

ISSN 2421-4736

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2024

Anno X
Numero 20

(Autunno 2024)



Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

Numero 20, anno X

✠ www.samnium.org/veritatis-diaconia ✠

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino

bendimartino2013@gmail.com

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

Giudizi e opinioni espressi negli
articoli rispecchiano unicamente
il pensiero dei rispettivi autori

Autunno 2024

Indice

<i>Editoriale</i>	3
FILIPPO RAMONDINO	
<i>Il Beato Francesco Mottola Modello e maestro d'orazione</i>	7
LETTERIO FESTA	
<i>La Quaresima, il digiuno e la Bolla della Crociata tra XVII e XIX secolo nella Piana di Gioia Tauro</i>	15
RICCARDO RENZI	
<i>La corte cardinalizia di Fossombrone</i>	33
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>L'ideale della "felicità pubblica": dai Lumi al Terrore</i>	41
PHILIPP BAGUS	
<i>Javier Milei e la "battaglia di Davos"</i>	55
RECENSIONI E SEGNALAZIONI	59
<i>La Dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII</i> [Gianandrea de Antonellis]	
JOSEPH DE MAISTRE, <i>Alle origini della mentalità rivoluzionaria</i> [Luigi Vinciguerra]	
ARRIGO BOITO, <i>Il Libro dei versi</i> [G. de Antonellis]	
RICHARD WAGNER, <i>L'ideale di Bayreuth</i> [L. Vinciguerra]	
ADRIANO PROSPERI, <i>Missionari. Dalle Indie remote alle Indie interne</i> [Mariagrazia Rossi]	
«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política» [Iñigo Santander]	

Editoriale

Siamo al ventesimo numero di *Veritatis Diaconia*, quindi dieci anni di cammino, essendo una edizione semestrale, partita nel 2015, quale rivista di scienze religiose e umanistiche, messa a servizio dello splendore della divina Verità, sempre da cercare, da conoscere, da annunciare. Non posso non ringraziare per il loro generoso lavoro, che ha permesso una straordinaria puntualità alle scadenze di pubblicazione, il capo redattore, il comitato di redazione, il comitato scientifico e tutti i collaboratori che con i loro contributi hanno dato continuità al nostro progetto. Un impegno sinergico, perfettamente in rete. Sinodalità in atto e carità intellettuale.

Ci eravamo dati un presupposto, quasi come filo rosso del nostro muoverci in questa porzione di tempo che ci è dato da vivere e servire, tempo, come sostiene papa Francesco, che «è sempre superiore allo spazio. Lo spazio cristallizza i processi, il tempo proietta invece verso il futuro e spinge a camminare con speranza» (*Lumen Fidei*, 57). E il presupposto è il seguente: si tratta di considerare alla luce delle verità cristiane i nuovi problemi e non le verità cristiane alla luce dei nuovi problemi.

Nella esortazione apostolica *Amoris laetitia*, 3, c'è una ulteriore spiegazione: «Ricordando che il tempo è superiore allo spazio, desidero ribadire che non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero. Naturalmente, nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano. Questo succederà fino a quando lo Spirito ci farà giungere alla verità completa (cfr. Gv 16,13), cioè quando ci introdurrà perfettamente nel mistero di Cristo e potremo vedere tutto con il suo sguardo».

Proprio perché tutto è in tensione, è *itinerarium* verso “la Verità tutta intera”, ovviamente senza perdere di vista, fin quando camminiamo su questa terra, la necessità della unità e della comunione che è garantita dalla Chiesa. Sì! È Dio che ama la nostra libertà, tanto che il Magistero è, in certo modo, ossequioso della intelligenza di ogni uomo figlio di Dio, si mette in ascolto del *sensus fidei*, l'istinto che possiede la fede come dono e risposta. Raffinata come oro nel crogiuolo, l'interpretazione dei santi e dei puri di cuore è quella più vera, che alimenta la vita della Chiesa. La storia lo insegna. E su questo la voce del Vaticano II è stata

lapidaria: «Sia riconosciuta ai fedeli sia ecclesiastici che laici la giusta libertà di ricercare, di pensare, di manifestare con umiltà e con coraggio la propria opinione nel campo in cui sono competenti» (*Gaudium et spes*, 62).

Una rivista dunque che aiuti a comunicare, dialogare, servire nella carità della verità.

Kierkegaard diceva che «il cristianesimo non è essenzialmente una dottrina, ma una comunicazione d'esistenza», quindi della Verità che la dottrina non sostituisce, ma custodisce e serve. Se perdiamo la consapevolezza della "vitalità" della fede cristiana, la sua "corporeità", il fatto che riguarda la "risurrezione della carne", quindi la pienezza della nostra umanizzazione, la fede diventa solo un fatto ideologico, culturale, di costume religioso. Manca cioè lo strettissimo connubio con la nostra "creaturalità", che ha bisogno di redenzione. E la Redenzione c'è, anche se non tutti aderiamo o la professiamo. La deriva intellettualistica e moralistica della fede cristiana parte da una degenerata forma di comunicazione e raffreddamento di una fondante consapevolezza. Per tal motivo la teologia odierna, e una certa predicazione della dottrina, hanno non poca responsabilità nell'annuncio della Verità evangelica.

Lo stile dialogico oggi è necessario più di ieri, non con la sindrome di Babele ma con il balsamo del cenacolo di Pentecoste. «È un'arte di spirituale comunicazione», diceva Paolo VI nella *Ecclesiam suam*, al n. 47, precisando quattro caratteri del dialogo che giova ricordare: chiarezza, mitezza, fiducia, prudenza pedagogica. «Nel dialogo, così condotto, si realizza l'unione della verità e della carità; dell'intelligenza e dell'amore». Ecco perché «la Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio» (n. 38). E quanto bisogna cercare di instaurare e di promuovere con la umanità è esclusivamente "il dialogo della salvezza". La specificazione è intenzionale, è performativa dello stesso dialogo.

Mettersi a servizio della Verità, significa concepirsi creatura, *minister* e non *magister*; poiché "*Unus est magister vester, Christus*" (Mt 23, 8). È la via sapienziale e agapica oggi proposta alla teologia, quella eucologicamente fondata. È un filosofare nella fede e "secondo natura" come intelligenza della realtà. Significa recuperare principi e fondamenti che stanno nella vita, nelle urgenze di uno spirito incarnato. Comprendendo che oggi non è tanto messa ai margini della società la teologia, ma la fede, quella che non sa fare silenzio e che non sa gridare dai tetti (cfr Mt 10, 26). C'è veramente bisogno, come scriveva mons. Antonio Staglianò, di una "teologia che serve" e non di una "teologia asservita", restando permanentemente in quel *novum* che è l'annuncio del Vangelo di Cristo.

Comunicare, dialogare, servire sono atti della persona. Diventano concretezza nella storia, *hic et nunc*. «Per evolversi in verità e amore, si devono possedere verità personale e amore personale, non mere astrazioni. Inoltre la verità si fa

amabile soltanto quando esiste in carne e ossa. Non ci si può innamorare di un teorema di geometria o di un segnale stradale: “Tu non supererai cinquanta miglia l’ora”. Nostro Signore non disse mai: “Segui questo codice”, ma “Segui me... Io sono la Via, la Verità e la Vita”» (F. J. Sheen, *Il potere dell’amore*, Paoline, Roma 1966, p. 141).

Il Direttore

FILIPPO RAMONDINO*

Il Beato Francesco Mottola Modello e maestro d'orazione

Premessa

Il beato Francesco Mottola (1901-1969) si è fatto santo perché anzitutto pregava! La santità, che è vocazione fondamentale di ogni battezzato, è dono che si riceve in ginocchio, per poter stare degnamente in piedi sui sentieri della vita. Ha scritto papa Francesco:

la santità è fatta di apertura abituale alla trascendenza, che si esprime nella preghiera e nell'adorazione. Il santo è una persona dallo spirito orante, che ha bisogno di comunicare con Dio. È uno che non sopporta di soffocare nell'immanenza chiusa di questo mondo, e in mezzo ai suoi sforzi e al suo donarsi sospira per Dio, esce da sé nella lode e allarga i propri confini nella contemplazione del Signore. Non credo nella santità senza preghiera.²

È appunto su questa virtù di religione che abbiamo bisogno in modo speciale di modelli e maestri.

Don Mottola non fu solo un instancabile assertore della preghiera ma lui stesso appariva come l'uomo fatto preghiera: la sua giornata era un tessuto di preghiera. “Quando era rettore del seminario diocesano, abitualmente lo si trovava in cappella, in ginocchio davanti al SS. Sacramento, spesso con le braccia allargate sussurrava: Gesù, ti amo...!”

È una tra le tante testimonianze che confermano il primato della preghiera nella vita di don Mottola³.

Col suo sguardo prioritario alla preghiera, il santo prete calabrese anticipa quanto sarà provvidamente chiarito col Vaticano II, parlando dei *tria munera* di ogni battezzato. Il sacerdozio regale dei *christifideles*, affermato e creduto tramite

* Docente di Teologia e Direttore di «Veritatis Diaconia».

² *Gaudete et exultate*, Esortazione Apostolica sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo (2018) n. 147.

³ I. SCHINELLA, *Un prete universale. Don Francesco Mottola Oblato del Sacro Cuore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 61.

la *lex credendi*, alimentato eucologicamente dalla *lex orandi*, espresso coerentemente dalla *lex vivendi*, è segno indelebile di conformazione a Cristo, manifestazione nella storia del Corpo Mistico che ha come principale nutrimento la preghiera, escatologia in atto e appuntamento d'amore.

Per questo breve contributo su don Mottola, come maestro e modello d'orazione, dopo i necessari cenni biografici, presenteremo alcuni principali elementi e insegnamenti⁴.

Nota biografica

Francesco Mottola nacque a Tropea il 3 Gennaio 1901, primo figlio dei nobili Antonio e Concetta Braghò. Nel 1911 entrò nel locale seminario, nel 1913 la prematura perdita della mamma segnò dolorosamente la sua adolescenza. Proseguì i suoi studi liceali e teologici nel Pontificio Seminario Regionale di Catanzaro. Il 5 aprile 1924 fu ordinato sacerdote a Tropea. Nominato parroco di Parghelia, rinunciò subito per motivi di salute.

Fece subito parte della Giunta Diocesana di Azione Cattolica, fu chiamato a insegnare nel seminario diocesano, di cui divenne rettore (1929-1942). Fu promotore e assistente di varie iniziative culturali, pastorali, sociali: assistente e fondatore del Circolo di gioventù maschile "Francesco Acri", padre spirituale della confraternita dei Bianchi, assistente dell'Opera di San Vincenzo de Paoli, assistente diocesano della Gioventù femminile di Azione Cattolica, dal 1931 canonico penitenziere del Capitolo cattedrale di Tropea, direttore della rivista *Parva favilla*. Apprezzato e richiesto confessore, predicatore, conferenziere, guidò con la confessione e la direzione spirituale puntuale e generosa tante anime sulla via della perfezione cristiana e illuminò molte menti con la sua profonda cultura.

Il suo carisma e il suo nome restano comunque legati alla nascita nel 1930 dell'Istituto Secolare degli Oblati del Sacro Cuore (sacerdoti, oblate e oblato laici), contemplativi della strada, animati da carità operosa, a favore dei sofferenti, dei più emarginati. Una grande famiglia di anime consacrate, da lui intuita e voluta, insieme alla Serva di Dio la tropeana Irma Scrugli (1907-1994), leggendo i segni dei tempi, e generandola anche con l'offerta della personale sofferenza da quando, nel 1942, ancora quarantenne, una paralisi lo indebolì nei movimenti e gli tolse quasi del tutto l'uso della parola. La sua opera divenne ancora più feconda con l'apertura in vari centri della Casa della Carità, a partire dalla prima benedetta a Tropea nel 1936, dove come la lampada che arde davanti a Gesù eucaristico le anime si donano per amore ai fratelli più piccoli, accolti e serviti, in particolare bambini e anziani, poveri e disabili.

⁴ Per un ulteriore approfondimento cfr. F. RAMONDINO- R. A. SUPPA, *Francesco Mottola. Teologia delle virtù e della preghiera*, Adhoc Edizioni, Vibo Valentia 2023.

Nel 1963 da papa Paolo VI ricevette l'onorificenza di Cameriere Segreto Soprannumerario. Nel 1968 ebbe la gioia di vedere riconosciuto a livello diocesano l'Istituto della *Famiglia degli Oblati e delle Oblate del Sacro Cuore* dal Vescovo mons. Vincenzo De Chiara. Lo stesso anno, nelle Giornate Mediche Internazionali tenutesi a Vibo Valentia, fu insignito di medaglia al merito per le sue opere assistenziali, luminoso segno della carità cristiana.

Morì nella sua casa paterna il 29 giugno 1969, ripetendo le parole della sua offerta a Dio, pronunziate all'aurora del suo ministero sacerdotale: “*eccomi tutto*”. Nel 1982 papa Giovanni Paolo II ratificò il responso della Congregazione dei Santi, autorizzando l'inizio del processo cognizionale per l'introduzione della causa di canonizzazione. Il 17 dicembre 2007 papa Benedetto XVI lo ha dichiarato “venerabile” riconoscendo le virtù eroiche del servo di Dio. Il 5 aprile 2013 si è chiusa la fase processuale dell'inchiesta diocesana. Il 2 ottobre 2019 papa Francesco autorizzò di procedere alla beatificazione il cui rito venne solennemente presieduto a Tropea, nella chiesa concattedrale, dal card. Marcello Semerari il 10 ottobre 2021⁵.

Il suo corpo riposa nella chiesa concattedrale di Tropea, ai piedi del quattrocentesco Crocifisso nero, custodito dallo sguardo materno della Madonna della Romania, “*nell'immolazione piena*”⁶.

La preghiera in generale

Nell'*Itinerarium mentis* del beato don Mottola, testo di esercizi spirituali pubblicato nel 1950, vi è una meditazione dal titolo *L'uomo questo sconosciuto*. In essa ci offre una definizione essenziale di uomo e di preghiera:

Bisogna pregare e pregare molto, perché le nostre idee penetrino in ogni anima: perché la preghiera è la forma suprema di noi indigenti, che tutto aspettiamo dall'alto. Noi siamo essenzialmente indigenti.⁷

Quando don Mottola sottolinea che noi uomini “siamo essenzialmente indigenti”, va al cuore dell'antropologia, della visione più profonda e più alta dell'uomo, autentica. È la nostra povertà di natura (*natura lapsa*, dice la teologia), ma pure la nostra ricchezza divina (*felix culpa*, canta la liturgia).

⁵ Cfr. SCHINELLA I., *Don Mottola e la questione sociale*, Qualecultura-Jaca Book, Vibo Valentia 1994; ID., *Un prete universale...*; *Bollettino Ecclesiastico Ufficiale per la Diocesi di Mileto-Nicotera-Tropea*, LXXXV (2021) 2, p. 281-318; L. RENZO, *Francesco Mottola. Il prete ribelle alla mediocrità*, Meligrana, Tropea 2022; G. VALLONE, *Un beato di Calabria: Don Mottola. Profeta di tempi nuovi*, Meligrana Editore, Tropea 2023.

⁶ *Diario dello spirito*, a cura di B. M. Danza, La Roccia, Roma 1981.

⁷ *Itinerarium mentis. Opera omnia*, vol. V, a cura di P. Gheda, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, p. 30.

Studi di antropologia parlano dell'*homo religiosus* e, in modo più specifico, dell'*homo naturaliter orans*. Pregare, aggiungiamo, è iscritto nella sua natura creaturale. La nostra umanità non si attua che nell'unità con Cristo, prevista fin dalla fondazione del mondo. «È la preghiera che ci darà delle cose la visione più vera: vedremo tutto in Dio e conseguentemente ameremo tutto in Lui»⁸.

In Cristo, nuovo Adamo, l'uomo è completato e perfezionato come *homo religiosus* e, di conseguenza, come autentico *homo orans*, perché le sue istanze comunionali, le sue ansie e inquietudini spirituali, le sue parole che cercano un ordine, un senso, hanno davanti, una volta per tutte, il Verbo, sapienza eterna, pronto a rispondere ed insegnare, ad assumerci in sé per riportare la nostra umanità nel cuore di Dio. «La nostra preghiera – scrive il beato – è come l'inghiottimento del finito nell'Infinito, ma questo inghiottimento non si ha che nel vertice supremo: quando la nostra vita è Cristo»⁹.

Don Mottola, guardando concretamente la persona umana e in sintonia con la tradizione cristiana sull'arte della preghiera, scrive che «nell'uomo si hanno tre gradi di preghiera»¹⁰. Presenta nel seguente modo le tre classiche distinzioni: la preghiera vocale, la preghiera mentale, la preghiera mistica, infusa o acquisita.

La preparazione

Qui mi soffermo su ciò che al beato sta più a cuore e che ripete in tanti modi. Cioè l'atmosfera imprescindibile a cui principalmente richiama: «Facciamo silenzio in modo che lo Spirito di Cristo ci parli, allora comprenderemo tutti e tutto, avremo una comprensione cattolica»¹¹.

In una rubrica di *Faville della lampada*, sfidando la mentalità della cultura contemporanea, scrive: «Uno scrittore futurista, invitato a scrivere del silenzio, presenterebbe la pagina in bianco; ma io ho sentito la sinfonia del silenzio, con la gioia profonda di chi s' accosta al mistero di Dio»¹². Questa meravigliosa “sinfonia del silenzio” la dipinge poeticamente e praticamente in un efficace prospetto.

⁸ *Ivi*, p. 53.

⁹ *Gli editoriali di "Parva Favilla" (1933-1969). Opera omnia*, vol. III, a cura di F. Milito, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, tomo 1: Editoriali 1-103 (1933-1951), tomo 2: Editoriali 104-284 (1952-1971), p. 287.

¹⁰ *Faville della lampada. Opera omnia*, vol. II, a cura di I. Schinella, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, p. 173.

¹¹ *Itinerarium...*, p. 71.

¹² *Faville...*, p. 98-100, Cfr. anche F. MOTTOLA, *Attingendo alla sorgente. Appunti di Meditazioni*, a cura di Istituto Secolare Oblate Sacro Cuore, Arti Grafiche Romano, Tropea 2000, p. 185-190. Cfr. il commento all'itinerario del silenzio del maggiore studioso del pensiero e della spiritualità del beato: I. SCHINELLA, *Il sole, l'aquila e l'allodola. Itinerari spirituale di don Francesco Mottola OSC*, Parva Favilla, Tropea 1987, p. 15-33.

È diviso in un preludio, tre tempi e poi la sintesi divina nei cieli. Lo presento molto schematicamente:

Preludio: silenzio delle cose, canto del silenzio cosmico: “nel meriggio arroventato, ho sentito che anche la pietra ha un cuore”.

1° tempo: *Silenziò umano*: della lingua, del cuore, della mente. (Per esempio: don Mottola lo esigeva severamente prima e dopo la santa messa, apparendo anche rigido verso i confratelli canonici).

2° tempo: *Silenziò cristiano*: dell’umiltà, della carità, della lode.

3° tempo: *Silenziò mistico*: del dolore, della contemplazione, del trionfo di Cristo.

Conclusionè: la sintesi divina dei Cieli, la casa del Silenzio, sinfonia eterna. Ovviamente le diverse parti, nella loro triplice dimensione, si richiamano reciprocamente in un coerente sviluppo di pensiero progressivo ed evolutivo.

L’itinerario del silenzio è una escatologia in atto, dal tempo all’eternità, dalla morte alla vita, dalle parole alla Parola, dalla fede alla gloria eterna. Non come momenti o realtà separate o sovrapposte, ma come unità di pensiero, di volontà e di affetti, raccolti in una unica genuina tensione. «La preghiera ai confini dell’adorazione è silenziosa: la tua lode è il silenzio, o Signore!»¹³, afferma.

I metodi e i mezzi

La preghiera purifica e rende autentici, così scrive ad Irma Scrugli: «Quando la preghiera (che è tutto) sboccia dal dolore è vera preghiera: come quando il fiore ha le radici dolorosamente affondate nella terra, non può essere un fiore finto»¹⁴.

Lo spirito della preghiera incessante anima una vita oblata. Deve essere come il sangue nel cuore. «Il cuore è totalitario, o batte o muore, o tutto o niente»¹⁵. Per don Mottola lo spirito di preghiera, come radicale distacco dalla contingenza, è volo e slancio verso l’Assoluto, è riposo nell’Assoluto, *ascensio mentis in Deum*. In questo senso formula tre gradi: un’anima che è distaccata, un’anima che si slancia, un’anima che si riposa. Essi rispondono ai tre suddetti gradi di preghiera: verticale (distacco – l’allodola), orizzontale (slancio -la rondine), circolare (riposo – l’aquila).

Il pensiero si riposa quando si comunica, il riposo si ha quando si tocca il fine. L’aquila ricerca con avidità sempre maggiore il sole e restringe il suo volo circolare, finché si identifica nel sole e muore nel sole.¹⁶

¹³ Faville..., p. 98.

¹⁴ Lettera non datata, cit. da I. SCHINELLA, *Un prete universale...*, p. 60-61.

¹⁵ F. MOTTOLA, *Attingendo alla sorgente...*, p. 96.

¹⁶ *Ivi*, p. 97.

Dunque cosa raccomanda essenzialmente il nostro beato? *a)* Raccoglimento – silenzio; *b)* la qualità e non la quantità della preghiera; *c)* la meditazione: la viva esortazione alla meditazione nasceva dai benefici della sua esperienza quotidiana personale: «Immancabilmente farò la santa meditazione, ogni mattina, perché è condizione unica della mia permanenza nell'Amore»¹⁷, annota nel suo diario da giovane sacerdote. Per lo più suggeriva la meditazione con il metodo ignaziano dell'applicazione delle tre potenze dell'anima: memoria, intelletto e volontà. *d)* L'Eucaristia: la preghiera unificante conduce essenzialmente all'Eucaristia, *fons et culmen*, dirà poi il Concilio Vaticano II. Tutto è nell'Eucaristia, che calamita ogni parola del nostro beato.

Contemplata aliis tradere

Lectio, meditatio, oratio, contemplatio, actio, possiamo dire, erano armonicamente fuse ma non confuse nella vita di don Mottola. Guardiamo la sua biblioteca, ricordiamo quanto tempo dava allo studio e alla meditazione, vera *ruminatio Verbi*, dove e come pregava, il suo sguardo all'Eucarestia e ai poveri... si contempla non per restare incantati dal Mistero, ma per agire con la forza del Mistero contemplato...

La preghiera, sostiene il beato tropeano, deve essere tendenzialmente contemplativa, per divenire soggetti autenticamente attivi, tutto in Cristo e per Cristo e con Cristo¹⁸. Scrive: «Ci vuole l'azione, ma sgorgante dalla contemplazione»¹⁹. C'è riflesso della spiritualità degli antichi padri:

Comunione, contemplazione interiore, unione, formano un tutt'uno. Ossia abbiamo il conglutinarsi dell'uomo col Logos incarnato. Effetto del quale è che Dio proclama il suo fedele: figlio di Dio (Str. VI, 1246). È il pensiero di S. Clemente Alessandrino. Grande mistico del terzo secolo.²⁰

“Contemplativi della strada” o “Certosini della strada”, così amava che si ritenessero le oblate e gli oblati. Ma questo può valere per ogni buon cristiano, secondo il proprio stato di vita. Cioè la custodia gelosa della propria cella interiore (cfr. Mt 6, 6), dalla quale prende vigore evangelico il nostro cammino sulle strade della storia.

Apostolatus ex plenitudine contemplationis, la missionarietà sgorga dalla pienezza della contemplazione, ripeteva spesso il padre della famiglia oblata. Cresciuto alla scuola di san Tommaso, insegnava questa «parola profonda: *contemplari et*

¹⁷ *Diario...*: 5 aprile 1926.

¹⁸ Cfr. *Faville...*, p. 144.

¹⁹ *Ivi*, p. 367.

²⁰ *Ivi*, p. 355.

contemplata aliis tradere (II. II, q. 188, a. 6)»²¹, cioè, contemplare e donare agli altri le cose contemplate. E con il mistico medievale Echakart sosteneva che «ciò che si assorbe in contemplazione si deve restituire in amore», ecco la carità. Ma cosa è, per il Mottola, la contemplazione? È “ardenza d’anima”, è la parte migliore (quella scelta da Maria, cfr. Lc 10, 38-42) “per l’impeto di unità che è Dio”.

La *sequela Christi* si realizza nell’ordinarietà e ferialità del tempo, secondo il proprio stato di vita. La preghiera così muove i passi dell’*homo viator: incipit speculatio pauperi in deserto*. La preghiera è la forma suprema di noi indigenti, «il povero è sempre un povero, che ha bisogno di tutto, ha forze molto limitate – è un misero – ma nell’anima ha un sogno divino, che arde. E tutto vuol condurre all’unità, perché l’unità è tutto»²².

Parlando di preghiera contemplativa, con intelligenza libera e aperta, don Mottola non ha timore di attingere sapienzialmente anche alla spiritualità induista: «l’uomo che non pratica l’unione divina non ha ragione, dice il *Bhagavad Gita*»²³. Fondamentalmente, per il grande dono battesimale, il cristiano più di ogni altro, non prega Dio, prega in Dio.

Conclusionione

È il rapporto con Dio, lo stare in Lui, il vivere per Lui, 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». San Giovanni Paolo II, considerando la diffusa esigenza di spiritualità nel mondo contemporaneo come un “segno dei tempi”, chiedeva che le comunità cristiane si realizzino come “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»²⁴.

Oggi c’è, con maggiore urgenza, la necessità di ribadire che la preghiera, prima di ogni altra realtà, deve stare al fondamento della teologia e della pastorale, 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: ...*legem credendi lex statuat supplicandi*²⁵ e, implicitamente, *agendi*. La legge del pregare stabilisce la legge del credere e dell’agire. In

²¹ *Gli editoriali...*, p. 434.

²² *Ivi*, p. 293.

²³ *Ivi*, p. 293.

²⁴ *Novo millennio ineunte*. Lettera apostolica al termine del grande Giubileo dell’Anno 2000, n. 33.

²⁵ Cfr. PROSPERO D’AQUITANIA, *Indiculus*, c. 8: DS 246. Cfr. F. MOTTOLA, *Gli editoriali...*, tomo 2, p. 684.

uno dei suoi ultimi scritti, don Mottola rimarca quel “radicalismo cristiano” che ha il suo terreno d’alleanza, perché Dio entri nella storia e la storia in Dio, nella preghiera:

Morale, mistico, ascetico. Quasi tutti vivono, e si accontentano della vita morale, ammenoché non si tratti d’immorali. Vivono secondo la legge. L’ascetica è il meglio soggettivamente parlando. Non si accontenta più della morale, si cammina sforzandosi di fare il più perfetto. La mistica è il colloquio con Dio. La perdita di se stessi nel Signore. Può essere una perdita infusa o acquisita, secondo i gradi. È un raggio dell’universo che passa in noi. È il nostro piccolo essere impregnato di Dio.²⁶

²⁶ Faville..., p. 360.

LETTERIO FESTA*

La Quaresima, il digiuno e la Bolla della Crociata tra XVII e XIX secolo nella Piana di Gioia Tauro

La Quaresima

L'Enciclopedia dell'ecclesiastico, edita a Napoli nel 1845, definiva la Quaresima come lo «spazio dei giorni di digiuno che precedono la festa di Pasqua, detto *Tessaracoste*, in greco, ed in latino *Quadragesima*»¹. Tale tempo, quindi, era tenuto in grande considerazione dai fedeli e preparato già dalle tre domeniche precedenti dette di *Settuagesima*, *Sessagesima* e *Quinquagesima*² e a partire dalle quali si sostituiva al canto dell'*Alleluja* il *Laus tibi Domine* e, nell'ufficio divino, si toglievano i salmi *Dominus regnavit* e *Jubilate*, espressione di gioia, e si sostituivano con i salmi *Miserere* e *Confitemini*, espressione di penitenza. Inoltre, gli altari non venivano ornati con fiori, i sacerdoti utilizzavano vesti violacee, non si suonava l'organo, iniziavano i cicli delle prediche quaresimali, la pratica della *Via Crucis* e altri atti penitenziali, primo fra tutti, come vedremo, il digiuno.

Lo scopo di questo periodo di austerità era quello di «deviare i fedeli dalle opere della carne per condurli a quelle dello spirito e per placare l'ira divina irritata dai peccati del Carnevale»³. Esso, risalente già all'epoca apostolica, era prima di trentasei giorni, corrispondenti alla decima parte dell'anno, offerta al Signore a sconto delle colpe e dei peccati, ai quali furono, in seguito, aggiunti altri quattro

* Sacerdote e direttore dell'Archivio Storico della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi.

¹ *Enciclopedia dell'ecclesiastico ovvero Dizionario della Teologia Dogmatica e Morale, del Diritto Canonico, delle principali nozioni bibliche, della Storia della Chiesa, de' SS. Padri, dei grandi scrittori ecclesiastici, dei papi, dei Concilii generali, degli scismi, delle eresie, della Liturgia. Opera compilata sulla Biblioteca sacra dei p. Richard e Giraud sul Dizionario enciclopedico della Teologia di Bergier e su altre opere di scrittori chiarissimi*, Stamperia di G. Ranucci, Napoli 1845, tomo terzo, p. 440.

² Cfr. AUGUSTO BERGAMINI, *Quaresima*, in DOMENICO SARTORE, ACHILLE MARIA TRIACCA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1984, p. 1158-1161; ADRIEN NOCENT, *La Quaresima*, in ANSCAR J. CHUPUNGCO (a cura di), *Anàmnesis. Introduzione storica teologica alla Liturgia*, Marietti, Genova 1988, p. 147-173.

³ GAETANO MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni*, Tipografia Emiliana, Venezia MDCCCLII, vol. LVI, p. 123.

giorni per richiamare il simbolico tempo trascorso da Cristo nel deserto e i quaranta anni dell'Esodo.

Ed ecco come iniziava la questo particolare periodo dell'anno nei nostri Paesi:

Mentre, nelle sue ultime ore, il Carnevale più impazzisce, scocca la mezzanotte e subito dall'alto della chiesa si spande sul Paese e sui dintorni il vocione poderoso della maggior campana, annunciando che comincia la Quaresima. S'interrompono, come per incanto, i divertimenti, cessano i suoni, moltissimi fanno il segno della croce; tutti gl'intervenuti ad una festa prendono la via di casa, quasi dominati arcanamente dai rintocchi solenni, continuati del campanone.⁴

I rintocchi sono 47, come i giorni della Quaresima e della Settimana Santa. Inizia, così, il Mercoledì delle ceneri, primo giorno del tempo quaresimale, che gli antichi chiamavano, significativamente, *Caput jejunii*⁵.

Il Mercoledì delle ceneri la vita è cambiata, non si parla più di suoni e di canti. In molte famiglie del volgo conservasi l'usanza di appendere alla finestra una pupattola (*Coraisima*) vestita di nero, col fuso e con la conocchia tra le mani e sotto i piedi un'arancia, dalla quale partono come raggi sette penne raffiguranti le settimane di Quaresima, penne che si strappano ad una ad una, a misura che passano le settimane suddette»⁶.

Altre usanze caratteristiche si praticavano, ad esempio, a Radicena. La prima è il «Ricordo»:

Ogni giorno, sull'imbrunire, si ode uno scampanello lontano: i bimbi tendono l'orecchio e subito, tremanti di paura, corrono a rannicchiarsi fra le gonnelle della mamma, mentre i più grandetti e ardimentosi aspettano sulla soglia, guardando con una certa curiosità l'uomo che si avvanza, agitando il campanello, e gareggiano poi a chiederlo per scuoterlo essi nelle porte del vicinato. E le donnicciuole cadono in ginocchio, ripetendo *credi e avemmarie*, il «Ricordo» recita devozioni e passa, ricominciando con monotona cantilena:

Ricordamunci, fratelli e sorelli,
 ch'abbiamu da moriri,
 quandu mai 'nci lu pensamu!
 Oji 'n figura e domani 'n sipultura!
 'Mbiatu cu' pe l'anima sua procura!
 E cu' beni fa, misericordia aspetta!

⁴ LUIGI BORRELLO, *Reliquie del Dramma sacro in Calabria*, Tipografia Luigi Pierro, Napoli 1899, p. 23.

⁵ Cfr. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni*, vol. LVI, p. 123.

⁶ GIOVANNI BATTISTA MARZANO, *Scritti*, vol. III, Stabilimento Tipografico «Il Progresso», Laureana di Borrello 1930, p. 51.

Nei venerdì di marzo la cantilena è diversa e vien ripetuta con tono più piagnucoloso del consueto:

A li porti di l'eresia
 'nc'è la Santa Matri Chiesa
 Apostolica, Romana,
 peccaturi, all'erta, all'erta,
 ca la morti è cusì certa!

Chiude questi suoi giri pel Paese nel Sabato santo e stavolta esce verso il mezzodì, con una bisaccia sulla spalla, nella quale insacca numerosi berlingozzi e gran quantità di salsicce fresche, che piovonno al suo saluto: “*Alleluja! Pasch'è nostra!*”⁷.

L'altro uso, dello stesso Paese, era la «*Curunedu*»:

«La *Coroncina* si pratica nelle sere dei venerdì di marzo, cioè nei giorni delle pratiche religiose più vive, perché, secondo la tradizione della Chiesa, Gesù è morto in uno di essi. La funzione, alla quale possono prender parte soltanto gli uomini, comincia verso le 19. La chiesa, parata al lutto, è illuminata fiocamente da ceri; sur un tappeto, steso ai gradini dell'altare maggiore, è adagiato un *Cristo morto*. Dopo una predica sulla Passione, si smorzano tutte le candele e in quell'oscurità paurosa la voce piangente dell'organo rompe il silenzio solenne, intonando il *Miserere*. Poi, riaccese le sole candele ai piedi del Cristo, mentre si canta lo *Stabat*, ragazzi ed adulti, a due a due, muovono dalla porta e, trascinandosi penosamente sulle ginocchia, e battendosi con discipline, vanno a baciare i piedi e le piaghe del Cristo. La strana funzione si chiude con il lugubre canto del *Libera me, Domine, de morte aeterna*»⁸.

Altra singolare pratica si è registrata a Laureana di Borrello:

Qui v'è l'usanza di *serrare la vecchia* nel giorno che segna metà di Quaresima. Nel giorno or indicato, verso le quattro p. m., una donna negli anni, portante una bigoncia (*runaci*) sul capo, accompagnata da un vagabondo qualunque, portante una sega e delle corde, percorrono le strade principali del Paese, seguiti da uno stuolo di monelli, che si fan più numerosi per via, e fra un chiasso diabolico, gridano: “*Jamu mu serramu la vecchia!*”. Dopo di essersi sbizzarriti in tal modo, per qualche tempo, verso sera, danno fine al baccanale.⁹

Il digiuno

La serie degli esempi potrebbe facilmente allungarsi ma preferiamo concentrare la nostra attenzione su la pratica più raccomandata dalle stessa Chiesa e

⁷ BORRELLO, *Reliquie del Dramma sacro in Calabria*, p. 24-25.

⁸ *Ivi*, p. 25-26.

⁹ MARZANO, *Scritti*, p. 51.

maggiormente diffusa tra il popolo: il digiuno, definito dal Moroni «santa e lo-devole azione e mezzo efficace per fiaccare e domare le passioni»¹⁰. Tradizionalmente, si distingueva tra il *digiuno spirituale*, inteso come «fuga dal peccato»; il *digiuno naturale*, che si usava premettere alla partecipazione alla Messa e alla Comunione e che «ha luogo quando non si prende cosa alcuna dopo l'ora di mezzanotte, né come nutrimento, né come medicina» e il *digiuno ecclesiastico* che «racchiude tre cose: astenersi dalla carne, dalle uova e dai latticini nei digiuni di Quaresima e di altre vigilie»¹¹.

Il Sinodo del vescovo di Oppido, mons. Paolo Diana Parisio, celebrato nel 1671, trattava del digiuno al capitolo XI e lo riteneva un'azione «a lode di Dio e a venerazione dei Santi e una salutare cura dell'anima e del corpo»¹².

Attraverso il digiuno ci uniamo a Dio, superiamo le lusinghe del Demonio, moriamo alla concupiscenza della carne e rinnoviamo le virtù dello spirito.¹³

Per tali ragioni, lo prescriveva per i fedeli di entrambi i sessi che avessero compiuto i 21 anni di età e riaffermava il tradizionale precetto dell'astensione

¹⁰ GAETANO MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni*, Tipografia Emiliana, Venezia MDCCCXLIII, vol. XX, p. 46.

¹¹ *Ibidem*. Cfr. circa la concezione del digiuno nel periodo oggetto di questo nostro studio: *De ieiuniis et varia eorum apud antiquos observantia. Auctore F. Alfonso Ciacone biacense Ord. Praed. Doct. Theologo. et Paenitentiaro Apost.*, Apud Stephanum Paulinum, Romae MDIC; *Tractatus dogmatico-moralis de jejuniis ecclesiasticis in partes tres distributus: in quarum prima dogmatice examinantur ea, quae pertinent ad genus jejuniis, in secunda vero de statis jejuniis temporibus pariter dogmatice agitur, in tertia denique, moraliter dubia emergentia circa violationem ejusdem, probatis auctoribus accurate discutiuntur. Labore et studio P. Laurentii Cozza a S. Laurentio, Ordinis Minor. Regularis Observantiae, Provinciae Romanae Lectoris Jubilati, ex Guardiani Sac. Montis Sion, ac totius Terrae Sanctae ex Custodis, Sacrae Congregat. Indicis Consultoris, Supr. Rom. ac Univers. Inquisit. Qualificatoris et in Cismontana Observ. Familia Vice Commissarii Generalis*, Typis Georgii Plachi, Romae MDCCXXIV; *Histoire dogmatique et morale du jeûne. Où l'on traite les questions et où l'on résoud les difficultés qui y ont du rapport. Par le R.P. Dom Joseph De l'Isle, Prieur titulaire d'Hareville et ancien Abbé de S. Leopold, Ordre de S. Benoît, Ph. N. Lottin-J. H. Butard Imprimeur-Libraire, Paris MDCCXLI*; *Tractatus dogmatico-moralis de jejuniis ecclesiasticis in partes tres distributus: in quarum prima dogmatice examinantur ea, quae pertinent ad genus jejuniis, in secunda vero de statis jejuniis temporibus pariter dogmatice agitur, in tertia denique, moraliter dubia emergentia circa violationem ejusdem, probatis auctoribus accurate discutiuntur. Labore et studio P. Laurentii Cozza a S. Laurentio, Ordinis Minor. Regularis Observantiae, Provinciae Romanae Lectoris Jubilati, ex Guardiani Sac. Montis Sion, ac totius Terrae Sanctae ex Custodis, Sacrae Congregat. Indicis Consultoris, Supr. Rom. ac Univers. Inquisit. Qualificatoris et in Cismontana Observ. Familia Vice Commissarii Generalis*, Typis Georgii Plachi, Romae MDCCXXIV; *Del digiuno e della Quaresima lettere due di Giuseppe Righetti, sacerdote romano, dirette a giustificare il digiuno e la quaresimale astinenza contro le false imputazioni ed istruire i fedeli in varie questioni spettanti il digiuno*, Tipografia delle belle Arti, Roma 1834.

¹² *Constitutiones Synodales illustrissimi et reverendissimi Domini Don Pauli Diano Parisio, Patritii reginii, Episcopi oppiden. in prima diaeces. Synodo promulgatae die 20 mensis maii anni 1670*, Typis Pauli Monetae, Romae 1671, p. 18.

¹³ *Ibidem*.

dalla carne, dalle uova e dai latticini, minacciando la scomunica a chi non l'avesse scrupolosamente osservato nei giorni indicati¹⁴. I parroci erano invitati ad ammonire il popolo a non limitarsi solo al digiuno corporale ma ad astenersi anche dai peccati e dalle iniquità, ispirate dal mondo¹⁵. Il suono delle campane delle chiese parrocchiali avrebbe dato il segno dell'inizio e della fine del digiuno¹⁶.

Il Sinodo successivo, celebrato da mons. Bisanzio Fili nel 1699, oltre a rinnovare tali precetti, imponeva ai commercianti, nei giorni di digiuno, la vendita di cibarie solo in privato, per evitare scandali¹⁷ e tutto questo veniva, infine, confermato anche dall'ultima assise sinodale, celebrata da mons. Giuseppe Maria Perrimezzi nel 1726¹⁸.

Durante i giorni di digiuno, era permesso «bere liquori fuori dei pasti ma solamente per ispegnere la sete, per facilitare la digestione o per qualche bisogno», in virtù dell'antico detto “*liquida non frangunt*” mentre erano vietati i biscotti «perché vi entrano le uova»¹⁹.

Invece, mons. Sarnelli, rispondendo alla domanda «se l'odore e il vapore delle carni cotte frangano il digiuno», affermava che «gli odori e i vapori delle carni cotte non nutriscono perché vanno al ventricolo, né per la concozione si convertono in chilo e sangue, come fa il cibo, ma per la respirazione vanno al

¹⁴ *Ibidem*. Questi erano i giorni di digiuno, prescritti dallo stesso Sinodo, per la Diocesi di Oppido: «Tutti i giorni di Quaresima, dal giorno delle Ceneri fino a tutto il Sabato Santo, escluse le Domeniche; i giorni delle *Quattro tempora*; la vigilia di Natale; la vigilia di Tutti i Santi; la vigilia di tutte le feste dei Santi Apostoli; la vigilia di Pentecoste; la vigilia di San Giovanni Battista; la vigilia di San Lorenzo; la vigilia dell'Assunta» (*Ivi*, p. 19) e tutte le vigilie delle feste di precetto nella Diocesi che, oltre a quelle precedentemente citate, erano: a gennaio, la Circoncisione del Signore e l'Epifania, a febbraio, la Purificazione della Beata Vergine Maria; a marzo, San Giuseppe e l'Annunziata, Patrona della Diocesi; ad aprile, San Francesco di Paola; a maggio, l'Invenzione della Santa Croce; a giugno, la Natività di San Giovanni Battista; a luglio, Sant'Anna; ad agosto, San Domenico, Patrono del Regno; a settembre, la Natività della Beata Vergine Maria, San Genaro, Patrono del Regno e San Michele Arcangelo; a ottobre, la dedicazione della chiesa Cattedrale di Oppido e, infine, a dicembre, la festa dell'Immacolata, di Santo Stefano, dei Santi Innocenti e di San Silvestro, papa (Cfr. *ivi*, p. 17).

¹⁵ *Ivi*, p. 19.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. *Acta Synodi Diaecesanae ab illustrissimo et reverendissimo Domino D. Bisanzio Fili, Patrio altamurano, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopo oppidensi celebrata die vigesima aprilis anni 1699*, Typis Cameral. Vincentii De Amico, Messanae 1701, p. 32.

¹⁸ Cfr. *Prima Dioecesana Synodus Oppidensis ab illustrissimo et reverendissimo Domino D. Fr. Josepho Maria Perrimezzi, Ordinis Minimorum S. Francisci de Paula, SS. D. N. Benedicti Papae XIII Praelato domestico ac Pontificio Solio Episcopo Assistente, Dei et Apostolicae Sedis gratia, Sanctae oppidensis Ecclesiae Episcopo celebrata anno MDCCXVI Die XVIII, XIX et XX Mensis Augusti*, Typis De Mosca, Neapoli 1728, p. 27.

¹⁹ MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni*, vol. XX, p. 47.

polmone»²⁰. Inoltre, i casuisti non mancarono di far notare che anche il caffè, il the e la cioccolata, usati con moderazione, non rompono il digiuno²¹.

In base ai trattati morali, i motivi che esentavano dal digiuno erano legati al lavoro, all'età e all'infermità. Scrive in buona sintesi, a tal proposito, l'erudito Gaetano Moroni:

Le persone obbligate a fare dei lavori e ad intraprendere dei viaggi necessari incompatibili col digiuno, ne sono esenti, come i vignajoli, i carpentieri o legnajoli, i tagliatori di pietra, i corrieri. In quanto ai confessori, ai predicatori, agl'infermieri che non possono collegare l'esercizio di queste funzioni col digiuno, dicono i trattatisti di esso che non sono tenuti a digiunare, perché siffatte funzioni sono preferibili al digiuno e meritorie. Pei vecchi d'ambo i sessi vi è la sola impotenza fisica che li dispensi e giammai l'età in se stessa, comunque avanzata, dappoiché si vedono persone a digiunare di anni ottanta, come cinquanta. Il grave languore, poi, l'infermità e le malattie, esentano dal digiuno. Per il bisogno di alimenti che hanno le nutrici e le donne incinte, ne sono dispensate. Altrettanto dicasi dei poveri, i quali non hanno che fare un pasto sufficiente al giorno, potendo essi ancor mangiar carne quando non hanno altro ed avendo solo pane.²²

La Quaresima nella Piana

Nel 1363, Fulcone, conte di Sinopoli, otteneva il permesso di cibarsi dei cibi proibiti in Quaresima, ogni volta che il confessore o il medico lo ritenessero opportuno²³ mentre particolari indulgenze furono richieste per la chiesa parrocchiale di Sant'Eufemia di Sinopoli nel 1802²⁴.

Un ruolo molto importante era quello dei predicatori che, in questo periodo dell'anno liturgico, dettavano, attraverso i loro sermoni, i precetti e le regole di vita che avrebbero accompagnato e guidato il progresso spirituale e l'attività quotidiana dei fedeli per tutto il resto della loro esistenza. Per tale importante ruolo, si sceglievano i migliori e più preparati esponenti del clero e degli Ordini religiosi²⁵ e le stesse Università facevano a gara per assicurarsi, per il quaresimale, il

²⁰ *Lettere ecclesiastiche di monsignor Pompeo Sarnelli, vescovo di Biseglia*, Tipografia Antonio Bortoli, Venezia MDCCXVI, tomo quinto, p. 14.

²¹ Cfr. *Memorie storiche sopra l'uso della cioccolata in tempo di digiuno esposte in una lettera a monsignore illustrissimo e reverendissimo arcivescovo n.n.*, Tipografia Simone Occhi, Venezia MDCCXLVIII.

²² MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni*, vol. XX, p. 58-59.

²³ Cfr. FRANCESCO RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1975, vol. 2, p. 10.

²⁴ Cfr. RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1994, vol. 13, p. 76.

²⁵ Tra i predicatori quaresimali oriundi dei paesi della Piana di Gioia Tauro, gli atti vaticani riportati dal padre Russo nel suo *Regesto* ricordiamo: Carlo Lucà di Oppido (1769); Francesco Demana di Oppido (1771); Giuseppe Cotronea di Rosarno (1778); Pasquale Iacono di Melicuccà (1779); Girolamo Varano di Palmi (1784); Domenico Mesiano di San Martino (1784) Giuseppe Ascrizzi di Oppido (1784) Stefano Galimi di Santa Giorgia (1785); Francesco Antonio Ascrizzi di Oppido

predicatore più in voga, in quel momento, nella Regione. Tale “diritto di scelta” che doveva essere ratificato dall’autorità ecclesiastica, era una delle prerogative difese con maggiore gelosia da parte delle Università. Ad esempio, la Congregazione del Concilio aveva dato a mons. Ottavio Paravicino, vescovo di Mileto, la facoltà di assolvere dalle censure i sindaci e l’Università di Laureana di Borrello «a causa dei disordini seguiti all’elezione del predicatore de la Quaresima del 1691»²⁶ mentre in seguito, nel 1741, la Congregazione sulla disciplina dei regolari dava mandato al correttore generale dei Minimi «perché si accerti che nel Convento di Borrello non si osservi la vita quaresimale con il pretesto del clima»²⁷ e che, inoltre, i frati sarebbero andati in maschera per le vie della Città durante il Carnevale, lasciando senza Messa l’altare del SS. Sacramento. Nel 1569, invece, il celebre cardinale Guglielmo Sirleto, veniva informato che il padre maestro Domenico da Galatro, domenicano, aveva predicato la Quaresima a Guardavalle «con molta soddisfazione»²⁸ mentre l’anno successivo terrà il quaresimale a Badolato «un buon predicatore»²⁹, il domenicano fra Dionigi da Rosarno. Nel 1670, invece, don Pietro Mainolfi da Seminara, tra gli altri «gravi delitti», veniva inquisito e processato dal Tribunale della Nunziatura di Napoli «per aver celebrato e fatto la metà del quadragesimale nel pulpito di Sant’Agata de’ Goti, nonostante che fusse notoriamente scomunicato, dicendo ch’egli, come teologo, sapeva la forza delle censure e, come se n’era riso altre volte, ne rideva allora»³⁰.

La Bolla della Crociata

Nonostante queste difficoltà, questi obblighi, questi cavilli, in quel tempo, «nessun credente, nessun suddito fedele di Sua Maestà avrebbe sognato di sottrarsi al compimento dei più elementari doveri religiosi, nei quali pietà, devozione e culto si confondevano in un pensiero indefinito, in aspirazioni ataviche molto vagamente mantenute. Se poi questo pensiero fosse espressione fedele d’un sentimento schiettamente religioso, non è qui il luogo opportuno d’indagare»³¹. Infatti, all’epoca, la gran parte della Società, nel Regno di Napoli, era ancora profondamente cristiana e cattolica. Scriveva, a tal proposito, il celebre letterato calabrese Nicola Misasi:

(1787); Leonardo Laface di Oppido (1788); Giuseppe Antonio Ascrizzi di Oppido (1789) e Giuseppe Castaldo di Palmi (1801).

²⁶ RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1985, vol. 9, p. 175.

²⁷ RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1992, vol. 11, p. 237.

²⁸ RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1978, vol. 4, p. 451.

²⁹ *Ivi*, p. 459.

³⁰ RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Gesualdi, Roma 1984, vol. 8, p. 287.

³¹ GIUSEPPE PITRÈ, *La vita in Palermo cento e più anni fa*, Alberto Reber editore, Palermo 1904, volume secondo, p. 26.

La religione faceva parte integrante della vita: la messa nelle domeniche e nelle altre feste comandate, i tridui, le quarantore, le novene, le litanie tenevano occupate le menti, se non i cuori. La fede era più profonda di quello che oggi non sia. Le belle Madonne vestite di azzurro e scintillanti di gemme col manto costellato e la corona d'oro; le belle chiese coi parati di carta variopinta e gli altari infiorati, gli organi solenni nell'alto della buia navata donde si spandevano cupe e gravi le note gementi; i presepi col Bambinello Gesù fra l'asino ed il bue, coi pastori tripudianti e i re Magi e i cherubini pendenti dai fili di ferro; i sepolcri del Giovedì santo col Cristo morto su un letto di fiori, col capo sanguinante, col costato aperto, coi piedi bucati e giacente fra le lampade, ai piedi di un'Addolorata vestita di nero con sette spade inflitte nel cuore, erano allora cose vive e reali che si compenetravano nell'esistenza di ciascuno ed erano nella coscienza, nella fede e nel sentimento di tutti. C'erano dei giorni dell'anno, il Natale, la Pasqua, il giorno sacro al Patrono, in cui la vita privata risentiva fortemente l'influenza del sentimento religioso e la commozione era profonda e sincera. Nella notte del Natale nasceva Gesù e la fede era tanta che quella nascita si considerava come se realmente avvenisse in quella notte che si passava vegliando intorno alla mensa col cuore gonfio di una trepidante lietezza, in un intenerimento soavissimo, nella fusione di tutte le anime della famiglia in una sola e quando la campana suonava la messa notturna, si cadeva tutti in ginocchio e poi baci e poi amplessi e poi lagrime dolcissime, tutti stretti intorno al nonno, al padre che benediva in nome di Gesù Bambino, il quale col primo vagito aveva portato tra gli uomini la pace. Ed inefabile era lo scoppio della gioia nel mezzogiorno del Sabato Santo, allorché di un tratto nel lugubre silenzio della città, scoppiava lo scampanio che diceva alle genti: Cristo è risorto! Che intimità affettuosa e confidente fra il cielo e la terra; che dimestichezza sincera e dolce fra i Santi e il loro devoti; che buona amica di ogni casa e di ogni cuore la bella Madonna, la Vergine pia che, come persona reale e vera, viveva in ogni famiglia e ne era la consigliera, la consolatrice!³²

In questo contraddittorio periodo anche «la Diocesi di Oppido si presentava piccola nelle sue dimensioni geografiche ed ecclesiastiche ma spiritualmente solida e densa di nobili tradizioni secolari»³³. Affermava, a tal proposito, don Santo Rullo: «il popolo fedele e devoto si rifugiava nell'attesa fidente dell'aiuto di Dio che interviene nella storia degli uomini come e quando egli crede, attraverso vie note solo a lui, attraverso eventi naturali o con modalità miracolose. Si attendeva che Dio intervenisse e, in attesa del segno divino, si pregava e si aspettava, raccolti nel tempio e sopportando le avversità»³⁴. «In questi nostri paesi -

³² NICOLA MISASI, *In provincia. L'ambiente calabrese al tempo dei Borboni*, Tipografia Ruggiano, Napoli 1896, p. 19-21.

³³ SANTO RULLO, *Cronografia vescovile Taurianese ed Oppidese*, Edizioni Tauroprint, Gioia Tauro 2002, p. 190.

³⁴ IDEM, *Azione pastorale dei vescovi di Oppido dall'Unità al Concilio Vaticano II*, Laruffa Editore, Reggio Calabria 2001, p. 31.

testimoniava, a tal proposito, lo storiografo oppidese Francesco Saverio Grillo - la religione cattolica era l'anima e la vita de' nostri padri, una fede pura, ardente e senza contrasti. Le nostre madri cristiane vigilavano alla custodia delle loro case ed istillavano ne' figli il seme di quella pietà, che succhiata col latte, non può poi, per mutare d'eventi, interamente cancellarsi dal cuore»³⁵.

La Bolla della Crociata andava incontro a queste esigenze, permettendo di conciliare i precetti della religione con le esigenze dei singoli. Essa era un diploma o breve pontificio che concedeva molte grazie, indulgenze e privilegi «a chi spontaneamente contribuisce piccola limosina per accrescer le forze marittime contro i barbari africani e si dice “della Crociata” perché contiene molti di que' privilegi da' papi concessi a que' cristiani che postosi sull'abito il segno della Croce marciarono alla conquista de' Santi Luoghi»³⁶.

In effetti, tale bolla fu concessa, inizialmente, «a' soldati i quali, segnati con una Croce, uscivano alla battaglia contro a' turchi pel ricupero di Terra Santa»³⁷. In seguito, il papa Giulio II la concesse agli spagnoli nel 1509 ed altri pontefici fecero lo stesso, limitando la concessione ad un solo anno, mentre il papa Pio V fu il primo, nel 1571, a dargli il valore di sei anni che fu poi mantenuto nel periodo successivo. Gregorio XIII, da parte sua, nel 1573, spedì la bolla, sempre alla Spagna ma con più larghi privilegi, stabilendo un modello che sarà poi seguito da tutti i pontefici suoi successori. Dopo che alla Spagna, infatti, il privilegio della Bolla della Santa Crociata fu concesso ad altri Regni, compreso quello di Napoli³⁸. L'ultimo papa a rinnovare tale concessione fu Pio X nel 1906.

³⁵ FRANCESCO SAVERIO GRILLO, *Brevi notizie sul culto di N. S. delle grazie e della sua prodigiosa immagine che si venera in Tresilico, Diocesi di Oppido Mamertina, compilate per Francesco Saverio Grillo, Cavaliere dell'Ordine di San Silvestro, Socio di varie Accademie. Edite a cura ed a spese dello zelatore Domenico Carrà*, Tipografia San Bernardino Editore, Siena 1892, p. 6-12.

³⁶ *Spiegazione della Bolla della Santa Crociata che incomincia “Catholica Ecclesia” dal regnante pontefice Pio VI inviata al Regno di Napoli a richiesta della Regal Maestà di Ferdinando IV, re delle Due Sicilie*, Stamperia Raimondiana, Napoli MDCCLXXVIII, p. 410.

³⁷ GAETANO MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni*, Tipografia Emiliana, Venezia MDCCCXL, vol. V, p. 284.

³⁸ Cfr. «Nota delle Città, Province e Regni ne' quali ogni anno si predica e si prende la Bolla della Santa Crociata. Nella Spagna: Castiglia nuova e vecchia; Estremadura; Regno di Leone; Galizia; Asturia; Biscaglia; Regno di Navarra; Aragona; Catalogna; Regno di Valenza; Regno di Murcia; Regno di Granada; Andalusia; Isole Canarie; Isole adiacenti; Regno del Messico e sue Provincie; Provincie del Guatemala; Isole di San Domenico, Portorico, Cuba e la Spagnola; Regni del Perù e Provincie di terra ferma; Città imperiale del Chile e sue Provincie; nel Portogallo: Estremadura; Provincia di Beira; Provincia detta tra il Douro e il Minho; Provincia di Tralos Montes; Provincia d'Alentejo; Regno di Algarvia; Brasile e tutte le sue Provincie; nel Regno di Sardegna; nella Repubblica di Genova; nell'Isola di Malta; nella Sicilia e nel Regno di Napoli: Terra di Lavoro; Principati Citra e Ultra; Calabria Citra e Ultra; Abruzzi Citra e Ultra; Capitanata; Basilicata; Contado di Molise; Terre di Bari e di Otranto» (*Spiegazione della Bolla della Santa Crociata che incomincia “Catholica Ecclesia” dal regnante pontefice Pio VI inviata al Regno di Napoli a richiesta della Regal Maestà*

Quanto ottenuto dalla vendita di questi privilegi fu sempre devoluto per il mantenimento e il restauro delle Basiliche patriarcali di Roma.

Finite le Crociate, poi, un altro scopo per cui si vendeva la bolla era «tener lontani da' nostri Lidi i turchi nimici e gl'infedeli predatori e con ciò le merci de' cui generi abbiam bisogno, possono più liberamente venire e più speditamente arrivare e con ciò il commercio viene a farsi più sicuro»³⁹. Tale scopo, sia dai Borboni che dai Pontefici era ritenuto essenziale e, accanto ai motivi ecclesiastici, prevaleva su tutto il resto:

Essa serve per aumentare le forze marittime ed efficacemente ripulsare la grave e continua incursione de' turchi e algerini che infestano tutte le nostre costiere e disturbano la tranquillità di tutti i nostri mari ma quel ch'è più, per così d'oggi innanzi, levar il pericolo che alcun de' nostri concittadini, de' nostri amici e de' nostri parenti possa divenir schiavo e andar preso in que' barbari Paesi a pianger tra le catene.⁴⁰

La bolla veniva venduta ed era valida per tutti coloro che l'avessero acquistata nel Regno di Napoli, sia che fossero residenti, sia che fossero di passaggio: «sia questi nazionale, sia tedesco, sia francese, sia spagnuolo e di qualunque Paese mai sia; basta ch'è già negli Stati del nostro re, o di permanenza, o di passaggio, o per poco, o per molto»⁴¹ e senza alcun altro tipo di distinzione:

né di sesso, né di condizione, servendo essa agli uomini, alle donne, a' plebei, a' cavalieri, agli ecclesiastici, a' secolari, a' peccatori per facilitare l'assoluzione alla lor colpe, a' giusti per soddisfar le pene dovute a' lor falli, agli scomunicati per esser ammessi nella comunione de' fedeli, a quelli che già vi sono per aiutare ad essere reciprocamente sovvenuti dagli altri con i loro suffragi. In una parola, la

di Ferdinando IV, re delle Due Sicilie, p. 409). La Bolla della Crociata fu concessa per la prima volta al Regno di Napoli dal papa Pio VI con i brevi *Catholicae Ecclesiae* del 21 novembre 1777 (Cfr. *Ivi*, p. II-XVI) e *Quamvis Pastoralis* del 20 novembre 1778 (Cfr. *Dissertatio historica-dogmatico-moralis in Bullam S. Cruciatæ Neapolitano huic Regno concessam in qua facultates, indulta, & concessionones per Apostolicam Sedem nobis impertita enodantur, illustrantur, atque ad vivum rescantur. Ubi et plura sparsim interjecta occurrunt de facultatibus, et privilegiis concedi solitis per Bullas Jubilæi. Auctore Cajetanus Vella, canonico insignis Collegiatae S. Joannis Majoris*, Tip. Cajetanus Castellano, Neapoli MDCCXCIII, p. 20-24). L'attuazione del privilegio cominciò, quindi, con la Quaresima del 1778, preceduta dalla proclamazione pubblica che ebbe luogo il 15 febbraio, Domenica di Settuagesima. La Bolla fu portata a conoscenza del Clero e dei fedeli con una notificazione di mons. Serafino Filangieri, commissario generale apostolico della Santa Crociata.

³⁹ *Spiegazione della Bolla della Santa Crociata che incomincia "Catholica Ecclesia" dal regnante pontefice Pio VI inviata al Regno di Napoli a richiesta della Regal Maestà di Ferdinando IV, re delle Due Sicilie*, p. 20-21.

⁴⁰ *Ivi*, p. 74-75.

⁴¹ *Ivi*, p. 14.

Bolla della Santa Crociata serve a' vivi ed a' morti: serve a tutt'i fedeli esistenti ed a tutt'i fedeli trapassati che trovansi nel Purgatorio.⁴²

Altro importante e centrale aspetto della Bolla era il così detto «Privilegio de' latticini»:

La legge ecclesiastica priva di un buon numero di vivande geniali che di molto allettano il palato e niente son contrarie alla salute e cresce una tal mortificazione in que' luoghi e paesi ne' quali (come di certe montagne dicea San Gregorio) si ode alcune volte parlar di pesce ma non si da il caso neanche co' più esatti telescopi vederlo... Per privilegio della Bolla, invece, si possono mangiare non solo le uova e i latticini in tutta la Quaresima, la Settimana Santa e liberamente in tutte le vigilie dell'anno ma bensì il latte, il formaggio, il burro e la manteca, ancora lo strutto o sia grasso, cioè ogni sorta di pinguedine che può ridursi a poto e può servire di condimento nelle vivande secondo l'uso del Paese. E ciò anche ne' venerdì e sabati di tutto l'anno.⁴³

Circa, poi, l'elemosina da pagare per ottenere il privilegio, questa era fissata, ad esempio per quella citata del 1778, in generale per grana 26 e cavalli 3; i prelati, i principi, i duchi, i marchesi, i conti, i baroni erano, invece, tenuti a pagare grana 52 e mezzo ma il privilegio si dava anche “a rate”, pur di consentire a quante più persone possibile di goderne i benefici⁴⁴ e, sempre a tal proposito, precisava il redentorista, padre Pietro D'Onofri, al lettore della sua opera di commento al testo della Bolla:

Ma dite, caro voi, e confessate che non vi dispiace cavar dalla saccoccia danari, e forse molti, pel gioco delle carte, pel gioco delle biglie o pel gioco del lotto. Dite, e direte vero, che non vi rincresce contribuir carate, e forse non picciole, pe' divertimenti, per gli amici, pe' diporti, perché tutte cose di vostro genio. All'incontro, le cose devote, le cose di pietà, le cose di Chiesa, son per voi insipide, tediose ed ecco la gran difficoltà di sborsare la somma di 52 grana e mezzo che viene un po' più di un cavallo al giorno in un anno.⁴⁵

Incaricati della diffusione delle copie della Bolla erano i cosiddetti “distributori” scelti dai vescovi delle diverse Diocesi del Regno. Per ogni bolla distribuita toccava di diritto al distributore un tornese.

La Bolla veniva pubblicata la Domenica di *Settuagesima* in tutte le chiese del Regno. Tutto aveva inizio con la lettura della Bolla e dell'Editto che l'accompagnava alla quale seguiva un sermone e una processione penitenziale.

⁴² *Ivi*, p. 14-15.

⁴³ *Ivi*, p. 252-253; 384-386.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 99-100.

⁴⁵ *Ivi*, p. 101.

Con la nascita del Regno d'Italia, i proventi della vendita della Bolla furono impiegati perlopiù per il mantenimento dei Seminari e l'uso della stessa andò via via estinguendosi a causa delle tensioni tra il Governo e la Santa Sede e all'attuazione della prassi penitenziale della Quaresima, fino a quando, nel 1917, il nuovo Codice di Diritto Canonico, riformando la disciplina ecclesiastica circa le Indulgenze, pose fine definitivamente all'istituzione.

I “numeri” della Bolla della Crociata nel nostro Territorio

Nel primo anno della diffusione della Bolla della Crociata nel Regno di Napoli, il 1778, furono ricavati, al netto delle spese, 52373 ducati e 16 grana. Da tale somma furono detratti 871,22 ducati (pari a 726 scudi romani) destinati alla Fabbrica di San Pietro. Le copie delle Bolle distribuite ai fedeli furono 267770⁴⁶. Con i proventi delle campagne eseguite nel decennio successivo si riuscì ad ottenere «sino a 30 legni di varia forza armati, per cui molto minore è stata la perdita de' bastimenti nazionali fatta dopo tali salutari disposizioni; il commercio fu notevolmente esteso; si ottenne la pace con il Regno di Marocco e colla Reggenza di Tripoli e la restituzione di tutti li sudditi caduti in servitù per le piraterie»⁴⁷.

Per avere una idea d'insieme del fenomeno, riportiamo schematicamente i dati del decennio in esame⁴⁸:

<i>Anno</i>	<i>Cifre ottenute dalla vendita delle Bolle</i>
1778	52373 ducati e 16 grana
1779	59005 ducati e 98 grana
1780	61492 ducati e 52 grana
1781	61042 ducati e 25 grana
1782	53636 ducati e 77 grana

⁴⁶ Cfr. ALDO CASERTA, *La “Bolla della Crociata” nel Regno di Napoli*, Athena Mediterranea Editrice, Napoli 1971, p. 37.

⁴⁷ *Relazione del Principe di Mignano, ispettore della Crociata*, Napoli, 5 maggio 1787, in *ibidem*.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 38. Lo storico Caserta ha così sintetizzato i progressi ottenuti in questo periodo dalla Marina borbonica grazie alla vendita della Bolla: «Esaminando adesso i progressi della Marina borbonica in questo stesso periodo, non si può prescindere da un fatto di fondamentale importanza che si verifica appunto nei primi anni di pubblicazione della Bolla: la fondazione dei Cantieri navali di Castellammare di Stabia nel 1783. Il primo varo, quello della corvetta “Stabia”, si ebbe nel 1786 e, nello stesso anno, seguirono il vascello “Partenope” e la corvetta “Flora”. L'anno dopo, scese in mare la corvetta “Galatea” e, nel 1788, la fregata “Sibilla”, il vascello “Ruggiero”, le corvette “Fortuna” e “Aura”; nel 1789 le fregate “Sirena” e “Aretusa”, il vascello “Tancredi” e la corvetta “Fama”. Nel 1791, i vascelli “Guiscardo” e “Sannita”, nel 1795 il vascello “Archimede”. Dovettero essere costruite certamente in altri cantieri galere e galeotte ma impressiona il numero di vascelli e fregate, navi cioè molto grandi, che i cantieri diedero in pochi anni alla flotta borbonica, specialmente se si pensa che ai tempi di Carlo V vi era un solo vascello in tutta la flotta» (*Ivi*, p. 39).

1783	53466 ducati e 23 grana
1784	54819 ducati e 62 grana
1785	51206 ducati e 39 grana
1786	51549 ducati e 05 grana
1792	65340 ducati e 68 grana
1793	66633 ducati e 32 grana
1794	54089 ducati e 25 grana
1795	95541 ducati e 55 grana

Circa le cifre spese per il riscatto degli schiavi, esaminiamo i dati relativi al triennio 1816-1819:

Al Bey di Tunisi	197694 ducati
Al Bey di Algeri	527714 ducati
Al Bey di Tripoli	78907,20 ducati
Alla Reggenza di Algeri per un biennio	55400 ducati
Alla Reggenza di Tunisi per il 1819	6200 ducati

Questi i dati che riguardano, nello specifico, la Calabria Ulteriore per gli anni 1778, 1780, 1808 e 1809:

<i>Anno</i>	<i>Bolle comuni</i>	<i>Bolle dei titolati</i>	<i>Ricavato</i>
1778 ⁴⁹	20800	75	5238 ducati e 43 grana
1780 ⁵⁰	25916	3246	
1808 ⁵¹	10189 (in totale)		1591,79 ducati
1809 ⁵²	2997 (in totale)		509.33.3 ducati

Quindi, sempre a titolo di esempio, riportiamo i dati della vendita della Bolla nella Parrocchia della Cattedrale di Oppido nell'anno 1877:

«Introito
sulle Bolle della Crociata vendute nella Parrocchia dell'Arcipretura di Oppido
nell'anno 1877

1. A 29 gennaio, le suore della carità e domestica, grana 70
2. A 30 detto, l'arciprete Virdia e famiglia, grana 32
3. A detto, il farmacista don Giovanni Fragomeni, grana 21

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 89.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 92.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 99.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 100.

4. A detto, mastro Francesco Marino fu Santo e famiglia, grana 21
5. A 31 detto, le sorelle Zerbi fu Girolamo e tre domestiche, grana 96
6. A detto, il farmacista don Peppino Fragomeni e famiglia, grana 35 e calli 06
7. Al 1 febbraio, la famiglia Ioculano don Alfonso del fu don Gregorio e serve, ducati 1, grana 54 e calli 06
8. A detto, mastro Luigi Feis e famiglia, grana 11 e calli 09
9. A detto, don Francesco Genoese, famiglia e serve, ducati 1, grana 17 e calli 06
10. A 2 detto, don Domenico Grillo, famiglia e servizio, grana 66 e calli 06
11. A 4 detto, Stefano Muratore e famiglia, grana 11 e calli 09
12. A 7 detto, serva di don Peppino Fragomeni, grana 10 e calli 06
13. A 9 detto, Fortunato Musicò, grana 25
14. A 12 detto, Francesca Porpiglia, grana 11 e calli 09
15. A 13 detto, sacerdote Salvatore Malarbi e servo, grana 35 e calli 03
16. A detto, don Filomeno Malarbi, famiglia e serva, grana 35 e calli 03
17. A detto, don Rocco Malarbi, famiglia e servizio, grana 74
18. A 15 detto, Giuseppe Tucci e famiglia, grana 11 e calli 09
19. A detto, don Saverio Grillo, famiglia e servi, grana 74
20. A 16 detto, don Candido Zerbi, famiglia e servizio, ducati 1, grana 06
21. A detto, Andrea Musicò, grana 23 e calli 06
22. A detto, don Domenico Guida, famiglia e servizio, grana 74
23. A 17 detto, dottor don Vincenzo Ioculano, grana 23 e calli 06
24. A detto, sacerdote don Raffaele Grillo, grana 21
25. A detto, don Peppino Grillo e famiglia, grana 23 e calli 06
26. A detto, famiglia Musitano fu Francesco, grana 23 e calli 06
27. A detto, il figlio di Giuseppe Musicò, grana 11
28. A 18 detto, famiglia del cavaliere don Peppino Zerbi, grana 63
29. A detto, famiglia di don Francesco Zerbi, grana 42
30. A detto, servizio delle precedenti famiglie, grana 11
31. A 19 detto, famiglia Salvatore Pastore, grana 21
32. A detto, famiglia di don Alfonsino Grillo fu Giuseppe, grana 23 e calli 06
33. A 20 detto, don Benedetto Grillo con il suo servizio, ducati 11 e grana 06
34. A detto, famiglia Cappillo Luigi, grana 14
35. A detto, famiglia di Giovanni De Lieto, grana 21
36. A 22 detto, don Pasquale Lentini, grana 21
37. A 24 detto, Maria Antonia Musicò, grana 23 e calli 06
38. A detto, famiglia Lorenzo Condò, grana 23 e calli 06
39. A 25 detto, vedova di don Peppino Frascà, grana 11
40. A 26 detto, famiglia di Brunone Pentimalli, grana 11
41. A detto, famiglia di Giuseppe Pentimalli, grana 21
42. A detto, famiglia dell'usciera Giuliani, grana 23 e calli 06
43. Al 1 marzo, madre di Sebastiano Barca, grana 13
44. A 4 detto, Giuseppe Pentimalli e famiglia, grana 23 e calli 06

45. A 5 detto, Alfonso Mangione e famiglia, grana 11 e calli 09»⁵³.

Conclusionione

Questo rapido sguardo, ci ha consentito, attraverso gli usi quaresimali del nostro Popolo nei tempi passati, di entrare in contatto con un fenomeno in apparenza di secondaria importanza, quello della Bolla della Crociata nel Regno di Napoli che, come è stato già notato, è, in realtà, «un'istituzione di notevole interesse sotto molteplici aspetti: religioso, politico, amministrativo, economico; e come tipico esempio di collaborazione tra lo Stato e la Chiesa, in vista di un interesse comune: una più valida lotta contro la pirateria»⁵⁴. Essa è uno dei mezzi attuati per affrontare una delle piaghe secolari del Regno di Napoli⁵⁵; un fenomeno inserito nel contesto più ampio di uno scontro tra due religioni e due opposte civiltà. Ma essa è anche una testimonianza dell'opera della Chiesa nei confronti dei prigionieri e degli schiavi, che si affianca alla benemerita opera degli

⁵³ ARCHIVIO STORICO DELLA DIOCESI DI OPPIDO MAMERTINA-PALMI, fondo della Curia Vescovile, serie Atti vescovili, sottoserie Mons. Giuseppe Teta, *Documenti diversi*, busta 22, fascicolo 1, *Introito sulle Bolle della Crociata vendute nella Parrocchia dell'Arcipretura di Oppido nell'anno 1877*, Oppido Mamertina, 1877, ff. 1r-1v.

⁵⁴ CASERTA, *La "Bolla della Crociata" nel Regno di Napoli*, p. 1.

⁵⁵ Cfr. FRANCESCO VALORI, *Storia della pirateria*, La scuola, Brescia 1963; GUSTAVO VALENTE, *Calabria, calabresi e turcheschi nei secoli della pirateria: 1400-1800*, Frama Sud, Chiaravalle Centrale 1973; PHILIP GOSSE, *Storia della pirateria*, Sansoni, Firenze 1991; MIRELLA MAFRICI, *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna: secoli XVI-XVIII*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; ID., *L'antica angoscia delle coste calabresi: la pirateria turca e barbaresca tra Cinquecento e Settecento*, in *Storia della Calabria*, v. III, t. II, a cura di AUGUSTO PLACANICA, Gangemi editore, Roma-Reggio Calabria 1997, p. 313-347; *Atti del convegno internazionale di studi su guerra di corsa e pirateria nel Mediterraneo: Crotone-Cariati 30/11-3/12/1995*, Orizzonti meridionali, Cosenza 1999; ROCCO LIBERTI, *Pirateria e guerra di corsa*, in «Quaderni Mamertini», n.17, Diaco Editore, Bovalino 2004.

Ordini religiosi della Trinità⁵⁶ e della Mercede⁵⁷ e delle Confraternite laicali che ad essi s'ispiravano. La riscoperta di simili “filoni” di ricerca, fino ad oggi quasi del tutto inesplorati e ignorati, può condurre ad una più completa lettura del passato per riscoprire e rinnovare positivi “punti d'incontro” tra Istituzioni e Civiltà che non possono mancare di fornire utili e originali impulsi e sproni per la costruzione di un più solido e sicuro futuro.

Appendice: esemplare di Bolla distribuita ai fedeli

MDCCCXXXVII

SOMMARIO

DELLE INDULGENZE E DELLE ALTRE GRAZIE
DISPOSTE NEL BREVE DELLA SANTA CROCIATA
CONCESSA DAL SOMMO PONTEFICE GREGORIO XVI
SOTTO IL DI' 8 FEBBRAIO 1833 AL REGNO DI NAPOLI

Nel concedersi dalla felice memoria di Pio VI la prima volta il Breve per ordinare la Santa Crociata in questo Regno, tra le grazie che accordò a' Crociati, una fu quella di usare le uova, i latticini ed anche lo strutto, per modo di condimento, in tutti i giorni di astinenza. N'eccezionò allora le persone sacre, come quelle che per la perfezione dello stato, per la santità dell'Istituto e per il carattere del Ministero, dovevano essere il modello agli altri nel vigore della disciplina.

⁵⁶ Cfr. *La celeste institutione del Sacro Ordine della SS.ma Trinità della redentione delli schiavi con li privilegi, gratie et indulgenze concesse a dett'Ordine et alli fratelli, sorelle et benefattori di esso*, Tipografia Alfonso Dell'Isola, Velletri 1640; CIPOLLONE GIULIO, *Trinità e liberazione tra Cristianità e Islam. La regola dei trinitari*, Cittadella editrice, Assisi 2000; PEDRO ALIAGA ASENSIO, ANTONIO FERNÁNDEZ Y SER-RANO, IGNACIO ROJAS GÁLVEZ, *El interés de Cristo. Pretexto, contexto y teología de la redención de cautivos en el origen de la Orden Trinitaria*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019. A titolo di esempio, furono riscattate dalle galere di Costantinopoli «Laura Caputa di Ziro in Calabria, di anni 42 di età e di schiavitù 22. Costò il suo riscatto 280 piastre turchesche» e «Elisabetta Cariatti, nativa di Monasterazzo in Calabria, di anni 40 di età e di schiavitù 22. Costò il suo riscatto 280 piastre turchesche», mentre fu riscattato in Costantinopoli «Giovanni Gichyri, nativo di Reggio nel Regno di Napoli, di anni 27 di età e di schiavitù 4, fu aiutato per il suo riscatto con 8 piastre turchesche» (*Redemptions captivorum Costantinopoli et Tripoli liberatorum per Familiam Redemptricem Discalceatorum SS.me Trinitatis, Provinciarum Germania et Status Veneti quas Sanctissimo Domino Nostro Clementi Divina Providentia Papae XII. O.D.C. Fra Andreas a Cruce, ejusdem Ordinis Commissarius Generalis pro Italia et Minister Conventus S. Caroli ad Quatuor Fontes*, Stamperia Pietro Ferri alla piazza di Monte Citorio, Roma MDCCXXX. p. 20-27).

⁵⁷ Cfr. ANTONIO RUBINO, *I Mercedari in Italia*, Istituto storico dell'Ordine della mercede, Roma 1926; MICHELE BOSCO, *Ragion di Stato e salvezza dell'anima. Il riscatto dei cristiani captivi in Maghreb attraverso le redenzioni mercedarie (1575-1725)*, Firenze University Press, Firenze 2018.

Ragionevoli circostanze persuasero posteriormente l'istessa Santità Sua a togliere questa limitazione per i prelati, anche inferiori, e sacerdoti secolari, a' quali concesse anche l'uso delle uova, latticini e strutto ne' giorni di Quaresima, meno che nella Settimana maggiore.

La Santità del pontefice Gregorio XVI, nel prorogare con nuovo Breve di sopra enunciato la Santa Crociata in questo Regno, penetrato dalle stesse circostanze che mossero l'animo de' suoi antecessori, è venuto ad accordare, con Rescritto degli 8 febbraio dell'anno 1833, a' regolari dell'uno e dell'altro sesso nella parte del Regno di quà dal Faro, il godimento della Bolla della Santa Crociata, esclusa la Settimana maggiore, colle stesse ampliamenti, sotto l'istessa forma. Or avendo destinato Noi, abbenché immeritevoli, commissario generale apostolico della pubblicazione ed esecuzione del detto Breve, ci facciamo un dovere, fratello carissimo, di annunciarvi, che facendo la limosina di grana 26 e tre calli, godrete nella distesa di un anno dal giorno della pubblicazione della Crociata insino al giorno in cui di nuovo si pubblicherà, di tutte le Concessioni che sieguono.

CONCESSIONI

I. Potrete essere partecipe di tutte le Indulgenze in qualunque forma dalla Sede Apostolica concesse a tutte le Confraternite, Compagnie e Congregazioni esistenti per tutta l'estensione di questo Regno, come se foste uno degli associati personalmente, e tutte queste Indulgenze, per le quali si rimettono a' veri penitenti le pene temporali, possono applicarsi per modo di suffragio anche alle anime de' fedeli trapassati.

II. Potrete in tutti i giorni destinati alle sacre Stazioni di Roma, visitando cinque chiese, o cinque altari di una chiesa, ed in mancanza di questi, cinque volte il medesimo altare, e con spirito di vera pietà pregando DIO per la concordia de' principi cristiani, per l'abolizione dell'eresia e per l'esaltazione della Chiesa Cattolica, potrete, dico, esser partecipe di tutte le Indulgenze che sono in qualunque forma dalla Sede Apostolica concesse alle chiese o dentro, o fuori Roma esistenti, alle quali sono annesse le suddette Stazioni.

III. Le religiose di qualunque Ordine o Istituto regolare e tutte le donne e fanciulle che vivono in qualunque Monastero, Conservatorio e Ritiro, se non hanno chiese proprie, dovranno, per godere delle medesime Indulgenze, visitare le Cappelle da' loro legittimi superiori destinate: tutte queste indulgenze si potranno ancora per modo di suffragio applicare alle anime de' fedeli defunti.

IV. Potrete essere dispensato da' voti semplici che si dovranno commutare secondo le regole della Chiesa e la prudenza del confessore in altre opere di pietà proporzionate: questa facoltà non si estende a' voti solenni di castità e di religione.

V. Due volte in tutto il corso della vita e nell'articolo ancora della morte, potrete eleggervi un confessore, approvato dall'ordinario del luogo, per farvi assolvere da tutti i casi riservati alla Sede Apostolica e non già da' casi riservati agli ordinari

rispettivi, prima che da' medesimi non se ne ottenga la facoltà: questa concessione avrà il suo effetto, purché non vi intervenga uso *in confidentiam Bullae*.

VI. Potrete far uso di uova, di latticini e di strutto, cioè, di grasso, che si adopera in maniera di condimento, in tutti i giorni dell'anno con eccettuarne la sola Settimana maggiore ed avvertite, che se uscirete dal Regno, mentre dimorate altrove, vi dovrete astenere dall'uso di quest'ultima concessione, la quale è riservata solo a' nazionali ed esteri che dimorano in questo Regno.

GIORNI DELLE STAZIONI

Le Domeniche di Settuagesima, Sessagesima e Quinquagesima.

Tutti i giorni di Quaresima.

Tutti i giorni dell'Ottava di Pasqua di Resurrezione.

I tre giorni delle Rogazioni di maggio.

Il giorno di San Marco Evangelista.

Il giorno dell'Ascensione del Signore.

La vigilia e il giorno di Pentecoste.

I sei giorni che seguono la Pentecoste.

I tre giorni di vigilia de' Quattro tempi di settembre.

Tutte e quattro le Domeniche dell'Avvento.

Il mercoledì, venerdì e sabato de' Quattro tempi dell'Avvento.

Il giorno della Natività di Gesù Cristo ed in ciascuna delle tre Messe.

Il giorno di Santo Stefano, di San Giovanni Evangelista e de' Santi Innocenti.

Il giorno della Circoncisione del Signore ed il giorno della Epifania.

Filippo card. Arcivescovo di Napoli

Commissario generale apostolico

Sacerdote

*Distributore.*⁵⁸

⁵⁸ In CASERTA, *La "Bolla della Crociata" nel Regno di Napoli*, p. 134-136.

RICCARDO RENZI*

La corte cardinalizia di Fossombrone

Un esempio di corte del tutto particolare è quello costituito dalla corte cardinalizia sorta presso Fossombrone grazie a Giulio Feltrio Della Rovere. Egli nacque a Urbino il 5 aprile del 1533, era figlio di Francesco Maria I Della Rovere e di Eleonora Gonzaga, e fratello di Guidobaldo II. Venne elevato al rango di cardinale nel concistoro del 27 luglio 1547, a soli quattordici anni, da Paolo III¹. Il 24 settembre del 1548 fu nominato vescovo di Urbino. Fu poi nominato Amministratore apostolico di Vicenza nel 1560 per volere di Pio IV e nel 1566 arcivescovo di Ravenna. Quando ricopriva tale carica convocò un sinodo dei vescovi della Romagna. Nel 1578 fu nominato nuovamente arcivescovo di Urbino, dopo essersi adoperato nel 1563 per l'elevazione della diocesi in arcidiocesi metropolitana². Nel periodo in cui fu vescovo prima e arcivescovo poi di Urbino, resse la carica risiedendo presso la Corte Bassa di Fossombrone, così chiamata per distinguerla dalla Corte Alta³, sempre nella stessa località e fatta costruire da Federico da Montefeltro a partire dal 1464. La Corte Bassa si presenta come un edificio con una serie di finestre riquadrate da una semplice cornice modanata. Presenta inoltre molte caratteristiche degne di nota: l'ampio cortile con portico su

* Istruttore direttivo della Biblioteca civica "Romolo Spezioli" di Fermo.

¹ Su Paolo III si veda R. ZAPPERI, *La leggenda del Papa Paolo III: Arte e censura nella Romana Pontificia*, Torino 1998. Paolo III era un Farnese ed era lo zio di Vittoria Farnese moglie di Guidobaldo II della Rovere, fratello di Giulio. Il conferimento della porpora a soli 14 anni rientrò in un complesso di trattative e concessioni legate al matrimonio fra il fratello Guidobaldo e Vittoria Farnese.

² Si veda L. BRAMANTE, *I cardinali urbinati Francesco Ugucione Brandi (1327-1412), Ippolito de' Medici (1511-1535), Giulio Feltrio della Rovere (1535-1578)*, in «Urbinum», 2-3 (1936), p. 6-10. e M. SANFILIPPO, *Giulio Feltrio Della Rovere*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 37 (1989).

³ La Corte di Fossombrone fu fatta costruire da Federico da Montefeltro a partire dal 1464, in stile rinascimentale, su preesistenti costruzioni medievali come sede ducale in Fossombrone. La costruzione dell'edificio fu iniziata nel XIII secolo e rimaneggiata per volere del duca Federico. La parte centrale dell'edificio in stile gotico fu trasformata in stile rinascimentale con l'apertura di finestre e sedili su colonnine e stipiti in pietra. Anche i pavimenti furono rifatti sul modello di quelli del Palazzo ducale di Urbino. Tale edificio, dopo la guerra roveresco-medicea (1517-1522) venne abbandonata dai duchi, che preferirono soggiornare in alcune abitazioni di colore rosso, situate più in basso, che più tardi presero il nome di Corte Bassa.

di un lato, cui fanno riscontro, sul lato opposto, l'elegante ballatoio, progettato dall'architetto Ludovico Carducci. L'edificio racchiude al suo interno la cappella privata di Giulio Feltrio Della Rovere.

Vi soggiornò sino alla morte, avvenuta nel 1550, la duchessa Eleonora Gonzaga, moglie di Francesco Maria I della Rovere. Colui che però la abitò più a lungo, fu suo figlio, Giulio Feltrio Della Rovere, che vi fece aggiungere il portale d'ingresso a bugne grezze alternate, un'ala per il gioco del pallone, la già menzionata cappella interna, il secondo ballatoio coperto e il ninfeo, il cortiletto superiore e il giardino segreto⁴. Il Cardinale è personaggio coltissimo, istruito secondo i dettami del buon cortigiano e appassionato di studi musicologici⁵. Egli fu un attento committente musicale, ottimo amministratore delle cappelle musicali di Loreto, di Urbino e di Ravenna, e un grande promotore e coordinatore di un'ampia circolazione di cantanti e musicisti fra Roma, le Marche e la Romagna⁶. A ciò si aggiunga la prassi privata «del fare e ascoltare musica, propria del gentiluomo fedele all'ideale castiglionesco di cortegiana nonché del porporato sensibile alla precettistica specifica offerta dal *De cardinalatu* di Cortesi»⁷.

Interessante risulta la testimonianza in merito alla vita privata del cardinale, fornitaci da Atanasio di Monaldo Atanagi da Cagli⁸, «giullare, musicista, improvvisatore, attore e buffone, attivo in tale molteplice veste presso la corte del duca di Urbino dal 1540 circa e presso il cardinal d'Urbino per alcuni mesi nel 1559»⁹.

Ma chi era Atanasio di Monaldo Atanagi? Egli nacque a Cagli, da famiglia di nobili origini, ma caduta in disgrazia¹⁰. La prima menzione di Atanasio si ha nel 1539, quando egli stesso iniziò la stesura di un diario dopo essere divenuto buffone alla corte di Guidubaldo II della Rovere, duca di Urbino¹¹. Ogni anno

⁴ D. SACCO, *Sotto gli occhi del Duca*, Pesaro, Metauro, 2008, p. 26-29.

⁵ R. SHERR, *A letter from Paolo Animuccia. A Composer's Response to the Council of Trent*, in *Early Music*, n. 12, (1984), p. 74-78.

⁶ F. PIPERNO, *I privati diletti musicali di Giulio Della Rovere Cardinal d'Urbino*, in *Rom Band*, n. 46 (2010), p. 53-73.

⁷ Ivi., p. 53; M. FIRPO, *Il cardinale*, in *L'uomo del Rinascimento*, a cura di Eugenio Garin, Bari, Laterza, 1988, p. 73-131.

⁸ G. BOZZI, *I diari di Monaldo Atanasio Atanagi, buffone alla corte di Guidubaldo II Della Rovere*, in *I Della Rovere nell'Italia delle Corti*, QuattroVenti, Urbino 2002, p. 63-73. Atanasio nacque a Cagli, da famiglia ragguardevole un tempo, poi decaduta. Era fratello di Dionigi Atanagi, letterato e poeta di corte. La prima menzione del suo nome è del 1539, allorché, divenuto buffone alla corte di Guidubaldo II della Rovere, duca di Urbino, prese a descrivere giorno per giorno quanto accadeva alla corte, componendo quei Diari che, molto spesso, non rappresentano altro che la cronaca mondana dell'ambiente roveresco.

⁹ F. PIPERNO, *I privati diletti musicali di Giulio Della Rovere Cardinal d'Urbino*, in *Musikwissenschaft im deutsch-italienischen Dialog, Friedrich Lippmann zum 75. Geburtstag*, Bärenreiter, Kassel 2010, p. 53-73.

¹⁰ G. ZANNONI, *Ser Atanasio buffone*, in *Nuova Antologia*, s. 4, LXXXII (1899), p. 27-57.

¹¹ L. BERTONI ARGENTINI, *Monaldo Atanagi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 4 (1962).

all'interno del diario è preceduto da un motto rimato, ove nella maggior parte dei casi ricorda suo fratello Dionigi¹². Dall'epistolario ricco epistolario che ci è pervenuto dei due fratelli, possiamo vedere Dionigi esortasse il fratello a tollerare la bassezza della sua condizione e ad esser paziente¹³. Nel diario Atanasio confida gli scherzi crudeli e umiliati a cui era spesso sottoposto dai personaggi della corte, unica nota positiva è che questi lo ricompensavano con molti scudi¹⁴. Il giullare era pagato profumatamente anche per leggere i suoi diari, infatti dame e cavalieri erano curiosi di conoscere i vari intrighi che si andavano svolgendo presso la corte¹⁵. Sul finire del 1550 il giullare compì un viaggio in Francia, qui «si trattenne a Parigi alcuni anni, ottenendo il favore di Francesco I e di Enrico II. Tornato in Italia, nel febbraio del 1552 si recò alla corte estense, dove i suoi Diari suscitano viva curiosità. Di nuovo alla corte di Urbino, dominata da intrighi e sospetti, la sua opera si fa monotona e meno interessante»¹⁶. Entrato in forte collisione con Francesco Maria II, Atanasio agli inizi del 1559 passò alla corte cardinalizia di Giulio della Rovere (fratello minore del duca) presso Fossombrone¹⁷.

Dai diari è possibile ricostruire facilmente anche la sua vita privata. Giovanissimo sposò una certa Contessa, che però morì prematuramente. Agli inizi del 1556 convolò a nozze, per volere del duca Francesco Maria II, con Comelia di Girolamo Viva da Cagli, da cui ebbe un figlio, Guidantonio¹⁸.

Ai fini della nostra ricerca, partendo dalle pagine scritte da Atanasio, andremmo a ricostruire la vita quotidiana presso la corte di Fossombrone. Dalle pagine di tale diario emerge una descrizione del cardinale non proprio conforme all'uomo di Chiesa. Stando al diario al cardinale piaceva dedicarsi senza remore ai piaceri della danza e delle feste: «doppo cena si ballò di novo alla camera del Signor Marchese, la qual festa durò in sin alle sett'ore; e di poi si ballò alla camera del cardinale in sin al giorno chiaro»¹⁹. Atanasio afferma inoltre che il cardinale univa la passione per la danza a quella per il canto, infatti egli si era più volte esibito in prove canore proprio su richiesta di Giulio Della Rovere: «il card.

¹² M. ATANAGI, *Diario*, I-Rvat, Ms. Urb. lat. 1002 e 1003.

¹³ L. BERTONI ARGENTINI, *Monaldo Atanagi*, cit.

¹⁴ M. ATANAGI, *Diario*, I-Rvat, Ms. Urb. lat. 1002 e 1003.

¹⁵ A. VERNARECCI, *Lavinia Feltria della Rovere, marchesa del Vasto*, Fossombrone, 1896, p. 22-30.

¹⁶ L. BERTONI ARGENTINI, *Monaldo Atanagi*, cit.

¹⁷ G. BOZZI, *I diari di Monaldo Atanasio Atanagi, buffone alla corte di Guidulbaldo II Della Rovere*, in *I Della Rovere nell'Italia delle Corti*, Urbino, Quattro Venti, 2002, p. 63-73.

¹⁸ M. ATANAGI, *Diario*, I-Rvat, Ms. Urb. lat. 1002 e 1003.

¹⁹ M. ATANAGI, *Diario*, I-Rvat, Ms. Urb. lat. 1002 (16 febbraio 1552 - 9 maggio 1553), cc. 86r-87r; la camera cui si fa riferimento è quella del cardinale presso la corte di Urbino, poiché siamo nel 1552 e Atanasio ancora non si è trasferito alla corte cardinalizia.

d'Urbino me comise ch'io cantasse ove subito dissi una stanza in laude di sua Signoria Reverendissima»²⁰.

Alla fine del 1558 Guidobaldo II licenziò Atanasio che, trovandosi senza occupazione, agli inizi del 1559, come si è già detto in precedenza, entrò al servizio del cardinale a Fossombrone, dove restò sino al marzo dello stesso anno, in questo periodo egli annotò sul diario i divertimenti e i dilette del cardinale presso la Corte Bassa:

Fossombrone, 29 gennaio:

In cotal mattina il cortese messer Aniballe da Ferrara mi consigliò per mio bene che dovesse disinar insieme con messer Augustino sotto scalco e col raro messer Oliviero musico, i quali mangiavano in prima del Cardinale; a tal ch'essendo che sua signoria reverendissima mangia alquanto tardo, mi risolsi voler esser in lor compagnia. All'ora il Cardinale s'interteneva con una dolce e suave musica di gravecimbolo e violoni e di cornetto, ove un giovane cantava molto dolcemente, di maniera che per la dolcezza ch'io ne sentivo ebbi molto a caro d'aver disinato²¹. In tal di per esser Domenica il Cardinale fece una bella in mascherata a cavallo, con circa otto d'i suoi gentil homini, et il suo Nano era la guida pur in mascherato, seguita ch'in detto giorno viddi uno vestito da donna che donna proprio pareva che con la maschera nel viso egli voidò piena una sacchetta di limoni et melarance che tutte le tirò dentro in una finestra alla casa del Giardino ove era la sua innamorata, Monsignor Domenico Passioneo hebbe di questo gran piacere, che sua Signoria haveva all'hora in mano un mio libro che lo leggeva.²²

Bene si comprende dal presente passo come il Cardinale Della Rovere poco ebbe di uomo di fede e quanto egli fosse avvezzo alla mondanità e al divertimento goliardico. Il Cardinale amava sia organizzare feste presso la propria corte, ma non di meno partecipare a feste altrui, continuando la lettura del passo:

in codesta sera era ordinata una festa in casa d'il cavalier Sabbatello, ove il Cardinale havea molto a caro ch'io vi fusse, ma per mia mala sorte alle 22 hore cominciai con riverentia parlando a orinar sangue con un brucior grandissimo.²³

Due aspetti sono da sottolineare in questo passo, il primo relativo al fatto che il Cardinale non solo amasse la mondanità, ma amava animare anche le feste altrui portandosi dietro il proprio buffone Atanasio; in secondo luogo che Atanasio nei propri diari racconta senza remore ogni particolare della sua quotidianità. Continua poi:

²⁰ Ivi, c. 85v.

²¹ M. ATANAGI, *Diario*, I-Rvat, Ms. Urb. lat. 1003 (29 gennaio - 20 dicembre 1559), c. 2r.

²² Ivi, c. 2v.

²³ Ivi, c. 3r.

ch'in sin'alle 3 hore urinai ben quindici volte, a tal che alla suddetta hora per far cagione io mi colcai in casa di Messer Barcellino, la onde le sue gentildonne se mossero a gran compassion di me, le quale comiserò ai suoi servitori et serve che non mi mancassero di cosa alcuna, e subito ch'il Cardinale intese la mia disgrazia, comise al suo Mastro di casa che no'me lassasse mancare niente, ove essendomi all' hora spragiunto un gran dolor di fianco, con gran sollecitudine mi fu mandato il medico, il quale non mancò con ogni diligenza e studio di darne buon soccorso, ma per tre giorni e per tre notti io hebbi sempre il gran dolore, se ben'io haveva il gran dolore, m'era di grandissimo conforto la visita amorevole di Messer Barcellino et de le sue gentil donne; e similmente m'era di gran consolatione l'amorevole visite di alcun gentil'huomo del Cardinale.²⁴

Il Cardinale ha sempre un occhio di riguardo nei confronti di Atanasio, con lui ha un rapporto speciale, quasi di pari in pari e ogni volta che il "povero" buffone, uomo di salute cagionevole, si ammala, egli per lui ha sempre molte premure. In quel periodo, infatti, Atanasio soffriva con ogni probabilità di calcoli renali, i quali gli provocavano dolore e infezioni ricorrenti.

Atanasio narra proprio il classico esempio di vita cortigiana, un po' come quello di Castiglione. La corte cardinalizia di Fossombrone non sembra differire molto da quella urbinata.

Estremamente interessante è anche il resoconto che il giullare fa sulla vita del porporato durante il carnevale di Fossombrone: ascolta con attenzione le improvvisazioni poetiche di Pier Girolamo Figulo da Cagli, partecipa a una giostra e a un ballo in maschera, si intrattiene con splendide dame di corte, organizza una festa da ballo²⁵. Come si evince dalla testimonianza del giullare la corte cardinalizia del Della Rovere non differiva molto da quella di suo fratello, il duca. Egli, infatti, ospitava giullari, artisti e musicisti, tra i quali Olivier Brassart²⁶. Dal diario si rileva inoltre come all'interno della corte esistessero tre livelli di tavola in base al rango e alla mansione svolta: «la cucina, ove Atanasio normalmente pasteggia assieme ai cuochi, allo scalco ed altri servitori (fra cui Brassart), il tinello, luogo destinato al coppiere, cameriere e ad altri servitori di rango e

²⁴ M. ATANAGI, *Diario*, I-Rvat, Ms. Urb.lat. 1003 (29 gennaio - 20 dicembre 1559), c. 3 v.

²⁵ Ivi, c. 8r, 12r, 13r-v, 14r, 4r.

²⁶ Era un musicista, fu al servizio del cardinale dal febbraio del 1557 all'agosto 1566 quando Brassart morì. Era un religioso ed era nato a Liegi, luogo di attività di un suo possibile antenato, Johannes Brassart. Possedeva inoltre un canonicato presso la cattedrale di Cambrai. Presso il cardinale Brassart agiva in qualità di cembalo-organista e compositore di polifonia profana. Le capacità di polifonista sono attestate dalla pubblicazione di un libro di madrigali a quattro dedicato al cardinale. Per Brassart si veda B. LIGI, *La Cappella musicale del Duomo d'Urbino*, in «Note d'archivio per la storia musicale», 2 (1925), p. 1-369.

mansioni più elevate dove egli è talvolta eccezionalmente ammesso, e infine la tavola personale del cardinale riservata a lui ed ai gentiluomini in visita»²⁷.

Atanasio testimonia inoltre come il cardinale amasse sopra ogni altra cosa la musica, che voleva fosse sempre presente ad ogni pasto. In alcuni casi, per feste o ricorrenze, ospitava a corte grandi complessi di violoni e cornetto²⁸.

«Alli 4 di Febraio il Card(inale) fece una bellissima (festa) in maschera, e in una compagnia vi erano tutti i suoi gentili huomini; cioè chi in maschera, et chi scoperto, ove alle 23 hore sua Signoria Reverendissima per la egregia virtù et bontà sua gli piacque di farne favore di visitarne personalmente con la maschera in mano...»²⁹. Il Cardinale fu un grande amante delle feste, soprattutto quelle che si svolgevano durante il periodo carnevalizio.

Atanasio non ci parla solamente di ciò che si faceva alla corte, ma anche di suoi episodi di vita privata: «Alli 5 di febraio alle 15 hore hebbi una lettera di mia moglie che me la portò il messo ch'io havevo spedito a Pesaro, per la quale mia moglie mi dava segno con le sue amorevoli parole haver gran dispiacere del mio male...»³⁰.

Per quanto concerne il numero esatto di personale presente a corte, giunge in soccorso, una lista del 1568, nella quale sono riportati i nomi di quaranta servitori. Sorge però un problema, la lista venne realizzata quando il cardinale era fuori da Fossombrone, con al suo seguito parte della corte. Dunque, resta il dilemma sul numero totale di servitori presenti nella dimora cardinalizia. Basandosi sui dati provenienti da altre corti di potenti cardinali dell'epoca, è ipotizzabile che il numero totale dei servitori del Della Rovere si aggirasse intorno alle settanta unità³¹.

Sempre per quanto concerne il personale di corte, il cardinale, oltre al Brassart, aveva assunto come musico di camera il giovane fiammingo Leonard Meldert, già attivo presso la corte del fratello, Guidobaldo II. La documentazione su Leonard Meldert è assai scarna, è risaputo solo che soggiornò presso la Corte Bassa dal 1572 al 1575. Molto più ricca è quella su Brassart, che nel lungo periodo cortigiano scrisse il *Primo libro delli soi madrigali a quattro voci*, dedicato al cardinale, edito nel 1564 a Roma da Antonio Barrè³². Il cardinale si legò a tal punto con il musico da concedergli nel 1565 il canonicato di Urbino³³.

²⁷ F. PIPERNO, *I privati* cit., p. 56.

²⁸ M. ATANAGI, Diario, I-Rvat, Ms. Urb.lat. 1003 (29 gennaio - 20 dicembre 1559), c. 9r.

²⁹ Ivi, c. 5r.

³⁰ Ivi, c. 5rv.

³¹ G. FRAGNITO, *Le corti cardinalizie nella Roma del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», 106/1 (1994), p. 5-41.

³² L'unica copia superstite è conservata presso il Museo internazionale e biblioteca della musica di Bologna.

³³ B. LIGI, *La cappella musicale del Duomo d'Urbino*, Roma, Edizioni Psalterium, 1933, p. 60-112.

La corte cardinalizia del Della Rovere, come quelle di altri potenti porporati dell'epoca, si presenta strutturata come un apparato laico, simile alle grandi corti principesche della Penisola, nella quale presta servizio molto personale tra giullari, cuochi, servitori, letterati, artisti e musicisti.

BENIAMINO DI MARTINO*

L'ideale della “felicità pubblica”: dai Lumi al Terrore

In senso proprio, il *Welfare State* è qualcosa di moderno e lo è sotto un duplice aspetto. Innanzitutto, ed ovviamente, il ruolo sociale dello Stato è moderno sotto l'aspetto storico. Ha una sua inaugurazione ufficiale nella Germania del cancelliere Bismarck ed una definitiva consacrazione nella prima metà del XX secolo. Anche i termini che lo identificano stanno ad indicare qualcosa che prende forma nella Germania degli ultimi lustri dell'Ottocento (con il *Wohlfahrt Staat*) e si assesta già prima della Seconda Guerra Mondiale negli Stati Uniti rooseveltiani e poi, dopo poco, nel Regno Unito laburista. Tuttavia non solo è possibile tracciare una lunga fase di anticipazione e di incubazione del *Welfare*, ma, vieppiù, andare all'indietro e risalire agli albori, significa meglio capire questo sistema socio-politico-economico. Un sistema che, più che una lunga “preistoria”, ha una vicenda che costituisce un tutt'uno con il processo storico di costituzione e di consolidamento del moderno Stato. Se, quindi, il ruolo sociale dello Stato è “moderno” sotto l'aspetto cronologico e temporale, non lo è meno sotto un altro aspetto: quello della dimensione “ideologica”.

L'incameramento delle funzioni sociali e di promozione del benessere tra i compiti dello Stato è infatti un elemento fondamentale per capire il processo della modernità. La consapevolezza di assumere funzioni di provvidenza, previdenza e assistenza, infatti, si iscrive nel progetto di uno Stato sempre più ampio e forte. D'altra parte, l'imponente e – per non pochi aspetti – anche drammatica vicenda che va sotto il nome di *modernità* risulta incomprensibile senza considerare il processo di *statalizzazione* della società civile. Questo processo è stato lungamente studiato e può essere anche messo in parallelo o essere ritenuto addirittura coincidente sia con ciò che lo storico tedesco George Lachmann Mosse (1918-1999) ha definito «nazionalizzazione delle masse»¹, sia con l'altro esiziale

* Sacerdote e direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali».

¹ Cfr. George L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, introduzione di Renzo De Felice, Il Mulino, Bologna 1975 (*The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, 1974).

fenomeno della *secolarizzazione*². Fenomeni che si intrecciano e si sovrappongono, ciascuno con i propri aspetti, ognuno dei quali non può essere affrontato compiutamente senza tener debitamente presente gli altri e i loro risvolti.

Se volessimo provare a rintracciare alcuni esempi utili a scorgere le significative anticipazioni di ciò che solo molto più tardi sarà lo Stato sociale come oggi conosciamo, possiamo ricordare la richiesta di istruzione pubblica di Lutero, le azioni di Enrico VIII e le cosiddette *Poor laws* inglesi dell'inizio del XVI secolo.

Martin Lutero (1483-1546) – e con lui il movimento della Riforma in generale – fu anche (e coerentemente) un precursore del *Welfare State*³. È Murray N. Rothbard (1926-1995) a ricordarci come il riformatore invocò pure un provvedimento a favore della scolarizzazione di Stato obbligatoria⁴. Infatti, nell'epistola del 1524 indirizzata ai principi tedeschi, l'ex monaco agostiniano sosteneva la competenza delle autorità civili in materia di istruzione, in questo modo sottratta all'influenza cattolica, secondo un esempio che sarà fatto proprio anche da Giovanni Calvino (1509-1564) e da altri esponenti protestanti. In funzione anti-cattolica i riformatori ricercarono il sostegno, la protezione e la spada del potere politico, ma da quello stesso potere il protestantesimo non è riuscito più a liberarsi. Commentava Luigi Negri (1941-2021): «il protestantesimo ha certamente avallato la nascita [...] e l'insediamento di una realtà di Stato assoluto, nel quale la Chiesa è come la parte religiosa-culturale che è ed ha la sua legittimazione soltanto nell'ambito della struttura sociale»⁵.

L'altro, probabilmente più noto, precedente è costituito dalle cosiddette *Poor laws*, le “leggi per i poveri”, varate in Inghilterra tra il 1598 e il 1601, quindi negli

² Tra i molti testi che potrebbero essere ricordati, cfr. Giovanni MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato (Alessandria) 1985; cfr. Dalmacio NEGRO PAVÓN, *Chiesa, Stato, secolarizzazione: genesi dell'Europa contemporanea*, in «Cristianità», anno 34 (2006), n. 336 (luglio - agosto), p. 21-28; cfr. Rocco PEZZIMENTI, *Politica e Religione. La secolarizzazione nella modernità*, Città Nuova, Roma, 2004; cfr. Vittorio POSSENTI, *Tra secolarizzazione e nuova cristianità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986.

³ Cfr. Reinhold August DORWART, *The Prussian Welfare State before 1740*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1971, p. 143-150; cfr. Michael GRZONKA, *Luther and his Times*, Clocktower Consulting LLC, Rome (Georgia) 2016, p. 227; cfr. Sigrun KAHL, *Religious Doctrines and Poor Relief. A Different Causal Pathway*, in Kees van KERSBERGEN - Philip MANOW (edited by), *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*, Cambridge University Press, New York (N. Y.) 2009, p. 272; cfr. Sigrun KAHL, *The Religious Roots of Modern Poverty Policy. Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared*, in «European Journal of Sociology», vol. 46, Issue 1, April 2005, p. 91-126; cfr. Gerhard A. RITTER, *Storia dello Stato sociale*, con un capitolo finale di Lorenzo Gaeta e Antonio Viscomi, prefazione di Paolo Pombeni, Laterza, Roma - Bari 2007, p. 37.39 (*Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, 1989).

⁴ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 173-174 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

⁵ Luigi NEGRI, *La Chiesa nel mondo*, Edit Faenza - Itaca, Faenza (Ravenna) 1993, p. 97.

ultimi anni del lungo regno di Elisabetta I Tudor (1558-1603)⁶. Si tratta di una serie di provvedimenti elaborati sia per reprimere le manifestazioni di mendicizia, accattonaggio e vagabondaggio, sia per prevenire la povertà con opere di assistenza⁷. Luigi Einaudi, risalendo alle origini storiche delle assicurazioni sociali, citerà l'atto della regina inglese – forse andando un po' oltre quanto era stato effettivamente stabilito all'inizio del XVII secolo – quale diritto del cittadino ad esser mantenuto dai “guardiani dei poveri” nel caso fosse caduto in disgrazia. Sostituendosi alla carità della Chiesa, i cui conventi e le cui forze erano state confiscate e secolarizzate dalla Riforma anglicana, i “guardiani dei poveri” avrebbero dovuto assolvere ai compiti di assistenza che, prima della svolta confessionale di Enrico VIII (1534), venivano compiuti, in nome della carità, da monasteri e da congreghe laicali. «Lo Stato assunse su di sé» scriveva Einaudi «i compiti prima assolti dalla carità dei fedeli e fu sancito il diritto del povero a porsi a carico dello Stato»⁸.

Esattamente tale “secolarizzazione” dell'assistenza (con una prima statalizzazione della sanità) costituì la giustificazione ai grandi espropri e alle grandi confische dei beni della Chiesa cattolica attuati da Enrico VIII Tudor (1491.1509-1547)⁹ a seguito dello scisma anglicano consumatosi nel 1534. Il sovrano inglese (pochi anni prima definito “*defensor fidei*” da papa Leone X), con il suo atto di ribellione, realizzò un grado di cesaropapismo mai raggiunto nell'ambito della Cristianità assoggettando completamente la Chiesa allo Stato e dando vita ad una Chiesa di Stato: l'anglicanesimo¹⁰. Assumendo la carica di Capo della Chiesa, il monarca inglese anticipava le prospettive del successivo assolutismo politico. Ancora Negri annotava: «l'ideale dell'assolutismo moderno è una Chiesa di Stato, in cui l'autorevolezza vera sia quella politica e la stessa religiosità ne dipenda. Un esempio chiarissimo è l'Atto di Supremazia che ha fatto nascere, nel 1534, la Chiesa di Inghilterra: Enrico VIII, il suo autore, si dimostra il più acuto e intelligente discepolo di Lutero»¹¹.

⁶ Cfr. Elisabetta SALA, *Elisabetta “la Sanguinaria”. La creazione di un mito. La persecuzione di un popolo*, Ares, Milano 2010.

⁷ Cfr. Paul SLACK, *The English Poor Law, 1531-1782*, Macmillan, London 1990.

⁸ Luigi EINAUDI, *Lezioni di politica sociale*, introduzione di Michele Salvati, Einaudi, Torino 2002, p. 58 (1944.1949).

⁹ Cfr. Elisabetta SALA, *L'ira del Re è morte. Enrico VIII e lo scisma che divise il mondo*, Ares, Milano 2008.

¹⁰ Sagacemente ironizzava Joseph de Maistre (1753-1821): «o questa religione [anglicana, ndr] è falsa, o Dio si è incarnato per gl'inglesi: fra questi due estremi non c'è via di mezzo». Joseph de MAISTRE, *Il Papa*, introduzione all'edizione italiana di Carlo Bo, note e cura di Jacques Lovie e Joannès Chetail, Rizzoli, Milano 1984, p. 423 (*Du Pape*, 1819).

¹¹ NEGRI, *La Chiesa nel mondo*, cit., p. 97.

Con il passare del tempo, tuttavia, i presupposti su cui si fondava la legislazione per i poveri andarono in crisi, acquisendo sempre più credito l'idea che il benessere sociale non viene favorito, ma danneggiato dall'interferenza dei pubblici poteri e che la migliore strada per combattere la povertà è fare in modo che i detentori di capitale siano alleggeriti dai vincoli e siano indotti a dare lavoro a quella che, diversamente, sarebbe una massa crescente di disoccupati. Non è un caso che teorie come queste trovino spazio e applicazione in Inghilterra, nel Paese in cui si era sviluppata una fiorente attività commerciale che, ben più che le *Poor laws*, aveva enormemente incrementato prosperità sociale e tecnologia industriale. E non è un caso che quelle stesse leggi assistenziali – in controtendenza rispetto al Continente e quasi in relazione al declinare dell'assolutismo politico britannico – venissero abolite nel 1834, quasi ad essere sostituite con le teorie di Jeremy Bentham (1748-1832)¹².

Al di là dei singoli episodi e dei particolari provvedimenti (quelli ricordati e altri simili che non saranno mancati), va colta la direzione di un grande processo che ebbe nell'assolutismo, prima, e nell'epoca dei Lumi, poi, i germi di una rottura esiziale con la tradizione precedente. Generalmente si considera il pensiero illuminista come una reazione al dispotismo¹³. Ma, cogliendo le caratteristiche peculiari delle singole fasi storiche e abbracciando l'intero movimento dello sviluppo delle idee politiche e sociali, tale lettura dev'essere reinterpretata a partire dall'immediata continuità tra assolutismo e illuminismo nel segno dello Stato, una continuità che non può non essere riconosciuta. È lo Stato ad essere il grande protagonista dell'epoca moderna che, nelle varie fasi di quest'ultima, si perfeziona e si radicalizza. Da Thomas Hobbes (1588-1679), teorico dell'assolutismo, a Jean Jacques Rousseau (1712-1778), esponente più significativo della filosofia politica dei Lumi, lo Stato tende a sostituire la società in base al presupposto che le tensioni tra gli individui porterebbero la disgregazione sociale e condannerebbero l'uomo all'egoismo.

Se l'assolutismo sostituiva al diritto naturale il potere del sovrano – ormai *legibus solutus* – e faceva coincidere l'intera nazione con questa figura, è con l'epoca dell'illuminismo che con maggiore consapevolezza si indica lo Stato, al tempo stesso, come il fine e lo strumento del cambiamento di cui il mondo ha bisogno¹⁴. È in questo contesto di pensiero che si teorizza lo Stato perfetto, lo Stato

¹² Cfr. Daniele BESOMI - Giorgio RAMPÀ, *Dal liberalismo al liberismo. Stato e mercato nella storia delle idee e nell'analisi degli economisti*, Giappichelli, Torino 2000, p. 78s.

¹³ Cfr. Salvo MASTELLONE, *La storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, UTET, Torino 1989, p. 14-15.

¹⁴ Cfr. Aldo MAFFEY, *L'idea di Stato nell'illuminismo francese*, Studium, Roma 1975.

risolutore di tutti i mali sociali, e l'ideale di una trasformazione sociale radicale, capace di assicurare una "felicità pubblica"¹⁵.

Il fascino della società perfetta ha esercitato un peso determinante negli ultimi secoli. Si potrebbe anche riassumere tutta la storia contemporanea alla luce di questa categoria che è stata prima elaborata come progetto intellettuale nel periodo illuministico¹⁶ e poi è stata tradotta in programma politico a partire dalla rivoluzione del 1789¹⁷. Tuttavia, il mito della società perfetta non solo non si distingue dallo Stato, ma vede proprio nello Stato il suo inveramento. La società perfetta è quella compiutamente organizzata, così che la sua realizzazione coincide con il massimo rafforzamento dell'autorità dello Stato¹⁸. Le idee illuministiche faranno da base programmatica all'ascesa dello Stato onnipotente che esprimerà le sue facoltà in modo drammatico nel Terrore rivoluzionario, prima, e nel Novecento totalitario, dopo¹⁹.

A questa ideologia si contrapporrà la tradizione anti-perfettista liberale che presto ravvisò nella filosofia dei Lumi un pericoloso virus che avrebbe compromesso anche le istanze di ogni possibile miglioramento delle condizioni sociali²⁰. Pioniere di questa tradizione e in controtendenza rispetto alla tendenza "socializzante" del pensiero illuminista spesso viene considerato il medico anglo-olandese Bernard de Mandeville (1670-1733) che in un irriverente poemetto, *The fable of the bees, or private vices, publick benefits*, negava la fondatezza e la validità del proposito di offrire una felicità pubblica per via di trasformazioni provenienti dall'alto: «infelice è il popolo, e sempre precaria la sua Costituzione, il cui benessere deve dipendere dalle virtù e dalle coscienze di ministri e politici»²¹. L'anti-

¹⁵ Il primo a parlare di "felicità pubblica" fu, probabilmente, il modenese Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). Lo storico cattolico sviluppò il tema in un saggio — *Della pubblica felicità*, 1749 — che ebbe larga circolazione nelle corti "illuminate" della metà del XVIII secolo.

¹⁶ Cfr. Vittorio Emanuele GIUNTELLA, *La città dell'illuminismo. L'idea e il nuovo volto*, Studium, Roma 1982.

¹⁷ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015.

¹⁸ Cfr. Albert Jay NOCK, *Il nostro nemico, lo Stato*, prefazione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2005 (*Our Enemy, the State*, 1935).

¹⁹ Cfr. François FURET, *Ottocento e Novecento: ideologie e illusioni*, in «Nuova Storia Contemporanea», anno 1 (1997), n. 1 (novembre - dicembre), p. 61-70.

²⁰ Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *L'abuso della ragione*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2008 (*The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, 1952). Bernard de MANDEVILLE, *La favola delle api*, a cura di Tito Magri, Laterza, Roma - Bari 1987 (*Fable of the Bees*, 1705.1723).

²¹ Bernard de MANDEVILLE, *La favola delle api*, a cura di Tito Magri, Laterza, Roma - Bari 1987, p. 127 (*Fable of the Bees*, 1705.1723).

perfettismo²², che ebbe poi in Edmund Burke (1729-1797)²³ e Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)²⁴ alcuni dei suoi primi e più validi interpreti, raggiungerà una notevole chiarezza di analisi e di prospettive negli esponenti della Scuola Austriaca di economia²⁵. Questi porteranno a fondo la critica al pensiero perfettistico con un'impostazione anti-costruttivistica di grande solidità ed efficacia argomentativa²⁶. In particolare, Friedrich August von Hayek (1889-1992) scorgeva nel tentativo di realizzare la società perfetta l'origine teorica della pianificazione economico-sociale²⁷ che sostituisce l'ingegneria sociale ai processi di tipo naturale con cui la società si organizza e si migliora in modo spontaneo²⁸.

Per i pensatori della Scuola Austriaca, il postulato teorico errato su cui si fonda ogni costruttivismo è costituito dalla estromissione dell'individuo e dalla centralità delle realtà collettive. Negli autori del Settecento illuminista, infatti, l'idea dello Stato perfetto è strettamente congiunta con l'avversione verso tutto ciò che è individuale e particolare²⁹, con l'enunciazione delle prime teorie anti-

²² Scriveva Rosmini: «il perfettismo, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai limiti naturali delle cose. In certo ragionamento io parlai del gran principio della limitazione delle cose e ivi dimostrarai, *che vi sono de' beni la cui esistenza sarebbe al tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali*». ANTONIO ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di Mario D'Addio, Città Nuova, Roma 1997, p. 104-105 (cap. XIV, 1839).

²³ Cfr. Edmund BURKE, *Difesa della società naturale*, a cura di Ida Cappelletto, introduzione all'edizione americana di Frank N. Pagano, Liberilibri, Macerata 1993 (*A Vindication of Natural Society*, 1756).

²⁴ A Rosmini si deve la definizione del termine "perfettismo", termine che per primo adottò nel passo appena riportato.

²⁵ Cfr. Dario Antiseri, Lorenzo Infantino (a cura di), *La Scuola austriaca di economia. Album di famiglia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1999, p. 8.

²⁶ Cfr., ad es., Friedrich A. von HAYEK, *Gli errori del costruttivismo (Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde, 1970)*, in IDEM, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 11-31.

²⁷ Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, in IDEM, *Conoscenza, competizione e libertà*, a cura di Dario Antiseri e Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 193s. (*The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, 1988). Salvatore MUSCOLINO, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, prefazione di Flavio Felice, postfazione di Markus Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2010.

²⁸ Cfr. Flavio FELICE, *Prefazione a Salvatore MUSCOLINO, Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, postfazione di Markus Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2010, p. 9s.

²⁹ Cfr. George H. SABINE, *Storia delle dottrine politiche*, Etas, Milano 1990, p. 450 (*A History of Political Theory*, 1937).

proprietariste³⁰ e con il programma di abolizione delle “società parziali”³¹. Tutto ciò che non è comune inizia ad essere inteso come un attentato alla Nazione e solo ciò che è collettivo trova spazio nel nuovo orizzonte della *volonté générale* che non è solo la pura somma delle volontà particolari, ma qualcosa che unisce tutti in un vincolo superiore, «un tutto mistico»³².

La radice moderna di questa “socializzazione” dell’uomo è ravvisabile nella nozione settecentesca di “felicità pubblica”³³ che comporta almeno due rilevanti conseguenze. Innanzitutto l’assorbimento del diritto alla felicità personale nel dovere a partecipare alla edificazione della felicità comune. Se la felicità individuale non è esclusa, essa comunque sembra essere in una qualche conflittualità con quella generale; a quest’ultima, quindi, la prima dovrà riconoscere un primato ed una superiore dignità. Il destino della persona, in questo modo, scompare per far luogo alla storia del corpo sociale a cui la persona appartiene. La seconda importante conseguenza è che la felicità pubblica finisce con l’essere affidata allo Stato. Questo, proprio in quanto al di sopra dei singoli interessi, è abilitato a scoprire e a perseguire quel bene comune che le singole parti della società minacciano continuamente di rovinare. Consegnare allo Stato la responsabilità della felicità dell’uomo comporta, però, ritenere lo Stato il vero custode del destino di ogni persona.

È in questa cifra la vera novità della modernità: al destino individuale si sostituisce sempre più la realtà politica e lo Stato sarà sempre più considerato l’artefice del bene del popolo³⁴. Quando nella metà del 1776 i *Founding Fathers* ratificano a Filadelfia la *Dichiarazione* con cui gli Stati Uniti d’America si rendevano indipendenti dalla madrepatria, tra le prime affermazioni vollero precisare che tra i diritti inalienabili concessi a tutti gli uomini dal Creatore, oltre la vita e la libertà, vi era quello del perseguimento della felicità (*«the pursuit of happiness»*)³⁵.

³⁰ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Il comunismo religioso ed escatologico di Karl Marx*, a cura di Michele Arpaia, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 20, p. 102.112.129. 138-140.149. 176-178 (*Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, 1990).

³¹ Cfr. José Pedro GALVAO DE SOUSA, *La rappresentanza politica*, introduzione e cura di Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009, p. 100.203 (*Da representação política*, 1971).

³² Cfr. Jean-Jacques CHEVALLIER, *Le grandi opere del pensiero politico. Da Machiavelli ai nostri giorni*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 194-195 (*Les grandes oeuvres politiques. De Machiavel à nos jours*, 1949).

³³ Cfr. Luigino BRUNI, *L’economia, la felicità e gli altri. Un’indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2009, p. 94s.; cfr. Angelo Marchese (a cura di), *La battaglia degli illuministi*, Società Editrice Internazionale, Torino 1983, p. 28-29.

³⁴ Cfr. Luigi negri, *Ripensare la modernità*, introduzione di Ferdinando Adornato, Cantagalli, Siena 2003, p. 27.

³⁵ Cfr. Lord John ACTON, *Storia della libertà*, a cura di Eugenio Capozzi, Ideazione Editrice, Roma 1999, p. 240 (*The History of Freedom*, 1877); cfr. Russell KIRK, *Le radici dell’ordine americano. La tradizione europea nei valori del Nuovo Mondo*, a cura di Marco Respinti, con un epilogo di Frank Shakespeare jr., Leonardo Mondadori, Milano 1996, p. 421s. (*The Roots of American Order*, 1974).

In questo modo, la rivoluzione americana andava a tracciare una via sostanzialmente differente da quella segnata dalla “felicità pubblica” francese e dagli eventi dell’Ottantanove parigino³⁶. Nel modo con cui la *Dichiarazione d’indipendenza* americana trattava il diritto alla felicità individuale, emergeva una subalternità del governo alla realtà originaria del popolo; un rapporto che veniva ribaltato, in chiave innovativa, dai filosofi francesi. È proprio questo rapporto tra lo Stato e la persona, infatti, a costituire la diversità e la distanza tra la tradizione “conservatrice” americana e quella “rivoluzionaria” continentale.

Seppure inscrivendosi in una significativa continuità con le teorie dell’assolutismo, l’epoca dei Lumi fornisce le premesse della grande cesura rivoluzionaria (o, più propriamente, della grande “accelerazione” rivoluzionaria), premesse costituite da quelle idee di cambiamento che trovarono nella tensione per la felicità pubblica la loro proclamazione e nella edificazione dello Stato perfetto il mezzo per realizzare il progetto di radicale rigenerazione sociale³⁷. Non a caso il sociologo italiano Achille Ardigò (1921-2008) ha inteso scorgere proprio nelle riforme stimulate dall’idea della “felicità pubblica” le origini remote del cosiddetto Stato del benessere³⁸.

Gli eventi che a partire dal 1789 sconvolgeranno ordinamenti, istituzioni, economia, ma anche geografia e demografia del Vecchio Mondo sono generalmente intesi come una svolta radicale rispetto all’epoca precedente. È sicuramente esatto parlare e descrivere la Rivoluzione francese come un mutamento estremo e profondissimo rispetto al vecchio stato di cose, ma non è certamente meno corretto scorgere i molti elementi di continuità con le idee e gli assetti che si erano andati affermando nel periodo antecedente. Entrambe le tendenze storiografiche hanno una loro giustificazione e una loro razionalità. L’una non è in contraddizione con l’altra se si intende la discontinuità non come novità assoluta, ma come compimento di ciò che, più o meno implicitamente, era contenuto già nell’assolutismo e se si coglie lo sviluppo genetico non come passaggio lineare ed ineluttabile, ma come qualcosa che si è compiuto dentro un evento turbinoso che ha procurato una drammatica spinta in avanti con una forza sino a quel momento mai sperimentata.

Un grande interprete di quegli eventi, Alexis de Tocqueville (1805-1859), poteva perciò scrivere: «la Rivoluzione è stata tutt’altro che un avvenimento fortuito. Ha colto il mondo alla sprovvista, è vero; ma è il compimento di un lungo

³⁶ Cfr. Beniamino DI MARTINO, “*Conceived in liberty*”. *La contro-rivoluzione americana del 1776*, Liemar Editions, Principality of Monaco 2016, p. 132s.

³⁷ Cfr. Mona OZOUF, *Rigenerazione*, in François Furet, Mona Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 927-938 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992).

³⁸ Cfr. Achille ARDIGÒ, *Welfare State: problemi e alternative*, Franco Angeli, Milano 1985.

lavorio, la conclusione improvvisa e violenta di un'opera, alla quale avevano lavorato dieci generazioni di uomini. [...] La Rivoluzione ha compiuto bruscamente, con uno sforzo convulso e doloroso, senza transizione, senza precauzione né riguardi, quanto si sarebbe compiuto a poco a poco, da sé e in molto tempo. Fu questa, la sua azione»³⁹. Così, l'Ottantanove rappresenta sia una rottura profonda rispetto al passato, se si coglie l'accelerazione e la radicalizzazione che ha impresso ai processi politici e sociali, sia, al tempo stesso, un'innegabile continuità con le fasi precedenti della storia che hanno incubato i germi dell'esplosione violenta. In linea con le affermazioni di Tocqueville, anche lo storico delle idee tedesco Bernard Groethuysen (1880-1946) suggeriva la linearità di un lungo processo da tempo in atto: «su questa [...] tendenza all'unità si fondava, sotto l'antico regime, [...] la teoria della sovranità illimitata del re in Francia. Essa aveva condotto alla lotta contro i diritti feudali – per lo meno sotto il loro profilo politico – in favore della sovranità assoluta. Perché l'unità sia perfetta bisogna che regni una sola volontà. Questa tendenza all'unità perdura; trova anzi durante la Rivoluzione la sua espressione più completa»⁴⁰.

La continuità con l'assolutismo sia del pensiero illuminista – come già dicevamo – sia degli eventi rivoluzionari può essere ravvisata in due elementi basilari che costituiscono l'essenza stessa dello Stato moderno. Da un lato, il processo di accentramento e di assorbimento del potere variamente distribuito nei corpi intermedi e in una pluralità di soggetti e istituti naturali; dall'altro lato, l'accrescimento del potere politico (indipendentemente dalla forma che questo assume: regale o parlamentare, monarchico o democratico) e la sua potestà illimitata e assoluta, anche rispetto al diritto e alla giustizia. Questi due fenomeni complementari, inseparabili e spesso indistinguibili, convergono nell'istaurazione dello Stato, modernamente concepito come mezzo privilegiato, ma anche come vero e proprio fine di ogni trasformazione sociale. Concentrazione delle funzioni e potere illimitato furono, infatti, le caratteristiche essenziali dello Stato nato dalla Rivoluzione francese.

Prendiamo in esame l'accentramento. La peculiarità della società antica era rappresentata dalla complessità delle articolazioni, retaggio di secoli e di storia, che aveva costituito il naturale controbilanciamento al potere del sovrano. Proprio per questo motivo, da tempo era in atto un processo di lenta eversione di questo reale potere sociale, suddiviso e organizzato in una miriade di “corpi

³⁹ Alexis de TOCQUEVILLE, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, a cura di Giorgio Candeloro, Rizzoli, Milano 1998, p. 56 (*L'Ancien régime et la Révolution*, 1856; libro I, cap. V).

⁴⁰ Bernard GROETHUYSEN, *Filosofia della Rivoluzione francese. Le idee che hanno cambiato il mondo*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 290 (*Philosophie de la Révolution française*, 1956).

intermedi”⁴¹. La società antica, caratterizzata dal «controllo dei corpi intermedi sul potere regio»⁴², rappresentava, perciò, tanto la più forte resistenza all’accentramento dell’autorità quanto la maggiore fonte di potere diffuso che quell’accentramento doveva necessariamente contrastare. I provvedimenti rivoluzionari si incaricheranno di compiere il progetto di Rousseau per realizzare la *tabula rasa* intorno allo Stato con l’abolizione delle “società parziali” considerate forze centrifughe che i nuovi ordinamenti non avrebbero potuto tollerare. È ancora Tocqueville, nel suo famoso testo *L’Ancien régime et la révolution*, ad indicare in questa opera di sgretolamento della società organica la condizione per la creazione del nuovo potere accentrato. Tocqueville riporta il testo di una lettera indirizzata al re e scritta da Honoré Gabriel Riqueti conte di Mirabeau (1749-1791) in cui il noto protagonista dell’Assemblea Nazionale si rallegrava dei grandi risultati conseguiti a favore dell’accentramento politico già nei primi mesi del 1790. «Confrontate» – sosteneva il conte rivolgendosi a Luigi XVI – «il nuovo stato di cose con l’Antico regime; da questo confronto nascono il conforto e la speranza. [...] Non vi sembra nulla essere senza Parlamento, senza *paesi di Stato*, senza gli Ordini del clero, della nobiltà, dei privilegiati? L’idea di formare una sola classe di cittadini sarebbe piaciuta a Richelieu: questa superficie tutta uguale facilita l’esercizio del potere. Parecchi periodi di governo assoluto non avrebbero fatto per l’autorità regia quanto questo solo anno di rivoluzione»⁴³. «Questa superficie tutta uguale facilita l’esercizio del potere», scriveva dunque Mirabeau, rallegrandosi del perfezionamento di un’opera che era stata avviata dalla monarchia assoluta, ma che vedeva compiersi in modo repentino e fortunoso, grazie ai decreti della nuova Assemblea.

Accanto all’esautorazione della società civile, gli ordinamenti rivoluzionari contribuirono, come mai era avvenuto sino a quel momento, a sciogliere il potere statale da ogni vincolo esterno a sé. Il potere illimitato, auspicato dalle tendenze assolutiste, teorizzato dai pensatori illuministi, si instaurò negli ordinamenti rivoluzionari nel nome della Nazione e della *volonté générale*. Quando l’abate Emanuel Joseph Sieyès (1748-1836), nel ben noto opuscolo *Qu’est-ce que le Tiers état?* (1789), riconobbe che la Nazione è subordinata solo al diritto naturale⁴⁴ non stava compiendo un’opera di restaurazione di principi anti-assolutistici. Il diritto naturale in un’epoca di razionalismo rappresentava ormai una ben povera

⁴¹ Cfr. Nicola MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 2011 (1993), p. 333; cfr. Nevio GENGHINI, *I principi ordinatori della società*, in *La dottrina sociale cristiana. Una introduzione*, Istituto Internazionale per la Dottrina Sociale, Bologna 1988, p. 102s.

⁴² François FURET, Denis RICHEL, *La Rivoluzione francese*, Laterza, Roma - Bari 2000, 2 tomo I, p. 26 (*La Révolution française*, 1965).

⁴³ TOCQUEVILLE, *L’Antico regime e la Rivoluzione*, cit., p. 43 (libro I, cap. II).

⁴⁴ Cfr. Emanuel Joseph SIEYÈS, *Che cosa è il terzo stato?*, con in appendice il *Saggio sui privilegi*, Editori Riuniti, Roma 1989 (*Qu’est-ce que le Tiers état?*, 1789).

barriera dinanzi al nuovo soggetto statale. A questo – identificato con la Nazione – occorre, piuttosto, efficacemente contrapporre l'articolazione della società; questa vitalità sociale, più che un puro riferimento giuridico-teologico, avrebbe potuto fornire una condizione di limitazione del potere. Se la Nazione è all'origine di tutto e solo essa deve esistere – anche se al di sopra le si riconosce ancora un diritto superiore, per quanto svuotato di vigore e di efficacia – non solo il processo di polverizzazione dei corpi intermedi e di distruzione dei poteri di bilanciamento naturale è ormai compiuto, ma lo Stato, al di là di qualche formale riferimento ormai puramente ideale, gode di un'autorità potenzialmente illimitata. L'attacco all'assolutismo monarchico che connota l'Ottantanove francese non deve far pensare, perciò, ad un movimento in favore del potere limitato. Per quanto possa sembrare paradossale, i traguardi della rivoluzione hanno condotto ad una nuova forma di assolutismo, molto più avanzato del precedente, che è quello in cui lo Stato è unico fondamento del diritto e della sovranità. Il grande giurista francese Georges Ripert (1880-1958) – autore anche di *Le régime démocratique et le droit civil* (1936) – nel 1949, nella sua opera *Le déclin du droit*⁴⁵, a proposito del nuovo diritto scaturito dalla rivoluzione, scriveva: «questo preteso trasferimento di sovranità nasconde una finzione. Mai il re di Francia ebbe un potere legislativo comparabile a quello di un Parlamento moderno. Si può prescindere dal ricordare per quali ragioni storiche egli era vincolato a condividere la sovranità con altri. Basta verificare che egli non osava toccare il diritto civile»⁴⁶. Un “trasferimento” del potere, quindi, e un suo potenzialmente smisurato accrescimento. Tutt'altro che una sua riduzione. Oltretutto questo “passaggio” doveva poggiare su una legittimazione superiore che si compiva nel nome della Nazione o del Popolo o della *volonté générale* – realtà tutte che assumono un carattere assoluto di per se stesse. Lo Stato, così, sciolto dai limiti di una giustizia esterna a sé, è definitivamente *legibus solutus* e diviene vero ed esclusivo autore del diritto, unico e arbitrario creatore di ciò che è giusto. Le premesse dello “Stato etico” sono, perciò, necessariamente contenute nella concezione del diritto come pura promanazione dello Stato.

Con lo svuotamento del potere della società civile e l'abolizione degli ordinamenti spontanei e dei corpi intermedi, lo Stato inglobava la società e ne assorbiva le funzioni. E, a dispetto della società che declinava, si candidava a rimanere l'unica fonte di sovranità. In più, la subalternità del diritto allo Stato determinava un enorme accrescimento del potere delle istituzioni. Tutto ciò comporta la

⁴⁵ Dal titolo dell'opera del giurista francese, Hayek prenderà ispirazione per dare il nome ad uno dei capitoli de *The Constitution of Liberty* (1960). Si tratta del 16° capitolo del testo («Il declino del diritto»), l'ultimo della seconda parte dedicata alla libertà e alla legge.

⁴⁶ Georges RIPERT, *Le déclin du droit*, Librairie Général de Droit et de Jurisprudence, Paris 1949, p. 4-5.

domanda circa la natura dell'Ottantanove francese. La rivoluzione del 1789 è stata considerata il grande evento liberale del mondo moderno e viene perciò comunemente definita “rivoluzione liberale”⁴⁷. Ma se per liberalismo si intende soprattutto la tradizione del potere limitato, allora, gli elementi caratterizzanti richiamati fanno della Rivoluzione francese una tappa non del liberalismo, ma di quel movimento a cui il pensiero liberale si è opposto⁴⁸.

La Rivoluzione francese è certamente stata un evento tanto fondamentale quanto complesso e controverso⁴⁹. Scandagliandone gli aspetti multiformi, Guido De Ruggiero (1888-1948), noto storico del liberalismo, descriveva, infatti, le contraddizioni dell'Ottantanove che al suo interno – secondo lo storico italiano – conterrebbe tre differenti istanze: una liberale, una democratica, una sociale. Sosteneva De Ruggiero: «nel breve spazio di tempo tra il 1789 e il 1793, tre rivoluzioni si svolgono l'una dall'altra, e l'una forma nel tempo stesso il completamento e l'antitesi dell'altra. In esse vi è come l'anticipazione e il sommario di tutte le lotte politiche e sociali del secolo XIX»⁵⁰. Non è stato, tuttavia, possibile separare queste tre distinte anime e connettere ciascuna di esse con il corrispondente riferimento ad uno dei tre elementi della triade rivoluzionaria – *liberté, égalité, fraternité*. Di fatto la Rivoluzione fu qualcosa di poco scomponibile⁵¹ perché le componenti minoritarie – pur presenti – non riuscirono ad incrinare un prevalente orientamento fortemente antiliberale.

Nata all'insegna del motto “la legge sopra gli uomini”, la Rivoluzione ha poi realizzato i principi dell’“unico diritto nello Stato” e dello “Stato prima della società” e, perciò stesso, deve essere posta su una linea differente ed antitetica rispetto alla *Glorious Revolution* del 1688 (e agli eventi del 1649) e alla guerra d'Indipendenza americana proclamata nel 1776. Sono, infatti, proprio le

⁴⁷ Cfr. Nicola MATTEUCCI, *Liberalismo*, in Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, p. 514.521 (1976).

⁴⁸ Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *La società libera*, prefazione di Lorenzo Infantino, con scritti di Sergio Ricossa, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 360s. (*The Constitution of Liberty*, 1960).

⁴⁹ Sul modo con cui la vicenda rivoluzionaria vada considerata, gli storici si sono divisi tra coloro che l'hanno considerata come un evento unitario (ad esempio: Burke, Clemenceau, Touchard, Gaxotte, Furet, Channu) e coloro che hanno ritenuto di poter distinguere delle fasi positive da altre propriamente sanguinarie (tra questi: Salvemini, Lefebvre, Clément, Ferrero, Benoist, Villari).

⁵⁰ Guido DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, prefazione di Rosario Romeo, Laterza, Roma - Bari 2003, p. 81, cfr. p. 76 (1925).

⁵¹ Cfr. François FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma - Bari 1989 (*Penser la Révolution française*, 1978); cfr. Augustin COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo*, introduzione di Sergio Romano, prefazione di Jean Baechler, Bompiani, Milano 2001 (*Les sociétés de pensée et la démocratie. Études d'histoire révolutionnaire*, postuma 1921); cfr. Pierre GAXOTTE, *La Rivoluzione francese*, Mondadori, Milano 1989, p. 169s. (*La Révolution française*, 1928).

caratteristiche di fondo degli ideali parigini a mettere questi in sostanziale divergenza rispetto agli orientamenti anglosassoni⁵².

L'atto maggiormente significativo della Rivoluzione francese è la *Dichiarazione dei diritti* che ordinariamente viene messa in linea con i grandi documenti del liberalismo moderno. Tuttavia, come vedremo anche più avanti, la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, approvata dall'Assemblea Nazionale il 26 agosto 1789, sebbene abbia rappresentato un *simbolo* della lotta per i diritti individuali, contiene una determinante debolezza, un mortale vizio di fondo: quello, cioè, di far dipendere i diritti dell'uomo dallo Stato rendendo questo condizione di quelli⁵³. Si può dire che al centro della *Dichiarazione* più che l'uomo con i suoi inalienabili diritti naturali (come avvenne con la Dichiarazione USA del 1776) vi è lo Stato che, nel farsi da garante di essi, diviene arbitro senza limiti⁵⁴. In questo modo, il fondamento dei diritti umani diviene lo Stato, con una sorta di inversione del principio di causalità, giacché non è più l'ordine politico ad esistere allo scopo di difendere la giustizia, ma lo Stato diviene quell'ente che si pone come la fonte stessa del diritto e dei diritti. Quindi, l'ordine politico, da strumento di difesa dei diritti (nella tradizione di Locke), si trasforma, pertanto, in quell'ente – lo Stato moderno (nella tradizione di Hobbes) – da cui dipende la concessione degli stessi diritti (che ordinariamente significa la concessione di falsi diritti politici e la revoca degli autentici diritti naturali)⁵⁵.

La precarietà della proclamazione del 1789 è, si può dire, contenuta nel suo fondamento: dipendendo da chi la concede, la *Dichiarazione* deve prescindere da un diritto giustificato dalla natura delle cose e si presta a legittimare il diritto positivo. La *Dichiarazione* conteneva, infatti, la trasformazione dei diritti dell'uomo fondati sul diritto naturale in diritti dell'uomo riconosciuti tali in quanto approvati dallo Stato. In questo modo, i pubblici poteri finivano col detenere quell'ampia discrezionalità che era già l'origine di ogni genere di abuso. Il giurista italiano Bruno Leoni (1913-1967) ricordava come la statalizzazione della

⁵² Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Rivoluzione quale concetto chiave della modernità politica* (I parte), in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 19, p. 38-106; cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Rivoluzione quale concetto chiave della modernità politica* (II parte), in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 20, p. 30-73.

⁵³ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015, p. 121-171.

⁵⁴ Cfr. Pietro COSTA, *Dai diritti naturali ai diritti umani: episodi di retorica universalistica*, in Massimo Meccarelli, Paolo Palchetti, Carlo Sotis (a cura di), *Il lato oscuro dei Diritti umani. Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid 2014, p. 50-51.

⁵⁵ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti dell'uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2017, p. 161.163-169-184.

formulazione dell'Ottantanove rese proprio quei diritti, proclamati con tanta enfasi, già all'indomani della *Dichiarazione*, del tutto insicuri o completamente inesistenti⁵⁶.

Significativamente la *Dichiarazione* aveva per oggetto l'uomo in quanto cittadino⁵⁷. Non si tratta di un elemento trascurabile, perché ciò dimostrerebbe che i diritti sono attribuiti non alla persona in quanto tale, ma al "cittadino", cioè all'uomo nella sua relazione con lo Stato. Ciò può comportare un'onerosa equiparazione, quella tra l'uomo e il cittadino. Quella, cioè, nella quale solo il cittadino è veramente uomo e l'uomo assume la sua dignità e la sua consistenza in quanto cittadino. In forza della selezione tra chi era ritenuto cittadino e chi era privato dello *status*, il tribunale rivoluzionario condannerà tutti coloro che si opporranno al nuovo regime perché privi di spirito "civico" e "patriottico". Sarà considerato cittadino chi si riconoscerà nella Nazione; sarà considerato reazionario, e di conseguenza perderà i diritti di uomo, chi si opporrà alla socializzazione repubblicana. Rousseau aveva sollecitato la metamorfosi dell'uomo in cittadino, trasformazione che si sarebbe compiuta in un'educazione di radicale socializzazione⁵⁸ e Robespierre imporrà la più totale dedizione alla Nazione come condizione di rigenerazione dell'umanità. Ed in questo modo il contratto sociale di Rousseau si inverava nelle virtù sociali di Robespierre.

A parte le drammatiche realizzazioni rivoluzionarie⁵⁹, la *Dichiarazione*, quindi, conteneva nella riduzione dell'uomo a cittadino, il germe di una paradossale negazione dei diritti di ogni singola persona, proprio perché non riconosciuti intangibilmente come originari. Legando questi allo Stato (la "Nazione"), di fatto, si negava il primato e l'originarietà della persona nei confronti della Nazione (come affermava l'articolo 3 della *Dichiarazione*) e della volontà generale (come recitava l'articolo 6) e si creavano le premesse per mettere la persona in balia dei totalitarismi.

⁵⁶ Cfr. Bruno LEONI, *La libertà e la legge*, introduzione di Raimondo Cubeddu, Liberilibri, Macerata 2010, p. 80. (*Freedom and the Law*, 1961).

⁵⁷ Luigi NEGRI, *La Chiesa nel mondo*, Edit Faenza - Itaca, Faenza (Ravenna) 1993, p. 112.

⁵⁸ Cfr. Robert SPAEMANN, *Rousseau. Cittadino senza patria. Dalla "polis" alla natura*, prefazione di Sergio Belardinelli, postfazione di Leonardo Allodi, Ares, Milano 2009, p. 30s.

⁵⁹ Cfr. Daniel ARASSE, *La ghigliottina e l'immaginario del terrore*, Xenia, Milano 1988; cfr. Marco TANGHERONI, *Binomio rivoluzione - ghigliottina*, in «Cristianità», anno 17 (1989), n. 165 (gennaio), p. 3-4.

PHILIPP BAGUS*

Javier Milei e la “battaglia di Davos”

*L'articolo che segue è la traduzione dell'originale in inglese apparso sul sito del Mises Institute (Alabama, USA) il 23 gennaio 2024. L'autore è un economista di fama, Philipp Bagus, autore di *The Tragedy of the Euro*, (2010) tradotto anche in italiano (*La Tragedia dell'euro*, prefazione di Jesús Huerta de Soto, Usemlab Economia e Mercati, Torino 2011). Bagus insegna presso la Rey Juan Carlos Universidad di Madrid con Jesús Huerta de Soto che Javier Milei, il neo presidente dell'Argentina, considera il suo principale riferimento economico-scientifico. Nell'articolo, Bagus sintetizza liberamente il discorso di Milei; per questa ragione può essere confrontarlo con l'intervento che il presidente dell'Argentina ha svolto il 17 gennaio 2024 al World Economic Forum a Davos, in Svizzera**. In coda aggiungiamo un altro breve pezzo dello stesso Bagus (apparso il 23 gennaio 2024, anch'esso sul sito del Mises Institute) che contiene alcuni interessanti commenti a caldo di Jesús Huerta de Soto.*

«Palloni, ci servono palloni» è probabilmente la frase più famosa del leggendario portiere di calcio tedesco Oliver Kahn. Le palle sono state necessarie anche a chi è stato presentato paternalisticamente da Klaus Schwab a Davos [all'annuale incontro del *World Economic Forum*], solo per dire in faccia alla élite politica ed economica che essi hanno tradito i principi liberali e libertari che hanno reso grande l'Occidente. E Javier Milei, presidente dell'Argentina, e portiere di calcio in gioventù, ha ricevuto questi palloni.

Il suo discorso — e non è difficile da prevedere — passerà alla storia. È di gran lunga il discorso più visto di questa edizione del *World Economic Forum*. Elon Musk ha raccomandato il discorso molte volte sulla piattaforma X.

Ecco in breve...

* Docente di economia presso la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid).

** <https://www.nicolaporro.it/milei-afuera-a-davos-occidente-in-pericolo-per-colpa-del-socialismo>. Per approfondire la svolta avviata da Milei si consiglia: *Javier Milei. Il primo presidente libertario. Storia, idee e programma del professore prestato alla politica*, a cura di Leonardo Facco, Tramedoro, Bologna 2023 (164 pagine, € 15): un'intervista esclusiva e il programma del partito *Libertad Avanza*.

«L'Occidente è in pericolo perché si è aperto alle idee socialiste. È il capitalismo che ha catapultato l'umanità fuori dalla povertà di massa e ha creato un'inimmaginabile prosperità. Il capitalismo non solo crea un enorme benessere, mentre il socialismo conduce alla povertà, esso è anche ordine giusto, a differenza del socialismo. Capitalismo è moralmente superiore al socialismo. Socialismo usa il mantra della "giustizia sociale", ma essa non è né sociale né giusta. "Giustizia sociale" è infatti ingiusta perché è finanziata dalle tasse ed è, perciò, fondata sulla coercizione e sulla minaccia di violenza. Essa è anti-sociale perché rende i popoli più poveri. Questo perché la redistribuzione riduce gli incentivi ad essere produttivi. La torta sta diventando più piccolo di quanto sarebbe stata diversamente perché la redistribuzione distrugge il processo di scoperta imprenditoriale. Il socialismo ha fallito sempre e dovunque, economicamente, socialmente e culturalmente. Ed è costato oltre 100 milioni di vite.

Le teorie neoclassiche preparano il terreno per il socialismo. I neoclassici confrontano il loro modello con la realtà e attribuiscono l'errore del loro modello ai "fallimenti del mercato"; non capiscono che il loro modello sta fallendo. Dovrebbero disfarsi dei loro modelli. Non esiste un "fallimento del mercato". Il mercato è un meccanismo di cooperazione sociale attraverso lo scambio volontario. Il mercato non può fallire.

Quando i socialisti capirono che i lavoratori sotto il capitalismo non venivano impoveriti, ma diventavano più ricchi, cambiarono strategia. Oggi la lotta di classe tra capitalisti e lavoratori è sostituita da presunti conflitti tra uomini e donne o tra uomo e natura. Per salvare l'ambiente, la crescita della popolazione dev'essere controllata e l'aborto incoraggiato.

I neo-marxisti hanno trasformato l'opinione pubblica in un lungo processo di presa del controllo dei media, delle università e anche delle organizzazioni internazionali. Come tutti i presenti sanno, il *World Economic Forum* è una di queste ultime. Le idee socialiste devono essere combattute frontalmente e ad alta voce. Esistono molte varietà di socialismo. Socialisti non sono solo coloro che di definisco socialisti, ma anche i social-democratici, i democratici cristiani, i comunisti, i keynesiani, i nazisti, i nazionalisti e i globalisti. Essi sono tutti uniti nella fiducia verso le regolamentazioni e lo Stato. I veri eroi della società sono gli imprenditori. Essi sono creatori di prosperità che possono essere orgogliosi di realizzare profitti attraverso la soddisfazione dei bisogni degli altri. Essi non dovrebbero allearsi con lo Stato, nemmeno attraverso il World Economic Forum. Lo Stato non è la soluzione. Lo Stato è il problema. Lo Stato è un pericolo per la libertà».

Questo abbozzo mostra la portata degli argomenti trattati da Milei nel suo discorso di 23 minuti. Passo dopo passo smantella la visione statalista. È il carismatico, eloquente pensatore e leader che i libertari aspettano da tempo. Un colpo di fortuna per la libertà. Lui riconobbe subito l'importanza della battaglia

culturale. Questa riguarda l'egemonia ideologica (Antonio Gramsci, 1891-1937). In questa battaglia, le richieste da parte della Sinistra, quali egualitarismo, genderismo, femminismo, relativismo, nichilismo, centralizzazione e ateismo, collidono con il valore della libertà; ma anche con le intuizioni che fanno fiorire una società capitalistica nel lungo termine, come la proprietà privata, le gerarchie naturali, le tradizioni, la famiglia e la Cristianità.

Questa guerra culturale dev'essere intrapresa, ad alta voce, con fiducia in se stessi, senza compromessi, sempre e dovunque; e in questo Milei è un modello unico. Non solo ha abbracciato con successo la guerra culturale in Argentina, ma ha anche raccolto i frutti del cambiamento culturale con la presidenza. Come tutti i libertari, è realmente disgustato dei politici. Ma si è assunto il sacrificio. Non era solito combattere per le idee di libertà dentro gli intrighi della politica.

La guerra culturale dev'essere intrapresa ad ogni possibile livello, non solo nelle aule universitarie, sui libri, nelle conferenze e attraverso i media; ma anche in politica. Senza la scena politica ci si priva di uno strumento molto efficace per influenzare l'opinione pubblica e la cultura. Gli statalisti sono felici quando sono tra loro in Parlamento e possono programmare indisturbati gli interventi sulla società civile. Questo è il motivo per cui Milei, infine, ha deciso di entrare nell'arena politica; e, con la sua elezione, ha ottenuto un incredibile richiamo verso le idee libertarie. Termini come libertarismo o anarco-capitalismo sono ora socialmente accettabili. La spirale del silenzio è stata spezzata e sempre più persone si riconoscono sostenitori di Milei e sostenitori delle idee di libertà. Ancor più si convertiranno alle idee di libertà quando le riforme libertarie in Argentina porteranno frutto. Il discorso si sta muovendo nella direzione della libertà. Molto è stato culturalmente messo in moto. L'allegorica "motosega" di Milei è divenuta popolare in tutto il mondo. L'onda libertaria ha ora raggiunto anche Davos e il *World Economic Forum*.

Ciò che è avvenuto a Davos era impensabile non molto tempo fa: un anarco-capitalista presidente guarda i globalisti negli occhi, li rimprovera per le loro idee socialiste e canta un'ode alla libertà, al capitalismo e alla libera impresa. E cita Israel Kirzner e Alberto Benegas Lynch Jr., due economisti di scuola austriaca. Critica la cosiddetta Agenda 2030, il neo-marxismo, il femminismo, l'aborto, le tasse, il socialismo, i media mainstream, mette in guardia sulla la distruzione dei valori dell'Occidente e parla di Dio come Creatore. Pura guerra culturale. «Viva la libertà, accidenti!».

Qualche giorno fa (giovedì 25 gennaio), Jesús Huerta de Soto, durante la lezione, ha commentato il discorso di Javier Milei a Davos. De Soto ha sottolineato che la politica è una difficile e pericolosa arena nella quale raccomanda di non entrare. Tuttavia, Huerta abbraccia il successo di Milei con tutto il cuore: «un discepolo [Javier Milei], che è stato il motivo di una delle più grandi gioie della

mia vita, contro la mia raccomandazione, come già dico nei miei articoli (“non distruggere la tua vita dedicandoti alla politica”) si è dedicato alla politica. Per destino, o per la mano di Dio, è finito come presidente della Repubblica Argentina. Ha immolato la sua vita. Non si può immaginare cosa sia dedicarsi alla politica, specialmente in un paese come l’Argentina — non che sia particolarmente cattivo, è come la Spagna — è distruggersi la vita».

Il prof. Huerta de Soto continua: «non so cosa avverrà con il suo programma in Argentina. So solo due cose: già gli dobbiamo [a Milei] qualcosa di immenso valore. Ciò che ha fatto per l’umanità e cioè aver portato all’ordine del giorno avendo reso popolare l’idea della *freedom*, con termini come anarco-capitalismo, e aver risvegliato i cittadini dal loro letargo».

Grazie agli sforzi di Milei molte persone si scoprono anarco-capitalisti e dicono: «non lo sapevo, ora che ho ascoltato Milei ho capito cosa sono: un anarco-capitalista».

Perciò, Huerta de Soto conclude: «non importa cosa succede in Argentina, sebbene mi auguro che abbia molto successo, ma ciò che Milei ha già realizzato ha un immenso valore. Ripeto le stesse cose da 40 anni e ora hanno un’eco universale. Buon per Milei. Secondo: finché l’Argentina farà bene, solo moderatamente bene. Immaginate, quello che avverrà...».

In questo caso, dice Huerta de Soto, «il premio Nobel per l’economia dovrebbe essere assegnato sia a Israel Kirzner quale maggiore esponente vivente della Scuola Austriaca di Economia sia al presidente Javier Milei come colui in grado di mettere in pratica queste idee».

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

La Dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII, Oaks, Sesto San Giovanni (Milano) 2024, p. 212, € 18

La Dottrina sociale della Chiesa (d'ora in poi DSC) non nasce con la *Rerum Novarum* (1891) di Leone XIII, il quale – secondo il tipico procedimento presente anche nella legiferazione tradizionale (non solo ecclesiastica) – si limitò a *raccogliere* e a dare forma compiuta alla DSC che si era delineata nel corso dei secoli. Ecco perché, accanto alla imprescindibile enciclica di Papa Pecci, la casa editrice Oaks ripropone una antologia di encicliche di Pio XI e soprattutto di allocuzioni e messaggi sociali di Pio XII, cui è dedicato più di metà del volume (p. 89-212). A due encicliche di Papa Ratti – la *Quadragesimo anno*, scritta nel 1931 appunto per celebrare il quarantesimo anniversario della *Rerum novarum*, e la *Divini Redemptoris* (1937) sul comunismo ateo – seguono dodici discorsi di Pio XII.

Va detto che interventi sulla DSC si sono avuti anche in periodo successivo – innanzitutto la *Centesimus annus* (1991) di Wojtyła, scritta anch'essa per ricordare la *Rerum novarum* – ma non si può negare che, a partire da Roncalli e Montini, la DSC «si modificò sostanzialmente, introducendo elementi di internazionalismo, pacifismo, terzomondismo» (p. 10), come sottolinea nella sua introduzione Paolo Gulisano, che all'insegnamento papale affianca alcuni scritti di pensatori vicini al movimento

distributista inglese, come Hilaire Belloc, autore di un saggio, tuttora validissimo, intitolato *Lo Stato servile* (1912), in cui si dimostra come la nostra società sia solo apparentemente libera, gravata come è da uno *Stato servile* che consiste in un «ordinamento sociale per il quale il numero delle famiglie costretti dalla legge a lavorare a beneficio di altre famiglie e di altri individui è tanto grande da far sì che questo lavoro si imprima sull'intera comunità come marchio» (p. 11).

Tra i principi fondamentali enunciati nella DSC primeggia quello di sussidiarietà, in base al quale se un ente inferiore è capace di svolgere bene un compito, l'ente superiore non deve intervenire, ma può eventualmente sostenerne (*subsidiari*) l'azione (un concetto, nel diritto amministrativo, adottato dall'Unione Europea soltanto nel 1992, cioè un secolo dopo l'enciclica di Leone XIII!). Tale principio era già presente nella *Rerum novarum*, ma fu più ampiamente reso esplicito nella *Quadragesimo anno*. E si badi bene: affermare, nel 1931, che «come è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra

del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle» (*Quadragesimo anno*, § 80) significava contrastare il caposaldo del regime fascista (anzi l'essenza del fascismo stesso) secondo cui «tutto è nello Stato, e nulla di umano o spirituale esiste, e tanto meno ha valore, fuori dello Stato» (GIOVANNI GENTILE, BENITO MUSSOLINI, *La dottrina del fascismo*, Enciclopedia Italiana, Roma 1932). Superfluo notare come l'attuale Stato "democratico e antifascista" abbia fatto proprio tale caposaldo gentiliano (o meglio fascista), perpetuando il più duro statalismo, al di là delle dichiarazioni di comodo.

Se le due encicliche di Leone XIII e Pio XI – riproposte antologicamente in questo saggio – sono molto note, almeno di nome, poco conosciuto è il contributo alla DSC di Pio XII. È dunque ottima l'iniziativa della casa editrice Oaks, specializzata nel riproporre testi scomodi ma attualissimi, come quelli di Papa Pacelli sulla giusta distribuzione dei beni (1941), sull'ordine interno delle Nazioni (1942), sulla pace del mondo e la collaborazione delle classi (1943), in favore della civiltà cristiana (1944), sul sindacalismo cristiano (1945), sulle necessarie indicazioni riguardo i problemi concreti della vita economica (1949), sul ritorno dello spirito di giustizia e di amore e di pace (1950), su alcuni particolari punti della questione sociale come la distribuzione della proprietà, il giusto salario, la conciliazione (anziché la lotta) delle classi (1951), sul concetto cristiano dell'impresa (1952), sulle differenze socio-economiche (1952), di nuovo sulla collaborazione delle classi e sulla partecipazione alla proprietà e gestione dell'azienda (1952), e infine, il giorno di Natale del 1952, un appello

alla speranza in Cristo per coloro che si trovano avvinti nella miseria.

La DSC – che, ripetiamo, è ben più antica della *Rerum novarum*, che si "limita" a raccogliere ed organizzare un insegnamento secolare (tanto che esiste un antecedente nella sezione economica della ricompilazione realizzata da LEANDRO HERRERO, *El gobierno carlista. Lo que es en teoría y práctica*, stampato a Madrid nel 1873, quasi vent'anni prima dell'enciclica leonina) anticipa molti temi che saranno sviluppati nel secondo Novecento, a partire dalla condanna di quella che verrà felicemente definita "demonia dell'economia". Così nel Natale del 1942, in pieno conflitto mondiale, Pio XII condanna tanto «la dannosa economia dei passati decenni, durante i quali ogni vita civile venne subordinata allo stimolo del guadagno» (p. 110), quanto l'attuazione di una politica priva di ogni riferimento etico e religioso. La soluzione alla presente (allora come ora) situazione di sfruttamento dell'uomo sull'uomo si può trovare nel riconoscere l'eterna fonte della sua dignità: Dio. «In una concezione sociale pervasa e sanzionata dal pensiero religioso, l'operosità dell'economia e di tutti gli elementi della cultura rappresenta una universale nobilissima fucina di attività, ricchissima nella sua varietà, coerente nella sua armonia, dove l'uguaglianza intellettuale e la differenza funzionale degli uomini conseguono il loro diritto ed hanno adeguata espressione: in caso diverso si deprime il lavoro e si abbassa l'operaio» (p. 110-111).

La dottrina espressa da Pio XII difende esplicitamente tanto il diritto alla proprietà individuale (*passim*) quanto «l'organico coordinamento tra i datori di lavoro e i lavoratori» (p. 188), rifiutando

energicamente sia il concetto stesso di lotta di classe, sia la «socializzazione di ogni cosa» che minaccia l'individuo e la famiglia, «una socializzazione al termine della quale il quadro terrificante del *Leviathan* diventerebbe una terribile realtà» (*ibid.*). così scriveva il Papa nel 1952: è superfluo notare che, a settant'anni dalle sue parole, per colpa di una politica sempre più laicista (nonostante la presenza al governo di varie nazioni di partiti che si dicevano “cristiani”), la minaccia della prospettiva hobbesiana è divenuta una triste realtà. Purtroppo, l'incapacità della Chiesa stessa di far valere la propria dottrina sociale, il suo continuo piegarsi alle pretese laiciste, la codardia dei suoi vertici e l'indifferenza della sua base, la paura di “non piacere al mondo” hanno relegato nel dimenticatoio il preziosissimo tesoro dell'autentica DSC. Un motivo in più per (ri)leggere gli insegnamenti dei grandi Papi.

Gianandrea de Antonellis

JOSEPH DE MAISTRE, *Alle origini della mentalità rivoluzionaria. Scritti sul protestantesimo e sullo “stato di natura”*, D'Ettoris, Crotone 2024, p. 160, € 17,90

Le cause prossime della rivoluzione francese furono sociali e politiche, ma le cause remote furono essenzialmente religiose. Questo assunto, sostenuto nella prima metà dell'800 dal Principe di Canosa e ribadito nel '900 dallo studioso e filosofo tradizionalista Francisco Elías de Tejada e dall'intellettuale conservatore Plinio Corrêa de Oliveira, ha un antecedente in un breve saggio del 1798 di Joseph de Maistre, rimasto inedito durante la vita del suo autore: *Sur le Protestantisme*. Lo scrittore

sabaudo coglie l'incompatibilità delle eresie luterana e calvinista con l'ordine tradizionale e definisce il protestantesimo come «l'ulcera funesta che colpisce tutte le sovranità e le erode inesorabilmente, il figlio dell'orgoglio, il padre dell'anarchia, il solvente universale» (p. 30). L'autore delle *Serate di San Pietroburgo* ripercorre il ruolo operato nella civiltà europea (o, meglio, cristiana) dal Cristianesimo, che si sostituì all'impero romano senza però mai intenderne scalzare la sovranità; la vera Religione si è diffusa anche in Asia, pure qui senza stimolare alcuna ribellione (i martiri sono *resistenti*, non *ribelli*). Al contrario, il protestantesimo, fin dal nome, «è un misfatto, perché “protesta” contro tutto, non si sottomette a nulla, non crede a nulla e, se fa finta di credere a un libro, è perché un libro non dà fastidio a nessuno» (p. 33). Eresia civile, quindi, nonché religiosa, che combatte apertamente gli Stati cattolici, ma danneggia anche gli stessi Stati che la hanno adottata, come dimostrano le lotte intestine in Germania, Francia, Inghilterra... Il Conte sabaudo addirittura sembra accettare il concetto di *legittimità di esercizio* proprio del tradizionalismo ispanico (ed ignoto a quello europeo di matrice francese): «un Principe che si distacchi dalla fede, soprattutto in un momento di eccitazione e di fanatismo e soprattutto per abbracciare una religione incendiaria e anarchica che sta coprendo in quello stesso momento il Regno di cenere e di sangue, non dovrebbe rinunciare alla corona? E i suoi sudditi, senza fare una vera e propria rivoluzione, senza intaccare la *sovranità* e limitandosi a resistere al *sovrano*, non avrebbero il diritto di considerare l'atto

del Re come un'abdicazione volontaria [...]?» (p. 37).

Dopo le considerazioni teorico-generalì, l'autore passa ad una analisi degli eventi contemporanei, imputando a Luigi XVI la colpa di aver conferito ai protestanti «tutti i diritti di cittadinanza» (p. 47). Mentre il suo avo Luigi XIV aveva combattuto gli ugonotti, revocando l'editto di Nantes, le concessioni del giovane sovrano avrebbero portato alla fine della monarchia ed alla morte sulla ghigliottina dello stesso Re e della Regina, essendo i rivoluzionari in gran parte esuli protestanti graziati dall'editto di Versailles (1788) emesso in deroga a quello di Fontainebleau (1685), che aveva invece revocato il permissivo editto di Nantes (1598). Il libero esame in ambito religioso ha portato al «diritto» di mettere in dubbio qualsiasi autorità: de Maistre non solo fa notare che, nella pratica, i rivoluzionari politici del XVII secolo hanno sempre elogiato quelli religiosi del XVI; ma addirittura afferma che «il protestantesimo è, in ultima analisi, nella realtà e alla lettera, il «sanculottismo» della religione. Il primo invoca la «parola» di Dio, l'altro i «diritti dell'uomo», ma in realtà è la medesima teoria, lo stesso modo di agire e lo stesso risultato. Entrambi questi fratelli hanno frantumato la sovranità per distribuirla alla moltitudine» (p. 66).

L'altro testo, *De l'état de Nature* (1795 ca.), affronta il mito rousseauiano del «buon selvaggio» (purtroppo tornato recentemente di moda, grazie al fanatismo *woke*). L'autore estende il proprio scritto come critica al lavoro di Rousseau *Discorso sull'origine e i fondamenti della disegualianza fra gli uomini* (1755), al tempo molto diffuso nei circoli alla

moda. In realtà tale opera non è altro, a parere del Savoiaro, che una serie di banalità e di luoghi comuni: l'intero scritto appare come «una risposta data nel delirio a una domanda posta nel sonno» (p. 76). A partire dal celebre passaggio secondo cui «il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di affermare: *Questo è mio*, e trovò persone abbastanza semplici da crederlo, fu il vero fondatore della società civile», Joseph de Maistre passa in rassegna i punti salienti dello scrittore ginevrino, smontandoli uno per uno. Egli parte dal classico concetto aristotelico secondo il quale l'uomo è un «animale sociale» per natura, per cui non può darsi assenza di società; le critiche a quest'ultima in quanto causa di disegualianza sono pretestuose, perché essa provoca naturalmente disegualianza; inoltre la società e la proprietà sono nate ben prima che qualcuno recintasse un campo, perché sono sorte già prima dell'agricoltura, quando l'uomo era ancora nomade e cacciatore (e – sottolinea – sono ben presenti nelle società nomadi contemporanee, come quelle dei beduini del deserto, che non conoscono o comunque non praticano l'agricoltura). Vengono quindi sottolineate le contraddizioni in cui il pensatore svizzero incorre nel momento di enumerare le fasi di sviluppo della società; ma al di là di porre la scoperta della metallurgia e dell'agricoltura (quindi della tecnica) prima o dopo la creazione della magistratura – secondo Rousseau ci sarebbe stato un tempo in cui gli uomini vivevano «liberi, buoni, sani e felici» (p. 79) con leggi, ma senza magistrati – e comunque dopo la creazione della famiglia (che Jean-Jacques definisce addirittura «primo giogo e la prima fonte dei

mali», *ibid.*), tutto il pensiero rousseauiano appare privo di consistenza: quando afferma che la terza epoca è quella in cui il potere legittimo si trasforma in potere arbitrario, de Maistre ribatte che «qui la distrazione di Rousseau aumenta al punto di confondere il progresso del genere umano nel suo complesso con il progresso delle singole nazioni. Egli considera l'intero genere umano come una sola nazione e lo descrive in un processo di elevazione dalla "animalità" alla capanna, dalla capanna alle leggi e alla proprietà, dalle leggi alla metallurgia o alla magistratura e dal governo legittimo al dispotismo. [...] Quando ci si propone di confutare Rousseau è meno facile provare che ha torto che non piuttosto che non sa che cosa vuole provare [...]. In sostanza, egli sostiene che la società è cattiva e che l'uomo non è fatto per vivere in questa condizione. Ma se gli si domanda qual è la condizione per cui è fatto, allora non sa che cosa rispondere oppure risponde senza capirsi» (p. 81). Concretamente, la migliore soluzione secondo Rousseau sarebbe lo stato dei selvaggi, con il terrore della vendetta a tener luogo delle leggi.

E così de Maistre procede, confutando punto per punto le svolinate sul "buon selvaggio". La stroncatura, insomma, è completa (e godibile). Rimane il dubbio di come tante persone (sedicenti) di cultura abbiano potuto rimanere abbindolate dalle banalità (o assurdità) del Ginevrino, fautore in buona sostanza di un regresso dell'uomo allo stadio dell'animalità. Un risultato che ai nostri tempi purtroppo si sta raggiungendo sempre più, con l'esaltazione e l'imitazione delle culture tribali o derivate, come testimoniano le dilaganti mode,

dai piercing ai tatuaggi, dalle trecchine "afro" al rap, dai murales alla Pachamama (che fa *pendant* con l'esaltazione di Lutero, e il cerchio si chiude...).

Il doppio saggio di Joseph de Maistre risulta quindi di estremo interesse e vale la pena metterlo a fianco delle sue opere più conosciute. Il prezioso volume è curato da Oscar Sanguinetti (che firma anche la *Premessa*) e da Ignazio Cantoni, a cui si devono le introduzioni ai testi e il profilo biografico dell'Autore (p. 131-153) che chiude il libro.

Luigi Vinciguerra

ARRIGO BOITO, *Il Libro dei versi*, a cura di Emanuele d'Angelo, «Edizione Nazionale delle opere di Arrigo Boito», I, Leo S. Olschki, Firenze 2023, p. LXIV+208, € 28

Il benemerito progetto di una edizione nazionale delle opere di Arrigo Boito (1842-1918) – proposto dall'Istituto per il Teatro e il Melodramma della Fondazione Giorgio Cini di Venezia de istituzionalizzato all'inizio del 2023 – parte della sua più famosa composizione poetica: il *Libro dei versi*. Nei successivi volumi sarà dato spazio non solo al resto della produzione poetica e narrativa ed agli immancabili libretti d'opera, ma anche agli scritti giornalistici, alle traduzioni, alle puntuali indicazioni per le messe in scena dei suoi drammi musicali, ai carteggi, nonché agli altri documenti autografi quali quaderni, taccuini, carte di appunti, abbozzi e annotazioni librarie.

La collana è affidata alla cura di Emanuele d'Angelo, ottocentista e librettologo, docente presso l'Accademia delle Belle Arti di Bari e specialista di Boito – è autore, tra l'altro, del saggio *Arrigo*

Boito *drammaturgo per musica. Idee, visioni, forma e battaglie* (Venezia, 2010) e delle edizioni critiche della prima redazione dell'*Ero e Leandro* (Bari, 2004) e del primo *Mefistofele* (Venezia, 2013) –. Il primo volume contiene un'ampia introduzione del curatore e quindi due versioni del *Libro dei versi*: quella derivata dall'autografo (p. 3-146) e quella della prima edizione del 1877 (p. 147-200). Non stupisca la differenza quantitativa (144 pagine contro 54): nella prima parte ognuna delle sedici poesie è preceduta da un commento e corredata da un apparato critico che divgono – evidentemente – superflui quando viene riproposta la prima edizione a stampa. Prima edizione (va aggiunto) che ebbe una notevole revisione nel 1902, quella che siamo abituati a leggere: ecco perché, scorrendo le pagine di questo tomo, il lettore si troverà di fronte a non poche varianti rispetto ai versi che gli sono noti. Un solo esempio: il “classico” *incipit* «Son luce ed ombra; angelica | Farfalla o verme immondo, | Sono un caduto ch'èr ubo | Dannato a errar sul mondo, | O un demone che sale | Affaticando l'ale, | *Verso un lontano ciel.* || Ecco perché nell'intime | Cogitazioni io sento | *La bestemmia dell'angelo* | Che irride al suo tormento, | O l'umile orazione | *Dell'esule dimone* | *Che riede a Dio, fedel.*» risulta in precedenza il pensiero di un'anima diretta «Verso un divino ostel» che confessa «Ecco perché nell'intime | Cogitazioni del core | Sento un blasfema d'angelo | Che irride al suo dolore, | O l'alta orazione | d'un esule dimone, | Che va ramminga in ciel.» (autografo), che nella *princeps* già corregge il verso finale della prima strofa in «Verso un lontano ciel». Il curatore ricostruisce la storia della

prima edizione, pubblicata nel 1867 ma in realtà già pronta dieci anni prima; vale a dire che si attese il successo della seconda versione del *Mefistofele* (Bologna, 1875), mentre la precedente, presentata alla Scala nel 1868, era stata un “fiasco”: evidentemente, con abile scelta editoriale, si volle attendere un evento positivo per l'autore onde favorire maggiore interesse sull'opera (e di conseguenza maggiori vendite). Il risultato fu raggiunto, tanto che il *Libro dei versi* fu accostato alle *Odi barbare* carduciane, apparse nello stesso anno. E, un quarto di secolo dopo, approfittando dell'attesa suscitata dal *Nerone* (1901), il *Libro dei versi* venne ripubblicato, appunto con notevoli varianti.

Discutibili (nel senso etimologico del termine: cioè che è lecito discuterle) sono le osservazioni di Emanuele d'Angelo sulla qualità della versione definitiva (pubblicata – va ricordato – quando l'autore era ancora in vita): secondo d'Angelo la versione a cui fare riferimento sarebbe quella dell'autografo (nemmeno quella a stampa della *princeps*), risultando la ripresa del 1902 «totalmente fuori tempo, un monumento di gusto sepolcrale a un periodo ormai archiviato e lontanissimo, anche per l'autore» (p. X). Il severo giudizio del curatore non è peraltro una voce isolata. Basta leggere le impietose parole di Dino Mantovani: «*Il Libro dei versi* e *Re Orso* di Arrigo Boito ricompaiono [...] dopo venticinque anni, lungo spazio di tempo per un libro moderno. A tornare così, in mezzo alla generazione mutata, dopo un quarto di secolo, c'è il caso di essere presi per fantasmi» (p. XI). E prosegue sottolineando come agli occhi dei giovani lettori contemporanei «il breve volume deve proprio riapparire

come il fantasma di una poesia che fu, non dimenticato nelle forme ma morto nel suo spirito. [...] Tornano strofe, rime, frasi, cadenze, tutto il suono; ma non torna il sentimento. Piacciono ancora certe invenzioni e certi particolari; ma il complesso fa l'effetto di un documento storico un po' penoso» (*ibid.*).

Non è dato sapere se, nel 1902, Boito volesse accreditare la propria poesia come *nuova* o non semplicemente come *bella* e quindi meritevole di una ulteriore, più elegante edizione: non per fini economici, s'intende, bensì per farsi conoscere alle nuove generazioni, che potevano benissimo apprezzare la musicalità dei versi boitiani senza che questi dovessero essere necessariamente legati a una sorta di costante "manifesto della Scapigliatura". Anzi, se tra i vari scapigliati Boito risulta notoriamente uno dei più pettinati, il fatto che sia divenuto "moderato" o "borghese" non inficia la sua poesia giovanile, che continua ad essere valida nonostante il passare del tempo e supera il successo dovuto al facile scandalo della novità. È vero che – purtroppo – certa critica apprezza all'eccesso la novità, confondendo il *bello* con il *nuovo* (l'immeritato successo letterario, una trentina di anni fa, dei cosiddetti *cannibali* ne è un esempio). Ma il vero *bello* supera le barriere del tempo, come ha fatto la produzione poetica di Boito che – nella versione autografa, in quella della *princeps* o della revisione del 1902 nota al grande pubblico – continua ad affascinare e ha pienamente meritato questa edizione nazionale, che restituisce il giusto valore allo scrittore e compositore.

Gianandrea de Antonellis

RICHARD WAGNER, *L'ideale di Bayreuth*, Oaks, Sesto San Giovanni (Milano) 2024, p. XXX+380, € 25

Wagner è (e rimarrà) l'irraggiungibile compositore che rinnovò il teatro lirico, che compose una serie di capolavori come i drammi musicali della maturità (dal *Tristano* ai *Maestri Cantori*, dalla tetralogia dell'*Anello dei Nibelunghi* al "dramma mistico" *Parsifal*), inserendo nel teatro musicale temi politici, filosofici, religiosi in precedenza affrontati solo indirettamente (non a caso Giovanni Sessa, nella sua introduzione, citando Massimo Donà, parla di "pre-comprensione" a proposito dei temi filosofici presenti nel *Don Giovanni*, cfr. p. VIII). Il giudizio sul Maestro, quindi, deve essere dato essenzialmente basandosi sulla sua ultima stagione compositiva, sull'opera della maturità. A fianco ad essa, però, esiste il Wagner teorico e polemista, che è utile per comprendere meglio il Wagner compositore/filosofo, anche se non è possibile – anzi, è errato – basarsi sui saggi della giovinezza (*Arte e rivoluzione*, ad esempio, risalente al 1849) per formarsi un giudizio (negativo o positivo che sia, a seconda del punto di vista); e può essere anche fuorviante cercare di dare una interpretazione fondata sulla "esegesi della continuità" (per parafrasare una nota espressione del campo teologico) cercando di coniugare concetti oggettivamente contrastanti, frutto di una evoluzione creativa che (tralasciando la fase embrionale) dal periodo iniziale (*Le fate*, *Il divieto di amare*, *Rienzi*) ha portato a quello centrale (*L'Olandese volante*, *Lohengrin*, *Tannhäuser*) e quindi ai citati capolavori della maturità.

Negli ultimi anni si stanno

ripubblicando i testi teorici (filosofici, politici, estetici) di Wagner: per citarne solo alcuni pensiamo a *Opera e dramma* (Astrolabio Ubaldini, Roma 2016), a *Religione e arte* (Iduna, Sesto San Giovanni [Milano] 2021), a *La melodia di Beethoven* (Passigli, Firenze 2020) o al controverso *Il giudaismo nella musica* (Mimesis, Milano-Udine 2016), che ha avuto addirittura anche due altre traduzioni con il titolo *L'ebraismo nella musica* (Effepi, Genova 2004 e Clinamen, Firenze 2016). Attenzione è stata riservata anche all'approfondimento del pensiero filosofico del Maestro: per tutti, citiamo solo GIUSEPPE DI GIACOMO, *Richard Wagner. Una guida filosofica*, Carocci, Roma 2021, sul quale cfr. recensione sul n. 15 (primavera 2022) di questa rivista.

La casa editrice Oaks ha voluto riproporre l'anastatica de *L'ideale di Bayreuth*, edito inizialmente da Bompiani nel 1940 (e una seconda volta nel 1943), che raccoglie alcuni testi teorici dell'ultimo periodo (dal 1869 al 1879, quattro anni prima della morte). Si tratta per la precisione de *L'arte di dirigere l'orchestra* (p. 7-102), *La destinazione dell'opera* (p. 103-140), *Attori e cantanti* (p. 141-232), *Il Teatro dei Festivals scenici di Bayreuth* (p. p. 233-262), *Pubblico e popolarità* (p. 263-304) e *Sull'applicazione della musica al dramma* (p. 305-328), seguiti da note esplicative del germanista Ferruccio Amoroso, curatore della prima edizione.

Come si evince, in questa antologia i saggi sono essenzialmente di natura estetica. In essi Wagner dimostra una squisita sensibilità ed una profonda capacità di analisi, come nell'attenzione verso la tecnica recitativa della scuola francese contrapposta a quella tedesca,

nel riconoscere i meriti del teatro del *Siglo de Oro* rispetto a quello shakespeariano, nel considerare gli influssi dell'attore inglese David Garrick (1717-1779) sui suoi colleghi tedeschi (non avendo potuto conoscere Garrick direttamente, i suoi giudizi sono evidentemente frutto di lunghi studi).

Dall'analisi della recitazione si passa alle considerazioni sullo spazio scenico. Wagner contrappone il teatro di Shakespeare, in cui l'attore agisce praticamente circondato dal pubblico, a quello francese ed italiano, che «mostra gli attori, come le quinte, sempre da una sola parte. Qui vediamo l'accademico teatro del Rinascimento, imitazione e fraintendimento della scena classica» (p. 184). Tale disposizione ha fatto quindi nascere la scenografia, sempre più complessa «che oggi la perizia di decoratori, macchinisti e costumisti ha quasi sollevato al livello d'un'opera d'arte a sé. È ora eccezionalmente istruttivo il vedere come su questa scena neo-europea, che imita, sfigurandola, l'antica, si sia sempre mantenuta preponderante una tendenza al pathos retorico [...]; mentre sulla scena popolare e primitiva di Shakespeare, sprovvista di ogni apparato illusionistico decorativo, l'interesse si rivolgeva principalmente all'arte prettamente realistica degli attori scarsamente truccati» (p. 185).

Dall'anfiteatro "popolare" si è passati alla «splendida sala di convegno della società benestante borghese, bramosa di svaghi. In questa sala è soprattutto il pubblico che serve da spettacolo a se stesso» (p. 189). Con l'imposizione del buio in sala, Wagner oscurerà la moda riporterà l'arte al centro della rappresentazione.

Concetto che ritorna anche quando

offre il parallelo tra il cantante-statua e l'orchestra-piedistallo, che nella pratica teatrale ha determinato la subordinazione di quest'ultima all'altro. A suo parere solo ripristinando il ruolo centrale dell'orchestra (che corrisponde a quello del coro nelle tragedie greche) si può superare la «fredda retorica della tragedia francese» e la «non meno fredda arte vocale dell'opera italiana dei castrati del secolo scorso» per raggiungere il «dramma veramente vivo»: un «effetto idealizzante» che si può raggiungere interamente solo attraverso «la sua [dell'orchestra] invisibilità» (p. 193 e 194).

Concentrandosi poi sull'opera lirica – e criticando sia la moda italiana, sia la politica artistica tedesca che la imita goffamente – difende il *Singspiel* (arie cantate e dialoghi recitati) quale forma lirico-drammatica più adatta allo spirito tedesco rispetto all'opera italiana (arie cantate e recitativi accompagnati), punto di partenza per il *Wort-Ton-Drama* che caratterizzerà la sua produzione.

Fin qui ci siamo concentrati solo sul saggio *Attori e cantanti*, ma molti sono gli spunti di grande interesse negli altri scritti. Per questione di spazio, ci limitiamo a segnalare l'attenzione alla semplicità ed alla scrupolosità utilizzata dal Maestro per realizzare i suoi capolavori, a dispetto di quanto pensassero i contemporanei: «Non ho ancora conosciuto un giovane compositore che non pensasse, sopra ogni altra cosa, di avere sanzionate da me le sue “arditezze”. Invece ho dovuto rendermi ben conto di come il cauto procedere nella modulazione e strumentazione, a cui mi sono attenuto nei miei lavori con una scrupolosità sempre maggiore, non abbia incontrato alcuna attenzione. Per

esempio, nell'introduzione strumentale dell'*Oro del Reno*, mi sarebbe stato semplicemente impossibile di abbandonare la tonalità principale, appunto perché non avevo un motivo sufficiente per cambiarla; una gran parte della scena seguente, non certo priva di vivacità, fra le Figlie del Reno e Alberico, poté essere svolta solo con l'impiego delle tonalità più vicine, perché la passione qui si esprime ancora nella sua ingenuità primitiva. Invece, non nego ch'io alla prima entrata di Donna Anna che, al colmo dell'agitazione, cerca di trattenerlo lo scellerato seduttore Don Giovanni, avrei dato un colorito ben più forte di quello che sembrò adatto a Mozart secondo il convenzionalismo dello stile operistico e dei suoi mezzi espressivi che, del resto, appena Mozart aveva arricchiti» (p. 320). A tale semplicità si ispira anche per le introduzioni alla *Valchiria* e a *Siegfried*: «qui si trattava di *elementi*, dai quali il dramma doveva appena svilupparsi animandosi. Una diversa trattazione richiese l'introduzione alla scena delle Norne nel *Crepuscolo degli Dei*: qui i destini si aggrovigliano fino a formare quel tessuto di fili che, al levare del sipario, dobbiamo vedere brandito dalle fosche sorelle per intenderne il significato; ragion per cui questo preludio non poteva essere che un'introduzione breve e drammatica in cui, però, l'impiego di motivi divenuti già comprensibili perché ricorrenti nelle parti precedenti dell'opera, rendeva possibile una trattazione armonica e tematica più ricca» (p. 320-321).

Come si vede, spunti interessantissimi sia per conoscere il mondo culturale di Wagner, sia per affrontare l'ascolto dei suoi capolavori alla luce di una «interpretazione autentica». Ottima quindi

l'iniziativa di riproporre questi saggi.

Luigi Vinciguerra

ADRIANO PROSPERI, *Missionari. Dalle Indie remote alle Indie interne*, Bari-Roma, Laterza, 2024, p. 145, € 20

Nel determinare le origini della figura del missionario, figura chiave della modernità, non si può non vincolare quegli inizi agli effetti della rivoluzione cristiana ma occorre che in quella determinazione risultino parimenti vincolanti gli elementi culturali e sociali che il cristianesimo, per l'appunto, andò rivoluzionando e le cause e i rapporti che si creavano tra chi mandava e chi era mandato come sottolineato in una nuova chiave di lettura da Adriano Prosperi in *Missionari. Dalle Indie remote alle Indie interne*. India ha voluto dire nei secoli molte cose diverse tra di loro: non c'erano solo le Indie orientali e occidentali, perché proprio i gesuiti furono geniali inventori delle "Indie di quaggiù", ovvero di tutte quelle zone periferiche o comunque difficilmente raggiungibili del vecchio continente dove Cristo non era arrivato e dove invece i membri della Compagnia di Gesù tenendo fede al loro nome erano obbligati a portarne il messaggio. Il noto storiografo ci fornisce l'immagine di un uomo mediatore dell'incontro, di un professionista del contatto fra popoli, di un testimone posto alla giuntura di culture e universi mentali diversi con il compito di mettere d'accordo l'idea occidentale di Dio come persona con le nozioni totalmente diverse delle culture orientali. Nel tempo, il potere di dare la "missio" (il dovere cristiano di dedicare la propria vita alla predicazione della "buona novella"), concentratosi a lungo nelle

mani del Pontefice, venne via via delegato ad altre figure della gerarchia ecclesiastica ma anche ai sovrani dei vari Stati europei che videro nell'organizzazione di ordini missionari un potente strumento di dominio coloniale. Adriano Prosperi nel suo libro passa in rassegna l'evoluzione millenaria del sistema, dei metodi delle missioni cristiane e delle suggestioni culturali che le hanno sorrette: dall'appello di papa Urbano II alla "guerra santa" al popolo cristiano durante il Concilio di Clermont nel 1095 per la liberazione del Santo Sepolcro di Gerusalemme, dalla delega papale ai sovrani di Spagna con la "missione" di propagare la fede nelle terre appena scoperte (Bolla *Inter caetera* di Papa Alessandro VI del 1493) allo sviluppo di ordini e congregazioni religiosi come francescani, domenicani, cappuccini e gesuiti dediti alla predicazione del vangelo e alla diffusione del cristianesimo tra popoli e culture di altra religione anche con strumenti che misero in evidenza il carattere espansivo e aggressivo della cultura europea. In un mercato come quello missionario, dove la domanda di missione superava spesso la possibilità di soddisfarla, le Indie si rivelarono spesso agli occhi dei vertici soprattutto della Compagnia di Gesù una destinazione comoda per soddisfare la sete di missione (e di avventura) di giovani novizi talvolta in aspro conflitto con le famiglie senza con questo venir meno al precetto ignaziano di *ayudar a las almas*. Cinque secoli prima di Carlo Levi, i gesuiti si erano già accorti che Cristo si era fermato ad Eboli e che anche sulle montagne della Lucania, della Sardegna o nell'entroterra della Corsica, e non solo nelle *reducciones* del Paraguay o in Giappone,

c'era chi viveva ancora immerso nel paganesimo e da quelle tenebre bisognava tirarlo fuori verso la luce del cristianesimo. In questo sta la differenza fondamentale con la *pietas* di Levi, che voleva aiutare i corpi degli abitanti della sua Aliano più che le loro anime. Sul piano etnico le nuove scoperte geografiche e la conquista del nuovo mondo accesero il confronto tra i popoli. Sul piano politico le strategie esclusive nei confronti dei nuovi popoli accrebbero i tentativi di promozione della concordia tra gli Stati nella ricerca di nuove alleanze. Le nazioni riuscirono ad erigere un fronte comune contro gli avversari della cristianità (soprattutto i turchi). La minaccia esterna finì così, con l'avvicinare i popoli spinti dalla necessità della sopravvivenza ad enfatizzare la ricerca di un equilibrio politico. La Chiesa si assicurò così, non solo la supremazia sulle terre già scoperte, ma anche su quelle ancora da scoprire e nello stesso tempo cercò di ridiventare una grande potenza coloniale utilizzando la fede come strumento ideologico, politico e militare. In questo ambito però, sottolinea Prospero avvenne il celebre episodio che si può definire un modello di missione religiosa: l'incontro tra San Francesco d'Assisi e il sultano d'Egitto nel 1219. Questo incontro fu il frutto dell'evoluzione del movimento francescano verso l'assetto istituzionale che lo trasformò in un potente ordine religioso. Dopo la caduta di Acri nel maggio del 1291 si acuì sempre di più la conflittualità tra cristiani e musulmani; un continuo braccio di ferro nato con l'avvento dell'islam nel VII secolo d. c. e che ancora oggi non ha esaurito la sua foga. Il culmine di questa conflittualità può essere rappresentato dalla nascita della

Lega santa tra i diversi Stati europei che nel 1517 sconfissero nella battaglia di Lepanto la flotta turca. In questo arco temporale un caso a parte fu rappresentato dalla conquista di Granada nel 1492 quando i sovrani cattolici inflissero il colpo mortale all'ultimo sultanato arabo rimasto in Spagna. In occidente tornava così a splendere un solo astro, la luce di Cristo, le cui genti venivano nuovamente riunite sotto l'egida della monarchia spagnola. Dopo Granada la Spagna affidò a Cristoforo Colombo il compito di aprire la strada alla conquista delle Indie. Colombo divenne così una sorta di "missionario" che agiva in nome dei suoi sovrani diffondendo il cristianesimo fra tutti i popoli nella scoperta e nell'evangelizzazione di nuove terre le cui ricchezze sarebbero servite anche per finanziare la crociata contro i turchi. Nella fase successiva durante l'esplosione della Riforma protestante la reazione del papato e soprattutto della monarchia spagnola si incentrò sul progetto di riconquista missionaria insieme all'azione degli ordini religiosi che ebbero tra i loro obiettivi fondamentali quello della conquista religiosa muovendosi in collaborazione con i poteri politici e militari degli Stati. Accanto alle Indie orientali e occidentali si affiancarono in questo periodo le "altre Indie", "le nostre Indie". Lo sguardo dei missionari e soprattutto dei gesuiti si diresse anche verso l'Europa; non solo perché la Riforma luterana aveva creato una frattura gravissima nella Cristianità ma anche perché le campagne europee erano popolate di uomini che, benché già battezzati, sapevano poco del cristianesimo e vivevano di fatto come pagani. Questi uomini esattamente come gli

indios d'America dovevano essere evangelizzati. A tal scopo si diffusero le cosiddette "missioni popolari" con grande attenzione ad accordarsi alle capacità del popolo, ovvero a parlare una lingua che tutti potessero comprendere. Durante le "missioni" si ricorreva spesso a rappresentazioni sacre, che attraverso gesti e immagini erano più incisive di molte parole. Spesso i gesuiti utilizzavano l'immagine di una anima condannata nel fuoco dell'inferno, o il crocifisso girato o coperto da un telo per mostrare la distanza che il peccato introduceva tra l'uomo e Cristo. Parole, gesti, immagini erano utilizzati contemporaneamente durante le "missioni" e che prevedevano oltre alla predicazione, processioni, gesti di penitenza e naturalmente la confessione, che nelle missioni gesuitiche rappresentava il culmine della missione. In Europa non diversamente da oggi, erano presenti varie religioni e confessioni: musulmani, ebrei, luterani, calvinisti. La loro evangelizzazione divenne uno degli scopi delle "missioni popolari". D'altro canto, i processi di laicizzazione e di secolarizzazione che attraversarono la modernità consentirono di interrogarsi sulla crisi aperta da Lutero e dalla Riforma nell'esigenza di rinnovare un sentimento religioso e civile. Da qui poi si passò alla costruzione di sistemi centralizzati di controllo e di promozione delle missioni, considerate forme preziose di conquista dottrina da parte di Chiesa e Stati. L'esempio lampante di tale logica fu creazione nel 1622 della *Congregazione centrale di controllo e di governo della propagazione della fede (De propaganda Fide)*. La verità storica impone che si tenga conto della pluralità delle azioni e delle concezioni politiche e culturali

che contribuirono, dalla antichità alla modernità, alla composizione della complessa matrice identitaria tra occidentale e oriente, idee ed eventi che trovarono la loro anima, il loro principio unificatore nella religione cristiana. Il cristianesimo funse da base costitutiva del processo di formazione della coscienza, svolse la funzione determinante di amalgama ed armonizzazione, orientando i cambiamenti e indirizzando al processo identitario.

Mariagrazia Rossi

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», n. 27 (aprile 2024)

«Fuego y Raya» – rivista che riprende il proprio titolo dal fuoco delle navi che Cortés bruciò e dalla linea che Pizarro tracciò con la punta della spada, ambedue per tagliarsi i ponti alle spalle, in due momenti decisivi della conquista della Nuova Spagna e del Perù – in questo numero 27 (che inaugura il suo quattordicesimo anno di vita) dedica i suoi articoli introduttivi a *«Il lato oscuro della storia argentina»*. *A proposito della storiografia sul nazionalismo e sul peronismo, con un commento sul cattolicesimo politico*, a cura del direttore Juan Fernando Segovia, e a uno studio di Horacio M. Sánchez de Loria su *María Raquel Adler, poetessa mistica dimenticata*.

Il dossier prosegue l'approfondimento – iniziato nel numero precedente – sulla guerra di Cuba (1898), con interventi di Rodrigo Ruiz Velasco Barba (*La stampa cattolica di Città del Messico di fronte al "disastro del 98"*), di Javier Fernando Sandoval (*La guerra di Cuba nella stampa cartolina*) e di Austreberto Martínez Villegas

(Il ruolo del cattolicesimo in Portorico di fronte all'invasione statunitense a partire dal 1898). La sezione documentale presenta un'antologia di poesie ispirate ai fatti di Cuba: sono presentate opere di Joaquín Juanes G., Calixto Oyuela Correas, Federico Balart, José de Vellilla, Rosa del Valle, i cui tratti biografici sono presentati da Rodrigo Ruíz Velasco Barba. Chiude la silloge una poesia del nicaraguense Rubén Darío, uno dei massimi

poeti ispanici, che conclude la sua ode *A Roosevelt* (1904) con una frase icastica: «Y, pues contáis con todo, falta una cosa: ¡Dios!» («E, anche se avete tutto, vi manca una cosa: Dio!»).

Al termine del volume, come sempre, la rassegna bibliografica (p. 193-214).

[*Iñigo Santander*]

Libri ricevuti

HONORÉ DE BALZAC ET ALII, *Relatos carlistas*, Club di Autori Indipendenti, Castellammare di Stabia (NA) 2023, p. 144, s.i.p.

Raccolta di racconti di argomento carlista di noti autori: si inizia con *Rosita o sean Recuerdos de España en 1838*, pubblicato nel 1843 e in seconda edizione nel 1844 sotto il nome di Honoré de Balzac (segnalando però nel frontespizio che si trattava di una “libera traduzione” di E. Polanco). In realtà l'autore era Pitre-Chevalier, autore di un romanzo breve da cui era stato già tratto un *vaudeville* e che sarebbe stato plagiato anche dalla scrittrice inglese Elisabeth O'Hara (che però si attribuì il merito come autrice, non come traduttrice). Seguono il racconto *La sigaretta* (1890) che apre la raccolta omonima di Jules Claretie e che avrebbe fornito la base all'opera lirica *La Navarraise* di Jules Massenet; il breve *Ego te absolvo* (1900) attribuito ad Oscar Wilde; di Ramón del Valle-Inclán, i sette capitoli iniziali de *La Corte di Estella* (1910) di Ramón del Valle-Inclán (incompiuto quarto romanzo della guerra carlista dopo *I crociati della causa*, *Il bagliore dei falò* e *Falchi d'altri tempi*).

GUSTAVE THIBON, *Nietzsche o il declino dello spirito*, Iduna, Sesto San Giovanni 2021, p. 300, € 25

Anastatica (molto ben curata) dell'edizione del 1948 dell'analisi del pensiero nicciano realizzata da parte di un grande filosofo cristiano: «Questo libro lascia deliberatamente nell'ombra parecchi aspetti del pensiero nietzschiano. Abbiamo cercato di concentrarci sul problema essenziale: il duello fra un uomo e Dio, e di rispondere da cristiano a colui che volle essere l'Anticristo» (dalla *Introduzione* dell'Autore)

FABRIZIO ANSANI, *Il cavallo da guerra e lo Stato del Rinascimento. Una storia politica, economica e culturale*, Il Mulino, Bologna 2024, p. 504, € 38

«Immaginiamo una giornata in una città rinascimentale o nelle campagne circostanti: muovendoci nelle strade, nei mercati, osservando il lavoro dei contadini, assistendo a una battuta di caccia non potremmo non notare la presenza costante, accanto all'uomo, del cavallo. Questo libro indaga il complesso mercato dei «corsieri» da guerra nel Quattrocento, soffermandosi sulle nuove dinamiche politiche ed economiche dello Stato in costruzione. Sono via via affrontati temi cruciali come il crescente coinvolgimento dei ceti produttivi e dei grandi mercanti nella formazione degli eserciti e del loro armamento, i conflitti sociali tra attori politici, come i grandi feudatari e le comunità cittadine, i modi di rappresentarsi dei principi nelle sfarzose architetture delle stalle e nella creazione di una nuova arte equestre legata all'ethos aristocratico del cortigiano» (dalla quarta di copertina).

CAMILLO LINGUELLA, *Gaeta, ultimo atto. Così finirono i Borbone a Napoli*, Yume, Torino 2023, p. 302, € 18

“Docu-romanzo” sull’assedio di Gaeta. «Ci sarebbe voluta la fantasia luminescente di Gabriel Garcia Marquez e di altri scrittori sudamericani così bravi a sincretizzare la magia con la realtà per descrivere l’assedio alla città di Gaeta, novella Troia. Attorno alle porte Scee i nuovi achei senza Agamennone e Menelao, venuti con le navi micenee – Rubattino di Achille-Garibaldi, assediano una città simbolo. Il nuovo Ulisse è senza dubbio Cavour. I nuovi Troiani senza Elena e Paride, senza Priamo ed Enea, combattono con l’eroismo dei semidei omerici, di quelli che scagliano lance acuminata e grossi macigni. Ettore può essere Francesco II e Maria Sofia Andromeda, Sarpedonte, Beneventano del Bosco e se i bersaglieri sono i mirmidoni, i soldati borbonici napoletani, siciliani, pugliesi, calabresi, lucani, abruzzesi e molisani, o duo siciliani, come vengono indicati a volte con un brutto neologismo, sono i Teucrici, Dardani, Lici, Frigi, Traci» (dalla *Prefazione* dell’Autore, sociologo e meridionalista). Purtroppo il testo è funestato da errori storici marchiani: uno fra tutti, la descrizione nella Napoli del 1860 del “Rettilo” (notoriamente realizzato 30 anni dopo).

GIUSEPPE GANGEMI, *Vico pop. La scienza nuova della politica*, Marotta&Cafiero, Melito di Napoli (NA) 2019, p. 184, € 15

Vico Pop: Vico è Giambattista Vico, grande filosofo napoletano. *Pop* è termine con cui, nell’arte moderna, si intende la cultura popolare, cioè l’idea che a qualsiasi livello della società si possa far cominciare un processo di incivilimento che segua le tappe indicate da Vico nella Dignità LIII: «gli uomini prima sentono senza avvertire; dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso; finalmente riflettono con mente pura». *Vico Pop* è innanzitutto la consapevolezza che ogni vita o esperienza nuova non nasce come Minerva dalla testa di Giove, tutta già bella e formata, ma che ha bisogno dei suoi tempi e delle sue fasi per trasformarsi in qualcosa che abbia un senso comunicabile. Ogni nuova idea nasce come una sensazione che si deve fare strada tra le verità tradizionali e consolidate. Si presenta come un germe che, anche se in potenza, ha, al suo interno, la pianta nella sua matura completezza. [dalla *Presentazione* dell’Autore]

YANG JISHENG, *Lapidi. la Grande Carestia in Cina*, Adelphi, Milano 2024, p. 836, € 38

Dettagliatissimo resoconto della carestia che, tra il 1958 e il 1962, in Cina uccise 36 milioni di persone, ridotte a cibarsi di paglia di riso, guano di airone, topi ed erbe selvatiche – quando non di cadaveri. Un eccidio immane la cui responsabilità va attribuita non già a «tre anni di disastri naturali», bensì alla scelta deliberata della politica comunista di Mao di imporre il “grande balzo in avanti” con scelte scellerate (come la distruzione dei passeri, giudicati “piaga” al pari dei ratti, causando il conseguente enorme aumento del numero di insetti dannosi all’agricoltura) e di collettivizzare forzatamente le aree agricole, sequestrando le case, gli appezzamenti, il bestiame e soprattutto la produzione di cereali, da inviare nelle città.

ERMINIO GALLO, *Le relazioni ad limina dei vescovi di Trivento. Descrizione di una diocesi dal 1530 al 1883*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2023, p. 374, € 23

Il volume, prefato dal vescovo di Trivento, Mons. Claudio Palumbo, raccoglie le *relationes ad limina*, ovvero i resoconti delle visite dei sedici vescovi che sedettero sulla cattedra episcopale triventina dal 1590 al 1883, al Romano Pontefice e ai suoi più diretti collaboratori della Curia Romana.

RICCARDO PASQUALIN, *Venezia ispanica. Spunti per un itinerario turistico*, Club di Autori Indipendenti, Castellammare di Stabia (Napoli), p. 184, € 12

Venezia è una delle mete più visitate al mondo e ogni anno attira tra le sue calli milioni di turisti. Nonostante questa grande attenzione internazionale, non sempre tutti gli aspetti storici e culturali della città sono adeguatamente conosciuti e valorizzati: è poco nota, ad esempio, l'importanza che Venezia ha ricoperto tra Otto e Novecento per il movimento carlista. Il presente contributo cerca di ricostruire la storia dei legami tra la città lagunare e le Spagne, proponendo vari spunti per tracciare un itinerario inedito che unisca con un significato nuovo diversi luoghi della città.

MARCEL DE CORTE, *Della fermezza. La fermezza e la costanza nella ricerca del bene*, Edizioni Piane, Casale Monferrato (Alessandria) 2023, p. 84, € 10

«Ed ecco il campo di battaglia, il terreno in cui non possiamo essere vinti, a meno che lo abbandoniamo al nemico: quello del dovere di stato, che consiste in quanto si è obbligati a fare in funzione del proprio modo di essere fisso e immutabile, in funzione della propria natura concreta di uomo, in funzione del fatto che si appartiene a una famiglia e a un paese di nascita, a un mestiere o a una professione per scelta o per necessità. Il dovere di stato coincide con l'essere che si è concretamente, ed al quale tutte le nostre attività propriamente umane si riferiscono. [...] A questi umili gesti della vita quotidiana in cui brilla ancora qualche scintilla della natura concreta dell'uomo e della sua attività virtuosa tesa verso il bene comune, si deve aggiungere il soffio della verità presa nel suo centro: il diritto naturale e cristiano insegnato dal Vangelo e dalla Chiesa preconciare. Senza lo sguardo fisso sulla stella, il cammino sulla terra è impossibile nella notte oscura che attraversiamo. In tale modo e in questi ambienti privilegiati in cui la nostra azione può ancora svilupparsi e soprattutto trasmettersi, e tenendo strette le due estremità della catena, il naturale ed il soprannaturale, potremo percorrere gli anelli intermedi e restaurare pazientemente la Città e la Chiesa» (dalla IV di copertina).

