

ISSN 2421-4736

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e
umanistiche*

2018

Anno quarto
Numero otto

ISSN	2421-4736
Direttore	Filippo Ramondino - archiviostorico@diocesimileto.it
Redazione	Beniamino Di Martino - info@StoriaLibera.it (capo redattore a partire dal numero 7) Concetta Di Bella Mauro Bontempi
Comitato Scientifico	Foca Accetta - <i>Deputazione di Storia Patria per la Calabria, Reggio Calabria</i> Gaetano Currà - <i>Istituto Teologico Calabro di Catanzaro</i> Gianni Fusco - <i>Libera Università Maria Ss.ma Assunta - LUMSA, Roma</i> Emilio Salatino - <i>Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales" di Rende, Cosenza</i>
Direzione ed amministrazione	Prof. Mons. Filippo Ramondino viale Bucciarelli 48 - 89900 Vibo Valentia Tel. 338.2088618
Editore	Club di Autori Indipendenti Corso Garibaldi, 95 - 82100 Benevento
Indirizzo Web	http://www.samnium.org/veritatis-diaconia
Giudizio scientifico	Gli articoli della Rivista sono sottoposti ad una duplice valutazione: quella della redazione e quella del comitato scientifico.
Anno IV, n. 8	Ottobre 2018

Indice

Editoriale	5
Filippo RAMONDINO Dentro le ragioni cristiane della politica. Appunti e riflessioni	11
Antonio CARAGLIU L'ideologia <i>gender</i> . La presunzione fatale di costruire l'identità	33
Giovanni FORMICOLA Fisco, dottrina sociale della Chiesa e libertà	63
Ivo MUSAJO SOMMA Quando sulla riva orientale dell'Adriatico si parlava italiano.....	73
Beniamino DI MARTINO Pope John XXIII: a unpublished testimony	79
Michele FIORINI Il futuro della liturgia. Prospettive di "sviluppo organico" dopo il <i>Summorum Pontificum</i>	101
Recensioni	109
FRANCESCO BRUNI, <i>Patria. Dinamiche di una parola</i> (Gianandrea de Antonellis) ULDERICO NISTICÒ, <i>Epitome di storia politica del Regno delle Due Sicilie</i> (G.de A.)	
Segnalazioni	115
JOSÉ LUIS WIDOW, <i>Orden político cristiano y modernidad</i> . (G. de A.) OTTAVIO SAMMARCO, <i>Opere politiche</i> (Francesco Petrillo) FRANCESCO M. DI GIOVINE, <i>Pagine di storia militare del Regno delle Due Sicilie</i> (G. de A.) GENNARO MARULLI, <i>Avvenimenti di Napoli del 15 maggio 1848</i> (Francesco Petrillo) <i>L'Ordine Sacro e altri aspetti del munus sanctificandi della Chiesa</i> (Luigi Vinciguerra) MARIA CRISTINA SOLFANELLI, <i>La figura e il ruolo di Maria nella Divina Commedia</i> (L. V.) LUCIANO PRANZETTI, <i>Luoghi comuni, falsi, bufale</i> (L.V.) <i>Memorias políticas de Manuel Polo y Peyrolón (1870-1913). Crisis y reorganización del carlismo en la España de la Restauración</i> (G. de A.)	

Editoriale

Hanno oggi un tono profetico o sarcastico le parole di Edoardo Shurè, scritte nel 1899: «I duci intellettuali dei nostri tempi sono increduli o scettici, perfettamente sinceri e leali, ma essi dubitano dell'arte loro e si guardano sorridendo come gli àuguri romani. Pubblicamente, privatamente, essi prevedono le catastrofi sociali, senza trovarne il rimedio, o avvolgono i loro oscuri oracoli in eufemismi prudenti. Sotto tali auspici, la letteratura e l'arte hanno perduto il senso del divino» (*I grandi iniziati*, Laterza, Bari 1986, pp.4-5).

Nella crisi dell'impero romano del II secolo, la divinità fu rubata a Giove e attribuita agli imperatori, per legittimare la loro debole autorità, pervertendo l'esperienza del sacro (cfr J.Rupke, *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Morcelliana, Brescia 2014). E' tempo di crisi della religione ufficiale. A Roma i templi erano in rovina, i riti e le feste trascurati. Orazio e Properzio raccontano che gli altari erano avvolti di ragnatele, le immagini sacre ricoperte di polvere e di fumo. Claudio Pulcro trascurava con indifferenza gli auspici e faceva annegare i polli sacri. Ma, a dire il vero, gli stessi aruspici, sacerdoti indovini provenienti dall'Etruria, apparivano così poco convinti del loro ministero, che non potevano guardarsi in faccia durante i riti senza scoppiare a ridere. L'erosione del sacro e del contatto col divino intacca la sfera sociale pubblica, relativizza i valori religiosi come fondamento del bene comune. Il

sentimento religioso lascia il tempio, ma rifiorisce nelle cappelle, in una tensione spirituale più interiore. E' il momento in cui sorgono e si sviluppano, al margine dei culti ufficiali in decadenza, le religioni misteriche, che rivelano, nelle loro contraddizioni, il bisogno irrinunciabile di salvezza quale segno naturale di una coscienza religiosa, ancora però non illuminata dalla grazia soprannaturale. Svolte epocali insegnano!

«Nella pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio...» (*Gal* 4). L'aspirazione umana alla salvezza ha la sua risposta unica e definitiva in Cristo: «La salvezza che la fede ci annuncia non riguarda soltanto la nostra interiorità, ma il nostro essere integrale. E' tutta la persona, infatti, in corpo e anima, che è stata creata dall'amore di Dio a sua immagine e somiglianza, ed è chiamata a vivere in comunione con lui» (Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Placuit Deo*, 24.1.2018, n.7). Cristo è Salvatore e Salvezza, il quale non semplicemente ci indica una via, ma si fa lui stesso via, chiedendoci di conformarci a lui. Dunque la salvezza non si può ottenere con le sole forze individuali o con una spiritualità disincarnata, ma con la venuta e accoglienza del Salvatore, con una iniziazione che parte dalla conversione e dalla fede nel Signore morto e risorto, non con la conoscenza di segreti, con la potenza delle parole sul destino, con la formalità di atti rituali. Il *tempio* si trasforma in *tempo-spazio*, dove si diventa adoratori del Padre «in Spirito e verità» (*Gv* 4,21-24).

Dopo l'evento cristico, dopo quella tomba vuota, *stat crux, dum volvitur orbis*. Non possiamo ridurre il cristianesimo ad una morale più alta, più nobile, più esigente, a parlare di virtù e di valori, ma senza il fondamento di questi. Se si dimentica che il

cuore della Chiesa era, è e sarà la liturgia, «la Chiesa diventa un organismo per la pace dei popoli, senza ottenerla; per l'unità delle nazioni, senza ottenerla; per la promozione umana, senza ottenerla, perché, in fondo, chi comanda nel mondo sono le multinazionali, il denaro, il potere politico, non la Chiesa [...] La vita religiosa non è una lezione, non è un insegnamento. Il magistero stesso perde la sua efficacia se continua ad essere soltanto l'insegnamento di una dottrina: al termine non è una dottrina, un insegnamento, ma una Persona. E se attraverso la liturgia non si arriva a questa Persona, manca tutto [...]. Nella Chiesa, oggi, non si parla che di aiutare i poveri, di dare da mangiare a chi ha fame ecc.. Certo la Chiesa deve dire la sua anche in questo campo, ma la Chiesa non ha i mezzi e quindi non potrà mai risolvere questi problemi. Ripeto, anche se volesse farlo, non è in grado di farlo e non potrà farlo se non si avrà prima la redenzione delle strutture negatrici dell'amore. Al Concilio si è parlato di pace, ma fino a tre anni fa, le guerre scoppiate da quella data in poi erano 48. La Chiesa ha una missione profetica: annunciare attraverso il segno la redenzione futura» (Intervista di Vito Magno a Divo Barsotti, *Rogate Ergo*, 11/1996, pp.41-42). Ha detto il card. Martini: «Il cristianesimo primitivo non ha mai affermato come primo messaggio: amiamoci gli uni gli altri...siamo tutti fratelli, impegnatevi per la giustizia...e cose del genere. Ma è dal *kerigma*: "Gesù ha patito, è morto, è risorto", che deriva tutto il resto» .

L'evangelizzazione del mondo non è il fine, ma il mezzo della salvezza. E' la preparazione: *preparate la via del Signore* (cf Mt 3,1-12). E' comunicazione lieta di quell'evento in atto nel mondo: *il Regno di Dio è in mezzo a voi* (cf *ivi*). Per il fatto che il sim-

bolo serve il Sacramento, il segno si fonda e riporta ad un Senso, nel doveroso rispetto della sacralità religiosa che è nella natura dei piccoli e dei poveri, dell'inalienabile obolo della vedova tesoro del cuore di Dio, non si può permettere la transposizione temporale, la strutturazione subdola, lo snobismo elitario sprezzante il sentimento religioso, l'attualizzazione ipocrita di "fine impero", con ministri sardonici e oggetti di pietà dissacrati. E' quanto oggi può avvenire, dietro i privilegi di un assolutismo gerarchico, con americanismi di un Metgala, che ostenta ibride e oscene, sacrileghe e irriverenti passerelle di "sacro e moda", *longinqua oceani*, da quell'ampia distesa dell'oceano che può trasformarsi in maremoto universale.

Una Chiesa in uscita oggi non si fa con i carri allegorici, ma con l'arca di Noè, fedeli ad una alleanza divina, preservando i valori non negoziabili: natura, sacro, pietà, persona, famiglia, giovani, ecc., «in scompartimenti, spalmata di bitume dentro e fuori...a piani: inferiore, medio e superiore» (cf *Gen 6, 14*). La salvezza viene da Dio, mediante l'Arca che è la Chiesa. Così: *extra Ecclesiam nulla salus!* Certo che è così! *Placuit Deo*, ci ha ricordato recentemente la Congregazione della Dottrina della Fede. Gesù è l'unico salvatore di Dio per tutti gli uomini. E la Chiesa è chiamata ad accogliere tutti, con la pazienza di *scompartire*, di proteggere col bitume della carità, di guardare maternamente i livelli diversi, affrontando il diluvio con fede e trasformarlo in un battesimo di purificazione, di vita nuova.

Un mondo sta morendo e con esso anche la Chiesa? La Chiesa, «come una tenda di pastore» (*Sal 35*), è chiamata a rinnovarsi continuamente. Ed è la *pietas* dei poveri che la salva, non la

ratio degli uomini di Chiesa. Come sempre! Il rinnovamento nello Spirito e nella Verità è il segreto della perenne giovinezza della Chiesa. «Le tempeste degli uomini e dei secoli si sono scatenate su di lei per inghiottirla. Come l'arca, essa ha attraversato il diluvio, e, ogni volta trovato nuove rive per ancor più ampi sviluppi. Oggi, come ieri, il mondo non si salverà dal diluvio senza l' Arca. Oggi come allora, "lo Spirito di Dio librantesi sulle acque" le invia la colomba, suo vivente simbolo, con un ramoscello d'olivo. E questo fragile testimonia d'un continente inesplorato, non rassomiglia per nulla alle foglie morte: ma ha la grazia e l'umida freschezza della Primavera» (card. E. Suhard, *Agonia della Chiesa?* Lettera pastorale per la Quaresima 1947, ed. italiana, Roma 1948, p.74).

Filippo RAMONDINO*
Dentro le ragioni cristiane della politica.
Appunti e riflessioni

Premessa

Perché ancora parlare di *politica*? Perché giustificarne cristianamente le ragioni? Si potrebbe rispondere semplicemente con le incontestabili e sempre attuali parole di Aristotele: «l'uomo è per natura un animale politico»¹. Tesi ripresa da san Tommaso d'Aquino: «per natura l'uomo è un animale sociale e politico, che vive in una comunità di individui

* Direttore di «Veritatis diaconia». Istituto Teologico Calabro di Catanzaro (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale). Direttore Archivio Storico Diocesano di Mileto-Nicotera-Tropea.

¹) *La Politica* 1 (1253 a), in *Opere*, 9, Laterza, Bari 1989, p. 6, così pure in *Etica Nicomachea* (I 1169 b 18): «l'uomo, infatti, è un essere politico e portato naturalmente alla vita in società».

assai più che tutti gli altri animali; la necessità della natura è lì a documentarlo: la natura, infatti, agli animali ha predisposto il cibo, i peli che li ricoprono e mezzi di difesa come i denti, le corna, gli artigli, o almeno la velocità per fuggire. L'uomo non ha ricevuto dalla natura nessuno di tutti questi aiuti, ma al loro posto gli è stata data la ragione: con essa l'uomo ha la capacità di prepararsi tali sussidi con il lavoro delle sue mani. Il singolo individuo, tuttavia, non è in grado di procurarsi tutto da solo: un uomo che fosse solo, non ce la farebbe da sé a sopravvivere; è dunque un'esigenza naturale per l'uomo quella di vivere in società con molte altre persone»².

In tempo di crisi di pensiero forte, di *recta ratio*, fermarci a pensare e ripensare, analizzare e prospettare, memorie, esperienze, contenuti, ipotesi e progetti, è veramente necessario. Non con l'interesse di aggiungere parole su parole, discorsi su discorsi, ma per permettere, con una diaconia della verità, uno sguardo sintetico che, cogliendo l'essenziale, quasi applicando il famoso "rasoio di Ockam", ci liberi da inutili sovrastrutture, da molteplicità di linguaggi ambigui, deboli, inconcludenti, facendo riemergere la speranza, come virtù gravida di un futuro, che resta sempre debitore di un presente vissuto senza egoismi ed egocentrismi personali e sociali.

Certamente la presente riflessione sottintende un necessario riferimento alla storia socio-ecclesiale e allo sviluppo della dottrina sociale della Chiesa, al più moderno complesso intreccio fra questione democristiana e questione cattolica, alla esperienza di uomini e correnti che hanno dato le basi e le ragioni di

²) *De Regno (De Regimine Principum)*, ESD, Bologna 1997, I.I, c.1.

una politica, senza trascurare i nodi irrisolti della contemporaneità, con speciale attenzione al Meridione.

Dunque, posti i principi di fondamento e di riferimento, con sensibilità al valore pedagogico della memoria e con fiducia al magistero ecclesiale, non si può evitare l'esame e il confronto dialettico con il senso comune, con le opinioni e le valutazioni generali, feriali, di popolo o di élite, che emergono, prevalentemente, attraverso i mass-media. È propriamente questo filtro che ci obbliga quotidianamente a rendere ragione delle affermazioni o degli orientamenti indirizzati dal Vangelo e dalla Chiesa ai politici o al sistema politico.

Un cristiano, osservando il mondo nel quale vive come spirito incarnato, non può rinunciare di portare la sua visione, senza naturalmente imporla. È un lavoro che si svolge, in sinergia ecclesiale, nel "segreto della propria camera" (Mt 6,6) e all'aria aperta "predicato sui tetti" (Lc 12,4). La verità emerge sempre attraverso il sacrificio della testimonianza, che può essere quella della via della *passione* o della *compassione*. Tra i tanti testimoni della santità politica cito Giorgio La Pira, indimenticabile sindaco di Firenze e deputato, luminoso esempio dell'ottimismo e della speranza cristiana. Quando gli fu chiesto di presentare un testo di meditazioni per uomini di governo, rispose: «è preliminare questa domanda essenziale: che rapporto misterioso, organico, finalizzatore, esiste tra la storia sacra e la storia profana... La politica (cioè la meditazione politica e l'azione politica, il moto intero della storia, dei popoli e delle nazioni) può prescindere (come se non esistessero) da questo rapporto che la muove e la finalizza?... Se Cristo è risorto ed ha fondato la Chiesa, la storia politica non è condizionata da questa presenza di Cristo e della Chiesa? Non è sottoposta al dise-

gno misterioso, ma affettivo che Cristo persegue sul mondo? Ecco il problema dei problemi: la premessa fondamentale da cui dipende (se è vera come lo è) tutta la meditazione politica e tutta l'azione politica»³.

1. Le ragioni della nostra speranza

Nella Settimana Sociale delle Chiese di Calabria, celebrata a Vibo Valentia (3-5 marzo 2006), sul tema «Cristo nostra speranza in Calabria»⁴, in preparazione al Convegno Ecclesiale di Verona, si sentì forte l'urgenza di riaffermare con coraggio e franchezza evangelica le "ragioni della nostra speranza", con parole pensate e pesate, e con opere autentiche e credibili, investendo generosamente in quei canali di comunione che fanno estendersi "prendendo il largo" e fanno radicarsi scendendo in profondità, "calando le reti per la pesca", fiduciosi sulla parola del Maestro.

Parlando di politica, con questa cristiana prospettiva, ci sono due concetti basilari imprescindibili: *bene comune* e *servizio*. Osservando la società contemporanea non possiamo evitare di rimarcare la crisi etica, conseguenza di una morale individualistica, che intacca il bene comune e perverte il senso del servizio. Giudicando l'impianto odierno della politica, anche il meno

³) Cit. da A. FANFANI, *Giorgio La Pira. Un profilo e 24 lettere*, Rusconi, Milano 1978, p. 20-21.

⁴) CONFERENZA EPISCOPALE CALABRIA, *Cristo nostra speranza in Calabria. Testimoni di corresponsabilità per servire questa terra su strade di liberazione. Atti della Settimana Sociale delle chiese di Calabria, Vibo Valentia Marina 3/5 marzo 2006*, Mesiano di Filandari VV 2006.

esperto può affermare che è necessario ripensare questo sistema democratico e che i veri problemi “umani” vanno al di là di visioni partitiche, coalizioni, alternanze, ecc. Etica pubblica e bene comune impegnano ogni cittadino, in modo speciale coloro che si mettono, con competenza e dedizione, a servizio della società nel campo politico, a diversi livelli. Sarebbe bello poter recuperare il senso della gratuità nel servire la cosa pubblica, imitando esemplari figure del nostro passato. La purezza dell’*ethos* politico, che conduce uomini politici ed amministratori a svolgere una funzione di servizio libera e trasparente, richiama il valore della *gratuità*, che proprio per la sua singolarità di eccedenza, rende credibile e onorabile il compito politico.

Le ragioni della speranza cristiana, affidate al servizio politico, per l’edificazione del bene comune, oggi devono affrontare questioni indifferibili: l’accettazione urgente di valori non negoziabili; la considerazione che la scelta del metodo “democratico” della maggioranza non equivalga alla fonte della verità; la constatazione che la democrazia, grande conquista del nostro popolo, è oggi “intrisa di relativismo”. Nodi problematici che si intrecciano con le sfide della modernità: rapporto fede e ragione, religione e cultura, aborto, divorzio e senso della famiglia, l’interculturalismo, la scuola, la bioetica, l’eutanasia, l’ecologia. Non sarà il tecnocrate a risolvere queste questioni nodali ma l’uomo che pensa responsabilmente il dono della libertà con il potere democratico dell’uso della libertà. Papa Francesco nella enciclica *Laudato si’*, riprendendo il grido profetico di Paolo VI, scrive: «il paradigma tecnocratico tende ad esercitare il proprio dominio anche sull’economia e sulla politica. L’economia assume ogni sviluppo tecnologico in funzione del profitto, senza prestare attenzione a eventuali conseguenze negative per

l'essere umano. La finanza soffoca l'economia reale» (n. 109)⁵. L'ideologia tecnocrate può disumanamente trasformarsi in una "idolatria" schiavizzante.

a. Non basta parlare di valori, bisogna cercare e scoprire colui che sta alla radice, il loro fondamento indistruttibile. Gesù stesso in quel discorso sconcertante degli "uccelli del cielo e dei gigli dei campi" (Mt 6,24-34) ci avverte: «cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta». La dimensione religiosa non è una "sovrastruttura", una "scelta" opzionale o casuale, un "itinerario" accanto ad altri. Per un credente, la rivelazione del Regno – che avviene essenzialmente in un incontro esperienziale con Cristo, sentendo la forza della sua presenza viva e vera nella Chiesa e nei sacramenti- è l'unico criterio per valutare l'impegno sociale, per scoprirne il senso e i rischi. C'è un primato del Regno, c'è un primato della giustizia, che significa santità. Ha ragione Vittorio Messori quando dice che «la crisi della Chiesa, non ci stancheremo di ripeterlo, non è crisi di strutture; è una crisi di fede»⁶, qui è, senza dubbio, la causa della irrilevanza politica della religione e, nello specifico, del cattolicesimo italiano in Parlamento.

L'inizio del secondo millennio segna un punto di svolta per quanto riguarda l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica. Un documento della Congregazione per la Dottrina della Fede tocca punti cruciali: «è oggi verificabile un certo relativismo culturale che offre evidenti segni di sé nella teorizzazione e difesa del pluralismo etico che sancisce la decadenza e la dissoluzione della ragione e dei principi della legge

⁵) LEV, Città del Vaticano 2015.

⁶) Cfr. «Vivaio», *Il Timone* IX (2007) n. 60, p.65.

morale naturale. A seguito di questa tendenza non è inusuale, purtroppo, riscontrare in dichiarazioni pubbliche affermazioni in cui si sostiene che tale pluralismo etico è la condizione per la democrazia. Avviene così che, da una parte, i cittadini rivendicano per le proprie scelte morali la più completa autonomia mentre, dall'altra, i legislatori ritengono di rispettare tale libertà di scelta formulando leggi che prescindono dai principi dell'etica naturale per rimettersi alla sola condiscendenza verso certi orientamenti culturali o morali transitori, come se tutte le possibili concezioni della vita avessero uguale valore [...] la libertà politica non è né può essere fondata sull'idea relativista che tutte le concezioni sul bene dell'uomo hanno la stessa verità e lo stesso valore, ma sul fatto che le attività politiche mirano volta per volta alla realizzazione estremamente concreta del vero bene umano e sociale in un contesto storico, geografico, economico, tecnologico e culturale ben determinato [...] Se il cristiano è tenuto ad "ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali", egli è ugualmente chiamato a *dissentire* da una concezione del pluralismo in chiave di relativismo morale, nociva per la stessa vita democratica, la quale ha bisogno di fondamenti veri e solidi, vale a dire, di principi etici che per la loro natura e per il loro ruolo di fondamento della vita sociale non sono "negoziabili"»⁷.

⁷) CONGREGAZIONE per la DOTTRINA della FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24.11.2002: AAS 96 (2004), 359-370; EV 21, 107-1430. Interessanti le considerazioni di J. RATZINGER sul punto di partenza del concetto di democrazia elaborate all'inizio del suo saggio *Democratizzazione della Chiesa?*, in ID., *Opera omnia. Annunciato-*

La questione dei valori non negoziabili trova poderose sfide nella dimensione dell'interculturalità. Nel 2004 il cardinale Ratzinger, futuro Benedetto XVI, ha diagnosticato una patologia preoccupante: «c'è qui un odio di sé dell'Occidente che è strano [...] non ama più se stesso; della sua propria storia vede oramai soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro». La multiculturalità, che permette di aprirci e condividere anche nuovi valori, ha bisogno di «costanti in comune», «punti di orientamento a partire dai valori propri». E aggiunge: «essa sicuramente non può sussistere senza rispetto di ciò che è sacro. Di essa fa parte l'andare incontro con rispetto agli elementi sacri dell'altro, ma questo lo possiamo fare solamente se il sacro, Dio, non è estraneo a noi stessi»⁸. Anche una minoranza creativa, quale possono essere i cristiani, in quanto sale e lievito della storia, diventa cellula rigenerante del corpo sociale.

La crisi dell'Occidente nel rapporto con l'interculturalità si manifesta nell'aver perso la sua forza convincente universalistica che era nell'umanesimo, maturato lungo secoli (perdita del senso e dell'identità, smarrimento, disagio, crisi di certezze, di principi e fondamenti, di valori educativi), con la conseguente babelizzazione attraverso codici e ingegneria linguistica, dove si dice tutto e il niente di tutto. Fenomeni che rivelano gli esiti

ri della Parola e servitori della vostra gioia, vol. XII, LEV, Città del Vaticano 2013, p. 164-197.

⁸) *Lectio magistralis tenuta presso la Biblioteca del Senato Italiano il 13 maggio 2004*, in M. PERA - J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, Relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2004, p.70-71, anche in *CredereOggi* (3/2004), n. 141, p.125-140.

del pensiero nichilista, la cultura del niente, tutto chiuso in un presente liquido e liquidato da una generale insoddisfazione, che non riesce a progettare la speranza. Ha detto il cardinale Giacomo Biffi: «... penso che l'Europa o ridiventerà cristiana o diventerà musulmana. Ciò che mi pare senza avvenire è la *cultura del niente*, della libertà senza limiti e senza contenuti, dello scetticismo vantato come conquista intellettuale, che sembra essere l'atteggiamento largamente dominante nei popoli europei, più o meno tutti ricchi di mezzi e poveri di verità. Questa *cultura del niente* (sorretta dall'edonismo e dalla insaziabilità libertaria) non sarà in grado di reggere il confronto ideologico con l'Islam, che non mancherà: solo la riscoperta dell'avvenimento cristiano come unica salvezza per l'uomo e quindi solo una decisa resurrezione dell'antica anima dell'Europa potrà offrire un esito diverso a quel confronto»⁹.

Questa "ecatombe culturale" dell'Occidente, questa "sindrome di declino", è una grave responsabilità per il futuro del pianeta, può assumere lo stesso pericolo dei residui tossici che scarichiamo nel sud del mondo, quello spazio terrestre dove ancora si preserva un umanesimo avente la sua verità prima e fondante nel biologico incontaminato, nel vitale autentico, nel naturale, nell'umano.

b. La verità non è, e non può essere mai un prodotto della maggioranza, né possiamo considerare la democrazia un metodo infallibile. La verità ci dice che Gesù è un innocente e Barabba un assassino, ma ciò che conta, secondo un sistema democratico, è il grido della folla, il referendum popolare, la vittoria del-

⁹) G. BIFFI, *Sull'immigrazione*, Elledici, Leumann 2000, p.15-16.

la maggioranza. La verità così è figlia della prassi, ma la stessa ragione ci dice il contrario, per logica; la coscienza morale, per retto discernimento, ci dice che quella scelta è intrinsecamente cattiva o ingiusta. La verità così non può mai essere il prodotto di una politica o di una ideologia, perché la precede e la illumina. È l' Idea che illumina un ideale.

Guardando la nostra storia e la nostra geografia concreta, i nostri ambienti ecclesiali e sociali, non possiamo non annunciare una verità che è *presenza* da seguire, per favorire un *incontro* liberante ed umanizzante, sperimentare il dono dell'amore, che faccia gustare la "beata speranza" di chi crede. «La Nuova Evangelizzazione in Calabria, come ovunque, deve saldare fede e vita, generando cultura di valori, donando orientamenti vitali, contestando ogni ambiguità ed orientando ad un umanesimo integrale. Tale evangelizzazione tende a che la verità vinca sulla suggestione, sulla notizia. Il *logos* deve affermarsi sull'*ethos*, l'uomo interiore deve fondare quello sociale, la forma del cittadino deve recuperare la sostanza dell'uomo e dell'uomo cristiano»¹⁰.

c. Nell'evidenziare i pericoli di una deriva relativistica della democrazia, forse, possiamo individuare le nodosità di un tumore sociale ormai in metastasi. La società è formata da persone non da individui. La crisi della democrazia è riconducibile, quindi, alla crisi della visione cristiana dell'uomo e della sua esistenza, non imprigionabile in schemi ideologici pre-costituiti, ma in continua evoluzione che si realizza nella storia in condizioni diverse e non perfette. Neanche i sistemi democratici,

¹⁰) CONFERENZA EPISCOPALE CALABRIA, *Nuova Evangelizzazione e Ministero di Liberazione in Calabria*, n. 6.

quindi, sono immunizzati dal pericolo di diventare luoghi entro cui il virus dell'alienazione può crescere e riprodursi. Da questo punto di vista la democrazia può diventare la culla del relativismo, anzi, afferma Giovanni Paolo II nella *Centesimus annus* (1991): «oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia» (n. 46)¹¹.

Quando una società democratica pensa di porre nel popolo le radici ultime dell'autorità e non in Dio, si pongono le basi per misconoscere che esistono principi che hanno a fondamento Dio stesso e la legge naturale, che nessun popolo e nessun *referendum* può mettere in discussione. Molto acutamente, già nel 1939, don Giuseppe De Luca, scriveva: «il più grande peccato della cosiddetta democrazia fu sempre quello di voler fare del popolo una borghesia, e non (come avrebbe dovuto) di fare della borghesia un popolo. Un conto corrente copioso, una villa, una automobile, un amante, ecco quello che si è fatto sperare al

¹¹ AAS 83 (1991), 793-867; EV 13 (1991-1993), 66-265.

popolo da coloro che gli promettevano una redenzione tangibile e terrestre. Nel secolo scorso come in questo corrente, la borghesia è la Circe onnicangiante: abbassò l'aristocrazia ieri, alza il popolo oggi: ma l'uno e l'altro insudicia e trasforma in animale [...] Per il prevalere delle forze borghesi in Europa, sorse una cultura consentanea: economia politica in Inghilterra, illuminismo enciclopedistico e poi positivismo in Francia, socialismo scientifico e idealismo in Germania: tutte concezioni di vita ristrette alla terra, al danaro, al progresso meccanico, all'agiatazza soprattutto intellettuale. I miti democratici e liberali da moti e norme di equilibrio politico, passarono a fedi religiose. E *fedi* matrimoniali: si sposavano le idee, con una severità da digradarne l'istituto matrimoniale cristiano [...] Coloro che del Cristianesimo han voluto fare un sistema filosofico o sociale o artistico, hanno fatto del cristianesimo applicato. Han legato il padrone all'asino, Iddio a' suoi creati. Il cristianesimo è tutto ciò che è vero e buono, perché è come Iddio; ma non si lascia applicare: o è servito dall'amore e trasumana, o è fatto servire da calcoli terreni, ed è una stortura come tutte le altre. Nelle società contemporanee, di uomini, di città, di nazioni, un elemento sicuro rimane il cristiano vero, cioè santo. Chi vuol combattere la borghesia, con un mezzo che non fallisce mai, si faccia santo»¹².

Se ciò che ci rende credibili come discepoli del Signore è la carità, la prassi delle beatitudini diventa la "carta costituzionale" del Popolo di Dio, il programma concreto della sua "santità

¹²) G. DE LUCA, «Il cristiano, come antiborghese», in R. GUARNIERI, *Don Giuseppe De Luca tra cronaca e storia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 254. Cfr. J. MEINVIELLE, *Concezione cattolica della politica*, Edizione Settecolori, Lamezia terme 2011, p. 379-407.

sociale". Un Popolo che porta ragioni di speranza, mosso dalla ragionevolezza della fede, riesce ad aprire mari, ad attraversare deserti, ad impegnarsi storicamente ed epicamente nella lotta di liberazione e di liberazioni, senza lasciarsi imprigionare dentro schemi ideologici e politici, ma, vincendo la tentazione dell'idolo, osa andare oltre, con innata tensione escatologica, con una coscienza e una logica "non mondana" (cfr. *Gv* 17,14ss).

2. Tre necessità, oppure la disperazione

1. *La necessità di guardare concretamente la realtà*: «Vedendo le folle ne sentì compassione, perché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore» (*Mt* 9,36).

La nostra è una realtà frantumata, che ha come causa la decomposizione della sintesi cristiana. Le stesse vicende culturali contemporanee costituiscono spesso «un intreccio di verità cristiane deformate»¹³. Alla feconda e misteriosa *compresenza* delle verità, germinate dal messaggio cristiano, si è andata sostituendo una loro *confittualità*. «In una stessa persona possono coesistere elementi e suggestioni di culture diverse e persino contraddittorie. Si può essere nominalmente cattolico in religione, liberale in economia, comunista nell'azione politica, radicale nell'etica e seguace di pratiche occultiste nel segreto della vita privata»¹⁴. Si è descritto tale risultato come *cultura a mosaico*; in realtà si tratta di una *disgregazione di identità spirituale* della

¹³) Cfr. A. RIGOBELLO, *Cultura cattolica e culture. Cristiani e società italiana*, Milano 1977.

¹⁴) P. ROSSANO, *La fede pensata. Sul dialogo tra Vangelo e cultura*, Camunia, Milano 1988, p. 114-115.

persona, che si ritrova priva di una struttura personale, senza capacità di discernimento interiore e quindi «portato qua e là da ogni vento» (*Gd* 12).

La cultura oggi è spesso la radicalizzazione di una sola verità e una ricerca di unificazione attraverso mezzi inadeguati: riponendo la speranza solamente nell'uomo, la cultura finisce per giungere alla contraddizione e allo scacco, dopo essere passata attraverso una programmazione spesso rigorosa e attraverso l'illusione di un totale rinnovamento.

Il clima di "nuova evangelizzazione" che caratterizza l'attuale prassi ecclesiale, lo stesso progetto culturale orientato in senso cristiano per il quale dal 1995 si è impegnata la Chiesa italiana, non solo richiama l'urgenza che nei fedeli laici si ricomponga la frattura tra vangelo e vita, ma anche che tra clero e laici si stabilisca un vero rapporto di condivisione, di sinergia creativa, di autentico protagonismo cristiano nel mondo, ognuno col proprio carisma da investire nel servizio e nella comunione, per proclamare l'unico annuncio di liberazione, la visione del mondo che ha in Cristo «l'Uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore è il fine della storia umana "il punto focale dei desideri della storia e della civiltà", il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni» (*GS*, 45).

2. *La necessità di pensare, di approfondire, di andare a fondo delle cose.* È ora di tornare a chiederci: «quando sono scosse le fondamenta il giusto che cosa può fare?» (*Sal* 11,3).

Nel Giubileo del 2000 Giovanni Paolo II ha vivamente esortato la Chiesa e gli uomini di Chiesa ad una esigente ed

evangelica *purificazione della memoria*¹⁵. A questa deve ora seguire la purificazione dell'*intelletto* (razionalità filosofica-teologica) e della *volontà* (impegno etico-morale). Cioè una purificazione integrale di quelle che i padri chiamavano le *tre potenze dell'anima*. Una purificazione della memoria-intelletto-volontà a livello individuale, che è opera quotidiana della conversione e della Grazia, ma, pure, necessariamente, una purificazione della memoria, intelletto volontà collettive, sociali, ecclesiali.

Cosa ci hanno fatto pensare? Cosa abbiamo pensato? Dentro quali parametri si è mosso il nostro *intelligere*? Quali idee hanno sostanziato il nostro ragionamento? Su quali rocce "dommatiche" si è innalzato l'edificio speculativo, la strutturazione del nostro io pensante? Con quali ali ha volato alto? Cosa abbiamo veramente voluto? Cosa abbiamo fatto e cosa ci hanno fatto fare? Quale l'etica di riferimento, quali le risoluzioni? Su quali principi e fondamenti? Quale l'agire? La prassi?

Un pensiero può influenzare un'epoca o più epoche, invadere l'atmosfera culturale della società. Si può così essere *portatori sani e inconsapevoli* di cultura negativa. «Quando non si può esprimere compiutamente il proprio pensiero, è meglio tacere per non far circolare delle idee che non hanno la lucidità della verità integrale», diceva Achille Grandi. La verità non va confusa con la realtà, spesso menzognera e ambigua; come la natura

¹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Litterae apostolicae sub plumbo datae* Incarnationis mysterium quibus Anni Bismillesimi magnum indicitur Iubilaeum, 29 novembris 1998: AAS 91 (1999), p. 129-143; EV, vol. 17 (1677-1721), p. 1256-1289, n. 11. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e Riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, in «La Civiltà Cattolica» 151 (2000), vol. I, quad. 3593, p. 495.

non può essere il prodotto di una cultura, ma il presupposto; né, tanto meno, possiamo ridurre il naturale al normale, per “naturalizzare” artificialmente un comportamento.

Una nuova e straordinaria *chance* di testimonianza cristiana può costituire l’affermarsi di un pensiero mediatore e meridiano, il quale trova proprio nel Mediterraneo una risorsa per la futura convivenza pacifica tra i popoli che lo abitano e che trasmigrando si fondono e si integrano.

La Parola di Dio illumina ogni esperienza culturale con la luce della protologia, escatologia, soteriologia. Il *dialogo salvifico* che la Chiesa ha instaurato dopo il Concilio, mediante il magistero da Giovanni XXIII a Benedetto XVI, è un metodo che ha il grande sapore del radicalismo evangelico: ascolto, comprensione, affabilità, risposta pertinente e creativa. È un metodo che richiama il classico trinomio della tradizione cristiana, presente già in san Tommaso e ratificato dal Concilio (cfr. *LG*, 17), per cui il cristiano, si pone davanti a ciò che germoglia e matura nella cultura umana: *assume* (non colonizza), *purifica* (non distrugge), *eleva* (non assolutizza) e pertanto *afferma* (non copia), *corregge* (non condivide), *completa* (non blocca).

3. *La necessità di una evangelica cittadinanza attiva da parte di chi si dice cristiano, perché la casa sia costruita sulla roccia* (cfr. *Mt* 7,21).

Nell’orazione dopo la Comunione nella messa per i laici si chiede al Signore: «fa’ che i tuoi figli impegnati nel costruire un mondo più giusto e fraterno, siano portatori del messaggio evangelico, per rendere presente e operante la tua Chiesa nei

problemi vitali del nostro tempo»¹⁶. La *lex orandi* stabilisce la *legem credendi* e conseguentemente quella *agendi*. Nel cuore della preghiera c'è l'inalienabile vocazione dei *christifideles laici* all'apostolato, mediante l'annuncio del Vangelo, per il loro dovere e diritto di partecipare, in virtù del battesimo, alla missione profetica, sacerdotale e regale di Cristo.

La partecipazione ai *tria munera* di Cristo fa dei fedeli laici autentici testimoni e annunciatori della Parola in mezzo al mondo «perché la forza del vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale» (LG, 35; AA, 6.11). Tutti nella Chiesa sono chiamati alla evangelizzazione; l'indole secolare, che qualifica la vita dei laici, caratterizza anche l'evangelizzazione, in quanto questa «acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo» (LG, 35). La responsabilità per la città degli uomini esce da un ambito esclusivamente amministrativo e si porta nel cuore della scuola, nella vita delle chiese, nelle iniziative dei gruppi e dei movimenti, nei ritmi della vita ordinaria, lì dove si genera mentalità positiva, sanando, per quanto possibile, quel triste processo di degrado dei rapporti umani.

Il card. Carlo Maria Martini parlando ai politici, una volta usò il brano di una lettera di Santa Caterina da Siena, patrona d'Italia: «è male possedere la cosa prestata se prima non si governa e signoreggia sé medesimo. Signoria prestata sono le signorie delle città o altre signorie temporali, le quali sono prestate a noi e agli altri uomini del mondo, le quali sono prestate a tempo, secondo che piace alla divina bontà e secondo i modi e i

¹⁶) *Messale Romano*, vers. italiana 1983.

costumi del paese. Sicché, per qualunque modo egli è, veramente sono prestate. Colui che signoreggia se stesso le possederà con timore santo, con amore ordinato e non disordinato, come cosa prestata e non sua»¹⁷. Noi non siamo padroni di nulla, ma solo dobbiamo essere saggi amministratori. Se una città non è amata non può essere servita. L'amore vero è quello che costa sacrificio e rinuncia.

Dobbiamo oggi parlare di cittadinanza attiva dentro la realtà di una società globalizzata e globalizzante. Si tratta pertanto di lavorare per promuovere una cultura della convivenza tra i popoli, una inevitabile convivialità delle differenze. Si tratta dunque di cercare un comune denominatore che è nella memoria del passato, nelle esigenze del presente, nelle attese per il futuro. La teologia ci dà una identità comune: tutti siamo figli di Dio, «tutti i popoli costituiscono una sola comunità» (NAe,1). Se «in te, Sion, tutti i popoli trovano la loro casa» (Sal 87); se in Cristo, il nuovo tempio, tutti i popoli sono riconciliati, ciò significa che l'unità cristiana non è solo unità fra le differenti chiese, ma soprattutto l'unità fra le differenti culture.

Questo mescolamento culturale, diventa pure, nel tempo, spirituale ed anche di sangue. È un fenomeno che porta anche a ridefinire la consistenza del nostro *bene comune*. Scrivevano già nel 1991 i vescovi italiani: «Il bene comune domanda anche che si mettano in atto iniziative orientate ad affrontare i problemi posti dalla società interculturale, verso cui il nostro paese si sta ormai avviando. In primo luogo è da richiamarsi la responsabi-

¹⁷) *Il lavoro politico come realtà spirituale. A quali condizioni è possibile la santità politica*, in ID., *Viaggio nel vocabolario dell'etica*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 117-118.

lità dei luoghi e delle forze educative, che devono proporre e aiutare la comprensione delle differenze, passando dalla cultura dell'indifferenza alla *cultura della differenza*, e da questa alla *convivialità delle differenze*, senza per questo sfociare in forme di eclettismo nei riguardi della verità o di indifferenza di fronte ai valori della vita»¹⁸. L'esperienza del sacro, la dimensione religiosa diventano una risorsa e una base *naturaliter* umana. Ecco perché «occorre impegnarsi incessantemente per favorire un orientamento culturale personalista e comunitario, aperto alla trascendenza, del processo di integrazione planetaria»¹⁹.

Concludendo

A fondamento di un ripensamento o di un recupero delle ragioni della politica rimane sempre, e soprattutto oggi, la certezza che prima di "fare" dobbiamo "essere", cioè il *logos* ha un primato sull'*ethos*, la dimensione contemplativa fonda quella attiva. Prima di correre il rischio di "fare per fare" dobbiamo "essere per fare". E questo vale per ogni campo della realtà umana.

Se il dialogo tra etica ed economia, tra politica e persona, tra scienza e tecnica, ha al centro veramente l'uomo, può trova-

¹⁸) CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Commissione Iustitia et Pax, *Educare alla legalità. Per una cultura della legalità nel nostro Paese*, 4.10.1991, n. 13. Cfr. P. GAMBERINI, *Identità europea nell'orizzonte inter-religioso del Mediterraneo*, in A. STAGLIANO' (ed.), *Cittadini del Regno. Mediterraneo e interculturalità: chance per una fraternità tra i popoli*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 145-164.

¹⁹) BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 29.6.2009, n. 42: AAS 101 (2009), 641-709; EV 26 (2009), 680-793.

re nel magistero della Chiesa, se non soluzioni tecniche, certamente i principi ispiratori che garantiscono quei valori imprescindibili già evidenziati, confermati da una ricchezza di analisi e di esperienza d'umanità, e, soprattutto, può risentire l'eco avvincente e rivoluzionario della Voce che da duemila anni attraversa le strade del mondo per renderlo «un solo corpo e un solo spirito», spezzando il pane della comunione e versando il vino della gioia, «frutti della terra e del lavoro dell'uomo», di ogni uomo. È la certezza e l'augurio che, in modo lapidario, lo scrittore inglese Archibald J. Cronin formulò, in un suo famoso romanzo, con queste parole: «Dico che se abbiamo le basi - l'amor di Dio e del prossimo - certo siamo a posto... Basta con gli odii... Il mondo è un solo organismo vivente, la cui salute dipende dai miliardi di cellule che lo compongono... ogni cellula il cuore di un uomo»²⁰.

Questo cuore che Dio ha fatto suo: «il Regno di Dio è dentro di voi» (Lc 17,20). Papa Benedetto XVI riprende con vigore e con coraggio profetico il grido che usciva dai santi pionieri degli inizi del sec. XX: la questione sociale è anzitutto una questione mistica. Concludendo l'enciclica sociale *Caritas in veritate*, scrive: «senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia [...]. Lo sviluppo ha bisogno di cristiani con le braccia alzate verso Dio nel gesto della preghiera, cristiani mossi dalla consapevolezza che l'amore pieno di verità, *caritas in veritate*, da cui procede l'autentico sviluppo, non è da noi prodotto ma ci viene donato. Perciò anche nei momenti più difficili e complessi, oltre a reagire con consa-

²⁰) *Le chiavi del Regno*, trad. di A. Damiano, Mondadori, Milano 1964.

pevolezza, dobbiamo soprattutto riferirci al suo amore. Lo sviluppo implica attenzione alla vita spirituale, seria considerazione delle esperienze di fiducia in Dio, di fraternità spirituale in Cristo, di affidamento alla Provvidenza e alla Misericordia divine, di amore e di perdono, di rinuncia a se stessi, di accoglienza del prossimo, di giustizia e di pace. Tutto ciò è indispensabile per trasformare i “cuori di pietra” in “cuori di carne” (Ez 36,26)» (n. 78)²¹.

La responsabilità educativa della società, le sfide ed emergenze educative, specialmente in riferimento alle nuove generazioni, passano attraverso le ragioni e la ragionevolezza di una politica, di una missione politica, che serva la persona e la società nella loro dimensione integrale²². L'essenziale dell'educare consiste sempre nella conquista e nell'uso del bene più grande personale e collettivo che è la libertà, dono di liberazione e umanizzazione prodotto, nel *già e non ancora*, da quella forza che appartiene *naturaliter* alle capacità dell'uomo: l'essere politico. Diceva il Mahatma Gandhi: «è mia ferma convinzione che si perde la libertà soltanto per colpa della propria debolezza»²³.

²¹) AAS 101 (2009), 641-709; EV 26 (2009), 680-793.

²²) Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*.

²³) M. K. GANDHI, *Antiche come le montagne*, a cura di S. Radhakrishnan, CDE, Milano 1988, p. 196.

Antonio CARAGLIU*
L'ideologia *gender*.
La presunzione fatale di costruire
l'identità
(II parte)**

Abstract

L'ideologia *gender* è composta da due teorie: una teoria antropologico-psicologica secondo la quale il genere è una costruzione sociale rispetto alla quale il sesso biologico è irrilevante e una teoria giuridica secondo la quale il genere non deve essere concepito come uno *status* oggetto di un accertamento obiettivo ma come una funzione della libera e variabile autodeterminazione dell'individuo. Alla luce di una sintetica esposizione dello sviluppo storico del concetto di *gender* e delle teorie che lo hanno incorporato, lo studio individua il fulcro dialettico dell'ideologia *gender* nel "costruttivismo", una concezione speculativa delle istituzioni sociali oggetto della critica di Friedrich von Hayek. In particolare lo studio espone le ragioni logico-giuridiche in virtù delle quali la di-

* Avvocato penalista del Foro di Trieste e studioso di Filosofia del diritto.

** La prima parte del saggio è apparsa nel precedente numero di «Veritatis diaconia».

chiarata intenzione emancipatoria dell'ideologia *gender* conduce ad esiti liberticidi.

Gender ideology is the final product of two different theories: an anthropological-psychological one that gender is a social construction with respect to which the biological sex is negligible and a legal one that gender should not be considered as an objective status but as a function of the free and variable self-determination of each person. In the light of a concise presentation of the historical development of the concept of gender and of the theories that have incorporated it, the study identifies, from a dialectical point of view, gender ideology in the so called "constructivism", being a speculative conception of the social institutions that Friedrich von Hayek criticised. In particular, the study analyses the logical and legal reasons in accordance with which the declared emancipatory intention of gender ideology takes to a liberticidal outcome.

4. La tesi giuridica dell'ideologia *gender*

Se il genere è la costruzione di un potere sociale che costringe il soggetto nello schema binario del maschile e del femminile, il “contropotere” dell'individuo di determinare la propria identità di genere, o meglio, di determinarsi fuori da ogni schema binario collocandosi in un terzo genere “neutro”, rivendica anch'esso la forza coattiva del diritto.

La tesi giuridica dell'ideologia *gender* è, infatti, l'altra componente fondamentale di quella che abbiamo definito un'ideologia composita.

Secondo tale tesi l'attribuzione del genere non dovrebbe consistere in una dichiarazione di scienza certificata da un ufficiale dello stato civile, ma nell'accertamento di un insindacabile atto di disposizione del soggetto. Certo, il neonato, a cui viene attribuito insieme al nome il genere di appartenenza, non è nelle condizioni di esercitare questo potere di disposizione. Ma a questo inconveniente potrebbe sopperire l'attribuzione da parte dei genitori di un genere neutro, la quale lascerebbe impregiudicata la libertà del bambino di definirsi liberamente quando sarà capace di esprimere una propria identità¹.

Il diritto dovrebbe quindi considerare l'identità di genere non come uno *status*, oggetto di un accertamento obiettivo, ma come una funzione della libera e variabile determinazione del soggetto, misurata su un'auto-percezione non sindacabile da terzi.

¹) Tale opzione è stata introdotta in Germania nel 2013, ma è prevista esclusivamente per i neonati intersessuati.

Ora, a prescindere dalle discussioni scientifiche concernenti le cause determinanti l'identità di genere, far dipendere quest'ultima da una libera scelta del soggetto non costituisce la più efficace garanzia giuridica della dignità e del benessere psicofisico della persona?

Ad una prima e superficiale considerazione potrebbe sembrare così, ma la scienza giuridica sconfessa decisamente una simile opinione.

Il diritto all'identità di genere, inteso come il diritto alla scelta del genere di appartenenza, è correlato all'*obbligo* imposto alla generalità dei consociati di riconoscere il genere liberamente scelto dal soggetto e, quindi, all'*obbligo* di considerare irrilevante il sesso biologico ai fini della sua identificazione.

Tale implicazione logico-giuridica esclude innanzitutto il diritto all'identità di genere dal paradigma del diritto all'identità personale.

Il diritto all'identità personale, infatti, «mira a garantire la fedele e completa rappresentazione della personalità individuale del soggetto nell'ambito della comunità, generale e particolare, in cui tale personalità individuale è venuta svolgendosi, estrinsecandosi e solidificandosi». Esso tutela l'interesse del soggetto ad «essere rappresentato, nella vita di relazione, con la sua vera identità», ovvero l'interesse «a non vedersi all'esterno alterato, travisato, offuscato, contestato il proprio patrimonio intellettuale, politico, sociale, religioso, ideologico, professionale, ecc. quale si era estrinsecato od appariva, in base a circostan-

ze concrete ed univoche, destinato ad estrinsecarsi nell'ambiente sociale»².

I due diritti si distinguono in primo luogo per il loro rispettivo oggetto: mentre il diritto all'identità personale concerne la personalità, il diritto all'identità di genere concerne il genere, ovvero una componente che coinvolge ma allo stesso tempo trascende la personalità, in quanto il genere non è il prodotto delle azioni della persona.

Ma questo è proprio ciò che contesta l'ideologia *gender*.

Tuttavia, anche a prescindere da questa prima evidenza, il diritto all'identità personale diverge in ogni caso dal diritto all'identità di genere per il suo caratteristico orientamento obiettivo: la sua struttura logica non è determinata dal "desiderio", dalla "libertà" o dalla "volontà" del soggetto, ma dalla sua "vera identità", così come essa si estrinseca in base a "circostanze concrete ed univoche".

Questo orientamento obiettivo è essenziale affinché il diritto all'identità personale non entri in conflitto con la libertà di pensiero tutelata dall'art. 21 Cost.. Significativamente, infatti, agli inizi degli anni '80 del secolo scorso, parte della dottrina eccepiva alla configurabilità di un autonomo diritto soggettivo all'identità personale, svincolato dai riferimenti puntuali alle singole fattispecie legislative, il pericolo di una potenziale minaccia alla libertà di pensiero³.

²) Cassazione civile, sez. I, 22 giugno 1985, n. 3769, in «Foro italiano», 1985, I, c. 2211 ss. con nota di ROBERTO PARDOLESI.

³) Si veda FRANCESCO MACIOCE, *Tutela civile della persona e identità personale*, Cedam, Padova 1984.

Non solo, tale orientamento obiettivo vale a distinguere l'identità dalla reputazione. Infatti, «mentre l'identità attiene solo al momento gnoseologico del rapporto di un soggetto con gli altri, potendosi risolvere in conseguenze positive, negative o neutre, la reputazione attiene al momento critico, nel quale da una conoscenza si trae un giudizio positivo o negativo»⁴.

Il diritto all'identità personale trascende, quindi, qualsiasi apprezzamento o deprezzamento, tutelando solo la verità della rappresentazione della persona da un possibile travisamento, che, quindi, può tradursi anche nella falsa attribuzione di azioni o dichiarazioni tutt'altro che disonorevoli⁵.

⁴) VINCENZO ZENO-ZENCOVICH, *Identità personale*, Digesto delle Discipline Privatistiche, sezione Civile, vol. IX, UTET, Torino IV ed., 1993, p. 301 (p. 294-303).

⁵) L'autonomia del bene dell'identità personale rispetto a quello della reputazione emerge già con il primo *landamark case* all'origine della successiva evoluzione giurisprudenziale: «l'ordinamento giuridico tutela il diritto di ciascuno a non vedersi disconosciuta la paternità delle proprie azioni, nel più ampio significato, e, soprattutto, a non sentirsi attribuire la paternità di azioni non proprie, a non vedersi, cioè, travisare la propria personalità individuale» (Pretura Roma, 6 maggio 1974 Pangrazi e Silveti c. Comitato Referendum, in *Giurisprudenza Italiana*, I, 2, 514). L'ordinanza della Pretura di Roma si richiama chiaramente alla teoria del diritto alla paternità dei propri atti di Tullio Ascarelli (1903-1959), elaborata sulla base delle discipline a tutela del diritto d'autore e dei brevetti. Ascarelli rileva che l'ordinamento giuridico tutela ciascun soggetto nella paternità delle azioni compiute anche indipendentemente dal loro rilievo sulla reputazione (TULLIO ASCARELLI, *Teoria della concorrenza e dei beni immateriali*, Giuffrè, III ed., Milano, p. 271ss.).

Tanto meno il diritto all'identità di genere può essere compreso nel paradigma del diritto alla riservatezza, il quale tutela l'interesse del soggetto alla non ingerenza nella propria vita privata, ovvero un interesse opposto a quello tutelato dal diritto all'identità personale, volto a garantire la verità della rappresentazione pubblica della persona.

Eppure è proprio attraverso il grimaldello del diritto alla riservatezza, ovvero del «*diritto al rispetto della propria vita privata e familiare*» previsto dall'art. 8 della Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (CEDU), che la giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo (Corte EDU) ha aperto le porte alle istanze giuridiche dell'ideologia *gender*.

Il riconoscimento giuridico dell'ideologia *gender* è stato conseguito attraverso la costruzione di una nozione ampia di "vita privata", comprensiva del diritto di stringere e sviluppare relazioni con i propri simili, del diritto allo sviluppo personale e, in particolare, del diritto all'autodeterminazione di aspetti dell'identità quali il nome, l'identificazione, l'orientamento e la vita sessuale⁶.

La giurisprudenza europea specifica che l'autonomia individuale, alla quale viene ascritta anche l'identità di genere, non costituisce un diritto avente carattere assoluto, dovendo essere bilanciato e temperato insieme ad altri interessi concorrenti dell'individuo e della collettività. Ma ciò che rileva è come alla base di questi "bilanciamenti" e "temperamenti" sussista

⁶) Si veda Corte europea dei diritti dell'uomo, 28 gennaio 2008, E.B., n. 43546/02, § 43.

un preciso travisamento concettuale del diritto contemplato dall'art. 8 della CEDU.

Sostiene la Corte EDU: «sebbene lo scopo principale dell'art. 8 sia quello di proteggere l'individuo dalle ingerenze dei pubblici poteri nel godimento del diritto al rispetto della vita privata e familiare, alle obbligazioni negative se ne devono aggiungere di positive, che possono comportare l'adozione di misure volte al rispetto della vita privata anche nei rapporti tra privati. Il confine tra obbligazioni positive e negative scaturenti dall'art. 8 non si presta a una precisa definizione, ma i principi applicabili nel primo caso risultano essere valevoli anche rispetto al secondo. Per determinare se un'obbligazione positiva o negativa esiste bisogna prendere in considerazione il giusto equilibrio tra interesse generale e interesse individuale, salvo un certo margine di apprezzamento comunque riservato allo Stato. Con riguardo a tale bilanciamento, la Corte ha sottolineato poi l'importanza che rivestono le questioni attinenti ad alcuni aspetti particolarmente intimi della vita privata»⁷.

La verità è che in questo modo “lo scopo principale dell'art. 8” diventa sostanzialmente secondario: il diritto alla *privacy* diventa un aspetto accessorio del vero diritto che si intende promuovere, quello all'autodeterminazione.

Il cambiamento è di paradigma. Come evidenza con estrema acutezza la costituzionalista Marta Cartabia, che si richiama esplicitamente alla classica analisi del concetto di libertà di Isaiah Berlin (1909-1997) in *Two concepts of liberty* (1958), esso

⁷) Corte europea dei diritti dell'uomo, 12 giugno 2003, Van Kück, n. 35968/97.

segna il passaggio dal paradigma della “libertà negativa” al paradigma della “libertà positiva”⁸.

A questo punto del discorso, tuttavia, il lettore potrebbe eccepire: per quale ragione stigmatizzare il principio di autodeterminazione, soprattutto in riferimento ad ambiti così intimi e personali quali quelli della vita privata, familiare e sessuale? Scegliere chi frequentare, le persone con le quali fare l’amore o quelle con cui impegnarsi in una vita in comune non spetta di diritto all’autodeterminazione degli individui?

È senz’altro così. E la nostra analisi non mette affatto in discussione *questo* diritto all’autodeterminazione, che fa parte del patrimonio consolidato della tradizione del diritto naturale.

Il punto è che quando il diritto di autodeterminarsi pretende di assumere in sé anche l’identità di genere qualcosa di essenziale cambia. La scelta di determinare il proprio genere non ha effetti meramente “privati”. Essa rivendica un’efficacia *erga omnes*. Il criterio di attribuzione del genere non è più obiettivo, ma la pretesa del diritto alla scelta del genere continua ad esercitarsi nei confronti dell’intera società, esattamente come uno *status*. Senza contare gli effetti di una simile scelta sugli *status* familiari e, quindi, su soggetti, quali i figli minori, naturali o adottati, che vengono degradati a mere variabili dell’autodeterminazione della persona adulta.

È proprio questo l’aspetto giuridico che l’ideologia *gender* occulta.

⁸) MARTA CARTABIA, *Avventure giuridiche della differenza sessuale*, in *Identità sessuale e identità di genere*, Atti del Convegno nazionale dell’U.G.C.I., Palermo, 9-11 dicembre 2010, a cura di Francesco D’Agostino, Giuffrè, Milano 2012, p. 50.

La stessa autonomia negoziale, che essendo limitata ai rapporti giuridici di natura patrimoniale non comprende quelli di natura personale (art. 1321 c.c.), è caratterizzata dal fatto di avere “forza di legge” solo tra le parti e di non produrre effetto rispetto ai terzi se non nei casi previsti dalla legge (art. 1372 c.c.).

Il genere liberamente scelto dal soggetto, invece, ha “forza di legge” *erga omnes*.

Il punto è che il diritto all’autodeterminazione promosso dall’ideologia *gender* non rivendica una libertà ma un potere.

Nel saggio di filosofia politica *The Constitution of Liberty* (1960), Hayek stigmatizza la confusione che l’uso del termine “libertà” veicola. La libertà individuale, intesa come libertà dalla coercizione imposta da altri uomini, si distingue sia dalla libertà politica sia dalla libertà interiore. Ma, avverte Hayek, la confusione più pericolosa di tutte è quella tra la libertà individuale e la libertà come potere, ovvero come «potere di realizzare i nostri desideri e di scegliere tra le numerose alternative che ci sono offerte. Questo tipo di “libertà”, nei sogni di molti, si manifesta con l’illusione di poter volare, di essere privi di forza di gravità e di potersi muovere “liberi come un uccello”, con la possibilità di andare dove si vuole o di poter modificare il proprio ambiente a piacere»⁹.

⁹) FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK (1960), *La società libera*, trad. it di Marcella Bianchi di Lavagna Malagodi riveduta da Lorenzo Infantino e Nicola Iannello, prefazione di Lorenzo Infantino, scritti di SERGIO RICOSSA, Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 76.

Tale confusione è resa pericolosa dal fatto che il potere, a differenza della libertà individuale, non esclude la coercizione, ma, in nome della sua realizzazione, la pretende.

Certo, quando stigmatizza il concetto di libertà come potere Hayek ha in mente la concezione socialista della libertà come “libertà dal bisogno”, ma la sua critica si rivela altrettanto valida e calzante nei confronti del concetto di libertà come “libertà dalla natura biologica” promosso dall’ideologia *gender*¹⁰.

L’accostamento del socialismo marxiano all’ideologia *gender* probabilmente può far specie al lettore contemporaneo il quale considera il comunismo alla luce delle sue tutt’altro che libertarie realizzazioni storiche. Eppure è un accostamento assolutamente significativo.

La logica della filosofia economica marxiana è determinata dal principio di autodeterminazione del lavoratore. Quella stessa autodeterminazione che è, nei fatti, totalmente sconosciuta nelle economie pianificate caratteristiche dei regimi comunisti, nelle quali il lavoro è obbligatorio e la scelta dell’impiego o i mutamenti di occupazione sono stabiliti dall’autorità.

Qual è la ragione di questo esito pratico totalmente difforme rispetto all’intenzione programmatica?

L’unica riforma concreta che Marx aveva considerato determinante ai fini della realizzazione della sua filosofia economica era stata l’eliminazione della proprietà privata. Essa, facendo venir meno il mercato dell’economia capitalistica, avreb-

¹⁰) «La coercizione è precisamente un male, perchè elimina l’individuo come essere pensante e capace di valutazioni, per farne un semplice strumento per la realizzazione dei fini di un altro» (Ivi, p. 84).

be fatto emergere come centro motore della “nuova economia” non il “valore di scambio” della “merce”, ma il suo “valore-lavoro”.

La centralità del valore-lavoro avrebbe liberato il lavoratore dall'alienazione determinata dalla logica anonima ed impersonale della domanda e dell'offerta propria del mercato. Così, quando sono stati chiamati a realizzare il programma marxiano, gli economisti marxisti hanno sostituito la proprietà privata ed il mercato con la pianificazione economica di stato.

Tuttavia l'economia pianificata di stato, come è noto ai più, non conduce alla sognata società comunista. Del resto tradurre il principio del valore-lavoro in un principio di misura oggettivo e quantificabile è un'impresa impossibile. Ne segue che il salario diventa una variabile incontrollabile, determinata in maniera arbitraria da medie statistiche e fattori extraeconomici, fondamentalmente politici.

Ma se questi sono gli inevitabili esiti applicativi, l'intenzione di Marx era, come detto sopra, ispirata filosoficamente dal principio di autodeterminazione.

È ciò che emerge con chiarezza ne *L'ideologia tedesca* (1846) dove Marx stigmatizza la *divisione del lavoro* imposta dalla “società naturale” capitalistica con gli stessi argomenti e lo stesso frasario con i quali i sostenitori dell'ideologia *gender* stigmatizzano il *binarismo di genere* imposto da quella “società naturale” (art. 29 Cost.) che è la famiglia composta da un uomo ed una donna.

A Marx la parola: «la divisione del lavoro offre anche il primo esempio del fatto che fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale, fin tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che

l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata. Cioè appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o pastore, critico, e tale deve restare se non vuol perdere i mezzi per vivere; laddove nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare nè cacciatore, nè pescatore, nè pastore, nè critico. Questo fissarsi dell'attività sociale, questo consolidarsi del nostro proprio prodotto in un potere obiettivo che ci sovrasta, che cresce fino a sfuggire al nostro controllo, che contraddice le nostre aspettative, che annienta i nostri calcoli, è stato fino a oggi uno dei momenti principali dello sviluppo storico. Il potere sociale, cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata nella divisione del lavoro, appare a questi individui, poichè la cooperazione stessa non è volontaria ma naturale, non come il loro proprio potere unificato, ma come una potenza estranea, posta al di fuori di essi, della quale essi non sanno donde viene e dove va, che quindi non possono più dominare e che al contrario segue una sua propria successione di fasi e di gradi di sviluppo la quale è in-

dipendente dal volere e dall'agire degli uomini e anzi dirige questo volere e agire»¹¹.

La stella polare della filosofia marxiana è la volontà dell'individuo come unica norma della sua prassi. È la stessa stella polare dell'ideologia *gender*. Gli esiti in entrambi i casi sono paradossali.

Certo, l'ideologia *gender* non promuove una pianificazione economica, ma *pedagogica*. Una pianificazione altrettanto pericolosa ed autoritaria nella quale per mezzo di trattati internazionali, leggi e circolari ministeriali le famiglie vengono esautorate della loro primaria funzione educativa in nome della neutralizzazione dell'alienante differenziazione di genere.

Ciò che appare inedito rispetto all'esperienza storica del marxismo è la promozione pubblica e palese di questa ideologia da parte di settori consistenti dell'alta finanza internazionale.

È un sostegno che si spiega alla luce dell'obiettivo di sottoporre la stessa costituzione della famiglia a speculazioni mercificatorie coerenti con la sovrana autodeterminazione della persona adulta.

5. Autodeterminazione, identità di genere, transessualismo

Per cogliere in maniera vivida e concreta il modo in cui l'ideologia *gender* condiziona la creazione e l'applicazione del diritto anche in presenza di una legislazione, come quella italiana, estranea ai suoi principi giuridici, è utile prendere in

¹¹) K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di Fausto Cordino, introduzione di Cesare Luporini, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 24.

esame una recente pronuncia della Corte Costituzionale, la sentenza 5 novembre 2015 n. 221, che esamina la disciplina legislativa della modificazione giudiziale dell'attribuzione di sesso della persona transessuale.

Il caso alla base della sentenza riguarda una donna transessuale, non sposata e senza figli, che, dopo aver già avviato una terapia ormonale mascolinizante, fa istanza di rettificazione di attribuzione di sesso.

L'istante manifesta l'intenzione di sottoporsi solo eventualmente in futuro ad un intervento chirurgico demolitivo e ricostruttivo, ragione per la quale, innanzi al giudice istruttore, insiste per l'accoglimento di due autonome domande giudiziali: quella di rettificazione del sesso anagrafico e quella di autorizzazione all'adeguamento dei caratteri sessuali da realizzare mediante trattamento chirurgico.

Il Tribunale di Trento, considerata la domanda di rettificazione di attribuzione del sesso non subordinata all'intervento chirurgico, con ordinanza del 20 agosto 2014, solleva questione di legittimità costituzionale dell'art. 1 comma 1 della legge 14 aprile 1982 n. 164 (Norme in materia di rettificazione di attribuzione di sesso), il quale prevede che «la rettificazione si fa in forza di sentenza del tribunale passata in giudicato che attribuisca ad una persona sesso diverso da quello enunciato nell'atto di nascita a seguito di intervenute modificazioni dei suoi caratteri sessuali».

Ad avviso del giudice rimettente l'imposizione dell'intervenuta modificazione chirurgica dei caratteri sessuali primari (ovvero dell'apparato genitale) come condizione necessaria al conseguimento della rettificazione anagrafica appare lesiva:

- 1) del diritto fondamentale alla propria identità di genere, tutelato dall'art. 2 Cost., che «riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo», e dall'art. 8 CEDU, che stabilisce il «diritto al rispetto della propria vita privata e familiare»;
- 2) del principio di ragionevolezza previsto all'art. 3 Cost., in quanto appare irragionevole subordinare l'esercizio di un diritto fondamentale quale il diritto all'identità di genere ad un'operazione chirurgica;
- 3) del diritto alla salute, contemplato dall'art. 32 Cost., in quanto costringe la persona a sottoporsi a trattamenti, chirurgici e ormonali, estremamente invasivi e pericolosi per la salute.

La Corte Costituzionale giudica non fondata la questione di costituzionalità sollevata in virtù del riconoscimento della possibilità di un'interpretazione della normativa censurata conforme alla Costituzione.

A giudizio della Corte la disposizione dell'art. 1 comma 1 della legge n. 164 del 1982 «costituisce l'approdo di un'evoluzione culturale ed ordinamentale volta al riconoscimento del diritto all'identità di genere quale elemento costitutivo del diritto all'identità personale, rientrante a pieno titolo nell'ambito dei diritti fondamentali della persona (art. 2 Cost. e art. 8 della CEDU)».

Secondo l'interpretazione del giudice costituzionale la stessa formulazione letterale dell'art. 1 sarebbe coerente con il riconoscimento del diritto all'identità di genere in quanto, laddove la disposizione individua i presupposti per la rettificazione anagrafica del sesso nelle intervenute modificazioni dei caratteri sessuali, lascerebbe al giudice il compito di definire il perimetro di tali modificazioni e le modalità attraverso le quali

realizzarle. Nello stabilire ciò il giudice costituzionale si richiama esplicitamente all'interpretazione costituzionalmente orientata già avanzata dalla Corte di Cassazione nella sentenza del 20 luglio 2015 n. 15138, la quale da una parte considera il ricorso alla chirurgia un percorso solo eventuale di adeguamento dell'immagine esteriore all'identità personale così come percepita dal soggetto, dall'altra, bilanciando il diritto all'identità di genere con «l'interesse pubblico alla certezza delle relazioni giuridiche», afferma la necessità di un rigoroso accertamento delle modalità attraverso le quali il cambiamento è avvenuto affinché sia garantito il suo *carattere definitivo*.

La Corte, inoltre, sottolinea che l'invocato diritto all'identità di genere sarebbe già stato riconosciuto in una propria precedente pronuncia, la sentenza n. 161 del 1985, la quale rilevava come la legge n. 164 del 1982 accogliesse «un concetto di identità sessuale nuovo e diverso rispetto al passato».

Alla luce di questi principi, quindi, il giudice costituzionale stabilisce che il trattamento chirurgico non è una condizione necessaria ai fini della rettificazione dello stato anagrafico, ma solo un possibile mezzo funzionale al conseguimento del pieno benessere psicofisico della persona transessuale.

La sorgente dialettica dalla quale traggono alimento e sviluppo le motivazioni della decisione della Corte Costituzionale è identificabile nell'affermazione del diritto all'identità di genere quale elemento costitutivo del diritto all'identità personale.

In verità la Corte Costituzionale dice “diritto all'identità personale”, ma intende “diritto all'autodeterminazione”. Ed abbiamo ben messo in evidenza nel capitolo 4 le problematiche implicazioni logico-giuridiche di un diritto alla autodeterminazione del genere. La Corte Costituzionale semplicemente le

ignora. Ma non vale certo il conforto della giurisprudenza europea a rendere criticamente valido un simile assunto. Il principio del *ius quia iussum*, nonostante la sua innegabile forza politica, rimane un principio criticamente debole sia che l'ordine provenga da un Parlamento sia che provenga da una Corte di giustizia.

Ritengo utile confutare una tesi in particolare tra quelle sostenute dalla Corte Costituzionale: quella secondo la quale il riconoscimento del diritto all'identità di genere sarebbe già stato precisato e stabilito dalla sentenza n. 161 del 1985.

Non è così: le due sentenze trattano due questioni differenti e ben diversa è l'interpretazione della legge n. 164 del 1982 sulla quale si basano.

Innanzitutto il giudice rimettente nel caso trattato dalla sentenza n. 161 del 1985, ovvero la prima sezione civile della Corte di Cassazione, solleva questione di legittimità costituzionale della legge n. 164 del 1982 in forza di ragioni diametralmente opposte a quelle invocate dall'ordinanza di remissione del Tribunale di Trento del 20 agosto 2014.

Ad avviso della Suprema Corte¹² la legge n. 164 del 1982, legittimando la rettificazione del sesso anagrafico in virtù di un

¹²) La Corte di Cassazione si trova a dover decidere il ricorso di un uomo celibe, già sottoposto all'estero all'intervento chirurgico di demolizione dei genitali esterni e di ricostruzione di un simulacro di vagina, avverso la sentenza n. 1726 del 1979 della Corte d'Appello di Napoli, la quale, coerentemente con la giurisprudenza fino ad allora consolidata, aveva rigettato la domanda giudiziale di rettificazione del sesso in virtù della rilevanza del carattere maschile dei cromosomi, delle gonadi e degli originali genitali esterni (sia pure atrofici). Nella pendenza del giudizio, tuttavia, sopravviene l'entrata in vigore

mutamento meramente artificiale ed apparente del sesso, lederebbe la Costituzione sotto diversi aspetti. In particolare, le operazioni chirurgiche demolitorie e ricostruttorie, dirette ad eliminare la dissociazione tra soma e psiche, contrasterebbero sia con i limiti normativi della disponibilità del proprio corpo (art. 5 c.c.) sia con il diritto alla salute (32 Cost.), in quanto, attribuendo al soggetto un sesso diverso dall'originario solo in modo parziale e apparente e privandolo irreversibilmente della funzione endocrina testicolare e della capacità procreativa, complicherebbero l'anormalità del soggetto.

La Corte Costituzionale rileva che le questioni sollevate dal giudice rimettente muovono tutte dalla concezione secondo la quale «l'identità sessuale è soltanto quella determinata dagli organi genitali esterni, quali accertati al momento della nascita, o modificati per naturale evoluzione ancorchè coadiuvata da interventi chirurgici diretti ad evidenziare organi già esistenti ed a promuoverne il normale sviluppo». Tuttavia il legislatore, alla luce del fenomeno del transessualismo, avrebbe accolto un concetto di sesso come «dato complesso della personalità determinato da un insieme di fattori, dei quali deve essere agevolato o ricercato l'equilibrio, privilegiando – poichè la differenza tra i due sessi non è qualitativa ma quantitativa – il o i fattori dominanti»¹³.

Inoltre, lo «stato attuale delle conoscenze scientifiche» evidenzerebbe che «la sindrome transessuale non può essere

della legge 14 aprile 1982 n. 164 la quale legittima la rettificazione degli atti dello stato civile non solo nei casi di intersessualismo ma anche in quelli di transessualismo. Di qui l'ordinanza di remissione.

¹³) In verità il fenomeno preso come riferimento dal giudice costituzionale non corrisponde al transessualismo ma all'intersessualismo.

efficacemente curata nè con terapie ormonali nè con interventi di psicoterapia e che soltanto l'operazione chirurgica, demolitoria-ricostruttiva, può dare risultati positivi, come è stato verificato nella grande maggioranza dei casi considerati».

Il giudice costituzionale riconosce, quindi, all'intervento chirurgico demolitorio e ricostruttivo della persona transessuale una natura terapeutica incompatibile con una violazione del diritto alla salute. Ed afferma che la legge n. 164 del 1982 garantisce alla persona transessuale il «diritto di realizzare, nella vita di relazione, la propria identità sessuale, da ritenere aspetto e fattore di svolgimento della personalità. Correlativamente gli altri membri della collettività sono tenuti a riconoscerlo, per dovere di solidarietà sociale».

In virtù di questi principi la Corte giudica costituzionalmente legittima la legge n. 164 del 1982 nella parte in cui prevede la rettificazione del sesso anagrafico anche nei casi di transessualismo.

Ora, prima di affrontare l'esame più strettamente giuridico della pronuncia del 1985 e di confrontarla con quella del 2015, vale fare una breve precisazione concernente la fondamentale dimensione medica della questione del transessualismo.

Renzo Puccetti, specialista in medicina interna e docente di bioetica, evidenzia lo stato decisamente lacunoso e "a senso unico" della ricerca scientifico-terapeutica della sindrome transessuale e, nel suo informato ed acuto saggio *LegGender metropolitane* (2016), scrive: «nelle linee guida WPATH (World Professional Association for Transgender Health) per l'assistenza alle persone con disturbo di identità di genere non si prevede alcun protocollo per tentare di contrastare la disforia se non assecondando l'idea fissa di base che alimenta la disforia, l'incon-

gruenza del corpo con la mente. La letteratura non mostra che trattamenti psicofarmacologici si siano rilevati inefficaci, ma piuttosto evidenzia il deserto esistente riguardo studi su psicoterapie o trattamenti psicofarmacologici che abbiano indagato la possibilità di silenziare il pensiero di non conformità analogamente a quanto routinariamente applicato per le persone affette da disturbo ossessivo compulsivo. Nella revisione della letteratura approntata dall'American Psychiatric Association non si fa alcuna menzione di trattamenti psicofarmacologici se non per affrontare le eventuali comorbidità. La rassicurazione, la conferma e la transizione (solo ormonale o anche chirurgica) sono le uniche procedure terapeutiche prese in esame per alleviare la disforia. Visto che i casi di pentimento post-chirurgico rilevati in letteratura sembrano essere una minoranza del tutto accettabile, si ritiene che alleviare il malessere psicologico trasformando il corpo sia tutto sommato una soluzione conveniente ed accettabile»¹⁴.

La questione giuridica posta dal transessualismo ha, quindi, alle spalle una questione medica ancora tutta da approfondire, risolta allo stato degli atti in modo unilaterale e poco coerente rispetto al trattamento di altre sindromi psichiatriche.

Chiarito ciò andiamo al fulcro logico-giuridico della sentenza n. 161 del 1985. Esso va ravvisato nell'affermazione del diritto alla realizzazione dell'identità sessuale della persona transessuale, correlato al dovere di riconoscimento degli altri membri della collettività «per dovere di solidarietà sociale».

¹⁴) RENZO PUC CETTI, *LegGender metropolitane*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2016, p. 115-116.

Chiediamoci: se la persona transessuale attraverso l'operazione chirurgica muta il proprio sesso, per quale ragione i consociati dovrebbero riconoscere tale nuova identità «per dovere di solidarietà sociale»?

Perchè, essendo il mutamento pur sempre fittizio ed artificiale, il fondamento dell'obbligo di riconoscimento del sesso fittiziamente assunto dal transessuale non può ravvisarsi nel riconoscimento di un'univoca ed incontestabile realtà obiettiva, ma solo in un generico dovere di solidarietà sociale.

La questione giuridica concernente l'interpretazione della legge n. 64 del 1982 si gioca tutta sull'estensione e sulla delimitazione di questo dovere di solidarietà sociale, nonchè sul suo fondamento.

Il legislatore, pur avendo riconosciuto la rilevanza della psicosessualità della persona transessuale¹⁵, non prevede la possibilità di riconoscere il mutamento del sesso anagrafico di una persona che mantenga l'apparato genitale del sesso di appartenenza originariamente certificato. Questo emerge inequivocabilmente dai lavori preparatori, dalla stessa lettera della legge n. 64 del 1982 e da una lettura sistematica della disciplina legislativa del sesso anagrafico.

Nel nostro ordinamento il Regio Decreto 9 luglio 1939 n. 1238 (Ordinamento dello stato civile), che contempla i principi generali che governano la disciplina dello stato civile della per-

¹⁵) La psicosessualità della persona transessuale, per quanto sia identificata nel sesso opposto al soma di appartenenza, è pur sempre una psicosessualità "incarnata", che dal proprio corpo di appartenenza non può mai prescindere, nonostante il rapporto conflittuale con esso.

sona, stabilisce che il sesso anagrafico è quello che viene accertato alla nascita in base all'osservazione dei caratteri sessuali primari esterni. Rispetto al principio generale dell'obiettività e della stabilità dell'attribuzione del sesso anagrafico la legge n. 164 del 1982 presenta un carattere eccezionale, insuscettibile di applicazione analogica ai sensi dell'art. 14 delle Disposizioni sulla legge in generale.

Ne segue che, alla luce della lettera e della *ratio* della disciplina legislativa del sesso anagrafico, è ermeneuticamente inconcepibile la previsione del potere del giudice di definire il perimetro delle modificazioni dei caratteri sessuali. Se il legislatore avesse inteso attribuire un così penetrante potere discrezionale al giudice, per di più in una materia socialmente tanto rilevante, avrebbe dovuto prevederlo in maniera esplicita, definendo con precisione i principi alla luce dei quali esercitarlo.

Il giudice costituzionale del 2015, in forza di un'interpretazione manipolativa che ha arbitrariamente elevato il diritto dell'identità di genere a *ratio constitutionis*, è così entrato a gamba tesa nelle prerogative politiche di bilanciamento dei beni giuridici del Parlamento.

Sotto questo aspetto la distanza tra la sentenza n. 161 del 1985 e la sentenza n. 221 del 2015 è abissale: mentre nella prima il riferimento ad un diritto all'identità sessuale serve a giustificare la nuova disciplina eccezionale prevista nella legge n. 164 del 1982, nella seconda il riferimento al diritto all'identità di genere scardina i principi generali in materia di attribuzione del sesso anagrafico.

È vero che la Corte Costituzionale del 2015, richiamandosi alla sentenza della Corte di Cassazione del 20 luglio 2015 n. 15138, mantiene come principio inderogabile quello del "carat-

tere definitivo” del cambiamento di sesso, che sarebbe efficacemente garantito anche dai soli trattamenti ormonali, secondo quanto si legge nelle consulenze tecniche d'ufficio espletate nei giudizi di merito¹⁶.

Tuttavia, la rettificazione del sesso anagrafico in capo ad una persona che mantiene l'apparato genitale del “sesso di provenienza” viola il principio, affermato dalla medesima sentenza n. 15138 del 2015, secondo il quale «il diritto al mutamento di sesso può essere riconosciuto soltanto se non determini ambiguità nella individuazione soggettiva dei generi e nella certezza delle relazioni giuridiche, non potendo l'ordinamento riconoscere un *tertium genus* costituito dalla combinazione di caratteri sessuali primari e secondari di entrambi i generi».

Rileva questa contraddizione della Suprema Corte il civilista Salvatore Patti: «La soluzione – come si vedrà – appare contraddittoria, in quanto esige la modifica dei caratteri sessuali secondari pur quando restano immutati quelli primari, realizzandosi proprio in tal modo un *tertium genus*»¹⁷.

¹⁶) DENISE AMRAM, *Cade l'obbligo di intervento chirurgico per la rettificazione anagrafica del sesso*, nota a Cassazione civile, sez. I, 20 luglio 2015, n. 15138, in «La nuova giurisprudenza civile commentata», n. 11, 2015, Parte prima, p. 1075.

¹⁷) SALVATORE PATTI, *Trattamenti medico-chirurgici e autodeterminazione della persona transessuale. A proposito di Cass., 20.7.2015, n. 15138*, in «La nuova giurisprudenza civile commentata», n. 11, novembre 2015, Parte seconda, p. 644. Conformemente si veda anche CRISTINA CARICATO, *Rettificazione di attribuzione di sesso e modificazione dei caratteri sessuali all'esame della Corte Costituzionale*, nota a Corte costituzionale, 5 novembre 2015, n. 221, in «La nuova giurisprudenza civile commentata», n. 4, 2016, p. 589-594.

Ora, se è vero che la contraddizione tra caratteri sessuali primari e secondari determina senz'altro "ambiguità" nella individuazione soggettiva dei generi, non si può parlare di creazione di un *tertium genus*: la persona transessuale non si identifica in un "terzo genere" ma nel genere corrispondente a quello opposto al proprio sesso biologico di appartenenza. Anche nel transessuale "operato" si mantiene una conflittualità tra l'anatomia esterna e l'immodificabile sesso cromosomico e gonadico: eppure non parliamo di un "terzo genere". Insomma, bisogna decidersi: se in nome della "psicosessualità" l'aspetto biologico deve essere irrilevante, non si può contemporaneamente tirare in ballo la rilevanza di un (contraddittorio) aspetto biologico per affermare la creazione di un "terzo genere". Se è la componente biologica della sessualità ad essere rilevante allora il "vero genere" non può che essere quello naturale ed originario: immodificabile nonostante gli artifici chirurgici.

Sempre alla luce del principio di autodeterminazione del genere parte della dottrina e parte della giurisprudenza (tra cui le due recenti pronunce della Corte di Cassazione e della Corte Costituzionale ivi esaminate) parlano di "costringimento giuridico ai bisturi"¹⁸, espressione che ha un valore squisitamente retorico e politico, non scientifico. La legge, infatti, non obbliga nessuno ad interventi chirurgici: la persona può ben vivere la propria transessualità senza la rettificazione dello stato civile. La verità, che alla luce accecante del diritto all'autodeterminazione viene occultata, è che l'operazione chirurgica è prevista

¹⁸) Espressione coniata da Salvatore Patti in PATTI-WILL, *La rettificazione di attribuzione di sesso: prime considerazioni*, in «Rivista di diritto civile», 1982, II, p. 742.

dalla legge n. 164 del 1982 come condizione della *pretesa* della persona transessuale di *obbligare* i consociati a considerarlo come appartenente al genere opposto a quello biologicamente determinato.

È alla luce di questa verità logico-giuridica che deve essere considerato il diritto alla salute della persona transessuale. Viceversa vale l'obiezione di Patti secondo la quale le modificazioni dei caratteri sessuali dovrebbero essere «quelle (e soltanto quelle) desiderate ed attuate dal richiedente nell'esercizio del diritto all'autodeterminazione». Infatti se, come afferma la Cassazione, «l'intervento chirurgico non è altro che un trattamento sanitario inumano e degradante ove non sia necessario», non c'è ragione di non estendere tale valutazione ai trattamenti ormonali e a quelli chirurgici relativi agli organi sessuali secondari¹⁹.

In un simile ragionamento il diritto alla salute rappresenta l'aspetto "sanitario" del diritto all'autodeterminazione del genere: se non sono libero di autodeterminarmi (e se gli altri non sono costretti dalla legge a riconoscere l'identità che voglio assumere) è naturale che il mio benessere psicofisico ne risenta!

Un pensiero giuridico criticamente avvertito, tuttavia, dovrebbe distinguere la tutela della salute dalla ben diversa pretesa di elevare il benessere psicofisico a fonte di obblighi giuridici opponibili *erga omnes*: una simile funzionalizzazione terapeutica del diritto infonde nel medesimo un principio di arbitrarietà che, al di là delle nobili intenzioni, costituisce una minaccia si-

¹⁹) Ivi, p. 648.

stemica alla certezza dei rapporti giuridici ed alla libertà dei consociati²⁰.

6. Conclusioni

All'inizio di questa analisi rilevavo come il principio dialettico che anima l'ideologia *gender* si sottraesse ad una precisa definizione. Giunto alla sua conclusione, pur nella pluralità delle prospettive disciplinari adottate, ritengo che un principio unitario emerga: è quello del costruttivismo, di cui Friedrich von Hayek ha evidenziato con nitore insuperato le fallacie logiche ed epistemologiche.

²⁰) Purtroppo l'orientamento culturale dominante non è governato da un pensiero giuridico criticamente avvertito. Il disegno di legge n. 405, del senatore del Partito Democratico Sergio Lo Giudice, presentato il 9 aprile 2013, ed il disegno di legge n. 392, del senatore Cinque Stelle Alberto Airola, presentato il 5 aprile 2013, prevedono come unico requisito necessario al conseguimento della rettificazione del sesso anagrafico la certificazione di una disforia di genere, senza alcun bisogno di modifica dei caratteri sessuali nè primari nè secondari. Attualmente Austria, Croazia, Regno Unito, Portogallo ed Irlanda consentono la rettificazione anagrafica senza la necessità di alcun trattamento chirurgico e/o ormonale. In Spagna e Islanda è sufficiente dar prova di aver seguito una terapia finalizzata a far corrispondere certe caratteristiche fisiche della persona a quelle del sesso opposto a quello biologico, ma senza necessità di ricorrere ad interventi chirurgici demolitori/ricostruttivi o di sterilizzazione. In Canada è sufficiente una dichiarazione della persona interessata confermata da una relazione medica che attesti l'effettivo ruolo di genere svolto. A Malta per cambiare sesso è sufficiente una dichiarazione notarile.

Nell'ideologia *gender* il costruttivismo anima sia una teoria antropologico-psicologica sia una teoria giuridica.

Per quanto riguarda la concezione antropologico-psicologica del *gender* è difficile non riconoscere come essa si basi su un'interpretazione di studi clinici, riguardanti principalmente la condizione intersessuale, ormai da più di vent'anni definitivamente confutata dalla ricerca scientifica. Eppure tale concezione continua a condizionare profondamente il *mainstream* culturale e mediatico.

Ravviso la ragione di tale successo nel fatto che, come il marxismo fino a pochi decenni fa, l'ideologia *gender* veicola una promessa di emancipazione individuale molto suggestiva. Non da ultimo, il pressochè pacifico riconoscimento della dignità umanitaria delle associazioni LGBT, le principali promotrici politiche dell'ideologia *gender*, le preserva con efficacia dalla critica, per lo più stigmatizzata come espressione di omofobia. Eppure è difficile non ravvisare la contraddittorietà di chi, da una parte, sostiene l'origine genetica e la tendenziale immutabilità dell'orientamento sessuale e, dall'altra, sostiene l'arbitraria mutabilità dell'identità di genere. Qualcosa evidentemente non quadra per una testa ragionante, omofobica o omofilica che sia.

Per quanto riguarda, invece, la teoria giuridica dell'ideologia *gender* l'invocato diritto di autodeterminarsi è sotto diversi, decisivi aspetti ingannevole. La programmata intenzione emancipatoria conduce ad esiti liberticidi. E la cronaca di tanti genitori e sacerdoti limitati nella loro libertà di religione, di educazione e di pensiero, fino alla minaccia ed all'applicazione della sanzione penale, lo sta plasticamente a dimostrare.

La verità è che il “diritto all’autoidentificazione” porta inevitabilmente alla dissoluzione dello stesso significato di un’identificazione. Così il diritto all’autodeterminazione del genere porta alla neutralizzazione della differenza di genere e del concetto stesso di genere. Ma si tratta di una neutralizzazione nè neutrale nè libertaria.

Alla radice della concezione filosofica dell’autodeterminazione operante nell’ideologia *gender* vi è la volontà dell’uomo di essere padrone del proprio destino. Ma, avverte sempre Hayek, «l’uomo non è e non sarà mai il padrone del proprio destino: la sua stessa ragione progredisce sempre portandolo verso l’ignoto e l’imprevisto, dove egli impara nuove cose»²¹.

È la consapevolezza dei propri limiti ad aprire la ragione in direzione dell’ignoto e dell’imprevisto, in quanto solo questa consapevolezza critica le permette di riconoscere l’ignoto e l’imprevisto come tali, senza camuffarli.

Ma questo orientamento della ragione, che ha un carattere insieme metodologico ed esistenziale, presuppone la considerazione della propria origine. E nel volgersi alla propria origine la ragione non può non confrontarsi con la questione di Dio.

Scrive Benedetto XVI a conclusione di una cristallina analisi filosofico-teologica dell’ideologia *gender*: «dove la libertà del fare diventa libertà di farsi da sè, si giunge necessariamente a negare il Creatore stesso e con ciò, infine, anche l’uomo quale

²¹) FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK (1982), *Legge, legislazione e libertà*, traduzione di Pier Giuseppe Monateri, edizione italiana a cura di Angelo Petroni e Stefano Monti Bragadin, prefazione di Massimiliano Finazzer Flory, Il Saggiatore, Milano 2000, p. 559.

creatura di Dio, quale immagine di Dio viene avvilito nell'essenza del suo essere. Nella lotta per la famiglia è in gioco l'uomo stesso. E si rende evidente che là dove Dio viene negato, si dissolve anche la dignità dell'uomo. Chi difende Dio, difende l'uomo»²².

La ragionevole fiducia in un Dio creatore è la principale fonte dell'accettazione di sé. Un'accettazione che, uccidendo la pretesa di potermi creare da solo, libera e sostiene la ragione nella progressiva esplorazione dell'ignoto e dell'imprevisto.

²²) BENEDETTO XVI, *Presentazione degli auguri natalizi della curia romana. Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, 21 dicembre 2012, in https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html

Giovanni FORMICOLA*

Fisco, dottrina sociale della Chiesa e libertà**

Milton Friedman (1912-2006), premio Nobel per l'economia (1976) – con un'autorevolezza umana e scientifica che prescinde dal premio di cui fu insignito, se non altro perché lo stesso è stato conferito a personaggi quanto meno discutibili, tra i quali l'italiano Dario Fo –, nel 1994 dichiarò in un'intervista al «Corriere della Sera» che «[...] l'Italia è molto più libera di quel che voi credete, grazie al mercato nero e all'evasione fiscale. Il mercato nero, Napoli, e l'evasione fiscale hanno salvato il vostro Paese, sottraendo ingenti capitali al controllo delle burocrazie statali. E per questo io ho più fiducia nell'Italia di quel che si possa avere dalle statistiche, che sono pessimiste. Il vostro mercato nero è un modello di efficienza. Il governo un modello di inefficienza. In certe situazioni un evasore è un patriota. Ci sono tasse immorali. Non facciamo moralismi, un conto è rubare o uccidere, un conto evadere le tasse»¹.

* Avvocato penalista napoletano, noto opinionista impegnato nell'ambito della formazione storico-politica.

** Perfezionamento dell'articolo già apparso in «Cultura & Identità», anno 5 (2013), n. 2 (nuova serie - 16 luglio 2013), p. 4-7.

¹) *Intervista di Milton Friedman a Gianni Riotta*, in «Corriere della Sera», 30.5.1994, p. 17.

Una provocazione? Certo l'iniziatore della scuola di pensiero economico detta *Chicago school of economics* – ovviamente dal luogo in cui egli insegnava, l'Università di Chicago, e *Chicago boys* furono denominati i suoi allievi e gli epigoni della sua scuola – non disdegnava affatto le provocazioni.

E tuttavia, senza in nessun modo sposare la sua teoria economica a torto identificata con quella della Scuola Austriaca, che è invece assai critica con il "monetarismo" di Friedman, mi sembra che quella su riportata sia tutt'altro che una mera provocazione.

Al di là, cioè, della formulazione iperbolica della tesi, mi sembra opportuno interrogarsi almeno su tre punti che in essa sono implicati.

La pretesa fiscale dello Stato è, di principio, illimitata?

Alle leggi fiscali è dovuta obbedienza assoluta?

Solo pagando le tasse e le imposte fino all'ultimo centesimo si promuove e si conserva il bene comune?

1. Sembra dottrina consolidata, oltre che prassi ormai comune, che l'unico limite fattuale all'imposizione fiscale da parte dello Stato siano la sua sostenibilità politica e forse – ma solo nella coscienza di spiriti che al confronto di altri possono essere definiti "illuminati" – quella economica. «[...] economisti e politici si dichiarano concordi nel pensare che della giustizia o ingiustizia dell'imposta debba la loro scienza disinteressarsi, mentre i giuristi vantano da parte loro come l'ultimo progresso dei loro studi l'esser giunti a definire l'imposta come pura e astratta manifestazione della sovranità finanziaria dello Stato. Ed economisti, politici e giuristi finiscono a concludere, *inter se* od *ex cathedra*, che la giusta imposta non esiste»². E del resto, la

²) Luigi Vittorio BERLIRI, *La giusta imposta. Appunti per un sistema giuridico della pubblica contribuzione. Lineamenti di riforma organica della finanza ordinaria*, con Prefazione di Luigi Einaudi (1874-1961), Giuffré,

giurisprudenza costituzionale sull'art. 53 Cost.³, secondo il noto giurista Franco Gallo, renderebbe il legislatore fiscale «libero di ripartire i carichi pubblici scegliendo i presupposti di imposizione secondo le sue autonome valutazioni di rilevanza sociale e di virtualità economica»⁴.

In effetti, si tratta precisamente di quanto sosteneva per il suo Paese, ma non è difficile estendere la lezione all'Europa in genere ed in specie all'Italia, Barry Morris Goldwater (1909-1998), candidato repubblicano alla presidenza degli USA nel 1964 e autore di un testo, *The Conscience of a Conservative*⁵, dai più ritenuto all'origine della rinascita della destra negli USA fino all'epifania di quella che è definita *Right Nation*⁶. «Siamo stati indotti a considerare le tasse come semplice problema di finanze pubbliche: di quanto danaro ha bisogno il Governo? Siamo stati indotti a trascurare, e spesso a dimenticare del tutto, il rapporto fra le tasse e la libertà individuale. Siamo stati per-

Milano 1975, p. 2, cit. in Ferdinando Francesco LEOTTA, *Tasse: XI comandamento? Spunti per una riflessione sui rapporti tra fisco e morale*, in Pierluigi ZOCCATELLI - Ignazio CANTONI, (a cura di), *A maggior gloria di Dio, anche sociale. Scritti in onore di Giovanni Cantoni nel suo settantesimo compleanno*, Cantagalli, Siena 2008, p. 136.

³) «Tutti sono tenuti a contribuire alle spese pubbliche in ragione della loro capacità contributiva. Il sistema tributario è informato a criteri di progressività».

⁴) Franco GALLO, *Le ragioni del fisco. Etica e giustizia nella tassazione*, il Mulino, Bologna 2007, p. 90, cit. in LEOTTA, *Tasse: XI comandamento? Spunti per una riflessione sui rapporti tra fisco e morale*, cit., p. 143-144.

⁵) Cfr. Barry Morris GOLDWATER, *Il vero conservatore*, trad. it., Il Borghese, Milano 1962.

⁶) Cfr. John MICKLETHWAIT - Adrian WOOLDRIDGE, *The Right Nation. La destra giusta. Storia e geografia dell'America che si sente giusta perché è di destra*, Mondadori, Milano 2005.

suasi che il Governo ha un diritto illimitato sulle ricchezze dei cittadini e che l'unica questione sia di vedere quanta parte di questo suo diritto il Governo debba pretendere. Mi sembra che il contribuente americano abbia perduto la fiducia nel proprio diritto al suo danaro. Nella sua resistenza alle forti tasse, egli è stato frenato dalla sensazione di essere obbligato, come cosa logica e normale, ad acconsentire a qualsiasi pretesa il Governo decida di avanzare sul suo danaro»⁷.

Dunque, sia in dottrina che in giurisprudenza, sembra si teorizzi – certamente è pratica dei governi – che sulla, in sé stessa legittima, potestà fiscale dello Stato non gravi alcun vincolo di “giustizia”, e che la pretesa fiscale sia limite a sé stessa.

Ma, «*remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*»⁸. Quindi, se non si vuole assimilare lo stato ad un'associazione per delinquere, non si può “liberare” l'imposizione fiscale dalla giustizia. Il che, semplicemente, significa che essa può essere anche ingiusta. Ed è già tale se pretende d'essere di principio illimitata: «il diritto dello Stato a riscuotere le tasse non è illimitato»⁹.

2. Lo Stato totalitario novecentesco pretendeva soprattutto l'obbedienza ideologica, esperienza tutt'ora attuale nelle sue

⁷) GOLDWATER, *Il vero conservatore*, cit., p. 81-92 (cap. *Imposte e tasse*).

⁸) «Tolta di mezzo la giustizia, che altro sono i regni se non grandi associazioni per delinquere?» (s. AURELIO AGOSTINO [354-430], *De Civitate Dei contra paganos*, IV, 4. Cfr. BENEDETTO XVI (2005-2013), *Discorso al Bundestag*, Berlino 22.9.2011, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_it.html.

⁹) PONTIFICIO CONSIGLIO della GIUSTIZIA e della PACE, voce *Politica fiscale*, in *Dizionario dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2005, p. 619.

propagandini nel XXI secolo. Lo Stato post moderno si accontenta – si fa per dire – dell’obbedienza fiscale, oltre quella ad un certo compendio di questioni etico-antropologiche, di cui sono cifra la cosiddetta autodeterminazione e la *non discriminazione*¹⁰. La differenza – al di là della strumentazione coercitiva, certamente meno cruenta, e non è poco – è però, in punto di totalitarismo, meno marcata di quello che si pensi.

Anzitutto, perché sembra non incontrare resistenze di principio. Come appena osservato, la potestà fiscale dello Stato è ritenuta assoluta, cioè sciolta da ogni vincolo di giustizia. Ed oggi è difficile incontrare qualcuno che non ritenga la totale obbedienza allo Stato che tassa il principale dovere del buon cittadino. Il che, evidentemente, rafforza non poco il suo potere e psicologicamente mette in una condizione di assoluta minorità i suoi oppositori, banditi almeno moralmente dal consorzio civile. Come avvenuto in altri tempi, con un epiteto che *segna*. Nel XXI secolo, la lettera scarlatta, la stella gialla cucita sugli’indumenti, il nemico del popolo, il *kulak*, si compendiano nell’accusa di “evasore fiscale”. Certo, come si diceva, con effetti incomparabilmente meno cruenti, sebbene la proposta di legge greca della carcerazione per debiti verso lo Stato (debiti, non frodi!) è almeno inquietante sotto questo profilo.

In secondo luogo, la differenza tra i due tipi di Stato, in punto come si diceva di totalitarismo, risulta meno marcata perché comunque anche la pressione fiscale incide sulla libertà – «Prelevare a qualcuno i guadagni di *n* ore di lavoro è come prendere a qualcuno *n* ore; è come obbligare qualcuno a lavora-

¹⁰) Esempi tipici di autodeterminazione sono il preteso diritto al suicidio assistito e l’ideologia di *gender* per la quale l’identità (non la pratica) sessuale è frutto di decisione e non dato di natura; esempi di pretesa *non discriminazione* li ricaviamo dall’*agenda LGBTetc.*, e cioè la velleità di estendere, fra l’altro, *matrimonio* e *filiazione* al rapporto omoerotico stabile.

re *n* ore per qualcun altro»: e quando questo *n* si avvicina e supera la metà del proprio tempo, di *tutto* il proprio tempo, non solo quello dedicato al lavoro, allora siamo al cospetto di un dispotismo nemmeno troppo mascherato¹¹. Un dispotismo che, come tutti i dispotismi, ha bisogno di strumenti di coercizione e intrusione, che non necessariamente marciano con stivali chiodati. Redditometro, Equitalia, i rapporti bancari – e persino il numero di volte che si accede alla propria cassetta di sicurezza – squadernati per legge all’Agenzia delle Entrate, l’obbligo di giustificare i prelievi del proprio danaro, lo spesometro (che diavoleria, già nel nome!), i limiti alla circolazione del contante, e le cento altre misure che avvelenano e complicano la vita dell’uomo comune, dicono niente?

L’Occidente ha sempre avuto tra i suoi tratti distintivi l’obiezione di coscienza, la disobbedienza civile, il diritto di resistenza alla legge ingiusta. Dico l’Occidente, perché già nella vicenda di Socrate (470/469-399 a.C.) e nell’*Antigone* di Sofocle (496-406 a.C.), solo a mo’ di esempio, emerge una capacità critica nei confronti dei decreti sovrani inimmaginabile in qualunque altro contesto di civiltà, ancorché se ne paghino le dure conseguenze. Naturalmente, poi, l’esperienza permanente dei martiri cristiani sublima e stabilizza quest’orientamento, per il quale la disobbedienza alle leggi non è sempre e per definizione cosa cattiva, sebbene possa essere reato e spesso sanzionata in modo anche assai severo, se non crudele. Ad esemplificare questa concezione dei rapporti politici e sociali, che può essere rite-

¹¹) Sul diritto-dovere di disobbedienza alle prescrizioni ingiuste, quando la legge «*non est lex, sed corruptio legis*», «non è legge, ma della legge è corruzione» (s. TOMMASO d’AQUINO [1225-1274], *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2) e «l’autorità cessa di essere tale e degenera in sopruso» (s. GIOVANNI XXIII [1958-1963], Lettera enciclica *Pacem in terris*, n. 51), fino al diritto di resistenza armata, cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2242-2243.

nuta una delle cifre della civiltà occidentale e cristiana — talvolta fors'anche *troppo* —, basti pensare alla lotta non violenta contro la segregazione razziale negli USA e contro l'*apartheid* in Sudafrica.

Non sembra accettabile che solo nei confronti del comando fiscale non siano mai lecite la disobbedienza e la resistenza effettive, tali cioè da ridurre se non eliminare in concreto il danno, *a fortiori* quando ricorre uno stato di necessità, ovvero si versi in condizioni di dover difendere un proprio legittimo diritto o bene.

Probabilmente, neppure in questo caso Friedman ha torto. È vero che l'impegno contro l'ingiustizia fiscale, come ogni opera per un ordine sociale più giusto, deve avvalersi in primo luogo di tutti i mezzi culturali, giuridici e politici leciti, e deve avere piuttosto il carattere d'uno sforzo concreto per il bene comune, che spesso ha dimensione e necessita d'una ininterrotta attività pre-politica. Ma è innegabile e altresì vero che non si può e non si deve pretendere che questa avvenga a "babbo morto", quando cioè l'obbedienza fiscale pretesa e ottenuta contro ogni logica e giustizia abbia stremato¹² definitivamente il contribuente e l'economia nazionale.

3. È peraltro evidente che l'economia reale di una nazione possa esser gravemente compromessa, fino ad essere saccheggiata, da una politica fiscale ingiusta, talvolta persecutoria. Quando i conti pubblici vengono risanati a spese di quelli privati — cioè dei singoli, delle famiglie, delle imprese —, il rischio molto concreto è che la desertificazione sociale inaridisca le fonti del pubblico tesoro.

¹²) «Perciò il sapientissimo Pontefice [Leone XII] aveva già dichiarato non essere lecito allo Stato di aggravare tanto con imposte e tasse esorbitanti la proprietà privata da renderla quasi stremata» (PIO XI, enciclica *Quadragesimo anno*, n. 49).

Qualche esempio concreto, con una premessa teorica, può essere tratto dall'esperienza del governo dei *tecnici*, che ha occupato l'Italia dal novembre 2011 fino alle elezioni del 2013, ma direi finora, in quanto anche i successivi governi della Repubblica appaiono subordinati alla tecnocrazia dell'Unione Europea.

La premessa teorica individua un fattore incapacitante.

La dimenticanza dell'uomo e della sua natura, sostituiti da modelli matematici, equazioni, grafici e soprattutto *idee* – cioè il ragionamento astratto che surroga l'osservazione del reale, l'esperienza, la storia. Il manuale di economia politica, sul quale ho studiato, recava solo tre o quattro grafici, comprensibili anche a chi, come me, è costitutivamente estraneo alla matematica. Ma l'economia seppe spiegarmela nei suoi elementi essenziali, nelle sue costanti assiologiche. E i grandi economisti hanno sempre messo al centro della propria riflessione non le cose e la loro rappresentazione cervelotica, ma la persona umana, la sua natura, le sue motivazioni, il suo *ethos*, riconoscendo il legame indissolubile tra la causa-uomo, le sue scelte, e l'effetto-società, tanto sul piano politico che su quello economico: l'ordine sociale ed economico consegue all'ordine dell'anima.

Data questa premessa, passiamo agli esempi.

Per "fare cassa" e risanare i conti pubblici, i tecnici al governo fecero qualche banale operazione contabile. Tra queste, l'aumento delle accise sui carburanti. Risultato, gl'italiani cominciarono a lasciar ferma l'autovettura, sicché non solo il gettito derivante dalle "benzine" lungi dall'aumentare diminuì, ma così avvenne per tutto ciò che è indotto dall'uso e dalle compravendite di automobili. Lo stesso va detto per il gettito dell'IVA, pure aumentata, per non parlare della tassazione della casa, che ha paralizzato il mercato immobiliare, con il conseguente ulteriore *deficit* di gettito. Ed infatti, né il debito pubblico s'è ridotto – anzi è progressivamente aumentato –, né l'economia reale e l'occupazione sono cresciuti.

Sono state sottratte tante risorse alla società, che questa, come dicevano pontefici saggi, «stremata», non produce, non spende e non risparmia quanto potrebbe e quanto ancora poco prima e nonostante tutto riusciva a fare. E nello stesso tempo, le risorse portate all'ammasso anziché fertilizzare il campo dell'economia reale sono servite solo a sostenere in modo improduttivo i mostruosi debito e spesa pubblici.

Allora, forse, anche su questo tema da lui sollevato, Friedman non è stato solo un provocatore, e non è vero che sempre e comunque l'evasore (o resistente) fiscale sia un nemico del popolo e del bene comune.

Tuttavia, le implicazioni della materia sono ben più ampie, sicché quanto fin qui osservato va necessariamente approfondito, affinché ognuna delle conclusioni cui si è pervenuti possa avere adeguato fondamento, sia in termini di sana filosofia – cioè scienza – politica e antropologica, sia di teologia morale – cioè, specificamente, di dottrina sociale della Chiesa.

E quindi occorrerà indagare i temi dei “principi non negoziabili” della vita sociale, del loro rapporto con la proprietà privata, il risparmio e la libertà economica, da un lato, e con la giusta natura dell'imposizione fiscale, dall'altro; nonché i limiti dei poteri pubblici in materia e la realtà dell'uso improprio ed ideologico, perciò anti-sociale, di essi.

Ivo MUSAJO SOMMA*
Quando sulla riva orientale
dell'Adriatico si parlava italiano**

20 marzo 1947: il piroscafo Toscana salpa per l'ultima volta da Pola, lasciandosi alle spalle una città ormai spettrale. I polesani avevano cominciato ad abbandonarla, un po' alla volta, già durante l'estate dell'anno precedente, ma in seguito alla firma del trattato di Parigi, ratificato il 10 febbraio 1947, che assegnava la costa istriana e dalmata alla Jugoslavia del maresciallo Tito, il fenomeno si trasformò nell'esodo che doveva mettere sulla via dell'esilio oltre 28.000 abitanti di Pola su un totale di 31.700. Aveva portato a questo anche il clima di incertezza del futuro trasformatosi in paura soprattutto in seguito alla strage di Vergarolla del 18 agosto 1946: quel giorno, in occasione di una festa sportiva sulla spiaggia che vedeva radunate un gran numero di famiglie, un feroce attentato anti-italiano provocò, con l'esplosione di materiale bellico, decine di morti e

* Dottore di ricerca in Storia Medievale. Biblioteca d'Ateneo dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

** Apparso in «Cattolica Library», newsletter della Biblioteca d'Ateneo dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 5.5.2017.

feriti. Con sempre maggiore intensità, nel corso dell'inverno, le persone presero a lasciare la loro città per mezzo di imbarcazioni di vario genere, anche semplici pescherecci, mentre solo a febbraio il governo italiano mise a disposizione il piroscafo Toscana.

Se i fatti di Pola hanno un valore paradigmatico per l'importanza della città, capoluogo dell'Istria con un antico retaggio storico, il contesto di fondo e le motivazioni profonde riguardano più in generale l'esodo istriano o esodo giuliano-dalmata, un moto migratorio che nell'arco di una decina d'anni spinse le popolazioni che da sempre abitavano il litorale dell'Istria e della Dalmazia ad abbandonare la patria, ora divenuta parte della Jugoslavia. Il fenomeno interessò più di 250.000 persone (benché sulle stime, come sempre in questi casi, non vi sia piena concordanza), poi accolte in campi profughi frettolosamente allestiti e, in aggiunta, spesso circondate da un clima di ostilità. Come scriveva «l'Unità» in data 30 novembre 1946: «non riusciremo mai a considerare aventi diritto ad asilo coloro che si sono riversati nelle nostre grandi città. Non sotto la spinta del nemico incalzante, ma impauriti dall'alito di libertà che precedeva o coincideva con l'avanzata degli eserciti liberatori».

Per strano che possa sembrare, questa grande tragedia non ha lasciato un segno profondo nell'Italia del secondo dopoguerra. La memoria dell'esodo è stata tenuta in vita inizialmente solo dai profughi, mentre il concetto stesso di "Istria" è andato sbiadendo nella mentalità comune: si è ormai abituati a sentire i giornalisti televisivi chiamare Dubrovnik l'antica città di Ragusa, o ad ascoltare conoscenti che raccontano le vacanze al mare in Croazia trascorse a Krk o a Opatija, ovvero Veglia e Abbazia; Lussino, Cherso e Parenzo sono divenute poi località sconosciute ai più. Per fortuna in anni recenti qualcosa è cambiato e a Trieste è stato inaugurato nel 2015 il Civico Museo della Civiltà Istriana, Fiumana e Dalmata, che custodisce e propone ai visitatori, attraverso sale tematiche allestite con criteri

d'avanguardia, il ricordo di un mondo perduto, attraverso la storia, le tradizioni, la lingua, la cultura e la vita quotidiana di quei luoghi, fino all'esodo che li svuotò dei loro abitanti.

A quanti siano interessati a conoscere o riscoprire i caratteri e le vicende di questo piccolo mondo italiano adagiato da secoli sulla riva orientale dell'Adriatico, il Sistema bibliotecario e documentale d'Ateneo dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano mette a disposizione numerosi studi specifici. Tra quelli più aggiornati e più significativi, un'ottima ricostruzione storiografica dell'esodo delle popolazioni istriane è quella di Raoul Pupo, *Il lungo esodo. Istria: le persecuzioni, le foibe, l'esilio* (Rizzoli 2005); il medesimo autore - con Roberto Spazzali - ha preso in esame in *Foibe* (Bruno Mondadori 2003) la questione, sempre assai discussa, delle stragi anti-italiane perpetrate al confine orientale dai partigiani jugoslavi tra il 1943 e il 1945, nonché in *Trieste '45* (Laterza 2010) la complessa situazione di Trieste, in fondo la città metropolitana cui guardava tutto il litorale istriano alla fine del secondo conflitto mondiale: occupata dai partigiani titini, presa sotto il controllo di un governo militare alleato e infine riconosciuta all'Italia, a scapito però di tutto il litorale oltre Muggia. Il panorama storiografico può essere ampliato grazie a ricerche incentrate su differenti aspetti della questione, come l'affermazione del comunismo jugoslavo in Istria, presa in esame da Orietta Moscarda Oblak, *Il "potere popolare" in Istria 1945-1953* (Unione Italiana - Università Popolare di Trieste 2016) in cui emerge, tra l'altro, come il clero cattolico istriano e quello sloveno e croato fossero accomunati nella repressione da parte dei titini, evidenziando in tal modo un elemento di complessità che andava ben al di là del dato etnico e nazionale.

Non mancano naturalmente contributi di carattere memorialistico, come quello - edito allo stesso modo del precedente nella collana Monografie del Centro di Ricerche Storiche di Rovigno - di Antonio Mirkovic, *L'Istria nei miei ricordi* (Unione

Italiana - Università Popolare di Trieste 2016). Dà voce a molteplici ricordi e testimonianze, in una sorta di memoria corale, il libro di Enrico Miletto, *Istria allo specchio. Storia e voci di una terra di confine* (Franco Angeli 2007), nel quale le descrizioni del terrore seminato in Istria dai partigiani comunisti, degli infoibamenti e dell'esodo verso l'Italia vengono preceduti dal ricordo della politica persecutoria del fascismo, tesa all'italianizzazione forzata dell'entroterra slavo. Proprio a un itinerario lungo il tragico Novecento istriano è dedicato il volume miscelaneo *Dall'impero austro-ungarico alle foibe. Conflitti nell'area alto-adriatica* (Bollati Boringhieri 2009), che ripercorre le origini dei nazionalismi italiano e slavo in Istria e Dalmazia, la Grande guerra che vide il crollo della monarchia danubiana e l'affermazione dell'Italia, la violenta politica anti-slava adottata dal fascismo e, infine, le foibe e l'esodo dei giuliano-dalmati. Per un'ampia sintesi che va dall'Antichità fino alla fine del Novecento si può invece utilmente ricorrere al volume *Istria nel tempo. Manuale di storia regionale dell'Istria con riferimenti alla città di Fiume*, a cura di Egidio Ivetic (Unione Italiana - Università Popolare di Trieste 2006). L'eco dell'esodo istriano nell'ambito letterario è inoltre al centro di un denso volume curato da Giorgio Baroni e Cristina Benussi, *L'esodo giuliano-dalmata nella letteratura*, atti di un convegno internazionale tenutosi a Trieste nel 2013 (Fabrizio Serra 2014); agli stessi curatori si deve anche la pubblicazione degli atti di un altro congresso triestino, dedicato alla *Letteratura dalmata italiana* (Fabrizio Serra 2016) e apparso come il precedente nella collana Biblioteca della «Rivista di letteratura italiana», diretta da Giorgio Baroni.

Un momento di significato non secondario nella storia istriana e dalmata fu, a inizio Ottocento, l'aggregazione degli ultimi territori della Repubblica di Venezia all'impero multinazionale degli Asburgo, che ne ereditò così la tradizione marinara: si sa che nella marina austriaca la lingua di comunicazione era l'istiro-veneto e non è un caso che nel 1866 a Lissa gli equi-

paggi delle navi austriache abbiano acclamato la vittoria al grido «Viva san Marco!». Soprattutto, insieme a una costante crescita economica ben rappresentata dallo sviluppo di Pola – per tacere del caso di Trieste, la cui espansione economica e demografica crebbe costantemente nel corso dei secoli, per poi interrompersi bruscamente col 1918 – il periodo austriaco, pur con le sue contraddizioni, assicurò alle diverse etnie e culture che abitavano le “vecchie province” la possibilità di una convivenza pacifica, regolata dalle strutture civili e ordinate della duplice monarchia.

Il ricordo del “litorale austriaco” di un tempo, dove località come Abbazia e Portorose alla fine dell’Ottocento erano già rinomati luoghi di villeggiatura, è ben evocato nel libro di Alfred Niel, *Die k.u.k. Riviera. Von Abbazia bis Grado* (Styria 1981): erano gli anni in cui i vapori del Lloyd austriaco collegavano Trieste con la costa istriana e dalmata e con Venezia, ma si spingevano fino a Costantinopoli, all’India, all’estremo Oriente.

Che il vecchio mondo danubiano fosse l’ultimo argine contro gli orrori provocati dai nazionalismi e dalle nuove ideologie di massa, lo si è compreso troppo tardi, ma certo è che irredentisti come il triestino Ruggero Timeus, per il quale «nell’Istria la lotta è una fatalità che non può avere il suo compimento se non nella sparizione completa di una delle due razze che si combattono» (cit. in S. Tazzer, *Alcune note sugli italiani del Litorale Austriaco in guerra, in Doline di dolore. Le battaglie dell’Isonzo*, a cura di Gizella Nemeth e Adriano Papo, Luglio 2016) erano inconsapevoli profeti di un futuro nero e luttuoso. In fondo, come diceva il vecchio pescatore Bortolo, nato dalla penna dei triestini Carpinteri e Faraguna in un libro significativamente intitolato *L’Austria era un Paese ordinato* (Longanesi 1982), «qua siamo tutti ultimi superstiti dell’Austria-Ungheria».

«Quando doman, in viaggio,
ti rivarà sul mio paese,

carezime, te prego,
la cesa, el campanil,
la mia caseta.
Fermite un momentin,
solo un momento,
sora le tombe
del vecio cimitero e
basa una per una
le lapide e le crose
e dighe ai Morti, dighe
luna, te prego,
che no dimentichemo».
Bepi Nider

Beniamino DI MARTINO*
Pope John XXIII:
a unpublished testimony**

One of Pope Roncalli's closest collaborators, Cardinal Silvio Oddi, remembered him thusly: "I knew him very well. I can say that, in his holiness, he was the most conservative of men."

During the first consistory of his pontificate on Monday morning, September 30, Pope Francis announced to the cardinals the near-term canonization ceremony of John Paul II and Pope John XXIII. The two popes will be "enrolled" among the saints on April 27, 2014, the second Sunday of Easter, on the Feast of Divine Mercy, created by Pope Wojtyla during the Jubilee Year 2000. On that same feast day (which falls on the Sunday after Easter) John Paul II was beatified by his successor,

* Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» (www.StoriaLibera.it).

** Si tratta della versione integrale dell'articolo apparso sintetizzato su «New Oxford Review», Volume LXXXI, October 2014, Number 8, p. 26-34 con il titolo *Pope John XXIII through the Testimony of Silvio Cardinal Oddi* (traduzione di [Michael N. Brennan](#)).

Benedict XVI, on May 1, 2011, just six years after the loss of the Pope. The beatification ceremony of Pope Roncalli had already happened a few years previously when Pope John Paul II had wanted to simultaneously elevate Pius XI and John XXIII to the “honor of the altars” on September 3, 2000.

Pope Francis’s decision to preside over a single ceremony for the forthcoming event came as no surprise. The Pope himself had expressed such a preference while talking to journalists on July 28, 2013 during the return flight from Rio de Janeiro after taking part in World Youth Day XXVIII. During the flight, a Mexican journalist asked the Pope what model of holiness emerges from these two great figures.¹ After having illustrated some of the characteristics of the spirituality of the two popes, Francis concluded, “I believe holding the canonization ceremony of both popes together is a message for the Church.”²

What might this message be? In an article published the day before the above mentioned consistory, a journalist – who demonstrated a certain acumen – interpreted the simultaneous canonization as “a decision that gives a sign of unity and that finally takes the Church beyond old controversies concerning the [Second Vatican] Council that characterized the second half of the 20th century.”³ In other words, the simultaneous proclamation of the two Popes would emphasize magisterial continuity and would help set aside interpretations that in the last few decades have contrasted not only a post-Conciliar Church to a

¹) See http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa_it.html (consulted 2013/12/21).

²) *Ibidem*.

³) Antonio SOCCI, *I lati sconosciuti di papa Giovanni e Wojtyla*, in “Liberio”, 2013/9/29, p. 15.

pre-Conciliar Church, but also John XXIII to the popes preceding him, or later, “Wojtyla the restorer” to “the Good Pope.”

Cardinal Oddi

The commitment to reconstruct the figure of John XXIII, in order to purify his image and to avoid any sort of “mythologizing” that could be used to consolidate biased interpretations and ideological ploys, is certainly not without historical significance⁴.

Many more or less recent studies have contributed to this end. Though in a more modest and less articulated form, a further contribution can come from a witness to the times of John XXIII and the Council; Cardinal Silvio Oddi was just such a witness. With the approaching canonization of Pope Roncalli, the then-contrarian opinions expressed by Cardinal Oddi about the personality and tendencies of John XXIII are again of current interest.

The news of the proclamation of the sainthood of the pope who convened the Council prompted me to dust off the notes of an interview that Cardinal Oddi granted me – in the form of a long conversation – in the now distant time of November 1991 when I met the Cardinal at his niece’s apartment, who had

⁴) Nor is it without significance that scholars above all reproach – because they were anything but against the direction set by Roncalli – took on the task of historical clarification, distinguishing “myth” from “history” in the judgment of the pontificate of John XXIII. See GIACOMO MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent’anni*, Studium, Roma 1977, p. 71s.; see PIETRO SCOPPOLA, *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Roma 1986, p. 111s.; see MARIO TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l’apporto dei pontefici*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2003, p. 151.152; see GIANCARLO ZIZOLA, *L’utopia di papa Giovanni*, Cittadella, Assisi 1973.

lived for years in Sorrento. He set the appointment there, and only then did I learn that one of the cardinal's relatives lived in my city, and not far from my parents' house at that.

The cardinal, already an old man, was staying in my area, where he occasionally returned to enjoy therapeutic visits to the thermal baths and to visit people he esteemed. I introduced myself to him at the end of a meeting with a large group of the faithful in a populous parish in the remote Neapolitan countryside to ask him about the possibility of taking a few moments of his time regarding some of his statements about the secret (which it was at the time) of the Fatima apparitions. As a young priest then, I was rather intimidated about approaching a cardinal. Despite his reputation as a hard man, his accessibility allowed me to take up the entire afternoon of the following day.

Originally from a small village in the province of Piacenza, where he was born in 1910, Silvio Angelo Pio Oddi, the son of a large and pious family (he was the 12th of 14 children,) was accepted in seminary at an early age, and he was ordained a priest at the age of 21. After completing a degree in canon law in Rome, he entered the diplomatic service and was soon sent to the Middle East (Iran, Lebanon, and Istanbul,) Paris, and Belgrade. Elected a bishop in 1953, he was appointed as an apostolic delegate to Jerusalem, then as a Nuncio in Egypt, Belgium, and Luxembourg. He also carried out delicate assignments in a few Communist countries. He was appointed a cardinal in 1969 by Paul VI; from 1979 to 1985 he was appointed by John Paul II as a prefect of the Congregation for the Clergy. Cardinal Oddi was one of the personalities who stood out in the ecclesiastical panorama of the 1980s. He strenuously defended his views and was frequently accused of being outright belligerent. A target of those who saw themselves as progressivists, and of some of the Catholic press as well, he enjoyed the trust of Pope Wojtyła.

As a young diplomatic attaché in the Paris Nunciature he was held in no less esteem by Msgr. Roncalli, who treated him as a close collaborator.

From that 1991 interview with Cardinal Oddi, in which I had originally wanted to hear first hand from a principal actor a highly qualified evaluation of the life of the universal Church of those years and to get an overview on a few hot issues in Catholicism in the preceding decades, I now want to extract a few parts that offer a priceless witness to Angelo Roncalli. In fact, Cardinal Oddi can be considered among those who best knew the blessed John XXIII, and among those with whom the pope maintained a highly intimate and confidential relationship.

A Long-Enduring Bond

Your Eminence, one of the relationships that has most influenced your life was certainly the one with Angelo Giuseppe Roncalli... “Yes. That relationship originated in rather adventurous circumstances.”

Those were the war years? “Exactly. It was a relationship that started in a rather adventurous circumstance. I had been opposed by the Italian consulate in Beirut (I was working in the Nunciature [the embassy of the Holy See, *ed.*] there) and Msgr. Montini [already the assistant Secretary of State, *ed.*] had recalled me to Rome to tell me that I would have to transfer to Cairo. I could not reach my new destination – the Apostolic Delegation in Egypt and Palestine – by sea because the Mediterranean was impassable, which necessitated a long journey through Hungary and the Balkans. However, I found the border between Turkey and Syria closed, and while waiting for it to reopen I was a guest in the residence of the Apostolic Delegate to Istanbul, Msgr. Roncalli. It was there in 1941, during a 40 day wait to resume my journey, that our friendship began.”

In 1941 you were a young 31 year old priest, and Msgr. Roncalli at the time was already 60 and had been a bishop for 16 years... "Yes. Despite the age difference our friendship was immediately quite warm."

A friendship destined to solidify when you were assigned to the Nunciature in Paris... "Msgr. Roncalli had become the Nuncio in France two years earlier. He greeted me very warmly, and I remember that he wanted to attend the Mass I celebrated the day of my arrival."

Did the young diplomat from Piacenza and the mature bishop from Bergamo work well together? "Very well, to tell the truth. We spent three years together in Paris (precisely from September 1946 to June 1949) and I worked with him as an auditor and counselor in the Nunciature. Msgr. Roncalli remained in France until 1953, when he was sent to the patriarchal seat in Venice, while I had already been transferred to the highly sensitive Nunciature in Belgrade in 1949."

In Paris what were the general impressions of Europe and of the Church? French Catholicism at that time anticipated in many ways the proposals for reform that spread a decade later... "I must say that the Nuncio gave little attention to that great turmoil. Teilhard de Chardin had long been ignored, and that was accounted as unjustified carelessness by Msgr. Roncalli."

Pius XII and Roncalli

By whom? "Directly from the Pope. I believe Pius XII reprimanded Msgr. Roncalli. Roncalli did not like Teilhard de Chardin's ideas, but he did not give them much weight. Roncalli asked jokingly why de Chardin was not content instead to keep himself busy by teaching the catechism. But Msgr. Roncalli really was little inclined to inquire and investigate."

However, there were other recalls by the Pope... "Yes, that is true. Pius XII did not like Msgr. Roncalli's habit of traveling frequently. The pope would have preferred that the Nuncio dedicate himself more strictly to diplomatic work and taking care of his institutional functions. The Pope actually came to the point of directing that Msgr. Roncalli should not leave Paris more than four times a year!"

Despite all that, Roncalli's nomination to the Nunciature was a personal decision made by Pius XII... "Even against the counsel of Msgr. Tardini [Domenico Tardini, then Pro-Secretary of State, *ed.*], the Pope wanted Msgr. Roncalli to occupy the very important diplomatic seat in Paris. Roncalli went to replace Msgr. Valeri [Valerio Valeri, a cardinal since 1953, *ed.*], who had been the cause of some friction with the new government: Roncalli's predecessor had in fact been unpopular with De Gaulle because of the attitude he had shown toward Marshal Pétain."

Thus, as much as Pius XII had wanted Roncalli in Paris, that did not spare the latter from the Pope's reprimands. "Pius XII thought highly of Msgr. Roncalli, even if he thought his judgments somewhat superficial. For example, in Istanbul, the Apostolic Delegate Roncalli had been naïve in dealing with von Papen [then the German ambassador in Turkey, *ed.*]: he had trusted him too much, and that alarmed the far more suspicious Msgr. Tardini."

Things ended badly for von Papen, a Catholic. "Msgr. Roncalli did not hesitate to testify on his behalf at the Nuremberg trial of the responsible parties in the Third *Reich*. Roncalli's testimony saved von Papen from being convicted."

Returning to the relationship between Pius XII and Msgr. Roncalli... "Pacelli, a *great Pope*, considered Roncalli fairly *superficial*...."

A "superficial" or "naïve" representative of Pius XII in a country full of theological turmoil such as France? "Yes, a theology that was already in a renewal phase."

An ecclesiological, secular, patristic, liturgical, and biblical renewal: that was the *nouvelle théologie* that worried Pius XII. And the first signs of dissent were already evident. And then Cardinal Emmanuel Suhard inserted himself... "His famous pastoral letter [*L'essor ou déclin de l'Eglise*, in 1947] caused an uproar; we however did not view it with suspicion. Even in the Nunciature it was considered a courageous appeal against de-Christianization."

Then the "experiment" of the worker-priests and the "Mission de Paris" ... "Even in that case, it began well but ended badly...."

Those were also the times in which Pius XII evaluated the possibility of convening a Council... "Yes, but I was not among those informed. Pius XII held a very limited consultation among the bishops, and I believe Roncalli was made aware of it."

Pius XII thought inopportune what his successor launched? "In the end Pope Pacelli abandoned the idea, fearing an unwanted slippage. He felt old, and he was suspicious of the new theologians."

Roncalli in Venice

A new chapter in the life of Msgr. Roncalli opened in 1953... "Roncalli left Paris as a cardinal to be named the Patriarch of Venice. He wrote me the day after the announcement: 'The assignment to Venice came to me in the same form as the one to Paris, and I responded: I accept.'"

In the rigid Pacellian Church, the inaugural telegram that Roncalli, then the Patriarch of Venice, sent to the Socialist Party convention held in his city raised an uproar... "True. I know well the displeasure Roncalli felt when he was reprimanded for this gesture. He always loved to show goodness and tolerance. That gesture was intended as a courtesy and a welcome, in the

hope that the dialogue might reduce the aversion they felt. He did not consider that these gestures might be exploited as propaganda. I will cite a particular event. Msgr. Roncalli was the Nuncio in Paris; as the Nuncio he was the dean of the diplomatic core; the Soviet ambassador was the vice-dean. At that time we diplomats of the Holy See did not speak with the diplomats of the Communist countries; we ignored each other; we did not even greet each other. In all the public meetings Roncalli was in the first place, and the Soviet ambassador was in the second. He was always loving toward the Soviet representative. The Communists took advantage of that, circulating photographs in the socialist countries depicting these cordial gestures for the purpose of showing that the Communist governments received the favor of the Vatican in spite of the hostility of Catholics behind the Iron Curtain. The Holy See intervened more than once to point out just how much evil these photographs were causing. He was good; it was his nature. Others took advantage of that."

Even in this one could see a different attitude between Pius XII and the future John XXIII. Pope Pacelli did not condone the opening made by De Gasperi, while his successor did not exclude approaching the socialists... What is your idea about the disparate views of De Gasperi and Pius XII? "Well, no one ever said that a person's holiness should consist in sharing someone else's political views."

Regarding holiness and the head of the Italian government in the postwar period: while many would like to see De Gasperi made a saint, one does not always find the same enthusiasm for the cause of Pius XII or for Pius IX... "I don't think so. For over 15 years I was a member of the Congregation for the Causes of Saints, and I never found that one cause was advanced to block another. I do not believe that the cause for De Gasperi was advanced to block that of Pius XII."

However, the cause for the canonization of De Gasperi seems to find far more widespread consensus... "The cause for

De Gasperi emerged from the outcry of the faithful who want a great many lay people elevated to the honor of the altars. The Church canonizes people to commend them as examples for everyone. I do not know if De Gasperi has sufficient characteristics. There is also talk of La Pira. I do not know what basis they might have.”

Returning to 1953... This was the year in which Roncalli became the Patriarch of Venice, and you were consecrated a bishop to be sent as the Apostolic Delegate to Jerusalem... “I asked him to ordain me a bishop. He had been my superior, and we had always remained in contact. He very willingly agreed to preside over the celebration in the Cathedral of Piacenza, a few days after the celebration planned due to my father’s death.”

Roncalli was at home among your relatives... “Yes. He came to Morfasso [Oddi’s hometown, *ed.*] many times. He wrote to my parents many times. It was truly moving! There are many references in his diary not only to me, but also to my family. Msgr. Roncalli was very fond of me.”

The Conclave

What do you think Cardinal Roncalli expected from the 1958 conclave? “He suspected that the vote would converge around him. That is clearly evident from a few letters written at that time. It is true that several rounds of voting were necessary, but the tendencies were fairly clear, and the Patriarch of Venice was among the favorites. Giulio Andreotti quickly understood that, and he predicted the election. John XXIII confided in me his emotions during the ballot count that chose him. He told me – breaking the secret – that the ballots were either for him or for Agagianian.”

The other great favorite... "Exactly. He was the Armenian cardinal, a great pastor, with all the qualities to needed to guide the Church."

And what did you expect from the conclave? "I expected that the choice might fall to Montini, who, though not yet a cardinal, enjoyed very wide favor. When the news of the election reached me (I was in Egypt then,) I was surprised by the bishops' choice."

Were you happy? "Certainly! Though 'my' candidate was Cardinal Agagianian. But perhaps he was not chosen because he was younger."

What does that mean? "If the intent really was to aim for Montini, a young Pope would have prolonged the possibility of a rapid succession, while a new conclave would have no hesitations about Montini. Then again, later on, John XXIII, talking with his successor, expressed to him the sense of being there to prepare the position for him."

The conclave did not seem to have significant internal divisions between progressives and conservatives, divisions which emerged instead very shortly afterward. "In fact it has been maintained - and I have no trouble believing it - that Roncalli was voted in by the bishops close to Ottaviani [Alfredo Ottaviani, the strict prefect of the Holy Office, *ed.*]."

That would demonstrate that Cardinal Roncalli was considered a conservative. "Exactly. That is how it was: he was considered a conservative because he was one."

Did John XXIII follow along the same lines as Pius XII regarding the Secretary of State? "Well, for a long time during the second phase of the pontificate of Pope Pacelli, everything passed through Tardini and Montini, creating some discontent as well. This is why it is probable that some cardinals, during the conclave, in a certain sense might have imposed on the newly elected Pope the nomination for Secretary of State, a role

not filled since 1944. Continuity was assured, however, by the designation of Msgr. Tardini.”

The Council

Then came the announcement of the Council... “Yes, just a few months after his election, John XXIII announced the convening of the assembly. Tardini was puzzled, as he thought that the Pope’s proposal to bring about the unity of Christians through a Council was naïve. John XXIII gave the impression of believing that an assembly broadened to include representatives of the separated Churches would be sufficient to bring ecumenical efforts to fruition. Tardini, who understood the situation well, thought that even the invitation to participate would not have been given serious consideration by many ‘separated brethren.’ So, the Council shifted its goals to ‘refreshing’ [The Italian noun *aggiornamento* in the sense used here can mean ‘update,’ ‘upgrade,’ ‘renewal,’ ‘revision,’ ‘modernization,’ and so forth; in my estimation ‘refreshing’ best captures the sense that emerged from the dialogue. *Trans.*] the Church, though with great confusion in the agenda.”

Your Eminence, you personally participated in the work of the Council. What would you like to remember regarding Vatican II and its documents? “Primarily one episode that had to do with me. In 1961, before the Council began, I was received by the Pope. The Roman Synod had taken place the year before. With a copy of the Acts in hand I presented myself to John XXIII, who was enthusiastic about how the Synod had fulfilled its task. I, however, went to put this in question and to suggest that he strive to avoid the Council coming to the same end. Though faced with the consternation or, perhaps, the irritation of the Pope, I held firm to explain that it was necessary to avoid the Council’s goals remaining unattainable, as had happened for the Synod. The Synod had prescribed quite rigid rules for

the clergy without worrying about checking how they were carried out.”

The Roman Synod, of which John XXIII was so proud, was an affirmation of traditionalism. “Absolutely! And Roncalli saw himself fully within it.”

And yet, the image presented of the “Good Pope” is that of a Pope who viewed the changes favorably and who liked to go along with the most progressive proposals... “I believe I am among those who knew him best. And I can say that John XXIII was a *hardcore* conservative.”

“Hardcore?” “In the sense of remaining bound even to the most traditional forms of piety, of the liturgy, and of the praxis of the Church.”

A few examples? “Just a few years previously he had reprimanded me and other young priests for having objected to the opportunity to preserve the apparel of some religious orders, which were frequently as elaborate as they were uncomfortable. He accused us of wanting to destroy the Church! He loved altars full of candles, and he opposed any reduction of the protocol required of cardinals. The Latin language was recommended in his first encyclical, and he continued to wear the oldest hat styles. He was immovable in his use of the cassock.”

What would he have thought of the “Johannine turn” that historiography attributes to him? “He would never have considered it as such. It happened, but he was not aware of it. Far less did he desire it.”

But the “Johannine turn” happened... “Yes, but carried out by others, and not desired by him.”

Others? “Even his closest collaborators. Precisely because I knew him very well I can confirm that when Pope John convened the Council, he had no intention whatsoever of seeing what happened afterward. He wanted a Council for ‘perfecting’ the Church, and he repeated frequently, and privately as well, that he wanted a beautiful, splendid, pure, and holy Church, so

that all might say 'This is the Bride of Christ!' This was his intention. Perhaps there was some simplicity in this."

But what happened during the Council? "The theological program was established by the organizers, who had the task of overseeing the preparation. The beginning was already rather turbulent. Pope John was convinced that the Council should last no longer than Christmas of that same year [1962, the year the work began, *ed.*]. From October through the next two or at most three months everything was to be concluded."

In such a short time? "Yes. I remember well one significant detail. The Pope changed Cardinal Testa's plans, who had been given responsibility for the technical organization of the Conciliar Assembly. Testa, supposing that the work would be extended for several months, thought it best for the Holy See to purchase the sound system. John XXIII, who was convinced otherwise, imposed the choice to rent the equipment. He stated that 'Everything should be finished by the Feast of the Immaculate Conception or by Christmas!'"

What changed things? "In the first few sessions a movement arose against the Council agenda, and the 72 points solemnly approved and signed off by the Pope and communicated outside the Vatican were totally rejected. A commission was then nominated to prepare the topics for the Council to consider. That task took another three or four weeks. Only then did John XXIII come to understand that the Council would last a long time. And he resigned himself...."

A "turn" that was not in the Pope's plans... "Up until that point he had thought of the Council along the lines of the Roman Synod, with fast approvals and very little discussion; the plans of the preparatory commissions should have been sufficient."

In any case, John XXIII, in a phrase during the opening speech of the Council (October 11, 1962) distancing himself from the 'prophets of doom,' seemed to open a space for the

proposals so dear to those who wanted revolutionary changes. Thus, many progressives thought the Pope was on their side. "Precisely. I know that he wept over this interpretation. He certainly had no intentions of offending anyone; he was incapable of launching an accusation. I hold him in high regard, and I am convinced that that was not his expression; it was prepared for him, he saw it written, and he read it. I know that he suffered greatly when it was interpreted as an allusion to someone near to him, and in particular to Cardinal Ottaviani. He truly suffered over that. It made him look like a reformer who had stopped carrying out the discipline of the Church. I was a close friend of his; I knew him very well. I can say that, in his holiness, he was the most conservative of men."

In any case, the "turn" happened in the name of Pope John... "The ideas promoted by some, such as Cardinal Suenens and Cardinal Bea, may have prevailed thanks to those words against the 'prophets of doom.' As with the text of that speech - written by who knows whom? - many other times his collaborators had broad influence on the Pope and autonomy in steering decisions by the Council."

Even after the Council? "Yes, for example in the choices regarding both *Mater et magistra* and *Pacem in terris*."⁵

His differences with Suenens, the archbishop of Brussels, were evident when he was the Nuncio in Belgium. But beyond the key figures in progressivist theology, when you speak of the Pope's collaborators you seem to have other names in mind... "Yes. I am thinking of Msgr. Loris Capovilla and of Msgr. Bruno Heim."

⁵ For a comment to social encyclicals of John XXIII, see Beniamino DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2017, p. 115-144.

Msgr. Heim? “Yes, a Swiss priest; he was not well known, but he had long had an influence on Pope John.”

How was it possible for the “new theology” to gain the upper hand, given the rather small circle of its supporters and a certain isolation from that theological production? “Modernism had never ceased to exist. Anyway, Pope Roncalli was highly tolerant... he was more inclined to take only the positive aspects of things and overlook the aspects that were less good.”

John XXIII, Fatima, and Environs...

Your Eminence, you have always wanted to relate – even vociferously – the Church’s post-Conciliar crisis to the message of the Fatima apparitions in 1917... “What threatens the Church? Disunity. Our strength is in unity. Our strength is in the Pope’s thought, who governs the Church. As long as we remain faithful to the person of the Pope, the doctrine of the Church is safe. Modernism, rather than desiring the unity of the Church, prefers disintegration and separation. Modernism wants to give autonomy to the local churches and the bishops. This was the danger that threatened the Church at the time of the Council. These tendencies popped out all over the place! They came from the desire to see one’s own ideas win out even despite the most central truths. This is how cracks opened....”

You remain convinced that the part of the Marian message that has been kept secret⁶ has nothing do to do with international scenarios, but with apostasy within the Church... “I am convinced that it has nothing to do with comforting realities for

⁶) The secret was officially made known by John Paul II when he again went on a pilgrimage to Fatima on May 13, 2000. This interview happened a few years prior to that.

the Church (such as hope for the conversion of Russia could be,) but pronouncements of adversity.”

May I ask why you think that? “Roncalli’s character.”

That is to say? “I knew Pope John too well to not be able to say that he never hesitated to make good news known. At the same time, by inclination and temperament, he fled from any idea of tragedy and disaster.”

What does that have to do with the secret of Fatima? “According to what Sister Lucia, the seer, has stated, the message was to be made manifest beginning in 1960. I awaited that date as did many others. Then, taking advantage of my confidential relationship with the Pope, I addressed a question directly to him about the absence of communication on the subject. I remember well how I opened the dialogue: ‘Most Blessed Father, there is something for which I cannot forgive you.’ I asked him why he had kept the secret hidden in spite of the fact that many were awaiting its revelation. The Pope became serious and enjoined me that I not persist in looking for an answer from him.”

You do not seem to be a type to give up easily... “And, in fact, I did not give up. I spoke with the Pope’s secretary, Msgr. Capovilla, who confirmed to me that the text had been opened by John XXIII in the presence of Cardinal Ottaviani, and that they had needed a Portuguese priest to verify the translation. I started tracking down these various people, and I even met Sister Lucia in her monastery in Coimbra. I was able to confirm that the decision was made by the Pope not to publish the secret, and, knowing John XXIII, I can only believe that the secret predicts something seriously negative for the Church, a catastrophic time the Church must go through.”

Post-Council

There was an expectation of a springtime in the post-Conciliar period, but there came instead, in the words of Paul

VI, "a day of clouds, storm, darkness, searching, and uncertainty." What does this "darkness" have to do with the Council? "The painful events that followed cannot be blamed on the Council; rather, they happened coincidentally with the new season."

A "new season" that John XXIII thought should not open? "Right. He intended the 'refreshing' as a 'purification,' not as a 'change.' Perhaps the deficient preparation for the Council allowed the modernist stream to take control of the situation and to transform the Johannine 'refreshing' into a 'modernization' of the Church. Thus we have Vatican II that, in the 'letter,' succeeded in the opposite of the 'spirit' of the Council, which was at the mercy of the innovators."

Do you think that some Vatican II texts might have been misunderstood and that they could have been interpreted as a means to an end? "Certainly; this has been said again and again in many circumstances. Certainly on the part of some there was a tendency to word things in a way that would allow various interpretations. I am not able to say just where; I am not enough of a theologian."

One problem that marked the entire century, Communism, was never mentioned. "That is a battle that I sustained along with three or four hundred other bishops. We asked if Communism was being discussed in the Council: the question was always refused! It was said that some cardinals had made commitments to the Communist governments to insure that the topic would not even be mentioned, in exchange for the bishops behind the Iron Curtain being granted permission to participate in the Vatican assembly. I have no documentation to prove that. However it is a fact that our petition never even succeeded in being discussed in the Council. It was said that one of the secretaries had forgotten the request in a drawer; I never believed that excuse."

In the post-Conciliar turmoil, you put much energy into strengthening the dialogue with Msgr. Marcel Lefebvre and to avoid the schism that finally happened in mid-1989... "My acquaintance with Msgr. Lefebvre goes back a long way. It goes back to the time of my service in the Nunciature in Paris. Msgr. Lefebvre, who was esteemed by Pius XII, was the Apostolic Delegate for all of French-speaking Africa. When he returned to France the troubles began because he was not well regarded by the French bishops. Roncalli obviously had the means to closely follow the matter."

You were not afraid to define Lefebvre as a "holy man," and in so doing you stirred up a reaction in some of the Catholic press... "My words were not a proposal for canonization, but rather the recognition of the life of piety and zeal of a bishop of unblemished virtue. On the other hand, the excommunication that Msgr. Lefebvre incurred subtracts nothing from the clarity of his judgment regarding the degeneration of the Church he denounced."

Was your recognition of the uprightness of the schismatic bishop returned by him about you? Or am I wrong? "Well, yes. Lefebvre's esteem and friendship toward me allowed me to do more than others during the last few years to try to bring the bishop and his followers back into full Catholic communion. My task was one of reconciliation."

Did the polemics surprise you? "If the cordial treatment extended to many others is welcomed positively, I do not understand why extending it to Msgr. Lefebvre should be a source of irritation. Rather, one should rejoice that everything possible was done to avoid seeing this pastor of the Church abandoned to separation from the Pope."

Much has been written about the entire Lefebvrian *affaire*, and the name of Cardinal Oddi appears frequently in the long-standing matter. Many of his attempts and many of his efforts to avoid the irreparable are well known. However, an extreme

and final attempt by John Paul II is unknown, in which Cardinal Oddi was once again a central figure. Cardinal Oddi was not explicit, and therefore we cannot be certain that what follows is the correct reconstruction. In any case, it is improbable that Oddi could have made the decision to visit Lefebvre's bedside in the hope of granting absolution to the schismatic bishop were this not desired and directly requested by John Paul II. When Msgr. Lefebvre became critically ill, Oddi prepared to go to Ecône, the Swiss center of the Lefebvrian community. At the least sign of repentance, Cardinal Oddi would have immediately released the excommunication that burdened the dying bishop. The mission that Oddi wanted to carry out did not happen because Lefebvre remained immovable to the end. The bishop who opposed the "Johannine turn" died on March 25, 1991, just a few months before the long conversation granted me by Cardinal Oddi.

The "Holy Popes of the 20th Century"

When this interview was granted, the cause for the beatification of Pope Roncalli was still many steps away from completion. We are now close to his canonization, and this recognition would have understandably given much joy to his close collaborator and secretary. Drawing from some of the answers that Cardinal Oddi gave during that November afternoon in 1991, we have attempted to reconstruct his memories that, on the authority of the author, can contribute to a historical and personal framework in which to situate Roncalli as a man, as a priest, as a bishop, and as a Pope. There is another part of that interview that seems worth preserving, however, that somehow seems a premonition of the coming celebration that will finally elevate John XXIII and John Paul II to the honor of the altars. When I asked Cardinal Oddi to discuss the slowness of the canonization process of certain figures who were – let's put it this way –

out of fashion (in contrast to other far faster causes,) Cardinal Oddi, from the depth of his experience, added: "I proposed – and I am happy to repeat it – the canonization of all of them together as the 'Holy Popes of the 20th Century:' truly they were all saints."

Ten years after that long interview, Cardinal Oddi finished his earthly sojourn in a small village in the province of Piacenza, not far from where he was born 91 years earlier. He died on June 29, 2001, the day of the liturgical feast of the Apostle Peter, whose successors he had served over the course of his entire life.

Michele FIORINI*
Il futuro della liturgia.
Prospettive di “sviluppo organico”
dopo il
*Summorum Pontificum***

Un convegno con tema liturgico organizzato da laici può destare curiosità e qualche legittima perplessità. Se, poi, il titolo del convegno non è del tutto esplicito e inequivoco, come in effetti non lo è quello che abbiamo scelto, *Il futuro della liturgia*, le perplessità sono destinate a crescere. In effetti, è ciò che è accaduto, fin dalla diffusione del pre-invito, ed è giunto, quindi, il momento di esplicitarne presupposti e finalità, da parte di chi il convegno lo ha ideato e promosso, insieme ai giovani amici del CFRV.

La liturgia cattolica sembra un campo di battaglia tra opposte fazioni da diversi decenni, non possiamo e non dobbiamo nascondercelo. Non è certo l'unico, in ambito cattolico, è appena il

* Avvocato, presidente del Coetus Fidelium San Remigio Vescovo di Verona (CFRV).

** Presentazione del Convegno ora Michele FIORINI (a cura di), *Il futuro della liturgia. Prospettive di “sviluppo organico” dopo il Summorum Pontificum. Atti del convegno organizzato da “Coetus Fidelium San Remigio Vescovo”*. Verona, 15 ottobre 2016, Associazione Coetus Fidelium San Remigio Vescovo, Verona 2017 (p. 64 - fuori commercio).

caso di ricordarlo. Ma è un campo di battaglia che riguarda, come forse nessun altro, la vita quotidiana dei fedeli, sebbene essi, per lo più, non si rendano conto della battaglia in corso (ciò che, sotto alcuni profili, è forse una buona cosa). Non se ne rendono conto, peraltro, perché molto distratti e molto sprovvediti, e posso permettermi questi toni aspri perché parlo anche di com'ero io stesso fino a ben poco tempo fa e di come ancora sono, senza dubbio.

Che esista questa battaglia sulla liturgia, però, è un fatto oggettivo, e ce ne siamo resi conto in questi cinque anni di attività del nostro piccolissimo sodalizio di affezionati alla liturgia "bella", soprattutto - ma non solo - se antica e in latino. Per rendersene conto, peraltro, basta leggere qualche sito Internet di famosi docenti o scorrere le pubblicazioni sul *Summorum Pontificum* di papa Benedetto XVI (sarebbe meglio dire "contro" il *Summorum Pontificum*) o, più di recente, seguire le reazioni che provocano le esortazioni del Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la disciplina dei Sacramenti, cardinale Robert Sarah, verso la riscoperta della celebrazione *ad orientem* (e di molto altro).

Che esista questa battaglia, quindi, è un fatto. Che esista questa battaglia sulla liturgia, però, è uno scandalo, quale sia l'accezione che vogliamo dare a tale parola. E il fedele cattolico che, cercando di uscire dal proprio stato di colpevole distrazione, ne scopre l'esistenza, ne soffre; e ne soffre tanto più quanto più comprende quale tesoro illimitato sia la sacra liturgia che, non dimentichiamolo mai, è un dono di Dio.

Ne soffre tanto più, quanto più scopre - per usare le parole con cui uno degli odierni relatori ha intitolato un suo libro che mi è molto caro - quale vera fonte di vita sia quella sacra liturgia che così distrattamente la maggior parte dei cattolici celebra. Ora come cento o duecento anni fa.

Non indico questi periodi storici a caso. Essi identificano momenti della società cattolica in cui sono maturati due "even-

ti” che sono stati per me fondamentali per capire le vicende della liturgia dei nostri decenni: la pubblicazione del trattato *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* di Antonio Rosmini, a metà dell’800 (ricordiamo che la prima piaga, quella della mano sinistra della santa Chiesa, era, per il beato roveretano «la divisione del popolo dal clero nel pubblico culto»), e il Movimento Liturgico della prima metà del Ventesimo secolo. Fondamentali anche perché ci aiutano a ricordare quanto antico sia il desiderio di sacerdoti santi e di appassionati pastori di avere una liturgia che “produca” fedeli liturgicamente consapevoli (e quindi, mi viene da aggiungere, molto più consapevoli in ogni aspetto della fede).

Le domande che ne conseguono, a questo punto, sono piuttosto ovvie.

Perché siamo arrivati all’odierno, scandaloso, campo di battaglia, se a tutti coloro che, in buona fede (!), si sono occupati di liturgia possiamo attribuire la stessa buona intenzione, cioè di avere fedeli più consapevoli grazie a una liturgia santa e coinvolgente, fondata sulla tradizione ma capace di aggiornarsi e tutt’altro che “imbalsamata” (ecco il richiamo al concetto di “sviluppo organico” nel sottotitolo del convegno)?

Perché provoca reazioni a dir poco irritate il ricordare che il Concilio Vaticano II, in materia liturgica, è stato gravemente disatteso, e proprio da coloro che attribuivano al Concilio stesso una portata epocale più di ogni altro concilio precedente?

Perché il Motu Proprio *Summorum Pontificum*, con cui papa Benedetto XVI ha ridato “piena dignità” (mi si perdoni questa locuzione discutibile) al rito tridentino, con motivazioni trasparenti e direi commoventi – ribadite anche nelle sue *Ultime*

*conversazioni*¹ appena pubblicate – è stato occultato, ostacolato, ignorato nella migliore delle ipotesi?

Perché in molte diocesi i sacerdoti che hanno imparato a celebrare il rito antico si trovano a vivere situazioni di isolamento e di disagio?

Perché nei seminari raramente è stato colto l'invito, esplicitamente contenuto nelle norme applicative del Motu Proprio, all'insegnamento delle due forme del rito romano? E se è vero che, purtroppo, la materia liturgica è incredibilmente trascurata in molti seminari, come fosse di poca importanza, perché la "rinascita" del rito antico provoca preoccupazione al punto da tenere lontani i seminaristi dalle Messe in rito straordinario come fossero pericolose?

Tutte queste domande, chi ha scoperto la liturgia antica grazie, in buona sostanza, al *Summorum Pontificum*, se le fa almeno settimanalmente. E, sebbene siano importanti, le risposte possibili non costituiscono la finalità di questo convegno, ma "solo" alcuni dei presupposti.

La finalità è sentir parlare del futuro della liturgia. E vengo brevemente a spiegare in che senso intendo questo tema.

Oggi la liturgia "nuova", il rito ordinario, è in evidente stato di sofferenza. Lungi da me l'elencazione di esempi più o meno tragici; o l'esposizione di numeri sul calo dei fedeli, delle Messe e dei fedeli a Messa; o altre possibili, innumerevoli polemiche che vanno dalla musica liturgica all'architettura, dall'illimitata ignoranza circa la Liturgia delle Ore, ai celebranti che vietano di inginocchiarsi o di fare la comunione in bocca o che in cento altri modi violano disposizioni delle competenti autorità liturgiche pubblicate... ieri, non certo prima del Concilio di Trento o dei Concili Vaticani.

¹) Joseph RATZINGER (Benedetto XVI), *Ultime conversazioni*, a cura di Peter Seewald, Garzanti Milano 2016.

Quanto di questa sofferenza dipenda dall'aver sradicato la liturgia dalle disposizioni conciliari specificamente dedicate a essa – e ciò fin da subito, a Concilio ancora in corso! – è difficile dire e, ribadisco, non è il tema di oggi. Ma troppo autorevolmente si è parlato, negli ultimi anni, di “riforma della riforma” per negare che ogni tentativo di soluzione della crisi liturgica debba partire dalle radici nel *Novus Ordo*, e dalle radici più profonde, che certamente risalgono a prima del Concilio Vaticano II (e tralasciamo ogni considerazione sulla caduta in disgrazia della locuzione “riforma della riforma”, forse più in Italia che altrove, e forse perché troppo efficace).

Ma pure la liturgia antica ha i suoi problemi. Grazie al *Summorum Pontificum*, è vero, sta vivendo una nuova primavera e, pur con fatica, torna a diffondersi in tutto il mondo. Ma non dobbiamo dimenticare che è la stessa liturgia che aveva manifestato i limiti e gli anacronismi che avevano portato alla *Sacro-sanctum Concilium*, la costituzione conciliare sulla liturgia che, appunto, il *Novus Ordo* e, ancor di più, la prassi liturgica post-conciliare, hanno disatteso in parti ampie ed essenziali.

Non hanno avuto successo, evidentemente, quelli, tra i “creatori” del *Novus Ordo*, che intendevano far morire il *Vetus*, ma un risultato deleterio rischiano di ottenerlo: far diventare il rito antico ciò che non era ma che loro accusavano di essere, cioè un “pezzo da museo”, una bella, bellissima pianta in sostanza morta e “imbalsamata” – come dicevo prima – perché sottratta al lento ma immancabile sviluppo organico che ha sempre caratterizzato la sacra liturgia della Chiesa.

Ieri papa Benedetto XVI e, oggi, il cardinale Sarah, insieme ad altri ovviamente, ci hanno detto esplicitamente che la coesistenza delle due forme del Rito Romano deve essere feconda, non vissuta nell'ostilità e nella divisione. Ricordiamo a questo proposito le parole di papa Benedetto nella lettera ai Vescovi che accompagna il Motu Proprio: «Del resto – scriveva il Papa – le due forme dell'uso del Rito Romano possono arricchirsi a vi-

ceda (...) Nella celebrazione della Messa secondo il Messale di Paolo VI potrà manifestarsi, in maniera più forte di quanto non lo è spesso finora, quella sacralità che attrae molti all'antico uso. La garanzia più sicura che il Messale di Paolo VI possa unire le comunità parrocchiali e venga da loro amato consiste nel celebrare con grande riverenza in conformità alle prescrizioni; ciò rende visibile la ricchezza spirituale e la profondità teologica di questo Messale».

Parole ben poco ascoltate. E allora ricordiamo anche quelle del cardinale Sarah, pronunciate nella recentissima intervista rilasciata al periodico francese "La Nef", che traggio dalla traduzione proposta da "La Nuova Bussola Quotidiana" il 10 ottobre scorso: «La riforma – dice il Cardinale – riguarda le due forme del Rito Romano. Mi rifiuto di passare il nostro tempo opponendo una liturgia a un'altra, o il rito di san Pio V a quello del beato Paolo VI. Si tratta di entrare nel grande silenzio della liturgia; bisogna sapersi lasciar arricchire da tutte le forme liturgiche latine o orientali. Perché la forma straordinaria non dovrebbe aprirsi a ciò che la riforma liturgica scaturita dal Vaticano II ha prodotto di meglio? Perché la forma ordinaria non dovrebbe poter ritrovare le antiche preghiere dell'offertorio, le preghiere ai piedi dell'altare, un po' di silenzio durante alcune parti del Canone? Senza uno spirito contemplativo, la liturgia rimarrà un'occasione di astiose lacerazioni e di scontri ideologici, di umiliazioni pubbliche dei deboli da parte di coloro che pretendono di detenere un'autorità, mentre essa dovrebbe essere il luogo della nostra unità e della nostra comunione nel Signore».

E a una domanda esplicita del giornalista sulla «diffidenza che si trova tra alcuni seguaci delle due forme liturgiche dello stesso Rito Romano che si rifiutano di celebrare l'altra forma e talvolta la considerano con un certo disprezzo» (non esageravo, quindi, quando parlavo di battaglia in corso...), il cardinale Sarah risponde: «[...] Sì, il diavolo vuole contrapporci gli uni agli

altri proprio nel cuore del sacramento dell'unità e della comunione fraterna. È tempo che cessino il disprezzo, la diffidenza e il sospetto. È tempo di ritrovare un cuore cattolico. È tempo di ritrovare insieme la bellezza della liturgia».

Considerato che anche questi mōniti, davvero aurei, non convinceranno tutti – possiamo purtroppo esserne certi – voglio dire infine che quella reciproca fecondità la si percepisce nelle parole di (sostanzialmente) tutti i sacerdoti che celebrano secondo entrambe le forme del rito: il beneficio che il *Vetus Ordo* apporta al modo di celebrare il *Novus* è evidente e fa vedere lo stesso *Novus Ordo* in una luce diversa, più ricca. E i primi ad accorgersene, e ad apprezzare, sono i fedeli: anche di questo possiamo essere certi, grazie a Dio!

Cosa ci riserva il futuro, quindi? Forse, presi un po' dall'ansia e dall'entusiasmo dei neofiti, e dimentichi di quanto prima ricordavo, che la sacra liturgia è soprattutto dono di Dio, sentiamo il bisogno di avere informazioni, di assicurarci che la sofferenza che stiamo comunque vivendo, in un senso o nell'altro, sia percepita e compresa, di verificare se le analisi qui modestamente delineate abbiano una loro consistenza e se qualcuno si stia facendo carico concretamente delle problematiche che stiamo vivendo.

Questo, in sostanza, abbiamo chiesto ai relatori, che davvero ci onorano con la loro presenza e che, dall'alto delle loro eccezionali competenze, ci daranno delle "risposte" che potranno sorprendere! Sua Eminenza il cardinale Brandmüller ci donerà un preziosissimo inquadramento storico del concilio quale atto liturgico. Don Mauro Gagliardi ci guiderà in importanti approfondimenti teologici su dogma e liturgia. Da tutto ciò sarà certo possibile trarre molti spunti per immaginare, appunto, scenari futuri che potremo condividere nel dibattito conclusivo.

Ma su relatori e relazioni lascio la parola a chi presiede e modera il convegno, l'avvocato Marco Sgroi, responsabile del Coordinamento Nazionale del Summorum Pontificum, che a

sua volta ci ha onorato, con l'acceptare il ruolo che gli abbiamo proposto.

I ringraziamenti ai relatori e a tutti coloro che hanno collaborato per la realizzazione di questo convegno - e delle Ss. Messe di oggi pomeriggio e di domattina, che saranno momenti di vera grazia e di grande bellezza - li rinvio alla conclusione, ma fin d'ora lasciatemi dire che sono davvero grato a molti, e orgoglioso di quanto abbiamo fatto. Sono molte pure le suggestioni e, forse, le provocazioni che ancora vorrei lanciare, ma ci siamo dati tempi precisi, che vorremmo rispettare rigorosamente. Non mancheranno le occasioni, nella mattina, per ulteriori interventi e spero che tanti vorranno cogliere la possibilità di chiedere, di proporre, di stimolare il dibattito.

Il tutto in amicizia e con misura, ne sono certo. Soprattutto: solo e sempre per la maggior gloria di Dio. Grazie.

Recensioni

FRANCESCO BRUNI, *Patria. Dinamiche di una parola*, Marcianum Press, Venezia 2017, p. 190, € 16

Pur essendo nata in ambiente strettamente filologico – «Questa serie si rivolge a un lettore colto ma non necessariamente specialista, al quale offre agili monografie che illustrano “vita e avventure” di parole appartenenti al vocabolario intellettuale italiano di base e che interessano la vita personale e associata del nostro tempo», recita la presentazione della collana “Profili di parole” la riflessione sul concetto di *Patria* presenta notevole interesse anche dal punto di vista storiografico e politico-filosofico.

Francesco Bruni parte dalla distinzione tra *patria* e *nazione* (termine antichissimo, anzi ancestrale, identico al latino il primo; di recente istituzione il secondo), citando Silvio Lanaro: «*Nazione* è la comunità politica che tramite apposite istituzioni organizza una popolazione insediata su un determinato territorio, tutelandola all'esterno e rappresentandone la proiezione “identitaria” in senso forte. *Patria* invece è qualcosa che le sta dietro, che la precede logicamente e anche cronologicamente: è il luogo fisico dove l'ambiente e il paesaggio – costruiti o modificati dalla “vita atti-

va” delle generazioni – svolgono una funzione primaria di protezione e rassicurazione esistenziale, e dove una cultura non semplicemente verbale produce affinità, consonanze, parentele ideali e morali; non solo, è anche un luogo principe dell'immaginario, dove simboli e miti garantiscono quell'autorappresentazione senza la quale nessun gruppo sociale è in grado di vivere e di sopravvivere» (p. 6). Concetto astratto la *Nazione*, dunque, elemento concreto la *Patria*, logicamente e cronologicamente precedente. Ma Francesco Bruni, definendo «onestamente problematica» la definizione di Lanaro, ritiene che *patria* esprima «un concetto astratto o anche astratto, con una forte componente originaria concreta» (p. 7), pur confermando che precede logicamente l'idea di nazione.

Le “due patrie” formulate da Cicerone nel dialogo *De legibus* («Chi viene da un municipio (da una piccola città di provincia, diremmo oggi) [...] di patrie ne ha due: una è la ‘*patria di natura*’ [...]: i germi si formano spontaneamente e naturalmente), l'altra è la patria della *civitas*, nome astratto derivato da *civis* “cittadino”. *Civitas* significa “cittadinanza” e “città”, parole che contengono il significato di associazione di uomini sottoposti alla legge»,

p. 17 – un concetto di difficile accoglienza sia nel mondo greco delle *città-stato* che in quello italico dei Comuni) si fondono in una sola quando Caracalla dona la cittadinanza romana a tutti i liberi di sesso maschile. Ma con la caduta dell'Impero romano, le invasioni barbariche e la nascita della civiltà feudale la “patria”, nel mondo cristiano già subordinata, se non sostituita, dall'aspirazione alla “patria celeste”, «al concetto astratto di patria si sostituisce il vincolo della lealtà personale, che stringe il vassallo al signore feudale» (p. 24). Ambiguo il riferimento alla *patria* nelle opere di Petrarca, con i versi della famosa canzone *Italia mia, benché 'l parlar sia indarno* ripresi da Machiavelli: Francesco Bruni propende per identificare la *patria* con l'Italia intera, ma si potrebbe obiettare che il riferimento sia, geograficamente e politicamente, assai più limitato. Dopo un paio di secoli in cui il problema sembra superato: metà dell'Italia, quella meridionale, si sente *patria* napoletana (o siciliana, o sarda) e contemporaneamente parte dell'Impero spagnolo, senza trovare contraddizione in ciò (e dando al termine *Italia* una connotazione esclusivamente geografica), è uno dei maggiori filosofi del tempo, Giovan Battista Vico, a tornare sul concetto, affermando tra l'altro di esser «“nato per la gloria della patria e in conseguenza dell'Italia, perché quivi nato e non in Marocco esso riuscì letterato” (dove si

noterà la convertibilità di *patria* e *Italia*)». Una *convertibilità* sinceramente difficile a comprendersi, laddove sostituire al termine *patria* quello di *Napoli* renderebbe perfettamente consequenziale la frase. Anche il giornale milanese *Il Caffè* nel 1765 pubblica un articolo, *Della patria degli Italiani*, dell'istriano Gian Rinaldo Carli, rivelatore della diversa concezione, a quel tempo, del concetto di *patria*, diversissimo dal nostro. Nell'immaginario dialogo, in cui un avventore di un caffè pretende di essere né forestiero, né milanese, bensì italiano, gli astanti rispondono facendogli notare «l'abitudine *italiana* [si noti l'aggettivo!] di “chiamare col nome di forestiere chi non è nato e non vive dentro il recinto d'una muraaglia”» (p. 68). Conclude Bruni: «È sintomatico, infine, che nella stesura ampia del suo articolo Carli ricordi convintamente le due patrie di Cicerone, ovviamente individuando nell'Italia la patria “di diritto”» (p. 69). E notevole il commento coevo all'articolo, da parte di Pietro Verri: «Bello veramente, non vorrei però che l'amor della Patria ci pregiudicasse nell'imparzialità di buoni cosmopoliti» (*ibid.*). al distacco illuministico seguirà la passione romantica: alla parola *patria* si affianca il concetto di *nazione* (ma è significativo che nelle *Ultime lettere di Jacopo Ortis* la parola *nazione* affiori solo 2 volte, mentre le occorrenze di *patria* sono ben 40). Approfondita l'analisi di Bruni del concet-

to di *patria* nei *Promessi sposi*: la patria “matrigna” di Renzo (che nel bergamasco troverà una «nuova patria», cap. XXXVII e XXXVIII); il concetto che ne ha don Abbondio («da patria è dove si sta bene», cap. XXXVIII); e lo struggente *Addio ai monti*, di Lucia, in cui la patria, fortemente sentita, è la *piccola patria* in cui si è vissuti fin dalla nascita, il paesello al quale si è radicati profondamente (e non, evidentemente, il Sud da “liberare” o il Trentino da “redimere”, parimenti distanti ed ignoti). Una triplice visione, quella di Manzoni, molto “umana” e che si distacca sia dal propagandistico motto mazziniano “Dio e Popolo” che dalla visione cattolica “Dio e patria” (su cui Bruni si sofferma con attenzione parlando di Torquato Tasso); infatti, affrontando un altro “padre della patria”, Mazzini, Bruni sostiene: «come Manzoni e altri pensatori dei primi decenni del XIX secolo, Mazzini rifiuta l'alleanza fra il trono e l'altare, e il reciproco sostegno che, nella società tradizionale (quella, cioè, anteriore alla Rivoluzione francese), si erano prestate a vicenda monarchia e cattolicesimo» (p. 90): ne scaturisce un altro senso della nozione di *patria*, un concetto politico che prevede «un popolo libero da dominazioni straniere, di un territorio, di un senso dei doveri e, anzitutto, di coscienza di un'appartenenza comune» (p. 92). Con l'annessione al Piemonte (anche se Bruni ammette che «In realtà il Risorgimento

fu opera di una parte della borghesia e del patriziato italiano, con scarsa partecipazione del popolo delle città e delle campagne», p. 114), il problema della *patria* non è risolto (e Nievo, nelle sue *Confessioni di un ottuagenario*, chiuso nel 1858, ricordando le distruzioni napoleoniche “profetizza”: «profughi, esuli, morti, vaganti qua e là, come servi cacciati a lavorare sopra campi non nostri, senza tetto certo, senza famiglia, senza patria sulla terra stessa della patria», cit. a p. 113). Se Nievo muore in mare in circostanze misteriose (c'è chi afferma che fu eliminato perché non denunciasse le ruberie delle camice rosse garibaldine) anche Luca Malavoglia, membro della famiglia protagonista dell'omonimo romanzo di Giovanni Verga, muore in mare: per la precisione a Lissa, in una battaglia navale contro «nemici, che nessuno sapeva nemmeno chi fossero» la cui eco sconvolge la famiglia di pescatori e la piccola Aci Trezza, che si sente lontana dagli eventi della “patria” e considera ingiusto il dover morire per una causa di uno Stato tanto estraneo e distante (e il concetto verrà ribadito nella novella *La roba* del 1880).

Non servono a creare il senso della patria, il deamicisiano *Cuore*, sorta di “catechismo massonico” per la nuova Italia (la definizione è di Vittorio Messori) – ed anzi Bruni ricorda il racconto “migratorio” *Dagli Appennini alle Ande* –, l'impresa libica o la Grande Guerra, quanto il

nazionalismo fascista, culminando l'idea di patria con la conquista dell'effimero Impero e crollando con l'8 settembre. «Le forze politiche antifasciste che, riemerse dopo l'8 settembre, assunsero la guida del paese nel dopoguerra, operarono una grandiosa dissociazione di responsabilità: la colpa della sconfitta era tutta del fascismo e della monarchia, gli italiani non avevano alcuna responsabilità. L'autoassoluzione dei partiti antifascisti, infatti, si trasmise ben presto agli italiani nel loro insieme e fu confermata dalla storiografia» (p. 150) in un mondo culturale postbellico in cui anche autorevoli esponenti universitari non esitavano «ad asservire cultura e letteratura alla propaganda partitica [del PCI] (prassi non rara allora)» (p. 154), autoassoluzione continuata dopo il crollo del muro di Berlino con il cambio del nome (da *comunismo* a *progressismo*), ma non della mentalità e dei metodi. Usi disprezzare la Patria (intesa come retaggio fascista) gli intellettuali di sinistra hanno riesumato il concetto in chiave anti-leghista sotto la presidenza Ciampi (1999-2006) per giungere alle celebrazioni (più imposte dall'alto che sentite dal "popolo") del 150° anniversario dell'Unità d'Italia, paradossalmente nel momento in cui l'Unione Europea tendeva a «dissolvere» (p. 158) le identità nazionali. «Forse la *patria*, parola disusata e dimenticata, ha ancora un ruolo positivo da svolgere» (p. 160), con-

clude Bruni parlando delle elezioni presidenziali francesi del 2017 (citando le parole di Macron che si augurava di diventare «il presidente di tutto il popolo francese, il presidente dei patrioti contro la minaccia dei nazionalisti»): ma probabilmente bisognerebbe far rivivere tale parola restituendole lo spirito originario, quello di *piccola patria*, contro il concetto di *patria* unitario di origine risorgimentale (e non a caso il secondo volume della collana è dedicato appunto a questo termine). In altre parole, tornare alla *patria* nel senso più profondo, quello in cui lo intendeva Lucia Mondella.

Gianandrea de Antonellis

ULDERICO NISTICÒ, *Epitome di storia politica del Regno delle Due Sicilie dall'8 dicembre 1816 al 13 febbraio 1861, e ancora*, Città del Sole Edizioni, 2017

Epitome: «riassunto, compendio di un'ampia opera, per lo più di contenuto storiografico, fatto soprattutto a scopo didattico; già in uso nell'antica Grecia [...] e poi in Roma [...], fiori in genere nelle età di scarsa cultura originale, e fu assai coltivata nel medioevo occidentale e bizantino, che in tale forma ci ha conservato parecchi scritti perduti negli originali». Così la *Treccani*. Che la nostra epoca sia anch'essa caratterizzata da una "scarsa cultura originale" è un dato di fatto che giustifica pienamente la scelta del tito-

lo da parte di Ulderico Nisticò, docente di materie classiche ed accurato studioso, che non ha mai temuto di andare controcorrente e di “scoprire gli altarini” nei suoi numerosi studi dedicati alla storia locale (sempre inseriti in quella generale, almeno italiana se non europea o mondiale) ed alla storia del pensiero. In questo compendio, dedicato alle Due Sicilie *strictu sensu*, cioè non al Regno borbonico in generale, bensì solo a quello che, dopo la (mancata) Restaurazione, riunì le due Corone di Napoli e di Sicilia, accettando *tutte* le innovazioni portate dai Francesi (dalla legislazione alla nobiltà murattiana, dai funzionari pubblici agli ufficiali dell’esercito) a causa dell’imposizione del Trattato di Casa Lanza (20 maggio 1815).

L’autore cerca di tracciare *sine ira et studio* una sintetica storia del Regno delle Due Sicilie che – avverte – non dirà nulla di nuovo allo studioso, ma sarà certo utile al curioso o all’orecchiante, cioè a colui che è stato prima martellato dalla propaganda negativa filounitaria ed ha negli ultimi anni dato troppo credito a certe sirene “filoborboniche” di scrittori (non di studiosi) che, con tanta buona volontà e buona fede, ma altrettanta inesperienza, si sono improvvisati storici senza averne la stoffa né gli strumenti. Classicista anche nella metodologia («Il taglio del lavoro è di mera storia politica nel senso della storiografia classica: cronologia e geografia (gli “occhi

della storia” del sommo Vico); rapporti di geopolitica e potenza; miti, idee, ideologie e partiti; e passioni e gesta e avventure e virtù e vizi delle persone; e la forza militare o la sua carenza. L’autore sa che ci sono altre metodologie di approccio alla storia, ma le lascia ad altri. Non nega che intervengano nella storia umana fattori economici, tuttavia non li ritiene strumenti interpretativi né unici né determinanti» p. 10), Nisticò non teme di ridimensionare perfino i miti meridionalisti, indicando nella «totale inerzia del Sud», pre- e post-unitaria, la caratteristica “regnicola”: «al massimo, tentativi più o meno riusciti di pilluccare assistenzialismo e piccoli favori. La storia italiana vanterà anche politici e militari e poeti e scrittori meridionali, ma non una politica meridionale o una classe dirigente meridionale o una cultura meridionale» (p. 131); e non teme di attirarsi gli strali degli “storici” improvvisati anche a proposito di fiori all’occhiello della sua (e nostra) Calabria, ad iniziare dal ruolo di Mongiana (p. 136), fiorente finché statale, ma perdente quando privatizzata (soprattutto a causa dell’uso del carbone di legna anziché del carbon fossile usato dalle concorrenziali industrie inglesi come combustibile). Colpe dei borbonici e – paradossalmente – anche degli antiborbonici: i fuoriusciti del 1848 non solo riversarono fiumi di fiele contro la madrepatria, ma non furono capaci o disposti – a differen-

za dei liberali toscani – a cercare di “contrattare” una «annessione a loro modo [...] una confederazione, una federazione o almeno un cronoprogramma di unificazione» (p. 131). Insomma, si limitarono ad essere semplici «mosche cocchiere» delle azioni altrui e mai veri e propri protagonisti.

La lettura dell'*Epitome* serve quindi a (ri)leggere gli avvenimenti al di fuori delle interpretazioni propagandistiche (di ambo le parti) non soltanto per quello che concerne la storia del Regno delle Due Sicilie (1816-1861), bensì per comprendere pregi e difetti dell'Italia meridionale, altrettanto validi nel “decennio nero” 1850-1860 quanto ai nostri giorni.

Da segnalare anche le frequenti ed interessanti incursioni nella lettera-

tura, che aprono nuove prospettive di studio – a tal proposito va segnalato almeno l'icastico (e condivisibilissimo) giudizio sul “romanzo” *Il Gattopardo* («Opera di un dilettante d'ingegno, il racconto, in sé estemporaneo e disomogeneo, è un'antologia di raffinati e quasi nascosti cammei letterari, che richiedono lettori molto attenti e informati» p. 214n) – proponendo la lettura di autori noti come Carlo Alianello e meno noti come Valerio Pignatelli. Il che conferma che il libro, scritto sì per un pubblico di specialisti, possa fornire anche agli studiosi (o presunti tali) del periodo in questione, sia informazioni poco note che chiavi di lettura diverse da quelle usuali.

Gianandrea de Antonellis

Segnalazioni

JOSÉ LUIS WIDOW, *Orden político cristiano y modernidad. Una cuestión de principios*, Marcial Pons, Madrid 2017, p. 154, € 12

Si è spesso cercato di conciliare l'ordine politico cattolico con i sistemi moderni, ma sono sempre stati tentativi che alla lunga non hanno dato frutto. Questo breve, ma denso saggio giunge alla conclusione che tale fallimento è il naturale prodotto della incompatibilità tra i principi che animano il primo e le pretese su cui si basano i secondi.

Il cileno José Luis Widow, docente del Dipartimento di Filosofia dell'Università Adolfo Ibáñez di Valparaíso, già autore di una saggio intitolato *Ley y acción moral*, uscito nel 2016 per la stessa prestigiosa collana "Prudentia Juris" della casa editrice Marcial Pons, parte dalla constatazione che il tentativo di conciliare le due posizioni è stato sì affrontato per lungo tempo, ma in maniera *unilaterale*: si è cercato cioè di *modernizzare* il pensiero cristiano, ovviamente completo e perfetto molto prima dell'insorgere della modernità, mentre il cammino inverso non è stato mai tentato, per incompatibilità del cristianesimo con la modernità. Infatti, «tutte le volte che il cristianesimo ha cercato di modernizzarsi, è risultato più *moderno* che *cristiano*» (p. 14) e l'autore cita gli esempi di Lamennais, del *Sillon*, di Maritain e della *Teologia della Liberazione*. Incompatibilità totale, dunque? Widow affronta la questione innanzitutto chiedendosi se Dio sia il fine ultimo della

vita umana e quindi se si debba subordinare a Lui – e quindi al raggiungimento della vita eterna – le altre dimensioni della vita terrena: sia quella personale (domestica ed economica), che quella sociale o politica. Di conseguenza, passa ad affrontare il tema del bene comune politico, legato necessariamente – nel pensiero politico cristiano – alla presenza di Dio e quindi all'unità dell'ordine spirituale con quello temporale. Successivamente affronta il rapporto tra la Chiesa e la comunità politica, sia in linea di principio che in relazione alla situazione attuale, in cui è palese l'incompatibilità di una unità giuridica tra la società laica e quella cristiana. Non a caso la modernità tende a relegare – da Lutero in poi – la sfera religiosa nell'ambito "privato".

Infine Widow si chiede se sia possibile la neutralità etica e religiosa dello Stato, se sia possibile produrre leggi che siano "neutrali". Indubbiamente – si risponde – ci sono concezioni del bene che includono la loro portata pubblica come essenziali e quindi devono essere presenti come qualcosa di comune nella società. Se si desidera consentire che queste visioni del bene siano praticate o professate secondo la concezione che le persone hanno di esse e non nel modo in cui lo Stato le ha imposte, si costringerà lo Stato ad accettare tale formalità pubblica, e quindi a rinunciare al proprio carattere presuntivamente neutrale. Se tale conseguenza non è quella desiderata, l'alternativa è che lo Stato imponga la concezione del bene come privata,

contro ciò che i cittadini pensano di essa. Ma neanche in questo caso lo Stato sarà neutrale e utilizzerà la propria concezione del bene per giudicare la “ragionevolezza” del pensiero dei suoi cittadini. L’oggetto morale delle azioni umane deve quindi essere ridotto ad un ambito strettamente privato, pena il giudizio di appartenenza a una dottrina irragionevole.

«In definitiva» conclude l’autore, «credo che la teoria liberale non sia in grado di presentarsi come se essa stessa non fosse una dottrina completa, come se dal piedistallo della neutralità fosse in grado di creare una società inclusiva per tutti i concetti di bene» (p. 148).

Alla fine della lettura ci si rende conto – ma lo ammette lo stesso autore – di come l’esposizione sia basata più sulla *pars destruens* che sulla *pars construens*, poiché l’assunto di partenza – la conciliazione tra cristianesimo e modernità – viene considerato impossibile. E chiude il suo saggio affermando che «la discussione politica rilevante e urgente non cade sui principi che ordinano una presunta comunità neutra sulle questioni morali o religiose, ma su qualcosa di altro, senza dubbio di più difficile, ma certamente più vicino ai bisogni dell’uomo concreto: quali sono i principi morali o religiosi più ragionevoli a partire dai quali si può ordinare la società».

In questa discussione, ovviamente, anche il liberalismo deve partecipare, ma non dal seggio di giudice, bensì come ciò che è: una dottrina globale che ha una sua concezione dell’uomo, del bene morale, della società, come le altre dottrine» (p. 149). (*G. de A.*)

OTTAVIO SAMMARCO, *Opere politiche*, Club di Autori Indipendenti, Castellammare di Stabia (Napoli) 2017, p. 184, € 15

«Bisogna avvertire anche che, due anni prima della sua opera maggiore, il Sammarco aveva pubblicato un *Discorso politico intorno alla conservazione della pace d’Italia* (Napoli, per Lazzaro Scoriggio, 1626), che nessuno finora si è dato la pena di rintracciare e di porre in relazione con quella». Così scriveva nel 1913 Benedetto Croce sulla propria rivista *La Critica* (vol. XI, p. 80), in un breve saggio dedicato alle *Mutazioni dei regni* di Ottavio Sammarco. La lacuna evidenziata dal filosofo abruzzese è ora colmata e il paragone si rende possibile grazie a questa edizione che permette una lettura integrale delle due opere politiche di Ottavio Sammarco: *La conservazione della pace* (1626) e *Le mutazioni dei regni* (1629).

L’utilità della lettura de *La conservazione della pace* veniva già evidenziata da Tommaso Persico (*Gli scrittori politici napoletani dal ’400 al ’700*, Perrella, Napoli 1912, p. 379), il quale metteva in evidenza lo scritto di un autore che non scriveva encomiasticamente «a sfogo di vanità accademica, o come mezzo per farsi merito presso i potenti» e si distaccava dalla diatriba tra difensori del potere ecclesiastico (il Regno di Napoli inteso come feudo della Chiesa) e fautori degli antichi diritti del Regno. Sammarco apparteneva cioè pienamente a quel «piccolo nucleo di persone di alta condizione sociale e di carattere indipendente, per le quali lo studio è scopo a sé stesso».

Il volume, ripercorrendo quella tradizione precorsa da Aristotele e Polibio, analizza attentamente le mutazioni politiche e passa in rassegna tutti i motivi

in base ai quali la pace in Italia perderà, stante l'impossibilità di trovare un Principe italiano così folle dal volersi mettere contro un colosso come il Re delle Spagne (che governa Milano, Napoli, la Sardegna e la Sicilia, per tacere dello Stato dei Presidi), che non avrebbe alcuna intenzione di rimanere a guardare nel caso in cui ci fossero sommovimenti bellici. Tralasciando le possibili, ma certamente soltanto artificiali considerazioni sull'utilizzo del termine *Italia*, al quale l'Autore dà un valore geografico e mai politico, è interessante sottolineare quanto gli *Italiani* siano, per l'Autore, i Principi del centro nord, non certo i "sudditi" napoletani o milanesi, che si sentono Sagnoli.

Emerge come unica certezza della politica, *optimum*, sia la stasi quale mancanza di mutamenti nelle forme di governo; sia la mancanza di mutamenti nei confini geografici dello Stato. Tutt'al più, gli Stati si possono ereditare per giusta causa, non certo conquistare e – seguendo la logica ispanica – le loro tradizioni legali devono essere pienamente rispettate. Il contrasto sotteso, anche se mai direttamente esplicitato, con Machiavelli, emerge proprio nel continuo riferimento alla «giustizia di causa» (cfr. p. 31), che riguarda anche ogni ampliamento territoriale.

Non a caso l'opera di Sammarco interesserà anche un processualpenalista, oltre che letterato, come Nicola Nicolini. Quest'ultimo, ricordando, all'inizio del VI volume del suo discorso *Del passaggio dall'antica alla nuova legislazione*, la «eletta successione» dei «filosofi storici» del Regno di Napoli, indica quale «maggiore di tutti, in Rocca d'Evandro, un Ottavio Sammarco, nome mal obliato dai nostri biograf». Anche stavolta, il valore dello scrittore "napoli-

tano", viene riscontrato nel rifiuto dell'indifferentismo morale di Guicciardini e della politica di Machiavelli, e nell'aver conseguentemente fatto «trionfare sul principio epicureo d'una cieca utilità di chi può il principio socratico e platonico della giustizia eterna e della morale».

Il volume si colloca, senza forzature, decisamente nella letteratura politologica premoderna, rifiutando del tutto la logica del basso interesse e dei "mezzi giustificati dal fine", tanto che nemmeno prende in considerazione questa dimensione del pensiero politico, disinteressato com'è alla prospettiva di una scissione tra etica e politica. Sembrano perciò fin troppo pregni di storicismo ideologico tanto il giudizio tranciante di Croce, che definisce il volume «mediocre», quanto quello di Persico, che lo definisce «pessimista». Il primo giudizio, infatti, è palesemente condizionato dalla filosofia idealista, portata a vedere nello spirito del mondo un continuo e costante svolgimento, in palese contrasto con lo statico desiderio di immobilità auspicato da Sammarco; il secondo dal voler giudicare l'opera dell'autore seicentesco attraverso la lente d'ingrandimento deformante dei secoli successivi. (*Francesco Petrillo*)

FRANCESCO MAURIZIO DI GIOVINE,
Pagine di storia militare del Regno delle Due Sicilie, Controcorrente, Napoli 2018, p. 222, € 20

Il cosiddetto "esercito di Franceschiello" fu tutt'altro che un'accozzaglia di sbandati, come la propaganda unitaria ha fatto credere per oltre un secolo e mezzo. Esso fu composto da uomini e mezzi calunniati e dimenticati in quan-

to sconfitti (grazie al tradimento di alcuni di loro), ma la cui storia deve essere rivista. Un importante contributo a tale riscrittura viene dal saggio di Francesco Maurizio di Giovine, studioso di Storia Patria – nella fattispecie quella del Regno delle Due Sicilie – autore di saggi come *1799 Rivoluzione contro Napoli* (Il Giglio), *La dinastia borbonica. La vita politica e amministrativa nel Regno delle Due Sicilie* (Ripostes) *L'Età di Re Ferdinando 1830-1859* (Controcorrente) nonché curatore di numerosi testi ottocenteschi e collaboratore di riviste specializzate.

In questo saggio ripercorre alcune tappe della storia militare del Regno, dall'epopea di Matteo Wade (difensore di Civitella del Tronto nel 1806) alla disperata difesa del 1860-1861, passando per le spinte unitarie siciliane, la battaglia del Volturno, il brigantaggio antiunitario in Capitanata; a fianco di ritratti di personaggi (Tommaso Cava, Ferdinando La Rosa), dinastie militari (i Quandel e i Marulli), corpi (i reggimenti svizzeri) ed istituzioni (il Real Opificio meccanico e pirotecnico di Pietrarsa). Tra le varie informazioni poco note al grande pubblico, di Giovine si sofferma su Gennaro Marulli, figlio di un eroe dell'insorgenza anti-giacobina, il conte di Barletta Troiano Marulli, ed autore di vari approfonditi saggi di storia militare, tra cui spicca una monumentale opera – *Ragguagli storici sul Regno delle Due Sicilie dall'epoca francese rivolta fino al 1815* – paragonata alla *Storia* di Giacinto de' Sivo e ritenuta «un monumento di sapienza civile e allo stesso tempo strumento ancor oggi indispensabile per ricostruire il nostro passato» (p. 161).

Come accennato, partendo dall'analisi dei fatti e dallo studio di documenti

spesso inediti, l'Autore riscrive parte della storia militare delle Due Sicilie che, tralasciando il tradimento e l'inetitudine di alcuni generali, è piena di eventi ed episodi che testimoniarono dell'efficienza, dell'organizzazione, del valore e delle indubbie doti morali dei soldati borbonici e di quanti combatterono al servizio della Casa regnante.

Ci sono storie di ufficiali, di corpi d'élite e c'è la storia di sottufficiali che, dopo lo scioglimento dell'esercito, divennero la mente pensante del cosiddetto “brigantaggio” – un altro periodo oscurato dalla erronea interpretazione delle due scuole di pensiero dominanti nella cultura italiana: quella liberale con Croce e quella marxista con Gramsci, che misero a tacere la scuola cattolica, rappresentata in primo luogo dall'autorevole rivista «La Civiltà cattolica», unica a comprendere il vero motivo della nuova insorgenza.

Il risultato è una lettura che rievoca episodi dimenticati, cementa in un volume notizie incontrate fuggevolmente in letture giornalistiche (ad esempio la sintetica ricostruzione del “falso”, ma duro a morire, del «*sfacite ammuina*» che tanto ridicolizza la marina napoletana). Una lettura che può far talvolta arrabbiare al pensiero del fango gettato su uomini coraggiosi che invece seppero distinguersi non soltanto al comando dei generali napoleonici – altra *vulgata* dura a morire – ma anche e soprattutto di quelli usciti dalla Nunziatella, che «formava uomini di pensiero, improntati sempre allo studio e al ragionamento» a differenza dell'Accademia militare piemontese, che «formava uomini allenati all'ubbidienza pronta, cieca, assoluta, lungo una catena che partiva dal Re e terminava al Caporale». Uomini il cui motto era «Gli ordini

si eseguono, non si discutono» (p. 201). Non a caso Carlo Alianello definì i bersaglieri piemontesi “le SS dell’Ottocento” per la loro ferocia nell’eseguire gli ordini più sanguinari (ne sanno qualcosa Pontelandolfo e Casalduni, che, se sono gli esempi più noti, non sono – purtroppo – i soli casi in cui si espresse l’ubbidienza «pronta, cieca, assoluta» dell’esercito sabauda. Comunque una lettura adatta sia a chi vuole approfondire alcuni aspetti della storia militare del Regno, sia a chi vuole avere un’idea generale di come effettivamente funzionava l’esercito non di “Franceschiello”, bensì di Sua Maestà il Re delle Due Sicilie. (G. de A.)

GENNARO MARULLI, *Avvenimenti di Napoli del 15 maggio 1848*, D’Amico Editore, Nocera Superiore (Salerno) 2018, p. 148, € 15

In una prospettiva multidisciplinare, ma attenta a un approccio classificatorio, se può definirsi l’Ottocento tedesco il «secolo giuridico» (come fece Maurizio Fioravanti in *Giuristi e costituzione politica nell’Ottocento tedesco*), ben si può definire l’Ottocento napoletano il *secolo rivoluzionario*, proprio grazie all’anno di spicco: il 1848. «Arriva Lancillotto, succede un Quarantotto». Il *Quarantotto* si pone come sinonimo di *caos* politico, quale potenzialità di sostituzione del *Kosmos* di un ordine politico dato e irremovibile, *Ordnung* medievale, che tiene insieme cielo e terra.

Ebbene, se fare riferimento a un *anno delle rivoluzioni* è sicuramente efficace per definire l’insieme degli avvenimenti verificatisi in quel momento storico su tutto il continente europeo, appare

pienamente esaustivo proprio per gli avvenimenti che si realizzano a Napoli. Dal volume di Marulli emerge quanto i fatti, susseguentisi nella vicenda temporaneamente circostanziata, siano diretta conseguenza della Rivoluzione Francese. Ma, prima ancora che soffermarsi su disquisizioni tematico-relazionali di tipo storiografico, quali: modernismo/antimodernismo, stato/nazione – molto ben presente all’Autore (cfr. p. 32) –, nonché su quelle religiose, approfondite in quegli anni soprattutto dall’opera di Antonio Rosmini Serbati, si vuole descrivere la complessità della lotta, la contrapposizione tra bandiere, non di tipo ideologico ma nel vivo del suo essere, sul campo. C’è nel militare che scrive, traslando l’espressione di un suo più celebre omologo, Carl von Clausewitz, l’interesse a riflettere *sul combattimento come continuazione del pensiero e non sul pensiero come esito del combattimento*. È questa forse la più intrigante prospettiva di rilettura di un testo non certo ignoto alle bibliografie; la prospettiva che lo colloca in quella letteratura “sulla guerra”, che, nella tradizione politologica italiana, fa chiaro riferimento all’opera di Nicolò Machiavelli. Il punto, per Marulli, non è guardare, vivere, raccontare le vicende napoletane, per prospettarle sullo scenario del complessivo momento storico europeo, ma comprendere le generali questioni politiche europee attraverso la narrazione di scaramucce, guerriglie, battaglie, edificazione di trincee, defezioni, costituzione e sfaldamenti di truppe.

Grazie a questo approccio, il libro si svincola dalla pretenziosità saggistica di dare un’ulteriore spiegazione teoretica a quanto accade più in generale, in Europa, in un anno del secolo epocale. E,

senza potere essere tacciato di superficialità o pressapochismo, riesce a tenere soltanto sullo sfondo le questioni sorte dal portato ideologico dei principi fissati dalla Rivoluzione francese, per esempio: il rapporto tra liberalismo e socialismo; l'ideale generale liberale, di cui è pregna tutta la saggistica del periodo; l'idea di sovranità nazionale in contrapposizione a quella di Monarchia per Grazia divina e di sacralità del potere politico, cioè il rapporto tra nazionalismo e indipendentismo.

L'anno che segna simbolicamente, ma irrevocabilmente, la fine dell'*età della Restaurazione*, attraverso complessi percorsi del pensiero, tesi tra ragione e mito, viene filtrato e letto a partire dal singolo scontro, dal combattimento di piazza, dall'altalenarsi della conflittualità tra battaglioni e tra eserciti. Soltanto lungo il racconto delle vicende di guerra, di volta in volta, affiora il tema politologico forte, stagiato sulla possibile dimensione didascalica del volume, consistente nella constatazione del trionfo, ormai inarrestabile, del pensiero rivoluzionario, a Napoli, come su tutto il territorio europeo. La sconfitta, a Napoli, dei moti portatori delle istanze rivoluzionarie, infatti, seppure c'è, viene mostrata come solo apparente.

Emerge con forza, invece, la consapevolezza della vittoria di Pirro sui moti rivoluzionari, così come, a partire dalla "situazione napoletana", della pressoché totale assenza di iniziativa popolare. È constatata l'assenza del *consenso delle masse*, che riempiva la *rivoluzione passiva*, cui aveva fatto riferimento Vincenzo Cuoco. È smascherata e svuotata della sua veste ideologica, la *primavera dei popoli* di marxiana memoria, grazie alla pragmaticità, anche brutta, della realtà dello scontro, con tutte

le sue evenienze e sconvenienze, proprie dell'immediatezza della soluzione del problema da trovare imminente sul campo di battaglia. In tal senso, *l'arte della guerra*, nel solco machiavelliano, non si pone come un argomento meramente descrittivo, ma didascalico e ermeneutico, rendendo questa lettura un utile riferimento per la comprensione di questioni ben più complesse delle vicende cronachistiche narrate. (*Francesco Petrillo*)

L'Ordine Sacro e altri aspetti del munus santificandi della Chiesa, a cura di don Bruno Lima, Aracne, Roma 2018, p. 208, € 16

Un tempo, quando le famiglie erano numerose, non era raro che un suo membro scegliesse di entrare in religione, per cui era normale per molti avere uno zio prete o una zia suora. Adesso, con la crisi delle famiglie da un lato e la crisi delle vocazioni dall'altro (per non parlare della profonda crisi religiosa dell'intera società), si tratta di un evento sempre più raro. Alla scelta dell'Ordine sacro, cioè del sacerdozio come normale alternativa alla famiglia naturale è dedicato questo volume collettaneo, aperto da uno studio del cardinal Raymond Leo Burke (che firma anche la prefazione) sul trattato del Cardinal Gasparri appunto sulla Sacra Ordinanza. Il volume raccoglie, tra gli altri, interventi di mons. Luigi Negri, Arcivescovo emerito di Ferrara-Comacchio; del maronita Joseph Tobji, Arcivescovo di Aleppo (Siria) e di don Bruno Lima, autore dell'approfondito saggio centrale, che affronta dal punto di vista del diritto canonico l'Ordine Sacro, argomento di straordinaria importanza sia per la vita

della Chiesa che riguardo alla salvezza eterna dell'umanità.

Poiché il volume è dedicato anche alla figura del Cardinal Pietro Gasparri (1852-1934), firmatario dei Patti Lateranensi e coordinatore dei lavori per il del Codice di Diritto Canonico del 1917, che sarebbe rimasto in vigore fino al 1983, Pier Francesco Bello dedica un saggio sul detto Codice, Roberto Mauriello realizza una sintesi della "Questione romana", mentre Gianandrea de Antonellis un *excursus* storico sulla Liturgia delle Ore.

Gli altri autori (Vasiliki Bafataki, Carlo Ferdinando de Nardis, Marzia Ippoliti, Andrea Linares, Valerio Malvezzi, Leonardo Scimia) affrontano il tema della vita sacerdotale e di tutto ciò che la riguarda – dagli spazi in cui si esprime, le chiese, alla modalità in cui si svolge, la liturgia – da ulteriori punti di vista, ribadendo l'importanza fondamentale per la vita sociale della presenza dei sacerdoti. (*Luigi Vinciguerra*)

MARIA CRISTINA SOLFANELLI, *La figura e il ruolo di Maria nella Divina Commedia*, Tabula Fati, Chieti 2018, p. 128, € 11

La devozione mariana è fondamentale all'interno della *Divina Commedia*, perfettamente sintetizzata nella quinta terzina dell'ultimo canto del capolavoro dantesco: «Donna, se' tanto grande e tanto vali, | che qual vuol grazia e a te non ricorre, | sua disianza vuol volar sanz'ali» (*Par*, XXXIII, 13-15). In questo accurato studio Maria Cristina Solfanelli ripercorre tutti i passi in cui Dante esprime la propria fede mariana: se, naturalmente, all'ultimo canto del poema è riservata l'apoteosi, il primo punto in cui si esprime maggiormente

la devozione a Maria è l'elenco degli esempi di virtù esaltata presenti nelle cornici del Purgatorio a perpetuo monito dei penitenti, ispirati al poeta dalla «tradizione medioevale delle prediche e delle omelie su passi biblici ed anche agli affreschi e ai quadri decorativi delle pareti delle chiese» (p. 61). Ai sette peccati capitali viene contrapposta una serie di esempi della virtù contraria e «il primo esempio di virtù è sempre ricavato dalla vita della Madonna» (*ibidem*). Quindi troviamo l'umiltà del «*fiat mihi secundum verbum tuum*?»; la disponibilità del «*vinum non habent*» alle nozze di Cana; la mansuetudine del dolce rimprovero al Figlio ritrovato nel tempio; la sollecitudine della visita alla cugina Elisabetta; la moderazione del parto nella povera stalla; la temperanza nel pensare all'onore degli sposi e non al soddisfacimento proprio e degli invitati nelle citate nozze di Cana; per chiudere circolarmente con la castità del «*virum non cognosco*» in risposta all'annuncio di Gabriele.

Presente dall'inizio del poema («Donna è gentil nel ciel che si compiange | di questo 'mpedimento ov'io ti mando, | sì che duro giudicio là sù frange», *Inf*, II, 94-96), Maria è sempre presente a sostenere l'umana fragilità di Dante e – *Advocata nostra* – di tutti i peccatori: è infatti lei a mandare i due angeli della «sacra rappresentazione» della valletta dell'Anti-Purgatorio (««Ambo vegnon del grembo di Maria», | disse Sordello, «a guardia de la valle, | per lo serpente che verrà vie via»», *Purg*, VIII, 37-39), scena che simboleggia l'impossibilità di vincere il male se non attraverso la Fede (riprendendo l'episodio simile del IX canto dell'*Inferno* – quello dei «versi strani», qui richiamati dalla terzina 19-21 che suona: «Aguzza qui, lettor, ben

li occhi al vero, | ché 'l velo è ora ben tanto sottile, | certo che 'l trapassar dentro è leggero» – da interpretare non come avvertimento dell'uso di una simbologia esoterica, il che sarebbe pressoché contraddittorio, bensì come segnalazione della fallacia della sola ragione umana nella lotta contro il male). Come è arcinoto, la devozione mariana ha il proprio culmine nel canto finale del poema, nella preghiera di san Bernardo: un esempio che rimase nel tempo e lo stesso Petrarca, che pure cercò di distaccarsi dall'omaggio alla cultura dantesca, decidendo di riunire nel suo *Canzoniere* 366 poesie (cioè come il numero dei giorni dell'anno più una di introduzione, anziché comporne un multiplo di cento, seguendo il numero dei canti della *Divina Commedia*), non poté fare a meno di chiudere la propria opera con un inno alla Madonna (*Vergine bella, che di sol vestita*). (L.V.)

LUCIANO PRANZETTI, *Luoghi comuni, falsi, bufale*, Centro Incontri Culturali, S. Marinella (Roma) 2018

Due note citazioni evangeliche compaiono all'inizio di questo delizioso volumetto: «La verità vi farà liberi» (Gv 8,32), posto in copertina, e il pilatesco «*Quid est veritas?*» (Gv 18,32), che apre l'iniziale *Nota dell'Autore*. Vale a dire, in altre parole, il dubbio del filosofo pagano contrapposto alla certezza del credente cristiano. La ricerca della verità (anche quella con la semplice “v” minuscola) è doverosa ed essa va difesa non soltanto da falsi e bufale, ma anche dai luoghi comuni che la distorcono. Tra i primi (talvolta densi di importanti problematiche storico-politiche) l'Autore ricorda (e, soprat-

tutto, smaschera) la pretesa utilizzazione della data del *Sol Invictus* per individuare il Natale cristiano (in realtà ben prima del giungere in Europa del mitraismo essa era utilizzata come *dies natalis* di Cristo), le false lettere di Gladstone, la leggenda delle *brioche* di Maria Antonietta (attribuita a Madame de Mably – che l'avrebbe pronunciata nel 1741 – da Rousseau nel VI libro delle *Confessioni*); l'eroica presenza di Vittorio Emanuele II di Sardegna (di cui si contesta anche l'appellativo «galantuomo») alla battaglia di Solferino e San Martino (il comando dell'esercito si trovava prudentemente a 12 km di distanza); la frase «*ipse dixit*» riferita non ad Aristotele bensì a Pitagora (lo testimoniano Cicerone e Dione Laerzio); il nome della donna Veronica presente alla Passione come falso, perché significherebbe in realtà “vera icona”, mentre la corretta traduzione è “Coei che porta la vittoria” (*nike*) e non la immagine (*eikon*); la frase «Libera Chiesa in libero Stato» attribuita a Cavour e non al vero autore, Carlo di Montalambert (ma va detto che Cavour operò un plagio, appropriandosene senza citare la fonte); la formula «religione: oppio dei popoli», del massone Pierre Sylvain Maréchal (1750-1803) coniata nell'opera *Culte et lois d'une société d'hommes sans Dieu* (1798) e non del posteriore duo Feuerbach-Marx; il “furto” dei due bastimenti “Lombardo” e “Piemonte” con cui iniziò la “impresa” dei Mille (in realtà le due navi furono preventivamente acquistate e successivamente restituite sicché l'armatore Rubattino – *nomen omen* – fece un doppio affare).

Più che ai falsi, alle bufale appartengono altre leggende (una per tutte: il preteso viaggio in Islanda di Dante al seguito di una spedizione Templare – e ti pa-

reva! – certificata dalla descrizione del Purgatorio basata su quella dell'isola artica... Trovata degna di Dan Brown, al quale peraltro non vengono risparmiate le giuste bacchettature, visti gli errori marchiani di cui è ripieno il suo romanzo “dantesco” *Inferno*...

Quanto, infine, ai *luoghi comuni*, molti di essi sono grammaticali e la lettura delle considerazioni di Pranzetti è molto utile a forbare la lingua toscana in cui ci esprimiamo (*rectius*: cerchiamo di esprimerci) quotidianamente. (L. V)

Memorias políticas de Manuel Polo y Peyrolón (1870-1913). Crisis y reorganización del carlismo en la España de la Restauración, a cura di Javier Urcelay Alonso, Biblioteca Nueva, Madrid 2013, p. 424, s.i.p.

Manuel Polo y Peyrolón (1846-1918), docente universitario, filosofo tomista, scrittore, giornalista, senatore del Regno, è – nonostante l'oblio imposto dalla cultura dominante, una grande figura del panorama intellettuale spagnolo a cavallo tra Otto e Novecento (la «restaurazione» cui si riferisce il sottotitolo è quella di Alfonso XII successiva alla prima repubblica). Lasciò, tra la sua numerosa produzione di saggi filosofici e romanzi, nonché articoli giornalistici, anche nove volumi dattiloscritti di memorie divisi in “vite”: vita letteraria, apostolica e politica. Grazie alla curatela di Javier Urcelay Alonso vedono la luce per la prima volta le memorie politiche (i tomi 4, 5 e 9 delle *Memorie di un Sessagenario*) che abbracciano un periodo fondamentale della storia del Carlismo perché, dopo la sconfitta nella terza guerra carlista e l'esilio in Francia, il movimento fu sul punto di estinguersi, tra separazioni integraliste (la fondazione del Partido

Integrista di Ramón Nocedal nel 1888) e seduzioni centriste (sulla scia del *ral-liement*), superando la crisi grazie alla nomina del Marchese di Cerralbo quale delegato di Carlo VII., che con una instancabile attività propagandistica e l'utilizzo di nuove forme di azione politica – basata sui circoli, su *meeting* all'aperto, sulla celebrazione delle ricorrenze del calendario carlista, etc. – che portò il carlismo ad un processo de attualizzazione dotandolo di una solida organizzazione interna permettendogli di ricollegarsi agli interessi sociali, disimpegnandosi dalla sola questione dinastica.

Le *Memorie* ripercorrono le discussioni tra moderati e carlisti puri, i tentativi di unire i cattolici (come con i circoli operai cattolici), la riorganizzazione attuata da Cerralbo, la crisi della fine del secolo con la perdita delle colonie, il tentativo fallito di insurrezione, la nascita del regionalismo nazionalista e la scissione di Vázquez de Mella (1919). Inoltre sono di particolare interesse per la cronaca dettagliata delle sue quattro visite al Re, quando si recò da don Carlos rimanendo presso di lui settimane intere.

Accusato di eccessivo autoritarismo, Polo y Peyrolón fu semplicemente molto determinato nel difendere i punti cardine del pensiero carlista, vale a dire: la lotta contro il liberalismo (e in particolare contro il liberalismo cattolico rappresentato dai cosiddetti «metzizos» o «unionisti»); la difesa degli interessi della Chiesa di fronte alle leggi laiciste e anticlericali nazionali locali; l'attenzione alla nascente questione operaia e la necessità di evitare che le masse venissero attratte dal socialismo e dal repubblicanismo; e la difesa della legittimità dinastica. In tut-

te tali questioni, Polo adottò posizioni di intransigenza, in tempi in cui il carlismo minacciava di divenire superato a causa dell'incedere del tempo e dall'evolversi della società.

Va segnalato infine che il volume è completato da un interessante apparato iconografico e da 47 lettere di Carlo VII dirette a Manuel Polo y Peyrolón tra il 1895 e il 1907 (di particolare im-

portanza quella spedita da Venezia il 4 maggio 1900 che si potrebbe considerare una premessa alle sue opere complete, in cui il Re legittimo ripercorre i suoi oltre 30 anni di lotta per i suoi diritti dinastici proclamando la propria lealtà ai principi che aveva sempre difeso sul campo di battaglia e in esilio).
(*G. de A.*)

