

ISSN 2421-4736

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2021

Anno VII
Numero 14

(Autunno 2021)



Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

Direzione ed
amministrazione

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

«Veritatis Diaconia» is
a Peer Reviewed Journal

Numero 14, anno VII

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino
info@StoriaLibera.it

Beniamino Di Martino
Concetta Di Bella
Mauro Bontempi

Foca Accetta - *Deputazione di Storia
Patria per la Calabria, Reggio Calabria*

Gaetano Currà - *Istituto Teologico
Calabro di Catanzaro*

Gianni Fusco - *Libera Università
Maria Ss.ma Assunta - LUMSA, Roma*

Emilio Salatino - *Istituto Superiore di
Scienze Religiose "San Francesco di
Sales" di Rende, Cosenza*

Prof. Mons. Filippo Ramondino
viale Bucciarelli 48
89900 Vibo Valentia
Tel. 338. 2088618

Club di Autori Indipendenti
Corso Garibaldi, 95
82100 Benevento

Attilio Conte

www.samnium.org/veritatis-diaconia

Gli articoli della Rivista sono sottopo-
sti a *referee* cieco. La documentazione
resta agli atti.

Per consulenze specifiche ci si avvarrà
anche di esperti non inseriti nel comi-
tato scientifico. Agli autori è richiesto
adeguarsi alla metodologia della rivi-
sta e di inviare, insieme all'articolo, un
breve sunto in italiano e in inglese.

Autunno 2021

Indice

<i>Editoriale</i>	5
FILIPPO RAMONDINO	
<i>La chiesa cattedrale di Catanzaro. Testimonianza della grande e forte fede dei nostri padri alla luce dei documenti e delle tradizioni storiche</i>	9
DANIEL AJAMA	
<i>Gramsci, i libertari di Sinistra, l'egemonia culturale e l'odio per l'Occidente</i>	25
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>A 90 anni dall'enciclica sociale Quadragesimo anno di Pio XI (II parte)</i>	39
IVO MUSAJO SOMMA	
<i>Armenia. La terra della croce</i>	53
GAETANO MASCIULLO	
<i>Comprendere il dogma del Dio trino</i>	57
MIKE PENCE	
<i>Discorso del 26 agosto 2020 a Fort McHenry</i>	59
RECENSIONI E SEGNALAZIONI	65
DANILO CASTELLANO, <i>Introducción a la Filosofía de la Política</i> [Gianandrea de Antonellis]	
DANILO CASTELLANO, <i>Política. Claves de lectura</i> [G. de Antonellis]	
MICHAEL D. O'BRIEN, <i>Il diario della peste</i> [Luigi Vinciguerra]	
DIEGO BENEDETTO PANETTA, <i>Il pensiero controrivoluzionario</i> [Luigi Vinciguerra]	
FRIEDRICH WILHELMSSEN, <i>Il problema dell'Occidente e i Cristiani</i> [Riccardo Pasqualin]	
RAFAEL GAMBRA, <i>La Monarchia sociale e rappresentativa nel pensiero tradizionale</i> [R. Pasqualin]	
OSCAR SANGUINETTI, <i>Per una reazione spirituale. La militanza letteraria di Giolitti "il salvatico"</i> [G. de A.]	
GIOVANNI MARTINI, <i>Don Pedro di Elisonda</i> [L.V.]	
<i>Los dos poderes. A los 150 años de la brecha de la Porta Pia</i> [G. de A.]	
<i>Derecho natural y economía</i> [G. de A.]	
«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», n. 21 [L.V.]	

Editoriale

La preghiera non è solo *veritatis diaconia*, ma essenzialmente *veritas diaconiae*. Esprime cioè la verità del nostro essere e del nostro agire. Confidava l'abate Chautard, all'inizio del suo celebre volume *L'anima di ogni apostolato*, che i pensieri da lui meditati ed esposti gli furono di grande aiuto “contro la dissipazione”, e così era convinto che altrettanto «possano essi evitare a qualcuno delusioni e guidare meglio il loro coraggio, mostrando che il Dio delle opere non si deve mai lasciare per le opere di Dio, e che il: *Vae mihi si non evangelizavero*, non ci dà mai il diritto di dimenticare il: *Qui prodest homini si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?*» (ed. Paoline, Roma 1967, p. 30).

Alla luce delle grandi tradizioni ed esperienze eucologiche dell'umanità, fino alla pienezza della rivelazione e attuazione in Cristo, sostenere che la morale richiede radici religiose è importante e imprescindibile, proprio perché è l'esperienza della preghiera che può offrire all'etica, in modo profondo e originale, forza e motivazione per la consistenza della vita. C'è un primato del *Logos* sull'*ethos*, direbbe anche qui Guardini. È la preghiera che continua ad offrire un “terreno” di alleanza, perché la storia diventi *historia salutis*. I fondamenti paradigmatici, costitutivi della preghiera e maturati nella preghiera, a favore anche di un'etica sociale restano quelli di sempre: ascolto, responsabilità, conversione, dialogo, azione.

S. Agostino diceva che la vita del giusto è preghiera e che suo altare è la coscienza (PL 39, 1887). Con questo esprimeva tutta la dignità dell'uomo che vive secondo giustizia e verità, tutta la centralità della preghiera, tutta l'importanza della coscienza quale sacrario dell'essere. Il raccoglimento della preghiera è la dimora per Dio stesso: «E così la “coscienza” diviene a poco a poco quello che deve essere secondo la sua essenza: la voce vivente della santità di Dio in noi» (R. Guardini, *La coscienza*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 73).

È, parlando da credenti, la preghiera che ci porta al fondamento delle cose e che ci offre la visione più vera e libera della vita. Ci dona lo stato di Grazia che orienta e illumina la coscienza nel suo costante rimanere in Cristo per portare frutto. È questa la “naturalità” dell'essere cristiano, che si trasforma quotidianamente, socialmente in etica redentiva.

Il Beato Francesco Mottola, sacerdote di Tropea vissuto nella prima metà del Novecento, ha insegnato, con la sua testimonianza di orante e con la sua

operosità evangelica, che i problemi sociali sono essenzialmente da risolvere nel nostro contatto con Dio: «Bisogna convincersi che i problemi sociali sono di ordine mistico: riguardano cioè i nostri rapporti con Dio, da cui segue la fraternità umana» (*Itinerarium mentis*, Tip. Antoniana, Padova 1948, p. 24).

L'agire sociale è intrinsecamente mistico, perché relazionale e dialogale. Parte dall'interno, per una condivisione anzitutto interiore. È qui tutto il senso della morale sociale cristiana: il rapporto che Dio ha instaurato con l'umanità mediante l'Incarnazione diventa il parametro del rapporto individuale con Dio e con il mondo. La staticità della morte, della coscienza ferita, imprigionata negli inferi del proprio io personale e sociale, è sbloccata dal dinamismo cristico della resurrezione che spalanca il cuore, ribaltando la pietra gelida della "morte di Dio", verso orizzonti che possono andare al di là della croce.

La responsabilità sociale del credente è quella di testimoniare, come *homo orans* e *homo novus*,

una vita qualificata dall'incontro salvante con Cristo, riconosciuto Signore della propria esistenza, sorretta e orientata da una costante comunione con lui. L'incontro con Dio in Cristo diventa così realtà vivente, punto di riferimento e criterio di valutazione costante che anima tutto il modo di vedere, giudicare, agire.

La preghiera è dunque non solo esigenza naturale per il pieno sviluppo di ogni uomo, ma, per il cristiano in modo specifico, è anche dovere, necessità, compito per il bene personale e sociale, per la cura della propria interiorità spirituale che è prerogativa dell'apertura all'altro. Scrive Sergio Bastianel: «La cura sincera e diligente per una preghiera personale e ordinata si propone, dunque, al cristiano come fondamentale esigenza di coscienza: è in questione il senso della sua esistenza, il fondamento della sua vita morale e la veracità della sua fede» (*La preghiera come esigenza morale*, in *Vita Pastorale* 6, LXXIII (1986), p. 103).

È il rapporto con Dio che ci darà la più vera visione delle cose e del mondo, come dice don Mottola, «vedremo tutto in Dio e conseguentemente ameremo tutto in Lui» (*op. cit.*, p. 50). Giovanni Paolo II, considerando la diffusa esigenza di spiritualità nel mondo contemporaneo come un «segno dei tempi», chiede che le comunità cristiane diventino «autentiche scuole di preghiera» dove l'incontro con Gesù diventi un «vero "invaghimento" del cuore». Una preghiera intensa che permetta all'uomo di entrare nell'intimità di Cristo e, proprio perché in sintonia con lui, «non distoglie dall'impegno nella storia: aprendo il cuore all'amore di Dio, lo apre anche all'amore dei fratelli, e rende capaci di costruire la storia secondo il disegno di Dio» (*Novo millennio ineunte*, Lettera apostolica al termine del grande Giubileo dell'Anno 2000, 33).

Oggi c'è, con maggiore urgenza, la necessità di ribadire che la preghiera, prima di ogni altra realtà, deve stare al fondamento della morale e dell'etica.

Tutto, in definitiva, converge in quella intuizione assiomatica che ci pone in sintonia e continuità con l'insegnamento sapienziale della Tradizione e dei Padri che dice: ...*legem credendi lex statuat supplicandi* (Cfr. Prospero d'Aquitania, *Indiculus*, c. 8: DS 246) e, implicitamente, *agendi*.

Il Direttore

FILIPPO RAMONDINO*

La chiesa cattedrale di Catanzaro

Testimonianza della grande e forte fede dei nostri padri
alla luce dei documenti e delle tradizioni storiche**

Premessa

La storia delle cattedrali sta entusiasmando, anche oggi, non solo ricercatori e storici, ma pure noti e brillanti romanzieri contemporanei, come Ken Follet (*I pilastri della terra*, 1989) e Ildelfonso Falcones (*La cattedrale del Mare*, 2006) e, di conseguenza, migliaia di lettori. Nella storia di una cattedrale c'è l'epopea di un popolo, c'è l'impronta del cammino di una comunità, c'è il riflesso spirituale, etico ed estetico di una *civitas*. C'è, possiamo dire, una architettura teologica e sociologica, che intreccia storia e leggenda, nobili e popolani, clero e laici. Le cattedrali non sono semplici costruzioni monumentali, sono sistemi intellettuali, sono edificazioni di pensiero, in cui Uomo, Cristo e Chiesa si compongono in una sintesi armonica, nella liturgia dello spirito della lode, in uno sviluppo continuo, che non permette a questi monumenti della fede di ridursi a musei o gallerie o freddi parallelepipedi ingenerosi di seduzione estetica. In effetti le cattedrali “non sono nate per incentivare il turismo” (Nicolas Gomez Dávila).

Tante sono le chiese esistenti sul territorio diocesano, antiche e moderne, artistiche e meno artistiche, grandi e piccole, ma tra tutte il posto più importante spetta alla chiesa cattedrale, *ecclesia mater et maior*. Nella nostra terra di Calabria, le nostre cattedrali sono, per lo più, muri di un pianto antico e nuovo, che portano in sé impresse le ferite della storia, causate dalla natura matrigna e dall'insipienza dell'uomo: terremoti e guerre. Vere cattedre di verità e di memoria, nel nome di Cristo.

Anche la chiesa cattedrale di Catanzaro appartiene a quel “bianco mantello di Chiese”, come scriveva un vecchio cronista, che ricopre il continente europeo, quasi a dimostrare che “accanto alla *storia della salvezza* esiste una *geografia della*

* Direttore di «Veritatis Diaconia». Docente Istituto Teologico Calabro di Catanzaro. Direttore Archivio Storico Diocesano di Mileto-Nicotera-Tropea.

** Relazione presentata al Convegno in occasione dei 900 anni della chiesa cattedrale di Catanzaro. Aspetti storici, spirituali e culturali. 8 febbraio 2021.

salvezza” (Paolo VI). Che ogni chiesa segna il punto luminoso di una periferia raggiunta, di un confine della terra abitato dalla Divina Parola, e che per questo diventa centro propulsivo.

Cenni storici

Considerando il tema del mio intervento, mi limito ad una presentazione sintetica dello *status quaestionis*, non solo per rispettare il tempo dato alla relazione, ma per la necessità di un ulteriore e più sistematico approfondimento delle fonti di archivio che, come insegna Henri-Irénée Marrou, se accortamente interrogate, possono rispondere ad un numero infinite di domande, secondo le informazioni che ci necessitano. Ritengo basilare, come punto di partenza, il contributo della prof. Ssa Giuseppina Scamardi in *Cattedrali di Calabria*¹, seguito dal più recente e aggiornato saggio di Mons. Vincenzo Bertolone², un “omaggio alla sua mistica sposa”; oltre gli utili e puntuali richiami sull’argomento che offre S. E. mons. Antonio Cantisani nei suoi preziosi studi sui vescovi di Catanzaro, e, ovviamente, le poche ma efficienti monografie, tra le più scientifiche e dettagliate quelle del prof. Oreste Sergi, e le consistenti fonti archivistiche presso l’Archivio di Stato di Napoli, l’Archivio di Stato di Catanzaro, fondo Cassa Sacra, l’Archivio della Soprintendenza della Calabria a Cosenza, l’Archivio Storico Diocesano, quest’ultimo, come vedremo, in particolare per il periodo contemporaneo. Ringrazio, a proposito, l’archivista dott. Ssa Sandra Invidia per le accurate segnalazioni.

Ci viene facile distinguere l’esposizione nelle tre classiche età della storia: Medievale, Moderna, Contemporanea.

1. La cattedrale nel basso medioevo

Una antica tradizione attribuisce a papa Callisto II la fondazione della diocesi di Catanzaro nel 1121³. Lo stesso pontefice avrebbe personalmente consacrato

¹ A cura di SIMONETTA VALTIERI, Gangemi editore, Roma-Reggio Calabria 2002, lo studio della SCAMARDI, *Catanzaro. Cattedrale di S. Maria Assunta*, con foto e rilievi, occupa le pp. 121-132.

² VINCENZO BERTOLONE, *La Cattedrale di Catanzaro*, Grafiche Simone, Catanzaro 2019.

³ Cfr. FABIO TASSONE, *Catanzaro, Squillace*, in L. MEZZADRI, M. TAGLIAFERRI, E. GUERRIERO (curr.), *Le Diocesi d’Italia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, vol. II, pp. 321-325; G. FIORE, *Della Calabria illustrata. Opera varia storica*, Napoli 1691, rist. Arnaldo Forni Editore, Bologna 1974, pp. 197-203. La diocesi Catanzaro fu suffraganea di Reggio, la notizia la troviamo nel *Provinciale Vetus* di Albino, in MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. 98, p. 474, e tale rimase fino al 5 giugno 1927, quando fu elevata a sede arcivescovile e quindi “immediatamente soggetta alla Santa Sede”. Catanzaro, a motivo della sua centralità geografica, dal 1970 è capoluogo della regione. Dal 2001 è sede metropolitana con suffraganee le diocesi di Lamezia Terme e Crotona-Santa Severina. Di probabile fondazione bizantina (IX sec.), fu occupata dal normanno Roberto il Guiscardo (XI sec.), che ne fece una delle sue prime contee calabre. Fu feudo dei Falloc, dei Loritello, dei Ruffo e dei Centelles. Città demaniale nel 1446, conobbe un periodo di prosperità, soprattutto per

la chiesa cattedrale il 28 dicembre 1122, durante una sua visita in Calabria, alla presenza del vescovo Giovanni Capuano Romano (1122-1151), di cinque cardinali vescovi, quattro arcivescovi, quindici vescovi, quattro abati, quindici cardinali presbiteri e sei cardinali diaconi⁴. Siamo in epoca normanna, il tempio, la cui costruzione aveva avuto inizio verso il 1055, è dedicato agli Apostoli Pietro e Paolo, successivamente assume quello attuale dell'Assunta⁵. Committente è il

l'incremento dell'arte della seta. Ribellandosi ai francesi nel 1528, fu proclamata da Carlo V Città fedelissima. Dopo il terremoto del 1783 fu prescelta a sede della Casa Sacra. Con alterne vicende, fin dal 1593, mantenne il ruolo di capoluogo della Calabria Ulteriore. Un ruolo rilevante ebbe nel periodo risorgimentale. Dell'epoca più antica è testimonianza la chiesetta di S. Omobono (XIII sec.).

⁴ Sono i dati del diploma pontificio del 1122. «Erano in tutto quarantanove dignitari ecclesiastici, con che papa Callisto poteva aprire un Concilio» (Can. G. Minasi). La critica è legittima. Posizioni divergenti degli storici e incertezza sulla autenticità delle fonti postulano giustamente una cauta ammissione di date ed eventi sulle origini della diocesi, che meritano certamente una analisi più scientifica, senza nulla togliere alla verità e realtà di novecento anni di storia. Per la *vexata questio* delle Tre Taverne, precedente sede vescovile probabilmente traslata a Catanzaro, la validità documentaria della *Cronaca* (o delle Cronache) e la veridicità dei due diplomi pontifici del 1121 e 1122 (MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. 163, pp. 1195 e 1227), cfr. GIOVANNI MINASI, *Le Chiese di Calabria dal quinto al duodecimo secolo. Cenni storici*, Tip. Lanciano e Pinto, Napoli 1896, pp. 325-345; RINIERO ZENO, *La chronica Trium Tabernarum e una cronaca inedita di Taverna del sec. XV*, in *Archivio Storico della Calabria*, I (1912), pp. 31-39; EVELYN MARY JAMISON, *Note e documenti per la storia dei conti normanni di Catanzaro*, in *Archivio Storico della Calabria e Lucania*, I (1931), p. 451-470; DOMENICO MONTUORO (ed.), *Chronica Trium Tabernarum e de Civitate Catanzarij*, Ursini Catanzaro 2006; ANTONIO MACCHIONE, *Alle origini di Catanzaro. La Chronica Trium Tabernarum*, Adda ed., Bari 2012. I due suddetti diplomi non sono presenti in DOMENICO TACCONE GALLUCCI, *Regesti dei Romani Pontefici per le Chiese della Calabria. Con annotazioni storiche*, Tipografia Vaticana, Roma 1902; del pontificato di papa Callisto II (1119-1124) sono regestati solamente due atti: uno indirizzato a Lamberto priore della Certosa (1120) e l'altro a Goffredo vescovo di Mileto (1122), pp-58-62. Nella prefazione lo stesso erudito vescovo spiega: «Abbiamo riunito, con non lieve difficoltà, i diplomi o regesti pontifici che han rapporto alle Chiese della Calabria. [...] Ne abbiamo tralasciato qualcuno non rinvenuto, e qualche altro del tutto apocrifo», p. VII. Interessanti annotazioni del Taccone Gallucci sulle origini della diocesi e vescovi di Catanzaro le troviamo alle pp. 326, 396, 384, 398, 406.

Lo storico padre Russo dà per certo che «nel settembre del 1121 è il papa Callisto II a prendere la via della Calabria nel tentativo di pacificare il Duca Guglielmo e il Conte Ruggero II. Si può seguire il suo itinerario attraverso la datazione delle sue bolle: il 3 novembre è ad Amantea e poi a S. Eufemia; il 9 dicembre è a Nicastro, il 21 a Catanzaro, il 23 a Mileto, dove consacra la chiesa abbaziale; il 28 è di nuovo a Catanzaro, dove consacra la cattedrale; nel gennaio del 1122 celebra un sinodo a Crotona e poi raggiunge Rossano», FRANCESCO RUSSO, *Storia della Chiesa in Calabria. Dalle origini al Concilio di Trento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1982, vol. II, p. 357. Della permanenza di papa Callisto in Calabria si tramandano vari racconti e aneddoti, legati pure ad altri paesi e località che vantano l'onore di aver accolto il pontefice.

⁵ «Il titolo delle Chiese Cattedrali fu confermato nei Sinodi diocesani. Le Chiese di Calabria, come quelle di Reggio, Cosenza, Catanzaro, Mileto, Tropea, Nicotera, Cotrone, Gerace, Squillace, Rossano e Bisignano son dedicate a Dio in onore di Maria SS. Assunta in Cielo; titolo che

conte feudatario Goffredo di Loritello che ordina la costruzione sul secondo colle della città, in sostituzione della piccola e vetusta chiesa matrice di San Michele Arcangelo. Dopo di lui la contea passò a Pietro Ruffo il quale fece edificare la cappella del patrono San Vitaliano⁶.

Poche, scarse, frammentarie e incerte le informazioni più remote sulla nostra cattedrale. Sappiamo che le successive ricostruzioni manterranno sempre la stessa ubicazione e configurazione planimetrica, con un impianto basilicale a tre navate. Lo stile originario è quello tipico dei secoli XI e XII nell'Italia meridionale, lo stesso confronto dei disegni delle piante di chiese coeve, anche con posteriori ristrutturazioni, lo conferma. Ho, per esempio, raffrontato la pianta della cattedrale di Mileto del 1586 e del 1782 con quella di Catanzaro del 1792, sono quasi simili⁷.

2. La cattedrale nell'età moderna

Dalle memorie scritte più vetuste sappiamo che agli inizi del XVI secolo il vescovo Evangelista Atornafranza (1509-1523) fa eseguire lavori di ampliamento alla cattedrale, arricchendola di marmi, ricostruendo l'abside e la facciata. È probabile che operi in questo progetto una dei più noti rappresentanti del Rinascimento nel meridione, Giovanni Donadio detto il Mormando.

È documentato che il 25 marzo 1583, durante la predicazione quaresimale, crollò improvvisamente la cappella di San Vitaliano, senza ferire nessuno. Il popolo gridò al miracolo. Ma la meraviglia e la devozione al santo aumentò ancor

commemora ed onora il trionfo più solenne della Vergine Madre, e ch'è proprio delle Chiese più antiche ed insigni, specialmente dell'Oriente (BARONII, *Adnot. ad Martyr.*; MARTENE, *De antiq. Eccl. disciplina*, cap. XXXIII). Forse dalla liturgia Orientale o Greca, quando la nostra regione era soggetta al Patriarcato di Costantinopoli, s'indusse tra noi questa lodevole pratica», DOMENICO TACCONE GALLUCCI, *Regesti...* p. 393.

⁶ Cfr. VINCENZO RUFFO, *Pietro Ruffo di Calabria, Conte di Catanzaro, Saggio critico storico*, estratto dall'*Archivio Storico della Calabria*, a. II-III, Tip. Enrico Muca, Napoli 1914. Sulla identificazione del personaggio, possono esserci interpretazioni diverse, cfr. ORESTE SERGI, *La cappella del protettore San Vitaliano*, in MARIO PANARELLO, (ed.) *Artisti della tarda maniera nel Vicereame di Napoli. Mastri, scultori, marmorari e architetti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010. San Vitaliano vescovo è patrono della città di Catanzaro e dell'Arcidiocesi di Catanzaro-Squillace insieme a Sant'Agazio, la sua festa si celebra il 16 luglio, nel passato alla domenica *in albis* si ricordava il suo patrocinio per la protezione nel terremoto del 1783. Alcune fonti attestano che il suo sepolcro, in epoca imprecisata, trasudava un umore detto manna. Cfr. MAFFEO PRETTO, *Santi e Santità nella pietà popolare in Calabria*, Editoriale progetto 2000, Cosenza 1993, pp. 355-356; *San Vitaliano Patrono di Catanzaro*, Catanzaro 1972; AMBRASI DOMENICO, *Vitaliano Vescovo (?) di Capua, patrono di Catanzaro, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Città Nuova, Roma 1961-1969, vol. XII, col. 1235-1237.

⁷ Cfr. VINCENZO F. LUZZI (ed.), *Le "memorie" di Uriele Maria Napolione (sec. XVIII)*, parte I, *Memorie per la Chiesa Vescovile di Mileto*; parte II, *Memorie per i beni della Mensa Vescovile di Mileto*, (Tabularium Miletan 1-2), Laruffa, Reggio Calabria 1984-1994, I, tav. X e XI.

di più quando il vescovo del tempo, mons. Nicolò Orazi (1582-1607), con brillante intuito, fece scavare sotto l'altare e così vennero rinvenute in tre cassette di piombo le reliquie dei Santi Vitaliano, Ireneo e Fortunato che, secondo una antica tradizione, erano state donate da papa Callisto II in occasione della dedizione della cattedrale e della istituzione della diocesi. Nel giro di alcuni anni, con il contributo del vescovo, del clero e dei cittadini, la cappella del patrono fu riedificata e nel 1594 riaperta, con una nuova e degna collocazione delle preziose reliquie⁸. Nel frattempo, di fronte ad essa fu edificata la cappella del Santissimo Sacramento.

Il servizio religioso e la cura della chiesa cattedrale, come era prassi generale, era affidato ad un collegio di canonici, i quali, anche come senato del vescovo, coadiuvavano nel governo della diocesi. Il Capitolo Cattedrale di Catanzaro, tutt'oggi operativo, ha origini antiche. In una bolla di papa Alessandro del 1256 c'è menzione di esso, con l'elenco dei canonici che sottoscrivono col vescovo Giacomo una ricca donazione ai Frati minori, i quali, qualche anno addietro, avevano aperto a Catanzaro il primo probabile convento dell'ordine in Calabria. Notizie più pertinenti sul Capitolo Cattedrale, che era dotato di un buon archivio, le abbiamo a partire dall'episcopato di mons. Orazi. Accanto al collegio canonico, formato da 19 sacerdoti comprese le dignità, più 16 cappellani, operavano in cattedrale altri sacerdoti, diaconi, chierici, in tutto 53, una pleora esagerata e spesso indisciplinata, che indusse il buon vescovo, approfittando certamente del nuovo clima religioso suscitato dal "miracolo", ad emanare, il 15 dicembre 1583 un nuovo statuto capitolare che gradatamente, non senza difficoltà, mise ordine e più attenzione spirituale alla cura della cattedrale. Nuovi statuti saranno poi pubblicati da mons. Francesco Gori nel 1701. Lo storico Capiabbi, riportando la bolla pontificia, attesta che il vescovo mons. Antonio de Cumis «nel 1776 ottenne dalla Santa Sede le insegne prelatizie maggiori al suo capitolo, e lo fece decorare di mitra, cappamagna, ed altre onorificenze, colla spesa di ducati settecento di sua particolare borsa, che generosamente regalò al capitolo stesso»⁹.

⁸ Cfr. ANTONIO CANTISANI, *Vescovi a Catanzaro (1582-1686)*, La rondine, Catanzaro 2017, pp. 47-48. Cfr. Mario Panarello, *Dalla tarda maniera al barocco. Episodi di scultura e decorazione fra Pietro Bernini e Cosimo Fançago*, in Id., *Fançago e fançaghiani in Calabria. Il circuito artistico nel Seicento tra Roma, Napoli e la Sicilia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, l'autore offre una accurata analisi delle nicchie della cappella di San Vitaliano.

⁹ Così pure mons. Salvatore Spinelli ottenne da Pio VI, a favore dei canonici, l'uso dei pontificali *ad instar* del capitolo metropolitano di Napoli; mentre mons. Bernardo De Riso procurò ai capitolari le insegne del fiocco verde nel cappello e ai parroci quelle del fiocco violaceo. Cfr. VITO CAPIALBI, *La continuazione dell'Italia Sacra dell'Ughelli per i Vescovadi di Calabria dal 1750 al 1850*, rist. Brenner, Cosenza 1973, pp. 92, 94, 104; DOMENICO TACCONE GALLUCCI, *Regesti...* pp. 153-156; ANTONIO CANTISANI, *La Chiesa a Catanzaro sul finire del '600. Il Sinodo di mons. Sgombrini*, La rondine, Catanzaro 2013, pp. 229-235; ID., *Vescovi a Catanzaro (1582-1686)*, pp. 59-63. A seguito delle

La crisi economica del XVII secolo che attraversa la Calabria e il Meridione è riflesso di quella che segnava in quel secolo l'intera Europa. Più marcatamente si avverte nella nostra regione, dove è elevata la percentuale di popolazione analfabeta, con miseria generalizzata, oppressa da un esoso fiscalismo, condizionata dalla frammentazione geografica e dall'isolamento dei nuclei abitativi, dalle incursioni barbaresche, da fenomeni di banditismo e da ricorrenti calamità naturali. Per i vescovi, questi anni furono contrassegnati pure da conflitti di giurisdizione tra potere religioso e civile, lotte tra Chiesa e Stato, con annose vertenze, per difendere la immunità ecclesiastica¹⁰. Questo periodo di crisi è tangibile anche nella vita della cattedrale catanzarese, il vescovo domenicano mons. Luca Castellini (1629-1633) «trova una diocesi priva di risorse e sfruttata nel poco che riusciva a produrre»¹¹. Il terremoto del 1626 aveva arrecato lesioni all'edificio sacro, e quello successivo del 1638 farà crollare la facciata principale. A proposito di quest'ultimo, il Nunzio di Napoli informava il Segretario di Stato con queste parole: «Da persona venuta con diligenza da Calabria, si è saputo che le nuove scosse di terremoto han finito di gettare a terra in Catanzaro la chiesa col palazzo vescovale, quello della Regia Udienza, con più di due terzi della città. Che fu alle 15 hore la ruina, et havendo prima dato segno la terra del danno imminente non seguì mortalità grande. Anche si ritirarono le genti allo scoperto, solo alcune donne e figlioli restarono oppressi»¹².

Mons. Gonsalvo Caputo (1635-1646) si prodigò per i necessari restauri, portati avanti, dopo la sua morte, dai vicari capitolari Carlo Rossi e Dante Biasi. Così appariva agli occhi del clero e dei fedeli la cattedrale a metà Seicento: «di lunghezza cento venti braccia, non incluso il choro dove s'ufficia nell'estremo di lei, e le Cappelle a' lati del detto Choro, l'una a man destra del Santissimo, l'altra a sinistra del Sangue di Cristo. È divisa in tre ali, la maggiore è quella di mezzo di cinquantacinque palmi di latitudine, l'altre due di trenta otto, senza computare il vano delle Cappelle dell'uno, e dell'altro lato. La maggiore ha quaranta braccia di altezza, le minori trentacinque. Il suo Frontespizio ha tre Porte. Ha l'uno e l'altro lato una Porta. Vi è un Campanile attaccato dalla parte destra, che la fronte della

riforme del Vaticano II e del nuovo C. J. C., il Capitolo è costituito da un collegio di sacerdoti ai quali spetta assolvere alle celebrazioni liturgiche più solenni nella Chiesa Cattedrale e adempiere agli altri compiti affidati dal diritto e dal vescovo.

¹⁰ Cfr., per esempio, le notizie riportate, relative agli anni 1625-1670, da FRANCESCO RUSSO, *La Calabria nella corrispondenza del Nunzio di Napoli*, in *Storia e cultura nel Mezzogiorno. Studi in memoria di Umberto Caldora*, Ierici, Cosenza 1978, pp. 119-149.

¹¹ ANTONIO CANTISANI, *Vescovi a Catanzaro (1582-1686)*, p. 143.

¹² FRANCESCO RUSSO, *La Calabria nella corrispondenza...*, p. 127.

Chiesa rende più ampia, nell'altezza del quale si frappongono quattro volte di fabbrica, che lo rendono fortissimo»¹³.

Il terremoto del 5 e 6 novembre 1659, che colpì molti paesi della Calabria, non risparmiò Catanzaro e la sua cattedrale. Si aggiunse nel 1660 un incendio che distrusse sacrestia, con ingenti danni al tesoro. La struttura aveva bisogno di urgenti restauri, il campanile restava incompiuto; il vescovo, pur volendo intervenire, doveva fare i conti con le rendite della mensa vescovile che non erano sufficienti; gli stessi canonici erano senza prebenda, ad eccezione delle quattro dignità; situazione che sarà lamentata anche da mons. Agazio di Somma (1664-1671) nella *Relatio ad limina* del 1666¹⁴, dove scrive pure di essere intervenuto, a sue spese, per riparare il tetto della cattedrale, talmente danneggiato «che d'inverno vi entrava pioggia con grande incomodo dei fedeli e detrimento delle anime»¹⁵.

Nuove prospettive e artistici miglioramenti appaiono agli inizi del Settecento. Il romagnolo mons. Gian Matteo Vitelloni, che era stato vicario generale a Mileto e a Viterbo, giunto vescovo di Catanzaro (1707-1710), ordinò a mastro Leonardo Ramondino, noto imprenditore serico di Monteleone (oggi Vibo Valentia), diversi drappi ed apparati di seta per l'episcopio e la cattedrale¹⁶.

Il terremoto del 1744 costrinse per quattro anni alla chiusura del duomo. Nel 1766 un nuovo altare marmoreo, proveniente da Napoli, fu dedicato da mons. Antonio de Cumis (1763-1778). A fine Settecento il tempio catanzarese, nelle carte per la ricostruzione post-terremotale, verrà così ricordato: «un edificio che aveva pochi pari nel Regno per ampiezza e semetria del vano composto di tre navi e pella vaghezza degli ornati che lo rendevano sontuoso e magnifico, ed anco perché il sito di essa (cattedrale) è nel centro della città, luogo adatto ad ogni ceto di persone e comodo anco per quelle che non possono pubblicamente comparire e soprattutto le donne sprovvedute»¹⁷.

¹³ VINCENZO DE AMATO, *Memorie storiche di Catanzaro*, rist. Ursini editore, Catanzaro 1996, pp. 21-22.

¹⁴ ANTONIO CANTISANI, *Vescovi a Catanzaro (1582-1686)*..., p. 291.

¹⁵ *Ivi*, p. 295.

¹⁶ ENRICO DOCCI, *Gian Matteo Vitelloni: un prelato romagnolo a Mileto all'inizio del '700*, in *Il Normanno XIII* (1998) n. 21, p. 52.

¹⁷ ASCZ, Fondo *Cassa Sacra, Segreteria Ecclesiastica*, b. 59, fs 1017, f. 58r-58v., cit. da GIUSEPPINA SCAMARDI, *Catanzaro*... nota 56, p. 130.

3. *La cattedrale nell'età contemporanea*

a. Dal terremoto del 1783 a fine '800

Il disastroso terremoto del 28 marzo 1783 coinvolse anche la chiesa cattedrale tra le generali rovine della Calabria ulteriore iniziate il mese prima, determinò la sua momentanea chiusura e l'avvio di un cantiere che si prolungherà per quasi ben 60 anni. Nel 1792 la suprema giunta dispose la ricostruzione della cattedrale e si avviarono lentamente i lavori, che daranno all'edificio "l'aspetto sentito e voluto dello spirito neoclassico tardivo del tempo". Nel frattempo il vescovo officia in una angusta baracca nel giardino dell'episcopio, poi fu destinata la chiesa di San Francesco (oggi Basilica dell'Immacolata), tanto che qualcuno proponeva di far diventare cattedrale questa chiesa trovandosi in posizione più centrale.

Tra il 1783 e il 1860 avvengono, come sappiamo, eventi e svolte storiche che hanno inciso nella vita della Chiesa e della società della Calabria. Ricordiamo: in seguito al terremoto, l'istituzione della Cassa Sacra; poi l'avvento della Repubblica napoletana; quindi il Decennio Francese (1806-1815), con la soppressione dei conventi e l'incameramento dei beni religiosi; infine le rivoluzioni risorgimentali. Di questo segmento di storia ecclesiastica e civile potrebbe essere simbolo o metafora la chiesa cattedrale di questa città. La costruzione di una cattedrale è stata sempre emblematica nella storia di una *civitas*, abbiamo detto. Ebbene, sulle macerie del terremoto del 1783, si ricomincerà una lenta, faticosa, desiderata ricostruzione della chiesa madre, segno e immagine di un progetto più grande che si realizza nel tempo, tra pause e ripensamenti, entusiasmi e fallimenti, impegno del singolo vescovo e lavoro comunitario. Inizierà mons. Marchese nel 1792, ma sarà completata 40 anni dopo, sotto mons. Franco nel 1844.

L'edilizia sacra dell'Ottocento rappresenta in Calabria anche una certa novità, infatti piuttosto che importare da fuori, si valorizzano, anche per un fattore economico, artigiani, maestranze e artisti locali, in particolare per le chiese cattedrali nelle quali i vescovi desiderano lasciare un loro segno. È il caso, per la nostra cattedrale, dell'altare marmoreo neoclassico, probabilmente dei primi dell'Ottocento, con due eleganti angeli capialtare, ora posti ad ornamento della cappella del SS. Sacramento¹⁸. Sappiamo che sia mons. Giovanni Francesco d'Alessandria (1805-1818), che mons. Michele Basilio Clary (1818-1823) si prodigarono per la

¹⁸ MARIO PANARELLO, *In sublime altare tuum. Osservazioni sull'evoluzione dell'altare marmoreo in Calabria tra Seicento e Ottocento*, in CEC, *Pange lingua, L'Eucaristia in Calabria. Storia. Devozione. Arte*, a cura di Giorgio Leone, Abramo, Catanzaro 2002, p. 513.

ristrutturazione del duomo, il progetto fu affidato al monteleonese Emanuele Paparo, valente pittore neoclassico¹⁹.

Mons. Matteo Franco (1829-1851) nella sua bolla di nomina ricevette anche esplicita esortazione a concludere la riedificazione del duomo. Ma, appena dopo tre anni dal suo ingresso, un altro terremoto, nel 1832, portò dolori e disastri nella Calabria Ultra. Il vescovo non si arrese, si appellò al re, alle autorità cittadine, al popolo, in particolare al ceto abbiente, scrisse con linguaggio biblico: «vedete che io abito in una casa di cedro, mentre l'arca di Dio (la chiesa cattedrale) è in mezzo alle tende, cioè abbandonata e buttata a terra». Finalmente lo stesso presule, nel 1844, potrà riaprire il risorto tempio, con viva esultanza del popolo catanzarese, e questo si presentava «ai loro occhi più ricco di decoro, perché mons. Franco aveva fatto costruire due altari di marmo: quello del SS. Sacramento e l'altare di S. Filomena, ai piedi del quale volle essere seppellito»²⁰.

Il successore mons. Raffaele De Franco (1852-1883) promosse ulteriori lavori di completamento e abbellimento: decoro della facciata, sistemazione adeguata di statue e quadri, rifinitura del coro capitolare, costruzione del campanile dotato di cinque campane, disegnato dall'architetto Michele Manfredi, rifacimento in argento della base del busto di S. Vitaliano per voto del decurionato e dei cittadini²¹. C'è conferma di questa attività nella *Relatio ad Limina* del 1855 e 1865, dove il vescovo attesta di essersi impegnato economicamente per la cattedrale nonostante le scarse rendite della mensa vescovile e, inoltre, di averla dotata di nuova sacra suppellettile, faldistorio e trono episcopale rivestiti in seta con oro e pregiati ricami: «*Fabrica Cathedralis Ecclesiae pro exteriori ornatu ad annum usque 1860 ingentibus Episcopalis Mensae sumptibus continuo progressa est, at non dum propter ejusdem mensae inopiam absoluta. Sacra suppellex aucta et hoc dumtaxat ab anno comparatum, cum simili Faldistorio, Tronum Episcopale sericum auro intextum, ac frygio opere ornatum, nonnullis ducatorum centenis ad hoc erogatis*». La Congregazione del Concilio rispondeva compiacendosi col presule catanzarese per il suo zelante impegno a favore della fabbrica della chiesa cattedrale²².

¹⁹ La scelta del Paparo (1778-1828) era certamente dovuta al fatto che lo stesso era sacerdote dell'Oratorio di San Filippo Neri, a cui apparteneva anche il concittadino vescovo d' Alessandria; mentre mons. Clary, da monaco basiliano, era stato per nove anni nella comunità di Monteleone (odierna Vibo Valentia), dove certamente aveva avuto modo di conoscere il noto artista, era, inoltre, scrivono i biografi, particolarmente legato alla spiritualità degli oratoriani. Cfr. FRANCESCO ALBANESE, *Vibo Valentia nella sua storia*, Grafica Calabrese, Vibo Valentia 1975, vol. II, pp. 422-423; ANTONIO TRIPODI, *Sulle arti in Calabria. Dizionario biografico e documentario su artisti e opere d'arte*, Adhoc, Vibo Valentia 2016, pp. 85-86.

²⁰ ANTONIO CANTISANI, *Vescovi a Catanzaro (1792-1851)*, La rondine, Catanzaro 2012, p. 220.

²¹ Cfr. VITO CAPIALBI, *La continuazione dell'Italia Sacra...*, p. 103.

²² *Relatio Status Ecclesiae Cathacen ad S. C. Concilii pro 92 et 93 Triennis*, in MARIA MARIOTTI, *Istituzioni e vita della Chiesa nella Calabria moderna e contemporanea*, Salvatore Sciascia Editore,

L'aspetto del duomo ottocentesco «è visibile nelle immagini dei primi anni del '900: essenziale nelle linee, senza particolari elementi decorativi o strutturali che la caratterizzino, ad eccezione del campanile laterale»²³. Negli atti della visita pastorale del 1881, al di là di qualche richiamo alla manutenzione ordinaria, come le parti interne da biancheggiare e ripulire al bisogno, non si rilevano significativi problemi, eccetto per la «nave del campanile ed il soffitto in pessimo stato»²⁴.

Alla fine del XIX secolo la chiesa cattedrale catanzarese respirava l'aria ecclesiale ed ecclesiastica del tempo, nella sua gravità e austerità, nel perpetuarsi di usi e costumi, gestiti esclusivamente dal Capitolo, che era composto da venti canonici, sei sacerdoti, a cui, nelle solennità, si univano tutti i parroci della città. Sotto l'episcopato di mons. Bernardo De Riso (1883-1900), il duomo aveva avuto un restauro all'interno, con un consolidamento strutturale, «rinforzandolo con un grosso rivestimento del terrapieno dalla parte Sud»²⁵, inoltre il tempio era stato dotato di un grande organo costruito da una rinomata fabbrica lombarda. Lo stesso vescovo, considerando che la chiesa non aveva cura d'anime, voleva darle anche il titolo parrocchiale, ma il Capitolo si oppose²⁶.

b. La cattedrale nel '900: dai bombardamenti alla ricostruzione

Mons. Luigi Finoia (1900-1906), noto per la sua sensibilità estetica e liturgica, volle programmare per il duomo interventi significativi che donassero all'interno un aspetto armonioso e più decoroso, eliminando completamente maldestri e grossolani rifacimenti operati nel tempo. Non tutto si riuscì a realizzare, perché le spese superavano le possibilità economiche del vescovo e della diocesi, tanto da trovarsi presto in una preoccupante situazione amministrativa, al punto da determinare le sue dimissioni dopo appena sei anni di ministero a Catanzaro.

Dal 4 all'8 ottobre 1933 la città e la sua cattedrale ospitarono e celebrarono il secondo Congresso Eucaristico Regionale, che diede una speciale attenzione alla dimensione sociale del mistero eucaristico; in occasione di questo storico appuntamento, mons. Giovanni Fiorentini fece eseguire alcuni restauri all'edificio sacro e, a ricordo dello stesso evento, fu realizzato un artistico ostensorio. Un decennio più avanti, Catanzaro, come altre città calabresi, fu bombardata dagli aerei anglo-

Caltanissetta-Roma 1994, p. 382, p. 389. Questa suppellettile, insieme a quella precedente, comprese la ricca dotazione di paramenti in tessuto serico, realizzata tra XVII e XIX secolo, fortunatamente salvata da terremoti, bombardamento e furti, con altri interessanti pezzi d'arte, è oggi custodita nel Museo Diocesano d'Arte Sacra. Cfr. ORESTE SERGI, *Il libro 3 della Platea del Reverendissimo Capitolo della Cattedrale di Catanzaro: 1890. Per uno studio dell'argenteria sacra del tesoro della Cattedrale*, in *Studi Calabresi*. II-III (2002-2003), pp. 181-195.

²³ GIUSEPPINA SCAMARDI, *Catanzaro...*, p. 126.

²⁴ ASDC, *Atti Visita pastorale*, 15 ottobre 1881.

²⁵ Cfr. VITO CAPIALBI, *La continuazione dell'Italia Sacra...*, p. 104.

²⁶Cfr. ANTONIO CANTISANI, *Vescovi a Catanzaro (1852-1918)*, La rondine, Catanzaro 2008, p. 141.

americani il 27 e 28 agosto 1943, causando la morte di 132 persone tra i civili. Pure la cattedrale fu testimone e vittima di questa immane tragedia, insieme all'episcopio, al seminario e a molte limitrofe abitazioni. La lettera pastorale scritta da mons. Fiorentini nel febbraio 1944 è significativa²⁷. Racconta mons. Cantisani: «Una bomba aveva abbattuto la cappella del protettore S. Vitaliano. Il busto argenteo del Santo rimase sepolto sotto le macerie con la base tutta stritolata. Altre bombe erano cadute tutt'intorno alla Cattedrale, danneggiando con lo spostamento d'aria campanile e mura perimetrali. In un primo momento si pensò che il danno interno alla chiesa fosse limitato alla cappella di S. Vitaliano, ma ci si accorse subito che erano state danneggiate la cupola e l'intera volta e perciò l'intero edificio sacro fu dichiarato pericolante»²⁸. Il vescovo provvide subito per un intervento di restauro al simulacro del patrono. Il servizio liturgico della cattedrale, come già nel passato, fu trasferito nella basilica dell'Immacolata.

Se interroghiamo l'Archivio Storico Diocesano oggi, il fondo Ufficio Tecnico ci presenta consistente materiale documentario, conservato in due faldoni, con estremi cronologici 1943-1976. La serie ricostruzione post-bellica, dal 1944 al 1961, è di particolare interesse per la storia contemporanea della cattedrale: dalle adesioni al comitato cittadino per la riedificazione alla corrispondenza ufficiale e privata degli architetti Domestico e Fasolo, degli arcivescovi Fiorentini e Fares, compreso il carteggio con la Soprintendenza, Genio Civile, Pontificia Commissione per l'Arte Sacra, Ministero dei LL. PP., Cassa di Risparmio, imprese, ecc. Tre sottoserie contengono: atti notarili, contabilità, verbali, contratti, ecc.; progetti con i fascicoli pertinenti, fotografie relative alla ricostruzione.

Il 25 aprile 1944 iniziarono i lavori di demolizione dei ruderi del tempio ottocentesco, prospettando una cattedrale tutta nuova, segno di tempi nuovi. Nel frattempo si costituì un comitato cittadino per la ricostruzione del duomo, motivato pure dai provvedimenti adottati dal Governo che si assumeva l'onere per la ricostruzione delle chiese danneggiate a causa della guerra. Nel 1947 fu proposto un primo progetto, compilato dall'architetto Franco Domestico, ma il Ministero dei Lavori Pubblici rispose chiedendo alcune modifiche e rielaborazioni²⁹. Il secondo progetto fu presentato il 30 novembre 1948 con firma del prof. Vincenzo Fasolo, docente in Roma, di cui il Domestico era stato allievo, ed

²⁷ Cfr. *Lettera pastorale per la Quaresima 1944*, in *Bollettino Ufficiale della Diocesi Catanzaro e la Diocesi di Squillace*, XXIV (1944), pp. 1-4.

²⁸ Cfr. ANTONIO CANTISANI, *La forza del sorriso. Mons. Giovanni Fiorentini arcivescovo di Catanzaro e vescovo di Squillace (1919-1956)*, Edizioni La Rondine, Catanzaro 2010, pp. 250-251.

²⁹ Cfr. ASDC, fondo *Ufficio Tecnico*, cart. *Cattedrale*, fasc. *Ministero LL. PP. Progetto dei lavori di ricostruzione del duomo di Catanzaro colpito dal bombardamento aereo dell'agosto 1943. 2° stralcio dei lavori. Relazione*.

approvato dal Consiglio Superiore dei LL. PP. il 5 aprile 1949. La prima pietra della cattedrale fu posta da mons. Fiorentini il 18 maggio dell'anno santo 1950.

I lavori vennero affidati congiuntamente e solidalmente al prof. Vincenzo Fasolo e all'architetto Francesco Domestico. Questo connubio non si dimostrò però del tutto felice. Di fatto, come si evince dalla documentazione, l'opera è architettonicamente e artisticamente creatura del prof. Fasolo, affidata al direttore dei lavori architetto Domestico.

Seguirono dieci anni di lavori, l'edificazione del nuovo tempio rispettava essenzialmente le dimensioni e l'orientamento del precedente edificio. La nuova cattedrale è «a tre navate, scandite in cinque campate rettangolari da pilastri archi voltati, senza coro e con transetto non sporgente, di altezza pari alla navata centrale. Sulla crociera si innalza un tiburio sormontato da una lanterna. La terminazione orientale è rialzata e si conclude con tre absidi interamente decorate a mosaico che si innestano direttamente sul transetto. Al di sotto di essa è la cripta, anch'essa frutto della ricostruzione. Precede il transetto un volume trasversale, di ampiezza pari a quello della navata, che si conclude con i due corpi, all'esterno fortemente sporgenti, delle cappelle di S. Vitaliano a sinistra e del SS. Sacramento a destra»³⁰. L'arredamento e le rifiniture interne prevedevano il mosaico dell'Assunta nell'abside centrale, che fu realizzato su bozzetto del prof. Ugo Mazzei, come gli altri mosaici che si ammirano. Seguirono le quattordici stazioni della Via Crucis, opera bronzea dello scultore Alessandro Monteleone. Nel 1959, a conclusione dei completamenti interni, venne installato, nel transetto di destra, l'organo a canne dai Fratelli Ruffatti, con 29 registri su due manuali e pedale. Le opere più pregevoli e salvate dell'antico duomo furono opportunamente collocate nel nuovo sacro edificio³¹.

Il campanile non più laterale, come nelle strutture precedenti, venne ubicato al centro della facciata principale, e alla sua sommità fu stata posta nel 1956 la statua bronzea dell'Assunta, realizzata dallo scultore Giuseppe Rito³². Il battistero, ampio, sulla destra, si presenta con la base a pianta quadrata ed il tamburo ottagonale, riprendendo un antico simbolo liturgico del fonte battesimale. Gli ingressi sono costituiti da tre porte sulla facciata principale e tre su quella laterale adiacente la piazza, porte più recentemente, sotto gli episcopati Cantisani e Ciliberti, realizzate artisticamente in bronzo, opera dei maestri Eduardo Filippo e

³⁰ GIUSEPPINA SCAMARDÌ, *Catanzaro...*, pp. 121-122.

³¹ Oltre il cinquecentesco busto argenteo di San Vitaliano, ricordiamo la statua marmorea della Madonna delle Grazie del 1535, la pala dell'Assunta del 1750, le statue lignee ottocentesche della *Dormitio Virginis* e dell'Addolorata, la tela della Sacra Famiglia dipinta nel 1834 da Domenico Augimeri.

³² Cfr. ALESSANDRO RUSSO, *Giuseppe Rito*, ICSAICstoria. It, 2020.

Giuseppe Farina³³. La risorta cattedrale fu solennemente consacrata il 17 settembre 1960, essendo arcivescovo mons. Armando Fares, dal card. Luigi Traglia delegato da Giovanni XXIII³⁴.

In questa memoria grata ai padri e, nello stesso tempo, storicamente critica, ci viene spontaneo chiederci, per diverse ragioni, quale fu il pensiero che ispirò l'opera di ricostruzione. C'era la moda di ricostruire ex novo. La Calabria negli anni Trenta, prima della seconda guerra, aveva visto la totale ricostruzione delle cattedrali di Reggio Calabria, Mileto, Tropea, Oppido Mamertina, San Marco Argentano, poiché lesionate dagli ultimi terremoti. Scelte oggi criticabili, ma forse giustificabili per quei tempi. Nel 1931 avanzava, per esempio, le sue riserve su questi interventi di smantellamento e ricostruzione, il nostro don Francesco Caporale, allora docente all'Università Pontificia di Catanzaro. Scriveva, a proposito di fede e bellezza per le nostre chiese: «I tempi nostri non volgono propizi all'architettura [...] Il passato bisogna conservarlo gelosamente, dove ancora esiste, e restaurarlo, e magari ricostruirlo con fedeltà, come si farebbe per rimettere su una statua caduta e mutilata o un vaso infranto. Può essere, perciò, lodevole la ricostruzione ora compiuta della cattedrale di Messina [non esprime lo stesso elogio per quelle calabresi]. Ma non è ammissibile – ripeto – che oggi si costruisca ex novo una chiesa copiando uno stile passato, specialmente antico, sia pure romanico»³⁵.

Possiamo, nel caso, in modo pertinente domandarci, con un sereno e onesto sguardo storico comparativo, quanto e come il movimento liturgico, in atto in quegli anni, abbia influito, orientato, illuminato il progetto di ricostruzione. Proprio nella prima metà del '900, anche in Italia, in campo pastorale, il movimento sorto in Germania caldeggiava un sano rinnovamento liturgico, avvalorato, in certo modo, nel 1947, dalla *Mediator Dei* di Pio XII, il quale, pur rimuovendo pericoli di estremismi, sosteneva che è «assolutamente necessario dar libero campo all'arte moderna, se serve con la dovuta riverenza ed il dovuto onore, ai sacri edifici e ai riti sacri». Per questa nostra cattedrale si scelse piuttosto di ricalcare l'imponenza e lo stile della precedente costruzione, continuando a prediligere il modello antico come “archetipo irrinunciabile”. Può sembrare infatti che non risenta delle avanguardie architettoniche e artistiche già in atto dal primo Novecento, né si coglie il tentativo di una maggiore originalità e creatività, frenata

³³ La porta della facciata laterale è detta *della Speranza*, la porta centrale è detta *del Giubileo*, alla sua destra e sinistra ci sono quella *delle Beatitudini* e quella *dell'Eucaristia*. Cfr. la descrizione in BERTOLONE, *La Cattedrale...*, pp. 23-25; N. FILIPPO- F. SCALERA, *Le porte di bronzo della cattedrale di Catanzaro. La sacralità della scultura di Ednardo Filippo*, La Rondine, Catanzaro 2005.

³⁴ Cfr. ARMANDO FARES, *La riapertura della Cattedrale. Lettera pastorale*, Catanzaro 1960; l'opuscolo commemorativo *Cattedrale di Catanzaro: solenne riapertura, 2-10 ottobre 1960*, Catanzaro 1960.

³⁵ FRANCESCO CAPORALE, *Fede e bellezza (per le nostre chiese)*, Tipografia Giovine Calabria, Catanzaro 1931.

certamente dalla rigidità del diritto e da una prassi ecclesiastica italiana che privilegiava più nella liturgia l'aspetto pastorale che il linguaggio architettonico. Come, per altri edifici sacri coevi, soprattutto nel meridione, non avvertiamo infatti un grande sforzo di ricerca architettonica, piuttosto una speciale attenzione, e si comprende, alle nuove tecniche antisismiche, all'uso del cemento armato, alla funzionalità, ecc. Certo prevale, anche qui, un razionalismo delle forme e ibridi compromessi con la tradizione. Non vorrei andare oltre su questo aspetto, perché non rientra nelle mie competenze, e non vorrei essere frainteso, ma l'interessante rilettura e revisione documentaria suggerita, qualche anno addietro, dal prof. Oreste Sergi³⁶ non deve essere trascurata, perché getta luce di verità su un iter progettuale e conseguenti risultati che hanno portato, nel tempo, a giudizi e pregiudizi contrapposti. Il Fasolo (1885-1969), che tra l'altro era architetto della Fabbrica di San Pietro e stimato autore di una *Storia dell'Architettura*, confiderà e protesterà nel 1960, in una lunga lettera al vicario generale mons. Alfredo De Girolamo, la sua ingiustificata estromissione nell'esecuzione dell'opera, con un inesorabile tradimento dell'iter progettuale e alterazioni e variazioni della sua idea originale di ricostruzione. Criticherà, per esempio, «i rivestimenti di marmo [...] che spezzano l'unità dell'insieme», l'uso scorretto fatto dei suoi disegni per gli arredi «senza esserne interpellato» e delle varianti «senza esserne avvisato»³⁷. Come già nel 1957, desiderando venire incontro ai gusti e ai desideri di mons. Fares, sottolineava che «il punto importante è che tra questi vari elementi ci sia unità di carattere e di stile in armonia col tutto. A questo ho mirato e spero di esserci riuscito»³⁸. Proprio secondo la sua idea fondamentale, che era – commenta Oreste Sergi – «di integrazione completa e minuziosa delle parti, dove l'architettura, la scultura e la pittura potessero insieme dialogare tra loro in un crescendo virtuoso delle singole parti»³⁹.

La cattedrale ultimata, in verità, fu anche il frutto di vicende e rapporti controversi, problematici tra i due progettisti, delle richieste perentorie e restrittive dei vescovi, delle ingerenze dell'opinione pubblica e clericale, ecc. che forse

³⁶ ORESTE SERGI, *“Questi sono i miei diritti”. La vivace protesta di Vincenzo Fasolo nella ricostruzione della cattedrale di Catanzaro*, in *Quaderni del Dipartimento Patrimonio Architettonico e Urbanistico – PAU*, n. 29-32 XV-XVI (2005-2006), pp. 191-198. L'autore nel 2008 ha conseguito il dottorato in Conservazione dei Beni Architettonici e Ambientali, presso l'Università Mediterranea di Reggio Calabria, con un lavoro di ricerca su *La Cattedrale di Santa Maria Assunta e dei Santi Pietro e Paolo in Catanzaro: analisi delle fasi di ricostruzione e restauro in epoca moderna e contemporanea attraverso le fonti documentarie e l'analisi storico-critica del materiale artistico e architettonico di deposito*.

³⁷ *Ivi*, p. 196.

³⁸ *Ivi*, nota 27, p. 198.

³⁹ *Ivi*, p. 195. Cfr. anche ORESTE SERGI, *Cronos e Polemos: La cattedrale di Catanzaro. Il progetto di Vincenzo Fasolo e l'interpretazione “romana” delle sue teorie “michelangiolesche”*, in *Cronos e l'Architettura*, PAU 2009.

condizionarono il lavoro esecutivo dell'architetto Domestico, tra l'altro, riconosciuto e apprezzato per vari suoi interventi in altri edifici sacri calabresi; traspare nel carteggio una complessa fabbrica "inquinata da interessi diversi", di ordine più ideale che economico, come scrive con oculatezza Oreste Sergi, che per primo ha avuto modo di studiare i fascicoli di Curia contenenti questa documentazione, oggi molto utile per avere più completezza storica sulla vicenda progettuale del duomo.

Conclusione

Questa memoria, in occasione dei 900 anni di fondazione della Cattedrale e della Diocesi, ci invita a ricalcare i passi e le parole di papa Giovanni Paolo II nel 1984⁴⁰, dentro i sentieri dell'anima e nel perimetro della Chiesa, piccolo quanto una mangiatoia ed esteso fino agli estremi confini della terra, come il cenacolo pentecostale, per questo sempre riedificabile, sempre riformabile, sempre in costruzione, come la nostra povera umanità, nonostante tutto, eletta ad essere tempio di Dio, abitata dal suo Spirito d'Amore (cfr. *1Cor* 3, 16).

Un pensiero del santo papa Paolo VI sembra scritto proprio per noi, ci aiuta a concludere questa relazione, invitandoci a trasformare in preghiera le nostre parole e in impegno profetico la nostra pia e grata memoria: «A Cristo ogni cattedrale appartiene, per Cristo qui si riunisce il popolo di Dio con il suo Vescovo, e da Cristo questo tempio acquista la sua misteriosa maestà. Questo è il segreto della Cattedrale: è la Basilica di Cristo Re; è l'Aula di Cristo Maestro; è il Tempio di Cristo Sommo ed Unico Sacerdote»⁴¹.

San Bernardo diceva che la Chiesa è *ante et retro oculata*, cioè è provvista di occhi per guardare indietro e avanti, per fare ed essere memoria di Cristo, il venuto e il veniente, *Christus heri et hodie, ipse et in saecula*. Amen.

⁴⁰ Cfr. *Omelia. Concelebrazione Eucaristica per la Dedicazione della Cattedrale*, Stadio di Catanzaro, 6. 10. 1984, in CEC (ed.), *La Visita del Papa in Calabria*, Fassano editore, Cosenza 1985, pp. 134-140; anche VINCENZO BERTOLONE, *La Cattedrale...*, pp. 40-43.

⁴¹ Cfr. il vibrante discorso, che appartiene al suo periodo di episcopato milanese, pronunciato il 26 aprile 1959 in occasione dell'inaugurazione della rinnovata cattedrale di Crema; parole riprese, diverse volte, durante il pontificato: GIOVANNI BATTISTA MONTINI, *Pastorale liturgica*, Edizioni liturgiche, Roma 1963, pp. 108-114.

DANIEL AJAMA

Gramsci, i libertari di Sinistra, l'egemonia culturale e l'odio per l'Occidente*

L'anno 2020 non sta passando tranquillamente. Assistiamo a eventi impensabili solo qualche mese fa: mantieni la distanza antisociale, indossa una maschera quando entri in una banca, segui le frecce sul pavimento del supermercato, tutti gli eventi sportivi annullati, la didattica a distanza – anche per gli studenti universitari – sono approvati da ogni governo e società. La parte più rilevante di questa discussione: i negozi di marijuana, i negozi di liquori e le cliniche per gli aborti sono essenziali; le chiese durante la Settimana Santa non lo sono.

Aggiungete a questo le proteste, più specificamente i disordini. La polizia ha detto ai funzionari del governo di fare marcia indietro. Coloro che cercano di difendere la loro vita e la loro proprietà sono quelli che vengono giudicati dai media, e potenzialmente dai pubblici ministeri e dai tribunali. Oh, sì: le proteste e le rivolte tengono lontani i virus, non c'è bisogno di maschere.

Cosa, di tutto questo, è direttamente rilevante per te? Perché ho ritenuto opportuno cambiare il tema di questo convegno negli ultimi giorni? Stiamo vivendo enormi cambiamenti culturali. Mentre la cultura è sempre in evoluzione, negli ultimi decenni i cambiamenti sono stati rivoluzionari – e uso questo termine con cautela. Questi cambiamenti sono diretti a voi e a coloro che si sono seduti con te negli ultimi decenni. Lo scopo è quello di creare soldati per la rivoluzione.

Quello che percepisco dall'università, ed è vero anche nel mondo degli affari e del governo, sono storie di vari indottrinamenti culturali, resi sempre più intensi con il pretesto di questi recenti disordini. Il discorso politicamente corretto che include anche il discorso imposto, l'annullamento della cultura, l'autoflagellazione, la lotta per la medaglia d'oro alle Olimpiadi dell'oppressione. E se non sei d'accordo con tutto questo, sei un fascista. Per rafforzare ulteriormente questo indottrinamento, l'obbligo di prendere lezioni che faranno crollare la civiltà occidentale – anche solo dire queste due parole in un tono diverso da quello sprezzante – potrebbe essere costoso.

* L'articolo è apparso in www.miglioverde.eu ([link](#)) la cui direzione si ringrazia per l'autorizzazione alla pubblicazione. [Qui il link all'articolo originale.](#)

C'è uno scopo dietro a tutto questo, una strategia. Gli eventi che abbiamo vissuto di recente non sono spontanei o casuali. Quanto accaduto non è casuale. Questi eventi sono il risultato di una strategia politica volta a spogliarci della nostra libertà. È una strategia insidiosa. È anche molto efficace.

Consapevolmente o meno, chi attua questa strategia utilizza il manuale del pensatore marxista di maggior successo della storia. Dato il danno che questa strategia ha arrecato alle libertà dell'Occidente, lo considero il più grande stratega politico della storia.

E questo è ciò di cui vorrei discutere. Prima di iniziare, devo mettervi in guardia su due punti. In primo luogo, gran parte di questo libro marxista assomiglia ai desideri dei libertari semplicistici – il libertarismo per i bambini, come un buon amico lo ha definito una volta. Tornerò su questo punto più di una volta. In secondo luogo, in questo convegno si parlerà molto della tradizione e della cultura occidentale. Intrinsecamente questo includerà il cristianesimo. Ma se si vuole capire il manuale del nemico, questo non può essere evitato.

Ora, so che molti libertari lavorano sodo su questo tema: il cristianesimo è inutile per la libertà; in realtà è un nemico della libertà. Vi chiedo solo di tenere a mente quanto segue: il pensatore marxista di maggior successo della storia credeva che il cristianesimo fosse il nemico del comunismo; è ciò che ha ostacolato l'avanzata del comunismo in Occidente. Per ora, vi chiedo di essere aperti alla possibilità che avesse ragione perché, quando mi guardo intorno oggi, sembra che avesse ragione.

Dopo questa complessa introduzione, cominciamo. Lo stratega politico di cui parlo è Antonio Gramsci. Malachi Martin riassume l'importanza di Gramsci, nel suo libro *The Keys of this Blood*¹: «la formula politica ideata da Gramsci ha fatto molto più del leninismo classico – e certamente più dello stalinismo – per diffondere il marxismo in tutto l'Occidente capitalista». Qual è la formula? Gary North spiega: osservando che la società occidentale era profondamente religiosa, Gramsci credeva «che l'unico modo per realizzare una rivoluzione proletaria sarebbe quello di rompere la fede delle masse di elettori occidentali nel cristianesimo e nel sistema morale derivato dal cristianesimo».

La religione e la cultura erano alla base della piramide, la fondazione. È stata la cultura, e non la condizione economica della classe operaia, la chiave per portare il comunismo in Occidente. Per dire le cose come stanno rispetto a Gramsci, non è stato lui a dare il via a questo movimento; l'Occidente stava già facendo un buon lavoro per danneggiare la sua tradizione culturale.

¹ Cfr. Malachi MARTIN, *The Keys of this Blood. The Struggle for World Dominion Between Pope John Paul II, Mikhail Gorbachev and the Capitalist West*, Simon & Schuster, 1990.

Si possono indicare elementi del cattolicesimo medievale, della Riforma e del Rinascimento, dell'Illuminismo (come ho discusso altrove²), e dei pietisti protestanti post-millenari (come ha dimostrato chiaramente Murray Rothbard³), che hanno tutti contribuito a questa distruzione molto prima che Gramsci entrasse in scena. Ma senza queste crepe nell'armatura, Gramsci non ci sarebbe mai riuscito.

Qual è la nostra condizione attuale in relazione agli obiettivi di Gramsci? Potrei parlare della distruzione della famiglia, della perdita di tutte le significative istituzioni intermedie nei confronti del governo, dell'assurdità di gran parte di ciò che oggi passa tramite gli studi universitari, soprattutto nelle arti liberali e nelle discipline umanistiche – tutti sintomi del crollo del fine ultimo a cui mirava Gramsci. Quest'anno ci è stata data un'innegabile prova del successo della sua strategia politica nella risposta dei leader cristiani al coronavirus. Per fare un esempio, dal Kentucky: «quando ho chiesto [al vescovo John Stowe della diocesi cattolica di Lexington] cosa avrebbe detto a un pastore che prepara il culto pasquale, è stato diretto: “direi che è irresponsabile”, ha detto. “Stai mettendo in pericolo la vita delle persone”»⁴.

So che viviamo in un mondo che ignora i fatti, ma è mai stato saggio credere che ci troviamo di fronte alla peste nera? Nelle piaghe pre-moderne, i leader cristiani hanno agito in questo modo? La risposta semplice ad entrambe le domande è no, ma noi abbiamo avuto chiese chiuse durante la Settimana Santa. Non riesco a pensare a una migliore rappresentazione simbolica della distruzione del cristianesimo in Occidente. Tale è il successo di Antonio Gramsci.

Chi è Antonio Gramsci? Era un marxista italiano (più precisamente, un comunista italiano), che scriveva di teoria politica, sociologia e linguistica. Il suo lavoro si è concentrato sul ruolo che la cultura e la tradizione svolgono nel prevenire la diffusione del comunismo in Occidente.

Gramsci nacque nel 1891 e morì nel 1937, uno di mezzo tra sette bambini. Era gobbo, non è chiaro se per una malformazione della colonna vertebrale dalla nascita o per un incidente d'infanzia. Una delle storie racconta che è caduto dalle braccia di un servitore su una ripida scala. Anche se la sua famiglia lo aveva dato per morto, la zia gli ha unto i piedi con l'olio di una lampada dedicata alla Madonna. Ironico.

Perennemente malaticcio, fino all'età di quattordici anni una bara era pronta per lui nella sua camera da letto. Il padre è stato imprigionato per motivi politici

² Cfr. <https://mises.org/wire/cost-enlightenment>; <https://mises.org/es/wire/el-coste-de-la-ilustracion>.

³ Cfr. <https://mises.org/library/world-war-i-fulfillment-power-and-intellectuals>; <https://mises.org/es/library/la-primera-guerra-mundial-como-consumacion-el-poder-y-los-intelectuales>.

⁴ <https://www.kentucky.com/opinion/linda-blackford/article241798701.html>.

e la madre in qualche modo ha tenuto in vita la famiglia. Prima di lasciare la Sardegna per Torino e l'università, era un nazionalista sardo. Quando è arrivato a Torino, si è imbattuto nelle fabbriche di automobili FIAT. È qui che ha scoperto la lotta di classe: operai e capi.

La prima guerra mondiale gli ha chiarito le idee: mezzo milione di contadini italiani sono morti, mentre i profitti degli industriali sono aumentati. Lasciò l'università e cominciò a scrivere. Fondò un giornale: «L'Ordine nuovo», con il primo numero consegnato il 1° maggio 1919. È stato fondatore e leader del Partito Comunista Italiano e membro del Parlamento.

Con l'immunità parlamentare sospesa da Mussolini, è stato mandato in prigione. Alcuni anni dopo, il Vaticano propose uno scambio di prigionieri: l'invio di Gramsci a Mosca in cambio di un gruppo di sacerdoti imprigionati in Unione Sovietica. (Mussolini pose fine a queste trattative all'inizio del 1933).

Fu durante il suo periodo in prigione che scrisse i suoi famosi *Quaderni del carcere*, descrivendone il contenuto come «tutto ciò che riguarda le persone». Comprende oltre 2800 pagine scritte a mano. Ventuno dei quaderni riportano il timbro delle autorità carcerarie. Dato il rischio di censura, ha usato termini inspidi invece della tradizionale terminologia marxista.

Sebbene siano stati completati nel 1935, sono stati pubblicati solo negli anni 1948-51, e non in inglese fino agli anni Settanta. Nel 1957 erano state vendute quasi quattrocentomila copie.

Soffrendo di varie malattie cardiache, respiratorie e digestive, alla fine è stato trasferito in una struttura ospedaliera del carcere. Il 25 aprile 1937, lo stesso giorno in cui ricevette la notizia che sarebbe stato liberato, subì un'emorragia cerebrale e morì due giorni dopo.

Attraverso i suoi quaderni, ha introdotto varie idee nella teoria marxista, nella teoria critica e nella teoria educativa. La più importante è stata l'idea di egemonia culturale, che è stata l'idea unificante dell'opera di Gramsci dal 1917 fino alla sua morte.

L'egemonia culturale: perché la rivoluzione marxista non ha travolto l'Occidente all'inizio del XX secolo? Gramsci ha suggerito che i capitalisti non mantenevano il controllo semplicemente con la coercizione – come lo descriverebbe Marx – ma anche ideologicamente. I valori della borghesia erano i valori comuni a tutti. Questi valori hanno contribuito a mantenere lo *status quo* e hanno limitato ogni possibilità di rivoluzione.

Mentre Lenin sentiva che la cultura era ausiliaria agli obiettivi politici (come pensano molti libertari), Gramsci vedeva nella cultura la chiave di tutto. La classe operaia dovrebbe sviluppare una cultura propria, separata e distinta dai valori comuni della società in generale. Controllerebbe le sue convinzioni e control-

lerebbe il popolo. Ciò era possibile solo se l'egemonia della classe dirigente fosse messa in crisi.

John Cammett approfondisce questo punto. L'egemonia è descritta come un ordine diffuso in tutta la società in tutte le manifestazioni istituzionali e private. Tutti i gusti, la morale e i costumi, compresi i principi religiosi e politici, sono impregnati del suo spirito. Questo tono è stabilito a partire dalla prima classe o gruppo rispetto alle altre classi. Scrive Cammett: «il presupposto fondamentale su cui si basa la visione di Gramsci dell'egemonia è che la classe operaia, prima di assumere il potere statale, deve stabilire la sua pretesa di essere una classe dirigente in ambito politico, culturale ed “etico”»⁵.

Ci sono tre fasi della rivoluzione in questo senso: la prima, pretendere di essere la classe dirigente nella cultura; la seconda, l'acquisizione del potere statale; la terza, la completa trasformazione della base economica. Potete decidere voi stessi a che punto siamo su questa strada.

Una seconda idea importante è stata l'attenzione di Gramsci per gli intellettuali. Gramsci credeva che la classe operaia avrebbe dovuto sviluppare i propri intellettuali, con valori critici rispetto allo *status quo*. Ciò avrebbe richiesto il controllo delle strutture e delle istituzioni scolastiche. Questi intellettuali, attraverso l'istituto scolastico e lo Stato, sarebbero stati quasi liberi di portare avanti l'idea rivoluzionaria.

L'idea di Gramsci degli intellettuali è molto più ampia di quella degli accademici e simili. Per Anne Sassoon, nel libro *Gramsci's Politics*⁶, Gramsci identifica due gruppi di questi intellettuali: gli intellettuali organici, che provengono dalla classe operaia; e gli intellettuali tradizionali: il clero, i filosofi, gli accademici. Quest'ultimo gruppo presenta una falsa aria di continuità rispetto ai loro predecessori. Oggi includerebbe leader di pensiero del mondo dello spettacolo, dello sport, dell'economia e della politica sia in uno che nell'altro di questi due gruppi.

Gramsci è, forse, il teorico fondamentale di quello che oggi chiamiamo marxismo culturale. Quando si tratta dell'importanza della cultura e del valore dei media nell'influenzare il sistema politico ed economico e l'economia di un Paese, il lavoro di Gramsci ha alimentato la crescita di un intero movimento nel campo degli studi culturali.

Gary North descrive Gramsci come «il più importante teorico anti-marxista ad emergere dal movimento marxista»⁷. Era anti-marxista perché, a differenza di Marx, non poneva il modo di produzione al centro dello sviluppo sociale. Paul

⁵ John M. CAMMETT, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford University Press, Stanford (California) 1967.

⁶ Cfr. Anne Showstack SASSOON, *Gramsci's Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis (Minnesota) 1988.

⁷ <https://www.garynorth.com/public/10771.cfm>.

Piccone approfondisce questo punto di vista: la visione di Gramsci contraddiceva l'ideologia ufficiale marxista-leninista, fornendo una dimensione etica e soggettiva superiore al materialismo della prima⁸.

Secondo Angelo Codevilla, Gramsci ha addirittura respinto l'attenzione del marxismo per i fattori economici: «queste cose sono per la gente comune»⁹. Era una piccola formula per gli intellettuali mezzi matti. Le relazioni economiche erano solo una parte della realtà sociale; le parti principali erano intellettuali e morali.

Come Marx, molti libertari sono ugualmente concentrati sul modo di produzione come chiave della libertà, ma guardando all'altra parte della medaglia. Si concentrano sulla libertà economica come mezzo per offrire libertà a tutti e, come Marx, praticamente ignorano o addirittura trascurano ogni aspetto culturale. Gramsci lo sapeva meglio, e – come dovrebbe essere ovvio dal confronto che sto facendo – offre una lezione per i libertari che credono che questioni culturali più ampie al di là del principio di non aggressione siano irrilevanti per la libertà.

Ancora North: «Gramsci argomentò, e la Scuola di Francoforte ha seguito il suo esempio, che la via per i marxisti di trasformare l'Occidente era la rivoluzione culturale: l'idea del relativismo culturale. L'argomento era corretto, ma non era marxista. L'argomento era hegeliano».

La Scuola di Francoforte ha ulteriormente sviluppato il concetto di teoria critica. La teoria critica insegna ad essere critici nei confronti di ogni norma, atteggiamento e attributo culturale che prevale nella società; lo scopo è quello di sfidare le strutture di potere e le gerarchie. Spiegando proprio il discorso sulla tolleranza che affrontiamo oggi, Herbert Marcuse della Scuola di Francoforte scriverà: «la realizzazione dell'obiettivo della tolleranza richiederebbe l'intolleranza delle politiche, degli atteggiamenti e delle opinioni prevalenti e l'estensione della tolleranza alle politiche, agli atteggiamenti e alle opinioni che sono fuorilegge o sopresse»¹⁰.

La rivoluzione violenta non era la risposta. Da Malachi Martin: «Sebbene fosse fermamente impegnato nel comunismo globale, [Gramsci] sapeva che la violenza non avrebbe conquistato l'Occidente. Gli operai americani non avrebbero mai dichiarato guerra ai loro vicini borghesi finché avessero condiviso valori cristiani comuni». E ancora: «Le armi principali sarebbero l'inganno, la manipolazione e l'infiltrazione. Nascondendo la loro ideologia marxista, i nuovi guerrieri

⁸ Cfr. Paul PICCONE, *Italian Marxism*, University of California Press, Oakland (California) 1983.

⁹ Cfr. <https://claremontreviewofbooks.com/the-rise-of-political-correctness/>.

¹⁰ <https://www.marcuse.org/herbert/publications/1960s/1965-repressive-tolerance-fulltext.html>.

comunisti cercheranno posizioni di influenza nei seminari, nel governo, nelle comunità e nei media».

Gramsci era d'accordo con Lenin che c'era una forza interiore nell'uomo, che lo portava al "Paradiso dei Lavoratori", ma egli riteneva che i presupposti alla base di questa visione marxista fossero troppo elementari e gratuiti. Sì, la grande massa della popolazione mondiale era composta da lavoratori, ma questo era insufficiente, come noterà Martin: «Ciò che apparve chiaro a [Gramsci], tuttavia, era che da nessuna parte – e soprattutto non nell'Europa cristiana – gli operai del mondo erano separati dalle classi dirigenti da un abisso ideologico».

Questi lavoratori non si ribelleranno ai loro correligionari, coloro con cui condividono cultura, costumi e tradizioni. Certamente non offrirebbero un rovesciamento violento finché queste tradizioni sono mantenute in comune. Ancora una volta, per citare Martin: «Perché per quanto fossero oppressi, la "struttura" della classe operaia non era definita dalla loro miseria o dall'oppressione, ma dalla loro fede e dalla loro cultura cristiana».

Gramsci ha trovato inutile e contraddittoria la logica di Marx nel trovare la sua casa in Lenin: c'è da stupirsi che l'unico Stato in cui il marxismo stava prendendo piede fosse quello che lo teneva insieme con la forza e il terrore? Senza cambiare questa formula, il marxismo non avrebbe futuro.

Una cultura comune, basata sul cristianesimo, sarebbe sempre stata d'ostacolo, richiedendo un terrore sempre maggiore - o richiedendo un percorso diverso: la via di Gramsci. Murray Rothbard ha notato la «lunga marcia di Gramsci attraverso le nostre istituzioni» nel 1992, scrivendo in modo colorito: «Sì, sì, voi marci ipocriti progressisti, è una guerra culturale!»

Angelo Codevilla scrive che non ci sarebbe stato bisogno di forza bruta, almeno non in prima linea, ancora una volta, contrariamente all'opinione generale marxista. Trasforma il nemico nel soldato che ti serve; lui farà il resto. Il metodo di Gramsci sarebbe più machiavellico che marxista; al posto del principe, ci sarebbe il partito.

Questo metodo eliminerebbe la possibilità di resistenza culturale al progressismo comunista. Non ci sarebbe nessuna forza culturale a ostacolarla. Poiché Gramsci credeva che la natura umana non è fissa e immutabile, il compito del moderno principe machiavellico sarebbe stato quello di cambiare la natura umana.

Distuggere le vecchie leggi, i vecchi modi di vivere; inculcare nuovi modi di pensare e di parlare in sostanza, introdurre un linguaggio completamente nuovo. Il linguaggio è la chiave per la padronanza della coscienza. Il linguaggio può realizzare ciò che la forza non ha mai potuto fare. Riformare la morale; riformare l'intelletto. In questo modo, le persone che altrimenti non spenderebbero mai un minuto su queste cose diventeranno i soldati più rabbiosi.

Un martello a tutta forza non funzionerebbe. Farneticare di una rivoluzione o di una dittatura del proletariato non farebbe altro che rendere nemica la classe operaia. Il sistema educativo era la chiave. La strada di Gramsci verso la rivoluzione richiederebbe molto più tempo di quella proposta da Marx o Lenin, ma sarebbe molto più completa e di successo.

Nel frattempo, usa le sue regole contro di loro: il processo democratico, il sistema di *lobbying* e il voto, la piena partecipazione parlamentare. Comportatevi come i democratici occidentali: accettate tutti i partiti politici, stringete alleanze quando è il caso. A differenza della maggior parte dei marxisti, Gramsci avrebbe fatto causa comune con tutti i comunisti e non comunisti di sinistra; ogni gruppo in contrasto con la tradizione e la cultura cristiana era un alleato. Consapevolmente o no, aiuterebbero la causa comunista. Martin scrive: «i marxisti devono unirsi alle donne, ai poveri, a coloro che trovano opprimenti certe leggi civili. Devono adottare tattiche diverse per culture e sottoculture diverse. Non devono mai mostrare un volto inappropriato. E così devono entrare in ogni attività civile, culturale e politica di ogni nazione, fermentandole pazientemente come il pane lievitato».

Per quanto riguarda queste alleanze, aggiunge padre James Thornton: «ai tempi di Gramsci questi includevano, tra l'altro, varie organizzazioni "antifasciste", sindacati e gruppi politici socialisti. Ai nostri tempi, le alleanze con la Sinistra comprendono femministe radicali, ambientalisti estremi, movimenti per i "diritti civili", associazioni anti-polizia, internazionalisti, gruppi ecclesiastici ultra-liberal, ecc. Queste organizzazioni, insieme ai comunisti aperti, creano un fronte unito che lavora per la trasformazione della vecchia cultura cristiana»¹¹.

Il metodo sarebbe descritto come seduzione, a differenza dello stupro consigliato da Marx e commesso da Lenin e Stalin. Questo sovvertirebbe la cultura occidentale; si ridefinirebbe senza bisogno di combatterla.

Gramsci ha scritto negli anni tra le due guerre. Il cristianesimo era un nemico già indebolito: l'Illuminismo divise Dio dall'individuo e dalla ragione. Nietzsche annunciò la morte di Dio nell'ultima parte del XIX secolo. La prima guerra mondiale è stato il colpo più duro, lasciando l'Europa cristiana in subbuglio. Gramsci ha visto un nemico ferito e sapeva che è qui che deve essere sferrato il colpo fatale all'Occidente.

Ciò che resta della mentalità cristiana deve essere cambiato. Ogni individuo, ogni gruppo in ogni classe, deve pensare ai problemi della vita senza riferimento a Dio e alle leggi di Dio. Senza trascendenza cristiana; come minimo, antipatia e persino opposizione positiva a qualsiasi introduzione di ideali cristiani. Queste

¹¹ <https://thenewamerican.com/gramscis-grand-plan/>.

non potevano essere permesse nella conversazione sul trattamento e la soluzione dei problemi della vita moderna.

Lo stesso si potrebbe dire di molti libertari. Tuttavia, chi pensa che abbia una migliore comprensione della natura umana, della direzione in cui tale percorso conduce: Antonio Gramsci o qualsiasi libertario che vede la cultura più ampia come ausiliaria o addirittura irrilevante per la libertà? La cultura cristiana viene distrutta, lo sappiamo. Chi ha avuto più successo in questo percorso di eliminazione del cristianesimo? La libertà è definita come diritto alla vita e alla proprietà, o è altra cosa? Porre la domanda significa rispondere. Martin continua: «l'intero significato della vita umana e la risposta ad ogni speranza umana erano contenuti entro i confini del mondo visibile, tangibile e materiale del qui e ora».

Con questa visione materiale che offre i limiti del nostro significato, è una mera coincidenza che l'Occidente stia attraversando allo stesso tempo una crisi significativa? Non abbiamo idea di chi siamo, da dove veniamo o dove stiamo andando. Poiché ci viene detto che crediamo di non essere altro che il risultato di atomi aleatori che si rompono in maniera azzardata, perché dovremmo farlo?

Un'altra utopia, che richiede un altro uomo nuovo. La perfettibilità dell'uomo era ora responsabilità dell'uomo, non di Dio. Abbiamo una guerra contro il cancro, una guerra contro la droga, una guerra contro la povertà, una guerra contro il terrore, una guerra contro un virus. Dobbiamo eliminare l'intolleranza, il razzismo, il pregiudizio. Dobbiamo abbracciare la diversità: siamo tutti diversi. Nella stessa testa e allo stesso tempo dobbiamo abbracciare l'uguaglianza: siamo tutti uguali.

Le istituzioni accademiche erano già in viaggio. Orgogliose della loro posizione di avanguardia del pensiero progressista, queste nuove interpretazioni marxiste della storia, della legge e della religione erano come carne rossa per un leone affamato. Aggiungete prestiti per studenti facilmente disponibili, estendete l'esperienza universitaria a tutti e aggiungete alla causa un paio di milioni di nuovi crociati indottrinati ogni anno.

La secolarizzazione nelle chiese cattolica e protestante aiuterebbe e accelererebbe questa riforma. Tutto è materiale, niente è trascendente. Nel caso non ci fosse stato chiaro prima, cosa c'è di più laico delle chiese cristiane che chiudono durante la Settimana Santa, la settimana che dà un senso a tutto il cristianesimo? Quanto dobbiamo sembrare patetici ai cristiani dei secoli passati che hanno confortato i malati durante le vere pandemie.

Parla della dignità e dei diritti dell'uomo. Parla di questi senza fare riferimento alla trascendenza cristiana che li sostiene; infatti, parlare di trascendenza cristiana è come riferirsi ad un ostacolo sulla via di questi.

Tim Cook di Apple ha tenuto un discorso che andava proprio in questa direzione: la dignità e i diritti dell'uomo¹². Mentre trovava il modo di menzionare i musulmani e gli ebrei, non menzionava il cristianesimo. Come spiega Jonathan Pageau, quello che Cook descrive è un sistema totalizzante, un sistema che include tutto tranne il cristianesimo¹³.

Dal discorso di Cook, ci sono solo due valori che contano: l'inclusione totale e la non opposizione al sistema. Inclusione totale significa che non ci sono confini: né fisici, né statali, né di proprietà privata, né mentali, né emotivi. Nemmeno del tuo corpo. Se non si abbraccia l'inclusività totale, per definizione si è contrari al sistema; quindi si deve essere esclusi. Questo è stato il messaggio di Gramsci ed è il messaggio di Cook.

Si considerino tutti i sistemi di credenza e di pensiero che hanno una causa comune nella grande strategia di Gramsci: l'umanesimo laico, il materialismo, il progressismo, i nuovi atei, le varie religioni *new age*, la teoria critica, il postmodernismo, anche quei filoni libertari che trovano un nemico nel cristianesimo e nelle norme tradizionali.

Jeff Deist descrive tali libertari, che pensano che «la libertà funzionerà quando gli esseri umani si libereranno finalmente delle loro vecchie e ostinate idee sulla famiglia e sulla tribù, diventeranno liberi pensatori puramente razionali, rifiuteranno la mitologia della religione e della fede e abbandoneranno le loro antiquate alleanze etniche o nazionalistiche o culturali per il nuovo credo iperindividualistico. Abbiamo bisogno di persone che abbandonino i loro antiquati complessi sessuali e i valori borghesi, tranne che per il materialismo»¹⁴.

Vi chiedo di rileggere questa citazione, ma sostituite la prima parola, "libertà", con la parola "comunismo". La frase funziona perfettamente per Gramsci. Questo iperindividualista che molti libertari hanno in mente era proprio il tipo di individuo che Gramsci voleva per il suo progetto. Secondo Piccone: «Gramsci riteneva che la costituzione dell'individualità risultante dal processo rivoluzionario fosse uno sviluppo irreversibile che impediva qualsiasi successiva disintegrazione. Per Gramsci, l'ego totalmente individualizzato non è il punto di partenza della rivoluzione socio-politica, ma il risultato finale».

Hans H. Hoppe spiega anche che il libertarismo è logicamente coerente con quasi ogni atteggiamento verso la cultura e la religione. Scrive: «logicamente si può essere – e in effetti la maggior parte dei libertari sono: edonisti, libertini, immorali, nemici militanti della religione in generale e del cristianesimo in particolare – ed essere ancora fedeli coerenti alla politica libertaria». Hoppe dice che

¹² Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=PYEcXt95LY0>.

¹³ Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=78qjQOMfu9c>.

¹⁴ Cfr. <https://mises.org/wire/new-libertarian>; <https://mises.org/es/wire/por-un-nuevo-libertario>.

i libertari possono essere così in teoria, ma il risultato non sarà la libertà: «non si può essere un libertario di Sinistra coerente, perché la dottrina dei libertari di Sinistra, anche se involontaria, promuove lo statalismo, cioè ciò che non è libertario»¹⁵.

Gramsci ha capito esattamente quello che descrivono Deist e Hoppe. Gramsci credeva che la distruzione di questi valori tradizionali avrebbe portato al comunismo; molti libertari credono che la distruzione di questi stessi valori porterà alla libertà. Chi pensa di avere ragione? Murray N. Rothbard aggiunge: «i libertari contemporanei spesso ritengono, a torto, che gli individui siano legati tra loro solo dal nesso dello scambio di mercato. Dimenticano che tutti sono necessariamente nati in una famiglia, hanno una lingua, una cultura... di solito appartengono anche un gruppo etnico, con valori, culture, credenze religiose e tradizioni specifiche»¹⁶. Rothbard spiega che l'iperindividuo di Gramsci non è un essere umano; tuttavia, l'iperindividualismo è l'opinione di molti "libertari contemporanei". Hoppe ribadisce, rispetto alle cosiddette posizioni di Sinistra, dal suo libro *Monarchia, democrazia e ordine naturale*: «le opinioni dei liberali di Sinistra a questo proposito non sono del tutto uniformi, ma spesso differiscono poco da quelle promosse dai marxisti culturali»¹⁷.

In altre parole, le opinioni culturali di libertari come questi non possono essere differenziate da quelle di Gramsci. Questo non significa che questi libertari abbiano il comunismo come obiettivo. Ma guardatevi intorno a noi oggi: la libertà va avanti o indietro? Siamo protagonisti di un momento in cui le prove non potrebbero essere più chiare.

Viviamo dentro una narrazione. L'Occidente aveva una narrazione. Ci sarà sempre una narrazione. Distruggere la narrazione tradizionale non lascerà un vuoto; si creerà una nuova narrazione. Lo vediamo per strada: gente inginocchiata, a lavare i piedi, seduti con le braccia alzate al cielo a celebrare la santità di un martire di Minneapolis.

Una volta persa la nostra storia, la nostra narrazione, la nostra tradizione, siamo perduti. Siamo facilmente manipolabili, non avendo alcun fondamento e alcun significato. Senza alcun fondamento, soffiamo liberamente nella direzione della nuova e più forte narrazione.

Le narrazioni sono sempre esclusive, e se non si abbraccia la totale inclusività di questa nuova narrazione, si viene esclusi. Il cristianesimo insegna un modo di

¹⁵ Hans-Hermann HOPPE, *A Realistic Libertarianism*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 11, p. 21.41.

¹⁶ Cfr. <https://mises.org/library/nations-consent>

¹⁷ Hans-Hermann HOPPE, *Monarchia, democrazia e ordine naturale*, in Alberto MINGARDI - Guglielmo PIOMBINI (a cura di), *Anarchici senza bombe. Il nuovo pensiero libertario*, Stampa Alternativa, Viterbo 2001.

trattare gli esclusi, gli emarginati: l'amore. Questa nuova narrazione ne insegna un'altra, e non presagisce nulla di buono per la libertà. Tornando al Gramsci di Martin: «il materialismo totale è stato adottato ovunque liberamente, pacificamente e piacevolmente in nome della dignità e dei diritti umani... autonomia e libertà da vincoli esterni. Soprattutto, come aveva previsto Gramsci, ciò è stato fatto in nome della libertà dalle leggi e dalle restrizioni del cristianesimo».

Creare l'individuo autonomo, completamente sovrano, liberato da tutte le gerarchie e liberato da tutte le responsabilità. Martin continua: «solo con questo processo, di cui Antonio Gramsci è l'autore... ha privato la cultura occidentale della sua anima».

C'è solo un modo per combattere questa battaglia: l'abbraccio di valori oggettivi nell'etica. Murray Rothbard lo sapeva. Scriveva: «quello che ho cercato di dire è che l'approccio utilitaristico e relativistico di Mises all'etica non è sufficiente per stabilire un caso completo di libertà. Essa deve essere integrata da un'etica assolutista – un'etica della libertà, oltre ad altri valori necessari per la salute e lo sviluppo dell'individuo – basata sulla legge naturale, cioè sulla scoperta delle leggi della natura dell'uomo».

Legge naturale. Etica al di là del principio di non aggressione. Mi sembra di ricordare di aver sentito qualcosa al riguardo all'inizio della settimana. Un'idea che nasce da Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, C.S. Lewis e Murray Rothbard tra molti altri. Disponibile per tutti, cristiani e non cristiani, per il giusto motivo.

Mi sembra che il vero divario politico nella società odierna non si basi sugli stereotipi di Destra e di Sinistra o sulle etichette di progressista e conservatore, o addirittura libertario e statalista, ma si basi su dove ci si siede in relazione alla legge naturale e all'etica oggettiva.

Rothbard prende molto sul serio questa idea del diritto naturale e dell'etica oggettiva: «non ho mai creduto che un'analisi o un'economia o un'utilitarismo senza valore (la filosofia sociale standard degli economisti) potessero essere sufficienti per stabilire le ragioni della libertà»¹⁸. Rothbard fa un commento più radicale nel suo libro *Per una nuova libertà*: «la legge naturale è l'unico argomento sicuro per continuare a criticare le leggi e i decreti del governo»¹⁹.

Conclusioni.

Friedrich Nietzsche scriveva, ne *Il crepuscolo degli idoli*: «se si abbandona la fede cristiana, si toglie il diritto alla morale cristiana». Che cos'è la morale cristiana, se

¹⁸ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

¹⁹ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

non, almeno, il principio di non aggressione? Antonio Gramsci lo aveva capito più di ottant'anni fa. È la sua strategia politica che sta alla base di ciò che vediamo oggi nelle università, nel governo e nella società in generale.

Spero che vi sarà utile per capire gli antecedenti, e anche, forse, per capire perché i libertari come Hoppe e Rothbard si occupano di questioni di cultura, tradizione e valori oggettivi in relazione alla legge e alla libertà. In ogni caso, sarebbe utile che più libertari prendessero Gramsci sul serio. I nemici della libertà lo stanno certamente facendo, e così facendo vanno avanti. E questo è ciò che fa di Antonio Gramsci il più grande stratega politico della storia.

BENIAMINO DI MARTINO*

A 90 anni dall'enciclica sociale
Quadragesimo anno di Pio XI
(II parte)

3. *Gli «errori della scienza economica individualistica»*

In un contesto che va considerato carico di angoscianti germi, giungiamo, così, alla promulgazione della *Quadragesimo anno*. Se è difficile dare torto alle parole dell'enciclica secondo cui «sarebbe errore affermare che l'ordine economico e l'ordine morale siano così disparati ed estranei l'uno all'altro, che il primo in nessun modo dipenda dal secondo»¹, è, però, vero che l'importante documento dimostra di non comprendere appieno la eticità contenuta nelle leggi naturali dell'economia. Queste ultime – secondo quanto emerge dall'enciclica – non andrebbero semplicemente ordinate verso il bene e verso la loro migliore realizzazione, ma andrebbero in qualche modo riformulate e trasformate. In questo modo si proverebbe a delineare un nuovo «principio direttivo»² dell'economia la cui ombra attraversa la *Quadragesimo anno* nella ricerca di un ordine cristiano³. Infatti, l'enciclica descriveva «un modello di “società cristiana” intesa quale *terza via* alternativa tra liberalismo e socialismo»⁴. È, in altri termini, un progetto economico specificamente cattolico⁵ che emergeva come formalmente alternativo a quello capitalista e a quello collettivista e che sembrò specchiarsi nel corporativismo, quale sistema economico idoneo a riorganizzare la società secondo un

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

¹ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 623.

² *Ibidem*, 670.

³ Cfr. MICHAEL NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. 86; cfr. TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, cit., p. 68.90s.; cfr. Marie-DOMINIQUE CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia 1982, p. 24.

⁴ Dalla “*Rerum novarum*” ad oggi (editoriale), in «La Civiltà Cattolica», anno 132 (1981), vol. III, p. 351 (quaderno 3149 del 5.9.1981).

⁵ Cfr. GUIDO VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Bari 1988, p. 110-111.

antico modello. Il richiamo alla “terza via” percorre, quindi, le pagine dell’enciclica⁶.

Dicevamo che se, da un lato, la *Quadragesimo anno* opportunamente sconfessava l’errore della separazione tra l’ordine economico e l’ordine morale, dall’altro si dimostrava incapace di comprendere appieno la connessione tra le leggi economiche e la moralità di questi dinamismi naturali. Nonostante ciò, l’enciclica anticipava rispetto al Vaticano II⁷ il riconoscimento dell’autonomia della scienza economica. Sosteneva, infatti, Pio XI: «certo, le leggi, che si dicono economiche, tratte dalla natura stessa delle cose e dall’indole dell’anima e del corpo umano, stabiliscono quali limiti nel campo economico il potere dell’uomo non possa e quali possa raggiungere, e con quali mezzi; e la stessa ragione, dalla natura delle cose e da quella individuale e sociale dell’uomo, chiaramente deduce quale sia il fine da Dio Creatore proposto a tutto l’ordine economico»⁸. È un’accettazione della legittima autonomia dell’economia in quanto scienza⁹ senza la piena percezione di cosa comporti riconoscere la mano del Creatore nelle stesse leggi naturali che animano e muovono l’economia (proprietà, profitto, libertà, concorrenza).

Coerentemente, quindi, per la dottrina espressa dalla *Quadragesimo anno* «il retto ordine dell’economia non può essere abbandonato alla libera concorrenza delle forze»¹⁰. Pio XI faceva risalire l’impostazione liberista agli «errori della scienza economica individualistica»¹¹ interpretando l’individualismo come il contrario della socialità¹².

⁶ Cfr. ROCCO PEZZIMENTI, *La dottrina sociale della Chiesa nel quadro del pensiero sociale e politico moderno*, in «Angelicum», vol. 70 (1993), fasc. 2, p. 184.

⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 36.

⁸ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 623.

⁹ Cfr. FRANCESCA DUCHINI, *Insegnamento sociale della Chiesa e problematica economica: da Leone XIII a Pio XII*, in AA. VV., *L’insegnamento sociale della Chiesa. Atti del 58° corso aggiornamento dell’Università Cattolica (settembre 1988)*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 62; cfr. TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l’apporto dei pontefici*, cit., p. 79. La Duchini si è anche chiesta se, a riguardo, possano esservi significative differenze tra la *Rerum novarum* e la *Quadragesimo anno*: cfr. FRANCESCA DUCHINI, *Insegnamento sociale della Chiesa, scienza economica, attività economica*, in AA. VV., *Il Magistero sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti. Atti del Convegno di Studio. Milano 14-16 aprile 1988*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 124.

¹⁰ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 670.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Sosteneva Pio XI: «...come da fonte avvelenata, sono derivati tutti gli errori della scienza economica individualistica, la quale dimenticando o ignorando che l’economia ha un suo carattere sociale, non meno che morale, ritenne che l’autorità pubblica la dovesse stimare e lasciare assolutamente libera a sè» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 670).

La nozione di “individualismo” è un’altra categoria chiave che l’enciclica esplicitamente richiama ben sei volte. Era, tra l’altro, la prima volta che il magistero della Chiesa adottava il termine, seppure per criticarne il concetto.

Innanzitutto Pio XI poneva sullo stesso piano due erronee concezioni sociali: «occorre guardarsi diligentemente dall’urtare contro un doppio scoglio. Giacché, come negando o affievolendo il carattere sociale e pubblico del diritto di proprietà si cade e si rasenta il cosiddetto “individualismo”, così respingendo e attenuando il carattere privato e individuale del medesimo diritto, necessariamente si precipita nel “collettivismo” o almeno si sconfinava verso le sue teorie»¹³. Poi, il papa invocava (sebbene in modo contraddittorio) l’azione dello Stato allo scopo di contrastare «il vizio dell’individualismo»¹⁴. Ancora, «lo spirito individualistico»¹⁵ veniva denunciato in relazione alla libera concorrenza delle forze (che, contestualmente, veniva definita sia «una forza cieca e una energia violenta» sia una «cosa equa certamente e utile se contenuta nei limiti bene determinati»¹⁶).

Nella condanna dell’individualismo riecheggiava non solo il consueto significato negativo attribuito al termine, ma soprattutto la distanza dal liberalismo. Nonostante fossero trascorsi decenni dall’avvio di quegli studi delle scienze sociali che rendevano assolutamente ingiustificata l’accezione deleteria, la cultura cattolica dava prova di non comprendere come, dal punto di vista metodologico, l’“individualismo” non ha nulla a che fare né con l’egoismo, né con il rifiuto della socialità; “individualismo”, invece, è solo il contrario di “collettivismo” (o “comunitarismo”) e comporta il primato della singola persona rispetto ad ogni ente collettivo. Ancor più sotto il profilo economico e politico, l’“individualismo” esprime la posizione di rifiuto del primato della massa e ribadisce la consistenza delle scelte personali e delle azioni individuali come unica vera causa agente di tutti i dinamismi sociali.

Il rigetto da parte cattolica dell’“individualismo” nel nome della natura sociale dell’uomo risulta, allora, non soltanto infondato, ma addirittura paradossale perché la responsabilità dell’erosione dei rapporti interpersonali (e familiari) va, al

¹³ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 627. Più avanti (a proposito del rapporto tra capitale e lavoro), il papa ripeteva: «...per evitare l’estremo dell’individualismo da una parte, come del socialismo dall’altra, si dovrà soprattutto avere riguardo del pari alla doppia natura, individuale e sociale propria, tanto del capitale o della proprietà, quanto del lavoro» (*Ibidem*, n. 692).

¹⁴ «E quando parliamo di riforma delle istituzioni – scriveva Pio XI –, pensiamo primieramente allo Stato, non perché dall’opera sua si debba aspettare tutta la salvezza, ma perché, per il vizio dell’individualismo, come abbiamo detto, le cose si trovano ridotte a tal punto, che abbattuta e quasi estinta l’antica ricca forma di vita sociale, svoltasi un tempo mediante un complesso di associazioni diverse, restano di fronte quasi soli gli individui e lo Stato» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 660).

¹⁵ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 670.691.

¹⁶ *Ibidem*, n. 670.

contrario, attribuita alle spinte collettiviste e alle politiche stataliste, uniche vere nutrici dell'atomismo disgregatore.

Tuttavia proprio questo fraintendimento¹⁷ allargava ulteriormente il distacco tra dottrina sociale pontificia e liberismo economico consolidando non solo il pregiudizio nei confronti di quest'ultimo, ma spingendo sempre più il pensiero cattolico verso l'illusione di trovare un proprio naturale sbocco sia nell'intervento dello Stato¹⁸ sia nelle forme mitigate di socialismo¹⁹.

Si potrebbe sostenere che questo esito è consequenziale (e non incoerente) al presupposto di ricercare un modello economico alternativo al capitalismo e al collettivismo. Infatti, nell'impossibilità di identificare strade realmente alternative, la pretesa originalità della dottrina sociale cattolica non può che scivolare verso forme di società a forte guida politica, molto simili alla social-democrazia o al corporativismo fascista, entrambi contrassegnati dalla prevalente azione statale.

Anche al di là di questa inclinazione, la *Quadragesimo anno* rivela una preoccupante inabilità in materia economica. Si potrebbe dire anche che la propensione per il corporativismo e per il dirigismo ne rivelano la consistenza. D'altra parte, i limiti dell'enciclica sono stati messi già in evidenza²⁰ e di questi (anche i più plateali) non si fece scrupolo di riconoscere l'ampiezza lo stesso estensore materiale²¹, l'allora appena quarantenne gesuita Oswald von Nell-Breuning che Pio XI aveva incaricato per l'elaborazione del testo.

Sotto l'aspetto propriamente scientifico vi è, infatti, un solo punto dell'enciclica che non si presta ad obiezioni da parte della teoria economica; si tratta del passaggio in cui si descrivono i titoli della proprietà²². Ma negli altri aspetti nei

¹⁷ Cfr. SIRO LOMBARDINI, *L'economia e il pensiero sociale della Chiesa*, in AA. VV., *Il Magistero sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti. Atti del Convegno di Studio. Milano 14-16 aprile 1988*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 156.

¹⁸ «E in verità si può ben sostenere, a ragione, esservi certe categorie di beni da riservarsi solo ai pubblici poteri, quando portano seco una tale preponderanza economica, che non si possa lasciare in mano ai privati cittadini senza pericolo del bene comune» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 696).

¹⁹ «Si direbbe quindi che [...] il socialismo si pieghi e in qualche modo si avvicini a quelle verità che la tradizione cristiana ha sempre solennemente insegnate; poiché non si può negare che le sue rivendicazioni si accostino talvolta, e molto da vicino, a quelle che propongono a ragione i riformatori cristiani della società» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 695).

²⁰ Cfr. ORESTE BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2003, p. 57; cfr. MARIE-DOMINIQUE CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia 1982, p. 30.

²¹ Cfr. OSWALD VON NELL-BREUNING, *Quadragesimo anno*, in «*Stimmen der Zeit*», anno 106 (1971), n. 187, p. 249.

²² «Che la proprietà poi originariamente si acquisti e con l'occupazione di una cosa senza padrone (*res nullius*) e con l'industria e il lavoro, ossia con la "specificazione", come si suol dire, è

quali si provava ad entrare, si rivelava, pesantemente ed inequivocabilmente, l'incompetenza.

4. *Ruolo dello Stato e Welfare*

Un altro dei principali temi per i quali la *Quadragesimo anno* viene sovente ricordata è l'esplicita enunciazione del principio di sussidiarietà²³. Altrove abbiamo dovuto soffermarci su questo argomento, che per la sua ampiezza imporrebbe un notevole ampliamento. A quell'approfondimento rinviemo²⁴.

Per quanto la sussidiarietà rappresenti uno degli argomenti chiave dell'enciclica, pur tuttavia, *de facto*, il principio che impone il primato della società sulle istituzioni è trattato come una sorta di isola in un mare di continue invocazioni verso l'intervento dei poteri politici.

Com'è noto la *Rerum novarum* non aveva definito la sussidiarietà in modo formale, ma il concetto è molto più presente di quanto non sia avvenuto nella *Quadragesimo anno* ove non manca un'esplicitazione²⁵, a fronte, però, di un ridimensionamento effettivo del principio. Si potrebbe dire che nell'enciclica di Leone XIII l'associazionismo e la vitalità civile sono richiamati come i veri pilastri della filosofia sociale, pur senza escludere l'intervento dello Stato mentre nell'enciclica di Pio XI il ruolo dello Stato viene riconosciuto come essenziale, pur senza, comunque, escludere la sussidiarietà.

La *Quadragesimo anno* è l'emblema di questa aporia che attraversa l'intera Dottrina Sociale della Chiesa: da un lato la rivendicazione dell'autonomia dei soggetti sociali e dall'altro la legittimazione dell'intervento dei pubblici poteri.

chiaramente attestato sia dalla tradizione di tutti i tempi, sia dall'insegnamento del pontefice Leone XIII, Nostro Predecessore. Non si reca infatti torto a nessuno, checché alcuni dicano in contrario, quando si prende possesso di una cosa che è in balia del pubblico, ossia non è di nessuno; l'industria poi che da un uomo si eserciti in proprio nome e con la quale si aggiunga una nuova forma o un aumento di valore, basta da sola perché questi frutti si aggiudichino a chi vi ha lavorato attorno» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 633).

²³ Cfr. GREGORIA CANNAROZZO, *Il principio di sussidiarietà, la scuola e la famiglia*, Rubbettino, Sovieria Mannelli (Catanzaro) 2006, p. 18-21; cfr. PAOLO MAGAGNOTTI (a cura di), *Il principio di sussidiarietà nella dottrina sociale della Chiesa*, presentazione di padre Raimondo Spiazzi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 21-22; cfr. ROBERT A. SIRICO - DARIO ANTISERI, *Il principio di sussidiarietà: la difesa della persona umana*, Istituto Acton, Roma 2003, p. 11; cfr. LORENZA VIOLINI, *Il principio di sussidiarietà*, in GIORGIO VITTADINI (a cura di), *Sussidiarietà. La riforma possibile*, Etas, Milano 1998, p. 54-55.

²⁴ Cfr. DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, cit., p. 123-150 (specialmente p. 135-141).

²⁵ È nota la lunga definizione che dà l'enciclica e che può trovare sintesi in queste parole: «è necessario che l'autorità suprema dello Stato rimetta ad associazioni minori e inferiori il disbrigo degli affari e delle cure di minor momento» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 662).

Se l'esortazione nei confronti dello Stato affinché la sua azione sia molto ampia appartiene alla tradizione cattolica, questo indirizzo è ancor più presente nell'enciclica del 1931. Riteniamo che ciò sia *anche* il risultato del clima politico del momento.

Ormai da decenni la cultura politica aveva abbandonato i postulati del libero scambio. L'exasperazione dei nazionalismi e i provvedimenti protezionistici avevano, poi, condotto alla Grande Guerra che aveva, a sua volta, instaurato un dirigismo governativo che la fine delle ostilità non smantellò se non in parte. La creazione delle banche centrali o il rafforzamento dei loro poteri determinò le bolle finanziarie, vera causa del grande *crack* di Wall Street²⁶. Paradossalmente, come in ogni circostanza simile, la crisi non solo non mise in discussione l'interventismo statale, ma lo rese ancor più popolare, inducendo a ritenere l'azione politica il rimedio a disoccupazione ed impoverimento.

La *Quadragesimo anno* va collocata, quindi, in questo clima di invocazione, presoché generale, di soluzioni governative²⁷. Sotto questo aspetto non vi era reale differenza tra le grandi opere pubbliche condotte dal fascismo e il programma del *New Deal* rooseveltiano o tra le nazionalizzazioni tedesche e la pianificazione sovietica²⁸. Il corporativismo aveva vari volti, ma un'unica anima. A dimostrare questa sostanziale omogeneità il favore con cui le élite guardavano e spronavano l'estensione dei pubblici poteri. Intellettuali europei, giornalisti americani, ingegneri sovietici, tutti sembravano accomunati dall'idea di poter finalmente inaugurare la strada di una nuova economia. Da questa euforia ovviamente non erano esclusi né i grandi industriali (sempre più in connubio con il ceto politico) né le classi più umili (abbagliate dai risultati più immediati).

Come da molte parti non ci si rendeva conto che il rimedio invocato costituiva, in buona misura, la stessa causa della depressione, così anche la dottrina espressa dalla *Quadragesimo anno* finiva col ripetere ciò che ormai rappresentava una teoria condivisa. L'enciclica lanciava la sua condanna contro la concorrenza, senza avvedersi che la fine della concorrenza era dietro l'angolo, causa i

²⁶ Questo, in estrema sintesi, non va attribuito al sistema capitalista, ma alle conseguenze del controllo politico della moneta (il cosiddetto Federal Reserve System). Cfr. MURRAY N. ROTHBARD, *America's Great Depression*, fifth edition, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2000.

²⁷ È lecito quindi chiedersi se sia vero che «i principi cattolici della sociologia penetrarono a poco a poco nel patrimonio di tutta la società» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 602) o, piuttosto, che i modelli economici prevalenti influenzarono la Dottrina Sociale della Chiesa.

²⁸ Tra la vasta letteratura a riguardo, cfr. GUALBERTO GUALERNI, *Industria e fascismo. Per una interpretazione dello sviluppo economico italiano tra le due guerre*, Vita e Pensiero, Milano 1976; cfr. MURRAY N. ROTHBARD, *Sinistra e Destra: le prospettive della libertà*, introduzione di Roberta Adelaide Modugno, Istituto Acton, Roma 2003; cfr. LUCIO VILLARI, *L'insonnia del Novecento. Le meteore di un secolo*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 101-122.

monopoli statali destinati ad accrescere il potere dei regimi (dittatoriali e parlamentari) che avrebbero presto creato le condizioni per il tremendo conflitto.

Non dissimilmente da altri documenti magisteriali²⁹, anche la *Quadragesimo anno* è stata fortemente condizionata dalle idee prevalenti ed anche quando sembrava alzare il tono delle accuse, in realtà, ben più che di “spirito profetico”, si trattava di una posizione ampiamente condivisa. La simpatia per il corporativismo va in questa stessa linea.

L'enciclica è, sostanzialmente, allineata al modello teorico dominante che aveva trovato in John Maynard Keynes (1883-1946) il suo più rappresentativo esponente. Dal saggio *The End of Laissez-Faire* (1926)³⁰ e dall'opera *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936)³¹ la politica economica del Ventesimo secolo attingerà ispirazione e motivazioni.

Per molti il pensiero dell'economista di Cambridge meriterebbe di essere considerato il riferimento conseguenziale della Dottrina Sociale della Chiesa³². In ogni caso le somiglianze tra il paradigma keynesiano e il progetto che è delineato anche e soprattutto nella *Quadragesimo anno* sono molte e significative.

L'enciclica, infatti, indicava la strada di un nuovo «principio direttivo»³³ dell'economia e, così facendo, sosteneva la necessità di abbandonare la strada della libera concorrenza (responsabile perché «fonte avvelenata»³⁴) per approdare ad un'economia regolata³⁵. Se in ciò può ravvisarsi il modello dell'“economia mista” piuttosto che quello dell'“economia pianificata”, non di meno, emergeva un ruolo dello Stato ampio e ramificato. Lo Stato, quindi, non sarebbe solo regolatore, ma l'asse intorno a cui dovrebbero svilupparsi società ed economia.

²⁹ Cfr. DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, cit., p. 23-24.

³⁰ JOHN MAYNARD KEYNES, *La fine del lasciar fare*, in FRANCESCO PULITINI (a cura di), *Tra Stato e mercato. Libertà, impresa e politica nella storia del pensiero economico, da Adam Smith a Ronald Coase*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2011, p. 221-245.

³¹ JOHN MAYNARD KEYNES, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e altri scritti*, a cura di Alberto Campolongo, UTET, Torino 1978.

³² Cfr. ALOYSIUS FONSECA, *Il “welfare state” e la privatizzazione dei servizi sociali*, in «La Civiltà Cattolica», anno 140 (1989), vol. I, p. 232s. (quad. n. 3327 del 4.2.1989); cfr. FLAVIO FELICE, *Economia e persona dalla “Rerum novarum” alla “Caritas in veritate”*, in FLAVIO FELICE - FRANCIS GEORGE - ROBERT W. FOGEL, *Lo spirito della globalizzazione. Pensare l'economia dopo la “Caritas in veritate”*, prefazione di Robert Royal, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 13; cfr. NORBERT METTE, *Socialismo e capitalismo nella dottrina sociale dei papi*, in «Concilium», anno 27 (1991), n. 5, p. 56; cfr. ROCCO PEZZIMENTI, *Il pensiero politico del XX secolo. La fine dell'eurocentrismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 577; cfr. TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, cit., p. 35.39.46s.93.95.485.585; cfr. MARIO TOSO, *L'insegnamento sociale dei Pontefici di fronte alla crisi dello “Stato del benessere”*, in «Aggiornamenti Sociali», anno 38 (1987), n. 7/8, p. 513.

³³ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 670.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

Rifiutando di concedere alla libera concorrenza «il timone dell'economia»³⁶, questa direzione non può che passare nelle mani della politica.

Eppure non dovrebbe essere difficile intravedere quali conseguenze per la civiltà e per l'intera umanità si nascondono dietro l'apparentemente moralizzatrice idea di riduzione o di controllo della libera competizione. È vero infatti, come scriveva Friedrich von Hayek (1899-1992), che «il sistema di concorrenza è il solo sistema adatto a minimizzare, mediante il decentramento, il potere dell'uomo sull'uomo»³⁷.

Il contrario del «sistema di concorrenza» è quello in cui – per ogni tipo di ragioni – l'autorità dello Stato interviene per regolare, dirigere o pianificare il naturale dinamismo economico. In quest'altro modello la *Quadragesimo anno* si riconosceva. Infatti – non solo nello “spirito”, ma anche nella “lettera” dell'enciclica («è necessario che la libera concorrenza, confinata in ragionevoli e giusti limiti, e più ancora che la potenza economica siano di fatto soggetti all'autorità pubblica, in ciò che concerne l'ufficio di questa»³⁸) – si indicava lo Stato come una realtà a cui guardare con fiducia, come quella realtà, in buona misura, in grado di porre rimedio ai problemi sociali. Ai mali provocati dalle dottrine liberali («i limiti segnati dal liberalismo»³⁹), Pio XI contrapponeva la «sapiente provvidenza dei pubblici poteri»⁴⁰.

Il ricorso allo Stato, in questa prospettiva, non poteva che essere costante ed esteso (l'autorità governativa non deve lasciare liberi il mercato e la concorrenza)⁴¹ e sebbene «la pubblica autorità [...], come è evidente, non può usare arbitrariamente» il «suo diritto»⁴², tuttavia l'azione politica è ritenuta «opera [...] salutare [e] sapiente»⁴³.

Non è difficile rintracciare in queste affermazioni l'avallo alle politiche sociali del moderno *Welfare State*. D'altra parte, quelli dell'enciclica erano anche gli anni dei grandi piani governativi (uno per tutti, il mastodontico *New Deal* del presidente USA, Roosevelt), piani messi in campo nell'intento di fronteggiare la grave depressione. Come in situazioni analoghe, la crisi economica forniva nuove e

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ FRIEDRICH A. VON HAYEK, *La via della schiavitù*, prefazione di Raffaele De Mucci, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 194.

³⁸ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 692.

³⁹ *Ibidem*, n. 606.

⁴⁰ *Ibidem*, n. 655.

⁴¹ «La scienza economica individualistica [...] ritenne che l'autorità pubblica la dovesse stimare e lasciare assolutamente libera a sé, come quella che nel mercato o libera concorrenza doveva trovare il suo principio direttivo» (*Ibidem*, n. 670).

⁴² *Ibidem*, n. 630.

⁴³ *Ibidem*, n. 655.

apparentemente inconfutabili motivazioni al ceto politico per allargare le competenze dello Stato.

Queste politiche sociali trovarono, quindi, pressoché immediata ricezione nell'insegnamento sociale che ha ritenuto l'azione politica sostanzialmente in linea con la carità cristiana espressa tradizionalmente dall'immagine delle opere di misericordia corporale. La *Quadragesimo anno*, sulla scia del magistero precedente, invitava i governi ad accelerare la marcia, allargando assistenza e assicurazioni. In questo modo, si legittimavano le politiche sociali e si traevano dal loro radicamento conferme per la correttezza di questo orientamento.

L'enciclica di Pio XI non si caratterizzava solo per una convinta e completa adesione alle politiche sociali, ma anche per l'attribuzione della paternità di buona parte di esse direttamente alla Dottrina Sociale della Chiesa ed, in particolare, all'influsso che la *Rerum novarum* aveva saputo esercitare⁴⁴. Il quadro delineato dal testo era, però, alquanto auto-celebrativo e offriva, perciò, «un bilancio abbastanza idealizzato dei felici risultati dell'enciclica leoniana»⁴⁵.

Occorrerà mezzo secolo di interventismo per determinare un cambio di valutazione, inducendo, infine, anche i pontefici ad esprimere giudizi di diverso tenore. I fallimenti dell'assistenzialismo e i costi dello Stato del benessere determineranno una ben differente generale consapevolezza che il magistero della Chiesa, benché tardivamente, sarà costretto, almeno in parte, a recepire⁴⁶.

Nel clima degli anni Trenta, invece, l'accrescimento dei poteri statali risultava essere un dovere incontrovertibile. L'insegnamento della Chiesa, da una parte, era tendenzialmente consentaneo a tale clima, dall'altro, subiva il condizionamento del contesto politico. La *Quadragesimo anno* esprimeva tutto questo invocando l'intervento regolatore dello Stato in materia economica non solo per ciò che riguarda il sistema previdenziale o la determinazione del livello salariale⁴⁷, ma addirittura prefigurando una distribuzione della ricchezza nel nome dell'equità⁴⁸.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, n. 602.607-608.

⁴⁵ ANTONIO RIMOLDI, *Pio XI*, in FRANCESCO TRANIELLO - GIORGIO CAMPANINI (diretto da), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Marietti, Casale Monferrato (Alessandria) 1982, volume II, p. 497.

⁴⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* nel centenario della *Rerum novarum*, 1.5.1991, n. 48; cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* sullo sviluppo umano integrale, 29.6.2009, n. 57.

⁴⁷ Cfr. PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 645-656.665.

⁴⁸ Sosteneva Pio XI: «l'economia sociale veramente sussisterà e otterrà i suoi fini, quando a tutti e singoli i soci saranno somministrati tutti i beni che si possono apprestare con le forze e i sussidi della natura, con l'arte tecnica, con la costituzione sociale del fatto economico; i quali beni debbono essere tanti quanti sono necessari sia a soddisfare ai bisogni e alle oneste comodità, sia a promuovere tra gli uomini quella più felice condizione di vita, che, quando la cosa si faccia prudentemente, non solo non è d'ostacolo alla virtù, ma grandemente la favorisce» (*Ibidem*, n. 657).

Un intervento regolatore di questo tipo non può non esserlo anche in materia di proprietà. Ed, infatti, la *Quadragesimo anno*⁴⁹ – invocando un’«equa divisione dei beni»⁵⁰ – non solo non escludeva alcuni poteri dello Stato sulla proprietà privata, ma ne consacrava l’estensione: «la pubblica autorità può con maggior cura specificare, considerata la vera necessità del bene comune e tenendo sempre innanzi agli occhi la legge naturale e divina, che cosa sia lecito ai possidenti e che cosa no, nell’uso dei propri beni»⁵¹.

Pio XI affermava la destinazione universale dei beni (per il papa, infatti, essi sono «destinati a tutta l’umana famiglia»⁵²) certamente con più nettezza rispetto a quanto fatto da Leone XIII⁵³, aggravando le contraddizioni che, anche in tema, l’insegnamento della Chiesa contiene⁵⁴. Da un lato, infatti, veniva asserita «la delimitazione delle proprietà private»⁵⁵ in nome della funzione sociale e della universale destinazione dei beni⁵⁶; dall’altro veniva ribadito il carattere naturale del diritto di proprietà⁵⁷.

Questa forte rivendicazione della necessità di un rinnovato principio direttivo dell’economia può essere spinta da tante buone intenzioni. Ma non potrebbe

Il brano venne poi citato nell’enciclica contro il comunismo (cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Divini Redemptoris* sul comunismo ateo, 19.3.1937, n. 52).

⁴⁹ Cfr. JOSÉ MARÍA DíEZ-ALEGRÍA, *Proprietà e lavoro: sviluppo dell’insegnamento dei papi*, in «Concilium», anno 27 (1991), n. 5 (settembre-ottobre), p. 40; cfr. JOSEPH HOFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Edizioni Paoline, Roma 1989, p. 55.

⁵⁰ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 658.

⁵¹ *Ibidem*, n. 630.

⁵² *Ibidem*, n. 626.

⁵³ Cfr. LEONE XIII, *Rerum novarum*, cit., n. 873-874.

⁵⁴ Prendendo atto dell’attenuazione della lotta alla proprietà privata da parte delle fazioni più moderate del socialismo, Pio XI sembrava ridimensionarne le responsabilità, ritenendo che la posizione mitigata non colpirebbe la proprietà in sé, ma «una certa egemonia sociale, che la proprietà contro ogni diritto si è arrogata e usurpata. E infatti tale supremazia non deve essere propria dei semplici padroni, ma del pubblico potere» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit. n. 696). Si tratta di un’affermazione carica di conseguenze seguita da un’altra di portata non inferiore. Dopo aver dichiarato che, in questo modo, si può giungere «insensibilmente» sino ad una convergenza tra le aspettative socialiste più moderate e le rivendicazioni di quanti si sforzano di riformare la società mossi dai principi cristiani (cfr. *Ibidem*), il papa concludeva: «e in verità si può ben sostenere, a ragione, esservi certe categorie di beni da riservarsi solo ai pubblici poteri, quando portano seco una tale preponderanza economica, che non si possa lasciare in mano ai privati cittadini senza pericolo del bene comune» (*Ibidem*). Quindi per l’insegnamento contenuto nell’enciclica, alcune categorie di beni metterebbero in pericolo il bene comune nel caso venissero amministrate dai privati anziché dai pubblici poteri.

⁵⁵ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 630.

⁵⁶ Cfr. JACOPO BANCHI, *Principi dell’ordine sociale cristiano*, AVE, Roma 1944, p. 208.

⁵⁷ Proclamava, infatti, Pio XI: «rimanga sempre intatto e inviolato il diritto naturale di proprietà privata e di trasmissione ereditaria dei propri beni, diritto che lo Stato non può sopprimere, perché l’uomo è anteriore allo Stato» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 630).

trovare realizzazione se non instaurando un controllo politico del lavoro e dello sviluppo. In nome del bene comune⁵⁸, «il timone dell'economia»⁵⁹, allora, non può che passare decisamente nelle mani dello Stato. In questo modo, le speranze dell'abolizione della legge della concorrenza – speranze coltivate anche dall'enciclica – si traducono in un ben più ferreo principio totalitario⁶⁰.

Può sembrare allettante abolire la «supremazia economica», ma l'alternativa ai naturali dinamismi del libero mercato non può che essere il controllo statale dei processi di scelta attraverso l'illusione dell'ordine pianificazionista. In modo più o meno avveduto, la *Quadragesimo anno* contribuiva a consolidare il primato della politica a scapito della iniziativa economica e della vitalità della società.

Non può non essere registrata la contraddizione con quella sussidiarietà che rappresenta non solo un principio di riferimento della Dottrina Sociale della Chiesa, ma uno dei temi per i quali l'enciclica viene particolarmente ricordata⁶¹.

⁵⁸ Scriveva il papa: «le istituzioni dei popoli dovranno venire adattando la società tutta quanta alle esigenze del bene comune cioè alle leggi della giustizia sociale; onde seguirà necessariamente che una sezione così importante della vita sociale, qual è l'attività economica, verrà a sua volta ricondotta ad un ordine sano e bene equilibrato» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 692).

⁵⁹ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 670.

⁶⁰ Può essere utile, alla luce di ciò, rileggere nella sua interezza questo paragrafo dell'enciclica (che abbiamo riproposto frammentariamente in alcuni passaggi): «il retto ordine dell'economia non può essere abbandonato alla libera concorrenza delle forze. Da questo capo anzi, come da fonte avvelenata, sono derivati tutti gli errori della scienza economica individualistica, la quale dimenticando o ignorando che l'economia ha un suo carattere sociale, non meno che morale, ritenne che l'autorità pubblica la dovesse stimare e lasciare assolutamente libera a sé, come quella che nel mercato o libera concorrenza doveva trovare il suo principio direttivo o timone proprio, secondo cui si sarebbe diretta molto più perfettamente che per qualsiasi intelligenza creata. Se non che la libera concorrenza, quantunque sia cosa equa certamente e utile se contenuta nei limiti bene determinati; non può essere in alcun modo il timone dell'economia; il che è dimostrato anche troppo dall'esperienza, quando furono applicate nella pratica le norme dello spirito individualistico. È dunque al tutto necessario che l'economia torni a regolarsi secondo un vero ed efficace suo principio direttivo. Ma tale ufficio molto meno può essere preso da quella supremazia economica, che in questi ultimi tempi è andata sostituendosi alla libera concorrenza; poiché, essendo essa una forza cieca e una energia violenta, per diventare utile agli uomini ha bisogno di essere sapientemente frenata e guidata. Si devono quindi ricercare più alti e più nobili principi da cui questa egemonia possa essere vigorosamente e totalmente governata: e tali sono la giustizia e la carità sociali. Perciò è necessario che alla giustizia sociale si ispirino le istituzioni dei popoli, anzi di tutta la vita della società; e più ancora è necessario che questa giustizia sia davvero efficace, ossia costituisca un ordine giuridico e sociale a cui l'economia tutta si conformi. La carità sociale poi deve essere come l'anima di questo ordine, alla cui tutela e rivendicazione efficace deve attendere l'autorità pubblica; e lo potrà fare tanto più facilmente se si sbrigherà da quei pesi che non le sono propri, come abbiamo sopra dichiarato» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 670).

⁶¹ In nome della sussidiarietà, l'enciclica si presta ad essere interpretata secondo un'altra linea ermeneutica, quella dell'antistatalismo, del diritto naturale, del proprietarismo e dell'associazionismo. Per quanto non manchino spunti di questo genere, riteniamo che i passi che la sostengono (uno per tutti: «bisogna che rimanga sempre intatto e inviolato il diritto naturale di proprietà

La contraddizione – o una sorta di capovolgimento dello stesso principio di sussidiarietà enunciato solennemente nello stesso documento – emergeva assai frequentemente per cui da un lato si invocavano i pubblici poteri per il controllo dell'economia («con tutto il complesso delle leggi e delle politiche istituzioni»⁶²), dall'altro si riconoscevano gli spazi dei soggetti sociali («... è bensì vero che si deve lasciare la loro giusta libertà di azione alle famiglie e agli individui»⁶³). Da un lato si invocava l'opera dello Stato come insostituibile («tutti adunque [...] siano aiutati in quest'opera tanto salutare dalla sapiente provvidenza dei pubblici poteri...»⁶⁴), dall'altro si ammetteva il rischio che lo Stato si «sostituisse alle libere attività»⁶⁵.

È, questa, l'aporia in cui incorre l'insegnamento cattolico che cerca rimedio al «vizio dell'individualismo»⁶⁶ nel ricorso allo Stato che lascia gli individui soli dinanzi al crescente rafforzamento del potere politico proprio perché massimo responsabile di estinzione dell'«antica ricca forma di vita sociale»⁶⁷.

5. La Quadragesimo anno nell'intera Dottrina Sociale della Chiesa

Oltre al principio di sussidiarietà⁶⁸ ora accennato, la *Quadragesimo anno* dovrebbe essere commentata anche in relazione ad altri importanti temi.

Il primo tra questi è, senz'altro, la “giustizia sociale” che nel documento è così tanto sottolineata da far ricordare la *Quadragesimo anno* come l'enciclica della giustizia sociale⁶⁹. Con il testo di Pio XI, questo principio fa il suo ingresso nel lessico della Dottrina Sociale della Chiesa, ma si tratta di una nozione controversa la cui spiegazione è tutt'altro che pacifica⁷⁰.

privata e di trasmissione ereditaria dei propri beni, diritto che lo Stato non può sopprimere, perché l'uomo è anteriore allo Stato», PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 629) possono essere assolutizzati solo a condizione di essere estrapolati da un contesto che, sostanzialmente, rimane di differente connotazione.

⁶² PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 606.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, n. 655.

⁶⁵ *Ibidem*, n. 677.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Per evitare di dilungarci, siamo indotti a rinviare a quanto già sviluppato altrove in merito alla sussidiarietà. Cfr. DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, cit., p. 123-150 (specialmente p. 135-141).

⁶⁹ Cfr. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, cit., p. 62.

⁷⁰ Cfr. DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, cit., p. 181-206 (specialmente p. 191-197).

La *Quadragesimo anno* tornava sui termini di “giustizia/ingiustizia” quasi ottanta volte, ma non è un caso che, in essa, la parola “libertà” sia adoperata solo dieci volte (neanche sempre con accezione positiva).

È, questo, un segnale dell’atteggiamento che il documento rivela nei confronti del liberalismo. E qui veniamo ad un altro importante argomento che è connesso con il giudizio circa l’economia di mercato, la proprietà e il socialismo⁷¹.

È vero che la *Quadragesimo anno* prendeva formalmente le distanze dal «doppio scoglio»⁷² per essa costituito dall’«individualismo» e dal «collettivismo». Ma è anche vero che la condanna contro «gli idoli del liberalismo»⁷³ sembra molto più ferma e più diretta che non quella contro il socialismo⁷⁴. Per la sua prevenzione nei confronti della «sfrenata cupidigia della concorrenza»⁷⁵ il documento potrebbe essere classificato (oltre che come l’enciclica sulla “giustizia sociale”) anche come l’enciclica contro il capitalismo. Si ha, infatti, l’impressione che quella libertà di competizione che caratterizza l’economia di mercato non venisse condannata solo qualora divenga perversa, ma in quanto negativa in se stessa. In altri termini: la concorrenza veniva condannata non solo quando «sfrenata», ma in quanto essa non può che divenire sfrenata per sua propria natura⁷⁶.

Questa critica al capitalismo suscitò l’entusiasmo di molti sul fronte progressista: Henry Agard Wallace (1888-1965) non risparmiò lodi al pontefice («quel gran radicale che è Pio XI», disse⁷⁷) ed elogi non mancarono da parte di Roosevelt, Sombart e Schumpeter. D’altra parte, questo pregiudizio verso la libera economia non poteva che provocare il biasimo di grandi economisti quali Ludwig von Mises (1881-1973)⁷⁸, Wilhelm Röpke (1899-1966)⁷⁹ e Murray Newton Rothbard (1926-1995)⁸⁰ per i quali il corporativismo non era da intendersi se non come la “via cattolica” allo statalismo.

⁷¹ Anche in questo caso, siamo costretti a rinviare a *Ibidem*, p. 45-87 (specialmente p. 47-48.55-60.66-69).

⁷² PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 627.

⁷³ *Ibidem*, cit., n. 595.

⁷⁴ Cfr. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, cit., p. 30.

⁷⁵ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 591.

⁷⁶ Ciò, nonostante qualche timido correttivo compensativo (cfr. *Ibidem*, n. 670).

⁷⁷ HENRY AGARD WALLACE, *Nuove Frontiere*, in AA. VV., *Il pensiero politico nell’età di Roosevelt*, Il Mulino, Bologna 1962, p. 100.

⁷⁸ Cfr. LUDWIG VON MISES, *L’azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, p. 860.

⁷⁹ Cfr. WILHELM RÖPKE, *Umanesimo liberale*, a cura di Massimo Baldini, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2000, p. 187.

⁸⁰ Cfr. MURRAY N. ROTHBARD, *Readings on Ethics and Capitalism. Part I: Catholicism, Unpublished Memo to the Volker Fund*, May 1960, p. 2.

È vero che per la *Quadragesimo anno* l'economia liberista andava letteralmente «rovesciata»⁸¹ e ciò non avrebbe potuto realizzarsi altrimenti che con un'economia regolata ove l'intervento dello Stato non è né minimale né di mera supplità⁸², ma positivo ed esteso.

Ciò giustifica delle ragioni di una qualche affinità con il socialismo⁸³ che, se coerenti con il paradigma economico, nondimeno, contrastano apertamente non solo con le successive dichiarazioni contenute nella *Divini Redemptoris*⁸⁴, ma anche con altri passi dello stesso documento secondo i quali «il socialismo [...] non può conciliarsi con gli insegnamenti della Chiesa cattolica»⁸⁵.

Analizzando questa impostazione e riflettendo su queste ambiguità, il grande economista austriaco Mises traeva le sue conclusioni ritenendo l'evoluzione del cattolicesimo sociale verso il socialismo una deriva ineluttabile: «nel 1891, nell'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII, il cattolicesimo ha riconosciuto che la proprietà privata dipende dal diritto naturale; ma simultaneamente la Chiesa ha posto una serie di principi etici fondamentali per la distribuzione dei redditi, che non possono essere messi in pratica che in un socialismo di Stato. Sulla stessa base si pone l'enciclica di Pio XI *Quadragesimo anno* del 1931»⁸⁶.

Se questa lettura si rivelasse fondata, allora la *Quadragesimo anno* costituirebbe un documento che la prospettiva di Pio XI imporrebbe di porre accanto alle altre tre encicliche scritte contro le rispettive forme che l'ideologia aveva assunto (la *Non abbiamo bisogno* contro il social-fascismo, la *Mit Brennender Sorge* contro il nazional-socialismo, la *Divini Redemptoris* contro il comunismo). Ma in questo modo l'insegnamento sociale di Pio XI si dimostrerebbe assai impreciso nella questione determinante per comprendere la storia moderna, confondendo lo statalismo di ogni estrazione con l'unica posizione non ideologica contraria ad ogni forma di mitizzazione e di assolutizzazione del potere politico.

Se questa tara è presente nella *Quadragesimo anno*, essa non poteva che replicarsi e trasmettersi in quella «Dottrina Sociale della Chiesa» che proprio l'enciclica del 1931 definisce per la prima volta con questo nome⁸⁷.

⁸¹ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 595.

⁸² Cfr. TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, cit., p. 84.89.

⁸³ Cfr. PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 695.

⁸⁴ Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Divini Redemptoris* sul comunismo ateo, 19.3.1937, n. 58. Cfr. DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, cit., p. 69.

⁸⁵ Cfr. PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 699 (cfr. anche n. 693).

⁸⁶ LUDWIG VON MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Rusconi, Milano 1990, p. 288.

⁸⁷ Cfr. PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 590.

IVO MUSAJO SOMMA

Armenia. La terra della croce*

La terra della Croce: questa è l'impressione che l'Armenia lascia ai suoi visitatori, magari inconsciamente, eppure, cercando di rielaborare informazioni, esperienze, sensazioni, letture alla fine il comune denominatore rimane un'adesione al cristianesimo che si fa carne e sangue di un popolo nella sua cultura, nelle sue istituzioni, nella sua identità più profonda. L'Armenia ha una storia peculiare fin dal suo primo ingresso nell'ecumene cristiana, potendosi proclamare con orgoglio il primo regno cristiano della storia e inaugurando, verrebbe da dire, la tradizione costantiniana ancora prima di Costantino. Risale infatti al 301 (oggi gli storici tendono a posticipare l'avvenimento di qualche anno) la conversione del re Tiridate III al cristianesimo, con ciò divenuto la religione ufficiale del regno armeno.

Secondo quanto riporta l'antico storiografo Agatangelo, protagonista della conversione di Tiridate fu san Gregorio l'Illuminatore, un san Silvestro caucasico, un armeno educato nella fede in Cappadocia, il quale fu inizialmente perseguitato dal re e rinchiuso in un pozzo profondo per impedirgli la predicazione del Vangelo. In seguito, giunte da Roma in Armenia alcune vergini cristiane in fuga dalle persecuzioni di Diocleziano, Tiridate si accese di passione per una di loro, l'incantevole e tenace Hripsimé, che invece preferì il martirio, nel quale la affiancarono la superiora della sua comunità, Gayané, e altre compagne, piuttosto che violare la sua consacrazione a Dio.

Questo gesto abietto fece cadere Tiridate vittima di una maledizione che gli provocò una bizzarra forma di licanropia, cioè la trasformazione in cinghiale, dalla quale solo san Gregorio seppe liberarlo. A quel punto Tiridate ricevette il battesimo insieme al suo popolo e Gregorio l'Illuminatore, in seguito a una visione soprannaturale, fece costruire una cattedrale a Echmiadzin, "il luogo dove discese l'Unigenito", il cuore sacro dell'Armenia, oltre a due santuari dedicati alle martiri Hripsimé e Gayané, dando così inizio all'opera di inculturazione della fede in Armenia. Accanto a questa tradizione di origine cappadoce ne esiste in realtà un'altra di provenienza siro-palestinese, emblematicamente rappresentata

* L'articolo è apparso su www.ilsussidiario.net nel settembre 2015.

dagli apostoli Bartolomeo e Taddeo, che per primi avrebbero predicato il Vangelo agli armeni: nella successiva identità ecclesiale armena le due tradizioni, quella greca e quella siriana, avrebbero finito per fondersi e armonizzarsi.

L'Armenia è quindi la terra della Croce innanzitutto per la sua precocissima sintesi religiosa, politica e culturale, nell'essere cioè divenuta uno Stato cristiano addirittura in anticipo rispetto all'impero romano. La croce trionfale di Gregorio e Tiridate è però al tempo stesso la croce del martirio, simbolo di una fede radicata e temprata nella testimonianza resa a Cristo fino all'effusione del sangue. Già nell'anno 451 gli armeni dovettero dare prova di essere disposti a offrire anche la propria vita per conservare ciò che avevano di più caro: quando i Persiani cercarono invano di imporre loro il mazdeismo, uno dei più grandi eroi armeni, il principe Vardan Mamikonian, si pose a capo delle truppe che dovevano contrapporsi al soverchiante esercito nemico.

La notte prima della battaglia di Avarayr, gli armeni si prepararono consapevolmente a dare la vita, pregando e ricevendo i sacramenti, mentre Mamikonian rivolgeva ai soldati parole che dovevano rimanere impresse nei cuori armeni di ogni tempo come un viatico, come una consegna da trasmettere di generazione in generazione: «Chi credeva che la fede cristiana fosse per noi come un abito, si accorgerà invece che non può togliercela, perché è come il colore della nostra pelle».

L'indissolubilità del legame fra identità armena e fede cristiana nel corso dei secoli ha dato vita a originali forme artistiche: anche per questo l'Armenia è la terra della Croce, per le innumerevoli croci di pietra – Khachkar – che la costellano, soprattutto nei pressi dei suoi antichi monasteri. Accanto a esemplari più semplici, risalenti di solito al secolo IX, si trovano Khachkar più tardi (sec. XIII-XIV), meravigliosamente lavorati con decorazioni vegetali e geometriche che in certi casi sembrano veri e propri ricami, come quelli, attribuiti al maestro Momik, del monastero di Noravank, situato in una valle rocciosa di grande suggestione. Nella maggior parte dei casi la santa Croce è rappresentata come albero della vita, senza la raffigurazione di Cristo, anche se non mancano Khachkar di una tipologia diversa, detti “del Salvatore”, che rappresentano Cristo sulla croce, come quello conservato nel monastero di Haghpat.

Luoghi di spiritualità e di elaborazione artistica e culturale, i tanti monasteri sparsi nei mutevoli paesaggi dell'Armenia caucasica, con la loro inconfondibile architettura, sono la testimonianza del livello di civiltà raggiunto da questa cristianità di frontiera nei secoli del Medioevo: per la maggior parte abbandonati in epoca sovietica, vengono ora amorevolmente recuperati. La devozione della Chiesa armena si è concentrata nei secoli sulla Croce salvifica e non ha sviluppato una teologia dell'icona simile a quella delle chiese bizantine, ciò non toglie che le immagini vengano venerate: in particolare sopra l'altare delle chiese

armene è sempre presente un'immagine della Madre di Dio, celebrata da san Gregorio di Narek, il mistico Dottore degli armeni, con le espressioni poetiche che gli sono caratteristiche: «Angelo emerso fra gli uomini, / cherubino vestito di visibile carne / Tu Regina del cielo, che sei / limpida come l'aria, / pura come la luce, / immacolata come fedele immagine / dell'astro del mattino / all'ora del suo massimo splendore».

Molto più che la pittura, è però l'arte della miniatura ad essere stata coltivata nell'Armenia medievale, una forma artistica che del resto è strettamente connessa all'intensa produzione libraria e alla vita intellettuale che caratterizzava i centri ecclesiastici armeni. Ora molte migliaia di manoscritti sono custoditi, restaurati, studiati nella biblioteca del Matenadaran di Yerevan, dove è possibile ammirare una scelta di questi antichi codici miniati la cui bellezza, dopo tanti secoli, non smette di abbagliare.

La cultura scritta era tenuta in altissima considerazione nell'antica Armenia, così come l'oggetto fisico del libro; un ignoto copista del XIV secolo annotava su un codice che «Per lo stolto il manoscritto non vale niente, per il saggio ha il prezzo del mondo»: è un legame, quello dell'Armenia con la cultura scritta, che risale alla creazione dell'alfabeto armeno da parte di san Mesrop Maštoc' all'inizio del secolo V, rivelatasi fondamentale per la conservazione dell'identità culturale di un popolo sempre stretto tra vicini più potenti.

Delle tante traversie affrontate dagli armeni in lunghi secoli di storia, nulla è paragonabile alla tragedia patita dalle comunità soggette all'impero ottomano tra il 1915 e il 1917, con strascichi negli anni immediatamente seguenti: è quello che gli armeni chiamano Metz Yeghérn, il Grande male, a buon diritto considerato, pur tra mille polemiche, il primo genocidio della storia del Novecento. Paradossalmente fu un movimento politico che, già dal nome, Unione e Progresso, si voleva moderno, laico e riformatore a concepire freddamente l'eliminazione della popolazione armena dal suolo turco. Preso completamente il potere su ciò che rimaneva dell'antico impero ottomano tra il 1908 e il 1913, i Giovani Turchi di lì a poco progettano e mettono in atto un piano di sterminio che nasceva, in fondo, dalla cattiva assimilazione della parte peggiore della cultura occidentale, cioè il nazionalismo, il male che aveva già avvelenato l'Europa: a differenza dell'impero ottomano, da sempre multietnico, la Turchia del futuro doveva essere solo ed esclusivamente per i Turchi.

Non esiste confronto tra i massacri e i pogrom che tormentarono gli armeni nell'ultimo decennio dell'Ottocento e la lucida, sistematica crudeltà del piano di sterminio messo in atto dal governo turco all'inizio del secolo successivo – che coinvolse peraltro anche le comunità cristiane siriane, caldee e assire, vittime ai nostri giorni di un secondo martirio. Prima le *élite* armene di Costantinopoli furono senza preavviso eliminate, poi i soldati armeni dell'esercito turco vennero

disarmati e trucidati, infine, con ritmi serrati e modalità ovunque simili, si diede ordine alle popolazioni di abbandonare le loro case e mettersi in viaggio verso una meta sconosciuta, in realtà i deserti della Mesopotamia. Sebbene scortate da gendarmi turchi, le interminabili carovane di esuli erano vittime, lungo la strada, delle tribù curde e di bande armate irregolari a cui il governo aveva lasciato mano libera. Scrive Gabriella Uluhogian: «Nei racconti dei sopravvissuti, e dispersi poi nelle più diverse terre del pianeta, si ripetono gli stessi ricordi: l'Eufrate rosso di sangue, lungo il quale marciavano le carovane, giovani donne che si suicidavano piuttosto di cadere preda dei loro assalitori, madri all'estremo delle forze [...] che vedevano morire di sfinimento i loro neonati».

Il genocidio degli armeni costò all'incirca un milione e mezzo di vittime per fame, sete, malattie e massacri sommari, nonché fughe disperate, saccheggi generalizzati, stupri, conversioni forzate all'islam, annientamento del retaggio armeno in Anatolia: è questo il terzo motivo per cui l'Armenia – l'Armenia storica, di cui l'attuale Repubblica d'Armenia, coincidente con la parte orientale, caucasica del Paese, soggetta all'impero russo prima e poi all'Unione sovietica, costituisce solo un frammento – è la terra della Croce, per il martirio patito dalla sua gente, un martirio ancora più odioso per essere stato poi sistematicamente negato da parte di chi l'aveva messo in atto e anche, in seguito, quasi dimenticato in Occidente. Fino ad anni non troppo lontani, ad esempio, in Italia il genocidio degli armeni era noto quasi solo attraverso il romanzo epico e ormai classico di Franz Werfel, *I quaranta giorni del Mussa Dagh*. «Ovunque vada non dimenticherò / le nostre canzoni che hanno voce di dolore / e i libri di pergamena pieni di preghiere e di pianti. / Malgrado le piaghe / che feriscono il mio cuore addolorato / la mia Armenia diletta, insanguinata, io canto», così Yeghishe Charents dava voce a sentimenti condivisi dai tanti armeni che si sono dispersi nella diaspora.

Continua Uluhogian: «Questa rottura del percorso storico di un popolo è di per sé insanabile, ma potrebbe essere resa meno dolorosa dal recupero della verità. Invece la Repubblica di Turchia, fondata da Mustafa Kemal Pasa, non ha mai riconosciuto e non riconosce nemmeno oggi il genocidio armeno»; se il crimine immane commesso negli anni tra il 1915 e il 1920 costituisce il peccato d'origine della Turchia contemporanea, il silenzio e la negazione dell'accaduto ne rappresentano la perpetuazione. Da parte armena nessun vittimismo interessato, ma solo il desiderio che la verità, una volta per tutte, sia affermata ad alta voce, per rendere giustizia a chi è morto, a chi è rimasto segnato per sempre dal dolore, a chi ha dovuto prendere la via dell'esilio. È il miracolo di un piccolo popolo dalle radici potenti, quello di aver attraversato un abisso di orrore e aver conservato nonostante questo un tratto dolce, gentile, ospitale. Può ben cantarlo orgogliosamente il poeta Paruyr Sevak: «Siamo pochi, ma ci chiamano armeni».

GAETANO MASCIULLO

Comprendere il dogma del Dio trino

La Trinità è sicuramente il mistero più alto della teologia cattolica. La parola ‘mistero’ viene dal greco *μυσ*, che significa ‘socchiudere’: quando cerchiamo di osservare qualcosa che è in direzione del sole, socchiudiamo gli occhi, perché la luce dell’astro è talmente forte da abbagliarci e impedirci la vista. Sono infatti due le cause di cecità in un occhio sano: l’assenza di luce o l’eccesso di luce. La stessa cosa avviene per l’anima: l’occhio non vede per assenza di luce, ossia perché il peccato ostruisce, funge da ostacolo alla conoscenza divina; ma può darsi anche che non veda per eccesso di luce, perché l’intelletto umano è per natura impossibilitato a comprendere Dio nella sua interezza, che è qualcosa di infinitamente superiore. Ora la Trinità è la stessa essenza di Dio, dunque è impossibile da parte nostra comprenderla con perizia. Eppure, lo stesso Dio viene incontro al nostro limite e si è fatto conoscere attraverso le sue stesse parole, particolarmente in Cristo Signore, il quale ha detto: «Andate, dunque, e istruite tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e insegnando loro ad osservare tutto quello che vi ho comandato» (*Matteo 28, 19-20a*).

Nel corso dei secoli, tanti esempi sono stati fatti per cercare di comprendere e trasmettere il concetto di “Dio uno e trino”. Il dogma cattolico insegna che Dio è unico – non ve ne sono altri – e uno – cioè non è divisibile in parti. Prima di dire che cosa è Dio, allora, bisogna capire *che cosa non è Dio*, così da liberarci dai modi sbagliati di concepire il Dio trino. Anzitutto, la Trinità non significa che ci sono tre individui divini, altrimenti cadremmo nel politeismo e questo è incompatibile con la nostra Fede: *credo in unum Deum*. Poi, la Trinità non indica tre modi di essere dello stesso Dio (così che lo stesso individuo quando crea si chiama *Padre*, quando salva si chiama *Figlio* e quando santifica si chiama *Spirito*): cadremmo nel modalismo, che è eresia condannata dalla Chiesa.

Ma allora che cosa è la Trinità? La Chiesa insegna che Dio è tre *persone*: Padre, Figlio e Spirito Santo. Una persona è qualcuno che esiste senza il bisogno di altro (*sussistente*) e che ha natura razionale: ecco perché gli animali, tecnicamente, non sono definibili come persone, al contrario degli uomini, degli angeli e di Dio. La teologia però definisce le tre persone divine anche come *relazioni sussistenti*. L’espressione, apparentemente difficile, non deve spaventare. I singoli uomini

sono persone e, in effetti, ognuno di essi è *sussistente*, il che significa che *per esistere non ha bisogno di qualcos'altro*. Nel caso dell'uomo, però, le sue relazioni non sono sussistenti: ogni volta che ci relazioniamo con qualcosa di esterno (amiamo, odiamo, camminiamo, mangiamo, etc.) non possiamo dire che le nostre relazioni possono esistere senza di noi. Noi siamo corpi e tutte le nostre relazioni dipendono da noi.

Per Dio invece non è così: non c'è distinzione tra quello che Dio è e quello che Dio fa, altrimenti non sarebbe più un ente semplice. Allora possiamo dire che, a differenza nostra, *Dio è le sue stesse relazioni*. Io e il mio amico siamo due persone e due individui, mentre il Padre e il Figlio in Dio sono un individuo e due persone, perché le relazioni divine non dipendono da altro. Ma abbiamo anche detto che una persona è tale anche perché ha natura razionale. Allora queste tre relazioni non solo sono persone perché insieme formano l'unica sostanza divina, ma anche perché formano una sostanza intelligente.

Forse il modo migliore per capire la Trinità è quello di guardarci dentro. Infatti, come diceva sant'Agostino, la creazione è immagine di Dio e in essa possiamo trovare segni che ci aiutano a comprenderlo meglio. Come noi assomigliamo ai nostri genitori perché essi ci hanno procreato, così tutte le cose che sono nell'universo assomigliano in qualche misura alla Trinità, perché Dio ha creato tutte le cose. Ora noi vediamo che in noi ci sono tre facoltà principali: memoria, intelligenza e volontà. La nostra *coscienza* è dovuta alle relazioni che ci sono tra queste facoltà: *ricordo di conoscere e ricordo di volere; so di ricordare e so di volere; voglio ricordare e voglio sapere*. In questa triplice relazione c'è *una sola* coscienza e nessuna di queste relazioni viene prima dell'altra: così in Dio, nessuna relazione viene prima dell'altra e ogni relazione è fuori dal tempo, è *eterna*, e le tre relazioni formano un solo Dio.

In Dio, le tre relazioni si chiamano *paternità, filiazione e spirazione*. C'è poi anche una quarta relazione, che si chiama *processione*, e che attraversa, unisce le prime tre. Il Padre è la relazione divina *da cui ha origine* se stesso e il mondo e per questa ragione Dio è onnipotente e tale potenza è condivisa anche dal Figlio e dallo Spirito Santo (*“ricordo di sapere e ricordo di volere”*). Il Figlio è la relazione divina che *riceve l'origine*, quasi ad aprirsi sul mondo e all'Incarnazione, e per questa ragione Dio è onnisciente e tale onniscienza procede dal Padre ed è condivisa dallo Spirito Santo (*“so di ricordare e so di volere”*). Lo Spirito Santo è la relazione divina che procede dal Padre e dal Figlio e per questa ragione Dio è volontà del bene, che noi chiamiamo Amore o Carità (*“voglio ricordare e voglio sapere”*).

MIKE PENCE

Discorso del 26 agosto 2020 a Fort McHenry*

Buona sera, America. È un onore parlarvi stasera dalla terra del Fort McHenry, il luogo della omonima battaglia che ha ispirato le parole del nostro inno nazionale. Da allora quelle parole hanno ispirato questa terra di eroi in ogni generazione. In questo luogo, 206 anni fa, la nostra giovane repubblica resistette eroicamente a un feroce bombardamento navale dal più potente impero della terra.

Vennero per schiacciare la nostra rivoluzione, per dividere la nostra nazione e per porre fine all'esperimento americano. Gli eroi resistettero in questa base, presero la loro posizione per la vita, la libertà e la bandiera americana. E quegli ideali hanno definito la nostra nazione. Ma non sono stati quasi mai menzionati nella Convention Democratica della scorsa settimana.

Invece i Democratici hanno speso ben quattro giorni attaccando l'America. Joe Biden ha detto che "stiamo vivendo una stagione di tenebre", ma come il presidente Trump afferma, «laddove Joe Biden vede tenebre, noi vediamo la grandezza dell'America».

In questi tempi duri, la nostra nazione ha bisogno di un presidente che crede nell'America, nella capacità senza limite del popolo americano di affrontare ogni sfida, sconfiggere ogni nemico, e difendere le libertà a cui teniamo molto. L'America ha bisogno di altri quattro anni di presidenza Trump.

Da una città [New York] nota per i troppi chiacchieroni, il presidente Trump è un uomo di azione. Pochi presidenti hanno portato più indipendenza, energia e determinazione in questo ufficio. Quattro anni fa, abbiamo ereditato un esercito svuotato da devastanti tagli di bilancio, un'economia che faticava a ripartire, in una ripresa più lenta dalla Grande Depressione. L'ISIS controllava una

* Il discorso, qui riportata in ampi stralci, è stato tenuto dal Vice Presidente USA nello storico sito di Fort McHenry (Baltimora, Stato del Maryland) nell'ambito del Republican National Congress che designò Donald J. Trump candidato alle presidenziali di novembre. La traduzione è di Michele Arpaia. [Full Transcript: Mike Pence's R.N.C. Speech – The New York Times \(nytimes.com\)](https://www.nytimes.com).

estensione continentale grande il doppio della Pennsylvania e abbiamo assistito al costante assalto ai nostri valori più cari, la libertà di religione e il diritto alla vita.

In quel momento è intervenuto il presidente Donald Trump. E dal primo giorno ha mantenuto la parola data. Abbiamo rinforzato la nostra forza militare. Questo presidente ha firmato il più grande aumento della nostra difesa nazionale dai tempi di Ronald Reagan e ha creato un nuovo ramo nelle nostre forze armate in 70 anni, la United States Space Force.

E con quella rinnovata energia, abbiamo anche riportato gli astronauti americani nello spazio su un razzo americano per la prima volta in quasi 10 anni. E dopo anni di scandalo che hanno privato i nostri veterani delle cure che si guadagnavano nell'uniforme degli Stati Uniti, il presidente Trump ha mantenuto di nuovo la parola. Abbiamo riformato il V.A. e Veterans Choice è ora disponibile per ogni veterano in America.

Le nostre forze armate e i nostri veterani riempiono questa terra di eroi e molti si uniscono a noi questa sera in questo storico forum.

L'anno scorso, le forze armate americane hanno conquistato l'ultimo centimetro del territorio dell'ISIS, schiacciato il loro califfato e abbattuto il loro leader senza una vittima americana. E io c'ero, quando il presidente Trump ha dato l'ordine di eliminare il terrorista più pericoloso del mondo – Qassim Suleimani.

Più vicino a casa, abbiamo nominato quasi 200 giudici federali nei tribunali. Abbiamo sostenuto il diritto alla vita e tutti i diritti dati da Dio e sanciti nella nostra Costituzione, incluso il diritto del Secondo Emendamento di tenere e portare armi.

E quando si è trattato di economia, il presidente Trump ha mantenuto la sua parola e altro ancora. Abbiamo approvato la più grande riforma e riduzione delle tasse nella storia americana. Abbiamo annullato più burocrazia federale di quanto abbia mai fatto qualsiasi amministrazione. Abbiamo liberato il mercato dell'energia e combattuto per un commercio libero ed equo. E nei nostri primi tre anni, le aziende grandi e piccole hanno creato più di sette milioni di posti di lavoro ben retribuiti, inclusi 500.000 posti di lavoro nel settore manifatturiero in tutta l'America.

Il nostro paese è diventato un esportatore netto di energia per la prima volta in 70 anni. I tassi di disoccupazione per afroamericani e ispanoamericani hanno raggiunto il livello più basso mai registrato, e in questo 100° anniversario del diritto di voto di una donna, sono orgoglioso di riferire che sotto il presidente Donald Trump, abbiamo raggiunto il più basso tasso di disoccupazione per le donne in 65 anni.

Nei primi tre anni del nostro mandato, abbiamo costruito la più grande economia del mondo. Abbiamo di nuovo reso l'America grande.

E poi, dalla Cina è arrivato il coronavirus. Prima che il primo caso del coronavirus si diffondesse negli Stati Uniti, il presidente ha intrapreso un'azione senza precedenti e ha sospeso tutti i viaggi dalla Cina, la seconda economia più grande del mondo.

Ora, quell'azione ha salvato innumerevoli vite americane, e posso dirvi in prima persona che ci ha fatto guadagnare del tempo inestimabile per lanciare la più grande mobilitazione nazionale dalla seconda guerra mondiale. Il presidente Trump ha schierato tutte le risorse del nostro governo federale sin dall'inizio. Ci ha indicato di creare una *partnership* senza soluzione di continuità con i governatori di tutta l'America in entrambi i partiti politici. Abbiamo collaborato con l'industria privata per reinventare i test e produrre forniture che sono state distribuite agli ospedali in tutto il paese.

Oggi stiamo conducendo più di 800.000 test al giorno e abbiamo coordinato la consegna di miliardi di dispositivi di protezione individuale per i nostri fantastici medici, infermieri e operatori sanitari. Ci siamo occupati della produzione di 100.000 ventilatori in 100 giorni e a nessuno che ne avesse bisogno è stato mai negato un ventilatore negli Stati Uniti.

Abbiamo costruito ospedali, fornito personale medico militare e messo in atto un pacchetto di salvataggio per salvare 50 milioni di posti di lavoro americani. Mentre parliamo, stiamo sviluppando un numero crescente di trattamenti, compreso il "plasma convalescente", che stanno salvando vite in tutta l'America.

La scorsa settimana, Joe Biden non ha detto una parola sulla violenza e il caos che avvolge le città di questo paese. Quindi lasciatemi essere chiaro. La violenza deve finire, che sia a Minneapolis, Portland o Kenosha, troppi eroi sono morti difendendo la nostra libertà per vedere gli americani colpirsi a vicenda. Avremo legge e ordine per le strade di questo paese per ogni americano di ogni razza, credo e colore. Il presidente Trump e io sappiamo che gli uomini e le donne che indossano l'uniforme delle forze dell'ordine sono i migliori di noi. Ogni giorno, quando escono da quella porta, considerano le nostre vite più importanti della loro.

Persone come Dave Patrick Underwood, un ufficiale del Department of Homeland Security Federal Protective Service, che è stato ucciso durante i disordini a Oakland, in California. L'eroismo di Dave è emblematico degli eroi che servono in blu ogni giorno. Abbiamo il privilegio di essere raggiunti questa sera da sua sorella, Angela.

Angela, ti diciamo: siamo addolorati con la tua famiglia. E l'America non dimenticherà né mancherà mai di onorare l'ufficiale Dave Patrick Underwood.

Il popolo americano sa che non dobbiamo scegliere tra sostenere le forze dell'ordine e stare con i nostri vicini afroamericani per migliorare la qualità della loro vita, dell'istruzione, del lavoro e della sicurezza. E fin dai primi giorni di

questa amministrazione, abbiamo fatto entrambe le cose, e continueremo a sostenere le forze dell'ordine e continueremo a sostenere le nostre comunità afro-americane e minoritarie in questo paese per altri quattro anni.

Ora Joe Biden dice che l'America è sistematicamente razzista e che le forze dell'ordine in America hanno, e cito, «un pregiudizio implicito contro le minoranze». Quando gli è stato chiesto se avrebbe sostenuto il taglio dei finanziamenti alle forze dell'ordine, Joe Biden ha risposto «sì, assolutamente». Joe Biden raddoppierebbe le stesse politiche che stanno portando alla violenza nelle città americane. La dura verità è che non sarai al sicuro nell'America di Joe Biden. Sotto il presidente Trump, staremo sempre con coloro che stanno sulla sottile linea blu e non depotenzieremo la polizia, né ora né mai.

Joe Biden si è definito un candidato di transizione e molti si chiedevano: «Transizione a cosa?». La scorsa settimana, i Democratici non hanno parlato molto della loro agenda. E se fossi in loro, non lo farei neanche io. Bernie Sanders ha detto ai suoi seguaci che Joe Biden sarebbe stato il presidente più progressista. In effetti, ha detto, e cito, che molte delle idee per le quali si è battuto solo pochi anni fa erano considerate radicali ora sono *mainstream* nel Partito Democratico.

Alla base della loro agenda c'è la convinzione che l'America sia guidata dall'invidia, non dall'aspirazione, e che milioni di americani nutrono cattiva volontà nei confronti dei nostri vicini invece di amare i nostri vicini come noi stessi. La Sinistra radicale crede che il governo federale debba essere coinvolto in ogni aspetto della nostra vita per correggere questi torti americani. Credono che il governo federale debba dettare come vivono gli americani, come dovremmo lavorare, come dovremmo allevare i nostri figli e, nel frattempo, privare il nostro popolo di libertà, prosperità e sicurezza. La loro agenda si basa sull'acquisizione del governo. La nostra agenda è basata sulla libertà.

Laddove il presidente Trump ha tagliato le tasse, Joe Biden vuole aumentare le tasse di quasi \$ 4 trilioni. Laddove questo presidente ottenne l'indipendenza energetica per gli Stati Uniti, Joe Biden abolirà i combustibili fossili, porrà fine al *fracking* e imporrà un regime di regolamenti sui cambiamenti climatici che cambierebbe drasticamente il costo della vita delle famiglie che lavorano. Laddove abbiamo combattuto per il commercio libero ed equo, e questo presidente si è opposto alla Cina e ha posto fine all'era della resa economica, Joe Biden è stato una *cheerleader* per la Cina comunista. Vuole abrogare tutte le tariffe che stanno livellando il campo di gioco per i lavoratori americani, e in realtà ha criticato il presidente Trump per aver sospeso tutti i viaggi in Cina all'inizio di questa pandemia.

Joe Biden è per le frontiere aperte, avvocati gratuiti e assistenza sanitaria per gli immigrati illegali. Presidente Trump, ha messo al sicuro il nostro confine e ha

costruito quasi 300 miglia di quel muro di confine. Joe Biden vuole porre fine alla libertà di scelta scolastica e il presidente Trump ritiene che ogni genitore dovrebbe avere il diritto di scegliere dove andare a scuola i propri figli indipendentemente dal proprio reddito o area geografica.

Quando si considera la loro agenda, è chiaro. Joe Biden non sarebbe altro che un cavallo di Troia per la Sinistra radicale. La scelta in queste elezioni non è mai stata più chiara e la posta in gioco non è mai stata così alta. La scorsa settimana, Joe Biden ha detto che la democrazia è alle urne. E la verità è che la nostra ripresa economica è al voto. La legge e l'ordine sono in votazione. Ma lo sono anche le cose molto più fondamentali e fondamentali per il nostro Paese.

In queste elezioni, non è tanto se l'America sarà più conservatrice o più progressista, più repubblicana o più democratica. La scelta in queste elezioni è se l'America rimane l'America. E se lasceremo ai nostri figli e ai nostri nipoti un paese fondato sui nostri più alti ideali di libertà, libero mercato e diritto inalienabile alla vita e alla libertà, o se lasceremo loro un paese che è fundamentalmente trasformato in qualcos'altro.

Siamo a un bivio, America. Il presidente Trump ha impostato la nostra nazione su un percorso di libertà e opportunità. Joe Biden porterebbe l'America sulla via del socialismo e del declino. Ma non lasceremo che accada.

Il presidente Donald Trump crede nell'America e nella bontà del popolo americano. Il potenziale illimitato di ogni americano di vivere i propri sogni e la propria libertà, e ogni giorno il presidente Trump ha combattuto per proteggere la promessa dell'America. Ogni giorno, il nostro presidente ha lottato per espandere la portata del sogno americano. Ogni giorno, il presidente Donald Trump ha combattuto per te. E ora tocca a noi combattere per lui.

Cari americani, stiamo attraversando un periodo di prove. Ma se guardate attraverso la nebbia di questi tempi difficili, vedrete, la nostra bandiera è ancora lì. Quello stendardo ricoperto di stelle sventola ancora sulla terra dei liberi e sulla casa dei coraggiosi. Da questi luoghi sacri, i patrioti americani delle generazioni passate hanno fatto la loro parte per difendere la libertà. Adesso è il nostro turno.

God Bless America.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

DANILO CASTELLANO, *Introducción a la Filosofía de la Política. Breve manual*, Marcial Ponce, Madrid 2020, p. 180

Un manuale, per sua definizione, non è un trattato o una monografia, ma vuole presentare una sintesi dei saperi su una determinata materia. Quello presente – specifica l'Autore nella sua introduzione – si occupa di filosofia della politica, in particolare delle questioni fondamentali del diritto pubblico (o diritto politico). Non si presenta come un compendio di storia delle dottrine politiche o di filosofia politica, ma è una breve opera teoretica sviluppata con un metodo particolarmente attento alla «realità»: non si tratta di un manuale “operativo”, con indicazioni semplici, bensì un testo che indica le problematiche e le soluzioni per superarle. Si indirizza agli studenti di Diritto e di Scienze Politiche (ma anche ai loro docenti!): è breve, il che implica l'essere sintetico (tra l'altro indica una bibliografia essenziale, senza eccessivi sfoggi di erudizione) e di conseguenza, obbliga a una lettura “intensiva”. Infine si pone apertamente contro alcune teorie moderne – come il contratto sociale di Hobbes e Rousseau o come il personalismo individualista contemporaneo o come il rifiuto della metafisica per la comprensione del diritto.

Il saggio è diviso in due parti ben distinte: la prima è dedicata a temi strettamente teoretici (*La politica tra filosofia della politica e “scienza” politica; Filosofía e*

filosofía della politica, Le ragioni della città [aristotelicamente intesa, NdR]; La politica come conflitto; Il comunitarismo: strada senza uscita della politica; Realismo della politica e sovranità del potere; Forme di governo e forme di dominio; Politica, governo, amministrazione); nella seconda parte si analizzano le cinque principali ideologie contemporanee: liberalismo, radicalismo, socialdemocrazia, marxismo e personalismo. Non sono state prese in considerazione ideologie egemoniche, pur importanti, come il fascismo, il nazismo, il peronismo, etc.

L'intero saggio ribatte sul concetto fondamentale di *bene comune*, da distinguersi dal bene *pubblico* (ad esempio la ragione di Stato di Hobbes e Rousseau), dal bene *privato* (eletto individualmente dalla singola persona, come fa il personalismo), dall'insieme di condizioni che rendono possibile *l'esercizio della libertà* (secondo una equivoca lettura del Vaticano II, ripresa anch'essa dal personalismo) o dalla sua concezione come *benessere animale* (vitalismo e consumismo). Invece, «il bene comune è il bene proprio di ogni uomo e, in quanto tale, comune a tutti gli uomini. Un bene che deve essere perseguito, sia da parte degli uomini che da parte della città. Un bene che deve essere difeso, tutelato, promosso, garantito. Ciò che impone il l'ordinamento giuridico di ogni città non può essere “indifferente” rispetto ad esso o “neutrale” rispetto alle scelte. L'ordinamento giuridico è chiamato proprio ad indicare e prescrivere ciò

che è giusto e a vietare ciò che è iniquo. Pertanto è chiamato – all'interno della libertà, che è un valore, quantunque non quello supremo – alla promozione umana, cioè ad aiutare gli uomini a migliorare. La ragion d'essere della città è basata su questo: non essere strumento della volontà – individuale o collettiva – che spesso è causa di disordine, bensì essere strumento del bene affinché ciascuno possa migliorare la propria umanità» (p. 52).

Tra i vari capitoli della prima parte del manuale, vogliamo fermarci in particolare sul comunitarismo: Castellano sottolinea la perdita di significato dello stesso nome: «quando si parla di *comunità* e di *comunitarismo* si usano due termini di vario significato – ambigui – di cui si è abusato in passato e si continua ad abusare ai nostri giorni» (p. 67). «La *comunità* ha perduto il suo significato etimologico e politico. Inoltre alla *comunità* sono stati attribuiti recentemente, soprattutto da parte dei comunitaristi, significati secondo i quali *comunione* e *comune* (che formano la radice di *comunità*) sarebbero termini utilizzati ideologicamente, cioè legati a teorie (non sempre compatibili tra di loro) elaborate da una parte soprattutto in opposizione al liberalismo, dall'altra al fine di giustificare specifici identità e regimi politici» (*ibid.*). Il problema è che, dato il notevole numero di autori comunitaristi (tra cui Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Will Kymlicka e André Groz) che ne hanno dato definizione contraddittorie, tale teoria può definirsi solo *negativamente*, cioè in opposizione a qualcos'altro: all'individualismo (soprattutto quello derivato dalla spersonalizzazione conseguente alla rivoluzione francese) o al selvatico “stato di

natura”. Ma in questi casi l'opposizione del comunitarismo non si basa sull'ordine naturale, bensì «sulla rappresentazione che esso dà della comunità, intesa come un tipo ideale di relazione sociale in cui la disposizione dell'agire sociale si basa su un'appartenenza comune, affettiva o tradizionale, sentita soggettivamente dagli individui che vi partecipano. L'ordine, così come il bene, si fa dunque dipendere dal gruppo: è l'*identità collettiva* ad esprimere l'ordine e il bene, anziché essere questi l'espressione della identità» (p. 70).

Le dottrine comunitariste rimangono spesso prigioniere della sociologia e addirittura possono portare – attribuendo alla comunità diritti che essa non ha – ad una sorta di “totalitarismo sociologico” evolutivo.

Per quanto riguarda l'analisi delle dottrine politiche attuali, Danilo Castellano parte dal liberalismo «madre di tutte le ideologie moderne e contemporanee. Tale affermazione può apparire singolare e indifendibile, giacché il liberalismo si considera generalmente contrario a molti altri dottrine e regimi, in particolare marxisti e – secondo alcuni autori – anche della democrazia, non solamente quella classica, (cioè, la democrazia come forma di governo) ma anche quella moderna (cioè la democrazia come fondamento del governo)» (p. 113). Vari sono stati, storicamente, i suoi aspetti (conservatore, etico, vitalista, rivoluzionario...). Seguendo Guido De Ruggiero, Castellano individua i tre volti della rivoluzione liberale: liberale *strictu sensu*, democratica e sociale. «Un'unica rivoluzione con sviluppi diversi», poiché le rivoluzioni democratica e sociale «sono lo *sviluppo* coerente del liberalismo e non la sua negazione.

Deve infatti constatarsi una *continuità* tra le tre rivoluzioni: quelle democratica e sociale non rappresentano un tradimento della dottrina politica liberale, bensì la sua realizzazione radicale, completa e integrale. In queste tre rivoluzioni, la libertà è una “libertà negativa” [*libertà con assenza d'impedimento, NdR*], che per essere applicabile non può essere enunciata solo come “principio”, poiché non basta affermare che tutti gli uomini sono liberi perché lo siano effettivamente (quantunque secondo la “libertà negativa”), bensì è necessario garantire loro condizioni uguali. Affinché la “libertà negativa” sia effettiva per tutti, è necessaria anche la libertà giuridica ed economica» (p. 128).

Il manuale di Danilo Castellano si dimostra in tal modo originale perché, anziché sottolineare le differenze – ovviamente esistenti – tra le varie ideologie moderne e contemporanee, individua il “filo conduttore” – senza temere di definirlo *gnostico* – che le accomuna: «Le dottrine politiche moderne [...] e i regimi a cui hanno dato vita sono gnostici perché pretendono di realizzare progetti che confondono con la realtà» (p. 168). Inoltre non vuole limitarsi a compiere una rassegna storica delle teorie politiche, ma prende decisamente posizione sulle problematiche basilari del diritto pubblico, “scolasticamente” individuando il problema principale: la ricerca del bene comune.

Gianandrea de Antonellis

DANILO CASTELLANO, *Politica. Claves de lectura*, Dykinson, Madrid 2020, p. 152, s.i.p.

Il saggio offre una lettura problematica di alcune questioni nodali per l'espe-

rienza politica presente: la nazione, il popolo, il potere, il bene comune, la democrazia, la sussidiarietà, il transumanesimo, il terrorismo e il pluralismo.

Si tratta di un lavoro originale, che analizza scuole ed autori, offrendo le chiavi che permettono di incontrare una risposta ai problemi politici e inerenti al diritto pubblico dei nostri giorni.

Il problema iniziale, nell'affrontare questi temi, è la definizione dell'oggetto: il nostro linguaggio, infatti, è prevalentemente ideologico e non filosofico, quindi ricco di insidie ed usato «per dominare, anziché comunicare» (p. 9), come nei casi dei linguaggi pubblicitario e politico. La necessità di chiarire i “termini della questione” è particolarmente rilevante nel linguaggio politico. Però il saggio di Castellano, indirizzato principalmente a chi opera in politica, non si limita a chiarire il mero significato logico dei termini usati, ma offre uno strumento per comprendere il valore degli elementi dell'azione politica.

Il primo concetto affrontato è quello di nazione, che fino ai tempi di Machiavelli non aveva connotazione politica. Con l'Età Moderna si formano le Chiese “nazionali” e si passa all'idea di “nazione statale” (legata allo Stato inteso in senso moderno), di “nazione culturale” (legata a un insieme di fattori, di cui uno dei più rilevanti, come in Germania, è quello religioso) e di “nazione politica” (che inverte il rapporto con lo Stato, subordinando quest'ultimo alla nazione). «La nuova definizione di Nazione raggiunge un peso culturale e politico negli ultimi secoli, sia concepita come una unione pattizia volontaria degli esseri umani (contrattualismo e patto sociale), sia intesa come insieme di cittadini che gode di

un potere sovrano e – pertanto – ha anche quello di costituirsi come vuole [...], sia considerata finalmente come condizione dello Stato di presupporre una unità di cultura, di lingua, di tradizione storiche, usi, etc. Questo è il significato principalmente assunto dalla Nazione nell'Ottocento» (p. 17).

All'*excursus* storico segue quello teorico: è necessario distinguere tra *nazione* e *popolo*, quantunque si tenda a considerare i due termini come sinonimi (un caso palese di tale fraintendimento è quello della Costituzione italiana). L'interpretazione di Luigi Russo dei celebri versi manzoniani («una d'arme, di lingua, d'altare, | di memorie, di sangue, di cor») ha visto in tali elementi sintetizzato il concetto di Nazione, mentre secondo l'Abate di Seyès (1748-1836) la Nazione si identificava con il Terzo Stato, cioè con la “classe” dei produttori (e, in questo senso, ha anticipato la visione del fondamento dello Stato secondo la citata Costituzione italiana). Per rimanere in Italia, la Nazione viene fortificata dallo Stato nel processo risorgimentale e quindi esaltata (*nazionalismo*) dal Fascismo, alla ricerca della uniformità come segno distintivo – imposto – della nazione (anche dal punto di vista estetico e architettonico).

«Dopo la caduta del regime fascista la Nazione fu considerata come lo strumento per realizzare la democrazia moderna» (p. 21), esigendo un «comportamento nazionale», cioè «una fedeltà allo Stato nato dalla “resistenza” popolare, considerata come l'interprete e l'espressione della Nazione» (p. 22).

Ulteriore problema è quello del rapporto Stato-Nazione: il dibattito non ha chiarito quale dei due preceda storicamente l'altro, né quanto la Nazione

debba ad altre entità, ad esempio le Chiese. Queste hanno giocato un ruolo essenziale nella Pace di Augusta (1555) ma il principio conseguente del *Cuius regio eius et religio* è stato poi applicato non da loro, ma dagli Stati. E quel principio, è una constatazione dell'esistente o piuttosto una imposizione ideologica? Questione di non poco conto, perché «il potere politico, per essere legittimato, deve necessariamente avere un fondamento razionale: il fine e la regola della politica, in effetti, è la giustizia, non la libertà negativa postulata dalla sovranità. Ma non solo. Il potere politico può comandare attraverso il diritto pubblico solo in vista del bene comune, che non è né il bene pubblico, né il bene privato, bensì il bene proprio di ciascun uomo in quanto uomo e, per questo, un bene comune a tutti gli uomini. [...] Introdurre il bene comune come criterio e come fine della politica, significa liberarsi del volontarismo che la sovranità esige, anche quello della sovranità della Nazione o del popolo. La volontà non può essere né il criterio né il fondamento del potere politico. La volontà, in effetti, è il fondamento più irrazionale e più inumano del potere politico. Lo ha dimostrato la storia che, pertanto, ha rifiutato il principio codificato dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, secondo il quale tutto dipende dalla volontà della Nazione, a cominciare dalla legge» (p. 25). Purtroppo – va aggiunto – non la storia di tutti i Paesi, essendo tale concetto volontaristico ancora vigente, ad esempio, in Italia.

Lo schema analitico si ripete nei successivi capitoli, che affrontano altre “parole chiave”. Particolarmente interessante, in quanto affronta un tema sorto da poco, lo studio sul *transumanesimo*,

considerato come una ideologia utopica, volta a conservare l'uomo (possibilmente in eterno), anziché a superarlo (come nel post-umanesimo), svincolandolo da qualsiasi ordine, vincolo o condizione. Il transumanesimo viene definito come «una evoluzione autodiretta dell'uomo (e di conseguenza della società umana), favorita dall'uso di nuove tecnologie che – s'intende – cambieranno il mondo. Il cambio rappresenterà – si dice – un miglioramento della condizione umana. Eliminerà l'invecchiamento, potenzierà le capacità intellettive e fisiologiche dell'uomo» (p. 104). La fiducia nel potere della scienza (da Ruggero Bacone ad Auguste Comte) non è una novità: lo è l'applicazione sistematica alla biologia fino a far nascere una *ideologia della perfezione*. E poiché non esiste una realtà, i cambi e i “perfezionamenti” potranno essere infiniti; non c'è differenza tra intervento medico curativo e “migliorativo” (e stabilire cosa sia “meglio” è legato all'arbitrio volontaristico, non a un riferimento ad una realtà – che, come detto, non esiste più). Ennesimo figlio del liberalismo, il transumanesimo basa la propria morale sui principi laici della citata *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, in particolare sull'art. 4 («La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non causi danno agli altri»).

E Castellano conclude questo capitolo affermando: «Nella libertà guidata solo dalla libertà è implicito il totalitarismo della tecnocrazia e della politica (erroneamente) interpretata come biopolitica. Il problema, quindi, non è la paura delle novità, bensì il destino dell'umanità» (p. 122).

Si consiglia la lettura di questo saggio assieme all'altro sopra recensito, vista la

loro complementarità. Ambedue sono presenti in recentissime edizioni italiane (Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli).

Gianandrea de Antonellis

MICHAEL D. O'BRIEN, *Il diario della peste*, Fede & Cultura, Verona 2020, p. 344, € 19

La peste di cui parla il titolo, evidente riferimento al romanzo storico di Defoe, non è una piaga fisica, ma spirituale: solo casualmente l'opera è stata presentata al pubblico italiano nell'anno in cui è scoppiata la “pandemia”, poiché la pubblicazione originale risale al 1999. E questo è uno degli aspetti più raccapriccianti del romanzo, che descrive una situazione distopica – e non a caso viene proposto dalla casa editrice veronese Fede & Cultura parallelamente ad altri due capolavori del genere: *Metropolis* di Thea von Harbou (1926, da cui il celeberrimo film del marito Fritz Lang) e *Noi* di Evgenij Ivanovič Zamjatin (scritto tra il 1919 e il 1921 e pubblicato per la prima volta nel 1924 in lingua inglese), considerato il capostipite di questo genere di letteratura e che influenzò George Orwell per il suo *1984* – che ai nostri giorni si sta, purtroppo, realizzando.

La *peste* è quella del politicamente corretto, che nasce come difesa dei (supposti) più deboli e si trasforma in oppressione dei (supposti) prevaricatori. Tale piaga nasce dalle piccole cose, come preferire il cibo «socialmente responsabile e sensibile all'ambiente» (p. 308), cioè surrogati che sostituiscono il caffè (reo di essere diffuso tramite lo sfruttamento dei popoli dell'America centro-meridionale) e il tè (la cui cultura non è stata rispettosa dei popoli dell'Asia), per

giungere ad argomenti più gravi, come l'educazione sessuale imposta tramite le scuole e sottratta ai genitori; la considerazione dell'aborto come un diritto acquisito, sul quale è assurdo continuare a dibattere e che è vergognoso definire un crimine; l'uso dei feti abortiti volontariamente (anzi, creati volontariamente, pagando donne affinché li concepissero all'unico scopo di ucciderli al nono mese) onde trarre dai corpicini materiale necessario alle ricerche scientifiche...

Alla società rispettosa del politicamente corretto, però, non basta imporre queste ingiunzioni: essa pretende anche di perseguire chi non si adegua, mostrando il suo reale volto, che dietro la maschera sorridente dell'ipocrita buonismo cela il più bieco totalitarismo. Nella fattispecie, esso prende la forma della persecuzione contro il protagonista del romanzo, narrato in prima persona tra vere e proprie pagine di un diario (un regalo natalizio della figlioletta) e ricordi personali: Nathaniel Delaney è un giornalista, fondatore, direttore e animatore di un giornale di ispirazione cristiana, «The Echo», che pur essendo a diffusione locale ha un'ampia risonanza, tanto che altre testate più quotate gli offrono collaborazioni. Ma la voce dei suoi articoli raggiunge un pubblico fin troppo ampio, che non accetta la sua visione del mondo e non gli perdona le prese di posizione in favore del rispetto della vita: gli abbonamenti vengono meno, tanto da costringerlo a scegliere tra stampare un altro numero e rinnovare l'assicurazione; la sede del giornale viene devastata (e l'assicurazione è scaduta), presumibilmente da membri della "psico-polizia"; e i suoi figli, di tredici e dieci anni vengono tor-

chiati dalla direttrice della scuola – contro i cui metodi Nathaniel aveva protestato – affinché confessino supposte "attenzioni" da parte del padre, onde toglierli alla tutela paterna ed affidarli ai servizi sociali per una "rieducazione".

Da un giorno all'altro il giornalista si vede costretto a scappare, per evitare che gli portino via i figli: viene montata contro di lui una campagna mediatica, attribuendogli un omicidio che non ha commesso, rendendolo un paria da cui tutti prendono le distanze: lo stesso padre a cui egli si rivolge lo tratta da alienato, spingendolo a costituirsi e sottoporsi a un trattamento per tornare "normale".

Michael D. O' Brien, scrittore apertamente cattolico e autore di romanzi di successo – che, a differenza della maggior parte delle opere narrative contemporanee, non scadono mai nel didascalismo –, ha la capacità di cambiare stile, anche in opere tra di loro legate: è il caso dei tre romanzi che hanno come protagonista Padre Elia (*Il nemico*, *Il bibliotecario*, *L'inviato* – quest'ultimo tradotto e pubblicato in tempi record da Fede & Cultura, a differenza degli altri due, che la San Paolo ha proposto con un certo ritardo).

Nel caso del *Diario*, la trama avventurosa risulta secondaria rispetto alle considerazioni del protagonista, agli "editoriali" che ripropone (tra cui alcuni riferimenti al saggio *Un paesaggio con draghi: la battaglia per la mente di tuo figlio*, scritto da O' Brien nel 1994), alle riflessioni sul ruolo positivo o nefasto che la cattiva o la buona letteratura (in senso lato, intendendo anche i programmi televisivi) possono esercitare sulla mente dei più piccoli (e dei più grandi). Ne scaturisce l'amore per il *Signore degli*

Anelli, pietra miliare della letteratura mondiale non solo per la straordinaria capacità narrativa, ma anche per gli insegnamenti che la trilogia contiene (e, in subordine, anche il *Ciclo di Narnia*, dedicato a un pubblico di bambini).

Il brivido maggiore che deriva dalla lettura de *Il diario della peste* è però la considerazione che esso è stato scritto più di vent'anni fa, nel 1999: forse la società canadese era già più "avanti", forse la visione lucida di O' Brien gli ha permesso di prevedere (nel senso etimologico di *vedere prima* non per facoltà magiche, ma per sole capacità analitiche) la deriva a cui il *politicamente corretto* rischiava di portare.

Rimane il fatto che ha anticipato abbondantemente la peste psicologica del buonismo estremo, che si può percepire – per fare un solo esempio – nella benevolenza con cui sono state considerate le brutali violenze contro le vestigia del passato dei teppisti del *Black lives matter* e dalla durezza usata contro chi ha "assalito", peraltro pacificamente, Capitol Hill.

O nell'isteria collettiva che ha fatto accettare a milioni e milioni di persone le assurde imposizioni dovute al Covid, facendo guardare con disprezzo a chiunque osi far notare che si tratta di una influenza (certo più grave, ma non letale: lo 0,1% di mortalità non giustifica misure che distruggeranno la nostra economia) e si rifiuta di sottoporsi a un vaccino che definire *dubbio* è un eufemismo.

Sono due soli esempi della *peste* che rovescia i valori, facendo ritenere un crimine l'uccisione di un toro nell'arena, ma un diritto l'assassinio di un figlio nascituro: una peste che crea una situazione tale da far dire al protagonista, in

un momento di disperazione ma anche di grande lucidità: «Odio gli uomini senza fegato che avrebbero potuto impedire la degenerazione della nostra società piena di difetti ma sana in un paesaggio dove sembra che il bene sia dappertutto ma non si tratta affatto di bene. Anzi, probabilmente il marciume è arrivato fino al midollo. Odio [...] i moderati che ci fanno soffrire tutti con la loro calma, misurata sicurezza che tutto va bene, tutto va bene, tutto andrà straordinariamente bene. non posso perdonare ciò che ci viene fatto, lo strangolamento di tutto ciò che è bello, vero e buono» (p. 283).

Perché la colpa è sì della minoranza estremista progressista, ma anche e soprattutto della maggioranza moderata (un tempo si sarebbe detto *democristiana*) che ha permesso lo sfascio in cui ci ritroviamo oggi.

Gianandrea de Antonellis

DIEGO BENEDETTO PANETTA, *Il pensiero controrivoluzionario. Onore, fedeltà e bellezza al servizio di Dio*, Historica, Cesena 2020, p. 272, € 20

In che cosa consiste il pensiero "controrivoluzionario"? Che rapporto hanno con altre categorie di pensatori contrari alla rivoluzione, che si possono definire come antirivoluzionari, rivoluzionari-contro, conservatori o moderati? Leggendo la densa introduzione di Giovanni Turco si è aiutati a distinguere tra chi si oppone alla rivoluzione in sé e per sé (i controrivoluzionari) e non all'evento momentaneo (gli anti-rivoluzionari) o alla sua fase più acuta (i moderati), se non addirittura pronti a contrastare la sua fase calante (i rivoluzio-

nari-contro, che come il Marchese di Sade spingevano il popolo a «compiere ancora uno sforzo» per raggiungere la piena distruzione dell'ordine sociale esistente – nella fattispecie, abolendo del tutto la religione). Infine vanno separati i conservatori che, per citare il filosofo carlista Jaime Balmes, si limitano a fermare la rivoluzione, *conservandone* però gli effetti.

Il lavoro di Diego Benedetto Panetta affronta alcuni studiosi appartenenti sostanzialmente al mondo contro-rivoluzionario: Edmund Burke; Joseph de Maistre; Juan Donoso Cortés; Antonio Capece Minutolo, Principe di Canosa; Monaldo Leopardi, Gustave Thibon; Francisco Elías de Tejada; Plinio Corrêa de Oliveira; Nicolás Gómez Dávila. Come si vede, si tratta di un insieme di personalità molto diverse tra loro: passando da liberali convertiti come lo spagnolo dell'Ottocento Donoso Cortés a esteti come il boliviano del Novecento Gómez Dávila, aggiungendo anche considerazioni su altri pensatori come gli scrittori italiani anti-risorgimentali della "Amicizia cattolica" o come l'incoerente (o almeno incapace) Klemens von Metternich, autore nel 1794 di un *pamphlet* controrivoluzionario (o forse solo anti-rivoluzionario), ma poi rivelatosi del tutto inadatto, quando era il potentissimo Cancelliere dell'Impero Austriaco, a gestire una Restaurazione che riuscì a restaurare ben poco.

Non è esitata – nel senso stretto del termine – una "scuola" controrivoluzionaria, bensì vari autori distinti, ancorché accomunati da un – almeno in parte – comune sentire. La grandezza del loro pensiero è comunque consistita nel comprendere le vere cause e non nel fermarsi alle semplici apparenze: i pen-

satori controrivoluzionari furono capaci di analizzare il patologico a partire dal fisiologico e non dal fenomenico, di costruire un pensiero che non si limitava a contrastare l'evento rivoluzionario momentaneo (come per gli anti-rivoluzionari, appunto), a riconoscere le cause e non limitarsi a condannare le conseguenze (magari dopo aver esaltato le stesse cause, come affermava un grande pensatore carlista, Juan Vázquez de Mella).

Nonostante la giovane età di Panetta l'analisi dei vari scrittori è attenta e puntuale, dimostrando grande capacità di analisi e sintesi. Ad esempio, la spiegazione della teoria delle "cinque fratture" che spengono la Cristianità per far nascere l'Europa di Francisco Elías de Tejada è molto efficace (come pure la tesi delle quattro rivoluzioni del pluricitato Plinio Corrêa de Oliveira).

Il pensiero controrivoluzionario è stato poco studiato a causa della matrice rivoluzionaria della "cultura" italiana prevalente, sia di "destra" che di "sinistra" (peraltro due termini anch'essi di derivazione post-rivoluzionaria): giudicato come retrivo e perdente, incapace di cogliere le opportunità e le novità del "nuovo mondo", della "modernità", ha dovuto lasciare il passo a chi considerava la rivoluzione come un avvenimento necessario e intrinsecamente positivo, di cui andavano rifiutati gli eccessi (si pensi al giudizio che dà in questo senso un conservatore come Hilaire Belloc, che sostanzialmente giustifica il 1789, limitandosi a condannare il solo Terrore del 1793).

I decenni sono passati e questo tabù è stato in parte superato, ma non del tutto: anche dal presente testo viene alla luce, implicitamente, la scarsità di in-

teresse (se non – in qualche caso – l'aperto ostracismo) in Italia verso questo argomento che rimane poco conosciuto, poco frequentato, poco discusso a livello di traduzioni e di critiche: è il caso della figura di Gustave Thibon, per rimpolpare la cui bibliografia Panetta è costretto a citare un recente, ma di nessun valore (anzi squalificante) *soi-disant* “saggio” sul “filosofo-contadino”, che sottolinea la povertà di studi in materia in lingua italiana su Thibon (lo stesso potrebbe anche dirsi di Marcel de Corte e di molti autori della scuola – questa volta in senso proprio – ispanica). Altri sono più fortunati (si pensi alla recentissima traduzione integrale degli *Escolios* di Gómez Dávila da parte della casa editrice Gog o alla pubblicazione – appena iniziata – delle opere politiche complete del Principe di Canosa da parte di Solfanelli), ma in ogni modo un muro di disinteresse e di silenzio circonda tali iniziative, lasciate alla buona volontà di singoli ricercatori e di case editrici coraggiose, ma minori. Ben viene dunque l'uscita di questo conciso “manuale”, che ci si augura possa servire a far conoscere meglio ed a diffondere la cultura controrivoluzionaria.

Luigi Vinciguerra

FREDERICK D. WILHELMSSEN, *Il problema dell'Occidente e i Cristiani*, Solfanelli, Chieti 2021, p. 176, € 12

Nella sua storia lunga ed eroica, il Carlismo offre molti esempi di uomini non ispanici che decisero di servire la sua bandiera, fra i casi più notevoli tra gli intellettuali del Novecento brilla quello di Frederick D. Wilhelmsen (1923-1966). Professore universitario statunitense, egli nacque a Detroit da madre

svizzera e padre danese, il suo avvicinamento al tradizionalismo fu convinto e fondato su profonde motivazioni religiose che lo portarono ad abbracciare entusiasticamente la causa. La conoscenza del movimento si fece così forte in lui da spingerlo persino a scrivere un manuale per carlisti, *Así pensamos*, che pubblicò per la prima volta nel 1977, sotto lo pseudonimo di *Un Requeté*.

La Collana di Studi Carlisti edita da Solfanelli ha da poco messo a disposizione del lettore italiano un'eminente opera dell'accademico: *Il problema dell'Occidente e i Cristiani*, stampato originariamente nel 1964. Il saggio propone una disamina del susseguirsi di processi rivoluzionari contrari al Cristianesimo che hanno permesso al materialismo di impossessarsi dello «spirito europeo» e hanno precipitato il mondo nelle condizioni in cui versava nel secondo '900, quando metà di esso era dominata dal comunismo.

Prima delle rivoluzioni c'era distinzione tra Stato e Chiesa, tra soprannaturale e naturale, «ma non c'era separazione. Lo Stato era cattolico perché tutto partecipava al frutto della Redenzione» (p. 21). Una prima rottura con la tradizione cristiana si manifesta nella temperie rinascimentale: «l'uomo del Rinascimento era ancora cattolico, ma il suo cattolicesimo non era più il centro del suo essere» (p. 23), mentre nel pensiero di Hobbes – frutto tardivo di quella stagione – affondano le radici profonde dei totalitarismi e del liberalismo, sviluppati a secoli di distanza.

La difesa della civiltà cristiana dagli attacchi interni ed esterni è sfociata in ogni tempo in delle forme di resistenza, i difensori della Religione sono la linea d'oro dello spirito cattolico europeo: «Le insorgenze in Vandea nel 1793, nel

Tirol, in Austria nel 1809, nella Spagna carlista durante il XIX secolo, sono gli ultimi lampi della grandezza del genio della Controriforma. Si può tracciare una linea diretta da Trento all'*alzamiento* dei Requetés il 18 luglio 1936» (p. 45). Il tradizionalismo ha dovuto costantemente confrontarsi con le sue negazioni e ha maturato un ideario che consiste in un rosario di conoscenze basate sulla Fede, sulla natura dell'uomo e sulla storia. Netta è la distinzione tra la controrivoluzione cristiana e le rivoluzioni fasciste, che non sono cristiane, né tradizionali, ma nascono dall'odio e dalla paura per le mutazioni portate dalla rivoluzione liberale.

L'introduzione, legata al tempo in cui l'autore dava alle stampe il suo lavoro, è l'unica parte del volume che risente realmente dei decenni trascorsi, Wilhelmsen non aveva previsto che il comunismo sarebbe stato sostituito da una minaccia nuova, quella delle ideologie progressiste, destinate a cambiare anche la geopolitica della rivoluzione. Oggi possiamo tristemente osservare che la culla delle nuove teorie sovvertitrici di ogni ordine naturale è "l'Occidente" (più colpevole che vittima), e proprio l'utilizzo di tale vocabolo da parte dell'autore in questa specifica sede rappresenta un'altra criticità del libro. Ne *Le radici della modernità*, una raccolta di articoli del filosofo Francisco Elías de Tejada (1917-1978) pubblicata sempre quest'anno dalla medesima collana, si legge che il pensatore spagnolo affermò: «noi *non* facciamo parte dell'Occidente», vale a dire che i cristiani non possono identificarsi in un'espressione geografica vuota, che rischia di dividere idealmente l'universalità del Cattolicesimo che è fiorito in tutti i

continenti, un'unità spirituale di cui si deve essere grati in massima parte alla monarchia ispanica. Lo stesso Wilhelmsen riconosce che: «La parola Cristianità simboleggiava l'unione di tutte le patrie in una società che le comprendeva senza annullarle» (p. 24), mentre la separazione tra i "genii nazionali" è nata della secolarizzazione. Il concetto di Occidente è un altro parto della modernità, ma non ha significato davanti alla storia dei popoli del continente europeo e delle Americhe, né a cospetto dell'universalismo cristiano.

Una volta contestualizzati questi due elementi, però, emerge tutto il valore dello scritto dello statunitense, che merita di essere letto proprio in coppia con l'anzidetta opera di Elías de Tejada: il tema delle due ricerche è il medesimo, ma risultano complementari.

Le riflessioni in cui Lutero, che disprezza l'uomo, è posto come la reazione all'enfasi umanistica del Rinascimento, il Calvinismo è riconosciuto come padre del capitalismo e l'assolutismo è collocato tra le cause della Rivoluzione Francese non mostrano segni di vecchiaia, sono gemme dell'arte della sintesi che rendono il tomo di Wilhelmsen prezioso anche per crearsi una formazione generale. In uno spazio limitato, lo studioso americano è riuscito a comporre un'analisi così esaustiva che qualsiasi docente desideri scrivere un manuale di storia potrebbe trovare nel suo stile un valido esempio per profondità e chiarezza di esposizione.

Ancora attuali, e anzi proiettate in un futuro tutto da costruire, sono invece alcune ipotesi che l'autore ha formulato riguardo il miglior avvenire possibile per la Spagna. Essa (insieme al Portogallo) è un paese che nella sua cultura

ha già risolto «il problema razziale» e quello delle identità plurali. La Penisola Iberica non dovrebbe tenere in considerazione il percorso intrapreso dall'Unione Europea, portatrice di una *neutralità* progressista senza radici, che schiaccia i popoli, ma avvicinarsi all'America Ispanica, recuperando così una posizione chiave nelle dinamiche globali. Questo grande progetto, che assomiglia a quello già sognato da Carlo Maria di Borbone Spagna (1848-1909), il Re legittimo Carlo VII, è ancora tutto da realizzare, ma ne *Il problema dell'Occidente e i Cristiani* è spiegato linearmente alla luce delle vicende storiche.

Riccardo Pasqualin

RAFAEL GAMBRA, *La Monarchia sociale e rappresentativa nel pensiero tradizionalista*, Solfanelli, Chieti 2021, p. 208, € 13

Negli anni Cinquanta la Rialp (casa editrice ufficiosa dell'Opus Dei) chiese a una coppia di autori carlisti di pubblicare nella sua *Biblioteca del Pensamiento Actual* due libri sulla monarchia tradizionale: il primo era Francisco Elías de Tejada (1917-1978), che nel 1954 scrisse *La monarquía tradicional* (*La monarchia tradizionale*, Controcorrente, Napoli 2001), il secondo Rafael Gamba Ciudad (1920-2004), che nello stesso anno donò al mondo *La monarchia sociale e rappresentativa nel pensiero tradizionalista*, saggio tradotto e riedito nel 2021 per la Collana di Studi Carlisti dell'editore Solfanelli.

Gambra, che assieme a Elías de Tejada figura anche tra i curatori del volume *¿Qué es el Carlismo?* (1971; *Il Carlismo*, Solfanelli, Chieti 2018), è una figura chiave del tradizionalismo nella seconda parte del Novecento. La sua è

stata una vita piena (a sedici anni si arruolò come volontario tra i *requetés* e combatté nella *Cruzada*) e prolifica: le sue pubblicazioni sono innumerevoli. Docente di filosofia e politologo, nel 2001 fu nominato Capo Delegato della Comunione Tradizionalista da S. A. R. Don Sisto Enrico di Borbone.

Il presente studio sulla monarchia prodotto dall'accademico si pone un obiettivo ambizioso: sintetizzare il pensiero politico dell'asturiano Juan Vázquez de Mella y Fanjul (1861-1928), dal 1890 al 1897 direttore del giornale *El Correo Español*, organo ufficiale del movimento tradizionalista, più volte eletto deputato alle *Cortes* (1893-1899 e 1904-1916) e soprattutto uno dei massimi teorici del Carlismo, capace di riversare i principi del tradizionalismo ispanico in un programma politico esauriente e aggiornato. Si deve tuttavia rilevare che a fronte dell'apparente interesse mostrato verso questo tema da parte dell'Opus Dei a metà del secolo scorso, paradossalmente, l'organizzazione rivestì un ruolo nefasto, e non secondario, nell'indebolimento del Carlismo.

Venendo al testo di Gamba, egli spiega che nella tradizione la monarchia – ritenuta da Aristotele, e poi da San Tommaso, la migliore forma di governo – non è assoluta, bensì organica: i regni del passato riconoscevano i corpi intermedi, che *mediavano* il potere del re, e nei loro territori era presente un «localismo vincolante», parte integrante dell'assetto gerarchico intriso di senso cristiano, che creava legami profondi tra l'uomo e il suo ambiente e costruiva reti di affetti e sentimenti comunitari. Lo stato tradizionale, estraneo al concetto rivoluzionario di nazione, era plurale: esistevano «il Re e i suoi popoli?».

Senza il Cattolicesimo, la Spagna è una mera indicazione geografica, essa è nata e prosperata come federazione storica di regioni unite dalla fede nello stesso Dio e dalla fedeltà allo stesso Re, la cui funzione doveva essere «come quella di un padre di famiglia che, sebbene incapace di dirigere la formazione scientifica dei suoi figli, sa generalmente affidarli a buoni maestri e correggerli se non danno il frutto desiderato» (p. 138). Si potrebbe aggiungere che la medesima riflessione è valida anche per descrivere il vero ruolo dell'aristocratico. Il principe e il nobile non sono intellettuali, né tecnici, né demagoghi, ma innanzitutto guide ed esempi per il popolo.

La monarchia assoluta e centralista, e poi quella costituzionale e liberale, ruppero questi equilibri, ma per Mella lo stato moderno, che in situazioni gravi può sospendere le garanzie legali dei cittadini e i loro diritti naturali, osa assumersi un'autorità che gli permette ingerenze sulla collettività e nella sfera privata degli individui che nessun sovrano si auto-attribuirebbe, poiché un re cristiano (in qualsiasi sistema di governo si trovi a regnare) è sempre tenuto almeno ad attenersi agli insegnamenti delle Sacre Scritture. Prima di morire, Mella poté appurare quanto fossero vere le sue parole assistendo alla genesi e ai primi passi dei totalitarismi nel vecchio Continente. Importanti sono gli accostamenti delle idee dell'intellettuale iberico a quelle di altri pensatori, quali Alexis de Tocqueville (1805-1859), Charles Maurras (1868-1952) e soprattutto Karl von Vogelsang (1818-1890).

Come negli scritti di Elías de Tejada, ne *La monarchia sociale e rappresentativa nel pensiero tradizionale* l'autore contrappone le Spagne all'Europa, spazio geografico

il cui ordine culturale (e politico) dovrebbe fondarsi sul relativismo religioso «che ha sostituito l'unità strutturale della Cristianità dopo la pace di Westfalia» (p. 196).

Per due secoli e mezzo i popoli iberici hanno lottato contro lo spirito europeo – dilapidando anche le risorse del loro vasto impero, sgretolatosi sotto i colpi della rivoluzione – e, da parte loro, “europeizzarsi” definitivamente significherebbe arrendersi senza combattere e accettare di privarsi dell'essenza più vera e intima della loro natura: «In altre parole, significa rinunciare alla nostra Fede, liquidare la nostra cultura e incorporarci all'ambiente politicamente laico dell'Europa moderna» (p. 196).

La bibliografia di Mella è sterminata, la sua *opera omnia* è raccolta in ben ventotto volumi, in gran parte trascrizioni di discorsi; i suoi scritti – che per altro non ci sono nemmeno pervenuti tutti – toccano svariati argomenti oltre alla monarchia.

Questo di Gamba è un compendio (nel senso più alto del termine) che riassume e sistematizza magistralmente i suoi interventi sull'argomento. La speranza è che il libro possa aprire la strada a nuove traduzioni in lingua italiana del grande filosofo spagnolo.

Riccardo Pasqualin

OSCAR SANGUINETTI, *Per una reazione spirituale. La militanza letteraria di Giuliotti "il salvatico"*, D'Ettoris, Crotone 2021, p. 180, € 17,90

Il toscano Domenico Giuliotti (1877-1956) è uno degli scrittori illustri e dimenticati della letteratura italiana del Novecento: poeta, saggista, polemista, scrisse versi propri e curò l'edizione

critica delle *Rime* di Cecco Angiolieri e studi su Jacopone da Todi, François Villon e Joseph de Maistre, del quale tradusse e pubblicò un'antologia di scritti; fu stretto collaboratore di Giovanni Papini, con cui realizzò il *Dizionario dell'uomo salvatico* (cioè l'uomo cristiano che non si è lasciato "civilizzare" dall'Umanesimo, dal Rinascimento, dall'Iluminismo e dalla Rivoluzione: in una parola, dalla *modernità*).

Le sue posizioni di cristiano intransigente lo hanno "naturalmente" condannato all'oblio, pena ineludibile per chi aveva osato definirsi «per temperamento, un cattolico dell'estremissima destra» (p. 36) e «antiliberal, antidemocratico, antisociale, anticomunista» (p. 89); inoltre, anziché aderire al fascismo alla ricerca di prebende, di cattedre o di feluche accademiche, come tanti suoi colleghi e conoscenti, aveva vissuto ai margini della società, in una sorta di eremitaggio, vantandosi di basare la propria cultura fondamentalmente sulle encicliche papali e – pur apprezzando il regime – aveva scritto a Leo Longanesi: «O la vostra rivoluzione [*fascista*] [...] avrà il coraggio [...] di chiamarsi reazione cattolica e di agire in conseguenza, accettando, su tutta la linea, la dottrina teologica, politica e morale della Chiesa, la sola che si oppone, come una diga di granito, a tutti gli anarchismi del secolo pazzo e diabolico, o (Dio non voglia!) la serpe che portate in seno e non vi decidete a strozzare un giorno o l'altro vi morderà, vi avvelenerà e forse vi ucciderà. Le squame di questa serpe insidiosa (che si avvicchia ai vostri fasci littori) si chiamano idealismo, neo-paganesimo, futurismo, dannunzianesimo, filo-cattolicismo ateo e perfino ("si scopron le tombe, si levano

i morti!)" cavourrismo, garibaldinismo, mazzinianismo [...]» (p. 48-49).

Sanguinetti, dopo aver ricostruito il percorso biografico di Giuliotti, ne analizza le opere pubblicate, dalle raccolte di poesie alla produzione saggistica, compreso il progetto editoriale fallito, proposto negli anni Venti a Piero Gobetti, su «dodici sepolti vivi», da intitolarsi *I reazionari italiani del Risorgimento*: dai celebri Monaldo Leopardi e padre Antonio Bresciani ai meno noti Giuseppe Manno e Gian Battista Casoni (ma escludendo, inspiegabilmente, Antonio Capece Minutolo, Principe di Canosa).

Giustificato dal fatto che i citati autori fossero, appunto, «sepolti vivi», va detto che Giuliotti fu attento soprattutto al pensiero controrivoluzionario francese (più diffuso alla sua epoca): risulta entusiasta di de Maistre e Bonald, mentre più distaccato è il giudizio che dà di Chateaubriand («scrisse il *Genio del Cristianesimo*, ma non fu un genio» – anche se considerava lo scrittore di Saint-Malo un gigante di fronte a tutti i «novissimi sciupainchiostro», p. 37); del pensiero ispanico conosceva solo (ma apprezzava molto) Juan Donoso Cortés, mentre di quello italico – progetto editoriale sfumato a parte – non si trova pressoché traccia.

Questo perché, a detta di Sanguinetti, «Giuliotti non è un intellettuale, ma fondamentalmente un poeta» (p. 43): in tal modo si comprende il perché della sua formazione molto parziale (oltre ai grandi del pensiero controrivoluzionario italico, lo scrittore toscano sembra ignorare completamente sia la neoscolastica che l'opera di Giambattista Vico). «Non gli interessa la sistemazione concettuale fine a se stessa, nemmeno se indirizzata a un'azione di

restaurazione culturale. Senza volerne sminuire la statura, egli dimostra di aver letto, al di fuori del letterario e di quel poco di apologetica polemica che gli serve per fondare la sua reattività, tutto sommato non molto, probabilmente seguendo nelle sue scelte – ma non negli approfondimenti – *input* altrui» (p. 43-44). Insomma, conclude Sanguinetti, fa parte del «tradizionalismo d'influenza romantica» piuttosto che «della Contro-Rivoluzione “scientifica”». Ciononostante la sua resta una declinazione originale, “incartata” in una forma letteraria esteticamente pregevole e forse unica, della cultura conservatrice italiana tra Otto e Novecento» (p. 44).

Il volume, oltre ad essere una introduzione storico-critica alla figura di Domenico Giuliotti, contiene anche un'antologia di testi (p. 119-170): alcune poesie, l'introduzione all'antologia di de Maistre (1948), il programma della rivista «La Torre» (1913), la voce *Borghese* del *Dizionario dell'omo salvatico* (1923) e una sintetica autobiografia in cui l'autore sottolinea l'amicizia stretta con Federico Tozzi, che lo tolse dalla frequentazione dei «ripugnanti compagni» universitari (atei materialisti, socialisti e bestemmiatori) e con cui fondò «La Torre».

Il saggio *Per una reazione spirituale* inaugura la collana, anch'essa curata da Oscar Sanguinetti, «Letteratura e impegno civile», che aspira a togliere dall'oblio e a presentare figure e testi di letterati poco noti e più o meno emarginati in quanto “conservatori” o “controcorrente”, lontani dai paradigmi progressisti e riluttanti ad accettare l'estetica demolitrice di ogni bellezza e

di ogni morale che connota gli ultimi due secoli. (*G. de A.*)

GIOVANNI MARTINI, *Don Pedro di Elisonda. Episodio della guerra dei Carlisti. Dramma (1900)*, Solfanelli, Chieti 2021, p. 128, € 12

Gli studi sulla presenza del Carlismo nella letteratura della Penisola italiana sono molto recenti, ma in pieno sviluppo. Nel 2016 D'Amico Editore ha pubblicato il romanzo anonimo *Il passato ed il presente ovvero Ernesto il disingannato* e nel 2020 Solfanelli ha offerto ai lettori una nuova versione de *I diamanti della Principessa di Beira o il volontario di Zumalacárregui*, opera del padre gesuita Luigi Previti, quarto tomo della Collana di Studi Carlisti.

Quest'anno è invece il turno di un'altra rarità letteraria, ma stavolta si tratta di un testo teatrale: *Don Pedro di Elisonda. Episodio della guerra dei Carlisti*, scritto nel 1900 dal poeta vicentino Giovanni Martini (1876-1905), ristampato come decimo volume della medesima collana. La *pièce* è introdotta da un dettagliato saggio di Riccardo Pasqualin, cui va il merito della riscoperta del lavoro teatrale, diviso in tre capitoli, in cui sono approfondite la biografia dell'autore, bizzarro scrittore cristiano morto troppo giovane, e la storia dell'intransigentismo cattolico nel Veneto in relazione ai suoi legami con il tradizionalismo spagnolo. Gli spunti sono tanti e lasciano ben sperare per future ricerche. Ripercorrere le vicende dei cattolici vicentini, padovani e veneziani nel diciannovesimo secolo può aiutare anche a capire meglio il volto che hanno attualmente assunto le città venete, oggi apparentemente così diverse da un tempo.

Se l'identità del misterioso autore di *Ernesto il disingannato* ci è sconosciuta, l'enigma che avvolge questo recente volume sono gli effettivi contatti tra Martini e la corte carlista in esilio a Venezia, presso Palazzo Loredan.

La trama del copione non è meno interessante: Don Pedro di Elisonda e suo figlio sono fedeli seguaci di Don Carlos, ma all'inizio della prima guerra carlista (1833-1840) pende su di loro un'ingiustificata condanna per tradimento. La famiglia di legittimisti, però, non si è arresa e sogna di riscattarsi consegnando al Re le prove dell'innocenza degli Elisonda insieme ad alcuni diamanti di grande valore, come finanziamento per le armate lealiste. Li aiuta un devoto servitore numida, un cristiano africano dalla forza prodigiosa, che non teme alcuna avversità.

Loro nemico giurato è l'ufficiale isabelino Vicente Genaro de Quesada, figura realmente esistita, che col volto sfregiato da una lunga cicatrice, come ci appare nei suoi ritratti, ben veste i panni dell'antagonista crudele e violento. Non è l'unico caso di figura storica inserita nella trama, l'autore, infatti, porta sulle scene anche il generale carlista Tomás Zumalacárregui e lo stesso Re legittimo Carlo V.

Sicuramente questo lavoro fu ispirato dalla lettura de *I diamanti della Principessa di Beira*, anche se scritto da un drammaturgo alle sue prime esperienze, esso ci appare riuscito, caratterizzato da un buon intreccio, e appassionante. Al di là di alcuni errori, forse imputabili al tipografo di inizio Novecento (ora segnalati ed emendati), Martini denota una conoscenza approfondita della prima *Carlística*, che mette in luce la sua piena consapevolezza dei confini tra verità storica

e fantasia nella stesura dei dialoghi e delle scene.

In appendice è stato inserito anche un capitolo tratto da un testo dell'illustratore Isidore Magues, che descrisse con precisione le divise carliste da lui osservate al campo di Don Carlos negli anni Trenta dell'Ottocento. Questa scelta può facilitare le compagnie teatrali in vista di una possibile riproposizione dal vivo dell'opera, che, in ragione della sua complessità, necessiterebbe di adeguate scenografie per essere rappresentata al massimo delle sue potenzialità: prevede infatti accampamenti militari, battaglie campali e paesaggi impervi.

Non sarebbe male se il comune di Marostica, la città del Vicentino in cui Martini nacque, desse risalto a questo libro, che può arricchire le attrattive del borgo, dimostrando di avere anche altro da offrire oltre alla celeberrima partita a scacchi a personaggi viventi. (L.V.)

Los dos poderes. a los 150 años de la brecha de la Porta Pia, a cura di Miguel Ayuso, Dykinson, p. 252, € 21

In occasione del 150° anniversario della breccia di Porta Pia (20 settembre 1870) e della conseguente fine dello Stato Pontificio, la Fondazione Speiro e il Consiglio per gli Studi Ispanici Felipe II hanno realizzato un ampio progetto di ricerca che si è concluso con un convegno sul tema dei "due poteri", problema permanente nella storia e di particolare rilevanza politica, oltre che filosofica e teologica. Il presente volume raccoglie gli atti di detto congresso, realizzato in occasione del 57° Incontro degli Amici della Città Cattolica, tenutosi telematicamente presso l'Università Antonio de Nebrija (Madrid) il 24 ottobre 2020. Da

notare che il programma – seguendo un preciso progetto – ha affrontato organicamente le questioni principali, così che il libro che ne raccoglie il risultato può essere considerato un vero e proprio saggio scritto a più mani, anziché una miscellanea di testi eterogenei. Quindi, scanditi come capitoli conseguenti e non come relazioni autonome, si susseguono i seguenti argomenti, tutti trattati da specialisti del settore.

Aprè il volume il tentativo di dare una risposta alla questione basilare della distinzione tra natura e grazia: un argomento di matrice teologica, ma con notevoli conseguenze politiche. Bernard Dumont, direttore della rivista parigina «Catholica», affronta con competenza entrambe le dimensioni (*Il naturale e il soprannaturale*, p. 17-30), ricordando che – nella dottrina di san Tommaso – il rapporto tra le due è quello di sostanza e accidente: la grazia è un accidente che può avere effetto solo se trova il suo sostegno nella natura. Per quanto riguarda le sue molteplici implicazioni politiche, vale la pena sottolineare quella della legge naturale, in cui si manifesta il principio che la grazia non sostituisce la natura, bensì la perfeziona.

Juan Fernando Segovia, docente di Storia delle dottrine politiche all'Università di Mendoza (Argentina), da parte sua affronta il problema centrale del libro: *Lo spirituale e il temporale* (p. 31-62). E, sebbene si concentri sul significato di queste espressioni nella sfera politica, non manca di presentare gli altri molteplici collegamenti a cui tali termini si riferiscono. Si passa poi da tali collegamenti alle relazioni tra le due sfere, cioè alle diverse situazioni in cui possono trovarsi e ai problemi che ne scaturiscono nel campo politico.

Il sociologo Javier Barraycoa (Università Abad Oliva-CEU di Barcellona) in *La Cristianità. Una visione sociologica* (p. 63-82) esamina la realizzazione concreta del rapporto tra temporale e spirituale: vale a dire quella vera e propria civiltà cristiana che fu la *res publica Christiana*, la Cristianità, studiandola non da un punto di vista storico o teologico, bensì sociologico, completando così il quadro precedente.

Luis Maria De Ruschi, docente di Diritto Canonico all'Universidad del Salvador di Buenos Aires, affronta il tema *La potestas in temporalibus del Romano Pontefice dal punto di vista del diritto pubblico ecclesiale* (p. 83-114), analizzando in particolare il *potere in materia temporale*, che è potestà *indiretta*, a differenza di quella *diretta* del cosiddetto *potere temporale* che esercitava nello Stato Pontificio (ed esercita tuttora nello Stato della Città del Vaticano). Anche se alcuni ierocrazi pretendono che anche la prima potestà sia diretta, tale dottrina non fa parte del magistero della Chiesa. Di conseguenza, l'affermazione della *potestas in temporalibus* dei Papi secondo il diritto pubblico ecclesiastico si integra mirabilmente nella costruzione della *res publica* cristiana che, a sua volta, costituisce l'incarnazione storica della teologia e della filosofia tradizionali.

John Rao (Università di San Juan di New York) con il suo saggio *La questione romana* (p. 115-138) ci porta in età contemporanea, utilizzando la sua conoscenza di storico capace di leggere i fatti con categorie “teoretiche” – per spiegare lo sviluppo della cosiddetta “questione romana”: una questione politica, ma anche – e più profondamente – spirituale, poiché la difesa del potere temporale del Papato simboleggiata nel

Sillabo del 1864 fu proprio ispirata dal profondo rinascimento religioso del XIX secolo, che vedeva tutte le realtà naturali alla luce della grazia soprannaturale e trasformatrice dell'Incarnazione. Al contrario il “contro-Sillabo” degli anni Sessanta del Novecento ha cercato di seppellire il soprannaturale sotto la pietra tombale dei poteri temporali di radice materiale, dando luogo a una contorta unione tra la Chiesa e lo Stato più forte di qualsiasi cosa sia esistita prima o durante il processo.

Anche il filosofo José Miguel Gambra (Università Complutense di Madrid) si occupa della dottrina politica della Chiesa in età contemporanea. Nel suo *La costituzione cristiana delle comunità politiche e la resistenza di fronte al potere* (p. 139-162), illustra la “Costituzione cristiana degli Stati”, un programma che i Papi hanno sostenuto dalla fine del XVIII secolo fino alla metà del XX, in particolare attraverso una materia delicata: la resistenza al potere costituito.

I problemi della nuova dottrina emersa in occasione del Concilio Vaticano II sono affrontati da Julio Alvear, direttore di ricerca presso l'Universidad del Desarrollo a Santiago del Cile, in *La dottrina politica postconciliare: gli aspetti critici* (p. 163-202): tale nuova dottrina non riconosce principi costitutivi di ordine specificamente cattolico nei rapporti tra Chiesa e Stato. Pertanto, tutti gli “ordini” sono compatibili con il cristianesimo purché riconoscano la libertà religiosa e la laicità come principi organizzativi. Ciò dà origine a un nuovo paradigma: la società pluralista “cristiana” articolata attraverso le istituzioni della democrazia liberale e dello Stato di diritto, una società non confessionale ma multiculturale, in cui la convivenza tra

le religioni e il loro contributo comune alla società civile sono considerati un bene in sé.

Danilo Castellano, docente di Filosofia politica all'Università di Udine, in *Sulla teologia politica* (p. 203-222), affronta quella che è la vera teologia della politica (che non è quella di Schmitt né di altri autori – soprattutto tedeschi – del Novecento).

Chiude il volume *I “due poteri” al crocevia tra teologia, filosofia e storia* (p. 223-244) di Miguel Ayuso, della Pontificia Università Comillas di Madrid, direttore della rivista madrilenza «Verbo», presidente dal 2009 al 2019 dell'Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici (Roma) e attuale presidente del Consiglio di Studi Ispanici Filippo II (Madrid), nonché curatore di questi atti. Ayuso, sulla base dei testi di Thomas Molnar (di cui ricorre il centenario della nascita), ricostruisce il processo che ha portato all'egemonia liberale, segnato dal predominio della società civile (società civile non organica, bensì liberale) davanti al Tempio e al Palazzo, al Trono e all'Altare, alla Chiesa e allo Stato. (*G. de A.*)

Derecho natural y economía. La economía católica a la luz de la ley natural y de la doctrina social de la Iglesia, frente a los problemas actuales, Marcial Pons, Madrid 2021, p. 202, s.i.p.

Il volume, curato da Miguel Ayuso per la prestigiosa collana «Prudentia Juris», raccoglie gli atti del sesto convegno delle Giornate Ispaniche di Diritto Naturale, tenutosi dal 25 al 27 febbraio 2020 presso l'Università Cattolica della Columbia. Il tema affrontato è quello dell'attività economica, considerata alla luce dei principi del diritto naturale e

della dottrina sociale della Chiesa, tanto nel suo sviluppo nel tempo quanto nell'analisi dei suoi valori permanenti. Il primo compito è consistito dunque nell'individuare ed esporre quali siano i principi dell'economia cattolica, cioè il legame dell'attività produttiva all'ordine e alla legge naturali. In altre parole, trovare la moralità dell'attività economica ed evidenziarne gli aspetti morali, tenendo conto che l'economia è un mezzo per raggiungere la felicità umana e che non può allontanarsi dai fini naturali e soprannaturali dell'uomo, e in particolare dalla giustizia, virtù cardinale. Durante i lavori è stato analizzato il magistero della Chiesa cattolica in materia economica (non dimenticando il tempo in cui era l'autorità ecclesiastica ad indirizzare il mondo economico), in particolare combattendo la piaga dell'usura. Sono state ricordate le grandi encicliche sociali (sopra tutte, la *Rerum novarum* di Leone XIII) e la dottrina sul lavoro e sulla proprietà. Infine sono state indicate possibili direzioni per l'attuazione concreta in questo campo dei principi immutabili del diritto naturale e dei retti insegnamenti ecclesiali.

I relatori – tutti specialisti internazionali – che si sono susseguiti sono stati Danilo Castellano (Università degli Studi di Udine), *Ordine naturale e economia* (p. 17-26); Miguel Ayuso (Università Pontificia Comillas, Madrid), *L'economia e l'unitarietà della dottrina sociale della Chiesa* (p. 27-50); José Luis Widow (Università Adolfo Ibáñez), *Diritto naturale e ideologie dell'economia. La teoria economica marginalista come ideologia dell'economia* (p. 51-68); Matías Petersen (Università delle Ande, Cile), *Diritto naturale e ideologie dell'economia. Il diritto naturale classico e la teoria marxista. Una critica alla proposta di Alasdair*

MacIntyre (p. 67-80); Juan Fernando Segovia (Università di Mendoza e CONICET), *L'economia cattolica di fronte alla dottrina sociale della Chiesa. Dall'economia serva all'economia regina* (p. 81-112); Julio Alvear (Università dello Sviluppo, Cile), *I problemi contemporanei del diritto di proprietà alla luce della legge naturale* (p. 113-132); José Antonio Ullate Fabo (Università Nazionale di Educazione a Distanza, Spagna), *La proprietà nella dottrina sociale della Chiesa* (p. 133-154); Adrien Penranda (Università dell'Alvernia, Francia), *Economia produttiva ed economia di servizio* (p. 155-164); Ricardo Dip (Università Sudamericana, Brasile), *Lavoro umano e natura* (p. 165-174); Pedro José Izquierdo (Università di Navarra, Spagna), *La finalizzazione come problema sociologico* (p. 175-196). (G. de A.)

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», anno XI, n. 21 (aprile 2021), p. 266

L'interessante rivista di studi storici e politici (il titolo fa riferimento alla cristianizzazione delle Americhe e precisamente al fuoco usato da Hernán Cortés per affondare le navi e spingere i propri uomini alla conquista del Messico e alla riga tracciata dalla spada di Francisco Pizarro per spronare i “Famosi Tredici” ad attraversarla e a tentare la conquista del Perù), incentra questo numero sul centenario della nascita di Rafael Gamba (1920-2004).

A lui viene dedicato il dossier che comprende uno scritto di Julio Alvear (*La crisi della Spagna e della sua storia nel pensiero di Rafael Gamba*, p. 139-164) ed uno di Miguel Ayuso (*Rafael Gamba e il tradizionalismo integrale*, p. 165-190), nonché alcuni testi dello stesso Gamba,

raccolti sotto il titolo *Gli Spagnoli nella storia* (p. 195-228).

Il volume presenta inoltre articoli di Fernán Altuve-Febres Lores (*Il pensiero di Bartolomé Herrera*, p. 13-46); Juan Carlos Nalvarte (*L'incenso e la polvere. La cultura politica cattolica ai tempi di Bartolomé Herrera*, p. 47-58); Eduardo Andrades Rivas (*Le due storie della secessione cilena: fra' Melchor Martínez e Claudio Gay, storici della cosiddetta "Indipendenza"*, p. 59-83); Juan Fernando Segovia (*Combattendo il*

camaleonte populista. Esame di alcuni libri recenti che propongono una lotta senza quartiere al mostro populista, p. 83-118); Eugenio Barrera (*Il colpo di Stato di Riego del 1820*, p. 119-136).

Chiudono la rivista le recensioni (p. 231-266), tra cui due dedicate a libri pubblicati in Italia: *Gli Zuavi pontifici e i loro nemici* di Maurizio Di Giovine e l'antologia di testi della «Civiltà cattolica» *L'antitesi perfetta della rivoluzione*, entrambi editi da Solfanelli. (L. V.)

