altro che mettere in atto la propria coscienza determinandosi a vivere in maniera coerente e stabile l'opzione della penitenza evangelica. Dietro ogni sua scelta possiamo tranquillamente attestare un forte impegno della propria coscienza. In alcuni passaggi dei suoi scritti, ma anche in alcune azioni attestate dai testimoni nei processi di canonizzazione, siamo in grado di individuare la sua capacità di discernimento morale, questo prodotto è un fattore tipico di una coscienza illuminata.

Poco dopo l'arrivo di Francesco a Tours, il re gli inviò un bel vassoio e altri oggetti d'oro e d'argento, per suo uso personale. Francesco, che aveva lasciato tutto per vivere nelle grotte dei suoi eremi, che si era fatto volontariamente povero per condividere evangelicamente tutte le forme di povertà dei suoi fratelli, non poteva venire meno al suo impegno di carità accettando l'oro, simbolo del potere e segno di ricchezza. [...] il buon padre, che conosceva le maliziose intenzioni del sovrano, rimandò tutto indietro, non trattenendo niente per sé, e pregando di riferire al re che sarebbe meglio restituire la roba che appartiene agli altri anziché approfittare del denaro altrui per fare vassoi d'oro e d'argento. Questi oggetti d'oro non erano confacenti con il suo stato eremitico e con quello dei suoi frati. Egli non chiedeva che soltanto tazze di legno³⁴.

Nonostante la decisa risposta di Francesco, però, il sovrano continuò nella sua provocazione decidendo di offrirgli un dono che sicuramente l'Eremita non avrebbe potuto rifiutare: una statua della Madonna d'oro massiccio ed artisticamente lavorata.

Ma anche questa statua, pur essendo un oggetto di devozione, veniva a turbare lo spirito del suo deserto e a mettere in discussione la povertà delle sue grotte eremitiche che egli

³³ È significativo che Francesco la chiamasse "casa". Il teste Bartolo Perri afferma che l'Eremita, in quel di Paterno, gli disse: «Uno dei toi fratelli, quale se chama Luca, lo Signore li ha fatto la gratia di la sanità, lo altro, quale ha nome Cola, lo Signore lo vole con ipso; andati che dicto Luca sarà sano et ad Coladicit che se annetti la casa, cioè la coscentia». PCST, p. 60.

³⁴P. ADDANTE, *San Francesco di Paola*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007³, pp. 197-198.

e i suoi discepoli dovevano continuare ad accettare. Per lui quel dono era una vera tentazione [...] Mandò indietro il prezioso dono, dicendo di riferire al re queste parole: “La mia devozione non è fondata né sull’oro né sull’argento, ma nella nostra Signora, che regna nel cielo con il suo divin Figlio. Ho con me un’immagine di carta, che mi è sufficiente”³⁵.

Il teste 32 del Processo Cosentino, Nicola Iaquina, riferisce dell’invito rivolto da Francesco all’arciprete di Paola, dalle sue parole si evince la necessità di vivere in maniera coerente e stabile l’opzione fondamentale.

Dicto frate Francisco li dixè che anco ne tempo de partirese che per questa volta lo Signore li fara la gratia ma dicitili che sa anetti la casa bene cioè la consciencia, dilli per carita che se la anetti [...] [quando l’arciprete ebbe una ricaduta nella malattia] dicto frate Francisco li dixè o questa volta non po recusare che non vada perche lo Signore lo voleva, dilli che se vogla anettar bene la casa ciò la consciencia che avanti heri dixè la missa et non se havia bene anettata la casa dicitili per carità che se la voglia anettare perche lo Signore lo vole che non po recusare questa volta che se prepari bene la consciencia³⁶.

(Fine della prima parte. La seconda parte sarà pubblicata nel prossimo numero)

³⁵ Ivi, p. 199.

³⁶ PCST, pp. 106-108.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

Dante ortodosso

«**L**a cultura italiana di sinistra è incapace di avere avversari grandi: se sono nemici non sono grandi, se sono grandi non sono nemici»¹. È sempre valida la frase di Marco d'Eramo che apparve sull'inserito culturale del quotidiano comunista *il manifesto* ai tempi dello "scandalo Farias", quando un approfondito saggio² dello storico cileno Victor Farias dimostrò che Heidegger, forse il principale filosofo del Novecento, considerato dalla Sinistra uno dei propri maestri, aveva aderito senza problemi al nazismo e non aveva mai abiurato tale adesione.

Il concetto espresso da Marco d'Eramo in quell'occasione si può adattare a moltissimi altri autori e personaggi storici: basti pensare ai ripetuti tentativi di "arruolare" San Francesco tra le fila dei poco pacifici "pacifisti" *no-global* o di considerarlo il precursore del dialogo ecumenico³.

Tale "politica" non poteva non prendere di mira anche Dante, massimo esponente della cultura medioevale (e non solo) e perfetto esempio di poeta cristiano. Di Dante si è detto di tutto: eretico legato ai Catari, ai Templari, alla setta proto-massonica dei fedeli d'Amore, ghibellino odiatore della Chiesa, forgiatore alchemico di "versi strani" sotto i quali si celano indizi che solo gli iniziati – dotati, è ovvio, di "intelletti sani" – possono comprendere. Quel passaggio dell'*Inferno* («O voi che avete gl'intelletti sani | mirate la dottrina che s'asconde | sotto il velame de li versi strani»⁴) ha permesso di scatenare la propria fantasia ai "velamisti"

1 MARCO D'ERAMO, «*La vita si fa dotta, uniforme e costante*», in *il manifesto*, inserto *La talpa*, 23 giugno 1988, p. I, dove scrive anche: «In Italia, la cultura di sinistra il nemico né lo vezzeggia, né lo spegne, al contrario di quel che richiedeva Machiavelli. Da quarant'anni a questa parte se incontrava un pensatore nemico, un avversario teorico, lo sbeffeggiava, lo disprezzava. Negli anni '50 e '60 ha trattato così Nietzsche, Weber, la sociologia americana, Heidegger. Quando poi si è accorta che questi avversari non erano proprio spregevoli, che anzi erano "grandi", allora non li ha considerati più avversari, ma li ha fatti propri, anzi si è fatta loro».

2 VICTOR FARIAS, *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

3 Sull'argomento, cfr. GUIDO VIGNELLI, *San Francesco antimoderno. Il vero volto del Santo di Assisi*, Fede & Cultura, Verona 2013.

4 *Inf.* IX, 61-63.

(così li ha definiti Umberto Eco nel saggio collettaneo *L'idea deforme*⁵) di ogni posizione: si va dal poeta risorgimentale Gabriele Rossetti (1783-1852), che inaugura del filone dei “velamisti”⁶, al poeta sperimentale e filosocialista Giovanni Pascoli (1855-1912)⁷, attento alle relazioni interne della struttura del poema dantesco⁸; dal politico liberale Eugène Aroux (1773-1859)⁹, che dedicò il proprio saggio *Clef de la comedie anti-catholique de Dante Alighieri* a Pio IX, certo di aver compiuto una meritevole opera demistificatoria (forse per questo talvolta lo si trova indicato come “abate”¹⁰), fino al massone e islamico René Guenon (1886-1951)¹¹, che “colse” in alcuni arditi paralleli simbolici la prova del legame che univa l'iniziato Dante ai massoni suoi – di Guenon – contemporanei; passando ovviamente tra tutti coloro che, in particolar modo durante il Risorgimento, volevano accreditare il Divino poeta di una adesione *ante litteram* a quelle che sarebbero state cinque secoli dopo le posizioni mazziniane, cioè unitarie ed anticlericali.

In questa pletora di studiosi c'è anche chi ha voluto vedere nell'autore della *Divina Commedia* un precursore della Riforma, sottolineando come Dante non

⁵ UMBERTO ECO, La semiosi ermetica e il “paradigma del velame”, in *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*, a cura di Maria Pia Pozzato, Bompiani, Milano 1989, p. 29.

⁶ Il poeta Gabriele Rossetti, abruzzese di nascita e inglese – dopo i moti del 1820 – di adozione, nelle sue opere critiche (*Comento analitico all'Inferno dantesco*, 2 voll., 1826-27; *La Beatrice di Dante*, 1842) insiste sull'esistenza di un linguaggio segreto convenzionale che sarebbe proprio di una setta antipapale, i “Fedeli d'Amore”, alla quale avrebbe appartenuto anche Dante; la *Commedia* mirerebbe dunque a una riforma politico-ecclesiastica in senso antipapale e Beatrice personificherebbe l'autorità imperiale.

⁷ Di Pascoli si ricordano *Minerva Oscura* (1898), *Sotto il Velame* (1900), *La Mirabile Visione* (1902). Va però notato che «quella di Pascoli non è una interpretazione esoterica, settaria, oppure politico-complottarda». SANDRA CAVICCHIOLI, *Giovanni Pascoli del segreto strutturale nella “Divina Commedia”*, in *L'idea deforme*, cit., p. 109-110.

⁸ «L'oggetto segreto di pascoli non è dunque un referente impossibile – l'esistenza di una setta che ordiva complotti o la circolazione sotterranea di un sapere occulto – quanto un segreto strutturale, relazionale, combinatorio. E il suo eccesso non sta nella deduzione di non documentabili stati del mondo, ma nella esagerata applicazione di un principio ermeneutico al di là di un atto fiduciario, quello dichiarato nei confronti delle proprie scoperte, *che non conosce la verità come ipotesi ma solo come assoluto*». Ivi, p. 110, corsivo mio.

⁹ EUGÈNE AROUX, *Clef de la comedie anti-catholique de Dante Alighieri* : pasteur de l'Eglise albigeoise dans la ville de Florence, affilié à l'ordre du Temple, donnant l'explication du langage symbolique des fideles d'amour dans les compositions lyriques, romans et epopees chevaleresques des troubadours, Librairie des heritiers Jules Renouard, Paris 1856 [riproposto, in lingua originale, da Arktos, Carmagnola (Torino) 1981].

¹⁰ Lo fa a più riprese ADELIO PELLEGRINI, *Dante padre della Riforma*, s.i.d. e l., *passim* (il saggio è scaricabile integralmente dal [sito internet dell'autore](#), controllato il 6.9.2015).

¹¹ RENÉ GUÉNON, *L'Ésotérisme de Dante*, Gallimard, Paris 1957 [trad. it. : *L'esoterismo di Dante*, Adelphi, Milano 2001].

abbia condannato i Catari¹² (a parte che nel citato¹³ XXVIII canto dell'*Inferno*, verrebbe da ricordare) ed abbia condannato esplicitamente alcuni papi, tra cui Bonifacio VIII, definendolo «Principe d'i novi farisei»¹⁴; oltretutto, naturalmente, chi ha voluto ricostruire il “codice” nascosto nel poema, cercando il vero significato di alcune parole: “traducendo” alcuni termini con un particolare significato (la “chiave della *Commedia* anticattolica” svelata da Eugène Aroux, che tacciava Dante di essere «hérétique, révolutionnaire et socialiste»¹⁵).

Il limite del lavoro dei “velamisti” in generale e di Gabriele Rossetti in particolare consiste nel «partire dalla persuasione indiscussa che Dante fosse massone, Templare e Rosa-Croce, quindi assumere che un simbolo massonico rosacrociano sia il seguente: una rosa in cui è iscritta una croce, sotto la quale appare un pellicano [...]. Deve ora dimostrare che questo simbolo appare anche in Dante. È vero che così rischierebbe di dimostrare soltanto *l'unica ipotesi ragionevole, e cioè che la simbologia massonica si è ispirata a Dante*, ma a questo punto si potrebbe avanzare l'ipotesi di un testo archetipico con il quale Rossetti prenderebbe due piccioni con una fava: dimostrerebbe al tempo stesso che la tradizione massonica è antichissima, e che Dante si è ispirato a questa tradizione antichissima»¹⁶.

¹² «Ortodosso agli occhi dei moderni più di molti frati spirituali del suo tempo, Dante era però un eretico agli occhi degli Inquisitori e della Curia romana; e ciò per molteplici ragioni: tra l'altro è da notarsi che, pur avendo egli dannato all'*Inferno* gli eretici (ma specificando solo, tra essi, la categoria degli epicurei, e senza nominare esplicitamente Catari, Valdesi ed Arnaldisti: la qual cosa può lasciar adito a commenti o sospetti) [...]». ALFONSO RICOLFI, *Influssi Gioachimiti su Dante e i “Fedeli d'Amore”*, in *Il Giornale dantesco*, vol. XXXIII, Nuova serie III, Annuario Dantesco 1930, Firenze 1932, p. 170, cit. in ADELIO PELLEGRINI, *Dante padre della Riforma*, cit., p. 29. Chi afferma ciò, evidentemente, ha dimenticato i versi 55-57 del XXVIII canto dell'*Inferno*: «“Or dì a fra Dolcin dunque che s'armi, | tu che forse vedra' il sole in breve, | s'ello non vuol qui tosto seguitarmi”». A parlare è il dannato Maometto.

¹³ Cfr. nota precedente.

¹⁴ *Inferno*, XXVII, 85. Ci si dimentica, però, che Dante distingue molto ben tra la figura storica di Bonifacio VIII e la figura spirituale del Pontefice. A proposito dello schiavo di Anagni (che Dante chiama Alagna), avvenuto nel 1303, il Poeta infatti descrive il Papa come *alter ego* di Cristo, sottoposto ad una nuova Passione: «veggio in Alagna intrar lo fiordaliso, | e nel vicario suo Cristo esser catto. | | Veggiolo un'altra volta esser deriso; | veggio rinovellar l'aceto e 'l fiele, | e tra vivi ladroni esser anciso» (*Purgatorio*, XX, 86-90).

¹⁵ EUGÈNE AROUX, *Dante l'hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélation d'un catholique sur le Moyen Âge*, Renouard, Paris 1854.

¹⁶ U. ECO, *op. cit.*, p. 30, corsivo mio. Il riferimento, in questo caso, è riferito alla metodologia di Gabriele Rossetti.

Grande fortuna ha avuto per larga parte del XX secolo la leggenda “neoghbellina” dei Fedeli d’Amore¹⁷, i quali avrebbero costituito una conventicola di oppositori al regime guelfo e redatto un codice che permetteva loro di scrivere poesie apparentemente innocenti dietro cui sottintendere significati nascosti.

Ecco una serie di “parole segrete” che uno studioso del primo Novecento, Luigi Valli (1878-1931)¹⁸, autore che influenzò fortemente la cultura nazionalista, pretende di aver scoperto: la *Madonna* è la Santa Sapienza, ovvero Madonna Intelligenza; l’*Amore* è quindi l’*Amor Sapientiae*; la *Donna* è la Setta, il gruppo dei “Fedeli d’Amore”, termine che può essere indicato anche dal *Fiore* o dalla *Rosa* (il quale, a sua volta, può d’altro canto indicare anche la stessa Santa Sapienza). Ed ora veniamo ai termini negativi: *dormire* significa stare nell’errore, la *Follia* è la lontananza dalla Setta (viene un brivido nel pensare come, parimenti, i sovietici definivano “pazzi” quegli oppositori di alto livello – artisti, scienziati, etc. – che destinavano al manicomio anziché ai gulag siberiani); la *Pietra* è la Chiesa (e Dante scrisse quattro *Rime* “petrose”¹⁹); la *Morte* rappresenta la Morte *de* oppure *ne* l’errore (senza che all’estensore di questo dizionarietto sia balzato alla mente quanto lontani siano i due concetti). Se la *morte* è quella di *Madonna*, essa indica allora lo scioglimento della setta, una o più uccisioni da parte della Chiesa oppure (e qui vale il commento precedente) la trasumanazione. Termini positivi come *fiume* e *fonte* si riferiscono all’ispirazione della “verità”, mentre *gravezza*, *vergogna*, *natura* alludono alla dissimulazione o al nicodemismo, comportamento sempre raccomandato agli adepti. E se la *salute* ed il *saluto* sono gli atti iniziatici di un rituale o il segno di riconoscimento dei “Fedeli”, *selvaggio* non può essere che il Cattolico, *tuono* la scomunica, *oscuro*, *buio*, *grotta* e quant’altro gli attributi della Chiesa.

¹⁷ Sull’argomento, cfr. anche JULIUS EVOLA, *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell’Impero*, Laterza, Bari 1937 (ora: Mediterranee, Roma 1997)

¹⁸ LUIGI VALLI, *Il linguaggio segreto di Dante e dei “Fedeli d’Amore”*, Oprim, Roma 1928 (ristampa anastatica: Fratelli Melita, Genova 1988). Nel 2013 la casa editrice milanese Luni ha ripubblicato questo lavoro ed anche *Il segreto della croce e dell’aquila nella Divina Commedia* (Zanichelli, Bologna 1922).

¹⁹ Il termine fu una brillante ideazione di Vittorio Imbriani. Si tratta di un ciclo di quattro componimenti (43-46 dell’edizione Contini) che trattano l’amore terribile e sensuale per una donna chiamata *Petra*. Il ciclo segna un ritorno di Dante al provenzalismo del *trobar clus* (chiuso, introverso): le quattro liriche, tutte dedicate all’esasperato, ossessivo amore passionale per l’insensibile e indifferente donna *Petra*, sono appunto accomunate dal ricorrere del *senhal* e della parola-rima *petra*, nonché (con l’esclusione di *Così nel mio parlar*) dalla rappresentazione di un paesaggio e di una natura invernali, efficaci analogie dell’algida *Petra*. Benché non siano mancate varie, più o meno argomentate proposte di identificazione della protagonista femminile del ciclo, il problema, come chiari Contini, è di fatto marginale «perché la donna *Petra* è semplicemente il legame che unisce le liriche più tecnicistiche di Dante» (GIANFRANCO CONTINI, in *Dante Alighieri, Rime*, a cura di Gianfranco Contini, Einaudi, Torino 1946, p. 149).

Infine la *vita* è in realtà la “vita nuova” di chi risorge dalla morte dell’ignoranza. Un linguaggio che richiama quello delle logge massoniche in maniera troppo diretta per non far sorgere qualche sospetto sulla reale antichità (ed autenticità) della setta. Ma certo non negli studiosi-innamorati di tale fenomeno. E poiché Dante scrisse un componimento intitolato appunto *Vita Nuova* (o *Nova*), par tacere delle rime “petrose”. la sua appartenenza alla setta dei fedeli d’Amore si dà per provata.

Un vero peccato è notare che, se andiamo a leggere – fornendoci del succitato dizionario “fedelese”-italiano – la lirica più famosa della *Vita Nuova*, il celeberrimo sonetto XXVI, *Tanto gentil e tanto onesta pare*, ci troviamo a soli due termini, peraltro racchiusi nello stesso verso, appartenenti al “linguaggio segreto”: *donna* e *saluta*. Davvero poco, se si tiene conto che stiamo parlando della poesia più nota di Dante²⁰.

Il fatto è che certe analisi riescono molto bene sulle opere minori: lavori come il *Fiore* e il *Detto d’Amore* (a prescindere dalla diatriba sulla loro attribuzione a Dante) si possono prestare facilmente ad interpretazioni “controcorrente”. In fondo, la loro stessa natura simbolica è perfettamente adatta ad analisi esoteriche. Quando però si passa all’opera maggiore – ed è sull’opera maggiore, a mio avviso, che va giudicato un autore: Dante è importante per la *Divina Commedia*, non per la *Quaestio de aqua et terra*; Manzoni per i *Promessi sposi*, non per le tragedie o gli inni sacri, né per l’encomiastico *Cinque Maggio* – la musica cambia decisamente.

Il linguaggio segreto

Nella *Commedia*, che noi non riusciamo a non chiamare *Divina*, poiché al di là della sua bellezza sentiamo interiormente che si tratta della traduzione in poesia italiana, lo ripetiamo, della *Summa theologiae*, Dante non può fare a meno di sentirsi ed essere nel profondo cattolico, apostolico e romano. Ecco perché sulle 450 pagine che compongono *Il linguaggio segreto di Dante e dei “Fedeli d’amore”*, Luigi Valli,

²⁰ In verità Valli ci spiega che siamo di fronte ad un sonetto imperfetto che «tradisce un artificio: esso non riproduce una impressione unica e diretta; è composto e riflesso. Infatti, mentre in un verso dice che davanti a Beatrice “ogni lingua divien tremando muta”, due soli versi dopo dice che «Ella sen va sentendosi laudare». Da chi, se ogni lingua era muta? Dunque non è una intuizione realistica e diretta, è *composizione* più o meno ben riuscita» (LUIGI VALLI, *op. cit.*, p. 307n, corsivo nell’originale). Forse – suggeriamo noi ingenui – si tratta di due momenti diversi: di fronte alla soave beltà di Beatrice si trema (*lingua sed torpet*, aveva già scritto Catullo citando Saffo); una volta passata, si possono fare apprezzamenti a cuore – relativamente – più leggero. Ma forse ha ragione Valli, ed è stato effettivamente un errore di Dante, che ha scritto solo una poesia artificiosa e più o meno ben riuscita, che noi posteri erroneamente consideriamo il suo sonetto più bello.

senza provare imbarazzo, ne consacra solo 28 alla *Divina Commedia*, segno che se gli è facile trovare altrove (cioè nelle opere minori) appigli alla sua teoria esoterica (ed anticlericale), di fronte al massimo capolavoro dell'Alighieri non sa dove andare a parare.

Ed il discorso non vale solo per il Dante “ghibellino”, ma anche per le tante altre interpretazioni – una per tutti, che sta (ri)prendendo piede ultimamente, quella del Dante “islamico” – che possono indubbiamente affascinare (nel senso etimologico di *ingannare*) soltanto se estrapolate dal contesto generale. Di fronte all'opera nella sua integralità non si può negare la coerente adesione di Dante alla più stretta ortodossia cattolica. Nessuna eresia da parte del “traduttore” di San Tommaso d'Aquino, nessun rifiuto della Chiesa: del resto, si dovrebbe comprendere facilmente che se si mette in poesia la *Summa theologiae* non si può certo scivolare nell'eresia!

Basti ricordare un caso emblematico: l'odiato Bonifacio VIII, già condannato nella bolgia dei simoniaci²¹ e poi definito «lo principe d'i novi Farisei»²² è successivamente paragonato a Cristo, quando viene considerato non come uomo e peccatore, bensì come rappresentante di Dio in terra, allorché viene rivissuto l'episodio dello “schiaffo di Anagni”²³. Nessuna posizione ereticale, dunque.

È chiaro che a questo punto, si sostiene che la *Divina Commedia* sia solo apparentemente ortodossa e che il vero attacco alla Chiesa sia portato nascostamente, attraverso un linguaggio cifrato, allusivo, nascosto: una posizione esoterica che cozza con gli attacchi diretti che in più parti del poema si portano alla Chiesa ed alla corruzione che la pervade – ricordiamo per tutti l'invettiva di S. Pietro nel XXVII canto del *Paradiso*: «Quelli ch'usurpa in terra il luogo mio, | il luogo mio, il luogo mio che vaca | ne la presenza del Figliuol di Dio, | fatt' ha del cimitero mio cloaca | del sangue e de la puzza; onde 'l perverso | che cadde di qua sù, là giù si placa» (v. 22-27). Di fronte ad una critica tanto esplicita, cercare messaggi nascosti sembra quantomeno inutile...

“Sotto il velame de li versi strani”

Insomma, siamo di fronte ad un autore totalmente essoterico: e lo stesso “famigerato” passaggio del “velame de li versi strani” serve solo a richiamare l'attenzione (come sarà in *Purg.*, VIII, 19-21) sulla necessità dell'aiuto divino per continuare il viaggio infernale (cioè per conoscere e vincere il peccato) o per superare la tentazione simboleggiata nella “sacra rappresentazione” che, ogni sera, verso il vespro, nell'«ora che volge il disio / ai naviganti e intenerisce il

²¹ Cfr. *Inf.*, XIX, 53.

²² *Inf.*, XXVII, 85.

²³ Cfr. *Purg.*, XX, 87.

core», viene ripetuta nella valletta dell'Antipurgatorio a beneficio delle anime negligenti. Fede e Ragione appaite, percorrendo la teologia di Benedetto XVI.

Consideriamo la situazione in cui è inserita la terzina sul «velame de li versi strani». Dante e Virgilio si trovano all'ingresso della città di Dite, al passaggio dagli incontinenti ai violenti, al di là delle cui mura si trovano gli eretici (o eresiarchi). All'approssimarsi dei due pellegrini (Canto VIII), i diavoli si rinserrano e chiudono le porte: inutile è il tentativo di Virgilio di convincerli ad aprirle. Anzi, a breve giungono le Gorgoni a minacciare i due e Dante è costretto a serrare le palpebre per evitare di rimanere di sasso (Canto IX, 37-60).

A questo punto c'è l'invocazione agli "intelletti sani": «O voi ch'avete li 'ntelletti sani, | mirate la dottrina che s'asconde | sotto 'l velame de li versi strani» (IX, 61-63). E quale dottrina troviamo? Nelle terzine successive viene descritto l'arrivo di un angelo che produce un gran frastuono e scuote le acque dello Stige (64-66) come un vento impetuoso che scuote un bosco alzando un polverone e facendo fuggire uomini e bestie (67-72). Virgilio fa aprire gli occhi a Dante (che li teneva chiusi per evitare di incontrare lo sguardo delle Gorgoni) e lo spinge a guardare il punto da cui sta giungendo il messo celeste (73-75). Questi viene paragonato ad un serpente che provochi al solo apparire la fuga delle rane: tutte le anime dannate scappano di fronte all'incedere dell'angelo che cammina sopra le acque, infastidito solo dalla sporcizia presente nell'aria (76-84). Dante comprende che si tratta di un angelo inviato da Dio e si volge a Virgilio, che gli fa cenno d'inchinarsi (85-87). L'angelo «pien di disdegno» apre la pesante porta semplicemente colpendola con una «verghetta» (88-90) e rimprovera aspramente i demoni per essersi opposti alla volontà divina (91-99), quindi se ne va senza rivolgersi ai due pellegrini, evidentemente preso da altri problemi più importanti (100-103), ed il Poeta possono entrare nella città di Dite, assicurati dalle «parole sante» (104-105).

Cosa può esistere sotto il "velame" se non la sottolineatura dell'importanza dell'episodio? La *Divina Commedia* è l'unico libro al mondo, assieme alla Bibbia, di cui viene analizzata ogni singola parola alla ricerca di ogni possibile significato: si pensi alla diatriba sorta intorno al termine "iborni" (XXVI, 14). *Iborni* (nel senso di eburnei, bianchi dallo spavento) o *i borni*, con un *apax legomenon* della lingua italiana, una parola cioè mai usata altrove, calco dal francese *borne* (sasso) indicante le rupi scoscese dell'ottava bolgia? Su questa e tante altre parole controverse del testo dantesco si sono versati fiumi d'inchiostro, ma mai si è neppure lontanamente ipotizzato che una sola di essa sia stata scelta per esigenza di metro o di rima. Segno indubbio dell'enorme stima che da sempre questo testo ha avuto tra gli studiosi e gli amanti del Bello.

Parimenti, sarebbe per lo meno offensivo ipotizzare che l'episodio della porta chiuda aperta dall'angelo sia solo un espediente "drammaturgico", inserito al fine

di creare *suspense* o, più volgarmente, di “allungare il brodo” ... Dobbiamo necessariamente pensare che Dante abbia voluto sottolineare l'importanza del passaggio perché anche il lettore più distratto potesse attenzione al significato dell'episodio: un angelo (la virtù teologale della Fede) che spalanca una porta che Virgilio (la forza della Ragione) non era riuscito a farsi aprire.

Dante essoterico

Del resto i versi del “velame” vanno letti parallelamente a quelli di Purgatorio, VIII, 19-21: «Aguzza qui, lector, ben li occhi al vero, | ché 'l velo è ora ben tanto sottile, | certo che 'l trapassar dentro è leggero». Questa seconda “avvertenza ai lettori” prelude al seguente episodio: Dante si trova nella valletta dei Principi, assieme a quei governanti negligenti che, presi dalle cure terrene, trascurarono i loro doveri spirituali. D'un tratto il Poeta nota che il gruppo di anime guarda tremebondo verso l'alto (22-24): anch'egli guarda vede due angeli con tronche spade di fuoco (25-27, la mancanza di punte indicherebbe la misericordia divina che si affianca alla Sua giustizia). Essi sono vestiti di verde e si pongono ai lati opposti della valletta (28-33); se ne potevano vedere le chiome bionde, ma non era possibile mirarli in viso (34-36) e l'anima di Sordello sentenza che essi giungono dall'Empireo e spiega che li difenderanno dalla tentazione del serpente (37-39), provocando lo spavento di Dante, che si appoggia a Virgilio (40-42). Dopo un intermezzo in cui il Poeta conosce altre anime e scopre le quattro stelle dell'altro polo, rappresentanti le Virtù cardinali (43-93) riprende la “sacra rappresentazione” a cui i penitenti sono costretti ad assistere ogni sera (94-96): giunge una «biscia» (forse lo stesso serpente tentatore) che si avvicina alle anime (97-102) e subito gli angeli si muovono contro di esso, mettendolo in fuga, per poi tornare assieme in cielo (103-105).

Abbiamo parlato di “sacra rappresentazione” perché tale scena avviene ogni sera, al calar delle tenebre: uno spettacolo che ricorda ai penitenti la tentazione, contro la quale essi non furono pronti nel lottare. Una tentazione che può essere sconfitta solo grazie all'aiuto soprannaturale della preghiera, necessaria per vincere il male come nell'Inferno era stata necessaria la preghiera (ed il conseguente intervento divino) per entrare nella città di Dite (cioè, fuor di metafora, per conoscere il peccato).

Dante e gli acrostici

Che Dante voglia essere sempre essoterico e non esoterico, cioè comprensibile a tutti e non ad una ristretta cerchia di iniziati è dimostrato anche da un altro, fondamentale passaggio della *Divina Commedia*. Ci sono studiosi che, partendo

dalla numerologia, hanno esaminato tutti i possibili significati di quel «Cinquecento diece e cinque» (alla latina DXV, da leggersi come anagramma di “dvx” o “dux”, ossia condottiero) che si trova in *Purgatorio*, XXXIII, 43 e che va collegato al «veltro» (*Inf*, I, 101), il cane da caccia che sconfiggerà la lupa dell’avarizia, la cui provvidenziale venuta è annunciata all’inizio del poema. In particolare Carlo Cuini²⁴ propone alcuni improbabili acrostici che sarebbero stati nascosti all’interno di alcuni canti. Tanto per dare un’idea, il risultato che ne trae è la sequenza CCDFQCCPIPSMVM, trovata partendo dal verso 65 dello stesso canto XXXIII del *Purgatorio* e procedendo ogni sei, che dovrebbe significare *Celesti Consensu Dantes Florentinus Quattordecennio Canticis Compositis Paradiso Inferno Purgatorio Suam Mirabilem Visionem Manifestavit*. Insomma, una “firma” posta dall’autore...

Non è l’unico né il meno astruso acrostico rinvenuto e che non sembra tenere conto di quanto Dante invece fosse essotericamente portato a far comprendere a tutti il proprio poema, anche quando usava dei giochi verbali come l’acrostico. Ne abbiamo esempio nel XII canto del *Purgatorio*²⁵, quando il Poeta contempla gli altorilievi intagliati nella costa del monte e che mostrano esempi di umiltà esaltata, ed i bassorilievi presenti invece sul sentiero che i penitenti percorrono caricati di un masso, con esempi di superbia punita. Dal verso 25 al 60 è un susseguirsi di dodici terzine che, più che nascondere, palesano un acrostico; infatti esse iniziano con la stessa lettera, a gruppi di quattro: prima quattro terzine principianti con “Vedeà” (dedicate a Lucifero, Briareo, Timbreo e Nembrot), poi quattro con il vocativo “O” (O Niobe, O Saul, O Aracne, O Roboamo) e quindi quattro con “Mostrava” (Almeone, Sennacherib, Ciro e Oloferne). Dodici terzine che iniziano con quattro “Vedeà”, poi con quattro “O” e quindi con quattro “Mostrava”. Se prendiamo le singole lettere iniziali abbiamo V, O ed M, vale a dire vom o, essendo nella grafia medioevale la “v” intercambiabile alla “u”, *Uom, uomo*. Cosa vuole dire Dante: che la superbia, che è punita all’inizio del *Purgatorio* in quanto peccato più grave (perché ogni peccato nasce da un atto di superbia verso la legge di Dio) è tanto legata all’umana natura da formare un tutt’uno con essa, da esserne quasi un sinonimo. Si scrive “superbia” e si legge “uomo”, potremmo sintetizzare. Ma siamo sicuri che la ripetizione delle iniziali non sia casuale? Se è casuale (e senza senso) il preteso acrostico CCDFQCCPIPSMVM, non potrebbe esserlo altrettanto quello del VOM=UOM? Proseguiamo con la lettura e affrontiamo la terzina seguente (61-63): «Vedeà Troia in cenere e in caverne; | o Ilión, come te basso e vile | mostrava il segno che li si discerne!». Di nuovo “vedea”, “o” e “mostrava”: non solo la stessa lettera, ma addirittura la stessa

²⁴ CARLO CUINI, *Novità nella Divina Commedia*, Serarcangeli, Roma, 1993, p. 218-242.

²⁵ Il testo è riportato in appendice.

parola. Cinque occorrenze per ciascuna parola in tredici terzine, in trentanove versi è un po' troppo per essere frutto del caso.

Ma cosa vuole significare questa breve analisi? Null'altro che evidenziare come Dante abbia voluto fare in modo che il suo gioco linguistico risultasse ben evidente e chiaro a tutti. Il fine della sua opera – e per questo la redasse in volgare italico anziché in latino – era quello di essere comprensibile a tutti, non solamente ad una ristretta cerchia di intellettuali. Nel caso del canto XII del Purgatorio sembra voler essere ripetitivo ai limiti della pedanteria per assicurarsi che ognuno, anche il lettore più distratto, si rendesse conto di quale messaggio aveva nascosto (ma forse il termine non è esatto, bisognerebbe scrivere “evidenziato”) all'interno della prima cornice del monte che porta alla salvezza eterna.

Dante cattolico

La grande linguista Maria Corti, nell'ultimo periodo della propria esistenza, avallò la teoria islamica²⁶, tra l'altro facendo notare l'uso dell'arabismo *meschite* (dove *moschea*) per *case*, ad indicare le dimore dei diavoli in *Inferno*, VIII, 24. Eppure già Tommaseo, nel suo *Commento* (1837) notava «Meschite chiama quelle d'Inferno; come se le moschee fosser cosa diabolica». Nel maggio 1992, ai funerali del giudice Giovanni Falcone, il cardinal Salvatore Pappalardo, arcivescovo di Palermo, venne criticato per aver usato la frase scritturale “sinagoga di Satana”²⁷ a proposito della mafia: parlare di “moschea di Satana” sarebbe invece indice di adesione all'Islam?

Evidentemente no, ma fu proprio uno studioso cattolico, il gesuita Miguel Asín y Palacios (1871-1944), che nel 1919 con la sua ponderosa opera intitolata *La escatología musulmana en la Divina Comedia*²⁸, sostiene che Dante abbia usato come ispirazione alcune fonti del sufismo, in particolare il *Libro della Scala*, tradotto in lingua castigliana ai tempi di Alfonso X il Savio e che l'Alighieri avrebbe potuto conoscere attraverso Brunetto Latini, che fu ambasciatore della repubblica fiorentina presso il Re di Castiglia. In tale opera viene descritto il *Mi'raj*, il viaggio mistico che Maometto avrebbe effettuato a cavallo di un animale straordinario, il Burāq, un bue volante dal volto d'uomo, attraverso i cieli. Il viaggio

²⁶ In MARIA CORTI, *Dante e l'Islam*, intervista del 20 aprile 2000, presente sul sito [Rai](#) [url consultato il 6.9.2015] che amplia l'approfondimento di un'intervista a Paolo Di Stefano rilasciata al *Corriere della Sera* e pubblicata il 31 dicembre 1999 con il titolo: *Dante. Il sommo poeta partorito dall'Islam*.

²⁷ Ap 2,9 e 3,9.

²⁸ MIGUEL ASÍN Y PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Real Academia Española - Estanislao Maestre, Madrid 1919, 1943³; trad. it. *Dante e l'Islam*, Net, Milano 2005 e Luni, Milano 2014.

avrebbe portato Maometto a sorvolare i luoghi infernali in cui i dannati sarebbero stati inclusi in gironi all'interno dei quali la pena commisurata sarebbe stata logicamente collegata al peccato da essi compiuto in vita. Dante avrebbe quindi avuto l'idea del contrappasso proprio da questa fonte araba. A riprova di ciò sarebbe il fatto che la parola *contrappasso* appare un'unica volta alla chiusura del canto XVIII (v. 142) dell'*Inferno*, dove il primo dannato a parlare è appunto Maometto: segno evidente del poeta fiorentino alla cultura islamica.

In realtà al profeta islamico viene riservata una pena tanto violenta quanto disgustosa nel descriversi: Maometto è paragonato ad una botte che ha perso una doga (22-23) e tutte le sue interiora sono messe allo scoperto da un fendente del demonio che presiede alla nona bolgia con una descrizione che oscilla tra il disgustoso ed il ridicolo (24-27). Il dannato apre il proprio petto squarciato e dice: «“Or vedi com'io mi dilacco! | vedi come storpiato è Mäometto! | Dinanzi a me sen va piangendo Ali, | fesso nel volto dal mento al ciuffetto» (30-33). Maometto è tagliato dalla gola all'ano, il suo nipote e successore Ali dalla fronte (ciuffetto) al mento, come a significare la continuazione dell'opera di «scandalo e di scisma» (35) iniziata, ben più gravemente, dallo zio. Come di fronte ad una simile descrizione si possa parlare di “ammirazione per l'Islam” è quasi un mistero: ed in effetti il passaggio su Maometto è censurato nei Paesi musulmani più avanzati, dove il resto dell'opera viene pubblicata, in altri viene cassato l'intero canto XXVIII, nella maggior parte dei paesi islamici l'opera viene direttamente proibita.

Ma, a prescindere dalla descrizione di Maometto – che, volendo essere precisi, fa giustizia della pretesa ammirazione di Dante verso l'Islam, non dell'ispirazione che il Poeta potrebbe aver ricevuto dal *Libro della Scala* – quando l'originale (ignoto ad Asín y Palacios) venne alla luce, fu evidente che non poteva essere una fonte per la *Divina Commedia* trattandosi di non altro che di una imitazione dell'*Apocalisse*.

Un paio di esempi chiarificatori: «Voi avete già udito come Gabriele mi narrò quel che si trova nella prima delle sette Terre anzidette, e come fossero tutte di fuoco, e anche i mari, le genti, i pesci e tutte le altre creature. Ora vi dirò della seconda, come lui me la mostrò. Sappiate che questa Terra ha nome “Halgelada”, ed è assai vasta. In essa Dio pose degli scorpioni infernali, grandi come muli; e le loro code sono lunghe come un'asta di lancia o ancor di più; e in ciascuna coda ci sono trecentosessanta nodi, ed in ogni nodo ha trecentosessanta corni, in ognuno dei quali ci sono trecentosessanta vasi, che son tutti colmi di veleno. E tale veleno è così potente che se si ponesse uno soltanto di quei vasi nel mondo, sia gli alberi che le acque, e le genti, e le bestie e tutte le altre cose che vi dimorano

sarebbero distrutte per il grandissimo fetore che ne esce, e per l'orrore che incute»²⁹.

Ed ecco la visione di Satana, così diversa dalla terrificante landa ghiacciata e silenziosa del Cocito: «Sappiate che in questa terra c'è la sede e l'abitazione del demonio e il suo regno. E lì inoltre si trovano le sue milizie e le sue genti. E nel suo regno il diavolo vive legato. Infatti, fin dal momento in cui disubbidì a Dio, gli angeli buoni precipitarono lui e i suoi giù dal cielo; e poi lo presero e lo legarono con catene di ferro, una mano davanti e l'altra dietro; e in modo simile i piedi. E così lui si trova legato nella settima terra. Ma è così grande che, stando nel luogo in cui si trova, tocca col capo questa Terra in cui ora siamo; e con le due corna sbuca al di sopra di essa. E verrà anche il tempo in cui sarà slegato e inviato nel mondo. Allora molti altri demoni verranno con lui, e lui porterà con sé tutta la superbia e il furore dell'inferno, insieme alle anime peccatrici degli infedeli. Sono anche questi il suo esercito, e la gente che di notte e di giorno lo vigila, e dimora intorno a lui»³⁰.

Sulle reali fonti³¹ del poema dantesco si è chiaramente – e irrevocabilmente – espresso uno dei massimi dantisti italiani, Giorgio Petrocchi: «Le due vere “fonti” del poema sono *l'Eneide* di Virgilio, come costante ricordo d'una grande esperienza letteraria di descrizione di una discesa agl'Inferi, e la *Bibbia*, come somma di visioni profetiche, come grande costruzione mistico-visionaria. Accanto alle due “fonti” vere e proprie si colloca un'intensa lettura di classici pagani e cristiani, dall'*Etica nicomachea* e dalla *Retorica* di Aristotile al *De officiis* di Cicerone, dagli elementi morali insiti in Virgilio e in Stazio alle visioni mistiche dei Padri della Chiesa Occidentale, per giungere a sant'Alberto Magno, a san Bonaventura a san Tommaso d'Aquino: testi del tutto ignoti o comunque non operanti negli'indotti autori di poemi e poemetti duecenteschi».

In sintesi, *Bibbia* ed *Eneide*, nonché cultura classica e civiltà cristiana medioevale.

Tornando alla visione di Lucifero, va sottolineato come essa sia tra gli elementi di maggiore novità inseriti da Dante nella sua costruzione del mondo ultraterreno: rispetto alle visioni precedenti (*Libro della scala* compreso), raggiunto il punto più profondo (o centrale) dell'inferno, anziché assistere ad un crescendo

²⁹ *Libro della Scala*, cap. LV

³⁰ *Ivi*, cap. LX.

³¹ Naturalmente, non poteva mancare anche una pretesa di trovare le radici del capolavoro dantesco, anziché nella Bibbia e nell'Eneide, come ha sintetizzato Contini, nella Kabbalah ebraica: si segnalano a tal proposito le tre opere di ANGELA MALVANI, GIULIO MALVANI, *L'inferno esoterico di Dante* (2005), *Il purgatorio esoterico di Dante* (2008), *Arbor Vitae. Il Paradiso di Dante e l'albero della vita della cabala ebraica*, tutte edite nella collana “Media aetas. Collana di studi medievali” della casa editrice Penne e Papiri di Tuscania (Viterbo).

parossistico di rumore, fiamme e agitazione, siamo di fronte al suo contrario. Intorno a Satana vige il silenzio più assoluto, poiché i maggiori peccatori, i traditori dei benefattori, della Chiesa e dell'Impero, sono immersi completamente sotto la lastra di ghiaccio. Al posto del massimo del rumore, quindi, il massimo del silenzio, interrotto solo dal vento che proviene dalle enormi ali di Lucifero e che contribuisce a gelare il lago. Al posto del fuoco, quindi, il ghiaccio. Insomma, l'esatto contrario di tutte le visioni precedenti³².

E infine, a proposito della ghiacciaia del Cocito, è stato fatto notare³³ che, mentre tutte le rappresentazioni infernali precedenti a Dante culminano nel fuoco più cocente, nell'Inferno dantesco non solo il fuoco è poco presente (le arche degli eresiarchi, la pioggia sui violenti, le fosse dei simoniaci, quello che avvolge i consiglieri fraudolenti – del resto anche le anime purganti, che nella tradizione iconografica sono sempre avvolte dalle fiamme, nel Purgatorio dantesco le incontrano solo nell'ultima cornice), ma i peccatori più gravi sono sepolti dal ghiaccio, segno di una possibile suggestione dai miti nordici: infatti è proprio delle popolazioni dell'Europa settentrionale identificare il male con il freddo. Anch'essi, in fondo, fanno parte di quella "cultura cristiana medievale" che ha potuto influenzare, attraverso la lettura delle saghe nordiche, Dante Alighieri³⁴.

³² Sull'argomento, cfr. l'approfondito saggio di LUIGI G. DE ANNA, *Dante Alighieri e la pena del freddo*, in «Settentrione», 7, Turku 1995, pp. 97-127.

³³ LUIGI LUN, *Mitologia nordica*, Settimo Sigillo, Roma 1987, p. 33-40.

³⁴ Luigi G. de Anna conclude il suo saggio sostenendo il primato dell'invenzione poetica sulla cognizione meteorologico-geografica e/o letteraria: «Dante dunque caratterizzò come gelida la parte più profonda dell'Inferno non per conoscenza o suggestione diretta di testi nordici, ma perché vedeva nel gelo la forza del simbolo e cioè l'assenza del calore di Dio. [...] La presenza in tradizioni mediterranee o prettamente italiane che comunque menzionavano, magari esse sì per influenza di testi anglo-cletici o germanici, riferimenti alla "pena del freddo" giustificavano agli occhi di Dante la scelta operata, che fu comunque, soprattutto, il frutto di un genio poetico, il quale vedeva concludersi nella plauide ghiacciata un itinerario iniziato in una ostile *selva oscura*» (L. G. DE ANNA, *op. cit.*, p. 124).

Appendice

Purgatorio, XII, 25-63

- Vedea** colui che fu nobil creato
più ch'altra creatura, giù dal cielo
folgoreggiando scender, da l'un lato.
- Vedèa** Briareo fitto dal telo
celestial giacer, da l'altra parte,
grave a la terra per lo mortal gelo.
- Vedea** Timbreo, vedea Pallade e Marte,
armati ancora, intorno al padre loro,
mirar le membra d'i Giganti sparte.
- Vedea** Nembròt a piè del gran lavoro
quasi smarrito, e riguardar le genti
che 'n Sennaar con lui superbi fuoro.
- Niobè, con che occhi dolenti
vedea io te segnata in su la strada,
tra sette e sette tuoi figliuoli spenti!
- Saùl, come in su la propria spada
quivi parevi morto in Gelboè,
che poi non senti pioggia né rugiada!
- folle Aragne, sì vedea io te
già mezza ragna, trista in su li stracci
de l'opera che mal per te si fé.
- Roboàm, già non par che minacci
quivi 'l tuo segno; ma pien di spavento
nel porta un carro, senza ch'altri il cacci.
- Mostrava** ancor lo duro pavimento
come Almeon a sua madre fé
caro parer lo sventurato addornamento.
- Mostrava** come i figli si gittaro
sovra Sennacherib dentro dal tempio,
e come, morto lui, quivi il lasciaro.

Mostrava la ruina e 'l crudo scempio
che fé Tamiri, quando disse a Ciro:
«Sangue sitisti, e io di sangue t'empio».

Mostrava come in rotta si fuggiro
li Assiri, poi che fu morto Oloferne,
e anche le reliquie del martiro.

Vedeva Troia in cenere e in caverne;
o Ilión, come te basso e vile
mostrava il segno che li si discerne!

BENEDETTO XV

Enciclica *In praeclara*

Nel VI centenario della morte di Dante Alighieri
30 aprile 1921

DANTE ALIGHIERI, della cui morte ricorrerà tra poco il sesto centenario, occupa un posto veramente particolare nella gloriosa schiera degli uomini illustri, che con la loro splendente fama fanno onore al cattolicesimo e che, in tutti i campi, ma particolarmente in quello delle lettere e delle belle arti, hanno magnificamente servito sia la società che la Chiesa con gli immortali frutti del loro genio. Al genio di Dante forse non si sono mai rese così grandi dimostrazioni di omaggio come ai nostri tempi. E infatti non è solo l'Italia – la quale giustamente si gloria di avergli dato i natali – che si accinge a celebrare la sua memoria con entusiasmo; sappiamo che in tutte, ma proprio tutte, le nazioni civili si sono costituiti speciali comitati di studiosi, affinché il mondo intero celebri elogiando unanimemente questa insigne gloria dell'umanità.

In verità è necessario non solo che la Nostra voce non manchi in questo coro magnifico ed autorevole, ma anzi che in un certo modo lo diriga; la Chiesa ha ben diritto di reclamare, per prima, l'Alighieri come suo figlio. Già dall'inizio del Nostro pontificato abbiamo chiesto in una lettera all'arcivescovo di Ravenna che si abbellisse la basilica vicina alla tomba di lui, in vista del centenario dantesco; oggi, per inaugurare le celebrazioni di questo centenario, Ci è sembrato bene rivolgerci a tutti voi, figli dilette, che, sotto la tutela della chiesa, vi dedicate allo studio delle lettere, per mostrarvi più chiaramente ancora quale sia la stretta comunione fra Dante e questa cattedra di Pietro, e come sia di somma giustizia l'attribuire in gran parte al cattolicesimo gli elogi tributati ad un nome così grande.

E in primo luogo, se si pensa che, durante tutta la sua vita, il nostro Dante ha professato la religione cattolica in maniera esemplare, sembra davvero di soddisfare i suoi voti, ponendo, come apprendiamo che si ha intenzione di fare, le celebrazioni del suo centenario sotto gli auspici della religione, che si chiuderanno nella chiesa di San Francesco a Ravenna, mentre si apriranno nel Battistero

di San Giovanni a Firenze, la bellissima chiesa, alla quale, nel tramonto della sua vita, Dante esule volgeva il suo ricordo pieno di amari rimpianti, certo con la speranza ed il desiderio di poter essere incoronato poeta in quello stesso Battistero in cui, infante, era stato battezzato.

Elogio per il suo pensiero cattolico e la fede incrollabile

Nato in un'epoca in cui fiorivano gli studi filosofici e teologici – grazie ai dottori scolastici, i quali raccoglievano le più belle opere del passato per trasmetterle ai posteri dopo averle improntate del loro genio sottile – Dante, in mezzo alla grande varietà di opinioni, seguì soprattutto Tommaso d'Aquino, principe della Scolastica. È a questo maestro – il cui genio intellettuale fu definito «Angelico» – che egli deve tutto ciò che gli rivelarono la filosofia e la speculazione teologica, senza che d'altronde egli trascurasse alcun ramo della conoscenza o della scienza, né abbreviasse le lunghe ore consacrate alla meditazione delle sacre Scritture e degli scritti dei Padri.

Munito d'una cultura universale e soprattutto versato nella sapienza cristiana, quando decise di mettersi a scrivere proprio nell'ambito della religione trovò materia quasi infinita ed estremamente profonda da trattare in versi. Senza dubbio, conviene ammirare l'incredibile vastità e la potenza del suo genio; ma è anche palese che gran parte della sua forza gli fu ispirata dal soffio della fede divina: e ciò spiega come l'opera di Dante debba la sua bellezza sia al molteplice splendore della verità divina rivelata, quanto a tutte le risorse dell'arte.

Infatti tutta la sua Commedia – che a giusto merito fu chiamata «divina» – non ha altro scopo, anche negli elementi di finzione e d'immaginazione e nelle reminiscenze profane che racchiude in parecchi punti, se non quello di esaltare la giustizia e la provvidenza di Dio, governatore del mondo nel corso dei tempi e per l'eternità, che assegna agli uomini, come individui e come società, ricompense o castighi, secondo i loro meriti. Quindi in questo poema risplendono, in perfetta conformità alla fede cattolica, sia l'augusta Trinità del Dio unico che la redenzione del genere umano compiuta dal Verbo di Dio incarnato, sia l'immensa bontà e la generosità della Vergine Maria, Madre di Dio, che la beatitudine celeste degli eletti, angeli e uomini; a questa beatitudine si contrappongono i supplizi destinati agli empi ed infine, tra paradiso e inferno, la dimora delle anime, che una volta consumato il periodo dell'espiazione, vedono schiudersi l'ingresso in cielo. E in tutto il poema appare come l'autore con grandissima sapienza abbia esposto questi e altri dogmi cattolici.

Sue idee circa il governo divino del mondo

E se i progressi della cosmografia hanno rivelato più tardi che il sistema cosmico e astrale della scienza antica non era che un mito, tuttavia rimane il fatto che l'universo, quali che siano le leggi che ne reggono gli elementi, è sottomesso alla medesima volontà che l'ha creato, la volontà cioè di Dio onnipotente, che muove tutto ciò che esiste e la cui gloria risplende ovunque, in una parte più e meno altrove: se questa terra su cui viviamo non rappresenta più, come si credeva, il centro nel sistema generale del mondo, tuttavia essa è stata dapprima la sede della beata vita dei nostri progenitori, e in seguito la testimone della loro miserrima caduta da quella felice condizione, poi restituita dal sangue di Gesù Cristo, eterna salvezza del genere umano.

Quindi ha descritto la triplice condizione delle anime come se la era immaginata, dimostrando di aver tratto la più viva luce da un'intima sicurezza della fede per descrivere la dannazione dei reprobri, l'espiazione delle anime giuste e la beatitudine degli eletti prima del giudizio divino della fine dei giorni.

E quindi pensiamo che sia dalle sue altre opere, sia soprattutto dalla *Divina Commedia* possa essere di insegnamento ai nostri contemporanei in particolar modo ciò. In primo luogo i cristiani devono il massimo rispetto alla Santa Scrittura e bisogna accettare con il sommo ossequio rispetto tutto il suo contenuto, come lo stesso Dante conferma, dicendo che «benché vi siano molti scribi della parola divina, tuttavia l'unico che detta è Dio, il quale si è degnato di servirsi di molte penne per comunicarci il suo messaggio di bontà»¹. Formula davvero felice e di una esattezza perfetta. E così quest'altra: «L'Antico e il Nuovo Testamento, emessi per l'eternità, come dice il profeta», contengono «insegnamenti spirituali che trascendono l'umano intelletto», datici «dallo Spirito santo, il quale, attraverso i profeti e gli scrittori di cose sacre, attraverso Gesù Cristo Figlio di Dio e coeterno a lui, e parimenti attraverso i suoi discepoli, ha rivelato la verità soprannaturale e necessaria alle nostre anime»². Dunque perfettamente a ragione scriveva dell'eternità, che seguirà il corso della vita mortale, «le nostre certezze ci vengono dalla dottrina infallibile di Cristo, che è la Via, la Verità, la Luce: la Via perché essa ci conduce, attraverso tutti gli ostacoli, alla felicità eterna; la Verità poiché essa è libera da ogni errore; la Luce, perché dissipa le tenebre terrene dell'ignoranza»³.

Ed egli rispetta e considera non meno «quei venerabili Concili principali ai quali nessun fedele dubita che Cristo abbia partecipato». Per lui sono anche di grande importanza «gli scritti dei dotti, di Agostino e di altri» e aggiunge che «chi

¹ *Mon.* III, 4.

² *Mon.* III, 3, 16.

³ *Conv.* II, 9.

dubita che essi siano stati assistiti dallo Spirito Santo, o non ha scoperto i loro frutti, o se lo ha fatto, non ha saputo minimamente gustarli»⁴.

Ed è ammirevole quanto Dante abbia tributato all'autorità della Chiesa Cattolica e quanto al potere del Papa, dato che grazie a questo hanno valore tutte le leggi ed istituzioni della Chiesa stessa. Di qui l'energica esortazione ch'egli rivolge ai cristiani: dal momento ch'essi hanno i due Testamenti e nello stesso tempo il pastore della Chiesa per guidarli, si reputino soddisfatti di questo mezzo di salvezza⁵. Perciò, afflitto dalle disgrazie della Chiesa come se fossero state le proprie, deplorando e stigmatizzando ogni infedeltà dei cristiani nei riguardi del primo vescovo, si rivolgeva in questi termini ai cardinali italiani, dopo che l'apostolica sede aveva abbandonato Roma: «Anche noi, che crediamo nel medesimo Padre e Figlio, nel medesimo Dio e Uomo, nella stessa Vergine e Madre, noi, per i quali e per la salvezza dei quali a colui che per tre volte interrogato sul suo amore fu detto: "Pietro, pasci il sacrosanto ovile"; non profetando, come Geremia, lacrimevoli sciagure, ma dolendoci dopo che sono avvenute, siamo costretti a piangere vedova e sola la città di Roma, a cui, dopo tanta gloria di trionfi, con la parola e con le opere, Cristo confermò l'impero del mondo, e che anche Pietro e Paolo, predicatori delle genti, consacrarono a sede apostolica aspergendola del loro sangue; addolora, ahimè, non meno del vedere la deplorable piaga delle eresie»⁶. Pertanto egli definisce la Chiesa romana «tenerissima madre» o «sposa del Crocifisso» e Pietro il giudice infallibile della verità rivelata da Dio, al quale tutti devono sottomettersi con massima obbedienza in tutto ciò che si deve credere o fare per la salvezza eterna. Perciò, benché egli affermi che la dignità dell'Imperatore venga direttamente da Dio, tuttavia «questa verità – egli dice – non deve essere presa in un senso tanto assoluto che un Principe Romano non si sottometta al Romano Pontefice in qualcosa, poiché la felicità terrena è in qualche modo ordinata verso la felicità eterna»⁷. – Principio eccellente e pieno di saggezza, che, se oggi fosse osservato fedelmente, porterebbe agli Stati i più abbondanti frutti della prosperità.

Ma Dante pronunciò invettive estremamente severe e offensive contro i Papi del suo tempo. – Beninteso contro quelli che non avevano le stesse sue vedute politiche e che erano vicini, a suo avviso, a quella parte che l'aveva esiliato dalla famiglia e dalla patria. Ma si deve perdonare ad un uomo tanto sballottato dai flutti della sorte se con animo esulcerato emise qualche giudizio che sembra aver passato il segno: e a maggior ragione poiché non v'è dubbio che ad alimentare la

⁴ *Mon.* III, 3.

⁵ Cfr *Par.* v, 76-78: «Avete il vecchio e il nuovo Testamento, | e il pastor de la chiesa che vi guida: | questo vi basti a vostro salvamento».

⁶ *Epist.* VIII.

⁷ *Mon.* III, 16.

sua collera abbiano contribuito calunnie di uomini portati – come spesso avviene – ad interpretare in senso negativo qualunque cosa riguardi i loro avversari. E infine, poiché – è l'umana debolezza – «è fatale che anche i cuori religiosi vengano insudiciati dalla polvere mondana»⁸, chi potrà negare che a quell'epoca tra i membri del clero vi fosse qualcosa tanto riprovevole che l'animo di Dante, devotissimo alla Chiesa, ne provasse dolore e amarezza, dal momento che sappiamo che questa condotta sollevò i rimproveri severi di uomini eminenti per la santità della loro vita? Ad ogni modo, qualunque siano gli abusi che, a ragione o a torto, egli, pieno di indignazione, abbia denunciato e stigmatizzato nel clero, tuttavia mai egli si permise di sottrarre il dovuto rispetto alla Chiesa, né l'osservanza dovuta alle «Somme Chiavi»: ragion per cui edificò la propria posizione politica «pieno di quella reverenza che un pio figlio deve al padre, che un pio figlio deve alla madre, pio verso Cristo, pio verso la Chiesa, pio verso il pastore, pio verso tutti coloro che professano la religione cristiana, per la difesa della verità»⁹.

Poiché dunque Dante eresse su tali fondamenti l'intera – per così dire – costruzione del suo poema, non è da meravigliarsi che in esso si trovi un vero e proprio tesoro della dottrina cattolica, vale a dire l'essenza della filosofia e della teologia cristiane, come pure la somma delle leggi divine sul governo e l'amministrazione degli Stati: e l'Alighieri non era uomo tale da dichiarare pubblicamente, neppure per ampliare il proprio Paese o per adulare i Principi, che si possano trascurare la giustizia e il diritto divino, perché sapeva bene che le società si fondano e si conservano soprattutto sul mantenimento di questi diritti.

Perenne validità del messaggio cristiano trasmesso dal grande poeta fiorentino soprattutto attraverso la Divina commedia

Perciò, se l'opera del Poeta ci procura squisiti godimenti per la sua perfezione, essa non è meno ricca in fecondi insegnamenti e per l'iniziazione artistica e per la formazione alla virtù; a condizione, tuttavia, che lo spirito che si accinge a gustarla si spogli di tutti i pregiudizi e non s'ispiri che all'amore della verità. E se si considerano dei nostri i non pochi eccellenti poeti che colgono, come si dice, pienamente nel segno, unendo l'utile al dilettevole, Dante ha questa capacità, dato che riesce a catturare il lettore con straordinaria varietà d'immagini, splendore di colori, profondità di pensiero ed altezza di stile, affascinandolo e spingendolo ad amare la sapienza cristiana: e tutti sanno che Dante dichiarò apertamente di essersi proposto, componendo questo poema, di fornire nutrimento vitale a tutti. Pertanto, sappiamo, anche senza andare troppo indietro nel tempo,

⁸ S. LEO M., *Serm.* 4 de Quadrag.

⁹ *Mon.* III, 3.

che molti che si erano allontanati da Cristo senza averlo tuttavia rinnegato, grazie alla lettura approfondita ed allo studio dell'opera di Dante, dapprima hanno ammirato, per effetto della grazia divina, la verità della fede cattolica, e in seguito sono rientrati con grande gioia nel seno della Chiesa.

Ciò che abbiamo esposto fin qui è sufficiente a dimostrare come, in occasione di questo centenario, tutto il mondo cattolico debba rinserrare i legami che l'uniscono alla Fede, ispiratrice della vera arte, e se mai si è la si è vista grandemente in qualcuno, è stato proprio in Dante. Infatti ciò che in questo poema suscita ammirazione, non è solo la somma potenza del suo genio, ma anche la grandezza quasi infinita dell'argomento che la religione divina ha fornito al suo canto; ed egli che aveva ricevuto tanto acume dalla natura, a lungo si perfezionò con lo studio approfondito degli autori antichi, ed in particolare, come abbiamo accennato, con le opere dei Dottori e dei padri della Chiesa; la qual cosa gli permise di poter espandere il suo intelletto e la sua fantasia molto al di sopra e molto più lontano di dove sarebbe giunto se si fosse mantenuto all'interno dei confini, invero limitati, della natura.

E così Dante, nonostante sia separato da noi da uno spazio di tanti secoli, può essere considerato quasi un nostro contemporaneo, certamente molto più vicino a noi di quanto non siano gli attuali cantori di quell'antichità che Cristo, col suo trionfo sulla Croce, ha tolto di scena.

Nell'Alighieri e in noi vi sono lo stesso senso di pietà, lo stesso senso religioso, poiché gli stessi veli rivestono «la verità che ci è venuta dal cielo, per elevarci ad altezze così sublimi». La più bella lode che gli si possa tributare è di essere stato un poeta cristiano, cioè d'aver composto un poema quasi divino per cantare le istituzioni cristiane, di cui egli contemplava con tutta l'anima la bellezza e lo splendore, comprendendole magnificamente e vivendole in prima persona.

Coloro che pretendono di negare a Dante questo elogio e non vedono nella trama religiosa della *Divina Commedia* se non un racconto di immaginazione, senza alcun fondo di verità, sottraggono senza dubbio al nostro Poeta la sua più bella corona e il fondamento degli altri suoi titoli di merito.

Dunque, se Dante deve alla Fede cattolica una così gran parte della sua gloria e della sua grandezza, questo solo esempio basta, senza citarne altri, a dimostrare come l'omaggio della mente e del cuore a Dio, ben lontano da appesantire, sviluppi ed infiammi le ali del genio: si può quindi a buon diritto concludere che coloro che rifiutano alla religione ogni intervento nella formazione della gioventù, operano ben male nei confronti del progresso degli studi e della cultura.

E infatti è deplorabile che i metodi ufficiali dell'educazione della gioventù siano generalmente concepiti come se l'uomo non dovesse tenere in alcun conto Dio e tutte le realtà sommamente importanti del mondo soprannaturale. Infatti,

anche se il «sacro poema» è ammesso nelle scuole pubbliche, ed è anzi considerato fra le opere da studiarsi profondamente, tuttavia generalmente avviene che quel nutrimento vitale per cui il poema è stato scritto non giunga ai giovani, poiché una educazione difettosa li rende più o meno indifferenti alle cose divine.

Possano le celebrazioni di questo centenario avere il risultato di assicurare a Dante, dovunque ci si consacra all'educazione letteraria della gioventù, l'onore che egli si merita, e fare di lui un maestro di dottrina cristiana per gli studenti; dato che egli componendo il suo poema, ebbe il solo proposito, «di sollevare i mortali dal loro stato di miseria», cioè di peccato, «per condurli ad uno stato di beatitudine», cioè della grazia divina¹⁰.

Quanto a voi, figli dilette, che avete la gioia di dedicarvi, sotto la direzione della Chiesa, allo studio delle lettere e delle belle arti, continuate, come già fate, a prediligere ed amare questo Poeta, che Noi non esitiamo a proclamare il più eloquente dei predicatori e degli araldi della dottrina cristiana. Più voi l'amerete più il raggio della verità trasfigurerà profondamente le vostre anime e più resterete servi fedeli e devoti della nostra fede.

Come pegno delle grazie divine e testimonianza della Nostra paterna benevolenza, Noi accordiamo di gran cuore a tutti voi, figli carissimi, l'apostolica benedizione.

Roma, presso San Pietro, 30 aprile 1921,
nell'anno settimo del Nostro pontificato.
BENEDETTO PP. XV

¹⁰ *Epist.* x, § 15.

Enciclica *In praeclara*

*Saeculo sexto exeunte ab obitu Dantis Aligherii
d. 30 aprilis 1921¹*

IN PRAECLARA summorum copia hominum, suo splendore et gloria fidem catholicam illustrantium, qui cum in omni genere, tum praesertim in litteris disciplinisque optimis ita sunt versati ut, immortalibus facultatis suae editis fructibus, de civili societate aequae ac de Ecclesia bene meruerint, singularem plane Dantes Aligherius locum obtinet, cuius ab obitu plenus mox erit annus sexcentusimus. Profecto huius viri praestantia excellens numquam fortasse alias testatior fuit quam hoc tempore; nam ad eius ornandam memoriam non modo sese alacris comparat Italia, cui de tali sobole gloriari licet, sed apud omnes, quotquot sunt, exultas ad humanitatem gentes novimus propria quaedam constituta esse eruditorum Consilia ob eam causam, ut hoc humani generis insigne decus communi orbis terrarum praeconio celebretur.

Iamvero tam mirifico quasi choro bonorum omnium non solum non deesse Nos decet, sed quodammodo praeesse; quandoquidem Aligherium in primis et maxime Ecclesia parens agnoscit suum. Cum igitur sub exordium Pontificatus epistolam ad Archiepiscopum Ravennatum dederimus de templo in Aligherii saecularia decorando, quocum monumentum sepulcri eius continens est, nunc, ea ipsa sollemnia tamquam auspicantibus, visum est Nobis, dilecti filii, qui, Ecclesia advigilante, in litterarum studiis versamini, vos alloqui universos, quo faciamus vel planius, quanta intercedat Aligherio cum hac Petri Cathedra coniunctio quacum sit necesse laudes, tanto tributas nomini, in fidem catholicam haud exigua ex parte redundare.

Ac primum, quoniam hic noster in omni vita catholicam religionem in exemplum est professus, ipsius votis consentaneum videtur, quod intelligimus futurum, ut, religione auspice, sollemnis eius commemorata fiat, et ea exitum quidem Ravennae habeat ad Sancti Francisci, sed initium capiat Florentiae ad Sancti

¹ BENEDICTUS P. XV, Epistola encyclica *In praeclara* saeculo sexto exeunte ab obitu Dantis Aligherii, [Dilectis filiis doctoribus et alumnis litterarum artium-que optimarum orbis catholici], 30 aprilis 1921: *AAS* 13 (1921), p. 209-217; *Civ-Catt* 72 (1921), II, p. 289-301 (latino-italiano).

Ioannis, de qua aede pulcherrima ipse, prope iam acta aetate, acri cum desiderio recogitabat exul, optans scilicet et cupiens ibidem poëticam lauream de salutaris lavacri fonte suscipere, ubi infans rite fuisset ablutus.

Cum in eam incidisset aetatem, quae philosophiae divinarumque rerum studiis floreret, doctorum scholasticorum operā, qui lectissima quaeque a maioribus accepta colligerent, subtiliterque ad suam rationem revocata posteris traderent, is, in magna varietate disciplinarum, secutus est maxime Thomam Aquinatem, Scholae principem; eoque magistro, cuius angelica mentis indoles nobilitata est, fere didicit quidquid philosophando ac de divinis rebus disputando didicit, cum quidem nullum cognitionis scientiaeque genus negligeret, multusque esset in Sacris Scripturis atque in Patrum libris pervolutandis. Ita quavis a doctrina instructissimus, in primis autem christianae sapientiae consultus, cum mentem appulisset ad scribendum, ex ipso religionis regno materiam versibus tractandam paene immensam planeque gravissimam sumpsit. In quo quidem huius incredibilem magnitudinem et vim ingenii mirari licet; sed simul est ante oculos, multum ei roboris a divinae fidei afflatu accessisse, eoque factum esse, ut suum ipse opus maximum traditae divinitus veritatis splendore multiplici non minus, quam omnibus artis luminibus distingueret. Etenim haec, quae merito appellatur divina, Comoedia omnis, in iis ipsis quas habet multis locis vel fictas res et commenticias, vel recordationes mortalis vitae, eo demum spectat, ad iustitiam efferendam providentiamque Dei, mundum et in cursu temporum et in aeternitate gubernantis, hominibusque tum singulis tum consociatis aut praemia tribuentis aut poenas, quas meruerint. Quare, congruenter admodum iis quae catholica fide creduntur, in hoc nitet poëmate et unius Dei augusta Trinitas, et humani generis ab Incarnato Dei Verbo facta Redemptio, et Mariae Virginis Deiparae, caelorum Reginae, benignitas summa ac liberalitas, et sanctorum angelorum hominumque beatitudo superna; cui quidem e regione opponuntur apud inferos supplicia impiis constituta, interiecta inter utrumque locum sede animarum, quibus, suo tempore expiatis, aditus in caelos patefiat. Atque horum ceterorumque catholicorum dogmatum in toto carmine sapientissimus quidam contextus apparet.

Quod si de caelestibus rebus scientiae pervestigatio progrediens aperuit deinceps eam mundi compositionem sphaerasque illas, quae veterum doctrina ponerentur, nullas esse, naturamque et numerum et cursum stellarum et siderum alia esse prorsus atque illi iudicavissent, manet tamen hanc rerum universitatem, quoquo eius partes regantur ordine, eodem administrari nutu, quo est condita, Dei omnipotentis, qui omnia, quaecumque sunt, moveat et cuius gloria plus minus usquequaque eluceat: hanc autem terram, quam nos homines incolimus, licet ad universi caeli complexum iam non quasi centrum, ut opinio fuit, obtinere dicenda sit, ipsam tamen et sedem beatae nostrorum progenitorum vitae fuisse, et

testem deinde tum eius, quam illi fecerunt ex eo statu, prolapsionis miserrimae, tum restitutae, Iesu Christi sanguine, hominum salutis sempiternae.

Ergo triplicem animarum vitam, quam cogitatione finxerat, sic explicavit, ut declarandae, ante extremum divini iudicii diem, vel damnationi reproborum vel piorum manium purgationi vel beatorum felicitati clarissimum lumen ab intima fidei doctrina petere videatur.

Iam vero ex iis quae cum in ceteris scriptis, tum praesertim in tripartito tradit carmine, haec potissimum putamus bono esse posse hominibus nostris documento. Primum Scripturae Sanctae summam debere a christianorum quoque reverentiam, summoque cum obsequio oportere accipi quidquid eā contineatur, ex eo confirmat quia «quamquam scribae divini eloquii multi sint, unicus tamen dictator est Deus, qui beneplacitum suum nobis per multorum calamos explicare dignatus est»². Quod sane pulchre est verissimeque dictum. Itemque illud, «Vetus et Novum Testamentum, quod in aeternum mandatum est, ut ait Propheta» habent «spiritualia documenta quae humanam rationem transcendunt», tradita «a Spiritu Sancto, qui per Prophetas et Hagiographos, qui per coaeternum sibi Dei Filium Iesum Christum et per eius discipulos, supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit»³. Rectissime igitur de eo quod mortalis vitae cursum sequetur, aevo sempiterno «nos certum habemus, ait, ex doctrina Christi veracissima, quae Via, Veritas et Lux est: Via quidem, nam ea ipsa ad immortalitatis beatitudinem nulla re impediti contendimus; Veritas, quia omnis est erroris expers; Lux, quia nos in mundanis inscitiae tenebris illuminat»⁴.

Neque is minus colit atque observat «veneranda illa Concilia principalia quibus Christum interfuisse nemo fidelis dubitat». Ad haec, magni etiam ab eo fiunt «scripturae doctorum, Augustini et aliorum, quos», inquit, «a Spiritu Sancto adiutos qui dubitat, fructus eorum vel omnino non vidit, vel, si vidit, minime degustavit»⁵.

Ecclesiae vero Catholicae auctoritati mirum quantum tribuit Aligherius, quantum Romani Pontificis potestati, utpote ex qua quaevis Ecclesiae ipsius leges et instituta valeant. Quare nervose illud christianos admonet, cum utrumque Testamentum habeant simulque pastorem Ecclesiae a quo ducantur his ad salutem adiumentis contenti sint⁶. Ecclesiae igitur malis sic affectus, ut suis, omnemque christianorum a summo antistite defectionem deplorans et exsecrans, Cardinales Italos, post Apostolicam Sedem Roma translatam, ita alloquitur: «Nos

² *Mon.* III, 4.

³ *Mon.* III, 3, 16.

⁴ *Conv.* II, 9.

⁵ *Mon.* III, 3.

⁶ «Avete il vecchio e il nuovo Testamento, / e il pastor de la chiesa che vi guida: / questo vi basti a vostro salvamento» *Par.* V, 76-78.

quoque eundem Patrem et Filium, eundem Deum et hominem, nec non eandem Matrem et Virginem profitentes, propter quos et propter quorum salutem ter de caritate interrogato, dictum est: Petre, pasce sacrosanctum ovile; Romam, cui post tot triumphorum pompas et verbo et opere Christus orbis confirmavit imperium; quam etiam ille Petrus et Paulus, gentium praedicator, in Apostolicam Sedem aspergine proprii sanguinis consecrarunt; quam nunc cum Ieremia non lugendo post venientes, sed post ipsum dolentes, viduam et desertam lugere compellimur; piget, heu!, non minus quam plagam lamentabilem cernere haerensum⁷. Itaque Ecclesiam Romanam vel «matrem piissimam», vel «Sponsam Crucifixi» nominat, Petrum autem, traditae a Deo veritatis iudicem falli nescium, cui de rebus, aeternae salutis causa, credendis agendisve, ab omnibus sit obedientissime obtemperandum. Quapropter, quamvis Imperatoris dignitatem ab ipso Deo proficisci existimet, haec tamen «veritas», inquit, «non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat; quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur»⁸. – Optima enimvero plenaque sapientiae ratio, quae quidem si hodie sancte servetur, fructus sane rebus publicis afferat prosperitatis uberrimos.

At in Summos Pontifices sui temporis perquam acerbe et contumeliose est invectus. – Scilicet in eos, a quibus de re publica dissentiebat, cum ea parte, ut opinabatur, facientibus, quae se domo patriaque expulisset. Atqui ignoscendum est viro tantis iactato fortunae fluctibus, si exulcerato animo quicquam fudit, quod transisse videtur modum: eo vel magis quod ad iram eius inflammandam non est dubium quin hominum, ut assolet, male de adversariis omnia interpretantium, rumores accesserint. Ceterum, quoniam – quae est mortalium infirmitas – «necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere»⁹, quis neget nonnulla eo tempore fuisse in hominibus sacri ordinis haud probanda, quae animum eius, Ecclesiae deditissimum, aegritudine molestiaque afficerent, cum eadem viris, vita sanctimonia praestantibus, graves, ut accepimus, quaerimonias expresserint? Sed enim, quicquid in sacro ordine, seu recte seu perperam, reprehendit indignabundus ac vituperavit, nihil umquam tamen detractum voluit de honore Ecclesiae debito, nihil de Summarum Clavium observantia: quamobrem in politicis suam propriam tueri sententiam instituit «illa reverentia fretus, quam pius filius debet patri, quam pius filius matri, pius in Christum, pius in Ecclesiam, pius in Pastorem, pius in omnes Christianam religionem profitentes, pro salute veritatis»¹⁰.

⁷ *Epist.* VIII.

⁸ *Mon.* III, 16.

⁹ S. Leo M., *Serm.* 4 de *Quadrag.*

¹⁰ *Mon.* III, 3.

His igitur religionis fundamentis cum omnem sui poëmaticis tamquam fabricam excitaverit, mirum non est, si quasi quendam catholicae doctrinae thesaurum in eo conditum reperias, id est cum philosophiae theologiaeque christianae sucum, tum etiam divinarum summam legum de ordinandis administrandisque rebus publicis: neque enim is erat Aligherius, qui, patriam amplificandi causa vel principibus gratificandi, negligi posse diceret publice iustitiam Dei que ius, cuius in conservatione probe sciret civitates niti maxime et consistere.

Quare ab hoc Poëta mirificam quidem, pro eius excellentia, licet oblectationem petere, at non minorem fructum et eum ad eruditionem simul artis atque ad disciplinam virtutis aptissimum; modo, qui eum adierit, vacuo sit praeiudicatis opinionibus animo studiosoque veritatis. Quin, cum nostris non pauci numerentur boni poëtae qui omne ferre punctum, ut dicitur, videantur, miscentes utile dulci, habet hoc Dantes, ut singulari lectorem et imaginum varietate et colorum pulchritudine et sententiarum ac verborum granditate capiens, ad christianae sapientiae amorem alliciat atque excitet: ipsumque nemo ignorat aperte professum, ea se mente hoc carmen composuisse, ut aliquod praeberet omnibus vitale nutrimentum. Itaque scimus nonnullos, vel recenti memoria, qui remoti a Christo, non aversi essent, cum huius praecipue lectione studioque tenerentur, divino munere, veritatem primo suspexisse catholicae fidei, ac subinde se in Ecclesiae sinum libentissime recepisse.

Quae hactenus memorata sunt, satis ostendunt quam sit opportunum per haec saecularia toto orbe catholico optimum quemque eo fieri alacriorem ad retinendam, fautricem bonarum artium, Fidem, cuius haec ipsa virtus egregie, si unquam alias, in Aligherio spectata est. Etenim in eo non modo summa ingenii facultas efficit admirationem, verum etiam immensa quaedam magnitudo argumenti, quod divina ei religio ministravit ad canendum; et is quod habuerat a natura tantum acuminis, diu quidem multumque exemplarium veterum contemplatione limavit, sed eo magis exacuit Ecclesiae Doctorum et Patrum disciplinis, ut diximus; quae res ei tribuit, ut cogitatione et mente multo evolare altius latiusque posset, quam si naturae finibus, exiguis sane, se continisset. Itaque eum, quamquam a nobis tanto saeculorum intervallo seiungitur, huius paene aetatis dixeris esse, certe longe recentiore quam quemquam ex his, qui nunc sunt, cantoribus vetustatis eius quam Christus e Cruce victor de medio pepulit. Eadem omnino spirat in Aligherio, atque in nobis pietas; eosdem habet sensus religio; iisdem tamquam velaminibus utitur «allata nobis de caelo veritas, qua tam sublimi evecti sumus». Haec eius nobilissima laus est, christianum esse poëtam, id est christiana instituta, quorum contemplaretur toto animo speciem ac formam, de quibus mirabiliter sentiret, quibus ipse viveret, divino quodam cecinisse cantu; quam laudem qui inficiari non dubitant, omnem Comoediae religiosam rationem commenticiae cuidam fabulae comparantes, nulla veritate subiecta, ii profecto id

inficiantur quod est in Poëta nostro praecipuum, et ceterarum eius laudum fundamentum.

Ergo, si tam magnam honestatis amplitudinisque suae partem debet catholicae fidei Dantes, iam, ut alia omittamus, vel hoc uno exemplo illud confirmare licet, tantum abesse ut obsequium mentis animique in Deum ingeniorum cursum retardet, ut incitet etiam et promoveat: item iure colligitur, quam male consulant progressionem studiorum et humanitatis, qui nullum in iuventutis institutione patiuntur esse Religioni locum. Dolendum est enim disciplinam, qua publice studiosa iuventus instituitur, eiusmodi esse solere, quasi nulla sit Dei habenda homini ratio, nulla earum omnium, quae supra naturam sunt, rerum maximarum. Nam, sicubi «poëma sacrum» non habetur scholis publicis alienum, quin etiam in libris numeratur qui sunt studiosius perlegendi, at vitale illud nutrimentum, cui ferendo natum est, plerumque minime affert adolescentibus, utpote, disciplina vitio, non sic animatis erga ea quae sunt divinae fidei, quemadmodum oportet. Quod utinam haec sollemnia saecularia id efficiant, ut, ubicumque datur opera erudiendae in litteris iuventuti, debito sit in honore Dantes, alumnosque christiana doctrina ipse imbuat; cui quidem in poëmate condendo nihil aliud fuit propositum, nisi «removere viventes in hac vita de statu miseriae», id est peccati, «et perducere ad statum felicitatis»¹¹, id est divinae gratiae.

Vos vero, dilecti filii, quibus auspiciato contigit, ut litterarum artiumque optimarum studia, Ecclesia magistra, exerceatis, diligite carumque habete, ut facitis, hunc Poëtam, quem appellare christianae sapientiae laudatorem et praeconem unum omnium eloquentissimum non dubitamus. Huius enim in amore quo plus profeceritis, eo vos et perfectius ad veritatis splendorem vestros excoletis animos, et in Fidei sanctae obsequio studioque constantius permanebitis.

Atque auspiciem divinarum munerum paternaeque benevolentiae Nostrae testem, apostolicam benedictionem vobis omnibus, dilecti filii, amantissime impertimus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die XXX mensis aprilis MCMXXI, Pontificatus Nostri anno septimo.

BENEDICTUS PP. XV

¹¹ *Epist.* x, § 15.

Recensioni

GIOVANNI TURCO, *Costituzione e Tradizione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2015, p. 264, € 28

Essendo l'Universo ordinato secondo criteri e principi, anche le società umane, piccole o grandi che siano, sono obbligatoriamente tenute a stabilire criteri e principi di convivenza e di relazionalità. Quando le costituzioni umane rispettano e si ricollegano alla Costituzione naturale, allora esse sono ordinamenti non creati a nuovo (rivoluzionari), ma connaturate, ovvero scaturiscono in maniera naturale e logica.

La «Costituzione naturale», scrive uno dei filosofi più credibili e più logici dell'età contemporanea, Giovanni Turco, docente all'Università di Udine, dove insegna Diritto pubblico, Etica e deontologia professionale, Teoria dei diritti umani, «non dipende da nessuna opinione. La sua negazione comporta l'esclusione della "cosa". Dalla sua evacuazione non può che derivare una apparenza della *res publica*, ovvero un suo simulacro, il quale presenta una continuità puramente nominale con la sostanza in luogo della quale è posto. In tal senso, la Costituzione naturale rinvia alla politicità ed alla giuridicità naturale della comunità politica, cioè all'ordine secondo giustizia finalizzato al bene comune» (p. 7).

Il filosofo cristiano, che ha lasciato il più ampio e approfondito corpus intorno al tema della legge naturale, è San Tommaso d'Aquino. La *Summa Theologica* è una cattedrale di pensiero fondata sulla consapevolezza che la *lex humana*, il cosiddetto «diritto positivo» dell'età moderna, deve essere posta in rapporto con le fonti di diritto superiore, ovvero la *lex naturalis* e la *lex divina*. In San Tommaso le tre fonti (legge divina – legge naturale – legge umana) si compenetrano in un disegno nel quale l'uomo partecipa del piano divino per la salvezza.

Il diritto naturale per San Tommaso deve essere calato, nella realtà mutevole terrena, con saggezza, sapienza e competenze di ordine tecnico e strumentale. I principi primi del diritto naturale sono auto-evidenti, infatti sono *principia indemonstrabilia naturaliter cognita*, ossia, seppure indimostrabili, sono colti immediatamente dall'intelletto.

La prima fonte della Giustizia, per il Dottore Angelico, è la ragione divina, che dà luogo alla legge divina e guida verso la beatitudine eterna e a questa l'uomo è tenuto a sottoporsi con umiltà. La seconda fonte di Giustizia è la legge naturale, conoscibile per mezzo della ragione e fondata su principi universali, comuni a tutti gli uomini. La legge umana è tenuta a basarsi sia sulla legge divina che su quella di natura. I

doveri che la legge di natura impone possono, però, essere compiuti solo con il «*libero arbitrio*», cioè da persone libere e consapevoli. Ancora, secondo San Tommaso, la ragione riconosce il bene e la legge di natura corrisponde alla naturale inclinazione verso il bene. La legge di natura, quindi, non è direttamente la volontà di Dio, ma è il modo attraverso il quale il singolo individuo partecipa al piano di Dio per l'umanità. La dottrina del diritto naturale ha accompagnato il pensiero occidentale fin dai suoi albori. Essa è stata decisiva prima nel favorire la fusione della cultura greca con quella romana e poi fra quella classica e quella cristiana nell'età del Medioevo. Con l'età moderna l'antropocentrismo è divenuto, in pratica, la fonte principale e, con il trascorrere del tempo, sempre più esclusiva, oggi unica. Ecco che è sorto e si è sviluppato da un lato il costituzionalismo e, dall'altro, le ideologie dominanti delle Rivoluzioni d'America e di Francia, che sono diventate le fonti del diritto attuale degli Stati.

Afferma Giovanni Turco: «Il costituzionalismo, per se stesso, si palesa come una concezione che elabora una determinata nozione di Costituzione. Si tratta della nozione moderna – ovvero razionalizzata o meglio razionalistica – di Costituzione. Ne è testimone la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), la quale afferma che “ogni società in cui la garanzia dei diritti non è assicurata, né la separazione dei poteri determinata, non ha costituzione” (art. 16)» (p. 11).

Pertanto la Costituzione come norma convenzionale, assume come postulati: la divisione dei poteri e quella dei diritti dell'uomo. Il costituzionalismo si presenta come ideologia, ovvero come

«pensiero strumentale ad un obiettivo prassiologico (il controllo e la limitazione del potere), attraverso cui garantire la tutela di diritti (intesi come ambiti di potere, riconosciuti come tali dal potere stesso) [...] Il costituzionalismo si configura, pertanto, come discorso sul potere, assunto come creatore del diritto (identificato con il complesso delle norme) o in altri termini, come dottrina, per la quale (secondo l'espressione montesquieuana), il potere limita il potere. [...] Il potere ne costituisce la premessa (nella sua supposta sovranità) e ne costituisce il termine (nei risultati costituzionali da ottenere). Talché il potere è limitato nei modi e nelle forme che il potere stesso stabilisce, con le procedure e con gli obiettivi che il potere stesso stabilisce. [...] In questa prospettiva, i diritti e le libertà non costituiscono, in realtà, un *prius*, ma un *posterius*. Pur se teoricamente supposti, essi finiscono per essere non un criterio ma un risultato. Come tale mutevole e provvisorio (anche solo per via interpretativa). Infatti, intesi razionalisticamente i diritti, mutando la *norma agendi*, non può che mutare parimenti anche la *facultas agendi*, che da quella deriva. Sul presupposto della reciproca immanenza di potere e volere (individuale o collettivo, che sia) non si dà criterio che trascenda il potere stesso, reso attuale dalla sua effettività» (p. 12-13).

Molto altro si potrebbe dire, ma le esplicazioni di Turco sono così interessanti e pregnanti che devono essere lette direttamente, senza barriere interpretative che ne svilirebbero non solo la consistenza, ma la bellezza dell'esposizione stessa e la bellezza è strumento indispensabile per catturare l'attenzione di un pubblico anche non interessato a

determinate questioni. L'autore è in grado di spiegare al meglio e con tesi convincenti – attraverso anche un fra-seggiare filosofico che non si limita a girare intorno agli argomenti proposti, ma che punta sempre verso la sostanza dei contenuti – le derive del costituzionalismo a cui sono giunti i pensieri politici contemporanei e, dunque, alle loro applicazioni legislative, amministrative e giuridiche. Ecco che Turco recupera il concetto di Tradizione legato alle tematiche suddette ed oggi recuperare la Tradizione significa recuperare il senso perduto e porre ordine in un caos politico e culturale di proporzioni tragiche. Recuperare la Tradizione significa recuperare il pensiero di San Tommaso d'Aquino che rende evidente la stabilità dei giudizi secondo ragione: «Nessuna consuetudine (e nessuna legge positiva) può rendere lecito l'illecito, o viceversa (come nel caso della poligamia e della poliandria, o della simonia). La richiesta di una prestazione in nome di una consuetudine contraria al diritto naturale ed al diritto divino, rende la stessa invalida ed inesigibile (ovvero intrinsecamente iniqua). Nessuna consuetudine, quindi, può sciogliere qualcuno da ciò che è dovuto in virtù del diritto naturale e del diritto divino» (p. 127).

Interessantissimo e di grande attualità tutto il discorso inerente le consuetudini rette, corrotte, virtuose e viziose. Le consuetudini malvagie portano alla corruzione morale, anche a quelle più abominevoli, queste «possono giungere fino all'effetto al peccato, tali da essere volte permanentemente a nuocere» (p. 129). Nell'elenco dei peccati contemporanei, compresi quelli contro natura, l'autore annovera, e gliene siamo decisamente grati, anche la corruzione e la

falsificazione dell'interpretazione della Sacra Bibbia.

Il libro, oltre a proporre un'analisi della nozione di Costituzione e del post-costituzionalismo contemporaneo, esamina il concetto di Tradizione, al di là della riduzione sociologista, attualmente di moda, che ne sterilizza il giudizio sul contenuto, presentando due capitoli di approfondimento sul significato della Tradizione del filosofo aquinate, un esame che costituisce un'assoluta novità nella letteratura internazionale sul tema. Attraverso questo saggio è possibile mettere ordine nei propri pensieri, e comprendere che senza memoria storica è impossibile il reale bene comune: la prima è imprescindibile per intendere e perseguire il secondo. Valga, come esempio, gli attuali dibattiti sulle tradizioni natalizie. È meglio privarsi del Presepio per "rispettare" gli altri (il negativo «rispetto umano», che rigetta il rispetto a Dio e il «timor di Dio») o andare fieri delle proprie tradizioni, che costituiscono l'ossatura del Nostro Patrimonio ereditato e, dunque, della nostra stessa esistenza?

Cristina Siccardi

IACOPO SANNAZARO, *Arcadia*, introduzione e commento a cura di Carlo Vecce, Carocci, Roma 2013, p. 392, €26

«*Chef-d'oeuvre inconnu*» viene definito da Carlo Vecce, al termine della propria introduzione (p. 41), il capolavoro di Sannazaro. Un poema dalla genesi complessa, dalle prime edizioni incomplete e soprattutto non riviste direttamente dall'autore. Il testo definitivo consta di dodici prose e di dodici egloghe di vario

metro. La regione dell'Arcadia, non toccata dal mare e quindi terra di soli pastori, viene immaginata, sulla scorta della lettura dei classici, come abitata da personaggi dediti alle tenzoni letterarie più che al pascolo degli armenti e nell'immaginario sannazariano si caratterizza per un linguaggio finissimo e modulato, tutto variegato di molli cadenze, con una fusione tra lingua "volgare" (nel senso di "toscana") e linguaggio tendente all'imitazione dei classici, che apre nuovi orizzonti al codice sia poetico che prosaico.

Questo spiega la fortuna dell'opera, di cui colpirono la bellezza formale ed il vagheggiamento di un mondo di pace che rispondeva alle esigenze ideali del Rinascimento; per contro ne consegue una scarsa "vitalità" della vicenda: in essa si narra solamente dell'arrivo in Arcadia dell'errabondo Sincero (sotto cui si nasconde l'autore stesso) alla ricerca di conforto per il suo non corrisposto amore nei confronti della giovane Carmosina. Qui Sincero prende parte alla vita semplice e serena dei pastori arcadi tra giochi, gare poetiche e storie d'amore: e narra alla natura tutta la propria tristezza. Poi, per grotte e per antri, da cui vede scaturire i fiumi e le lave dell'Etna, giunge alle rive del patrio Sebeto e quindi a Napoli, dove apprende la morte dell'amata.

L'edizione curata da Carlo Vecce, docente di Letteratura italiana all'Università degli studi di Napoli "L'Orientale", si affianca, tra quelle disponibili in libreria, a quella pubblicata qualche anno or è a cura di Francesco Erspamer (Mursia, Milano 1990; 2002², la quale ultima ha però ha il difetto di essere un'anastatica e quindi risulta, ancorché più maneggevole, meno facilmente leggibile

rispetto alla presente edizione Carrocchi).

L'apparato delle note, più che al confronto critico tra le varie edizioni della stessa opera, tende a ricercare le possibili (e probabili) fonti ispirative dell'*Arcadia*: ne deriva l'impressione di un lavoro, quello di Sannazaro, che vuole essere al tempo stesso quasi una sintesi della grande poesia bucolica latina e greca e aprirsi alla letteratura in volgare. Vecce presta molta attenzione a sottolineare, passo per passo, la raffinatezza dello stile: come l'imitazione della ritmica dell'esametro o la riproposizione del *cursus planus* della prosa latina medioevale, la citazione petrarchesca e l'eco dello stile "petroso" dantesco, la "tenzone" a distanza con altri autori quattrocenteschi e la suggestione boccacciana della fuga dal contesto cittadino. Oppure l'attenzione al diverso registro, come quello presente nella disfida poetica tra i due pastori Ofelia ed Elenco (tra parentesi, c'è chi ha visto in quest'ultimo la figura del Gran Capitano, Gonzalo di Cordova, comandante delle truppe spagnole che conquistarono il Regno di Napoli e suo primo Viceré), in cui il primo replica alle raffinate terzine del secondo, solitamente abbassando il registro poetico: se Elenco parla di Pale e di ninfe, Ofelia risponde chiamando in causa Pan e Priapo.

Tale virtuosismo, che doveva dare in tutta Europa inizio ufficiale alla letteratura pastorale, per certi versi già prelude al Barocco. Apprezzato per la sua struggente e malinconia nostalgica, per un senso di accorata evasione che spinge il protagonista fuori della lotta – che invece troverà nella Gerusalemme liberata di Torquato Tasso la sua espressione drammatica – proponendo il rifugio in

una sfera di pace estraneo al divenire, sotto l'unica legge di una bellezza naturale che non è altro se non una sensualità raffinata, la Arcadia piacque ai contemporanei ed esaltò i secoli immediatamente successivi: si pensi alle imitazioni di Philip Sidney (1580) e soprattutto di Lope de Vega (1596), per tacere della celeberrima accademia che da quest'opera prese il nome e che fu attiva nel xviii secolo. Meno affascinati ne rimasero l'Otto e il Novecento, tanto che Leopardi paragonò Sannazaro a un nuovo Virgilio, ma sottolineò come in fondo non se ne sentisse il bisogno, perché «tutti si contentano di quel Virgilio che c'era prima», in una condanna dell'imitazione che coinvolge anche Tasso, imitatore di Petrarca); anche se, dopo la critica strutturalista proposta da Maria Corti, il racconto del viaggio del pastore Sincero – viaggio a più livelli, immaginario in Arcadia, quello reale di Sannazaro esiliato, quello delle vicissitudini editoriali e infine quello del lettore odierno, che si può perdere nel labirinto delle interpretazioni – trova non pochi riscontri in un'epoca di alienazione come quella contemporanea. Vagheggiare la serena tranquillità arcadica diviene obbiettivamente una tentazione anche per l'uomo dei nostri giorni.

Ma, anche in questa suggestiva cornice l'elemento politico, il ricordo delle vicissitudini dinastiche del Regno di Napoli (conteso dai Francesi agli Aragonesi e quindi definitivamente riconquistato da Gonzalo di Cordova e unito alla Corona ispanica) non riesce ad essere obliato del tutto: lo straniero (in quanto non arcade, ma *napolitano*) Sincero, invitato a parlare di sé, narra innanzitutto della propria terra e lo fa con

accenti di commozione: «famosa e nobilissima città, e di arme e di lettere [*notare l'ordine, ndr*] forse quanto alcuna altra che al mondo ne sia» (prosa VII, qui a p. 155). Quindi narra le sventure politiche seguite al governo di Alfonso il Magnanimo giunge addirittura a disvelarsi «Io non mi sento giamai da alcun di voi nominare “Sannazaro” (quantunque cognome a' miei predecessori onorevole stato sia) che, recordandomi da lei essere stato per adietro chiamato “Sincero”, non mi sia cagione di sospirare» (prosa VII, qui a p. 164).

«La crisi di comunicazione – segnala Vecce – che segna questi episodi è probabilmente la stessa che Sannazaro percepiva nella società contemporanea, e che investiva soprattutto l'ambiente della corte aragonese, nei suoi rapporti con le altre forze del Regno [...]. A chi parla l'intellettuale? E chi lo ascolta?» (p. 27). Così, l'episodio dell'uccellazione (prosa VIII) «al di là degli scopi immediati del sostentamento [...] ha qualcosa di sadico, e fa emergere quella dimensione profonda di violenza che percorre la civiltà italiana del Rinascimento, e investe particolarmente Napoli negli anni ottanta del Quattrocento, con la Congiura dei Baroni e la spietata repressione che ne seguì. Un vero e proprio “teatro della crudeltà”, simbolo della violenza universale che prevale sull'illusione d'amore, manifestazione di un pessimismo radicale nei confronti della società umana» (p. 27). Va detto che i citati sconvolgimenti politici non sono estranei alla realizzazione dell'*Arcadia*: si direbbe che i riflessi della realtà politica, triplicemente presenti a livello di narrazione, di stesura e di vicende editoriali, dimostrano l'impossibilità di estraniarsi dal mondo

che ci circonda, di rifugiarsi in un'Arcadia completamente separata ed impermeabile alle sollecitazioni esterne: in piena consequenzialità il finale dell'opera, con il ritorno a Napoli e la notizia della morte dell'amata, sottolinea la consapevolezza dell'inutilità del viaggio (sia quello di andata che quello di ritorno) e la profonda disillusione dell'autore trova una sia pure limitata consolazione nel raggiungere al termine del suo triste peregrinare la Cappella Pontano, simbolo del classicismo, fonte poetica a cui abbeverarsi per superare la crisi presente.

Quest'attenzione al mondo contemporaneo dell'autore, al contesto storico, politico e culturale della Napoli rinascimentale, in un momento di profonda crisi politica e civile (ma il discorso si potrebbe allargare all'Europa dei nostri giorni), si affianca alla geniale reinvenzione della tradizione bucolica e con la sua particolare lingua fa dell'opera di Sannazaro uno dei testi fondanti della letteratura italiana. Ma anche un testo da (ri)scoprire non solo per la sua valenza storico-letteraria, ma per l'importante messaggio sotteso.

Gianandrea de Antonellis

LUCIANO MECACCI, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Adelphi, Milano 2014, p. 520, € 25

“Ghirlanda fiorentina” è il titolo dato a un taccuino di appunti redatti dallo studioso scozzese John Purves, incaricato dai servizi segreti britannici di recarsi a Firenze nella primavera del 1938 per registrare le posizioni e le reazioni degli intellettuali durante la visita di Hitler: una lista di personalità disparate (atee e

religiose, fasciste, indifferenti al regime o antifasciste), uomini e donne di cultura con cui, nell'eventualità sempre più prossima di un conflitto, l'intelligence britannica avrebbe potuto instaurare un contatto. In questa lista si trovano molte personalità della cultura italiana, vicine a Giovanni Gentile se non sue amiche, pronte a passare alla sponda opposta a guerra perduta.

Questo quadernetto offre lo spunto per il titolo del saggio di Luciano Mecacci, già ordinario di Psicologia generale presso l'Università degli Studi di Firenze e autore, tra le altre opere, de *Il caso Marilyn M. e altri disastri della psicanalisi* (Laterza, Bari 2002²). La puntuale ricostruzione dell'assassinio di Giovanni Gentile, avvenuto a Firenze il 15 aprile 1944, non si limita a far luce su un omicidio paradossalmente poco perseguito dalla polizia fascista, tanto da far pensare anche ad una pista di oltranzisti fanatici che avrebbero voluto punire un pensatore troppo disponibile alla riconciliazione (però, se si pensa agli eventi bellici, che tre mesi dopo avrebbero costretto il governo repubblicano ad abbandonare Firenze, si comprende perché le indagini non furono approfondite come il caso avrebbe meritato), ma porta a galla anche una serie di connivenze tra i terroristi dei GAP (i gruppi armati partigiani di ispirazione comunista che materialmente eseguirono il delitto) e tutto il mondo del CNL (non solo quindi il PCI, ma anche il Partito d'Azione e i democristiani).

Se è praticamente impossibile risalire ai mandanti dell'assassinio (Il partito comunista di Firenze? La sua centrale italiana con sede a Milano? Un ordine di Togliatti da Mosca?), anche perché un

autorevole esponente della intelligenza comunista fiorentina, il filosofo Cesare Luporini, ancora nel 1989 in un'intervista radiofonica sostenne che sul delitto Gentile ci sono «cose che ancora non si possono dire» (p. 21). Se non stupisce che intorno alla fine di Mussolini ci sia ancora una cappa di silenzio terrorizzato (in quel caso c'è in ballo l'oro di Dongo), come lamentato in più occasioni dal giornalista Luciano Garibaldi, che invano ha cercato di ottenere dalla viva voce di testimoni un resoconto che andasse al di là della "vulgata" ufficiale, più difficile è immaginare quali possano essere le «cose che ancora non si possono dire» riguardo l'assassinio del maggiore filosofo contemporaneo italiano.

Mecacci passa al vaglio tutti i documenti disponibili (tranne il fascicolo ufficiale relativo al delitto, misteriosamente scomparso dagli archivi di Polizia), gli articoli scritti in quel periodo, i saggi pubblicati, le interviste rilasciate da alcuni dei protagonisti e parla direttamente con qualche testimone. Non riesce, come si diceva, a dare un nome al mandante, ma porta alla luce una rete di connivenze, di finzioni, di omertà di cui tutto il mondo culturale fiorentino – la famosa "ghirlanda" – è in qualche modo complice.

Dal canto suo Gentile, che nel suo ultimo discorso pubblico, una conferenza tenuta il giorno prima di morire presso il prestigioso Lyceum, pur ribadendo la propria fiducia nel governo del Duce, aveva però auspicato che in ogni campo «la fermezza non degenerasse in arbitrio e in eccesso, sempre pronto a smusare le asprezze e a procurare che nelle coscienze e negli animi si restaurassero i sentimenti del dovere di cittadini e di

cristiani verso la patria e verso Dio» (p. 182) scontò non certo una attività repressiva – si era anzi distinto per aver sempre generosamente aiutato gli antifascisti – bensì il suo ruolo di simbolo culturale del regime mussoliniano.

Lo riconobbe anche lo stesso PdA in un documento che deplorava la diffusione di un manifesto redatto dai socialcomunisti (ma che recava la firma dell'intero Comitato toscano di liberazione nazionale) con il quale si rivendicava l'assassinio del filosofo: «[Giovanni Gentile] era un uomo moralmente già morto per la vita nazionale. La sua responsabilità è una responsabilità politica e la sua condanna è stata data dal corso degli avvenimenti. La sua morte non aggiunge nulla alla sua fine come uomo politico. D'altra parte Giovanni Gentile non aveva commesso quei delitti per cui possono venire emesse delle condanne popolari che sicuramente colpiscono giusto. Non era né una spia né un delatore. *Ha sempre tentato di aiutare individualmente quanti più antifascisti ha potuto, di qualunque partito essi fossero.* Tra i suoi allievi la maggioranza era contro di lui politicamente, ve ne sono in quasi tutti i partiti politici. Questo dimostra che l'influenza culturale da lui esercitata non era contraria alla libertà. Per tutte queste ragioni il PdA non avrebbe mai approvato la sua uccisione, se avesse conosciuto il progetto» (p. 186-187, corsivo nostro). Anche all'interno del CNL si creò una spaccatura: da un lato comunisti e socialisti, sostenitori dell'opera dei GAP; dall'altro gli azionisti, affiancati da democristiani e liberali, determinati a dissociarsi dall'esecuzione del filosofo.

Perché assassinarlo, allora? Tra le ipotesi, oltre a quella di colpire un mero

simbolo, se ne affaccia una di tipo politico: Gentile aveva per la settimana successiva un appuntamento con Mussolini. Tra gli argomenti in discussione si ipotizza addirittura un suo maggior coinvolgimento (forse addirittura la Presidenza della Repubblica) in vista del tracollo bellico, per facilitare una pacificazione nazionale. In effetti, chi meglio avrebbe potuto compiere questo passaggio, se non il maggiore studioso italiano, cui tanto dovevano moltissimi intellettuali, peraltro già pronti al “salto della quaglia”?

Si pensi, ad esempio, allo storico della filosofia Antonio Banfi, che più volte si era rivolto a Gentile, scrivendogli con toni melliflui per sollecitare una raccomandazione in un paio di concorsi universitari. Eppure, dopo la sua morte, Banfi ebbe la sfrontatezza di definire Gentile «rozzo» ed «incolto», le cui «ricerche non uscivano dalla “filosofia delle bancarelle”» (p. 245), giungendo addirittura a tacciare il padre dell’attualismo di “atteggiarsi” a protettore dei perseguitati, facendo del suo studio un “faro” da cui tesseva una rete di influenze che «dominava i ministeri, la scuola, le accademie» (*ibid.*). Belle parole da parte di uno che si era rivolto senza imbarazzo a quel “faro” per vincere un concorso universitario a Genova nel 1931 e poi a Milano nel 1932! Il giudizio sprezzante sul “filosofo da bancarelle”, peraltro, doveva essere maturato nell’ultimo decennio, visto che nel 1931 Banfi aveva chiesto umilmente a Gentile l’autorizzazione a inserire in una propria antologia alcune delle pagine più significative del *Sommario di Pedagogia*...

Il caso di Banfi, emblematico di certo mondo culturale italiano, non è, ahimè,

unico: «nello scorrere la corrispondenza di Gentile – le migliaia di lettere che ricevette come professore, come ministro, come senatore, come direttore dell’*Enciclopedia Italiana*, della Scuola Normale di Pisa, ecc. – non stupisce tanto l’insistenza assillante e complimentosa, talvolta untuosa, delle richieste – la pubblicazione di un articolo, la raccomandazione per un concorso, il sostegno per un trasferimento. No, a meravigliare non è tanto questo costume, quanto le repentine trasformazioni nell’atteggiamento dei medesimi questuanti quando ormai si profila la fine del fascismo e del potere di Gentile o, peggio ancora, quando ormai il filosofo è morto» (p. 247).

Ciò spiega l’assenza dei rappresentanti della cultura fiorentina ai funerali; lo rimarcò anche l’allora fascistissimo Giovanni Spadolini, che scrivendo sulla rivista «Italia e Civiltà» criticò pesantemente l’assenza del mondo accademico alle esequie di Gentile, definendo il suo assassinio un «martirio» e il filosofo come «uno dei pensatori più originali e innovatori» dello scenario non solo italiano, ma europeo. In seguito avrebbe – ovviamente – rinnegato i suoi veementi articoli, giungendo a implorare nel proprio testamento che non venissero più ripubblicati: un salto della quaglia più tardivo, forse anche a causa della stazza, imponente già a quel tempo.

Tornando alle motivazioni del delitto, la “pista comunista” è la più logica e quella con maggiori riscontri (pur in mancanza di una prova definitiva), ma non difettano altre ipotesi, come l’onnipresente “pista inglese”. Mecacci riporta un articolo, quasi un necrologio, uscito sul giornale svizzero «Tribune de Genève» la mattina del 15 aprile 1944 – vale a dire

lo stesso giorno in cui il filosofo fu ucciso – a firma di un sedicente Aristide Aris, pseudonimo di un giornalista svizzero non perfettamente identificato: pura coincidenza oppure – vista la contiguità di uno dei presunti giornalisti con i servizi spionistici inglesi – qualcosa di più profondo che una semplice casualità? Gli interessi inglesi, ad ogni modo, si sarebbero solo affiancati a quelli della volontà egemonica del Partito Comunista, deciso a eliminare tutti gli studiosi che non poteva incamerare nelle sue fila: se fu facile arruolare gran parte degli intellettuali fascisti degli anni Trenta tra le fila dell'Istituto Gramsci o direttamente in quelle del Partito (pensiamo, uno per tutti, a Ranuccio Bianchi Bandinelli, presidente proprio dell'Istituto Gramsci, ma già impettita guida di Hitler alle bellezze di Firenze, quando fu immortalato dalle cineprese in impeccabile camicia nera e costante tendenza al saluto romano), diverso sarebbe stato il discorso per un intellettuale del livello di Gentile. Ecco perché, oltre a eliminarlo fisicamente, era necessario anche distruggerlo culturalmente, facendo piovere su di lui il fango, magari utilizzando per questa operazione gli innumerevoli "intellettuali" che durante il Ventennio avevano guardato a lui come un maestro e, soprattutto, come un possibile appiglio per la propria carriera.

Vale assolutamente la pena riportare quanto affermò nel 1964 il vicepresidente della Camera Paolo Rossi (socialdemocratico), accusato dal parlamentare comunista Adriano Seroni (già entusiasta partecipante ai Littoriali e collaboratore delle riviste fasciste «Primato» e «Rivoluzione») di aver permesso una rievocazione di Gentile nel ventennale della scomparsa. «L'inguaribile fascismo di

uomini come l'onorevole Seroni si manifesta tanto nel "servo encomio" verso il regime fascista al momento del suo successo, quanto nel "codardo oltraggio" verso un morto» (p. 255).

Luigi Vinciguerra

RAYMOND LEO CARDINALE BURKE, *Divino Amore Incarnato. La santa Eucaristia, sacramento di Carità*, Cantagalli, Siena 2015, p. 200, € 16

Troppo spesso, anche tra i cattolici, l'Ostia consacrata è considerata un semplice "simbolo" e ci si accosta alla Comunione senza il senso di reverenza necessario per comprendere che non siamo in presenza di un qualunque pezzo di pane, bensì del Corpo di Cristo, tornato a essere presente in mezzo a noi grazie al sacrificio della S. Messa. Va detto che la sciattezza di certe celebrazioni aiuta a perdere il senso del sacro che la Messa tradizionale ha saputo custodire per secoli e secoli.

In questo saggio, scritto con linguaggio accessibile a tutti, il Cardinal Burke sottolinea l'enorme importanza dell'Ostia consacrata e la sua centralità nella vita di ogni cristiano: «è attraverso la partecipazione alla santa Eucaristia che noi comprendiamo meglio che cosa dobbiamo fare per compiere la nuova evangelizzazione, in altre parole per offrire la nostra vita in unione a Cristo» (p. 10). Considerando che la santa Eucaristia è la sorgente della nostra vita nella Chiesa e la sua più alta espressione, l'autore parte da un'approfondita lettura dell'ultima enciclica di Giovanni Paolo II (*Eccelesia de Eucharistia*, pubblicata, non a caso, il Giovedì Santo del 2003) e dell'esortazione apostolica *Sacramentum*

Caritatis di Benedetto XVI (anch'essa pubblicata in un giorno simbolico, il 22 febbraio 2007, ricorrenza della Cattedra di San Pietro). Sulla base di tali opere – alle spalle delle quali si trova, è superfluo ricordarlo, l'intera Tradizione cristiana – egli sottolinea come l'Eucarestia sia il momento essenziale e centrale di tutta la celebrazione, nonostante ciò che pensano alcuni parroci e vari loro fedeli, intimamente convinti che il fulcro della Santa Messa consista nella omelia dei primi o nella “partecipazione” – canti, preghiera dei fedeli, scambio del segno di pace, etc. – dei secondi. Purtroppo il *Novus Ordo* ha lasciato troppo spazio interpretativo e spesso i singoli hanno effettuato scelte discutibili: per questo il cardinal Burke ricorda che «i sacerdoti durante la santa Eucarestia agiscono in *persona Christi* e, quindi, sono investiti di una grave responsabilità perché la Celebrazione sia degna» (p. 50).

E ricorda il significato del rito: «nel Sacrificio del Calvario, Cristo offrì tutto se stesso a Dio Padre. Dio Padre, in risposta alla completa obbedienza del suo Figlio, diede a Cristo la vita eterna risuscitandolo dai morti. Nel Sacrificio eucaristico, Cristo rende presente in modo incruento il Sacrificio del Calvario. Noi, la Chiesa, condividendo il sacrificio di Cristo, siamo chiamati ad offrire noi stessi in unione a Cristo. Siamo chiamati a condividere la sua universale carità, che non conosce misura. Attraverso la santa Eucarestia, Dio Padre risponde al nostro sacrificio con il dono della vita eterna» (p. 20).

Fondamentale, anche per evitare derive neo-luterane, è la fede nella Presenza reale di Cristo nella Particola. A tal proposito, citando Paolo VI, afferma:

«Ogni spiegazione teologica, che tenti di penetrare in qualche modo questo mistero, per essere in accordo con la fede cattolica deve mantenere fermo che nella realtà obiettiva, indipendentemente dal nostro spirito, il pane e il vino hanno cessato di esistere dopo la consacrazione, sicché da quel momento sono il Corpo e il Sangue adorabili del Signore Gesù ad essere realmente dinanzi a noi sotto le specie sacramentali del pane e del vino» (p. 21).

A fianco della Comunione, c'è l'Adorazione eucaristica, paragonata all'esperienza del discepolo amato che appoggiò il suo capo sul petto del Maestro. «Attraverso la santa Eucarestia, prima di tutto per mezzo della partecipazione al Sacrificio della Messa e poi per mezzo del culto Eucaristico al di fuori della Messa, contempliamo il volto di Cristo nel modo più diretto e pieno che sia possibile per noi su questa terra. Dalla nostra contemplazione del volto di Cristo, traiamo la grazia di vivere in Cristo ogni giorno. È la santa Eucarestia, soprattutto, che edifica la Chiesa nell'unità e nell'amore» (p. 30).

L'altissimo valore dato nella Chiesa cattolica all'Eucarestia crea peraltro un incolmabile divario con le comunità protestanti, nelle quali manca una casta sacerdotale e che, inoltre, ritengono la Particola un mero simbolo.

«È per questa significativa differenza di fede riguardo alla santa Eucarestia che ai cattolici non è permesso ricevere la comunione in queste comunità ecclesiali. Altrimenti, si solleverebbe una seria questione riguardo alla fede cattolica nella santa Eucarestia, causando confusione circa una dottrina centrale della fede. Per la stessa ragione, non è mai permesso sostituire la partecipazione

alla Messa domenicale con la partecipazione ad un incontro ecumenico di preghiera o con il servizio liturgico di una delle Comunità ecclesiali non cattoliche. Se la partecipazione agli incontri ecumenici può aiutarci a preparare un'unità più piena, essa non può sostituire la Comunione eucaristica» (p. 33-34).

Non siamo, infatti, di fronte ad un qualsiasi elemento addizionale del culto cattolico: la santa Eucaristia è il cuore e la più alta espressione della Chiesa. Essa si trova al vertice della celebrazione e della vita di ogni cristiano, essendo, per citare Giovanni Paolo II «il centro e l'apice del ministero sacerdotale». «La santa Eucaristia, infatti, – conclude Burke – è la ragione dell'esistenza del ministero sacerdotale che Cristo istituì nell'Ultima Cena» (p. 34).

Rispetto alla dimensione “orizzontale”, propria della nuova Messa, il Cardinale ribadisce l'elemento “verticale” che non annulla il rapporto con il resto della comunità dei fedeli: «La partecipazione alla santa Eucaristia, quando è sincera, ci conduce all'esame di tutto ciò che ci separa dal nostro prossimo e a cercare la riconciliazione con esso. La santa Eucaristia favorisce l'armonia tra le membra del Corpo di Cristo. L'obbligo di partecipare alla Messa domenicale scaturisce dall'efficacia della santa Eucaristia nell'accrescere la comunione tra tutti i membri della Chiesa. Nella santa Eucaristia, la comunità dei fedeli trova la propria reale identità e, nel contempo, l'ispirazione e la forza di conformarsi sempre più, superando ogni elemento di divisione» (p. 41).

Tornando al valore intrinseco dell'Eucarestia (il Corpo di Gesù) l'autore ricorda come il senso di ammirazione nei

Suoi confronti abbia portato allo sviluppo dell'arte sacra, volta a celebrare la Reale Presenza del Salvatore nel tabernacolo. Ciò significa anche rifiutare l'inculturazione, che «deve sempre essere secondaria davanti al rispetto per il mistero della santa Eucaristia, in modo da non oscurare o, il che è peggio, disprezzare il massimo tesoro della nostra fede» (p. 50).

Quindi l'autore ricorda il rapporto esistente tra l'Eucarestia e gli altri Sacramenti: nel caso dell'ordine sacro sottolineando l'importanza del discernimento vocazionale, in modo che i candidati ammessi agli studi per il sacerdozio abbiano le qualità richieste per un vero pastore del gregge e facendo notare il disincentivo, e addirittura lo scandalo, che un clero mal formato è per coloro che Cristo chiama al sacerdozio; in quello del matrimonio evidenziando come «Il legame fedele, indissolubile ed esclusivo che unisce Cristo e la Chiesa, e che trova espressione sacramentale nell'Eucaristia, si incontra con il dato antropologico originario per cui l'uomo deve essere unito in modo definitivo ad una sola donna e viceversa» (p. 94). In altre parole, l'essenza dell'Eucarestia conferma l'assoluta indissolubilità del matrimonio religioso.

Infine ampio spazio è destinato alla celebrazione: una volta compresa l'altezza del Mistero che si celebra, dovrebbe essere naturale comportarsi con assoluta dedizione, con supremo rispetto, con modalità adeguate alla grandezza del miracolo che si compie sull'altare. Ma, se è vero che «l'*ars celebrandi* dipende dalla disciplina del vescovo, sacerdoti e diaconi che, secondo il loro proprio ordine, celebrano la sacra Liturgia come loro principale dovere» (p. 113), è anche

vero che spesso vescovi e parroci si disinteressano del rispetto e della bellezza. Anzi, il brutto, sotto la parvenza dell'“evangelicamente povero” ha preso il posto del bello (basti pensare all'architettura delle chiese costruite dopo il Concilio, la maggior parte delle quali ricorda più un'autorimessa che un edificio sacro). Va detto che in tutto il suo scritto il Cardinal Burke mantiene un altissimo livello di ragionamento, senza scendere in critiche di basso livello (i commenti sullo spirito dei parroci e sulla qualità architettonica delle nuove chiese sono di chi sta redigendo questa recensione) limitandosi alla sola *pars construens*. Una *pars destruens* si è invece avuta altrove: «Tutta la distruzione della bellezza liturgica è stata giustificata dal cosiddetto “spirito del Concilio Vaticano II”, anche se in realtà non ha avuto niente a fare con la vera riforma voluta dai Padri conciliari» ha affermato il Cardinal Burke durante la presentazione del libro tenutasi il 14 ottobre 2015 presso la Pontificia Università Lateranense, lamentando la scarsa attenzione alla forma (dai marmi ai lini degli altari, dai paramenti alla musica gregoriana sostituita da dozzinale musica pop).

Dopo aver ripercorso i momenti salienti della celebrazione, per dare indicazioni su come officiare senza cadute (in particolare fa notare l'uso nei matrimoni di svilire il significato dell'Eucarestia ammettendo alla comunione persone non in grazia di Dio o addirittura di altre religioni o confessioni) ed aver

espresso pensieri toccanti su come vivere quotidianamente l'Eucarestia (*Trasformarsi in Colui che riceviamo nella Santa Comunione* è il titolo del cap. XX) il porporato continua sottolineando come «nella santa Messa, l'azione di Cristo, attraverso il ministero del sacerdote, unisce veramente Cielo e Terra, perché rende presente il glorioso Corpo, Sangue, Anima e Divinità di Cristo per la salvezza del mondo. Nel Sacrificio eucaristico tutti i fedeli testimoniano il mistero dell'immenso amore di nostro Signore Gesù Cristo per tutti gli uomini, senza limite.

È il mistero che il Signore esprime con le sue parole, quando stava morendo sulla Croce per la salvezza del mondo: “Ho sete” (Gv 19,28). Ogni volta che i fedeli partecipano alla santa Messa o adorano il Santissimo Sacramento fuori della Messa, essi non solo testimoniano la sete di Cristo per le anime, che è veramente smisurata e incessante, ma condividono questa sete. Insieme con Cristo, essi esprimono quella sete nell'opera della nuova evangelizzazione» (p. 182).

Sono concetti, talvolta espressi con toni davvero toccanti, che dovrebbero essere “naturalisti”, ma che troppo spesso sono dimenticati nella prassi liturgica quotidiana. È quindi necessario riconsiderare il vero significato dell'Eucarestia e questo libro è un ottimo strumento, per pastori degni del loro ruolo, per fedeli e celebranti.

Gianandrea de Antonellis

Segnalazioni

Il regno di Napoli nell'età di Filippo IV (1621-1665), a cura di Giovanni Brancaccio e Aurelio Musi, Guerini e Associati, Milano 2014, p. 238, € 22,50

Il periodo del Vicerego spagnolo è da qualche anno a questa parte oggetto di un profondo riesame: dopo un secolo e mezzo di calunnie, sulla scia di una diffusissima opera non scientifica ma letteraria – ci riferiamo al capolavoro di Alessandro Manzoni – è stato costantemente ripetuto il ritornello secondo cui il periodo della dominazione ispanica ha significato per l'Italia solo oppressione, vessazione tributaria, bassa o nulla considerazione sociale. Per abbattere questo muro di menzogne ci sono voluti studi approfonditi come quello, imprescindibile – anche se molti stessi studiosi del periodo si ostinano a non valorizzare la sua opera, pur attingendovi – di Francisco Elías de Tejada (1917-1978), che nei cinque volumi di *Nápoles hispánico* (Ediciones Montejurra, Madrid 1958-1964, ora reperibile anche nella traduzione italiana con il titolo *Napoli spagnola*, Controcorrente, Napoli 2005-2016) ribalta completamente la visione negativa usualmente divulgata. Al suo fianco si devono ricordare opere come *Storia dell'arte nell'Italia meridionale* di Francesco Abbate che nel suo quarto volume (*Il secolo d'oro*, Donzelli, Roma

2002) dimostra la straordinaria ricchezza artistica che proprio alla mentalità fastosa derivante dalla *grandeza* ispanica fece di Napoli e del suo Regno un centro culturale di prima grandezza.

Dal lato più strettamente storiografico negli ultimissimi tempi si segnala questo saggio pubblicato da Guerini e Associati a cura di Giovanni Brancaccio e Aurelio Musi, che è per il momento l'ultimo volume della collana "Storiografica", curata da Angela De Benedictis, Antonino De Francesco e lo stesso Aurelio Musi che si inaugurò tredici anni fa proprio con un saggio su tale problematica (*Alle origini di una nazione. Antispagnolismo e identità italiana*, a cura di Aurelio Musi, Milano 2003).

Anche in questo caso, pur non essendo nelle intenzioni degli autori, si opera una sorta di "revisione" storica: se non altro – è palese nel saggio di Giulio Sodano dedicato alle aristocrazie napoletane – per riportare il ruolo tutt'altro che subordinato che le *élites* partenopee avevano nei confronti del rappresentante della Corona, vale a dire il Viceré. A tal fine vengono passati in rassegna, ad esempio, tre casi di diritto di precedenza: uno che riguarda scontri interni alla nobiltà feudale; un altro che esemplifica la collisione interna tra le altre magistrature dello Stato (non seconde alla nobiltà in fatto di rispetto delle precedenza) ed infine un "nuovo" caso,

quello che riguarda l'aristocrazia che si è avvicinata alla Spagna contro gli ambienti più "tradizionalisti", «poco disponibili a far scombussolare il quadro abituale» (p. 140).

Evidentemente la politica relativamente accentratrice dell'Olivares – che Sodano definisce *imperiale* – tende a creare una serie di alleanze con l'aristocrazia locale, che il nuovo viceré, il Duca d'Alcalá, compensa anche attraverso la valorizzazione legata all'assegnazione dei posti di prestigio nelle cerimonie ufficiali.

Se possono far sorridere (o innervosire) alcuni atteggiamenti relativi a questioni di precedenza (ma che comunque indicano il netto rifiuto di una posizione di subalternità rispetto al Viceré), più interessanti risultano i passaggi in cui si supera il luogo comune secondo il quale la partecipazione militare napoletana sarebbe stata minima o, al più, difensiva: «Dai cronisti napoletani emerge, invece, il compiacimento del ruolo dei militari nel Regno e talvolta alcuni di essi ricoprono gradi assai elevati.

È vero, semmai, che la Spagna considerò Napoli un'inesauribile fonte da cui rifornirsi di soldati, cosa di cui effettivamente i baroni si lamentarono, perché la continua leva rischiava lo spopolamento dei feudi» (p. 145). È superfluo ricordare che, cinquant'anni prima che Filippo IV salisse al trono, a Lepanto combatté vigorosamente il *Tercio* napoletano, nelle cui fila militava l'allora ventiquattrenne Miguel de Cervantes.

Gli altri saggi del volume sono di Giovanni Brancaccio (*Dalla crisi monetaria alla stagnazione: la vicenda dell'economia*), di Elisa Novi Chavarria (*Corte e viceré*) e di Aurelio Musi (*La rivolta del 1647-48*), che firma anche l'introduzione.

Giovanni Brancaccio parte da questioni puramente finanziarie (anzi monetarie, con l'introduzione delle *zannette*, ovvero monete in rame che avrebbero dovuto evitare il fenomeno della decurtazione delle monete di pregio in oro o in argento) e conclude individuando anche nel calo demografico – in seguito alla peste del 1656 – le cause della decadenza economica del Regno.

Un Regno opulento e una città "europea", come conferma Elisa Novi Chavarria: «un grande mercato di consumo che alimentava a sua volta traffici e commerci opulenti» (p. 104). «Il fatto è che Napoli a quell'epoca era una delle capitali più cospicue dei diversi *Reynos* della Corona spagnola, una città opulenta e febbrile, una grande piazza finanziaria e un considerevole luogo di concentrazione della ricchezza e della vita culturale del Regno, sede di ricche residenze nobiliari oltre che di un incolmabile numero di chiese e di conventi» (p. 103). La studiosa si sofferma sulle *élites* (la nobiltà napoletana e i vari viceré) e sull'apparato della Corte, che – a prezzo, ovviamente, di notevoli sforzi – permetteva a Napoli di essere la città più splendida dell'intera *Monarquía*, pur in assenza della figura fisica del re e della discontinuità di gestione dei suoi *alter ego*.

Infine Musi chiude il volume con una approfondita riflessione sulla rivolta "di" Masaniello (considerato più uno strumento in mano altrui che una vera e propria mente pensante, nonostante la sua successiva mitizzazione), soffermandosi sulla storiografia relativa e sottolineando la necessità di ampliare le ricerche al di là dei dieci giorni che videro come protagonista il capo-popolo amalfitano. In particolare propone una

tripartizione (l'attenzione alle scansioni cronologiche percorre l'intero volume): prima fase, rivolta urbana antifiscale e antinobiliare ma con obbedienza alla Spagna (fino alla morte di Masaniello, avvenuta il 16 luglio 1647); seconda fase, rivolta antifeudale estesa alle altre province; infine una fase di secessione dalla Spagna, con la proclamazione di una ossimorica "Real Repubblica" (22 ottobre 1647), fino al ritorno delle truppe imperiali in città (7 aprile 1648), a cui seguirà un periodo di relativa pace e prosperità. «La monarchia riuscì tuttavia a preservare nel Mezzogiorno continentale quella *pax hispanica* che fu motivo non secondario, come ha ben visto Benedetto Croce, della durata plurisecolare di una dominazione straniera in Italia. I tentativi francesi destabilizzanti, uniti alle congiure interne, degli anni successivi al 1648 non riuscirono a turbare quell'equilibrio» (p. 206). Insomma, il saggio appena edito è il punto di partenza (un validissimo punto di partenza, va aggiunto) per rivedere non solamente la storiografia relativa alla rivolta di Masaniello, ma per riformulare il giudizio complessivo riguardante il periodo della "Napoli spagnola". (G. de A.)

ENRICO TRUBIANO, *Sulle tracce del prode Don Chisciotte. Ricerca storico letteraria su Miguel de Cervantes in occasione del quarto centenario della sua morte*, Solfanelli, Chieti 2015, p. 128, € 11

Il quarto centenario della morte di Miguel de Cervantes (1616) e della pubblicazione della seconda parte del *Don Chisciotte* (1615) impone una riflessione sull'importanza del primo (non solo in senso cronologico) romanzo dell'epoca

moderna. Qualche anno fa Gabriele Fergola (1938-2010) pubblicò un finora ineguagliato saggio (*Nostro Signor Don Chisciotte*, Controcorrente, Napoli 2006) in cui la figura del "Cavaliere dei Leoni" veniva rivalutata e riproposta come archetipo della letteratura europea al pari di Don Giovanni, Faust e Amleto. Ci si augura che il doppio centenario possa portare ad un approfondimento del valore non solo letterario, ma ideologico e, perché no, politico del romanzo e del personaggio che ne è il protagonista.

Uno dei primi saggi (questa volta in senso cronologico) usciti sull'argomento è a cura di Enrico Trubiano, studioso di Atri e residente a Silvi Marina (in provincia di Teramo), che contiene una sintetica biografia di Miguel Cervantes e propone una interessante ipotesi su alcune possibili suggestioni "abruzzesi" che avrebbero influenzato lo scrittore spagnolo, il cui genio apparve «in una Spagna seicentesca, nazionalista e sfiduciata, rigurgitante di violenze e dagli eccessi più disparati, quando risulta netto il crollo del sistema aristocratico a favore dell'instaurarsi della società borghese» (p. 5). Ferma restando l'attualità del *Don Chisciotte della Manica*, per Trubiano è importante «chiarire il periodo che il "sommo scrittore" ha vissuto in Italia, in più occasioni ipotizzato ma spesso ignorato dagli stessi cultori ispanici, [che] potrebbe attirare l'attenzione su una più vasta e approfondita biografia del suo autore e gettare una diversa luce sulla genesi di alcuni personaggi del suo capolavoro». Cervantes in effetti dimorò in Italia, essendosi arruolato nel *Tercio* napoletano con il quale combatté vittoriosamente a Lepanto, ma non molti sono i docu-

menti che riguardano il periodo trascorso nella Penisola (viceversa, gli archivi spagnoli, meno toccati dalle distruzioni belliche, abbondano di materiale sullo scrittore). Interessantissimo, quindi, sarebbe scavare sugli spostamenti di Cervantes nelle varie province del Regno di Napoli.

Questo sembrava proporre il saggio di Trubiano, ma va detto che in effetti il suo studio si concentra essenzialmente sulle vicende della famiglia Acquaviva (poi Acquaviva d'Aragona), antica casata dei Duchi di Atri le cui vicende sono fondamentali per la storia dell'Abruzzo e del Regno di Napoli. A tale famiglia sono dedicati venti capitoli sui ventitré totali del saggio: forse ad essa si sarebbe dovuto intitolare il volume; a Cervantes e al *Chisciotte* sono riservati solo pochi, ma significativi passaggi, quali (e scusate se è poco, si potrebbe dire) la fonte di ispirazione del personaggio eponimo e la suggestione per la scelta del nome della sua donna (nel senso cavalleresco di *Domina cordis mei*, Signora del mio cuore).

Il più celebre *hidalgo* della letteratura mondiale, a parere di Enrico Trubiano, potrebbe essere stato ispirato da Giovanni Francesco Acquaviva (?-1527), duca di Atri e Marchese di Bitonto, di ascendenza assai più nobile del corrispettivo romanzesco, ma quasi altrettanto sfortunato. Si pensi solo che, pur essendo Napolitano, si trovò a combattere a Pavia (1525) dalla parte del Re di Francia, Francesco I, subendo anch'egli la disfatta e la prigionia, che coronarono una carriera caratterizzata da sconfitte militari; quando, una volta liberato, riuscì a far ritorno nella propria amata Atri (peraltro contesagli dalla sua stessa cittadinanza), sarebbe stato solo

per trovarvi la morte a causa della peste. L'indubbia sfortuna di Giovanni Francesco Acquaviva forse non basta a giustificare l'ipotesi di elevarlo a modello di Alonso Quisada, anche senza pensare all'enorme differenza di rango tra il personaggio fittizio e il suo supposto archetipo (la madre di Giovanni Francesco era addirittura una Gonzaga).

Più accettabile, ancorché priva di riscontri, l'ipotesi che il nome Dulcinea derivi dal «ricordo di una storia d'amore nata sulle rive del Mar d'Atri» (p. 114). Qui siamo di fronte ad una assonanza con il nome di una popolazione di origine montenegrina, proveniente dal paese di Dulcigno, al confine con l'Albania, spostatasi in Abruzzo e in particolare modo nel territorio di Silvi, fin dalla fine del Quattrocento: in fuga dall'avanzata dei Turchi, gli abitanti della odierna Ulcinj raggiunsero il Regno di Napoli e furono destinate da Re Ferdinando al Teramano. «Dulcinea, Dulcigno, Dulcignotti dunque! Da questo quadro, Miguel de Cervantes avrebbe scelto per il suo romanzo una giovane e attraente donna innamorata, conosciuta sulle spiagge un tempo controllate da Atri» (p. 117). Un'ipotesi senza dubbio affascinante ma che, per esser corroborata, abbisognerebbe di qualche prova in più. (L.V.)

PAOLO ISOTTA, *Altri canti di Marte. Udire in voce mista al dolce suono*, Marsilio, Venezia 2015, p. 464, € 20

È difficile recensire gli ultimi due volumi "gemelli" di Paolo Isotta: se *La virtù dell'elefante* (virtù consistente nella memoria longeva) ripercorreva i ricordi di una vita musicale (ma non solo), nella sua ideale continuazione il discorso si fa

più musicale e meno personale, anche se rimane, come l'altro, un volume da leggere (e da godersi) dalla prima all'ultima pagina, seguendo i ragionamenti dell'autore, magari saltando da un capitolo all'altro, ma senza la pretesa di avere tra le mani un classico saggio "organicamente" impostato.

Del resto, già nel titolo, l'autore si diverte a sviare il lettore: *altri* non è un aggettivo, ma un sostantivo; *canti* non un sostantivo ma un verbo. Quindi non si tratta di "ulteriori canzoni", bensì un invito affinché "qualcun altro si metta a declamare...", citando un delizioso sonetto di Giambattista Marino musicato da Claudio Monteverdi: «Altri canti di Marte, e di sua schiera | gli arditî assalti, e l'honorate imprese [...]. Io canto, Amor...». L'amore per la musica, innanzitutto, ma anche per altre forme artistiche, dalla letteratura alla cinematografia.

Se *La virtù dell'elefante* si caratterizzava per una particolare attenzione ai Maestri del Sei e Settecento napoletano, *Altri canti di Marte* permette di riscoprire (o scoprire) gioielli negletti della produzione musicale novecentesca: Franco Alfano e Gino Marinuzzi davanti a tutti, ma anche George Enescu, Karol Szymanowski ed Ottorino Respighi. Naturalmente non mancano i Maestri dei secoli precedenti, in particolare Alessandro Scarlatti, Pëtr Čajkovskij, Johann Sebastian Bach, Ludwig van Beethoven.

Un discorso a parte va fatto per Wagner e per il *Parsifal*: la rilettura di Isotta dedica un capitolo intero ad una organica lettura del capolavoro, riavvicinandolo – tra l'altro – alla sua naturale radice religiosa cristiana. Il musicologo parte da un parallelo tra *Parsifal* e *Tannhäuser*.

«ambidue hanno per tema la Redenzione; e ambedue una Redenzione cristiana che, a onta dell'antipapismo politico e del luteranesimo politico-programmatico dell'Autore, può per le somme affermazioni esser perfino ricompresa in una visione cattolica» (p. 296).

Quello sulla religiosità di Wagner è un tema dibattuto fin dall'Ottocento. Pur con i dovuti distinguo, Isotta sottolinea come sia innegabile un finale riavvicinamento di Wagner – educato al protestantesimo, approdato poi a un sostanziale ateismo, quindi affascinato (via Schopenhauer) dalle religioni orientali – al cristianesimo ed al cattolicesimo, anche in mancanza di una definitiva conversione. Poco noto, ad esempio, è il fatto che egli dedicò una poesia, ingiustamente misconosciuta almeno per i contenuti, a San Francesco e alle Stimate.

Passando poi al suo ultimo capolavoro musicale, che egli definì un *dramma mistico*, Isotta ne ripercorre la genesi creativa, rifiutando la "teoria buddista": «Tutti sanno che nel 1849 Wagner divisò un Dramma intitolato *Gesù di Nazareth* del quale possediamo un abbozzo di cinquanta pagine; lasciamo da banda la questione s'egli a quell'epoca fosse, come si vuole, o non fosse, ateo: Guido Pannain dice che credeva di esserlo; certo che in questo abbozzo Gesù compie il sublime sacrificio ripugnandogli un mondo materialistico e senza amore. Del 1856 è un progetto drammatico assai più consistente intitolato *Die Sieger (I vincitori)* di argomento buddhista indiano del quale un troncone, con un importante Motivo tematico (quello detto *dell'eredità del mondo*) finirà nel terzo atto

del *Siegfried* e del quale alcune idee confluirono nel *Parsifal*, ma del tutto susunte dalla visione cristiana: onde l'affermazione che il *Parsifal* sia Opera buddhista è fatta solo dagli orecchianti. Dal momento che noi possediamo l'intera biblioteca di Wagner della villa Wahnfried di Bayreuth, conosciamo esattamente quali libri sul Buddhismo egli avesse letto e annotato; e anche la sua finale affermazione esser tale religione arida e meramente negativa. La negazione della volontà di vita, ch'è per Wagner schopenhaueriana più che buddhista (e che Nietzsche artatamente attribuisce al *Parsifal* giudicandola un portato della "conversione" al Cristianesimo dell'Autore che si sarebbe "accasciato ai piedi della Croce"), è in Wagner meno forte, salvo che nel *Tristano*, della pur schopenhaueriana pietà per chi soffre e pel Creato tutto» (p. 297-298).

Ma, per un Nietzsche che disprezzava il cristianesimo di Wagner, c'era anche chi lo negava recisamente, distinguendo tra la rinuncia al mondo del cristianesimo e la rinuncia operata dal cavaliere puro idiota (in senso dostoeskiano: Isotta non apprezza la traduzione manacordiana di *Reine Tor* con "puro folle"): si tratta di una argomentazione che il musicologo definisce «diffusa e fallace», influenzata da opere teoriche giovanili, in particolare *Una comunicazione ai miei amici* «ch'è del 1851 e anteriore alla composizione stessa del Ring. Dovette Wagner esser oggetto d'un'accusa eguale e contraria a quella d'essersi "accasciato ai piedi della croce"; quella di aver fatto col *Parsifal* un'oscena parodia della Messa cattolica. Non meraviglia che la prima ad avanzarla fosse la principessa Carolina di Sayn-Wittgenstein,

la compagna di Liszt che si credeva il più grande teologo vivente: costei, oltre a essere un'odiatrix di Wagner e di lui gelosa, non era nemmeno molto intelligente». (p. 298).

Altri elementi che richiamano il cattolicesimo sono contenuti nell'impianto drammaturgico e nell'impasto orchestrale: «la liturgia del Graal dell'Opera è modellata su quella della messa cattolica e nel *Parsifal*, a differenza che nei *Maestri cantori*, Corali luterani non risuonano. Laddove il compositore, nato protestante, s'informò nel 1865 minutamente sulla liturgia della messa col sacerdote cattolico Petrus Hamp: "Non c'è dubbio", scrive Westernhagen, "che questo colloquio sia intimamente collegato alla stesura del grande abbozzo in prosa del *Parsifal* che fu redatto pochi mesi dopo"» (p. 300).

Se qualche anno fa Teodoro Celli negava sosteneva il fiero luteranesimo di Wagner, negando ogni "suggestione cattolica" ed affermando senza mezzi termini che «un'ulteriore prova del "luteranesimo" del *Parsifal* si ha dalla musica: in tutta la partitura, non solo non è compreso l'organo, che un artista cattolico avrebbe certamente adottato; ma nemmeno vi sono "impasti strumentali" di timbro organistico. V'è invece più di un impasto che richiama il timbro dell'armonium (e, segnatamente, l'esposizione, sottovoce, del "tema della Fede", fin dal preludio); e l'armonium è appunto lo strumento tipico e frequentissimo, in tante piccole chiese riformate» (TEODORO CELLI, *Il dio Wagner e altri dei della musica*, Rusconi, Milano 1980, p. 194, n. 15), Isotta lo smentisce radicalmente, sottolineando, al contrario, come una inflessione tipica del canto gregoriano sia presente nella prima parte di un *leitmotiv*

fondamentale: quello del Graal (p. 311). E, parlando della seconda parte del preludio all'atto primo, afferma: «La seconda è quella degli Sviluppì. Il primo è quello del Motivo della Fede in imitazioni diatoniche in uno stile che diresti della Canzone organistica pre-bachiana. La prima imitazione è dei legni col basso fatto dal primo corno: e già qui è possibile notare un'altra meravigliosamente nuova caratteristica dell'orchestrazione del *Parsifal*, ostesa in tutta la magnificenza nel Sacrificio del finale atto primo, ossia una scrittura dei legni che imita e sublima quella dell'organo e dei suoi registri. Qui s'invera in modo definitivo l'intuizione di Spontini che realizza un organo con una banda di quaranta strumenti a fiato nell'*Agnese di Hohenstaufen*. Il secondo è degli archi e dei legni; il terzo vede tutta l'orchestra impegnata in un altro prolungamento tematico con collegamenti modalmenante al quarto e a una cadenza in La bemolle fatta dall'organo delle ance e del quarto corno» (p. 312).

Poi, dopo aver riportato quanto scrisse Wagner stesso, spiegando al Re Ludwig II l'interpretazione autentica del preludio, commenta: «Di fronte a questa pagina le interpretazioni del *Parsifal* che deviano da quella cristiana non sono abusi, sono manifestazioni di cretinaggine» (p. 314). Nel parlare della seconda scena del primo atto, quella della cerimonia che ricalca la Messa, scrive: «All'inizio del coro dei cavalieri [...] la scrittura è antifonale, legni-archi (ancora un arcaismo protobarocco, alla Gabrieli [...]) e di nuovo la banda dei legni è usata a mo' di organo» (p. 318). Alle geniali considerazioni musicali – si tratta di pagine che non è possibile sin-

tetizzare o parafrasare, ma alla cui lettura completa si rimanda, come lo stesso Isotta non vuole sintetizzare né parafrasare alcuni passaggi poetici di Wagner (che, ricordiamo, fu autore anche del testo del dramma mistico) oppure del saggio di Pannainm (*Riccardo Wagner. Vita di un artista*, Curci, Milano 1964), che considera tra i migliori critici di Wagner – andrebbe affiancato anche il concetto, anch'esso assai vicino al cattolicesimo, della sacralità del sacerdozio (anch'essa di matrice esclusivamente cattolica – poiché il protestantesimo non ha sacerdoti, ma solo *pastori*, come l'ebraismo ha solo *rabbini*, cioè dottori della legge e non *sacer dantes*), elemento necessario per un sacramento come l'Eucarestia, qui il nutrimento del Graal, che solo il Re può compiere e che, in sua mancanza impedisce la celebrazione della sacra cerimonia.

Anche in *Altri canti di Marte*, come nell'opera precedente, non mancano le frecciate ad altri studiosi o pretesi tali – peraltro umilmente accompagnate da varie palinodie – e coraggiose affermazioni contro l'intelligenza progressista: Isotta non nasconde le sue posizioni politiche controcorrente, anche in campo strettamente culturale, come quando cita un saggio di Giorgio Locchi, *Wagner, Nietzsche e il mito sovrumano* (Akropolis, Napoli 1982, che fu prefato dallo stesso Isotta), definendolo «oggetto di culto, letto da molti e per paura non citato da nessuno» (p. 333n). Sentimento, quello della paura, ignoto al musicologo napoletano, che sfida le convenzioni e non teme di esaltare capolavori “maledetti” come il film *Scipione l'Africano* (1937) di Carmine Gallone o i romanzi “borbonici” di Carlo Alianello. (*G. de A.*)

MARIO POMILIO, *Il quinto evangelio*, L'Orma, Roma 2015, p. 498, € 26

Sono passati quarant'anni da quando, nel 1975, apparve per i tipi di Rusconi la prima edizione de *Il quinto evangelio* di Mario Pomilio (1921-1990), romanzo che sarebbe stato insignito del Premio "Napoli" (1975), del parigino "Prix pour le meilleur livre étranger" (1978) e del "Pax" di Varsavia (1979). La casa editrice L'Orma ripubblica il lavoro, affiancandolo ad una antologia di scritti dell'autore che ripercorrono la "storia interna" del romanzo (e del dramma ad esso legato, *Il quinto evangelista*) nonché a due saggi di Gabriele Frasca e Wanda Santini, che analizzano la genesi dello scritto e la metodologia creativa di Pomilio.

Il quinto evangelio riporta una serie di documenti (fittizi) raccolti in trent'anni di ricerche da Peter Bergin, uno studioso americano, inviato a Colonia al termine della seconda guerra mondiale come ufficiale di collegamento ed alloggiato nella canonica di una chiesa, tra i pochi edifici risparmiati dai bombardamenti. Qui Bergin s'imbatte in alcuni scritti che fanno riferimento a un "quinto vangelo" di cui si è persa traccia. Tornato al proprio lavoro di docente, dedicherà il resto della propria esistenza alla ricerca di questo fantomatico volume, raccogliendo in un dossier tutte le testimonianze rinvenute: lettere risalenti al Duecento, verbali di processi inquisitori, resoconti rinascimentali, autobiografie settecentesche e saggi scientifici contemporanei.

Il fantomatico quinto vangelo, latore sostanzialmente di una eresia pauperista, è considerato come un contraltare alla dottrina tradizionale della Chiesa: non a caso la sua ricerca esalta un gruppo di studiosi

dichiaratamente atei o quantomeno agnostici. Si tratta, in altre parole, di un vangelo "che piace ai non credenti" (per quello che riguarda i ricercatori contemporanei, il gruppo universitario di Peter Bergin) oppure agli eretici o pretesi riformatori (i vari fraticelli e teologi innovatori) che nel corso dei secoli vengono a contatto con questo testo. Dalla Calabria al Piemonte, da Napoli all'Abruzzo, dalla Germania a Firenze, mezza Europa (ma soprattutto la sua parte meridionale) è interessata da varie "testimonianze" della presenza di un quinto vangelo.

Numerose sono infatti, come accennato, le varie "fonti" inventate dallo scrittore: si va dai carteggi duecenteschi tra prelati e frati bibliotecari ad un saggio scientifico apparso sulla rivista specialistica «Rassegna delle province meridionali» (anno III, 1921); dalle memorie del sacerdote Domenico De Lellis (sotto cui si celano "prestiti" dalle autobiografie di Pietro Giannone e Lorenzo Da Ponte) a leggende tardomedievali. Il gioco di ricerca storica ricrea frammenti di un discorso senza mai tentare di portare a termine una vera e propria ricostruzione del testo del fantomatico vangelo "nascosto".

Ma non c'è una esaltazione di questo libro "veritiero". Anzi, una vera e propria stroncatura ad ogni tentativo di ricerca del "vero" testo (da trovare o costruire?) si trova in una delle lettere duecentesche, e in particolare in quella inviata dall'abate di Bobbio, Teodoro da Tortona, al vescovo di Vercelli, Benedetto da Monforte ("databile" tra il 1219 e il 1224). In essa si legge: «Noi però abbiamo l'impressione, per il poco che possono mostrarci le tue pagine, che il libro al quale accenni debba essere piuttosto una specie d'epitome che

combina tra loro l'uno e l'altro Evangelista secondo un'intenzione, si direbbe, più terrena. Per dirne una, se tu guardi all'inizio delle Beatitudini, noti subito che ha attinto sia da Luca che da Matteo, ma nel metterli insieme li ha sconvolti così: "Beati voi poveri, perché vostro è questo Regno. Beati voi miti, perché vostra è questa terra. Beati voi che avete fame, perché ora sarete saziati". Ma ciò che più fa sembrare diverse quelle pagine dipende certamente dal modo usato nel tradurle. Chi l'ha fatto o non è esperto in simil genere di lavori, oppure tende a compierli in modo tendenzioso, o è cioè poco avveduto, o molto prevenuto. Ad esempio (e ti segnalo apposta il più banale tra gli esempi) là dove è detto: "Guai a voi, sacerdoti e pastori ipocriti", basta leggere: "Guai a voi, scribi e farisei ipocriti" ed eccoci tornati familiarmente a Matteo, e a un linguaggio meno inesatto – e comunque meno irritante. Fa' la prova da te e vedrai in quanti casi è sufficiente una piccola modifica per ritrovarsi in terre note» (p. 132). Insomma, il gioco si fa palese: ogni tentativo di scoprire (o meglio di "creare") un nuovo Vangelo – e quindi un nuovo "annuncio" – nasconde un errore – commesso in buona o in mala fede, ma pur sempre un errore – di interpretazione. Motivo per cui la Chiesa cercava di limitare l'approccio diretto alle Sacre Scritture, conscia che una formazione insufficiente poteva portare ad esegesi anche aberranti, vale a dire eretiche. Insomma, ogni eresia nasconde un errore interpretativo e Pomilio lo ribadisce con un romanzo interamente basato su una ricerca scientifica di un macroscopico errore.

Non è senza motivo che Pomilio, al termine del suo romanzo, volle precisare:

«Occorre appena, credo, avvertire che questa è un'opera d'invenzione e che le stesse fonti che si menzionano o sono immaginarie (e la più parte sono tali), o sono adottate con la massima libertà». Una precisazione a mio parere invece necessaria, per non far cadere anime candide in un trabocchetto costruito con una raffinatezza davvero rara (tanto da meritarsi la definizione di "Borges cattolico").

Nonostante venga "arruolato" tra i cattolici progressisti, in questo suo lavoro Pomilio mantiene una ben determinata distanza dai "novatori". Lo si vede in un passaggio cruciale, che contrappone un giovane prete smanioso di tornare ad un cristianesimo "delle origini", appunto grazie alla divulgazione del "quinto vangelo", per superare il lassismo di una diocesi, come quella partenopea, che nel secolo dei Lumi sembra eccessivamente distratta da interessi mondani; il ragazzo chiede conforto ad un anziano sacerdote – che per tanti versi ricorda padre Dolindo Ruotolo (1882-1970), sicuramente noto allo scrittore – dipinto come uomo dalla santa vita, e questi afferma serenamente: «alla Chiesa non occorrono riformatori, ma santi» (p. 276). È questo a mio parere il metro per giudicare l'intero romanzo, che non a caso si chiude con una frase altrettanto emblematica, un apologo che sposta dal piano esteriore a quello interiore la ricerca dello studioso americano: «Un uomo andava pellegrino cercando il quinto evangelio. Lo venne a sapere un santo vescovo e, per l'affetto Procura d'averlo veduto vecchio e stanco, gli mandò a dire queste parole: "Procura d'incontrare il Cristo e avrai trovato il quinto evangelio"» (p. 318). Più chiaro di così... (L. V.)

LUIGI GIULIANO DE ANNA, *Il Caravaggio e l'Ordine di Malta*, Solfanelli, Chieti 2015, p. 248, € 18

Il grande Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610) per un breve periodo della sua vita (quattro mesi e mezzo nel 1608) fu Cavaliere di Malta. Luigi Giuliano de Anna, docente universitario e membro dello Smom, ricostruisce con estrema attenzione tutte le fasi che videro uno dei più grandi pittori (se non il più grande in assoluto) del suo tempo vestire l'abito dell'Ordine. Personalità controversa, dalla vita molto avventurosa, per usare un eufemismo, Caravaggio riuscì a entrare nell'Ordine cavalleresco più prestigioso grazie soprattutto – per non dire esclusivamente – alle sue eccezionali qualità di artistiche, che ne facevano il pittore più ricercato del tempo. D'altro canto, la vita di Cavaliere gerosolimitano mal si confaceva al temperamento esuberante di Michelangelo Merisi ed è probabile che una rissa o un duello con un confratello siano alla base del suo arresto, della sua fuga dal carcere maltese e quindi dalla sua *privatio habitus*. L'autore non manca di sottolineare la rigidità di una regola scritta per monaci-cavalieri: «è evidente che il Caravaggio non seppe corrispondere nella realtà agli ideali giovaniti, come non era in grado di adeguarsi a quel tipo tensione morale e religiosa che permeava l'ordine di Malta» (p. 56).

Il lavoro, oltre che scavare nel periodo maltese di Caravaggio (che in quei mesi dipinse alcuni capolavori, come la famosa *Decollazione di San Giovanni Battista*, protettore dell'Ordine, e il ritratto del Gran Maestro Alof de Wignacourt),

ricostruisce la vita e le regole dei Giovaniti agli albori del XVI secolo, a cominciare dai ruoli dei Cavalieri, allora diversi dagli attuali; esistevano infatti tre ceti: Cavalieri, Cappellani e Serventi d'armi; il primo si divideva a sua volta in vari ranghi: Cavalieri di *Giustizia* (con prove nobiliari complete), Cavalieri di *Grazia* (con prove nobiliari insufficienti e conseguente ingresso per virtù di una concessione del Gran Maestro – *Grazia Magistrale*, appunto), Cavalieri di *Obbedienza*, Cavalieri del *Maestro*, Cavalieri di *Devozione* e infine *Donati*. I termini “Giustizia” ed “Obbedienza” si riferivano a qualifiche molto diverse dalle attuali (adesso indicano coloro che hanno emesso rispettivamente i voti solenni – e prendono la qualifica di *frà* – o la “semplice” promessa solenne). Caravaggio, pur non essendo di natali ignobili, soprattutto da parte di madre, non era comunque all'altezza di entrare nei “ranghi” nobili: venne quindi accolto come Cavaliere di Obbedienza. «Evidentemente Wignacourt [...] aveva preferito proporre per il Caravaggio un rango meno impegnativo di quello di *Grazia* e questo per evitare polemiche sempre possibili data la controversa fama del personaggio e anche un eventuale rifiuto di ammissione da parte della Lingua d'Italia, cui spettava il diritto di accettare la candidatura, mentre quello di Obbedienza era praticamente un *motu proprio*, anche se prudentemente il Gran Maestro chiede l'autorizzazione al pontefice. [...] Ottenendo l'autorizzazione papale l'ostacolo veniva diplomaticamente aggirato». (p. 86-87)

Per l'ammissione nell'Ordine era necessaria un periodo di servizio bellico, la cosiddetta *carovana*, cioè la militanza

sulle navi gerosolimitane: il pittore la ebbe condonata, avendo subito la feluca che lo portava a Malta un attacco da parte dei Turchi. Anche questo fu un elemento che poté renderlo invisibile ad altri monaci-guerrieri, «i quali avevano guadagnato il loro ingresso nell'Ordine rischiando la vita sulle galee maltesi, e non dipingendo in una cappella» (p. 144). Inoltre, «l'Ordine giovannita era anche un consesso militare. Questi Cavalieri e questi frati sapevano quindi tirare di spada, come sapeva farlo il Merisi, ma ciò che li distingueva era la buona causa nell'uso della spada. Il Cavaliere lo faceva in battaglia, Michelangelo in una rissa da strada» (*ibid.*). Ciò faceva del Caravaggio, agli occhi di molti Cavalieri, un semplice *parvenu*.

Del resto, poiché l'aspetto "ospedaliero" non bastava da solo a esaurire il doppio carisma melitense, Luigi de Anna riconosce che non era sufficiente il pauperismo profuso dall'artista nelle sue tele (una per tutte: si pensi alla bellissima ed estremamente realistica *Madonna dei pellegrini*) per renderlo adatto alla militanza sotto le insegne della Croce ottagonata: «il Caravaggio aveva ben poco a che fare con l'Ordine di Malta e con la sua *tuitio fidei*, mentre invece egli doveva sentire molto forte il messaggio dell'*obsequium pauperum*» (p. 57-58).

Va però detto che il famoso quadro della *Decollazione* si inseriva invece perfettamente nello spirito combattivo melitense ed in particolare nel dibattito, allora molto vivo, se si dovessero considerare o meno martiri i Cavalieri morti combattendo: i Cavalieri «sono dunque *martiri* in quanto uccisi a sangue freddo dagli infedeli in *odium fidei*. Il martirio poteva essere invece messo in dubbio quando il Cavaliere cadeva in

combattimento, e cioè nell'atto della difesa e della zuffa» (p. 62). Ne consegue che i Cavalieri giovanniti sono veri martiri quando muoiono uccisi da Turchi in atto di difesa. Secondo un'interpretazione diffusa, la crudele e brutale decollazione di S. Giovanni Battista dipinta da Caravaggio ha tutti gli aspetti del martirio. «Bisogna aggiungere che il carceriere, secondo l'impressione che ne ricavò Giovanni Pietro Bellori, è vestito alla turchesca, a conferma del significato che il Caravaggio volle attribuire al dipinto» (p. 62), vale a dire dell'intenzione del pittore di non voler semplicemente attualizzare la scena evangelica nei costumi, ma anche nello spirito di Crociata che aveva sempre caratterizzato l'Ordine ospedaliero. Ma ciò, come accennato, non bastava per farsi accettare da tutti i confratelli.

«Fortissimo era [...] il senso dell'etichetta, del cerimoniale, della forma e quindi dell'onore presso i Cavalieri di Malta, che poteva portare, su un piano individuale, a conseguenze indesiderate. Inoltre, aggiunge [lo studioso e cappellano dell'Ordine Luigi] de Palma, bisogna tenere presente "lo spirito riottoso dell'età giovanile, sempre ribelle a qualunque autorità e insofferente alla disciplina". Del resto, per calmare gli spiriti di quella che era pur sempre la più bella gioventù d'Europa, bastava farli imbarcare sulla prossima carovana; sul mare avrebbero dimenticato i motivi dell'inimicizia e indirizzato a giusto scopo quel rischio della vita che il duello sempre comporta. A Malta comunque le leggi erano severe, tanto che la pena capitale veniva inflitta frequentemente [...]. È comunque proprio grazie a questa severa disciplina che i Cavalieri possono raggiungere gli scopi cui la loro missione

li ha destinati. “Professano i Gerosolimitani sotto il voto dell’obbedienza la milizia contro li nemici della fede cattolica, con la quale è indicibile il bene ed il profitto che rendono al cristianesimo, specialmente nella liberazione degli schiavi cristiani”. Con queste parole il maltese Fra’ Fabrizio Cagliola, Cappellano gerosolimitano, nella sua *Istruzione a fracapellani* esalta, attorno a 1662, il ruolo svolto dall’Ordine» (p. 120).

È quindi comprensibile il «rigetto che questa società aristocratica dovette sentire non tanto nei confronti dell’ammissione di un pittore, quanto di un pittore proprio come il Caravaggio, e cioè un uomo troppo uso ai bassifondi per diventare, nonostante certi segni di ravvedimento chiaramente indicati nella sua produzione artistica del periodo maltese, un uomo uso agli altari» (p. 144). Il suo biografo Francesco Susinno (1670-1739) così descrive la situazione: «Tutto che si vedesse Michelagnolo colla croce in

petto, non solo non lasciò la torbidezza del suo naturale, anzi vié più lasciò accacersi dalla pazzia di stimarsi cavaliere nato. La marca de’ cavalieri non ostentasi con l’orgoglio, ma rendesi commendabile colla piacevolezza» (p. 145).

Nel ripercorrere la vicenda di Caravaggio, colpisce la rapidità del succedersi degli avvenimenti, tutti racchiusi nell’anno 1608: 14 luglio, investitura; 26 agosto, arresto; 24 novembre, fuga dal forte S. Angelo (probabilmente agevolata); 1 dicembre 1608, *privatio habitus*. Questo dicono i documenti. Se poi la morte (18 luglio 1610) sia stata dovuta a malattia, a un colpo di sole o ai postumi di quelli di pugnale (ricevuto nell’ottobre precedente), a congiura “di palazzo” o a vendetta di Cavalieri offesi, attualmente non è dato dimostrare: gli ultimi capitoli del saggio si snodano come un avvincente “giallo”, ma non pretendono di fornire una risposta definitiva. (G. de A.)

Gli Autori

Gianandrea de Antonellis

Università degli Studi del Molise

Beniamino Di Martino

*Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali»
Istituto Teologico "Claretianum" (Pontificia Università Lateranense), Roma*

Filippo Ramondino

*Istituto Teologico Calabro di Catanzaro
(Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale)
Archivio Storico Diocesano di Mileto-Nicotera-Tropea – Direttore*

Emilio Salatino

*Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales" di Rende (CS)*