

ISSN 2421-4736

# Veritatis diaconia

*Rivista semestrale  
di scienze religiose e  
umanistiche*

2018

Anno quarto  
Numero sette

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

## Indice

Editoriale ..... p. 3-8

Filippo RAMONDINO, *Stare davanti a te per servirti. Pietà liturgica e sacerdozio ministeriale* ..... p. 9-42

Mauro BONTEMPI, *Il prismatico cattolicesimo italiano* .... p. 43-69

Antonio CARAGLIU, *L'ideologia "gender". La presunzione fatale di costruire l'identità (I parte)* ..... p. 70-94

Giovanni FORMICOLA, *Che piacere leggere don Di Martino per ricordarsi quanto cristiana sia la proprietà* ..... p. 95-109

Beniamino DI MARTINO, *Papa Giovanni XXIII in un'inedita testimonianza* ..... p. 110-129

Recensioni e segnalazioni..... p. 131-139

Gianandrea de ANTONELLIS, recensione a Nicolás GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*

Gianandrea de ANTONELLIS, recensione a Viviana MELLONE, *Napoli 1848. Il movimento radicale e la rivoluzione*

## Editoriale

La questione teologica oggi non è se Dio esiste o non esiste, ma in quale Dio credo veramente! Perché credo, come credo, quanto credo, dove credo *veramente!*

La definizione di una identità cristiana risponde essenzialmente alla domanda: in quale Dio io credo? È veramente quello di Gesù Cristo? Concepire e trasmettere una idea sbagliata di Dio ha ripercussioni negative sulla religione e sulla civiltà, perché diventa erronea la vita religiosa e la civiltà. La grande questione teologica che Cristo pone all'interno del tempio e della società ebraica riguarda propriamente la fede in Dio, in quale Dio credere! Rivoluzionando tutto con una parolina: *abbà!* Ed è proprio sulla conflittualità del concetto di Dio che egli verrà condannato e ucciso.

La definizione di identità cristiana risponde poi, conseguentemente, a quest'altra domanda: quale virtù di religione vivo? Virtù che si attua nel culto e nella morale, e che mi rende giusto davanti a Dio, *ex fide in fidem*. Davanti ad un invasivo biologismo, materialismo, relativismo, senza anima, noi annunciamo qualcosa di assurdo: non la morte ma la vita, non il piacere ma la beatitudine, non la sanità ma la salvezza, non la guarigione ma la liberazione, con parole che hanno il suono della poesia e il coraggio della verità: perdono,

misericordia, paradiso, vita eterna, grazia di Dio. Noi sosteniamo che l'uomo non è solo natura ma vocazione dentro un progetto di creazione, che non c'è solo il tempo ma l'eternità, che lo spazio è a servizio dell'infinito. Noi proclamiamo un di più, non un di meno; noi dilatiamo l'intelligenza, non la restringiamo; noi diciamo che l'uomo è *capax Dei*, non semplicemente capace di una somma algebrica.

«Nella colpa sono stato generato, peccatore mi ha concepito mia madre [...] Rendimi la gioia di essere salvato, sostieni in me un animo generoso» (*Sal* 51). Tra il peccato originale (*natura lapsa*) e i novissimi, c'è un cammino terreno di *riparazione*, di *redenzione* solo in Cristo per Cristo con Cristo, che ha affidato alla sua Chiesa il suo stesso ministero, dandole «autorità e missione, orientamento e fine» (CCC 874). Perdere questi due poli di riferimento (*protologia - escatologia*) significa deformare l'antropologia e non dare senso alla sociologia, che non possono non essere cristiane. «La fede infatti tutto rischiarava di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane» (GS 11). L'accordo fra cultura umana e insegnamento cristiano è dovere evangelico, è risposta coerente al mandato divino, non per una ibrida composizione, ma per «giudicare e interpretare tutte le cose con senso integralmente cristiano» (GS 62). Al tal fine, «la ricerca teologica, mentre prosegue nella conoscenza profonda della verità cristiana, non trascuri il contatto con il proprio tempo, per poter aiutare gli uomini competenti nei vari settori del sapere ad una più piena conoscenza della fede» (GS 62).

La venuta di Dio nella storia, in Cristo, non va considerata come un grande evento tra gli altri, ma come l'ultimo e definitivo evento che cambia la storia, che rivoluziona il volto dell'uomo e del mondo. Per questo la neutralità non è possibile, direbbe qui Pascal: in Cristo bisogna scommettere, *il faut parier!* L'esperienza della fede cristiana non trova essenzialmente fondamento in un libro o in una dottrina, ma nell'incontro con una persona, che è Parola fatta carne, comunicazione definitiva di Dio con noi: Gesù Cristo. Il danese Soren Kierkegaard, filosofo e teologo luterano, sosteneva che «il cristianesimo non è essenzialmente una dottrina ma una comunicazione di esistenza», e don Giussani ribadiva che Cristo non è una dottrina, ma un evento. Afferma papa Benedetto XVI: «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva». Questo *incontro* con le manifestazioni visibili dell'amore di Dio coinvolge la nostra volontà, il nostro intelletto, il nostro sentimento, il nostro pensiero, fino ad arrivare ad una comunanza del volere e del pensare, un processo unificante che ci trasforma in Amore, dove noi dimoriamo in Dio e Dio dimora in noi. L'incontro dunque non con un costume religioso o una emozionante cultura cristiana, ma con Cristo stesso. Potremmo riformulare così la risposta alla domanda del vecchio catechismo: Perché Dio ci ha creati? Per conoscere, conoscendolo; per amare, amandolo; per servire, servendolo; godendo già, per fede, la vita eterna non ancora raggiunta in pienezza.

Dove credo? Perché *credo Ecclesiam*, noi crediamo *nella Chiesa, per mezzo della Chiesa, con la Chiesa (Communio sanctorum)*. Papa Paolo VI, nella sua prima lettera enciclica scritta nel 1964, *l'Ecclesiam suam*, prospettava, nello spirito del Concilio avviato, un triplice impegno della Chiesa nell'età contemporanea: anzitutto la consapevolezza che sia questa l'ora in cui la Chiesa deve avere piena autoconsapevolezza della sua missione, approfondendo la coscienza di se stessa, della «misteriosa riserva dei misteriosi disegni divini che mediante la Chiesa vengono notificati»; quindi il dovere permanente che ha la Chiesa di correggere i difetti dei propri membri, indirizzandoli a maggior perfezione nello spirito della carità e col metodo del dialogo; infine l'impegno di evangelizzazione che comporta aggiornate relazioni col mondo che la circonda ed in cui essa vive e lavora: «una parte di questo mondo, come ognuno sa, ha subito profondamente l'influsso del cristianesimo e l'ha assorbito intimamente più che spesso non s'avveda d'essere debitore delle migliori sue cose al cristianesimo stesso, ma più s'è venuto distinguendo e staccando, in questi ultimi secoli, dal ceppo cristiano della sua civiltà; è un'altra parte, e la maggiore di questo mondo, si dilata agli sconfinati orizzonti dei popoli nuovi, come si dice; ma tutto insieme è un mondo che non una, ma cento forme di possibili contatti offre alla Chiesa...».

Un presupposto fondamentale, dunque, è il carattere ecclesiale della fede. La Chiesa, «Madre de' Santi, immagine della città superna; del Sangue incorruttibile conservatrice eterna...» (A. Manzoni). Ma, oggi – come qualcuno ha detto – «quanta distanza tra la Chiesa della mia speranza e la Chiesa

della mia esperienza» (card. R. Etchegaray). Amare la Chiesa è nostra scelta e dovere battesimale. Ma – qualcun altro dice ancora – «questa Chiesa quanto si rende amabile!». Soprattutto quando il termine di riferimento sono gli stessi ministri ordinati della Chiesa, nei loro atteggiamenti imborghesiti, mondanizzati, rassegnati, demotivati. Quanto, soprattutto coloro che hanno un compito magisteriale, il suo insegnamento precettivo (di vera maestra) lo rendono attrattivo (di tenera madre). Le ragioni della sinodalità della Chiesa comportano il dovere e lo sforzo di *sentire cum Ecclesia*, ma, a volte, paradossalmente, hanno bisogno pure del *dissentire pro Ecclesia*, per un *cum-sentire in Ecclesia*.

La lettura apocalittica (rivelativa) è permanente nella storia della Chiesa, sotto il segno di Maria Vergine. Leggiamo nel protovangelo: «Io porrò inimicizia tra te e la donna» (*Gen* 3,15). Prendere coscienza di questa inimicizia ontologica ci porta ad essere evangelicamente strategici, intellettualmente teologici, ragionevolmente apologetici. La ricerca della verità offre sempre una marcia in più, per elevarci sopra i luoghi comuni, l'omologazione, e ci permette l'evangelica indignazione davanti a situazioni di accomodamento, di qualunquismo, di relativismo, di compromesso, ecc. Scrive mons. Luigi Negri: «l'identità non si recupera fuori da un'autentica esperienza ecclesiale e, soprattutto, non si recupera se l'esperienza ecclesiale non diventa capacità di educazione, che mostra e dimostra che Cristo è la Verità, che Cristo è la Carità, che Cristo è l'unica ragione del vivere e dell'esistere perché è il contenuto della nostra missione» (*Il cammino della Chiesa*, 2015, p. 13).



Perché Cristo? Perché, per l'identità cristiana, in lui c'è la verità sull'uomo, e il senso della nostra libertà. Verità e libertà sono interdipendenti: «la verità vi farà liberi» (Gv 8,32). Essa è la porta, dice papa Benedetto XVI, attraverso cui si deve passare per essere *liberi* nel senso più pieno del termine. Il segno della divina regalità di Cristo davanti a Pilato è la *testimonianza alla verità*. Anche Pilato chiederà a Gesù: «tu sei re?». Gesù risponde: «il mio Regno non è di questo mondo!» (Gv 18,33-36). Il mondo infatti non è la realtà, ma è nella realtà: non tutto è visibile ai nostri occhi, non tutto è comprensibile alla nostra ragione. Leggiamo in un pensiero di Pascal: «compito più alto della nostra mente è nel riconoscere che ci sono infinite cose che la sorpassano». Gesù fa capire a Pilato che c'è un potere più grande, una dimensione ancora più grande. Il dialogo tra Pilato e Cristo apre una visione del mondo del tutto nuova: «sono venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce» (Gv 18,37)!

Nella Chiesa o la parola si fa carne, oppure la carne di Dio diventa un fiume di parole inutili che scorrono dagli amboni delle chiese, dai tavoli di commissioni vescovili, da cattedre di università teologiche, nei novelli sofismi di una razionalità teologica disincarnata, senza il cuore trafitto di Dio e senza il grido reale dell'uomo.

Filippo RAMONDINO\*  
*Stare davanti a te per servirti.*  
*Pietà liturgica e sacerdozio ministeriale*

Premessa

Quanto proporrò alla vostra attenzione e riflessione sono solo alcuni punti del tema *Pietà liturgica e Sacerdozio ministeriale*, un argomento che rientra in uno schema di studio più ampio e complesso, argomento che, necessariamente, nel dibattito odierno, si serve di un confronto aperto, di apporti nuovi e diversi, di considerazioni critiche, quali possono venire anche da un convegno come questo<sup>1</sup>.

---

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

---

<sup>1</sup>) Relazione riveduta, originariamente presentata al Convegno *La liturgia: tra competenza e carisma*, Soriano Calabro, 7 settembre 2010.

Nostro intento è leggere il rapporto o binomio *pietà-sacerdozio*, attraverso tre dimensioni: storicità, identità, fedeltà. La riflessione è utile per noi sacerdoti, al giorno d'oggi un po' confusi e disorientati, è necessaria ai laici perché riscoprano una delle prerogative principali del sacerdote, al di là di modelli omologati propinati dai mezzi di comunicazione o da certe mode ecclesiastiche.

Purtroppo il tema sarà sviluppato a grosse pennellate, e la realtà ha molte più sfumature che meritano di essere approfondite. Anche alcuni aspetti sono volutamente radicalizzati, quasi per provocare una terapia d'urto!

È urgente oggi, soprattutto per le nuove generazioni, risalire, come insegnavano i saggi padri spirituali, «a quei principi evidenti, che fa tanto bene rivedere di quando in quando, meditare e come scoprir di nuovo, dato che, purtroppo, è così facile perderli di vista!» (G. Longhaye s.j.).

Anzitutto, cosa intendo per *pietà*?

1. Parliamo di *pietas* come *virtù naturale*. Nella mitologia romana era una dea e rappresentava il rapporto di devozione degli uomini verso gli dei e di solidarietà tra gli uomini. Quindi nel suo significato originario *pietas* esprime un dovere verso Dio, e si identifica col sentimento religioso, la religione, la santità; quando invece è verso i genitori, i figli, la patria, essa si esprime nel rispetto, amore, tenerezza, affetto, compassione.

2. Parliamo di *pietas* come *virtù soprannaturale*. Corroborata dalla Grazia, diventa imitazione di un atteggiamento che Dio ha fatto suo nella sua infinita misericordia e fedeltà. Gesù è la piena rivelazione e realizzazione della pietà di Dio verso gli uomini e della pietà dell'uomo verso Dio. Così la *pietas* è

l'espressione del culto «in spirito e verità» (Gv 4,24), conservata, sostenuta, risvegliata dallo spirito di fede.

Come termine è sinonimo di *devotio*, *religio* quale atto di culto, rituale e profondo, intenso del fedele verso Dio, la Vergine e i santi.

Ma per non confondere questa pietà esclusivamente con la dimensione emotiva, sentimentale e soggettiva del credente, più efficaci per la nostra intenzione appaiono le definizioni offerte da don Giuseppe De Luca, storico della pietà: «quando l'uomo prova in sé presente Iddio, non in mero concetto o in puro sentimento ma nell'amore, noi diciamo che allora egli è pio». E in maniera più concisa: è «la presenza amata di Dio nell'uomo». In una lettera a Prezzolini scrive che la pietà «è quel *quid* che fa dell'uomo qualcosa d'unico col suo Dio e del suo Dio qualcosa d'unico con lui e lo fa agire»<sup>2</sup>.

Ci sono atmosfere "sacrali" e "liturgiche" ben curate, anche in campo laico, che creano suggestive impressioni nell'animo e suscitano emozioni, ma non la *pietas*. Diverse volte, anche a questo si riducono, per molti partecipanti, gli affollati incontri di gruppi carismatici, di movimenti di nuova evangelizzazione, ecc.

La pietà è dunque sentimento sommamente gradito a Dio, ed espressione genuina dello spirito umano. Tanto che è concesso come speciale dono dello Spirito Santo.

Il ministero sacerdotale esige in modo eminente la pietà, come dono naturale e soprannaturale, che porta a mettere al

---

<sup>2</sup>) G. DE LUCA, *Introduzione alla Storia della Pietà*, Roma 1962, p. 8; G. DE LUCA - G. PREZZOLINI, *Carteggio 1925-1962*, Roma 1975, p. 273.

centro la persona di Gesù Cristo. È lui a suscitare quella disposizione abituale d'amore la quale alimenta lo spirito di pietà, che precede gli esercizi di pietà, non facendoci scadere nel bigottismo, devozionismo, pietismo e, soprattutto, non ci fa diventare oggetto del rimprovero dell'apostolo Paolo: «ci sono alcuni che hanno la forma della pietà, ma che ne hanno rifiutato la forza interiore» (2Tm 3,5).

Nel 1978 i vescovi lombardi scrivevano una esortazione al clero intitolata *Il ministero sacerdotale diocesano*, il par. 28 è dedicato alla *pietà*. Il sacerdote «come Gesù, è mandato a rendere testimonianza al Padre e ad annunciare il Regno; in lui deve dunque spiccare il senso di Dio, delle realtà terrene, del mondo invisibile, dell'ultimo destino dell'uomo. Il prete diocesano alimenterà la sua pietà soprattutto nella celebrazione dell'Eucarestia, che a lui tocca di presiedere col compito non sostituibile di consacrare; nella liturgia delle ore, cui vorrà associare sempre largamente i fedeli; nella preghiera personale con la quale si porrà quotidianamente a rapporto con il Principe dei pastori e verificherà la sua vita alla luce della parola di Dio. Ciascun presbitero a questo proposito ha un suo programma, al quale resta fedele con ferma volontà, consapevole anche per esperienza che il tempo sottratto a Dio non giova alla fecondità del ministero».

## I. Storicità

Per ovvie ragioni di tempo e di analisi, circostanziamo il nostro intervento ad un periodo storico sociale ben preciso: dagli anni del Concilio Vaticano II ad oggi. Nostro intento è:

capire cosa precede, come passato prossimo, certi orientamenti; cosa abbiamo dietro e su quali basi ci lanciamo avanti; suggerire un'analisi rigorosa e imparziale di certi processi storici; comprendere, sotto luci nuove e magari diverse, la dinamica di certi sviluppi; scoprire eventuali programmi e programmatori e, se possibile, isolare, almeno teoreticamente, eventuali "virus" immessi o creatisi per intossicazione! Intendimenti che, ovviamente, prevedono uno sviluppo che va ben oltre questa relazione.

Per essere più radicati nel territorio e nella nostra storia faccio riferimento a testimonianze ed esperienze a noi familiari, che ci aiutino ad operare una provvida *purificazione della memoria*, la quale può permettere un sereno sguardo comparativo, senza avere timore della verità che emerge dalla storia<sup>3</sup>.

Mons. Vincenzo De Chiara, vescovo di Mileto (1953-1979) e padre conciliare, nel discorso al clero del 25 aprile 1966, subito dopo la chiusura del Concilio, disse: «non possiamo più pensare, vivere, agire, come se il Concilio non ci fosse stato. È un nuovo atteggiamento, un mondo nuovo, uno spirito nuovo, lo spirito del Concilio con cui dobbiamo porci *di fronte agli altri, di fronte al mondo...* Certo, bisogna evitare anche l'altro pericolo, o tentazione: mettere in discussione tutto, pensare che bisogna cambiare tutto. Se vogliamo fare un accenno particolare a tale riguardo noi sacerdoti, non possiamo cambiare la nostra

---

<sup>3</sup>) Cfr. F. RAMONDINO, *Il Clero della Diocesi di Mileto 1886-1986*, vol. I *Formazione Ministero Azione Sociale*, Qualecultura, Vibo Valentia 2007, in particolare p. 131-160.

chiamata alla santità, spirito di preghiera, di mortificazione, di povertà, di ubbidienza»<sup>4</sup>.

I. 1. Di fronte al mondo. Quale mondo? Visto con gli occhi del presbitero

Solo alcuni quadri.

Se in buona parte dei preti gli anni del Concilio risvegliarono entusiasmo e voglia di sano cambiamento, in altri – anche se pochi – si notò un atteggiamento di “attendismo” che li portava a rallentare le attività in attesa delle decisioni finali del Vaticano II, e in altri ancora – soprattutto più anziani – un rassegnato adattamento alle novità stabilite dai padri conciliari.

La nuova ecclesiologia è entrata molto lentamente nella mentalità di buona parte del clero e ancora più lentamente nel laicato. Le innovazioni e le aperture del Concilio si proponevano in un ambiente socio religioso non del tutto uniforme: parrocchie dove era predominante la religiosità tradizionale, parrocchie dove la secolarizzazione aveva cominciato ad avere una sua incidenza. Nella relazione per la Visita Pastorale del 1966 il parroco di una parrocchia di tipo medio alla domanda sullo stato spirituale della sua parrocchia, formula una risposta che riteniamo paradigmatica nel focalizzare in quegli anni la situazione ecclesiale di buona parte dei paesi della diocesi di Mileto: «se lo stato spirituale della mia parrocchia non è disastroso non è neppure ad alto livello specialmente nelle giovani generazioni. Penso che uno dei

---

<sup>4</sup>) *Bollettino Ecclesiastico per la Diocesi di Mileto*, XLVIII (1966), n.1-4, p. 23.

motivi va ricercato nello sbalzo in senso migliore del livello di vita materiale. Senza una adeguata preparazione spirituale all'adattamento cristiano al nuovo tenore di vita. I comodi luoghi di ritrovo (bar, ecc.), il cinema, la televisione, la radio, lo sport e specialmente la canzone con quello che hanno di peggio e che va maggiormente ricercato hanno reso frivola la vita dei nostri giovani, soffocando le aspirazioni agli alti ideali, specialmente religiosi, rendendoli indifferenti. Il fatto peggiore di questa situazione è che la parrocchia si vede allontanare i giovani senza avere le possibilità adeguate per contrapporre attrattive ad attrattive. Nel prossimo triennio non mi risparmierò nella ricerca di espedienti di recupero, se la Provvidenza mi assisterà»<sup>5</sup>.

Siamo nel clima della rivoluzione del '68: tutto è contestato, tutto è messo in discussione, a ragione e a torto. Non ci sono certezze secondo le nuove filosofie. La Chiesa si trova come una barca in restauro, dentro un golfo le cui acque sono mosse da venti e tempeste, le cui conseguenze si vedranno nel decennio successivo.

Ci limitiamo a ricopiare quanto scrisse nel 1979 il parroco di una piccola frazione del vibonese, egli denuncia la crisi di partecipazione dei fedeli e l'indifferenza verso le iniziative pastorali: «formazione scarsa e per scarso interesse alla Catechesi... Per l'Azione Cattolica fino al 1967 non mancavano dei gruppetti, anzi per alcuni anni fiorenti, mentre ora c'è indifferenza se non proprio contrarietà. Fino ad alcuni anni or sono c'era frequenza eucaristica ai primi venerdì e sabati, ora

---

<sup>5</sup>) Archivio Storico Diocesano di Mileto, *Acta Pastoralis Visitationis*, 1966.



solo tre persone. Scarsa partecipazione ai Novenari liturgici, solo al patronale un certo numero e con un pizzico di fanatismo. Dopo anni d'intensa vita parrocchiale, francamente, c'è da far cadere le braccia, mentre con la malferma salute subentra anche una mortificante sfiducia per l'indifferenza crescente tra la popolazione, distratta da interessi materiali, da malcostume ed altre dissipazioni notorie con televisione, moda e stampa pornografica»<sup>6</sup>.

Le istanze del Vaticano II e le nuove direttive pastorali facevano spesso riemergere gli atavici dissidi col clero, per le faziosità politiche e devozionali che alimentavano nei paesi, per l'ostinato e ignorante attaccamento alle tradizioni, creando discredito verso le istituzioni, e accelerando quello smottamento già in atto sul terreno sociale e religioso.

Diverse parrocchie subiscono l'attacco dei Testimoni di Geova, che installano le loro sale di riunione in alcuni paesi e moltiplicano i loro proseliti con un'opera di persuasione continua e capillare mediante insistenti visite a domicilio. Lo stato di abbandono sociale e religioso di molti ambienti diventa terreno favorevole per questa setta.

L'opera di molti giovani sacerdoti e il sorgere di alcune nuove associazioni o movimenti, oltre l'Azione Cattolica, come Comunione e Liberazione, Rinascita Cristiana, Rinnovamento nello Spirito, Focolarini, ecc. provocano negli anni Settanta un certo risveglio religioso nelle città, in modo speciale fra i giovani, così che chi frequenta le chiese lo fa in modo più consapevole e più coerente.

---

<sup>6</sup>) Archivio Storico Diocesano di Mileto, *Relazioni parroci*, anno 1979.

Si comincia a sostituire frequentemente al termine parrocchia quello di “comunità”. Sollecitate dalla Caritas diocesana, in alcune parrocchie cominciano a sorgere iniziative con una nuova mentalità riguardo alla carità. Qualche comunità organizza il suo Congresso Parrocchiale per coinvolgere tutti ad una partecipazione attiva alla vita missionaria e liturgica della comunità.

Il clero è chiamato a controbattere l'impressionante abbassamento del tono morale, che facendo prevalere l'egoismo, confonde ciò che è lecito con ciò che è illecito, e culturalmente si esprime nelle “conquiste” del divorzio e dell'aborto, non meno che nella esplosione pornografica. Dentro queste tensioni sono molti i segni della rinascita dell'anticlericalismo, la Chiesa è accusata di oscurantismo e di ipocrisia.

Le liturgie si vivono e si celebrano dentro questo clima.

## I. 2. Le sfide di un tessuto sociale malato e imborghesito

Raccogliamo tre grosse sfide, che qui accenno solamente.

*a. La sfida della mafia.* Verso la fine degli anni '60 il fenomeno della mafia e della criminalità organizzata diventa il problema principale dei mali che affliggono il Meridione. In queste situazioni torna la domanda sul senso della missione del clero. Risponde lo stesso vescovo De Chiara: «per rompere la spirale della violenza è necessaria l'educazione ad una vera metanoia. [...] Una responsabilità particolare grava su di noi, i principali portatori di un messaggio evangelico che realmente vissuto, dovrebbe man mano mettere fine ai fenomeni

lamentati. Viviamolo prima noi questo messaggio, nella integrità della nostra vita sacerdotale superando difficoltà contingenti che possono essere anche gravi: potremo allora essere esempio di ogni bene»<sup>7</sup>.

*b. La sfida educativa.* Si fa appello alla formazione delle coscienze. Il vescovo mons. Domenico Cortese, insediatosi nel 1979, parla di un impegno del clero evangelizzando ed evangelizzatore in una società in cammino e in crescita, bisognosa di testimoni coraggiosi e autentici: «dobbiamo ricostruire il tessuto sociale ricostruendo le coscienze: più armeremo le nostre coscienze di valori di dignità, libertà e responsabilità e più disarmeremo le nostre mani e i nostri cuori da tutto ciò che odia e uccide. Il segreto della ripresa delle nostre comunità è la catechesi sistematica per la formazione responsabile alla fede e la severa formazione delle coscienze»<sup>8</sup>.

Le urgenze sono chiare, ma mancano principi stabili di riferimento e di fondamento. All'interno del clero si notava un certo disorientamento per via del pluralismo teologico che, abbastanza affermato nella formazione seminaristica di quel periodo, si allargava in modo arbitrario e caotico in un ibrido collage di sistemi filosofici e terminologie tanto suggestive quanto vuote di contenuto, dove non poco incideva una certa eredità protestante e una rilettura in chiave evangelica del

---

<sup>7</sup>) *La parola del Vescovo*, in *Bollettino Ecclesiastico per la Diocesi di Mileto* 1973, p. 3-9. La CEC il 30.11.1975 ha emanato un documento *L'Episcopato Calabro contro la mafia, disonorante piaga della società*, in *Bollettino Ecclesiastico per la Diocesi di Mileto* 1975, p. 50-52.

<sup>8</sup>) Messaggio per l'Avvento, 15.11.1982: D. T. CORTESE, *Da Betlem a Gerusalemme. Messaggi natalizi e pasquali*, a cura di F. Ramondino, Monteleone, Vibo Valentia 2004, p. 2.

pensiero marxista, per cui l'annuncio di liberazione «sembra che si costruisce più sulle barricate e cogli scioperi che coi sacramenti; e un annuncio che sembra più efficace quanto più si avvicina al manifesto e alla conferenza stampa»<sup>9</sup>.

c. *La sfida dei persuasori occulti.* Il clero di fine '900 ha dimenticato, per ignoranza e ingenuità, che la Massoneria ha giurato odio spietato alla Chiesa e al clero. Il card. Gennaro Portanova (1845-1908), arcivescovo metropolita di Reggio Calabria, in una lettera pastorale del 1892 intitolata *Il Regno di Gesù Cristo*, presenta alcuni settori in cui si è affermato l'annuncio del Regno nella storia umana: l'eliminazione della schiavitù, la valorizzazione della donna, l'affermazione della famiglia con l'eliminazione della poligamia e del divorzio, l'affermazione sociale dei principi del diritto, della giustizia e della libertà. Tra i nemici del Regno elenca il paganesimo, ma soprattutto gli stati moderni ed i poteri umani, che proclamano il «*Nolumus hunc regnare super nos*» (Lc 19,14) della parabola dei talenti, per approdare alla ferocia pagana dei saturnali della Rivoluzione francese del 1793 e gli orrori del Comune del 1871, denunciando infine «quella tenebrosa associazione che ha giurato odio perenne al Sacerdozio e all'Altare (= la Massoneria), e che ormai tenta di penetrare in tutte le fibre del corpo sociale, di incatenare a sé governanti e governati, per

---

<sup>9</sup>) LUIS ALESSIO, *L'uomo, essere orante*, Ancora, Milano 1980, p. 68. L'autore era sottosegretario della Congregazione per i Sacramenti e il Culto divino.

riuscire poi, se possibil fora, a cancellare dalla terra il Regno di Gesù Cristo»<sup>10</sup>. Parole di grande attualità!

Volendo minare il cuore del Cattolicesimo, non c'era cosa migliore che devastare e snaturare la liturgia, nel suo linguaggio rituale e architettonico. Ci sono sottili meccanismi e subdoli calcoli che incidono nella natura umana, spesso facendo scivolare la pietà in empietà, la consacrazione in profanazione, oppure mantenendo un ibrido composto vomitevole, per cui non si è né freddi né caldi.

I. 3. In questo arco temporale secolarizzante, demitizzante, modernizzante, che ruolo ha la liturgia, che cosa è la pietà liturgica per i presbiteri?

In positivo, possiamo dire:

a. Il volto nuovo della liturgia, dopo il Concilio, con le sue esigenze di armonia tra preghiera e vita, tra Parola annunciata, ascoltata e vissuta, ha voluto indubbiamente presentare agli occhi dei fedeli un volto nuovo del presbitero, non solamente l'uomo dei riti, delle benedizioni, il custode della chiesa, ma anche l'uomo della missione e della comunione, che finalmente esce dal tempio, per portare l'Eucaristia nella chiesa domestica, per costruire la comunità, per creare quel legame vitale tra la soglia dell'altare e la strada.

b. Il rinnovamento liturgico ha certamente toccato sensibilmente la prassi sacramentaria, attuando le riforme con

---

<sup>10</sup>) Cfr. A. DENISI, *Il magistero episcopale del card. Gennaro Portanova*, in «La Chiesa nel tempo. Rivista di cultura cattolica», XXV (2009) 2 (Atti del convegno storico sul card. Gennaro Portanova), p.140.

fermezza e immediatezza. Anche per il culto più legato alla pietà popolare, prendendo le mosse dai documenti conciliari, parroci più risoluti hanno cercato di creare nel clero e tra i fedeli una corrente di pensiero deciso ed energico che mettesse in crisi le manifestazioni esterne nella Chiesa (processioni, spettacoli, sagre, ecc.) per il recupero di un cristianesimo più interiore e autentico, un culto dei santi più spirituale che materiale, una religiosità più cristiana e meno folklorica.

c. Ci sono certamente esperienze liturgico – pastorali che, in quegli anni di entusiasmo e di cambiamenti, hanno risentito di non pochi abusi, ma che rivelano, indubbiamente, la vitalità dell’apostolato e l’esigenza di nuove forme creative e culturali del ministero dei sacerdoti, la cui pietà era ancora segnata intimamente da una *traditio*, risentiva di una disciplina dell’arcano nella quale erano stati formati, che avevano respirato nell’ambiente familiare e sociale.

d. L’episcopato italiano a metà degli anni ‘70 pone come principale impegno pastorale l’evangelizzazione<sup>11</sup>, essa ha il primato nella preparazione e celebrazione dei sacramenti, nella promozione umana che richiede dialogo e confronto con le altre culture, il rifiuto dell’integrismo, l’opportunità di una programmazione pastorale, l’insistenza più sulla fede che sulle devozioni, ecc. Nelle comunità parrocchiali cominciano ad

---

<sup>11</sup>) Cfr. l’indagine svolta in diocesi a cura dell’Ufficio Catechistico *Evangelizzazione e Sacramenti. Situazione pastorale oggi in Diocesi. Risultati della ricerca promossa dalla CEI. Prospettive per un piano pastorale*, cicl. in proprio, Mileto, dicembre 1973, 16 pp. I contributi della ricerca socio-religiosa svolta in ogni diocesi sono stati poi riportati in una *Sintesi Regionale*, cicl. in proprio, Catanzaro, dicembre 1973, 20 pp.

attuarsi incontri formativi per i battesimi e per il matrimonio. Il I Convegno Regionale Ecclesiale, svoltosi a Paola nell'autunno del 1978, diventa un momento forte del postconcilio in Calabria, permettendo, grazie al lavoro preparatorio, una rinnovata presa di coscienza del clero e del laicato.

In negativo, possiamo dire:

Siamo in quel tempo del postconcilio in cui la creatività è confusa con la libera iniziativa e la riforma con adattamenti arbitrari e con appelli al carisma, non senza arroganza e stravaganza. Manipolando dispoticamente la liturgia – che è la fonte e la radice – si è affievolita la pietà.

Tra le ombre che hanno offuscato fin dall'inizio lo spirito della riforma liturgica c'è principalmente da evidenziare il fatto che, in buona parte dei casi, essa non è stata applicata dai sacerdoti in seguito ad una diligente e sistematica riflessione sui documenti conciliari e sui nuovi prenotanda, ma affidandosi alle notizie di stampa e comunicazioni di curia, attratti più dal sensazionale e dalla novità, che dalle motivazioni e dalla sostanza. Né questo lavoro si è svolto con la generazione successiva di chierici. Fu in quegli anni denunciata la rapidità e mole della riforma liturgica, anche all'interno del Vaticano: «mai nella storia si è cambiato tanto in così poco tempo: i nuovi libri liturgici (basti pensare ai lezionari) esigono un tempo ragionevole per la loro assimilazione, innanzitutto da parte dei sacerdoti. A volte risulta difficile allo stesso specialista rimanere al corrente di tutto quanto viene pubblicato»<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup>) ALESSIO, *op. cit.*, p. 66.

In generale, il processo di rinnovamento non è uniforme, le risposte alle istanze conciliari non sono uguali né adeguate, si mette vino nuovo in otri vecchi, dove la novità è solo esteticamente nella forma oppure dove la ricerca del nuovo e dell'inedito rischia di cambiare abusivamente la sostanza.

Dalla liturgia possiamo passare, per esempio, alla pastorale vocazionale, alla vita religiosa, ecc. Pur senza generalizzare, il tormentato rinnovamento postconciliare di statuti e costituzioni non sembra che si sia rivelato tanto efficace per le nuove vocazioni e per la vita comunitaria. Così pure il rinnovamento liturgico non ci sembra che abbia riempito le nostre chiese di lontani e di convertiti. Acutamente osserva Vittorio Messori: «dopo il Vaticano II si è scelta la strada opposta a quella praticata in tutta la storia della Chiesa, dove rinnovamento e riforma sono sempre passati non dall'allentamento ma, al contrario, dal rafforzamento della austerità, del sacrificio, della severità della vita. È l'irrigidimento della disciplina, con la conseguenza dell'obbedienza pronta e completa, non certo la sua debilitazione, che è stato in passato uno degli strumenti del rilancio. Perché farsi frate o suora se quanto offerto da quella che era chiamata dalla tradizione *via perfectionis* non è che una vita da piccolo borghese, per giunta senza la presenza gratificante di una moglie, di una famiglia, di una casa propria, di una professione liberamente scelta?»<sup>13</sup>.

La figura di sacerdote che emerge, in questi ultimi tempi e che ha presa sulla massa, in provincia specialmente (al di là

---

<sup>13</sup>) «Il Timone», luglio-agosto 2010, p. 65.



della mercificazione globale del prete “pedofilo”), è il prete che balla sui palchi e nelle piazze delle sagre popolari, che “sa offrire un buon intrattenimento in chiesa”, che celebra il rito del matrimonio “in modo spettacolare”, (espressioni da me ascoltate!). Ai dervisci danzanti e agli intrattenitori dalla sacra eccentricità fanno contrappeso quelli dai gusti estetici estemporanei o anacronistici, revival di fogge e costumanze ecclesiastiche che danno più l'impressione di cortei storici e vanitose esibizioni teatrali. Situazioni e scelte che invocano e generano tutt'altro tipo di pietà!

#### I. 4. Riforma o Frattura?

Una interessante intuizione laica, su altri ambiti, può offrirci una provocante chiave di lettura per capire come il *riformare* possa diventare un *trasformare*, come la *svolta* possa confondersi con *frattura*.

Nel 1985 moriva Italo Calvino, noto scrittore, il quale aveva previsto che la letteratura del nuovo secolo e del nuovo millennio sarebbe stata caratterizzata da sei requisiti: leggerezza, rapidità, esattezza, visibilità, molteplicità, consistenza. Questi requisiti, da lui stesso utilizzati nelle sue ultime opere, facevano parte della visione moderna che Calvino aveva non soltanto della letteratura ma anche dell'etica, della politica, della filosofia. La sua visione della vita. Questi requisiti non sono, poi, del tutto estranei ai progetti della nuova teologia liturgico-pastorale.

Dove è lo sbaglio di questa previsione calviniana, si domanda nel 2009, col *sen di poi*, il laico Eugenio Scalfari? «Nel

fatto che questi sei requisiti hanno avuto negli ultimi venti anni una interpretazione e un'attuazione del tutto diversa ed anzi opposta a quella prevista da Calvino. La leggerezza si è trasformata in superficialità, la rapidità in pressappochismo, l'esattezza in arida pedanteria, la visibilità in esibizione, la molteplicità in trasformismo. E questa è pur troppo la realtà con la quale ci stiamo confrontando. Le parole e i valori indicati da Calvino sono stati letti a rovescio. L'eleganza intellettuale da lui auspicata e rappresentata è diventata trivialità, volgarità, pesantezza»<sup>14</sup>.

Questa frattura traumatica con un modello precedente, questa trasformazione dell'*habitus* e dell'ambiente non poco ha inciso sulla ministerialità sacerdotale. Il sacerdote è anzitutto l'uomo delle cose sante. Il sacerdote deve riservarsi, con gelosia amorosa, questo sua peculiare missione. Il sacerdozio ministeriale non può essere ridotto a funzioni di supplenza di uffici che spettano ai laici, come ci è confermato dalla *Christifideles laici* (cfr. n. 23). Già don Mazzolari scriveva: «al posto dell'uomo di Dio si incontra abbastanza spesso, il piazzista, il barista, l'albergatore, il galoppino, il cinematografo, l'autista, il giornalista, il cantastorie, il chitarrista, il letterato (oggi si potrebbe aggiungere: il politologo, il politicante...). Quando si sente dire "è uno come noi", è rotto il raccordo spirituale non solo tra la religione e il sacerdote, ma tra la religione e gli uomini».

---

<sup>14</sup>) E. SCALFARI, *Calvino a rovescio*, in «L'Espresso», 3.9.2009, p. 158.

Raffreddandosi la pietà o, meglio, pervertendosi, va in crisi lo spirito di fede. Quindi è in gioco l'identità del presbitero.

## II. Identità

Questo è una problematica vasta e affrontata in questi ultimi anni sotto diversi aspetti. Io ripropongo, in sintonia col tema che sto sviluppando, una mia tesi.

### II. 1. L'orientamento interiore ed esteriore

Nel modo nuovo di celebrare, introdotto con la riforma liturgica, si rivela un rapporto nuovo tra sacerdote e fedeli, e comincia a prospettarsi, non senza pericoli teologici e disciplinari, un nuovo paradigma dell'identità del presbitero il quale non appare più *ex hominibus assumptus, pro populo constituitur* (cfr. Eb 4,16), né *cum populo*, ma *versus populum*.

Appare cioè una *conversio ad creaturas*, un convergersi sul mondo, con una pietà non più teologale, ma sociologica, non più spirituale, ma razionalista (di fatto, per esempio, si dà molta più importanza ad un convegno pastorale che ad una novena ...).

Le frustrazioni del cattolicesimo postconciliare hanno prodotto una generazione di preti che hanno confuso spesso la tolleranza con la solidarietà, la verità con l'ideologia, il dogma con i paradigmi.

È fuor di dubbio che il processo di secolarizzazione e imborghesimento che ha intaccato la figura del sacerdote si è

velocemente trasformato in un passaggio dalla critica purificante alla crisi insidiante la sua identità. Se prima della riforma il rapporto sacerdote-liturgia era segnato da eccessivo formalismo, individualismo, ora purtroppo appare segnato dalla massificazione e dal protagonismo. Oggi frequentemente si parla di disagio della vita sacerdotale, e la diagnosi di questo disagio non può non partire dall'esame del suo principale compito ministeriale, dal contatto col luogo per il quale è consacrato e dal quale è consacratore, che è l'altare, la divina eucaristia.

Io non ho voglia che la mia identità di sacerdote cattolico si trasformi in quella di uno stregone del villaggio globale, né di sociologo oppure di operatore sociale della civiltà postmoderna e postcristiana.

Le esortazioni magisteriali essenziali a proposito della identità sacerdotale sono chiare, i presbiteri sono invitati:

- a conservare chiara la coscienza della loro peculiare identità,
- a vivere intensamente la dimensione verticale della propria esistenza,
- ad essere guida ed educatori nella fede,
- padri di tutti specialmente dei poveri,
- validi servitori della causa del Vangelo,
- veri pastori impegnati a portare tutti a Cristo,
- ministri della salvezza che libera radicalmente l'uomo anzitutto da ciò che lo separa da Dio.

## II. 2. La ricomprensione ontologica

Se si recupera ciò che ontologicamente identifica il sacerdote, cioè il suo personale rapporto con Cristo e la sua Chiesa, allora si comprende che il primo servizio che i presbiteri sono chiamati a rendere alla comunità cristiana è l'annuncio del Vangelo, da cui nasce la comunità di fede, valorizzando il carattere "associato" e non soltanto "individuale", che deve assumere l'azione apostolica della Chiesa, popolo di Dio, in quanto è "sociale" la natura dell'uomo a cui il ministero presbiterale si riferisce.

Dunque, la conversione riguarda anzitutto i presbiteri, perché se si rinnova il sacerdozio, si rinnova la Chiesa. Il dinamismo carismatico suscitato dal Concilio obbliga ad un cambiamento di mentalità e di prassi ecclesiastica, ad una ricomprensione ontologica del sacerdote, meno esecutore di un ministero statico, e molto più mediatore e riconciliatore tra Dio e l'uomo, pontefice in quanto *alter Christus*.

È vero anche che, in molti casi ed esperienze, la ricomprensione ontologica si è ridotta piuttosto ad una comprensione sociologica, mortificando, ancor più che nel passato, perché partendo dagli stessi sacerdoti, l'identità presbiterale. Questa si presenta come la sfida o la tentazione più sottile e, a volte, subdola che il tessuto sociale, interiormente e moralmente malato, lancia, seducendo il sacerdote che è ministro di Cristo nella Chiesa, così il prete, piuttosto che manifestare la propria diversità carismatica rispetto ad ogni altra categoria sociale, sceglie di essere come gli altri, di massificarsi in un corrosivo decadimento e allontanamento dal

modello sacerdotale proposto dalla tradizione e dal magistero, imborghesendosi nelle abitudini e nello stile di vita.

L'abbandono dell'abito ecclesiastico diventa segno sociale evidente di un diverso *habitus* mentale. Anche l'abito sacro è un segnale stradale per l'*itinerarium mentis in Deum* dell'uomo di ogni tempo. Esercita un richiamo nel mondo, semplicemente dicendo: Dio c'è, la sua Chiesa è viva, nel mondo non ci sono solo dei volontari, ma dei consacrati. «È sintomatico – scriveva mons. Proja – il fatto che i nemici della chiesa, i persecutori, gli anticlericali, i cattolici oltranzisti e laicisti ecc. sono tutti a favore della scomparsa degli abiti sacri, per togliere il richiamo delle cose a Dio»<sup>15</sup>.

Così, nonostante le buone intenzioni, gli approfonditi dibattiti e i suggestivi convegni in cui fiumi di parole e di inchiostro ripiovono sugli stessi relatori, si può diventare ministri di una Chiesa la quale più che cambiare la società è “cambiata” dalla società, più che “dialogare” con il mondo si adegua alla sua logica, perdendo la tensione escatologica. E in un mondo di provincia, dove più facilmente costume sociale e costume religioso s'intrecciano mossi da filosofie campaniliste, clientelari, individualiste, opportuniste, diventa assai difficile, se non si è uomini di fede, liberi e poveri, esistere in maniera «non mondana» (cfr. Gv 17,14ss).

---

<sup>15</sup>) G. B. PROJA, *In nomine tuo, dulcissime Jesu! Riflessioni di fede ed esortazioni fraterne*, Pro manoscritto, Roma 2010, p. 22.

### II. 3. Un povero peccatore

La liturgia è la fonte dell'identità del presbitero ed è lo specchio in cui si riflettono le coordinate esistenziali della vita sacerdotale. Il prete è anzitutto un uomo che fa esperienza del peccato e del perdono, deve riconoscere con umiltà la propria miseria e indegnità, deve esultare per la fiducia che il Signore ha riposto in lui, cantando con le parole del salmo: «il Signore è buono e grande nell'amore... egli sa di che siamo plasmati, ricorda che noi siamo polvere» (Ps 102).

Questa consapevolezza era più radicata ed evidenziata nella pietà sacerdotale del passato. Persino in quegli esercizi di pietà che disponevano alla celebrazione della santa Messa mentre il sacerdote indossava i paramenti liturgici «per distinguersi da se stesso», come notava con stupore lo scrittore russo Nikolai Gogol (1809-1852). Col togliere le preghiere della vestizione, si è tolto il senso di questo rivestirsi.

*Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis*, ci fa dire il canone romano. Siamo non solo ministri, ma anche *i peccatori*! "Poveri peccatori" si autodefinivano i sacerdoti cristiani dell'antichità, come testimonia Tertulliano, i quali a volte aggiungevano alla firma *tapeinos*, umile, modesto, povero peccatore, titolo che poi si ridusse ad una iniziale *Tau*, finendo così col diventare una piccola croce, quella che oggi precede la firma dei vescovi! Tutt'altro che pretese di casta o separazione, anzi la distinzione tra ministro e popolo è solo per obbligare il primo ad una maggiore fedeltà a Dio nel servirlo e una maggiore umiltà per il suo stato (peccatore). Questa bella e sincera distinzione non appare nei nuovi canoni!

È il “mistero” dell’Eucaristia che dà identità al presbitero: è un uomo “misterioso”, diverso, carismatico, per dono gratuito sacramentale di poteri speciali. Per scoprire o riscoprire il mistero della *sacra potestà*, la cui insondabile gratuità divina agisce persino *ex opere operantis*, al di là dei meriti del ministro, suggerirei, soprattutto ai giovani chierici, la lettura del romanzo *Il potere e la gloria*, scritto dall’inglese Graham Greene nel 1940.

### III. Fedeltà

#### III. 1. Fedeltà e sacralità

La pietà liturgica sincera, coscienziosa, competente, salvaguarda dal pericolo dell’abitudine e conferisce al ministero sacerdotale la necessaria unzione soprannaturale, facendo perseverare nella fedeltà, che ben si coniuga con santa perseveranza. Fedeltà e perseveranza trovano sostegno nell’alveo di una *tradio* e di una *continuitas* che sola assicura una *communio* col prima e col dopo.

Sembra che le nuove generazioni di chierici, senza ovviamente generalizzare, manchino di un *tradio*, di una iniziazione mistagogica al mistero eucaristico, che non è solo *ars celebrandi* ma è *mens celebrandi*, l’intelligenza delle cose sopransensibili. Si rischia così che il più grande e nobile dei ministeri diventi una occupazione come qualunque altra. La desacralizzazione della liturgia, negli ultimi quarant’anni, ha gradatamente privato la scienza e coscienza liturgica, e la stessa



*pietas* del sacerdote, di alcuni valori essenziali<sup>16</sup>. La sacralità della liturgia crea l'ambiente per qualcosa di più grande e adorabile che è il Sacramento dei sacramenti, perché questo non sia ridotto e trattato come una semplice cosa sacra. È il Santo! Ha ragione mons. Nicola Bux quando sostiene che dobbiamo «ritrovare il coraggio del sacro»<sup>17</sup>. Bisogna ritrovarlo, recuperarlo con la consapevolezza che è propriamente nella fede cristiana che avviene l'inveramento del sacro. Una analisi obiettiva, che prenda in considerazione la contemporaneità cattolica, non può non tenere conto della difficile risonanza di un tale appello, il quale cade su un terreno divenuto refrattario per le tante cause *ad intra* e *ad extra* che evitiamo di elencare, e tra queste certamente alla base, a mio parere, il raffreddamento e la banalizzazione della *pietà*. Notava a tal proposito il vescovo Alessandro Maggiolini: «molti credenti attuali non hanno né potuto gustare le celebrazioni austere ed eleganti di stile benedettino della prima metà del secolo scorso, né si sono sentiti prepotentemente attratti e coinvolti da una sacralità in gran parte perduta, che ha finito per copiare, spesso senza accorgersene, spettacoli televisivi, arcigni o frivoli che fossero»<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup>) Cfr. F. RAMONDINO, *Altare e Sacerdote. Appunti e riflessioni*, collana temi di attualità 1, Adhoc, Vibo Valentia 2010.

<sup>17</sup>) Cfr. N. BUX, *La riforma di Benedetto XVI. La liturgia tra innovazione e tradizione*, Piemme, Casale Monferrato 2008.

<sup>18</sup>) *La Messa in certi casi è stravolta: resta qualche rimpianto per l'austerità perduta*, in «Quotidiano Nazionale», 27.1.2004.

### III. 2. Liturgo e teologo

Il sacerdote, in quanto liturgo, partecipa in modo del tutto speciale al sacerdozio di Cristo, che prolunga la sua azione sacerdotale redentiva attraverso i secoli ed è il liturgo sempre vivente, quale sommo sacerdote, che il presbitero è esortato ad imitare, e donare agli uomini in modo speciale nelle azioni liturgiche. La vita e l'attività del sacerdote sono santificati dalla liturgia. La pietà liturgica (Messa, sacramenti, breviario, ecc) diviene un vero strumento salvifico per sè e per il popolo.

Queste affermazioni desunte dall'abbondante insegnamento magisteriale *de Sacerdotio*, ci permettono di ribadire: il sacerdote non è liturgo perché teologo, ma è teologo perché anzitutto liturgo. Proprio per il fatto fondamentale che *lex orandi statuat legem credendi*, per il fatto che *gratia non destruit sed perficit naturam*, e la grazia giunge a noi attraverso i sacramenti, e i sacramenti rispondono anzitutto ad un bisogno vitale della nostra natura umana: la Salvezza. Non per niente materia e forma dei sacramenti sono significativi: acqua, olio, pane, vino, carne, parola... si parte dalla concretezza della terra e della carne. Nelle esigenze naturali dell'uomo c'è anzitutto la preghiera, è dato antropologico: *homo naturaliter orans*.

È questo un aspetto che meriterebbe essere sviluppato. Io lo accenno soltanto.

Dobbiamo, forse, recuperare un modo di fare teologia alla scuola dei padri, cioè una teologia più eucologicamente fondata. Una teologia, quindi, che non si accontenti di essere definita *scienza* (con gli equivoci umani che il termine oggi comporta), ma sia espressione autentica di quella intelligenza

che *con diligenza, pietà e sobrietà*<sup>19</sup> studia e medita il mistero della fede, sempre cosciente di quella capacità razionale di conoscenza naturale che non è immediata, ma mediata, *per speculum et in aenigmate*. Mistero che, per quanto possa approfondirsi, resta pur sempre “fascinoso e tremendo”, rovelto che arde senza consumarsi, davanti al quale ogni intelligenza, così intesa, si apre allo stupore dell’ineffabile e diventa preghiera.

Era stata la mistica a far maturare i principi della riforma conciliare della liturgia, fu invece il razionalismo post-conciliare a gestire i cambiamenti. Ma ciò che è più grave è aver fatto pagare alla liturgia le conseguenze più demenziali della “svolta antropologica” nei suoi esiti antropocentrici in teologia. Era inevitabile che, poste certe premesse nella recezione popolare della teologia e della ecclesiologia, si finisse per toccare ciò che è più familiare e ordinario per il popolo, cioè la celebrazione dei sacramenti e dei sacramentali. Ecco perché è urgente spezzare il predominio filosofico di un pensiero che porta alla dittatura del relativismo; è necessario mettere in discussione una certa egemonia della scienza teologica che decide il “politicamente corretto” della liturgia. Il filosofo francese Jacques Maritain, perplesso sulle innovazioni della riforma, scriveva all’amico Paolo VI: «si assisterà ad una terrenalizzazione progressiva del cristianesimo, favorita dal linguaggio stesso nel quale si esprime, senza parlare del rinforzo dato da certi pseudo-teologi

---

<sup>19</sup>) Cfr. Cost. *Dei Filius*, Conc. Vat. I 1870, DS 3016.

o pseudo-esegeti, e dal primato decisamente dato all'azione, alla *praxis*»<sup>20</sup>.

Porto solo un esempio dalla storia della filosofia e della teologia. Il rifiuto da parte di San Bonaventura di oggettivare la teologia nella scienza, per vederla piuttosto unita alla esperienza vissuta della fede, sottolineando la centralità della preghiera nella speculazione filosofico-teologica, come atto storico e metafisico, luogo di illuminazione soprannaturale che costituisce la profonda unità fra conoscenza e fine che si cerca.

San Bonaventura ci richiama alla necessità della preghiera: «esorto il lettore, prima di tutto al gemito della preghiera per il Cristo crocifisso, il cui sangue lava le macchie delle nostre colpe, e ciò perché non creda che gli basti la lettura senza l'unzione, la speculazione senza la devozione, la ricerca senza l'ammirazione, la considerazione senza l'esultanza, l'industria senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza la grazia divina, lo specchio senza la sapienza divinamente ispirata»<sup>21</sup>.

San Bonaventura ci porta pure a filosofare, ma a "filosofare nella fede" per dare ragione della speranza che è in noi, senza tralasciare l'atteggiamento *naturaliter* umano della *devotio*, della *admiratio*, della *pietas*, nell'*itinerarium* della vita.

La mistica medievale espressa da San Bonaventura, che vede e il mondo interiore e il mondo esteriore, come scala ascensionale, *itinerarium in Deum*, richiama, in altri termini, la fecondità dell'*et-et* nell'esperienza religiosa. *Et-et*, quindi, nella

---

<sup>20</sup>) Citato da Lorenzo BIANCHI, *Dal latino a Pelagio*, in «30 Giorni», XIV (1996), n.7/8, p. 83.

<sup>21</sup>) *Itinerarium mentis in Deum*, prol., n. 4 (V, 296a).

sapienza cristiana e cattolica: anima e corpo, fede e ragione, pensiero e sentimento, scienza e pietà, preghiera e azione, cenere e fuoco, croce e resurrezione.

Noi trasumiamo per l'amore di Dio, non per i meriti conoscitivi della nostra mente. San Bonaventura come riduce tutte le scienze alla teologia, così risolve tutti i desideri nella beatitudine dell'estasi, definita da lui una «conoscenza sperimentale di Dio», non per visione ma per dolcezza, non per certezza di ragionamento, ma per certezza d'amore<sup>22</sup>.

### III. 3. Fedele al cuore di Cristo e al cuore dell'uomo

Il prete è ordinato per l'Eucaristia. All'ordinazione ci è stato detto: «vivi il mistero che è posto nelle tue mani, e sii imitatore di Cristo immolato per noi». Nelle nostre mani il vescovo ha posto il calice e la patena, non altri strumenti. Anche quando moriamo nelle mani di noi sacerdoti è pia consuetudine porre il calice e la patena. Per dire che tutto il senso del nostro sacerdozio e della nostra vita, proprio per il legame ontologico che l'ordinazione comporta con la nostra carne, è la celebrazione del sacrificio dell'altare. Il mandato è per l'annuncio, per la riconciliazione, per la preghiera.

Eppure emerge, fastidiosa e provocante nel nostro cuore, una domanda di senso oggi: ha senso per il nostro tempo il culto, la pietà? Vale la pena di preparare una *stanza alta*, una grande sala con tappeti (cfr. Mc 14,15-16)? Vale la pena dire: «noi ci dedicheremo alla preghiera e al ministero della parola»

---

<sup>22</sup>) Cfr. *Il Sent.*, d. 35, a. 9 (III, 774).

(Atti 6,4), mentre per il servizio della carità sceglieremo fratelli di buona reputazione?

Quando celebriamo la Messa noi abbiamo deciso di incamminarci per la via stretta, di andare in salita (è il significato dei gradini dell'altare), di entrare nell'arca per sfidare il diluvio, di attraversare il mar Rosso, di camminare decisi verso Gerusalemme, di salire il Tabor, di affrontare il Calvario, di essere portati avvolti in un sudario nella tomba nuova. L'Eucaristia è memoriale, è profezia, è viatico. Quale è la certezza e la conferma che ricevo nella Messa? È quella che in tutto questo movimento non sono solo, c'è Cristo memoria viva, presente, attuale, che agisce in me e per me. C'è tutta la Chiesa nella comunione dei santi, che rende onore e gloria, come la cosa buona e giusta, a Dio Padre.

Pertanto io sacerdote non sono il padrone dell'altare, non sono il ripetitore di un rito magico, non sono protagonista teatrale davanti ad una assemblea. Sono, in quel momento, le mani venerabili di Gesù, gli occhi santi di Gesù alzati al cielo, il cuore sofferente di Gesù. Nella messa c'è una tempesta di Spirito Santo, c'è una valanga di Grazia, c'è un terremoto trasformante, c'è il buio tenebroso e c'è la luce abbagliante. Capisco così la Messa celebrata dai santi!

Dopo che i nostri orecchi hanno ascoltato la Parola e riconosciuto, con l'assenso di fede, il Dio trascendente e personale, siamo invitati ad elevarci a lui con la preghiera e l'adorazione per Cristo con Cristo in Cristo. Diventa spontaneo il *sursum corda*, l'attrazione verso i beni superiori.

Nell'Eucaristia i nostri cuori, chiamati ad alzarsi dalla mediocrità, dalla superficialità e dall'ordinarietà, sono rivolti al

Signore, esclusivamente a lui. E siccome la liturgia è fatta di segni, non capisco perché anche come segno assembleare, nella seconda parte della Messa, non dovremmo essere tutti rivolti in una unica direzione?

Un mistero che, proprio perché celebrato come memoriale, incide i suoi caratteri e le sue note nella risonanza della vita, nel nostro quotidiano *associarsi esistenzialmente* a Cristo, ai suoi gesti di *diaconia, koinonia, martyria*. È l'offerta del sacrificio esistenziale che verifica e dimostra l'intensità di un amore: *fractio verbi, fractio panis, fractio vitae*. Così, detto *ite missa est*, anche il sacerdote scende i gradini dell'altare, attraversa la soglia della chiesa. Ma quale continuità c'è tra la mensa dell'altare e il tavolo dell'ufficio, la cattedra della scuola, le case dei fedeli, ecc.? Questo per capire che non riduciamo tutta l'opera della Chiesa alla liturgia e l'ufficio sacerdotale ad un fatto puramente rituale, senza la necessaria estensione profetica e pastorale. La scelta di un abito ecclesiastico era fatta anche per offrire il segno visibile di questa continuità.

#### III.4. Tra la simbologia della pietà sacerdotale

##### a. *L'auscultazione del Cuore di Gesù*

Comprendiamo così che la pietà liturgica del sacerdote si coniuga e si perfeziona con l'ascesi. È l'ascesi del cuore – qui sta tutta la mistica sacerdotale – il segreto della nostra vocazione. Il resto è una conseguenza armoniosa oppure un nevrotico e frustrante “tirare avanti”! «*Non ascensu corporali sed cordiali*» (San Bonaventura), per plasmare il nostro cuore con l'impronta degli stessi sentimenti di Cristo. *Il Sacerdozio è l'amore del Cuore*

*di Gesù*, ha detto Benedetto XVI a conclusione dell'Anno Sacerdotale.

Vorrei approfondire ancora la riflessione su questa icona evangelica dell'ultima cena: «ed egli reclinandosi così sul petto di Gesù...» (Gv 13,24). Come il discepolo amato, il sacerdote è posto vicino a Cristo nella mensa del cenacolo per auscultare il cuore di Cristo. L'amante e l'Amato diventano *un solo spirito*. E dopo che abbiamo reclinato il capo sul petto di Gesù, non ci sono alibi per noi.

Pietro ha bisogno del giovane mistico amore, per entrare nei segreti del cuore sofferente di Cristo. Giovanni (vogliamo credere, secondo la tradizione, che sia lui «il discepolo che Gesù amava») pone il suo orecchio sul petto di Cristo, Giuda potrà dargli un bacio sulla guancia, Tommaso sarà chiamato a mettere le dita nel suo costato aperto. Giovanni, che ama il maestro, si reclinava sul cuore di Gesù, non afferma nulla, domanda solamente, in silenzio, e resta fedele sotto la croce. È una icona meravigliosa d'umanità e di divinità: dice chi è l'uomo che ama Dio, dice chi è Dio che ama l'uomo, che non lo condanna, non impedisce, lo lascia libero, per farci capire a quali costi e risultati può giungere la libertà.

È una icona meravigliosa per la pietà eucaristica: ogni nostra adorazione nel santo cenacolo, deve rinnovare questo atteggiamento di Giovanni su invito di Pietro, che è nel cuore della nostra ordinazione sacerdotale: «rendici perfetti nell'amore in unione col nostro papa... il nostro vescovo...». Noi ci mettiamo in ascolto del cuore eucaristico di Gesù, chiedendogli chi è, cosa è, oggi, che lo tradisce, che tradisce il suo messaggio d'amore, che vende e svende Gesù per una



ideologia o un progetto più alla moda; che mangia alla sua tavola ma la sua mente è lontana da lui.

Bisogna sempre partire dall'esperienza stessa di Cristo, dalla verità profonda dei suoi sentimenti, dalla sua *pietas*, da quel cuore che ha tanto amato gli uomini: compassione, umiltà, mansuetudine, gentilezza, dolcezza, solidarietà, franchezza, coraggio, ecc. E sperimentare, sentire così ciò che sentì lui davanti alla debolezza dei fratelli, davanti alla tenerezza del Padre, davanti all'ipocrisia dei potenti, davanti al dolore di una madre. Credere in Gesù significa credere che questi suoi sentimenti sono la forza della fede che vince il mondo, che vince ogni male, ogni forma di male. Tutti i nostri sentimenti umani, segnati da contraddizioni, lacerazioni, paure, sofferenze, si purificano e si elevano nel momento in cui si ricreano e si rigenerano «per mezzo di lui e in vista di lui» (Col 1,15). Nella sua perfetta, perché divina, umanità.

Siamo i suoi sacerdoti, i discepoli amati, per reclinare ogni giorno nel cenacolo, esortati da Pietro, la nostra mente, le nostre orecchie, i nostri occhi, il nostro cuore, sul cuore di Cristo, sul cuore del suo Corpo reale che è l'Eucarestia, sul cuore del suo Corpo mistico che sono i fratelli più poveri.

*b. Lo sguardo alla Croce*

La sfida della secolarizzazione mette in crisi il primato della fede. Se la liturgia è in crisi, questa rientra in una crisi più grande che è quella della fede. La crisi del teocentrismo, mette in crisi il culto, che per sua natura è teocentrico. La liturgia, che in molti casi è gratificante, può essere riformulata in maniera antropocentrica. Si accantonano così i valori di lode, azione di

grazie, sacrificio, supplica, adorazione, azione santificante, per accentuare i temi, più razionalmente afferrabili e socializzanti di fraternità, incontro, popolo, scelta, impegno, ecc., valori che hanno plasmato in modo predominante e anche fecondo la generazione sacerdotale dell'immediato dopo concilio, a scapito però dei valori precedenti e premettenti, quale fonte primaria e indispensabile.

La presenza della croce sull'altare, che è obbligatoria, richiama al Calvario e lo rappresenta. Ed è necessario per la fede. Perché, che sia l'altare una mensa del convito e della cena, della fraternità e della gioia pasquale è facile crederci. Anche le memorie dei nostri anniversari, o le nostre feste familiari, si celebrano con un solenne e anche suggestivo convivio. Ma per credere che lì si rinnova il sacrificio del Golgota, ci vuole la fede. Per fede potrai accostarti al santo dei santi, per fede crederai che lì è "la fonte e il culmine" di tutta la vita della Chiesa e non altrove. Il card. Ratzinger ha avuto il coraggio di dire: «tra i fenomeni assurdi del nostro tempo io annovero il fatto che la croce venga collocata su un lato per lasciare libero lo sguardo sul sacerdote. Ma la croce, durante l'eucarestia, rappresenta un disturbo? Il sacerdote è più importante del Signore?»<sup>23</sup>.

CONCLUSIONE. Una icona per chiudere e ricominciare

Chiudo con una ultima immagine, suggerita dall'evangelista Luca (1,1-5): ci fanno riflettere quelle *due barche*

---

<sup>23</sup>) *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 80.

*ormeggiate alla sponda del lago di Genezaret, mentre i pescatori erano scesi e lavavano e riparavano le reti.* Lavoro necessario questo, utile, indispensabile, legato al loro mestiere. Attività e premure che Gesù certamente non ignora, quando dirà a Simone, un po' stanco e avvilito per le inutili fatiche di quella notte, «prendi il largo e getta le reti per la pesca». Quelle stesse reti!

È sempre il Signore che si accosta a noi, è lui che prende l'iniziativa e, servendosi di quel poco che *naturaliter* abbiamo e sappiamo, ci prepara ad una pesca miracolosa, ci immerge nello stupore soprannaturale della fede, dove il primo gesto è di pietà: Pietro si getta alle ginocchia di Gesù e riceve la sua missione: «d'ora in poi sarai pescatore di uomini».

Mauro BONTEMPI\*  
*Il prismatico cattolicesimo italiano\*\**

*Abstract*

Il saggio propone una riflessione sul cattolicesimo in Italia partendo da una recente indagine demoscopica sul rapporto tra gli Italiani ed il trascendente. L'anelito diffuso ad una visione ultraterrena dell'esistenza umana si traduce nel rapporto spesso ambiguo, contraddittorio e confuso che la maggior parte degli'italiani ha instaurato con il Cristianesimo e la Chiesa Cattolica, i cui riflessi socio-politici si traducono in posizioni spesso ondivaghe e "nicodemiche" che convivono, tuttavia, con esperienze e sperimentazioni di una nuova testimonianza cristiana nella società civile.

---

\* Ricercatore "Istituto di Studi Politici s. Pio V" (Roma), Adjunt Fellow "Centro Tocqueville-Acton" (Roma - Milano).

\*\* Con questo articolo si completa una trilogia dell'autore. Questi i precedenti: *Le sfide della fede: tra secolarizzazione, pluralismo e bisogno religioso*, in «Veritatis Diaconia», anno 1 (2015), n. 2, p. 97-110 e *Laicità: questa sconosciuta*, in «Veritatis Diaconia», anno 3 (2017), n. 5, p. 55-64.

The present essay offers a reflection on Catholicism in Italy inspired from a recent public opinion survey on the relationship between the Italian population and the transcendent. The widespread desire of an otherworldly vision of human existence often results in an ambiguous, contradictory and confusing relationship that many people have established with Christianity and with the Catholic Church. Socio-political reflexes of this complex interaction result in undulating and “nicodemiche” positions that may coexist, however, with experiences and experiments of a new Christian witness in the society.

Nel 1982 Giovanni Paolo II affermava che «la libertà religiosa non è che una delle facce del prisma unitario della libertà: questa è un elemento costitutivo essenziale di una società autenticamente moderna e democratica»<sup>1</sup>. In Italia la stessa espressione della libertà religiosa rappresenta un prisma, che in base al punto di analisi e alla sorgente di illuminazione può anche fornire indicazioni contrastanti.

Per cominciare a riflettere sulla “stato della fede” in Italia possiamo ricorrere ancora ad una ricerca del professor Tom Smith per l’Università della California sul rapporto individuale

---

<sup>1</sup>) GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla 69<sup>a</sup> conferenza dell’Unione interparlamentare*, 18 settembre 1982.

con Dio, indipendentemente dall'adesione ad una fede e nemmeno ad una precisa concezione dell'*Ens*<sup>2</sup>.

L'Italia si posiziona tra l'ottavo e l'undicesimo posto nelle classifiche relative alle percentuali di credenti, con un livello superiore di credenti rispetto all'inversamente proporzionale quota di atei. Ciò che emerge, nella serie storica trentennale dal 1991 al 2008, è la marcata riduzione dei credenti in Dio (-10,5%) pur a fronte di un meno consistente incremento degli atei (+3,2%). D'altro canto si registra pure un lieve aumento dei fedeli in un Dio personale (+0,8%). Ciò si potrebbe interpretare come un rafforzamento qualitativo nella maturità di fede cristiana: mentre l'affermazione di una generica fede in Dio, potrebbe celare forme di religiosità fortemente eterodosse rispetto al cristianesimo (dalla superstizione, al panteismo, al deismo o alla semplice religiosità naturale), la tenuta del numero di credenti in un Dio "noto" che crea, interviene e parla con l'uomo, lascia ben sperare sull'evoluzione del cattolicesimo come "minoranza creativa"<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup>) Nell'arco di dieci anni (1998-2008) hanno chiesto ai cittadini di questi stati quale fosse il loro rapporto con Dio (secondo una gamma di sei risposte, da ateo a fortemente credente) e se tale Ente supremo abbia le caratteristiche di un "Dio personale", cioè di "un Dio che si preoccupa personalmente di ogni essere umano". Analizzando i dati in senso sincronico e diacronico, sono state elaborate una serie di tavole a livello nazionale e anagrafico. Lo studio dal titolo *Beliefs about God across Time and Countries* è stato reso noto il 18 aprile 2012.

<sup>3</sup>) Definizione del ministro Lorenzo Ornaghi all'Alta scuola di formazione in dottrina sociale della Chiesa dell'Istituto Toniolo. "Politici cattolici, sono i valori le nostre risorse", in «Avvenire», 17 aprile 2012, p. 12.

Come secondo passaggio, dopo aver circoscritto l'area del triangolo avente per vertici fede-cattolicesimo-laicità, cerchiamo di penetrare in profondità, nel tessuto connettivo del cattolicesimo italiano, mettendo a confronti gli studi, complementari e parzialmente contrastanti, di Formigoni<sup>4</sup> e Garelli<sup>5</sup>.

Formigoni critica la *vulgata*, ormai invalsa, circa la presunta tenuta del cattolicesimo in Italia di fronte alle pressioni esogene ed endogene, di matrice secolarizzante<sup>6</sup>. Analizzando, voce per voce, si scoprirebbe una realtà ecclesiale molto meno brillante e compatta di quanto si pensi o si tenti di accreditare. Anzi, piuttosto preoccupante. L'indice di nuzialità si colloca ad un livello inferiore alla media UE: 3,6 matrimoni ogni mille abitanti rispetto a quasi cinque unioni in Eurolandia. Nel 2002 in Italia l'indice era al 4,6%. Indice della concreta e materiale adesione alla sua missione pastorale, l' "8 per mille" alla Chiesa cattolica è devoluto dall'85% dei contribuenti che esprimono una scelta, cioè solo il 43% dei contribuenti<sup>7</sup>. In

---

<sup>4</sup>) GUIDO FORMIGONI, *L'Italia cattolica e la secolarizzazione*, in «Il Mulino», 5/2011, p. 770-778. Tale lavoro in realtà si rifà ad una precedente indagine sulla situazione del clero e del laicato cattolico in Italia, condotta Paolo Segatti per «Il Regno» nel maggio 2010.

<sup>5</sup>) Cfr. FRANCO GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del Paese messa a nudo*, Il Mulino, Bologna 2011.

<sup>6</sup>) Il merito di tale affermazione spetterebbe all'azione pastorale «messa a punto nel ventennio wojtyliano e ruiniano». In realtà, secondo Formigoni si tratterebbe dell'effetto di «un'irradiazione evangelica tradizionale, più che non in un'esplicita ricristianizzazione della società» italiana (FORMIGONI, *L'Italia cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 770-771).

<sup>7</sup>) *Ivi*, p. 772.

questo scenario non certo entusiasmante per il cattolicesimo italiano, si affiancano le indicazioni relative alla vita di fede. È vero che tre italiani su dieci partecipano all'eucaristia domenicale, in evidente recupero rispetto ai dati dei decenni passati e gli scenari apocalittici di una sostanziale scristianizzazione del Paese. Fermo restando questo punto, condiviso, *volens nolens*, dalla maggioranza degli analisti, Formigoni avanza perplessità sulla rilevazione del dato (attraverso interviste<sup>8</sup> e non rilevazioni dirette<sup>9</sup>), sia per lo squilibrio anagrafico di questo 28% (gli *over* sessantacinque superano il 60%, solo il 13% di ventenni e trentenni)<sup>10</sup>. Nel decennio 1997-2007 il numero di sacerdoti diocesani (-12,4%) e dei seminaristi (-24,9%) ha subito una sensibile riduzione ed anche la distribuzione geografica del clero risulta piuttosto squilibrata a favore del Meridione e del Nord-Ovest, e a livello di demografico presso i piccoli centri. Nell'analisi di Formigoni anche i punti di forza della Chiesa-popolo di Dio, presentano toni chiaroscurali e ambigui. I nuovi movimenti ed il mondo giovanile, galvanizzati dal sostegno carismatico di Giovanni Paolo II negli anni Ottanta e Novanta, raggiunto il riconoscimento ufficiale dalla Chiesa, vivrebbero tutti (chi più, chi meno) una stagione di tiepidezza. Esauritasi negli anni Settanta la spinta militante del laicato cattolico e dopo "l'estate

---

<sup>8</sup>) Effettuate da Paolo Segatti per «Il Regno» del 15 maggio 2010 (cfr. FORMIGONI, *L'Italia cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 774).

<sup>9</sup>) Non meno opinabile potrebbe essere l'attendibilità di rilevazioni "dirette", per evidenti difficoltà oggettive legate al fenomeno stesso.

<sup>10</sup>) Del resto anche l'insegnamento della religione nella scuola superiore ha subito una rilevante riduzione (cfr. FORMIGONI, *L'Italia cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 774).



di s. Martino" wojtyliana, le "sentinelle del mattino" (per usare un'espressione cara a Giovanni Paolo II) si sarebbero assopite nei rispettivi posti di guardia, in attesa di un'alba che non vedono. Fuor di metafora, ci troveremmo di fronte ad un coacervo di modelli sempre più distanti per sensibilità ed approccio alla realtà del mondo. Causa ed effetto, allo stesso tempo, è il risvolto sul piano politico, ove il tramonto della Democrazia Cristiana ha portato ad una diaspora, tanto dell'elettorato passivo quanto di quello attivo, che sovente ha costretto ad abdicare «alla coerenza (religiosa) per la coesione (politica)». Una sorta di Patto Gentiloni rivisitato e corretto: un *modus vivendi* all'interno di ogni schieramento ove i primi diritti ad essere negoziati sembrano essere proprio quelli non negoziabili<sup>11</sup>.

Insomma, secondo Formigoni, il laicato cattolico italiano sarebbe più che altro «un arcipelago poco coeso» all'interno di una Chiesa lacerata al suo interno tra la «rivendicazione continua di una massiccia unità dogmatico-istituzionale» e la dissoluzione del legame fra la Chiesa-istituzione e fedeli laici<sup>12</sup>.

Non siamo di fronte ad uno "scisma sommerso", come alcuni sostengono, ma certamente dovrebbero essere riviste al ribasso le valutazioni eccessivamente ottimistiche dell'*establishment* clericale italiano sulla tenuta della fede in Italia. L'episcopato italiano dovrebbe interrogarsi sulla validità

---

<sup>11</sup>) Un recente esempio è avvenuto con il cosiddetto "divorzio breve" che ha ottenuto un consenso trasversale, con isolate e deboli eccezioni. Con immane imbarazzo "dietro-front del giorno dopo" che, ammesso non sia tattico, non può cancellare il valore simbolico e concreto del voto in Commissione.

<sup>12</sup>) FORMIGONI, *L'Italia cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 777.

del “modello pastorale italiano”, da passare al setaccio dalla trama stretta dell’annuncio cristiano. Una proposta fondata sulla «dimensione interiore e spirituale della fede»<sup>13</sup>. Letta come un richiamo al dialogo continuo con Dio, ad una preghiera che si fa azione e testimonianza, la conclusione di Formigoni si pone in perfetta sintonia con il magistero di Benedetto XVI (da ultimo, basti citare l’intervento pronunciato dinnanzi alla conferenza episcopale italiana il 24 maggio 2012)<sup>14</sup>; tuttavia si annida dietro questa riflessione anche un’altra interpretazione: come qualsiasi istituzione umana anche la Chiesa deve riformare il suo programma, usando come metro di valutazione la risposta della “base”, che tornerebbe a premiare la Chiesa-istituzione con un generale ritorno alla vita spirituale che, sembra alludere Formigoni, per il clero significherebbe l’arretramento rispetto alle posizioni di ingerenza politica di quest’ultimo decennio. Dall’analisi di Garelli non sembrerebbe proprio questa la posizione della “base” e anche dei “non-aderenti”. Procediamo con ordine. Secondo l’autore di *Religione all’italiana* esisterebbe una «via italiana alla modernità religiosa» capace di contemperare le istanze di una società pluralistica con la tradizione religiosa, che rappresenta ancora la radice ed il collante del nostro tessuto sociale<sup>15</sup>. Si tratta pur sempre di un

---

<sup>13</sup>) *Ivi*, p. 778.

<sup>14</sup>) L’ascolto della Parola di Dio, la celebrazione eucaristica, la preghiera, sono i fondamenti del Cristianesimo ed in particolare dei consacrati, ai quali Benedetto XVI rivolge il monito di non disperdersi nelle molte anche nobilissimi cose del mondo, ma porre al centro della propria vita e della propria azione pastorale il dialogo con Dio.

<sup>15</sup>) GARELLI, *Religione all’italiana. L’anima del Paese messa a nudo*, cit., p. 10.

rapporto «flessibile, accomodante, selettivo, ‘su misura’» quello fra gli italiani e la fede, a cui la stragrande maggioranza della popolazione si «aggrappa», ora come «serbatoio di risorse», ora come (unico) faro capace di fendere le nebbie della contemporaneità, ora come elemento identitario radicato soprattutto a livello familiare<sup>16</sup>. E in un paese ove la famiglia rappresenta ancora la principale agenzia sociale, il cattolicesimo ne puntella le mura sempre strettamente più assediate.

In Italia l’80% degli Italiani dichiara di credere in Dio, con una percentuale di dubbiosi maggiore – *et pour cause* – rispetto a coloro che si dichiarano certi<sup>17</sup>. Una popolazione prevalentemente femminile<sup>18</sup>, concentrata nel Meridione e nelle

---

<sup>16</sup>) *Ibidem*.

<sup>17</sup>) *Ivi*, p. 21. La ricerca di Smith aveva consegnato alla nostra attenzione un altro dato: solo il 40% si dichiara certo dell’esistenza di Dio. Non conoscendo le modalità con quali sia stata condotta l’indagine del sociologo americano, possiamo solo ipotizzare che mentre Garelli include in un unico dato anche i dubbiosi, Smith considera esclusivamente coloro che riconoscono l’esistenza di Dio e non hanno dubbi. L’occasione ci permette una breve riflessione. Parlare in termini assoluti di “certezza della fede” costituisce un rischio o almeno un elemento difficilmente riscontrabile nella sua assolutezza. Se i discepoli, per primi, dubitarono nella Risurrezione, come è possibile parlare in termini definitivi di certezza della fede? Quale cristiano, consapevole dei propri limiti e del proprio peccato, può affermare di non aver mai dubitato, nemmeno per un solo istante dell’esistenza di Dio? Il Principe degli Apostoli non esitò nel rispondere al Maestro che non lo avrebbe mai tradito. È noto ciò che accadde di lì a quale ora...

<sup>18</sup>) Per quanto, anche sulla presenza femminile, c’è da registrare il fenomeno della “fuga delle quarantenni” dalla Chiesa sin dagli anni Settanta, con una tendenziale espansione verso le fasce più giovani.

Isole, con un livello medio d'istruzione non particolarmente basso ed una consapevolezza di fede crescente con il procedere dell'età<sup>19</sup>. Si tratta di un dato particolarmente rilevante, soprattutto rapportato alla tendenza degli altri paesi, sia di matrice protestante sia cattolica, sia sul versante della secolarizzazione, sia per quanto riguarda il fenomeno della «appartenenza senza credenza» (solo il 10%).

È sulle ragioni della propria fede, cioè mettendo a fuoco i contorni di questo credo, che emergono le diverse sfaccettature del rapporto fra gli italiani e la fede. Si crede anzitutto per ragioni culturali e di contesto sociale (il 63%), alle quali è subordinata la motivazione esistenziale: nella maggior parte dei casi la fede fa parte dell'*humus* familiare e sociale nel quale cresce e si sviluppa la personalità dell'individuo<sup>20</sup>. Ciò può spiegare il riferimento prevalente alle "fattezze" del Dio-Padre del Simbolo degli Apostoli, con il quale la maggior parte degli intervistati afferma di intrattenere un rapporto capace di

---

Cfr. ARMANDO MATTEO, *La fuga delle quarantenni. Il difficile rapporto delle donne con la Chiesa*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2012.

<sup>19</sup>) GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del Paese messa a nudo*, cit., p. 47. Ad ogni modo si consideri che in Francia i credenti *under 28* sono solo il 10%, mentre in Italia uno su due vive un rapporto personale con Dio, tanto forte da poter modificare la propria esistenza. Cfr. [www.news.va/it/news/rapporto-sulla-fede-aumento-gli-atei-ma-il-mondo](http://www.news.va/it/news/rapporto-sulla-fede-aumento-gli-atei-ma-il-mondo) (visitato il 29 novembre 2015).

<sup>20</sup>) GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del Paese messa a nudo*, cit., p. 27-28. Dato che potremmo spiegare intuitivamente con la costante scelta del battesimo ai neonati e della comunione in giovane età che "costringe", almeno nella prima parte della vita, ad una certa familiarità con la preghiera, le Scritture e la formazione religiosa.

donare senso al proprio vivere, anche se non probabilmente non avrà alcun riflesso nelle vicende quotidiane<sup>21</sup>. Sul piano dogmatico, poi, emergono i primi forti distinguo tipici di questa «adesione selettiva»<sup>22</sup>. Almeno su un punto sono tutti concordi: otto cattolici su dieci credono alla natura umana e divina di Cristo. Sette su dieci sono convinti dell'esistenza di un'anima immortale, del paradiso, del giudizio finale e della Chiesa come istituzione voluta da Dio. Le maggiori incertezze si concentrano sull'esistenza dell'inferno e di satana. Piuttosto diffusa è la fede nella Chiesa-istituzione quale annunciatrice e depositaria della fede: ne è convinto il 64% degli intervistati dal *team* di Garelli<sup>23</sup>. La metà degli italiani è convinta che la Chiesa sia l'unica autorità morale degna di rispetto ancorché spesso incoerente, troppo ingerita nel potere e nelle questioni politiche. Il 45,2% degli italiani pensa di poter fare a meno delle istituzioni cattoliche, ma il 54,8% non se la sente di vivere una fede senza intermediari con Dio. Inoltre, anche sul piano del Magistero morale si registrano forti scostamenti tra la popolazione e la Chiesa, soprattutto nell'etica sessuale, che il 73% degli intervistati non considera essenziale per essere buoni cattolici. D'altro canto, sette italiani su dieci ritengono giusto che la Chiesa difenda i propri principi senza lasciarsi influenzare dalla moda. Autonomia decisionale e coerenza dottrinale: le due opposte posizioni che molti italiani rivendicano nei confronti

---

<sup>21</sup>) Cfr. *ivi*, p. 32-33.

<sup>22</sup>) *Ivi*, p. 36.

<sup>23</sup>) Si tratta di un livello ben superiore a quello registrato dai tre poteri dello Stato, oltrepassato solo della famiglia (97%) e delle istituzioni formative e di sicurezza (70%).

della Chiesa e che si riflettono, in proporzione diversa, nel dibattito politico sulla laicità in Italia. Rispetto a specifiche questioni gli italiani si dichiarano sostanzialmente favorevoli all'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici (come ha confermato la corte europea di Strasburgo con la sentenza del 18 marzo 2011), la devoluzione dell' "8 per mille" alla Chiesa cattolica e all'esistenza di una scuola di ispirazione cattolica, alla quale, d'altro canto, la maggioranza della popolazione non desidera riconoscere forme di agevolazione economica, oltre a dichiararsi contraria verso qualsiasi esenzione dell'ICI (ora IMU) per i luoghi di culto<sup>24</sup>.

Insomma, la stragrande maggioranza degli italiani (attorno all'80%) assegnava e continua a riconoscere alla Chiesa il diritto-dovere ad intervenire sulle deviazioni della vita sociale

---

<sup>24</sup>) Nel corso del 2012 la legislazione in materia ha subito un'importante modifica. Il cosiddetto decreto liberalizzazioni (Decreto Legge 24 gennaio 2012, n. 1, coordinato con la legge di conversione 24 marzo 2012, n. 27, recante "Disposizioni urgenti per la concorrenza, lo sviluppo delle infrastrutture e la competitività") ha esteso il pagamento dell'IMU a tutte quelle attività commerciali di proprietà ecclesiastica, svolte sia in forma esclusiva sia mista. In quest'ultimo caso (ad esempio, all'interno di luoghi destinati al culto o ad attività non prevalentemente commerciale) l'imposta verrà calcolata solo sull'area ove si svolge l'attività commerciale. Ne sono escluse, di conseguenza, le scuole cattoliche pubbliche e tutte le attività non profit. In attesa dei regolamenti applicativi, è necessario ricordare che tale normativa non riguarda esclusivamente la Chiesa Cattolica ed innova la materia in misura assai minore di quanto i mass-media abbiano potuto riportare. A tal proposito, cfr. *Imu per il non profit. Era già tutto previsto* <http://www.avvenire.it/Dossier/chiesaeici/cosadicelegge/Pagine/imu-per-il-non-profit.aspx> (visitato il 29 novembre 2015).

rispetto ai valori fondamentali (*l'affaire "Legge 40" docet*)<sup>25</sup>, all'unità nazionale, alla famiglia fondata sul matrimonio, alla libertà d'insegnamento per le scuole cattoliche e la denuncia del clima abortista dei consultori medici. Eppure sulla castità e sul divieto dei rapporti sessuali prematrimoniali, come pure sulla indissolubilità del matrimonio, nella fattispecie del divieto per i divorziati e risposati civilmente di comunicarsi, una maggioranza consistente si dichiara nettamente contraria. Meno *tranchant* sono i giudizi su contraccezione, aborto ed eutanasia: in termini ben superiori alla maggioranza assoluta, per i primi due, e solo nell'ordine di un 37,3%, per la cosiddetta "dolce morte". Scorporando, poi, il dato sulla legittimità dell'aborto, la maggioranza di costoro ne ammette la liceità solo in alcuni casi (come gravi rischi per la salute della madre, forti probabilità di malformazione del nascituro, gravidanze in seguito a stupro) mentre sull'uso di mezzi contraccettivi artificiali il 73% del campione si dichiara favorevole senza riserve.

*Nulla salus, extra ecclesiam*, nel senso, in questo caso, che fuori dalla comunità dei credenti solo il 3,8% degli intervistati

---

<sup>25</sup>) GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del Paese messa a nudo*, cit., p. 107-108. Se di battaglia vogliamo parlare in merito alla laicità in Italia, possiamo dire che il *casus belli* sia ancora la "Legge 40" ed il relativo referendum abrogativo nei confronti del quale l'episcopato italiano chiese ai credenti di astenersi dalle urne. Ciò considerato da taluni come un'indebita invasione di campo. A distanza di alcuni anni dal fallimento del referendum per il mancato raggiungimento del quorum, tale scelta è confermata da quasi quattro italiani su dieci, almeno secondo l'indagine di Garelli, a fronte di un 26,3% di incerti ed un 35% circa di contrari.

ha fiducia nella Chiesa<sup>26</sup>. Fra coloro che si dichiarano atei, c'è da distinguere un nocciolo duro, deciso e convinto, che in Italia non supera l'1,7% della popolazione; mentre la componente meno granitica e dubbiosa sarebbe tra il 5,9% ed il 7,4%, a seconda dei casi<sup>27</sup>.

Ambiguità, incertezza o pluralismo? Garelli legge il rapporto fra Stato e Chiesa in chiave di un «pluralismo ponderato»: una *visione pluralistica*, perché due italiani su dieci sostengono una neutralità positiva che privilegia il principio della separazione, nel rispetto dei reciproci ambiti di libertà ed indipendenza; *ponderato*, nel senso che circa quattro italiani su dieci si dichiarano nettamente favorevoli alla valorizzazione della o delle confessioni in cui si identifica la maggioranza della popolazione<sup>28</sup>.

Una lettura particolarmente interessante, più ambigua e chiaroscurale, di questo «pluralismo ponderato» l'offre Vincenzo Cerami in un suo recente contributo<sup>29</sup>. Il regista e sceneggiatore, pur riconoscendo alla Chiesa quel *depositum fidei* garanzia «per non disperdere il senso del bene assoluto», presenta il cattolicesimo italiano con le categorie di Tommaso Accetto e Delio Cantimori. L'Italia è un paese di dissimulatori, capaci di creare due cattolicesimi, il “cattolicesimo della

---

<sup>26</sup>) *Ibidem*. Smentendo così la *vulgata*, ormai invalsa, dell'esistenza di una crescente presenza dei cosiddetti “atei devoti”.

<sup>27</sup>) Cfr. [www.news.va/it/news/rapporto-sulla-fede-aumento-gli-atei-ma-il-mondo](http://www.news.va/it/news/rapporto-sulla-fede-aumento-gli-atei-ma-il-mondo) (visitato il 29 novembre 2015).

<sup>28</sup>) GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del Paese messa a nudo*, cit., p. 186-190.

<sup>29</sup>) VINCENZO CERAMI, *Cattolici tutti Chiesa o cultura*, in «Il Sole 24 Ore», 15 gennaio 2012, p. 31.



Chiesa” ed un “cattolicesimo culturale”. Questo secondo, fondato su «un umanesimo cristiano pragmatico, ha bisogno di paradigmi per orientarsi e di libere varianti per non restare indietro e per cogliere le opportunità che i nuovi tempi presentano per districarsi nelle difficoltà di tutti i giorni»<sup>30</sup>. La Chiesa, intesa come “categoria del potere”, compartecipa con lo Stato, l’avversario di un tempo, in un progressivo processo d’astrazione dalla realtà concreta verso una proiezione simbolica, iconica e sempre meno operativa. Dall’altra parte della barricata o, se vogliamo, al centro del *ring*, troviamo un soggetto intronato dai colpi a vuoto dei due *boxer*, ormai stremati. Da tempo “cavaliere dimezzato”, scisso non tra una parte buona ed una cattiva ma tra “ragion pura” e “ragion pratica”, rispetto al magistero della Chiesa l’italiano è un soggetto autonomo capace di isolare il «senso del dovere dalla necessità contingente e particolare»<sup>31</sup>. Il cattolico italiano, nella

---

<sup>30</sup>) *Ibidem.*

<sup>31</sup>) *Ibidem.* Il cosiddetto “nicodemismo” cioè una «dissimulazione ragionata [che] consisteva nella giustificazione dottrinale della prassi di coloro i quali, come il fariseo Nicodemo andava a Gesù di notte, temendo di far conoscere la sua fede ed era pieno di dubbi, tenevano celata la propria fede, aspettando per manifestarla che cessasse il timore del martirio, e facendo intanto atto di ossequi alle autorità ecclesiastiche dei paesi dove si trovavano» (DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino 2009, p. 81). A partire dalla seconda metà del XVII secolo tale pratica religiosa prese ad esser declinata ed incorporata all’interno di una più articolata riflessione politica ad opera di letterati, pensatori e “segretari” al servizio dei signori di turno (cfr. ALBERTO AUBERT - PAOLO SIMONCELLI, *Storia Moderna. Dalla formazione degli Stati nazionali alle egemonie internazionali*, Cacucci, Bari 1999, cap. VII § 1/5 e cap. XV § 3). Ne

visione di Cerami, si “protestantizza”, per così dire, cioè nega

---

scaturì un produzione letteraria, di varia natura e gusto, il cui *leit motiv* risiedeva nella constatazione del «valore – ora esaltato ora deprecato – collettivo e pubblico della doppiezza» (*Ivi*, p. 622). Degna di particolare interesse per la perspicacia d’argomentazioni addotte e per gli stilemi precursori dei *topoi pirandelliani*, è l’opera di Torquato Accetto (*Della dissimulazione onesta*, 1641), il cui maggior merito consiste nell’aver allargato «la scena della dissimulazione alla società tutta» (SALVATORE NIGRO, *Usi della pazienza*, in TORQUATO ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, Einaudi, Torino 1997, p. XXIV). In sintesi, l’autore pur invitando a «volger gli occhi alla luce del vero prima di muovere la lingua alle parole» (*Ivi*, p. 15) teorizzava e discerneva il concetto di simulazione da quello di dissimulazione: «la dissimulazione è una industria di non far vedere le cose come sono. Si simula quello che non è, si dissimula quello ch’è». Accetto mentre biasimava la simulazione, cioè «l’arte del fingere in cose che per necessità par che la ricerchino», «tanto di mal nome, che stimo di maggior necessità il farne a meno», valuta al contrario la dissimulazione come «un velo composto di tenebre oneste e di rispetti violenti: da che non si forma il falso, ma si dà qualche riposo al vero, per dimostrarlo a tempo» (*Ivi*, p. 19-20). Il nicodemismo politico è così riabilitato come arte della *metriotes*. Per certi versi nobilitato a filosofia morale, il nicodemismo politico anziché perseguire l’ardua vetta della Verità, la *Aletheia*, segue le strade dell’Apparenza, la *doxa*, secondo una casistica in cui la dissimulazione risulti preferibile o almeno meno dannosa di un atteggiamento schietto e veritiero. Essa si conclude con il parossismo del nicodemismo politico: «Del dissimular all’incontro dell’ingiusta potenza». «Ciascun che sia in pericolo di tanta disavventura, non ha miglior mezzo di rimediare, che l’astenersi dalla pompa nella prosperità, e dalle lagrime e dà sospiri nella miseria; e solo dico del nascondere i beni esterni, ma que’ beni dell’animo; onde la virtù, che si nasconde a tempo, vince se stessa, assicurando le sue ricchezze, poiché il tesoro della mente non ha men bisogno talora di star sepolto, che il tesoro delle cose mortali» (*Ivi*, p. 53).

l'intermediazione della Chiesa, rivolgendosi direttamente a Dio, pur non negando (troppo) apertamente la sua presenza sulla "barca di Pietro". «Non chiede al Signore di essere perdonato, ma compreso». Scardinando (o rinnegando) ogni inquadramento ecclesiale, «la cultura cattolica è oggi il vero antagonista della Chiesa»<sup>32</sup>. È un *cul de sac*, quello offerto dalla visione di Cerami, dal quale non è possibile uscire. Non c'è alcun margine di dialogo fra autorità ed individuo, fra il clero ed i laici, perché non si riconosce il ruolo dell'altro, evitando anche la dimensione dello scontro diretto che, in qualche modo, legittimerebbe l'opposto come avversario o nemico. Limitandoci al rapporto Chiesa-fedele, la visione di Cerami vede da una parte un'istituzione fredda e ieratica, veterotestamentale, depositaria di una verità che si traduce in norme e precetti, in divieti da rispettare, pena la dannazione eterna; dall'altra una vittima disarmata e impaurita che, *obtorto collo*, non può che accettare questa messe di precetti, reagendo con una adesione formale, esteriore, prevalentemente verbale e conformista. Parafrasando Croce, l'italiano non può non dirsi cristiano, perché non è bene farlo e perché non gli conviene.

Non intendiamo dipanare il groviglio delle diverse interpretazioni. Un valido metro paragone per leggere il «pluralismo ponderato» (o, forse, spurio) italiano in una prospettiva comparata si potrebbe accennare alla situazione oltreoceano.

Proponendo una leggera correzione di carattere geopolitico alla tesi di Berger, Davie e Focas, in *America religiosa*,

---

<sup>32</sup>) CERAMI, *Cattolici tutti Chiesa o cultura*, cit.

*Europa laica?*, si potrebbe affermare che la Mittleuropa ed i paesi scandinavi sono “laici” non in quanto “moderni”, come sosteneva a torto la teoria della secolarizzazione, ma semplicemente per effetto della loro storia<sup>33</sup>. *La Palisse*, si direbbe. Eppure senza questa premessa ogni previsione ed ogni giudizio sui diversi esiti del concetto di laicità e dei livelli di religiosità nel mondo, rimarrebbe sempre schiavo di schemi post-ideologici rarefatti e inefficaci. In controtendenza rispetto all’interpretazione prevalente, gli autori dello studio affermano che gli Stati Uniti rappresentano, infatti, non un’eccezione, bensì una tendenza piuttosto diffusa verso un rafforzamento della spiritualità e del momento religioso a livello globale<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup>) PETER BERGER - GRACE DAVIE - EFFIE FOKAS, *America religiosa, Europa laica?*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 15. Qualche dubbio può essere sollevato sull’interpretazione di Massimo Teodori, nel recensire il citato volume: «l’America è religiosa perché pluralistica, mentre l’Europa è secolare perché ha difficoltà ad accettare il pluralismo religioso». Così scrive Teodori, secondo il quale mentre negli USA il pluralismo religioso consente alle fedi di vivere senza opporsi alla compresenza di una religione civile della cittadinanza e della Costituzione, in Europa i “cattolici conservatori” sostengono la difesa delle radici cristiane come scudo rispetto al «multiculturalismo superficiale ed eccessivamente tollerante» (cfr. MASSIMO TEODORI, *Pluralismo garanzia della fede*, in «Il Sole 24 Ore», 13 giugno 2010, p. 33).

<sup>34</sup>) BERGER - DAVIE - FOKAS, *America religiosa, Europa laica?*, cit., p. 19 e 23. In un’analisi che comprenda anche l’Africa e l’America Latina, a differenza di quanto fa l’indagine di Smith (che si limita ad una trentina di paesi prevalentemente dell’emisfero settentrionale), è plausibile concludere nel senso di una crescita numerica dei credenti. Credenti in chi o in che cosa, è un’altra questione che pone qualche dubbio sull’equiparazione del Dio unico delle religioni monoteiste e

Rimanendo ad un livello superficiale in ordine alla formazione e alla storia degli Stati Uniti e dell'Europa in età contemporanea, è evidente che mentre i costituenti dell'ex colonia britannica pongono "Dio creatore" nell'*incipit* della loro carta fondamentale, i rivoluzionari francesi si preoccupavano di cancellare ogni traccia di questo retaggio del passato in ognuna delle tre costituzioni (1793, 1795 e 1799). L'illuminismo americano non fu mai né ateo né anticristiano (semmai, deista) e la separazione tra Chiesa e Stato, sancita formalmente nel Primo Emendamento, è coerente con la storia di una colonia nella quale coesistevano chiese troppo diverse perché una confessione prendesse il sopravvento sulle altre. È questa una importante differenza rispetto alla storia europea. Se infatti la Rivoluzione francese voleva togliere di mezzo Dio, la pace di Westfalia l'aveva cementato a fianco del Trono nel *cuius regio, eius religio* certificando, di fatto, la connessione fra Altare (cattolico o protestante) e Trono (assoluto o dotato di costituzione). Per far saltare questa costruzione, la Rivoluzione userà più che la ghigliottina, la "dinamite" della *laïcité*, sostituendo poi a Dio-Amore una dea, la pericolosa Dea ragione che difficilmente poteva sbarcare oltreoceano, se non cambiando di titolo e nome: the Statue of Liberty. Ciò può spiegare che la stessa *élite* culturale americana, almeno fino agli anni Cinquanta del secolo scorso, non ha mai ricoperto il ruolo

---

la spiritualità di stampo panteista o animista radicata in molte regioni dell'Africa sub-sahariana.

di guida morale o di ispirazione per movimenti politico-sindacali come è avvenuto in Europa<sup>35</sup>.

È nel pluralismo religioso e nel diverso ruolo che svolgono le confessioni religiose negli Stati Uniti, il vero aspetto discriminante fra le due sponde dell'Atlantico. Con i possibili eccessi, dall'una e dall'altra parte. Negli USA è infatti prevalente il *bricolage* o il *pacthwork* religioso (come accade, *mutatis mutandis*, anche Italia) all'interno di quello che molti analisti, come Robert Putnam (grande conoscitore della realtà italiana) e David Cambell, definisco un vero e proprio «mercato delle religioni»<sup>36</sup>. In *American Grace* i due autori analizzano la società americana dal punto di vista religioso. Emerge una società che vanta livelli partecipazione alle liturgie settimanali con picchi superiori a quelli dell'Iran. Il 47% crede che la religione sia un componente molto importante nella propria vita ed il 38% vive attivamente la propria fede, probabilmente perché un terzo degli americani crede che «le Scritture rappresentino davvero la parola di Dio»<sup>37</sup>.

Negli USA la religione rappresenta un imprescindibile collante sociale, fortemente inclusivo: questa è la "grazia"

---

<sup>35</sup>) Un continente ove ancora permangono quegli schemi mentali nati dalla teoria della secolarizzazione, per cui ciò che è moderno, d'avanguardia, culturalmente "alto", non può non essere laico, ateo. E con un sistema scolastico centralizzato basta raggiungere la fonte di trasmissione del sapere, ed il gioco è fatto!

<sup>36</sup>) Cfr. ROBERT D. PUTNAM - DAVID E. CAMPBELL, *American grace. How Religion Divides and Unites Us*, Simon & Schuster, New York 2010.

<sup>37</sup>) Cfr. SALVATORE CARRUBA, *Il mercato della religione*, in «Il Sole 24 Ore», 29 settembre 2011, p. 39.

americana, laddove la diversità religiosa anziché dividere, come sarebbe ovvio, in un contesto sociale religiosamente connotato, favorisce un alto grado di tolleranza, oltre al fatto che i cittadini religiosi «sono mediamente più altruisti, più coscienti, più civici e per molti aspetti più simpatici». La dinamica della pluralità religiosa diviene un patrimonio personale da “investire” negli altri: «avere un gruppo di amici di diverse regioni – sostengono ancora Putnam e Campbel – sembra favorire l’allargamento del circolo del “noi”»<sup>38</sup>. Sarà giocoforza anche sul piano politico il forte ascendente della religione sull’elettorato e quindi sulle politiche pubbliche, soprattutto, com’è ovvio, sul piano etico-morale. Facendo fronte comune sui valori ed i principi di diritto naturale (difesa della vita dal concepimento alla morte naturale, difesa del matrimonio eterosessuale, in particolare) la voce delle religioni risuona molto forte nell’*agorà* americano, che potrebbe ridursi solo in seguito alla riduzione d’interesse sui temi “sesso e famiglia”, vuoi per la preponderanza dei temi economici e sociali, vuoi per variazioni di giudizio e di percezione. Ne deriverebbe una ricomposizione dell’attuale divaricazione fra sostenitori (prevalentemente repubblicani) e oppositori (prevalentemente democratici) rispetto alle indicazioni pastorali espresse, quantomeno, dalle confessioni cristiane. Per il momento questo passaggio non sembra prossimo<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup>) *Ibidem.*

<sup>39</sup>) Due esempi del 2012 sono: il provvedimento che ha obbligato anche le strutture religiose al pagamento delle assicurazioni su prodotti contraccettivi e le recenti dichiarazioni del presidente

La ricerca di Putnam e Campbell propone anche una lettura assai significativa dell'evoluzione interna delle religioni che rivela, forse, il lato più in ombra della fede in America. Negli Stati Uniti (anche) la religione è un «mercato, ossia un'arena nella quale si compete per reclutare adepti (e per convertire chi non crede)» ed i ministri del culto svolgono la funzione di «imprenditori religiosi» costantemente chiamati a rinnovare la propria *offerta* culturale. Traduzione nella logica di mercato di quel fronte postconciliare iperprogressista, presente anche in Europa, che intende il concetto di "aggiornamento" come "adeguamento" alla "domanda" spirituale. Se è la domanda a formare l'offerta, tutto si relativizza, compreso Dio ed i suoi *promoters* in clergyman o in tonaca (se ancora qualcuno la indossa). L'evangelizzazione diventa mera campagna pubblicitaria per procacciarsi nuovi consumatori. La croce si trasforma in un *brand* in *franchising*, cui affiancare la ragione sociale (chiesa cattolica, evangelica, battista... etc.). Non è Dio a scegliere il suo gregge, ma è un consumatore attento e responsabile a valutare le caratteristiche tecniche, i punti di forza o di debolezza di "quel" Dio, con il suo pacchetto di servizi completo o opzionale, in base all'offerta: vita eterna, felicità, successo, benessere, consolazione<sup>40</sup>. La Vecchia e la

---

Obama in favore della parificazione fra matrimonio e unioni omosessuali.

<sup>40</sup>) A corroborare tale tesi, si può ricordare la tendenza negli USA, registrata da Berger, Davie e Fokas, a scegliere la propria confessione in base allo stato sociale, rendendo quindi la confessione diventa un "indicatore di classe" secondo una gerarchia che vede all'apice i presbiteriani, i battisti, gli evangelici (cfr. BERGER - DAVIE - FOKAS, *America religiosa, Europa laica?*, cit., p. 33-34).



Nuova Alleanza sono sorpassate da una proposta di contratto. Senza esprimere un giudizio di condanna, è evidente che questi aspetti ribaltano, almeno per quanto riguarda il cristianesimo, il rapporto fra Dio e l'uomo<sup>41</sup> alterando, di conseguenza, l'economia della salvezza. Ciò non toglie che le Chiese continuino a svolgere nella società americana una importante funzione di riferimento e di inserimento sociale per le etnie d'immigrazione<sup>42</sup>.

Gli indubbi punti di forza del pluralismo religioso americano, limitato e imperfetto come qualsiasi modello, non può certo costituire una soluzione esportabile *tout-court* a livello globale. Lo teorizzò Montesquieu in merito ai sistemi costituzionali e lo confermano i fallimenti, totali o parziali, di tutti quegli esperimenti di tal fatta, proprio per le stesse ragioni storiche, politiche, sociali e culturali che impongono risposte diverse e situazioni diverse, a cominciare da un dato oggettivo evidente: è più agevole il dialogo fra interlocutori singolarmente deboli, come le diverse realtà cristiane americane, rispetto ad un soggetto istituzionalizzato e forte come la Chiesa cattolica o, in misura diversa, le Chiese protestanti con una tradizione ultrasecolare (bimillennaria per il cattolicesimo) che assegna loro un peso istituzionale non paragonabile alle altre espressioni religiose. Ciò nondimeno

---

<sup>41</sup>) Ipotizziamo che ciò accada più sul versante protestante e nella galassia delle sette e dei movimenti pseudocristiani, che non nell'offerta cattolica, che però non può rimanere immune da questo processo di adattamento. Non avendo raccolto indicazioni precise in proposito ci asteniamo da ulteriori considerazioni in merito.

<sup>42</sup>) BERGER - DAVIE - FOKAS, *America religiosa, Europa laica?*, cit., p. 33-34.

l'approccio (meglio che "modello") improntato alla *religious freedom* si rivela come una valida alternativa alla crisi della laicità in area europea<sup>43</sup> ed in questo senso l'Italia rappresenta un "laboratorio" di soluzioni che, piaccia o meno, trovano nel pluralismo ponderato una valida sintesi.

### *Generazione nuova, sfida antica*

La profonda instabilità del quadro politico italiano, appesantito dalle difficoltà economiche e finanziarie e aggravato dal distacco dell'elettorato nei confronti della compagine partitica, consegna all'attenzione degli analisti una sostanziale paralisi sia nella fase della proposta programmatica, sia nella formazione e nell'aggiornamento della propria classe politica. Anche sul fronte cattolico prevale un diffuso malcontento, per anni anestetizzato dai *second best* del dopo-DC. Gli effetti del bipolarismo che, intervenuto in concomitanza con la diaspora post-democristiana, ha distribuito secondo vaghi ricordi delle correnti di Piazza del Gesù l'anima tendenzialmente più social-riformista e quella più tradizionalista e conservatrice nel *mare magnum* dei due schieramenti, lasciando nella *palude* centrale una componente dichiaratamente cattolica, vista ora come riserva dei caccia dei due schieramenti ora come possibile (ancora mai verificarsi) ago della bilancia di nuove formule politiche di vago sapore centrista.

---

<sup>43</sup>) Cfr. LUCA DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2010, p. 229-230.

Dopo periodi troppo prolungati di anestesia è difficile ridestarsi: i cristiani che si dichiarano “convinti ed attivi” sono coloro che più di dichiarano lontani dalla politica. Il 37,1% di coloro che vivono più intensamente la propria fede cattolica non amano la politica, e si distribuiscono piuttosto omogeneamente tra centro, destra e sinistra, purché il partito scelto difenda i valori cristiani<sup>44</sup>. Come spiegare questo atteggiamento? Possiamo avanzare tre ipotesi: perché si vuole evitare etichettature politiche che potrebbero sminuire o contraddire il proprio impegno di credente in campo sociale e pastorale; per l’assenza nel panorama partitico di soggetti e personale politico coerente con la pratica cristiana; per la difficoltà di coagulare attorno ad un progetto politico comune non-confessionale personalità del mondo cattolico, dotate di un vero ed autentico carisma politico.

Arduo prevedere gli sviluppi anche di medio termine. Di certo non si può accusare la Chiesa, con Giovanni Paolo II e, forse, ancor più marcatamente durante il pontificato successivo, di disinteresse su questo fronte, soprattutto allorquando la crisi economica si è rivelato come il sintomo più evidente di una patologia cancerogena che sta aggredendo l’uomo nella sua sfera morale, etica e religiosa. Nella *Caritas in veritate* Benedetto XVI sottolinea che il tempo della crisi fa parte della fisiologia delle cose umane, anzi è un momento fecondo, un momento di sfida in vista di una nuova «sintesi umanistica»<sup>45</sup>. Trasponendo

---

<sup>44</sup>) Cfr. GARELLI, *Religione all’italiana. L’anima del Paese messa a nudo*, cit., p. 196-198.

<sup>45</sup>) «Gli aspetti della crisi e delle sue soluzioni, nonché di un futuro nuovo possibile sviluppo, sono sempre più interconnessi, si

il principio sul piano politico italiano è questo un vero *kairòs* per i cattolici, un tempo provvidenziale ma anche decisivo per essere artefici del futuro dell'Italia. Urge tuttavia un cambio di mentalità, una conversione radicale del cuore che si rifletta nella strategia politica, capace di misurarsi con il fatto di non essere più forza di maggioranza nel paese, non di godere più di quella rendita di posizione garantita dal voto di coscienza e di fede dei cattolici; e allo stesso tempo consapevole che «l'intersezione tra politica e dottrina sociale è difficile, ma necessaria, non dogmatica»<sup>46</sup>.

È pienamente dirimente in proposito, la *Nota dottrinale sull'impegno dei laici in politica*, elaborata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (allora guidata, come è noto, dal cardinale Ratzinger), col parere del Pontificio Consiglio per i Laici, ed approvata da Giovanni Paolo II nel novembre 2002. Nel documento si ricorda quali siano «le esigenze etiche

---

implicano a vicenda, richiedono nuovi sforzi di comprensione unitaria e una nuova sintesi umanistica [...]. La crisi diventa così occasione di discernimento e di nuova progettualità. In questa chiave, fiduciosa piuttosto che rassegnata, conviene affrontare le difficoltà del momento presente» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* sullo sviluppo umano integrale, 29.6.2009, n. 21).

<sup>46</sup>) In occasione della inaugurazione dell'Alta scuola di formazione in dottrina sociale della Chiesa dell'Istituto Toniolo, il Ministro dei Beni Culturali Lorenzo Ornaghi ha fatto riferimento ad una nuova generazione di politici cattolici in termini di "minoranza creativa" incaricata di «far andare avanti i sistemi politici» a differenza delle minoranze dominanti. Dalla sua, questa minoranza cattolica può attingere al "giacimento aureo" della Dottrina Sociale della Chiesa. Cfr. *"Politici cattolici, sono i valori le nostre risorse"*, in «Avvenire», 17 aprile 2012, p. 12.

fondamentali e irrinunciabili» per un cristiano: la difesa del «diritto alla vita dal concepimento alla sua fine naturale» donde discende come corollario la difesa dell’embrione umano; la tutela e la promozione della famiglia «fondata sul matrimonio monogamico tra persone di sesso diverso e protetta nella sua unità e stabilità»; la garanzia della libertà di educazione da parte dei genitori verso i propri figli; la tutela sociale dei minori in particolare nei confronti della moderne forme di schiavitù (dalla droga alla prostituzione); il diritto di libertà religiosa; lo sviluppo di un’economia «che sia al servizio della persona e del bene comune, nel rispetto della giustizia sociale, del principio di solidarietà umana e di quello della sussidiarietà»; il rifiuto «radicale e assoluto della violenza e del terrorismo» (*Nota*, n. 4).

Il Paese delle corporazioni e degli interessi di ultraparticolari si confronta con la propria fede secondo il metro dell’offerta politica, premiando chi soddisfa gli interessi, sia pur legittimi, ed i privilegi, sia pur leciti, al di là della posizione su temi etici e di fede. Il cristiano non può accontentarsi di una partita a somma zero. Algebricamente ciò significherebbe limitarsi a neutralizzare le spinte opposte. Ma la sfida della fede invita alla promozione di un’alternativa valida. Neutralizzare fa rima con immobilizzare. E l’Italia non può certo cullarsi su allori di vittoria, che non sembra aver conquistato recentemente, al di fuori di occasionali affermazioni atletico-sportive. Rimane ancor vero l’ammonimento di Ratzinger nel 1987: «se noi (cristiani) non siamo convinti e non riusciamo a convincere non abbiamo il diritto di essere pubblici. In tal caso dovremmo riconoscere di essere superflui [...]. L’unica forza attraverso la quale il Cristianesimo può acquistare

una valenza pubblica è, in definitiva, la forza della propria verità interiore».

Con un neologismo poco elegante ma sicuramente efficace, i laici devono sentire l'urgenza di una "deprivatizzazione" della propria fede, che li spinga ad uscire dalla cattività del foro privato e dalle comodità della "schiavitù d'Egitto" e rintuzzando le spinte secolarizzanti, portatrici solo – direbbe Habermas – di "disincamentamento" e "sdivinizzazione" e quindi di inaridimento<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup>) Cfr. PAOLO BECCHI, *Il risveglio di Dio*, in «Humanitas», 4/2011, p. 693-694.

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

*Abstract*

L'ideologia *gender* è composta da due teorie: una teoria antropologico-psicologica secondo la quale il genere è una costruzione sociale rispetto alla quale il sesso biologico è irrilevante e una teoria giuridica secondo la quale il genere non deve essere concepito come uno *status* oggetto di un accertamento obiettivo ma come una funzione della libera e variabile autodeterminazione dell'individuo. Alla luce di una sintetica esposizione dello sviluppo storico del concetto di *gender* e delle teorie che lo hanno incorporato, lo studio

---

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

\*\* La seconda parte del saggio apparirà nel prossimo numero di «Veritatis diaconia».

individua il fulcro dialettico dell'ideologia *gender* nel "costruttivismo", una concezione speculativa delle istituzioni sociali oggetto della critica di Friedrich von Hayek. In particolare lo studio espone le ragioni logico-giuridiche in virtù delle quali la dichiarata intenzione emancipatoria dell'ideologia *gender* conduce ad esiti liberticidi.

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



## 1. Un'ideologia composita

L'ideologia *gender* è stata definita un'ideologia che separa il sesso biologico (*sex*) dal suo ruolo socio-culturale (*gender*), consegna l'identità a un'opzione personale ed insindacabile anche mutevole nel tempo, nega la differenza e la reciprocità naturale tra uomo e donna, prospetta una società senza differenze di sesso, svuota la base antropologica della famiglia<sup>1</sup>.

Il tema è da tempo al centro della discussione pubblica, eppure, nonostante di anno in anno si moltiplichino contributi preziosi alla sua comprensione, il principio dialettico che lo anima si sottrae ad una precisa definizione.

La ragione di questa difficoltà non è dovuta solo al carattere interdisciplinare ed alla complessità degli studi sul *gender*. Ciò che, mi pare, fino ad ora si è mancato di evidenziare ai fini di una sicura comprensione è la chiara determinazione del carattere composito di questa ideologia.

Essa è composta essenzialmente da due tesi:

- 1) una tesi *antropologico-psicologica*, che sostiene che il genere è una costruzione sociale rispetto alla quale il sesso biologico è irrilevante;
- 2) una tesi *giuridica*, che sostiene che il genere è una costruzione sociale rispetto alla quale il sesso biologico *deve* essere irrilevante, ragione per cui il diritto deve considerare il genere non come uno *status*, oggetto di un accertamento obiettivo, ma come una funzione della libera e variabile determinazione del soggetto, misurata su un'auto-percezione

---

1) Parafraso così la definizione contenuta in FRANCESCO, Es. ap. post. sin. *Amoris Laetitia*, 19 marzo 2016, § 56.

svincolata da qualsiasi riferimento obiettivo e, in quanto tale, non sindacabile da terzi.

I sostenitori dell'ideologia *gender* fondono queste due tesi, facendo in modo che le argomentazioni a sostegno dell'una suppliscano le debolezze argomentative dell'altra.

Così, di fronte ad evidenze logiche ed empiriche che provano l'insostenibilità dell'irrilevanza del sesso biologico ai fini della costruzione dell'identità di genere, essi obiettano che alla persona *deve* esser riconosciuto il *diritto* di non essere vincolato dal proprio sesso biologico.

Inutile sottolineare come questa confusa commistione tra "essere" e "dover essere", tra scienza psicologica e rivendicazioni giuridiche, non sia logicamente corretta. Essa è un'indice del carattere ideologico di quella che definiamo, appunto, "ideologia *gender*", la quale, come tutte le ideologie, non è governata dallo scrupolo metodologico proprio della scienza, ma dall'ambizione di ottenere il consenso necessario alla realizzazione del proprio mito politico. Che è poi il classico mito dell'uomo nuovo padrone del proprio destino, che si crea e si salva da sè. Sotto questo aspetto, nulla di nuovo sotto il sole.

## 2. Lo sviluppo storico del concetto di *gender*

L'uso di un concetto di "genere" distinto da quello di "sesso biologico" non è significativo di per sè del carattere ideologico di un discorso. Distinguere non significa separare. Pertanto, al fine di cogliere il carattere specificatamente ideologico dell'ideologia *gender*, è utile considerare, seppur in

maniera succinta, lo sviluppo storico del concetto di genere e delle teorie che lo hanno incorporato.

È lo psichiatra e sessuologo neozelandese John Money (1921-2006) ad introdurre negli anni '50 il concetto di *gender* nell'ambito delle sue ricerche sull'ermafroditismo, ovvero di studi clinici nei quali è la stessa conformazione anatomica a porre il problema dell'ascrizione univoca ad un genere, essendo i caratteri sessuali esterni (fenotipo) o intermedi o comunque non concordanti rispetto al sesso cromosomico o gonadico.

Money definisce il "ruolo di genere" (*gender role*) come «tutto ciò che una persona dice o fa per esternare se stesso o se stessa come detentore rispettivamente dello *status* di ragazzo o di uomo, di ragazza o di donna»<sup>2</sup> e, pur rilevando che i risultati delle sue scoperte indicano che «nè una dottrina puramente ereditaria nè una dottrina puramente ambientale delle origini del ruolo e dell'orientamento di genere – del sesso psicologico – è adeguata», osserva, tuttavia, che «il sesso corrispondente all'assegnazione ed all'educazione ricevuta [*sex of assignment and rearing*] è consistentemente e palesemente un pronosticatore più affidabile del ruolo e dell'orientamento di genere di un ermafrodita rispetto al sesso cromosomico, al sesso gonadico, al sesso ormonale, alla morfologia dell'apparato riproduttivo interno o all'ambigua morfologia degli organi genitali esterni»<sup>3</sup>.

---

2) JOHN MONEY, *Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: Psychologic findings*, «Bulletin of the John Hopkins Hospital», 1955, 96, p. 254.

3) JOHN MONEY - JOAN G. HAMPSON - JOHN L. HAMPSON, *Imprinting and the establishment of gender role*, «Archives of Neurology and Psychiatry», 1957, 77, p. 333.

Money, pur non disconoscendo la rilevanza dell'aspetto biologico della sessualità, riconosce nell'educazione familiare e sociale un ruolo prevalente nella costruzione dell'identità di genere del bambino: «Money ed i suoi colleghi indicavano due analogie rilevanti per l'acquisizione di un ruolo di genere: il primo era l'acquisizione da parte del bambino del linguaggio naturale; il secondo era l'*imprinting* di un anatroccolo verso Konrad Lorenz quando egli imitava il verso di una madre anatra. In entrambi questi esempi l'individuo era visto come biologicamente preparato ad acquisire un linguaggio o una figura materna, ma quale linguaggio fosse acquisito, o quale individuo fosse identificato come una madre, era determinato dall'ambiente. Coerentemente con queste analogie Money *et al.* (1957) ritenevano che il ruolo di genere fosse acquisito molto presto nello sviluppo del bambino e una volta acquisito fosse resistente al cambiamento. [...] Sebbene Money adottasse esplicitamente una posizione interazionista in riferimento al rapporto tra natura ed educazione il suo lavoro era implicitamente letto come posizionato dalla parte dell'educazione. Dal momento che il sesso di una persona poteva differire dal suo ruolo di genere, il genere finiva con l'essere associato con un annebbiamento della dicotomia maschio/femmina, e la pretesa che l'educazione surclassasse l'anatomia procurò un potente argomento contro la natura essenziale delle differenze sessuali»<sup>4</sup>.

---

4) DAVID HAIG, *The inexorable Rise of Gender and the Decline of sex: Social Change in Academic Titles, 1945-2001*, «Archive of sexual Behavior», Vol. 33, No 2, April 2004, p. 92-93.

In ambito psicanalitico Robert Stoller (1924-1991) e Ralph Grinson (1911-1979) riprendono la concettualizzazione di Money e, nel 1963, al ventitreesimo *International Psycho-Analytical Congress* di Stoccolma, introducono il concetto di "identità di genere" (*gender identity*), che definiscono come la «consapevolezza di essere un uomo o un maschio a differenza di essere una donna o una femmina»<sup>5</sup>.

Stoller ricomprende nel concetto di identità di genere quegli aspetti della sessualità che, essendo primariamente determinati dalla cultura, vengono appresi: «questo processo di apprendimento incomincia alla nascita, però soltanto con un graduale e crescente sviluppo dell'ego i suoi effetti sono resi manifesti nel bambino. Questo processo culturale scaturisce dalla società in cui ognuno è inserito, ma un'impressione di questo è incanalata attraverso la madre, così che ciò che effettivamente incide sul proprio bambino è la propria idiosincratia versione degli atteggiamenti della società. Più tardi il padre del bambino, i fratelli, gli amici, e quindi gradualmente la società nella sua interezza assistono allo sviluppo della sua identità». Ma, aggiunge significativamente Stoller, «se il principale risultato di questo lavoro è che l'identità di genere è primariamente appresa, il secondo è che ci sono forze biologiche che contribuiscono a questa. Ritengo che

---

5) RALPH GRINSON, *Contribution to "Symposium on Homosexuality" presented at the International Psycho-Analytic Congress, Stockholm, July-August, 1963*, in *Psychoanalysis and Male Sexuality*, ed. and introduced by HENDRIK M. RUITENBEEK, College and University Press, New Haven CT 1966, p. 97.

lo sviluppo del genere sia incrementato, oppure ostacolato, da alcune forze biologiche»<sup>6</sup>.

Il ruolo di queste “forze biologiche” viene discusso da Stoller alla luce di un particolare caso clinico. Il caso è quello di una paziente considerata fin dalla nascita come una bambina e cresciuta come una femmina fino all’età di quattordici anni quando, di fronte ad una personalità maschile resistente a qualsiasi pressione educativa dei genitori, viene sottoposta ad un’indagine medica dalla quale emerge che, sebbene l’apparato genitale esterno apparisse quello di una normale ragazza della sua età, lei era di fatto, dal punto di vista cromosomico, un maschio normale, con un piccolo pene della misura di un clitoride, dotato di un’integra funzionalità erettile e di una prostata normale, ma affetto da ipospadia, criptorchidismo bilaterale e scroto bifido.

Quando i risultati dei test medici vengono comunicati al paziente egli reagisce con serenità alla notizia e confessa di aver sempre avvertito dentro di sé un’identità psicologica maschile corrispondente a quella biologica: «questa reazione posata e ben integrata fu confermata dal successivo comportamento del paziente. Quando tornò a casa, si levò l’abbigliamento da ragazza, e divenne un ragazzo, cominciando immediatamente a comportarsi nella comunità come gli altri ragazzi. Ciò venne confermato quando il bambino fu visto pochi giorni più tardi, e nei sei anni che seguirono non ci sono state ragioni per cambiare questa opinione»<sup>7</sup>.

---

6) ROBERT JESSE STOLLER (1968), *Sex and Gender: The development of Masculinity and Femininity*, Karnac Books, London 1984, p. XI.

7) Ivi, p. 70.

Stoller, che concepisce l'identità di genere come un aspetto stabile dell'identità personale<sup>8</sup>, ne identifica tre fattori determinanti:

- 1) l'anatomia dell'apparato genitale esterno: «in forza della loro "naturale" apparenza, l'apparato genitale esterno serve come un segnale per i genitori che l'ascrizione di un sesso piuttosto che di un altro alla nascita era corretta. Quindi oltre a ciò, dalla produzione della sensazione i genitali, in primo luogo dalla struttura esterna ma nella femmina in aggiunta e oscuramente dalla vagina, contribuiscono ad una parte del primitivo "Io corporeo", del senso di sé e della consapevolezza del genere»;
- 2) la relazione bambino-genitore, che «è composta dalle aspettative dei genitori riguardo l'identità di genere del bambino, dalle loro proprie identità di genere, dalle identificazioni del bambino con entrambi i sessi, dalle gratificazioni libidiche e dalle frustrazioni tra il bambino ed i genitori, e da diversi altri aspetti psicologici dello sviluppo preedipico ed edipico»;
- 3) l'ipotizzata forza biologica<sup>9</sup>.

Tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70 le studiose femministe si appropriano del concetto di genere, conferendogli un'inedita caratterizzazione politica.

---

8) Ivi, p. 72: «il nucleo dell'identità di genere rimane invariato per tutta la vita; questo non per dire che l'identità di genere non sia costantemente in sviluppo e soggetta a cambiamento, ma soltanto per dire che il nucleo di consapevolezza di essere un maschio o una femmina rimane costante».

9) *Ibidem*.

Scrivono la sociologa femminista Ann Oakley (1972): «l'opinione unanime sembra essere che il suo ruolo [*il ruolo della biologia*] sia minimale, dal momento che la predisposizione biologica verso un'identità di genere maschile o femminile (se una condizione del genere esiste) potrebbe essere decisamente e inestirpabilmente scavalcata dall'apprendimento culturale. Coloro che hanno lavorato nel campo dei disordini ermafroditici e dei problemi dell'identità di genere sembrano talmente impressionati dal potere della cultura da ignorare totalmente la biologia»<sup>10</sup>.

Oakley, concependo un "potere della cultura" in grado di scavalcare la predisposizione biologica verso un'identità di genere determinata, elabora un concetto di genere non solo distinto ma anche separato dalla componente biologica. E lo fa sulla base di un'interpretazione assolutamente tendenziosa ed arbitraria degli studi clinici fino ad allora svolti nel campo dei disturbi dell'identità di genere.

Questa concezione è ribadita e sviluppata dall'antropologa culturale Gayle Rubyn, la quale, nel suo fondamentale saggio *The traffic in Women: Notes on the "political economy" of sex* (1975), rileva che: «i bisogni che vengono soddisfatti dall'attività economica anche nel più intenso significato marxiano non esauriscono i bisogni umani fondamentali. Un gruppo umano deve anche riprodurre se stesso di generazione in generazione. I bisogni della sessualità e della generazione devono essere soddisfatti quanto il bisogno di mangiare, ed una delle più evidenti deduzioni che possono essere ricavate dai dati

---

10) ANN OAKLEY, *Sex, gender, and society*, Harper Colphon, New York 1972, p. 170.



dell'antropologia è che questi bisogni non sono quasi mai soddisfatti in una forma “naturale”, non più di quanto lo sono i bisogni per il cibo. La fame è fame, ma ciò che vale come cibo è culturalmente determinato ed acquisito. Ogni società ha qualche forma di attività economica organizzata. Il sesso è sesso, ma ciò che vale come sesso è ugualmente determinato ed acquisito culturalmente. Ogni società ha anche un sistema *sex-gender* — una serie di disposizioni attraverso le quali il grezzo materiale biologico della sessualità umana e della procreazione è modellato dall'intervento umano e sociale ed è soddisfatto in modo convenzionale, non importa quanto bizzarre alcune di queste convenzioni possano essere»<sup>11</sup>.

Rubyn, criticando in questo punto la tradizione marxista, rivendica un'autonomia logica ed epistemica del “sistema *sex-gender*” e delle “relazioni sociali della sessualità” rispetto al sistema di produzione economica ed alle relazioni socio-economiche<sup>12</sup>.

Di qui il riconoscimento di un'“organizzazione sociale del sesso” che si basa sull'imposizione del binarismo di genere, sull'eterosessualità obbligatoria e sul contenimento della sessualità femminile: «il genere è una divisione socialmente imposta dei sessi» che opprime sia le donne sia gli omosessuali<sup>13</sup>.

---

11) GAYLE S. RUBY, *The traffic in Women: Notes on the “political economy” of sex*, in JUDITH K. BROWN ET ALII, *Toward an Anthropology of Women*, a cura di Rayna R. Reiter, Monthly Review Press, New York 1975, p. 165.

12) Ivi, p. 167.

13) Ivi, p. 179.

La liberazione da questa oppressione parte innanzitutto dalla consapevolezza del carattere culturale e convenzionale delle relazioni sociali sessuali. Attraverso questa consapevolezza, promette la Rubyn, noi possiamo piegare i meccanismi e gli scopi di questo processo nella direzione di una scelta consapevole: «l'evoluzione culturale ci offre l'opportunità di prendere il controllo dei significati della sessualità, della riproduzione e della socializzazione e di fare decisioni consapevoli per liberare la vita sessuale umana dalle relazioni arcaiche che la deformano. In definitiva, una perfetta rivoluzione femminista libererebbe non solo le donne. Libererebbe forme di espressione sessuale, e libererebbe la personalità umana dalla camicia di forza del *gender*»<sup>14</sup>. Quindi, il movimento femminista «deve sognare ancora di più dell'eliminazione dell'oppressione delle donne. Esso deve sognare l'eliminazione delle identità sessuali e dei ruoli sessuali obbligatori. Il sogno che trovo più convincente è quello di una società androgina e priva di genere (sebbene non priva di sesso), nella quale l'anatomia sessuale di ciascheduno sia irrilevante rispetto a chi ognuno è, a che cosa ognuno fa, e a colui con il quale ognuno fa l'amore»<sup>15</sup>.

Gayle Rubyn è la prima studiosa ad introdurre in maniera organica i principi fondamentali dell'ideologia *gender*: dalla critica del "binarismo di genere" alla vera e propria "decostruzione" del concetto di genere.

Tali principi sono gli stessi fatti propri dal "movimento Queer" sviluppatosi negli Stati Uniti a partire dagli anni '90.

---

14) Ivi, p. 199-200.

15) Ivi, p. 204.

Come spiega la filosofa del diritto Laura Palazzani: «*Queer* è una categoria fluttuante e sfuggente che dà voce alla proliferazione e al dinamismo “delle” differenze sessuali: non si può parlare di “differenza sessuale” al singolare (presupponendo la distinzione maschile/femminile), ma al plurale (data la diversità di scenari sessuali che si configurano a livello individuale e relazionale). *Queer* dilata e oltrepassa il genere, si contrappone alle “costrizioni” della normalità. L'obiettivo è quello di decostruire la natura e destabilizzare l'ordine sociale rigido, per introdurre un nuovo paradigma antropologico ove la “eterosessualità” non sia egemonica, obbligatoria e normativa»<sup>16</sup>.

A giudizio della filosofa post-strutturalista statunitense Judith Butler, la più nota leader intellettuale del movimento *Queer*: «il genere è sempre un fare, sebbene non un fare proveniente da un soggetto che può dirsi preesistere all'azione. La sfida di ripensare le categorie del genere fuori dalla metafisica della sostanza dovrà considerare la rilevanza dell'affermazione di Nietzsche contenuta ne *La genealogia della morale* che “non c'è nessun “essente” dietro il fare, l'attuare, il diventare; ‘l'agente’ è soltanto una finzione aggiunta all'azione- l'azione è tutto”. In un'applicazione che Nietzsche stesso non avrebbe anticipato o ammesso, possiamo stabilire come un corollario: non c'è un'identità di genere dietro le espressioni del

---

16) LAURA PALAZZANI, *Identità di genere? Dalla differenza alla indifferenza sessuale nel diritto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, p. 42.

genere; questa identità è costituita performativamente dalle molte “espressioni” che sono dette essere i suoi risultati»<sup>17</sup>.

Il genere è il prodotto della “performatività”, ovvero della ripetizione di atti culturalmente appresi i quali si irrigidiscono in automatismi: «Simili atti, gesti, messe in atto, generalmente costruiti, sono performativi nel senso che l’essenza o l’identità che in maniera diversa affermano di esprimere sono costruzioni [*fabrications*] prodotte e mantenute attraverso segni corporei ed altri significati discorsivi. Il fatto che il corpo di genere [*the gendered body*] sia performativo suggerisce che esso non ha uno *status* ontologico fuori dai vari atti che costituiscono la sua realtà. [...] In altre parole, atti e gesti, desideri articolati e messi in atto creano l’illusione di un interiore ed ordinato nucleo di genere, un’illusione mantenuta discorsivamente ai fini di una regolazione della sessualità all’interno dello schema obbligatorio della riproduzione eterosessuale. Se la “causa” di un desiderio, di un gesto e di un’azione può essere situata all’interno del “sè” dell’attore, allora le regolazioni politiche e le pratiche disciplinari che producono questo genere apparentemente coerente sono effettivamente rimosse dalla vista. [...] Se l’intima verità del genere è una costruzione e se un vero genere è una fantasia istituita ed iscritta sulla superficie dei corpi, allora sembra che i generi non possono essere nè veri nè falsi, ma sono soltanto prodotti come i veri effetti di un discorso su un’identità primaria e stabile»<sup>18</sup>.

---

17) JUDITH BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990, p. 25.

18) Ivi, p. 136.

La Butler concepisce l'identità di genere come un'imitazione convenzionale. Di qui il suo carattere parodistico, che emerge con particolare evidenza dalla messa in scena della *drag queen*, la quale, nell'imitare il genere, «implicitamente rivela la struttura imitativa del genere stesso — così come la sua contingenza»<sup>19</sup>.

Tuttavia, a differenza delle ordinarie parodie teatrali, la parodia del genere teorizzata dalla Butler non presuppone un'originale: è la stessa nozione di un'originale che viene parodiata. Di qui la totale decostruzione del concetto di genere: *Undoing gender* è il titolo di un suo saggio pubblicato nel 2004.

Solo il “disfacimento” del genere permetterà, secondo le promesse della Butler, di liberare il potere costruttivo del desiderio soggettivo. Un desiderio emancipato da qualsiasi vincolo veritativo, culturale o biologico che sia.

### 3. La lezione di Friedrich von Hayek sul “costruttivismo”

Sono molteplici ed acute le critiche che sono state rivolte all'ideologia *gender*, ma nessuna di queste mi pare capace di penetrarne l'intima fallacia logica quanto quella che ci si offre alla luce della lezione sul “costruttivismo” di Friedrich von Hayek (1899-1992).

Hayek definisce il costruttivismo quella teoria secondo la quale «l'uomo, dato che ha creato egli stesso le istituzioni della società e della civiltà, deve anche poterle alterare a suo piacimento in modo che soddisfino i suoi desideri e le sue

---

19) Ivi, p. 137.

aspirazioni»<sup>20</sup>. Presupposto del costruttivismo è «una presunta conoscenza che nei fatti nessuno di noi possiede e che neppure il progresso della scienza potrà darci»<sup>21</sup>.

La considerazione dello sviluppo storico del concetto di genere rende evidente come sia la logica del costruttivismo ad animare e strutturare l'ideologia *gender*.

Nella teorizzazione di Money questo potere “costruttivo” è limitato ad una categoria di persone, quelle intersessuate, e ad una determinata fase della crescita infantile.

Secondo Money, infatti, il genere è malleabile e plasmabile dal potere educativo della famiglia e dell'ambiente sociale fino al primo anno e mezzo di vita. Fino a questa età l'aspetto biologico della sessualità si presenta come una materia passiva disponibile a ricevere la forma stabilita dal potere socio-educativo. Dopo di essa un intervento chirurgico di riassegnazione o attribuzione del sesso causerebbe delle compromissioni dell'equilibrio psichico. Negli anni '60, infatti, pur esprimendosi a favore degli interventi chirurgici dei transessuali, Money rilevava le difficoltà di un intervento chirurgico di riassegnazione del sesso in età adulta.

Certo, una simile concettualizzazione è temperata dallo stesso intervento chirurgico di riassegnazione o attribuzione del sesso: attraverso di esso si riconosce la rilevanza perlomeno dell'aspetto esterno della sessualità biologica ai fini della costruzione dell'identità genere.

Tanto è vero che, secondo il protocollo elaborato per i neonati ermafroditi da John Money e dai coniugi Hampson, sono i genitali esterni il marcatore per lo sviluppo del *gender role*: in presenza di genitali esterni prevalentemente maschili il

---

20) FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK (1978), *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, trad. it di G. Minotti a cura di E. Coccia, Armando, Roma 1988, p. 11.

21) Ivi, p. 20.

genere assegnato doveva essere quello maschile. Viceversa nel caso in cui i genitali esterni avessero avuto un aspetto prevalentemente femminile. Tuttavia se il pene di un bambino, con i cromosomi tipici di un maschio (XY), era troppo piccolo per un rapporto vaginale, il protocollo prevedeva che il bambino fosse castrato e cresciuto come una bambina<sup>22</sup>.

La teoria clinica di Money, pur caratterizzata da una forma limitata e temperata di “costruttivismo”, ha subito indiscusse smentite empiriche.

Il caso più noto è quello di David Reimer, che nasce come Bruce insieme al fratello gemello Brian nel 1965, a Winnipeg, in Canada.

All'età di sei mesi, stante la difficoltà di entrambi i gemelli ad urinare, viene loro diagnosticata la fimosi, una condizione patologica per la quale il restringimento del prepuzio rende difficile o impossibile la scopertura completa ed agevole del glande. Si decide quindi di circonciderli. Purtroppo l'organo sessuale di Bruce viene irrimediabilmente danneggiato a causa dell'imperizia dei due medici che praticano per la prima volta la tecnica della cauterizzazione sul pene. Considerato l'esito negativo dell'operazione il fratello gemello Brian viene curato in altro modo.

I genitori si rivolgono quindi al sessuologo del John Hopkins Hospital di Baltimora John Money, il quale consiglia loro di modificare chirurgicamente gli organi genitali del figlio trasformandoli in femminili. Bruce viene operato all'età di 22 mesi da un'equipe di chirurghi del John Hopkins Hospital. In seguito viene sottoposto ad un pesante trattamento ormonale,

---

22) J. MONEY - J. G. HAMPSON - J. L. HAMPSON, *Hermaphroditism: recommendations concerning assignment of sex, change of sex and psychologic management*, «Bulletin of the John Hopkins Hospital», 1955, 97, p. 284-300.

viene cresciuto come una bambina e gli viene assegnato il nome di Brenda.

Money visita Brenda una volta all'anno fino al 1978. Nel frattempo pubblica libri ed articoli scientifici nei quali dichiara il successo del suo "esperimento" (che, per tutelare la *privacy* del paziente, denomina come il caso "John/Joan"). A detta di Money il bambino trasformato in "bambina" aveva sviluppato una stabile identità femminile.

All'età di tredici anni, tuttavia, Bruce-Brenda inizia a sviluppare pensieri suicidiari ed esprime il desiderio di non vedere più il dottor Money. Nel 1980, su consiglio dello psichiatra, i genitori gli rivelano la storia dell'assegnamento di genere al quale era stato sottoposto. Bruce-Brenda, che non si era mai sentita una bambina, decide di riassumere la sua identità maschile: si fa rimuovere il seno che le era cresciuto a causa del trattamento ormonale, si sottopone a due interventi di falloplastica, decide di farsi chiamare David e, nel 1990, si sposa con Jane Fontaine.

Nei primi anni novanta il biologo Milton Diamond contatta lo psichiatra Keith Sigmundson, che in quel periodo aveva in cura David. Nel 1997 Diamond e Sigmundson pubblicano un articolo che denuncia il fallimento del trattamento sperimentato da Money, ravvisandone la ragione nell'azione prenatale degli ormoni, causa dell'organizzazione del sistema nervoso del bambino in senso maschile<sup>23</sup>.

David Reimer decide così di rendere pubblica la sua storia raccontandola al giornalista e scrittore John Colapinto, che ne trae un articolo pubblicato nella rivista a larga diffusione "Rolling Stone". Lo stesso Colapinto nel 2000 pubblica una

---

23) M. DIAMOND - H. K. SIGMUNDSON, *Sex Reassignment at Birth: A Long Term Review and Clinical Implications*, «Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine», 1997; 151, p. 298-304.



biografia di David: *As Nature Made him: the Boy Who Was Raised as a Girl*<sup>24</sup>.

Purtroppo la storia di David finisce in modo tragico. Nel 2002 il fratello gemello si suicida con un'overdose di antidepressivi. Il 2 maggio 2004 la moglie gli annuncia l'intenzione di separarsi. Il 5 maggio dello stesso anno David Reimer si suicida con un colpo di fucile.

Il caso di Bruce-Brenda-David non rappresenta un episodio isolato di falsificazione della teoria di Money. Lo psichiatra ed urologo William George Reiner, in uno studio condotto su 27 bambini, rivela che di 25 maschi cresciuti come femmine, 14 si dichiaravano maschi<sup>25</sup>.

Le linee guida sul trattamento delle persone intersessuate elaborate da Diamond e Sigmundson (1997), muovendo dalla considerazione della rilevanza dell'esposizione prenatale agli ormoni sessuali per l'identificazione psichica del bambino, promuovono principi alternativi a quelli elaborati da Money, basati sul criterio della praticabilità chirurgica<sup>26</sup> e sulla tesi della plasmabilità sociale dell'identità di genere. Esse consigliano la scelta del sesso sulla base della diagnosi, non sulla base della funzionalità sessuale o dell'apparenza esteriore, e dispongono che la valutazione diagnostica venga effettuata, prima e dopo la

---

24) JOHN COLAPINTO, *As Nature Made him: the Boy Who Was Raised as a Girl*, HarperCollins, New York, 2000, trad. it. di Lucia Braghini, *Bruce, Brenda e David. Il ragazzo che fu cresciuto come una ragazza*, Edizioni San Paolo, Milano 2014.

25) WILLIAM GEORGE REINER, *To be male or female: that is the question*, «Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine», 1997; 151, p. 224.

26) La preferenza per l'assegnazione del sesso femminile in caso di ambiguità sessuale era infatti motivata dalla maggiore difficoltà nella ricostruzione di organi maschili funzionanti.

nascita, da un'equipe medica composta da pediatri endocrinologi, radiologi, urologi e genetisti<sup>27</sup>.

Le successive *Linee guida della Intersex Society of North America* (2006) confermano la necessità di un criterio diagnostico nelle ambiguità sessuali e la rilevanza, accanto agli indici somatici e funzionali, dei fattori genetici ed endocrini in fase prenatale. Raccomandano interventi chirurgici solo in presenza di una minaccia attuale e reale per l'integrità fisica del soggetto, mentre negli altri casi consigliano una posticipazione degli interventi ad un'età in cui il soggetto sia in grado di partecipare attivamente alla decisione<sup>28</sup>.

Infine, il Comitato Nazionale per la bioetica italiano (2010) «ritiene importante che ogni scelta in questa peculiare situazione sia adeguatamente ponderata, valutando caso per caso, in funzione del "riconoscimento" dell'identità sessuale nell'ambito di una considerazione globale del soggetto, bilanciando in una sintesi dinamica i dati biologici (nel caso di neonati) e gli aspetti biologico-psicologici (nel caso di minori con sufficiente livello di consapevolezza) con l'obiettivo di *armonizzare elementi di disarmonia*»<sup>29</sup>. Infatti, «l'armonizzazione deriva dalla interazione tra dimensione biologica e socio-culturale (contro il determinismo biologico da un lato e il

---

27) M. DIAMOND - H.K. SIGMUNDSON, *Management of intersexuality. Guidelines for dealing with persons with ambiguous genitalia*, «Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine», 1997, 151, pp. 1046-1050.

28) INTERSEX SOCIETY OF NORTH AMERICA (ISNA), *Clinical guidelines for the management of disorders for sex development in childhood*, Consortium on the Management of Disorders of sex development, 2006.

29) COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, parere 25 febbraio 2010 *I disturbi della differenziazione sessuale nei minori: aspetti bioetici*, [http://presidenza.governo.it/bioetica/pareri\\_abstract/disturbi\\_differenziazione\\_25022010.pdf](http://presidenza.governo.it/bioetica/pareri_abstract/disturbi_differenziazione_25022010.pdf), p. 18.

determinismo socio-culturale dell'altro), riconoscendo la rilevanza della componente biologica, ma anche l'intervento di fattori esterni (psicologici e ambientali) — presenti nelle fasi di sviluppo del minore che consentono il raggiungimento e l'espressione di un sufficiente grado di consapevolezza — pur senza sapere "quanto" e "come" essi interagiscano, nella ormai consolidata evidenza "che" interagiscano»<sup>30</sup>.

Il modello di trattamento terapeutico dei soggetti intersessuati sviluppatosi in seguito alla falsificazione della teoria di Money si basa su una concezione interazionista incompatibile con un potere sociale "costruttivo" e, quindi, incompatibile con l'ideologia *gender*. L'educazione, la società, la cultura possono strutturarsi come "potere costruttivo" dell'identità di genere a condizione che possano essere concepite come stringenti "cause determinanti" e non come mere "concause", dotate di un'efficacia soggetta a gradazioni variabili caso per caso e interagenti con le concause biologiche della sessualità.

Questa concezione interazionista è la stessa nella quale si mantiene il lavoro dello psicologo Robert Stoller, i cui studi clinici, infatti, sono avulsi da progetti socio-politici.

Diverso è il caso delle studiosse femministe le quali, agli inizi degli anni '70 del secolo scorso, teorizzano i principi fondamentali dell'ideologia *gender* adottando esplicitamente una concezione costruttivista della società.

Paradigmatico in questo senso è il lavoro di Gayle Rubyn la quale dal riconoscimento della dimensione simbolico-culturale dell'identità di genere deduce il "contropotere" del singolo di assoggettarla ad una "scelta consapevole".

Ma l'evidenza di questo "contropotere" è frutto della ragione o del mito di una "ragione ingegneristica" priva di riscontri logici ed empirici?

---

30) Ivi, p. 19.

Ovviamente non è in discussione l'essenziale dimensione sociale e simbolica dell'uomo, nel quale biologia e cultura si compenetrano. Come osserva Sergio Cotta (1920-2007) «sul piano della comunicazione sia affettiva che intellettuale, il corpo è mediazione intersoggettiva, un linguaggio, e per giunta altrettanto simbolico, quanto quello scandito in parole»<sup>31</sup>.

In discussione è la conclusione che Rubyn trae da questa premessa: la soggezione dell'identità e della società ad un progetto consapevole.

È questa una conclusione che non ha alcun rapporto logico con la premessa che la precede e che tace sulle gravi conseguenze non intenzionali che derivano dall'applicazione giuridica (e quindi coattiva) di una scelta che viene imposta agli altri a prescindere da qualsiasi parametro obiettivo di riconoscimento sociale.

Hayek osserva che «fenomeni come il linguaggio o il mercato, la moneta o la morale non sono veri prodotti artificiali, posti in essere da deliberazioni coscienti»<sup>32</sup> ed avverte che «quando agiamo con la convinzione che noi possediamo la

---

31) SERGIO COTTA, *Il corpo tra mortalità e trasfigurazione*, in SERGIO COTTA ET ALII, *Il corpo, perchè? Saggi sulla struttura corporea della persona*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 75, citato in SALVATORE AMATO, *Sessualità e corporeità: spunti per un'analisi giuridica*, in SERGIO COTTA ET ALII, *Diritto e corporeità: prospettive filosofiche e profili giuridici della disponibilità del corpo umano*, Jaca Book, Milano 1984, p. 48. Si veda anche FIORENZO FACCHINI, *Sessualità e genere. Si può scegliere?*, Elledici, Torino 2016, p. 5 nota 2: «Nell'uomo la natura è culturale, inscindibile dalla cultura, che, in forza delle capacità progettuali e simboliche, arricchisce la condizione biologica (genotipo e fenotipo) dell'uomo. La cultura si cotruisce sulla natura, non può nè ignorarla, nè sottovalutarla».

32) FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK (1952), *L'abuso della ragione*, trad. it. di Renato Pavetto, prefazione di Dario Antiseri, Rubettino, Catanzaro, 2008, p. 146.

conoscenza e il potere che ci permettono di modellare i processi della società completamente a nostro piacimento, la conoscenza che in realtà non possediamo può arrecarci un grave danno»<sup>33</sup>.

Anche la teorizzazione di Judith Butler è animata da una concezione costruttivista, ma se in Gayle Rubyn l'orientamento teorico è riconducibile alla filosofia strutturalista, nella Butler invece esso è riconducibile alla filosofia di Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Judith Butler ancora tutto il proprio discorso nella dissoluzione del concetto di "Io" e di "identità" caratteristica della filosofia di Nietzsche<sup>34</sup>. Dalla tesi secondo la quale «l'agente è soltanto una finzione aggiunta all'azione» ella deduce la concezione del genere come "performatività", come "costruzione assoluta" determinata dalla ripetizione di atti culturalmente appresi, nonché la concezione "parodistica" dell'identità di genere.

Il fatto è che una simile dissoluzione filosofica dell'identità, per quanto possa apparire suggestiva, è il frutto di un principio assurdo. Tra agente ed azione, infatti, vi è un'inconfutabile correlazione logica. L'azione non è concepibile senza il riferimento ad un soggetto in quanto ciò che la caratterizza è la *suitas*, ovvero la sua appartenenza all'agente, che la distingue dagli altri fatti di natura.

Il paradosso di un'azione senza agente serve alla Butler per promuovere un concetto di identità "non impegnativo". A proposito dell'identità di genere ella parla, infatti, di "imitazioni

---

33) IDEM (1978), *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, cit., p. 42.

34) «La dissoluzione della morale porta, nelle sue conseguenze pratiche all'individuo atomistico, poi ancora alla scissione dell'individuo in pluralità, flusso assoluto». FRIEDRICH NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, trad. a cura di Sossio Giametta, in *Opere*, Adelphi, Milano 1975, vol. VII, tomo III, p. 128.

convenzionali". Ma un'imitazione non è un'identificazione vera e propria poichè, per quanto penetrante ed intensa possa essere, non è impegnativa.

Il concetto di libertà che opera implicitamente nel discorso dalla Butler è quello di un attore senza volto che si serve dell'identità come una maschera tra le tante.

La dimensione ideale nella quale un simile concetto di libertà si struttura è quella propria dell'arte, nella quale le emozioni e le passioni acquistano una diversa qualità rispetto a quelle sperimentate nella vita reale.

Osserva a questo proposito Ernst Cassirer (1874-1945): «un uomo il quale dovesse vivere nella vita reale tutte le emozioni che noi sentiamo quando ascoltiamo una tragedia di Sofocle o di Shakespeare, dalla potenza di queste emozioni sarebbe non già oppresso, ma schiacciato e annientato. In arte invece non siamo esposti a questo pericolo. Quel che sentiamo qui è la pienezza delle emozioni, ma senza il loro contenuto materiale. Il fardello delle nostre passioni è tolto dalle nostre spalle; ciò che resta è il moto interno, la vibrazione e l'oscillazione delle nostre passioni senza la loro gravosità, la loro pressione, il loro peso»<sup>35</sup>.

Nella promessa di trasfigurare l'esistenza reale, con la sua tragica ed ineludibile serietà, nella pienezza e nella libertà proprie dell'arte sta il fascino della proposta della Butler. Ma è il fascino di una disperata illusione, smentita dal buon senso prima ancora che dalla scienza psicologica.

---

35) ERNST CASSIRER (1942), *Linguaggio e arte I*, in *Simbolo, mito e cultura*, trad. it. di Giovanni Ferrara, prefazione ed introduzione di Donald Philippe Verene, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 167-168.

Anche la *drag queen*, l'icona della natura "performativa" del genere, fa i conti con una "vera identità" quando «lo spettacolo è finito e i suonatori se ne vanno»<sup>36</sup>.

---

36) Aforisma del celebre regista, sceneggiatore, drammaturgo e scrittore Ingmar Bergman (1918-2007).

Giovanni FORMICOLA\*  
*Che piacere leggere don Di Martino  
per ricordarsi quanto cristiana  
sia la proprietà\*\**

Il libro di don Beniamino Di Martino *Note sulla proprietà privata* (Longobardi Editore, Castrellammare di Stabia 2009, pp. 146) ai miei occhi ha almeno – e sottolineo *almeno*: non vorrei essere riduttivo – due meriti. Il primo, è che nel trattare la questione della proprietà e della libertà economica – in un'unica formula, dell'economia di mercato – non cade nell'economicismo, ma dà un fondamento antropologico alla sua argomentazione. In altri termini, egli ritiene l'istituto della proprietà privata e la sua conseguenza dinamica, il libero mercato, fondati sulla stessa natura umana, su un ordine di cose che ha al proprio centro l'uomo come persona.

---

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

\*\* Articolo già apparso sul portale web «rassegnastampatotustuus.it», il 23.11.2009.



Se le istituzioni e gl'istituti sociali sono, per gli uomini in relazione, quel che gli abiti sono per il corpo dell'uomo, sono cioè "abiti sociali" fino a costituire un *habitat*, allora la proprietà e il libero mercato sono quelli tagliati sulla reale misura dell'uomo. Dunque, è l'antropologia realistica cui aderisce ovviamente don Beniamino, e non quella sognata dalla malsana utopia, che lo conduce a difendere proprietà e libero mercato, così come è la realtà dell'uomo, la sua stessa natura, che lo ha condotto nei secoli a istituire il regime della proprietà privata e, più o meno, del libero mercato.

Sicché questi funzionano perché sono a misura d'uomo, non sono a misura d'uomo perché funzionano. E la differenza non è sottile: se fosse vera la seconda frase, allora se si riuscisse a far funzionare l'economia di piano, si potrebbe dire che anche questa è a misura d'uomo. Ed invece è impossibile che essa funzioni, perché non è a misura d'uomo.

Naturalmente, nell'individuare il fondamento antropologico di ogni questione sociale, don Beniamino è un fedele seguace della dottrina sociale della Chiesa – né potrebbe essere altrimenti –, nei termini praticamente testuali in cui è stata confermata dall'ultima enciclica sociale, la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI: «la *questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica*» (n. 75, in corsivo nel testo).

Là dove è di tutta evidenza che la «questione sociale» non è esaurita da quella socio-economica, ma è anche e principalmente questione di libertà religiosa, da non ridurre alla libertà di culto, ma da intendere integralmente come libertà e quindi ruolo per la religione nello spazio e nel discorso pubblici; è questione di libertà per la famiglia, quella naturale e perciò unica possibile, fondata sul matrimonio indissolubile tra un maschio e una femmina, e quindi è libertà di educazione; è questione di libertà di nascere e di non essere uccisi, e quindi di

diritto alla vita, dal concepimento alla morte naturale, ma non può essere questione di libertà di uccidere o di farsi uccidere, perché la libertà è strettamente correlata alla verità e quindi alla responsabilità, attesa la dimensione personale di ogni individuo, quali che ne siano le condizioni; è dunque questione di ordine e diritto naturale, nel quale sono compresi gl'istituti della proprietà privata e della libertà d'impresa, cioè del libero mercato.

Insomma, l'opposizione, diretta o larvata, alla proprietà privata, caricata anche di tratti messianici e utopistici (che ignorano il peccato originale e la sua eredità), per cui secondo il comunismo la sua abolizione avrebbe portato al paradiso in terra, deriva da un grave errore antropologico, e cioè dalla considerazione dell'uomo solo come cellula del corpo sociale, e non come centro di esso, e cioè come persona dal valore unico e irripetibile.

Abbiamo parlato di libertà – che, mi piace precisarlo, non è un fine, ma una condizione per raggiungere il fine e i fini di ciascun uomo; ma è una condizione così propriamente umana, che la sua negazione illegittima integra una realtà disumana, basti pensare alle condizioni di vita in quel GULag a regime ordinario che era la società sotto il comunismo (dove i campi di concentramento erano i GULag a regime duro).

Ecco, dunque il secondo aspetto che in particolare mi convince dell'opera di don Beniamino: la proprietà come fondamento e presidio perché la libertà dell'uomo e dei corpi sociali, primo la famiglia, sia effettiva, soprattutto rispetto al potere prepotente dello Stato moderno. Naturalmente, e ancora, una libertà veramente umana, e perciò mai separata dalla verità, e da quel suo particolare aspetto che è la verità dell'azione, cioè l'etica, e quindi, lo ripeto, dalla responsabilità.

Libertà non è mai fare quel che se ne ha voglia, ma quel che si deve conformemente alla propria condizione concreta e

alle obbligazioni verso Dio, verso di sé e verso gli altri che essa comporta, ma appunto liberamente, senza coazione (e non vanno sottovalutati i doveri verso se stessi, che comprendono anche quelli di emanciparsi per quanto possibile dal bisogno e dalla sofferenza del vivere).

In questa accezione, e considerata *sub specie* economica, la libertà comprende anche la libertà di donare, che arricchisce l'economia e la proprietà della dimensione del gratuito, cui non si è costretti – la contraddizione sarebbe in termini –, ma che scaturisce da una sovrabbondanza d'amore, secondo ancora una volta quanto ribadito dalla *Caritas in veritate*. E giustamente don Beniamino a questo punto, distingue tra "capitalismo" e libero mercato, là dove il primo non esclude i monopoli e i grandi concentramenti di ricchezza/potere, ed anzi talvolta li produce, soprattutto nell'ordine dell'economia finanziaria, mentre il secondo tende a ridurli nei limiti fisiologici, ponendosi come fattore sorgivo della piccola e diffusa proprietà.

In un certo senso, la sua opera è un commento – ed in questo è ancora eco fedelissima del magistero sociale – al celeberrimo passo della *Centesimus annus* del grande papa san Giovanni Paolo II, che così affronta la domanda sul valore del modello capitalista: «se con "capitalismo" si indica un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia, la risposta è certamente positiva, anche se forse sarebbe più appropriato parlare di "economia d'impresa", o di "economia di mercato", o semplicemente di "economia libera". Ma se con "capitalismo" si intende un sistema in cui la libertà nel settore dell'economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una

particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso, allora la risposta è decisamente negativa» (n. 42). Insomma, né la proprietà privata è un assoluto, né la libertà economica può essere sfrenata, come è proprio di tutto ciò che appartiene ad un essere relativo – cioè costitutivamente in relazione (con Dio, con sé stesso, con gli altri, con il creato) – qual è l'uomo, ma la loro negazione rendono disumano l'*habitat* sociale.

Concludo dicendo che forse non mi sbaglio avvertendo nell'opera di don Beniamino Di Martino l'eco dei postulati della Scuola economica (ma anche filosofico-antropologico-sociale) austriaca – forse sarebbe meglio dire “asburgica”, almeno nelle sue origini – e cioè dei Menger, dei Böhm-Bawerk (che già alla fine dell'800 letteralmente demolì *Il Capitale* di Marx e la teoria del plusvalore con ragionamento rigorosamente scientifico), dei von Mises e del grande von Hayek. Scuola erede di quella di Salamanca dell'epoca del *siglo de oro* del regno asburgico di Spagna di Carlo I (V come imperatore) e dei Filippo, e oggi divulgata in Italia da autori come Lottieri, Zanotto, Cubeddu, mentre negli USA essa anima una componente significativa della *Right Nation*, tramite gli allievi di Rothbard, tra i quali Thomas Woods jr. mi sembra uno degli esponenti più attendibili, soprattutto per la sua opera *La Chiesa e il mercato*. E di questa Scuola, in conclusione, vorrei enunciare alcuni dei principi di cui troverete, se non sempre l'evocazione esplicita, certamente l'eco nell'opera di don Beniamino.

La teoria soggettiva del valore, per la quale le cose valgono per l'apprezzamento soggettivo da parte dell'uomo, e non per un qualche valore-lavoro in essi oggettivato; la reale correlazione tra costi e prezzi: sono i primi a doversi adeguare ai secondi, e perciò una delle principali virtù dell'imprenditore è capire a quale prezzo potrà vendere i suoi prodotti e servizi e quindi ad essi adeguare i costi d'impresa; la natura dinamica

del mercato, per cui il valore dei beni, il “giusto prezzo”, lo conosce prima solo Dio (Juan de Lugo [1583-1660]), ed ogni pianificazione in tal senso è fallimentare; il valore della concorrenza dinamica e regolata, che migliora i prodotti e i servizi e riduce i prezzi; il carattere distorto dell’inflazione (in particolare dell’attività bancaria che crea moneta – e causa inflazione – prestando danaro in eccedenza alla sua riserva di cassa) sull’economia reale; l’impossibilità della pianificazione e della distribuzione del reddito mediante mandati coattivi, cioè attraverso l’intervento autoritario dello Stato, che genera solo mercato nero e illegalità diffusa, e viola il diritto naturale di libertà economica.

#### Sul diritto di proprietà

In linea di principio, il diritto di proprietà è un diritto naturale, cioè non concesso da nessuno, ma fondato sull’ordine stesso delle cose create, che va perciò riconosciuto in quanto umano, appartenente all’uomo in quanto tale, in forza della stessa natura umana. Ad esso è correlato il diritto d’intrapresa economica, che consente di trarre profitto dall’investimento di capitali – che possono consistere anche in una conoscenza (il famoso *know how*) – senza apparentemente “lavorare” (pensiamo a chi riscuote il prezzo di un affitto o le c.d. *royalties* su un marchio, sull’uso d’una opera dell’ingegno, a chi gode di una rendita fondiaria, etc.).

Ma nessun diritto dell’uomo è, in senso proprio, assoluto. Assoluto è solo Dio, e quindi i suoi diritti. Per capirci: il diritto di Dio, per esempio, ad essere adorato e rispettato dalla creatura ragionevole non è in nessun modo limitato, non è derogabile, non è prescrivibile, non è condizionato. Ogni diritto umano, invece, persino quello alla vita, tollera di essere, in misura minore o maggiore, “relativizzato”. Per esempio, il

diritto alla vita non consente moralmente, a chi venisse minacciato di morte se non bestemmi, se non abiuri la vera religione o comunque la religione in cui sinceramente crede, di fare queste cose per conservarla. Oppure, non gli impedisce di sacrificarla per una giusta causa non diversamente perseguibile e non temerariamente perseguita. Così, infine, il diritto alla vita dell'ingiusto aggressore o del soldato in guerra è limitato da quello di chi si difende dall'ingiusta aggressione o per il fatto di essere coinvolto nella guerra.

Allo stesso modo il diritto di proprietà – e tutti quelli che ne derivano – è limitato dal principio dell'universale destinazione dei beni materiali. Il creato è per tutti gli uomini, non solo per alcuni. Ma la dimensione limitata, individuale e corporea dell'uomo (non s'incontra un'indistinta umanità che nell'insieme possa fruire dei beni materiali, ma solo singoli individui, ben delimitati nello spazio e nel tempo, che hanno necessità di soddisfare qui e ora le proprie esigenze – per cui non si può pensare che “altrove” nel tempo e/o nello spazio sia la loro “porzione” d'universo –, che sono vitali, e che essi sanno non possono essere soddisfatte una volta per tutte, ma si rinnovano, ed in qualche caso aumentano costantemente), tale dimensione, tale natura indica che il modo migliore per attuare l'universale destinazione dei beni è l'appropriazione individuale.

E poiché quasi sempre i beni che servono all'uomo (dall'abitazione all'abito, dagli alimenti agli strumenti di difesa, quanto meno da un mondo ostile – si pensi ai virus, al clima, agli altri animali) non si trovano in natura, egli deve pensare anche ai mezzi per produrli, per soddisfare in modo permanente le proprie esigenze. E poiché, ancora, l'uomo ha coscienza della propria discendenza, ed affetto per essa, è capace anche di pensare a dotarla di tali mezzi e di tali beni in modo permanente, costituendo un patrimonio familiare,

risultato del proprio sforzo e del proprio risparmio, che è giusto trasmettere per via ereditaria al frutto del proprio seme, che è una sorta di continuazione di sé.

Ecco il fondamento naturale

- del diritto di proprietà non solo dei beni di consumo, ma anche di quelli destinati a produrli, o comunque di beni stabili come la casa (il “capitale” è lavoro consolidato che continua a “lavorare”);
- del diritto d’intrapresa per accrescere il proprio patrimonio, degli uni e degli altri beni, sia per soddisfare in via permanente le esigenze primarie, sia per soddisfare altre e superiori esigenze, anch’esse umane, che vanno oltre quelle di sopravvivenza, tra le quali sono annoverabili il desiderio di una vita più confortevole, il desiderio di accrescere le proprie conoscenze, il desiderio d’emanciparsi dal lavoro per dedicarsi all’*otium*, cioè alla coltivazione di sé, che è la cultura, o a quell’attività sovraneamente “inutile” che è il culto, etc.;
- del diritto alla trasmissione ereditaria, e quindi all’eredità, che non è mai qualificabile come ricezione parassitaria, se non chiamando tutti gli uomini parassiti, perché non v’è uomo che non sia erede, e perché essa importa la responsabilità in capo all’erede – debitore del proprio *de cuius* – di conservare e se del caso accrescere per trasmettere a sua volta, sia in termini materiali, che morali e spirituali, quel che ha ricevuto, per saldare quel debito per interposto e proprio erede.

Detto faticosamente questo, va osservato che l’esperienza ha sufficientemente dimostrato, confermando la teoria, che perché i beni siano il più possibile fruiti da tutti (in tutte le loro dimensioni, persino quelle estetiche, si pensi ad un bel palazzo che rende più gradevole l’ambiente urbano), la via migliore – che non vuol dire la via perfetta – è quella del riconoscimento pieno – che non vuol dire illimitato – del diritto di proprietà e della libera iniziativa economica. Naturalmente SEMPRE

l'esercizio di tali diritti ha comportato abusi ed ingiustizie, talvolta anche gravissimi.

Ma questi dipendono più dal cuore dell'uomo che dall'istituto in quanto tale, prova ne sia il fatto che ogni qualvolta si è provato a limitare gravemente se non ad abolire la proprietà privata e la libertà d'impresa, nonché meglio distribuire i beni del mondo e rendere migliore la vita, si è creata solo povertà, e persino bruttezza (basti pensare all'edilizia pubblica) e non solo nei luoghi del socialismo reale, cioè del sistema che si è proposto sintetizzando il proprio programma nella formula «abolizione della proprietà privata» (cfr. il *Manifesto del Partito Comunista* di Karl Marx e Friedrich Engels, II).

Il che non significa ovviamente che il liberismo – inteso, se vogliamo, nel senso di ideologia che considera come “fine” la proprietà e la libertà dell'impresa, anche se questo non è mai stato in verità teorizzato da nessuno – sia invece la ricetta perfetta, come si diceva prima.

Anzitutto, perché la proprietà (*rectius*: la tutela e la libertà della) non è “fine” della vita sociale, che ha invece come scopo il bene comune, cioè la tutela e la promozione delle condizioni perché ogni uomo ed ogni legittimo gruppo sociale possano esistere e perseguire il proprio perfezionamento naturale e spirituale, quindi anche soprannaturale. Del bene comune sono perciò parte (e non lo esauriscono) il diritto di proprietà e quelli ad esso correlati.

E poi perché ogni libertà assoluta è di per sé contraddittoria, perché l'espansione illimitata di una libertà non può che coincidere – in una realtà limitata qual è quella umana – con la compressione di un'altra libertà.

Si deve poi considerare che la proprietà ed il diritto d'intraprendere sono presidio materiale di libertà ed indipendenza, tanto che Trotszky disse (soddisfatto) che dove



l'unico proprietario dei mezzi di produzione è lo Stato, al vecchio detto «chi non lavora non mangia», si sostituisce il nuovo «chi non obbedisce non mangia». E non è chi non veda l'ulteriore male sociale che questa condizione comporta. Inoltre, senza una sia pur minima base patrimoniale (che può essere costituita anche dal possesso di un "mestiere": *métier vaut baronnie*), non può esserci famiglia nel senso forte, cioè che duri al di là della singola generazione, come autentico coesivo sociale e nazionale: si può dire che il patrimonio sta alla famiglia, come il territorio alla nazione e alla patria.

Ma abbiamo detto che l'esercizio del diritto di proprietà causa ingiustizie anche molto gravi e radicate. È uno (uno) degli aspetti della questione sociale (che comunque non è esaurita dalla sua dimensione socio-economica. Essa in realtà s'identifica con ogni difficoltà nei rapporti di convivenza fra gli uomini: è "questione sociale", per esempio, anche la crisi della famiglia, o della moralità pubblica, o dell'educazione, o dell'autorità, o della religione e così via), che ha le sue radici autentiche nel peccato originale, cioè nella fatica per l'uomo di essere giusto e virtuoso: è uno dei modi di manifestarsi del male nel mondo, ed è in radice ineliminabile, ma solo arginabile.

Ebbene, il liberismo – che vuole «liberare» l'esercizio del diritto di proprietà e d'intrapresa dai vincoli che la morale e l'ordinamento corporativo e municipale gl'imponevano, affidandosi integralmente alla "mano magica" del mercato –, ed il socialismo – che, nella sua versione comunista, pensa di eliminare il male eliminandone la causa/proprietà e la causa/profitto, ed in quella "democratica" si propone di risolvere la questione restringendo, mediante il dirigismo statale, la libertà d'esercizio del diritto di proprietà e d'impresa fin quasi a soffocarla, affidandosi entrambi alla "mano magica" dello Stato e dei pubblici poteri – sono due risposte sbagliate

alla “questione sociale” che concerne il diritto di proprietà e d’iniziativa economica.

Ma mentre la prima risposta (o il primo errore) sta dalla parte, per così dire, della vita, nel senso che lascia in vita un diritto naturale, ancorché “troppo” in vita (si può dire che pecchi per “eccesso di vita”), l’altra sta dalla parte della morte, nel senso che uccide – o riduce in stato comatoso – il diritto (naturale) di proprietà e d’iniziativa economica.

Lo Stato interventista (risposta socialdemocratica, *New Deal* rooseveltiano, solidarismo “cattolico democratico”) pretende di sanare le ingiustizie sociali lasciando teoricamente in vita il diritto di proprietà, ma attribuendosi la funzione di principale, se non unico, distributore della ricchezza che ne deriva, quando non direttamente d’imprenditore.

La politica interventista, che ha una matrice egualitaria, si propone una finalità perequativa, sottraendo ai “ricchi” (proprietari in senso lato), mediante una fiscalità ferocemente progressiva, per distribuire ai “poveri” in termini di servizi (assistenza sanitaria, trasporti, istruzione gratuiti o semi gratuiti), beni (edilizia popolare gratuita o semi gratuita), danaro (pensioni, assegni di mantenimento per disoccupati, assunzioni eccessive – e clientelari – nella P.A. o nelle aziende di Stato etc.).

Così, da un lato, si scoraggia l’iniziativa privata (conviene correre il rischio d’impresa per poi poter godere solo di una minima parte, in taluni casi si giunge al venti, massimo trenta per cento, di quanto prodotto, o conviene farsi assistere?), e si “svuota” il diritto di proprietà (il primato dello Stato – che si ritiene non “egoista” come il privato e che pensa, mediante la pianificazione, di organizzare meglio, e quindi “razionalizzare”, quello che, se affidato alle scelte imprevedibili ed “irrazionali” dei singoli o dei gruppi particolari, sarebbe abbandonato al caso ed al caos oltreché all’ingiustizia),

pretende di aver l'ultima parola molto spesso anche sull'uso della proprietà e sui diritti che essa comporta (*ius aedificandi, ius locandi*), nonché si riserva la maggior quota dell'eredità, reputando che questa, per il beneficiario, sia una forma d'arricchimento parassitaria.

Dall'altro, si costruisce per svolgere questa funzione un apparato burocratico mastodontico e – questo sì – alla lunga parassitario. Esso è soprattutto onerosissimo, esige sempre più danaro per mantenersi e da distribuire, danaro che viene "spremutato" attraverso la leva fiscale. Questa esercita una pressione tale, che finisce per incrinare il patto di solidarietà tra la società e lo Stato, che somiglia sempre più allo sceriffo di Sherwood, ed induce la prima, per l'esagerazione della pretesa, a rifugiarsi nell'illegalità, che da amministrativa e fiscale facilmente trascorre in criminale, per il principio d'inerzia: una volta violata la legge, si è più propensi a continuare a violarla anche in relazione a precetti più gravi ed in vista d'interessi maggiori.

Tra i principali effetti dell'elefantiasi dell'apparato burocratico vi è il suo autoalimentarsi: più è grande, più ha bisogno di drenare risorse da chi le produce; e più cresce la pretesa, più cresce la riottosità sociale a soddisfarla; questa fa crescere vieppiù la necessità di un controllo pervasivo, e quindi, a tale scopo, cresce ulteriormente l'esigenza di funzionari, agenti ed impiegati di Stato, cioè di un apparato di controllo e repressione, che fa aumentare a dismisura la necessità di risorse per pagarli (mentre gli stessi vengono sottratti alla produzione di beni reali), e così via.

Questa spirale, che ha effetti di demoralizzazione sociale e – sul piano economico – inflazionistici (pochi beni reali, molto circolante, che quindi perde valore), non soffoca immediatamente l'economia come nel socialismo reale solo perché il controllo non è totalitario. Parte della società riesce –

purtroppo, come si è detto, rifugiandosi nell'illegalità (e talvolta per pura esigenza di sopravvivenza) e costituendo la cosiddetta "economia sommersa" – a sottrarsi all'eccesso di pressione fiscale, e perciò contribuisce a produrre beni reali che consentono appunto all'economia di reggere. È così la mancata applicazione integrale del sistema dello Stato sociale (oltreché l'enfiagione abnorme del debito pubblico, cioè il riversare i suoi costi spropositati sulle future generazioni), che gli consente qualche apparente successo. Ma i nodi delle pensioni d'anzianità (tanto per fare un esempio), pagate con la "persecuzione fiscale" nei confronti di chi produce, prima o poi vengono al pettine. E poi lo sviluppo viene certamente tarpato.

Lo Stato interventista, dunque, funziona o grazie al debito pubblico o grazie alle sue disfunzioni, che però generano ingiustizia ed illegalità. Si dirà, però, che nei paesi scandinavi... Nei paesi scandinavi la società è morta e demoralizzata. La popolazione è ridotta rispetto alla vastità del territorio, che è ricco di materie prime, che consentono allo Stato capitalista/interventista di avere una fonte primaria di ricchezza: ma comunque anche da lì, chi può se ne va, e chi non può, spesso s'ubriaca, si droga e s'ammazza.

Rimane il problema di come realizzare il principio – vero – per il quale la proprietà non è un fine, ma un mezzo, e non può essere impiegata contro il bene comune (fermo restando che non esiste, se non nei sogni dell'"utopia scientifica", cioè dell'ideologia, "la" soluzione).

Enuncio due modelli, uno di carattere giuridico, l'altro di carattere morale.

Il primo fonda la solidarietà – destinazione universale dei beni – sulla sussidiarietà – diritto dei privati anche ad arricchirsi –: PRIMA la produzione, POI la distribuzione; PRIMA il giardino e le piante, POI il giardiniere.

Cioè: tanta libertà quanta è possibile, tanto Stato quanto è necessario, il che significa che non si punta all'uguaglianza sociale, ma all'autosufficienza, salvo un intervento dall'alto di solidarietà con chi non ce la fa. Intervento che però vede nello Stato (pubblici poteri) l'ULTIMA istanza, preceduta dalla famiglia, dai corpi intermedi, da ogni altro organismo che la società sappia esprimere nell'esercizio della propria soggettività.

Questo significa, ancora, che lo Stato deve fidarsi della società che organizza, e non pensare che un burocrate sappia amministrare la ricchezza meglio di chi la produce (tra l'altro l'amministrazione dell'altrui ricchezza è una fonte inesauribile di tentazione: la quantità enorme di danaro a disposizione della P.A. è stata una delle vere cause di Tangentopoli): basti pensare alla diversa condizione finanziaria delle Casse di previdenza private (ordini professionali, p. es.), rispetto a quelle pubbliche (INPS).

Quindi, piuttosto che sottrarre danaro ai privati con il fisco pretendendo di saperli spendere meglio, perché li spende non "egoisticamente" ma collettivisticamente, lo Stato farebbe meglio a lasciargliene quanto più è possibile, perché possano provvedere da sé a se stessi.

Dunque, non sostituzione da parte dello Stato della società, ma attenzione alle esigenze della giustizia, che non ostacola, anzi favorisce, la formazione di corpi intermedi (dalla famiglia alle associazioni di categoria, alle federazioni tra queste, fino ai municipi quanto più autonomi e "piccoli" possibile), che hanno una naturale vocazione alla solidarietà, ed una naturale capacità di scorgere la necessità dov'è veramente tale, e non la è solo formalmente, cioè burocraticamente (conformità – magari mediante la simulazione e la frode – ad un modello astratto ed ai requisiti che esso prevede).

Ma tutto questo – ed enuncio il secondo modello – non avrebbe alcuna speranza di successo senza un'autentica e profonda riforma culturale, che distolga gli uomini dall'adorazione del vitello d'oro (del cui culto è certamente corresponsabile l'anticultura pseudo solidaristica del marxismo, per il suo ateismo, materialismo e paneconomicismo), e li induca ad affermare il primato della carità.

Solo coniugando giustizia e carità potremo affermare nella pratica sociale i principi di sussidiarietà e solidarietà, limitando le conseguenze nefaste del peccato originale – cioè della cattiva inclinazione del cuore dell'uomo – sull'esercizio del naturale, e dunque in sé benefico, diritto di proprietà e di libera iniziativa economica.

Non è certamente impresa facile, né breve; ma se non sono lunghe e difficili, le imprese non ci piacciono.

Beniamino DI MARTINO<sup>1</sup>  
*Papa Giovanni XXIII*  
*in un'inedita testimonianza.*

Sessant'anni fa il cardinale Angelo Giuseppe Roncalli, patriarca di Venezia, saliva al soglio pontificio assumendo il nome di Giovanni XXIII. Infatti, il 28 ottobre 1958 il conclave — riunito a seguito della morte di papa Pio XII — elesse il nuovo successore di Pietro nella persona del vescovo della Chiesa della città lagunare<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>) Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» ([www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it)).

<sup>2</sup>) Angelo Giuseppe Roncalli era nato in un paesino della provincia di Bergamo il 25 novembre 1881. Quarto di ben tredici figli, Angelo Giuseppe apparteneva ad una famiglia contadina piuttosto povera ed umile che presto lasciò per entrare in seminario. Venne poi mandato a Roma per completare gli studi teologici e dove, nell'estate del 1904, venne ordinato sacerdote. Il nuovo vescovo di Bergamo, mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi (1857-1914), lo chiamò accanto a sé come suo segretario. Allo scoppio della Grande Guerra, don Angelo Roncalli vestì l'uniforme e prestò servizio sia nella sanità militare sia come cappellano. Dal 1921 fu nuovamente a Roma, nominato presidente in Italia dell'Opera per la Propagazione della Fede. L'incarico romano gli fece guadagnare la stima di Pio XI (1922-1939) che lo nominò, nel 1925, visitatore apostolico in Bulgaria ordinandolo vescovo. In questo modo ebbe inizio la quasi trentennale attività diplomatica di mons. Roncalli che, dopo la missione in Bulgaria (1925-1934), fu delegato apostolico in Turchia e Grecia (1935-1944) ed, infine, nunzio in Francia

## Il cardinale Oddi

Non è certamente privo di valore storico l'impegno a ricostruire la figura di Giovanni XXIII per purificarne l'immagine ed evitare ogni genere di "mitizzazione" utile ad irrigidire letture di parte ed impieghi ideologici<sup>3</sup>.

Un contributo in questa direzione è stato offerto da molti studi più o meno recenti. Un ulteriore apporto — per quanto in forma più modesta e meno articolata — può venire dalle parole di un testimone del periodo giovanneo e conciliare, tale quale è stato il cardinale Silvio Oddi. La figura di papa Roncalli è sempre stata oggetto di grande attenzione, ma molteplici elementi — ed innanzitutto la canonizzazione avvenuta il 27 aprile 2014 — rendono quanto mai attuali i giudizi controcorrente espressi dal porporato piacentino sulla personalità e sugli orientamenti di Giovanni XXIII. L'interesse intorno al Papa che indisse il Concilio, mi ha, quindi, spinto a rispolverare gli appunti di un'intervista che il cardinale Oddi

---

(1944-1953). Poco prima di lasciare Parigi, Pio XII (1939-1958) lo volle cardinale e nel marzo del 1953 iniziò il suo nuovo ministero pastorale alla guida della diocesi patriarcale di Venezia. Lasciò la città lagunare per entrare nel conclave seguito alla morte di papa Pacelli e da quel conclave, sorprendendo molti, emerse la bonaria figura di Giovanni XXIII che guidò la Chiesa con un pontificato breve ed innovatore (1958-1963).

<sup>3</sup>) D'altra parte non è privo di significato che siano stati proprio studiosi al di sopra di ogni sospetto, perché tutt'altro che avversi al corso inaugurato da Roncalli, ad essersi fatti carico di aver avviato il chiarimento storiografico distinguendo, per ciò che concerne il giudizio sul pontificato di Giovanni XXIII, il "mito" dalla "storia". Cfr. GIACOMO MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Studium, Roma 1977, p. 71s.; cfr. PIETRO SCOPPOLA, *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Roma 1986, p. 111s.; cfr. MARIO TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2003, p. 151.152; cfr. GIANCARLO ZIZOLA, *L'utopia di papa Giovanni*, Cittadella, Assisi 1973.



mi concesse — nella forma di una lunga conversazione — nell'oramai lontano novembre 1991, quando incontrai il porporato nell'appartamento della nipote che da anni viveva a Sorrento. Lì mi aveva dato appuntamento e solo in quell'occasione seppi che una familiare del cardinale abitava nella mia stessa città, tra l'altro non distante dall'abitazione dei miei genitori.

Il cardinale, già anziano, era di casa nella mia zona dove tornava periodicamente per godere delle cure delle acque termali e per visitare persone che godevano della sua stima. Mi ero presentato a lui al termine di un incontro con un folto gruppo di fedeli, in una popolosa parrocchia dell'*hinterland* napoletano per chiedergli la possibilità di rubargli qualche istante in merito ad alcune sue affermazioni sul segreto (allora tale era) delle apparizioni di Fatima. Allora giovanissimo sacerdote, ero piuttosto intimorito nell'avvicinarmi ad un cardinale. La sua disponibilità, a dispetto della fama di uomo duro, mi consentì di poter strappargli l'intero pomeriggio del giorno successivo.

Originario di un paesino della provincia di Piacenza, dove era nato nel 1910, Silvio Angelo Pio Oddi, figlio di una famiglia numerosa e pia (Silvio era il dodicesimo di ben quattordici figli, era stato accolto in seminario giovanissimo e fu ordinato sacerdote a soli 21 anni. Dopo la laurea in diritto canonico a Roma, entrò in servizio diplomatico e venne presto inviato in Medio Oriente (Iran, Libano, Istanbul), a Parigi, a Belgrado. Eletto vescovo nel 1953, fu nominato delegato apostolico a Gerusalemme, poi nunzio in Egitto, in Belgio e Lussemburgo. Svolsse anche delicati incarichi in alcuni paesi comunisti. Dal 1969 cardinale, per volere di Paolo VI; dal 1979 al 1985 prefetto della Congregazione per il Clero, per volere di Giovanni Paolo II. Il porporato era considerato tra le personalità di spicco nel panorama ecclesiale degli anni Ottanta. Vigoroso nel prendere

posizione, spesso veniva accusato di essere addirittura bellicoso. Preso di mira da chi, anche nel campo editoriale e pubblicistico cattolico, si riconosceva in posizioni progressiste, Oddi ha goduto della fiducia di papa Wojtyła.

Una stima non meno ampia fu quella riservata all'allora giovane addetto diplomatico da mons. Roncalli che lo ebbe come stretto collaboratore nella nunziatura di Parigi.

Da quella intervista del 1991 al cardinale Oddi, nata per ricevere dalla diretta voce di un protagonista una assai qualificata valutazione circa la vita della Chiesa universale di quegli anni e per fare una panoramica su alcuni aspetti scottanti della cattolicità dei decenni precedenti, ora estrapoliamo alcune parti che offrono una preziosissima testimonianza su Angelo Roncalli. Il cardinale Oddi, infatti, può essere considerato tra le persone che meglio hanno conosciuto *san* Giovanni XXIII ed una tra quelle che con il Papa ha mantenuto un rapporto assai intimo e confidenziale.

### Un legame antico

Eminenza, uno dei rapporti che più hanno segnato la sua vita è stato certamente quello con Angelo Giuseppe Roncalli... «Sì. È un rapporto che nacque in una circostanza piuttosto avventurosa».

Erano gli anni della guerra? «Esattamente. È un rapporto che nacque in una circostanza piuttosto avventurosa. Io avevo dovuto subire la contrarietà del console italiano a Beirut (nella cui nunziatura [cioè l'ambasciata della Santa Sede, *ndr*], svolgevo il mio incarico) e monsignor Montini [già allora Sostituto alla Segreteria di Stato, *ndr*] mi aveva richiamato a Roma per comunicarmi che avrei dovuto trasferirmi a Il Cairo. Alla mia nuova destinazione — la Delegazione Apostolica d'Egitto e Palestina — non potevo giungere via mare perché il

Mediterraneo era impraticabile e si rese necessario un lungo viaggio attraverso l'Ungheria e i Balcani. Ma trovai chiusa la frontiera tra la Turchia e la Siria e, in attesa dell'apertura del varco, fui ospitato nella residenza del Delegato Apostolico di Istanbul, mons. Roncalli. Era il 1941. E lì, nei quaranta giorni trascorsi in attesa di riprendere il viaggio, ebbe inizio la nostra amicizia».

Facciamo due calcoli: nel 1941, lei era un giovane sacerdote di trentun anni, mentre mons. Roncalli, a quel momento, ne aveva già sessanta ed era vescovo già da sedici anni... «Sì. Nonostante la differenza di età la nostra amicizia fu subito lietissima».

Amicizia destinata a rafforzarsi quando lei fu assegnato alla nunziatura di Parigi... «Nella capitale francese arrivai a fine estate 1946. Mons. Roncalli era divenuto nunzio in Francia un paio di anni prima. Mi accolse con festa e ricordo che, il giorno del mio arrivo, volle assistere alla Messa da me celebrata».

Il giovane diplomatico piacentino e il maturo vescovo bergamasco lavorarono bene insieme? «Benissimo, in verità. Trascorremmo tre anni insieme a Parigi (esattamente dal settembre 1946 al giugno del 1949) ed io collaborai con lui come uditore e consigliere della nunziatura. Mons. Roncalli rimase in Francia sino al 1953, quando poi fu destinato alla sede patriarcale di Venezia; mentre io già nel 1949 fui trasferito alla scottante nunziatura di Belgrado».

Da Parigi che idea ci si faceva dell'Europa e della Chiesa? Il cattolicesimo francese era, per molti aspetti anticipatore delle istanze di rinnovamento che sarebbero dilagate un decennio dopo... «Devo dire che il nunzio non prestava troppa attenzione a questo grande fermento. Teilhard de Chardin fu a lungo ignorato e ciò venne addebitata come un'ingiustificata leggerezza di mons. Roncalli».

## Pio XII e Roncalli

Da chi? «Direttamente dal Papa. Credo che Pio XII abbia rimproverato mons. Roncalli. A Roncalli non piacevano le idee di Teilhard de Chardin, ma senza dare ad esse troppo peso. Scherzando, il nunzio chiedeva come mai de Chardin non gradisse, piuttosto, occuparsi di insegnare il catechismo. Ma mons. Roncalli era davvero poco incline ad inquisire e ad indagare».

Ci furono, però, anche altri richiami da parte del Papa... «Sì, è vero. A Pio XII non era gradita l'abitudine di mons. Roncalli a viaggiare molto. Il Papa avrebbe preferito che il nunzio si dedicasse maggiormente al lavoro diplomatico in senso stretto e che avesse più cura ad occuparsi delle sue funzioni istituzionali. Il Papa arrivò addirittura a stabilire che Parigi non venisse lasciata da mons. Roncalli per più di quattro volte l'anno!».

Nonostante tutto ciò, la nomina di Roncalli alla nunziatura era stata una decisione presa personalmente da Pio XII... «Anche contro il consiglio di mons. Tardini [Domenico Tardini, allora Pro-Segretario di Stato, *ndr*], il Papa aveva voluto che mons. Roncalli occupasse la importantissima sede diplomatica di Parigi. Roncalli andò a sostituire mons. Valeri [Valerio Valeri, cardinale dal 1953, *ndr*], causa di attriti con il nuovo governo: il predecessore di Roncalli era, infatti, in viso a De Gaulle per l'atteggiamento avuto nei confronti del maresciallo Pétain».

Per quanto Pio XII, quindi, avesse voluto Roncalli a Parigi, ciò non risparmiò a quest'ultimo i rimproveri del Papa. «Pio XII stimava mons. Roncalli, anche se lo considerava alquanto superficiale nei giudizi. Ad Istanbul, ad esempio, il Delegato Apostolico Roncalli era stato *ingenuo* nei confronti di von Papen [allora ambasciatore tedesco in Turchia, *ndr*]: gli aveva dato

troppa fiducia e la cosa allarmava il ben più sospettoso mons. Tardini».

Finì male per il cattolico von Papen. «Mons. Roncalli non esitò a testimoniare a sua favore al processo di Norimberga contro i responsabili del Terzo *Reich*. Fu la testimonianza di Roncalli ad evitare a von Papen la condanna».

Tornando ai rapporti tra Pio XII e mons. Roncalli... «Roncalli era considerato alquanto *superficiale* da Pacelli, *grandissimo Papa...*».

Un rappresentante di Pio XII “superficiale” o “ingenuo” in un paese pieno di fermenti teologici quale era la Francia? «Già, una teologia che era già in una fase di rinnovamento».

Un rinnovamento ecclesiologico, laicale, patristico, liturgico, biblico: quella *nouvelle théologie* che impensieriva Pio XII. Con i primi segnali di dissenso. E poi si aggiunse il cardinale Emmanuel Suhard... «La sua famosa lettera pastorale [*L'essor ou déclin de l'Eglise* del 1947] che fece molto scalpore, però, non fu, da noi, vista con sospetto. Anche in nunziatura fu considerata un coraggioso richiamo contro la cristianizzazione».

Poi l’“esperimento” dei preti operai e la “Mission de Paris”... «Anche in questo caso, qualcosa che era partita bene, ma finì male...».

Erano anche i momenti in cui Pio XII valutava l’eventualità di convocare un concilio... «Sì, ma io non ero tra quelli che furono informati. Pio XII svolse una consultazione molto riservata tra i vescovi e credo che Roncalli fosse stato portato a conoscenza».

Pio XII ritenne non opportuno ciò che il suo successore avviò? «Papa Pacelli alla fine abbandonò l’idea temendo uno scivolamento indesiderato. Si sentiva anziano ed era sospettoso nei confronti dei nuovi teologi».

## Roncalli a Venezia

Nel 1953 si aprì un nuovo capitolo della vita di mons. Roncalli... «Roncalli lasciò Parigi da cardinale per essere nominato Patriarca di Venezia. Mi scrisse all'indomani dell'annuncio: "la consegna di Venezia mi è venuta nelle stesse forme di quella di Parigi; ed io ho risposto: accetto"».

Destò scalpore, nella rigorosa Chiesa pacelliana, il telegramma benaugurale che Roncalli, allora Patriarca di Venezia, inviò al Congresso del Partito Socialista riunito nella sua città... «È vero. So benissimo del dispiacere che provò Roncalli quando si sentì rimproverare questo gesto. Lui amava dimostrare sempre la bontà e la tolleranza. Quel gesto voleva essere di cortesia e di benvenuto, sperando che il dialogo diminuisse l'avversione di queste persone. Non pensava che questi gesti potessero essere sfruttati propagandisticamente. Cito un fatto particolare. Mons. Roncalli era nunzio a Parigi; come nunzio era decano del corpo diplomatico; vice-decano era l'ambasciatore sovietico. A quel tempo noi diplomatici della Santa Sede non parlavamo con i diplomatici dei paesi comunisti; ci si ignorava; non ci si salutava neppure. In tutte le riunioni pubbliche Roncalli, che era al primo posto e l'ambasciatore sovietico al secondo. Lui era sempre amabile con il rappresentate sovietico. I comunisti ne approfittarono, facendo girare, nei Paesi socialisti, le fotografie in cui si ritraevano questi gesti di cordialità allo scopo di mostrare che i governi comunisti ricevevano la simpatia del Vaticano a dispetto dell'ostilità dei cattolici d'oltrecortina. La Santa Sede più di una volta intervenne facendo osservare a Roncalli quanto male facevano queste fotografie. Lui era buono: era la sua natura. Gli altri ne hanno approfittato».

Anche in ciò si nota un differente atteggiamento tra Pio XII e il futuro Giovanni XXIII. Papa Pacelli non giustificava le

aperture di De Gasperi, mentre il suo successore non escluse l'avvicinamento ai socialisti... Che idea ha delle difformità di vedute tra De Gasperi e Pio XII? «Beh, non è detto che la santità di un uomo debba consistere nel condividere il pensiero politico di un'altro».

A proposito di santità e a proposito del capo del governo italiano del dopoguerra: se molti vorrebbero De Gasperi santo, non sempre si è riscontrato lo stesso entusiasmo per la causa di Pio XII o per Pio IX... «Non credo. Sono stato per più di 15 anni membro della Congregazione per i Santi e non ho mai trovato che una causa fosse posta per impedirne un'altra. Non credo che la causa di De Gasperi sia stata messa avanti per impedire quella di Pio XII».

La causa di canonizzazione di De Gasperi sembra, però, trovare più vasti consensi... «La causa di De Gasperi è nata dal grido dei fedeli che vogliono un gran numero di laici elevati agli onori degli altari. La Chiesa canonizza delle persone per indicarle all'esempio di tutti. Non so se De Gasperi ha elementi sufficienti. Si parla anche di La Pira. Non so che fondamento abbiano».

Tornando al 1953... È questo l'anno in cui Roncalli divenne patriarca di Venezia e lei venne consacrato vescovo per essere inviato quale Delegato Apostolico a Gerusalemme... «Chiesi a lui di ordinarmi vescovo. Era stato il mio superiore ed eravamo sempre rimasti in contatto. Accettò ben volentieri di presiedere la celebrazione nella cattedrale di Piacenza, qualche giorno dopo quello previsto a causa della morte di mio padre».

Roncalli era di casa tra i suoi familiari... «Sì. Fu più volte a Morfasso [il paese di origine di Oddi, ndr]. Scrisse più volte ai miei genitori. Qualcosa davvero commovente! Sul suo diario sono parecchi i richiami non solo a me, ma anche alla mia famiglia. Mons. Roncalli mi voleva molto bene».

## Il conclave

Cosa pensa che il cardinale Roncalli si aspettasse dal conclave del 1958? «Sospettava che i voti sarebbero confluiti sulla sua persona. Ciò traspare bene da alcune lettere scritte in quei momenti. È vero che furono necessarie varie votazioni, ma gli orientamenti erano abbastanza chiari e il patriarca di Venezia era tra i favoriti. Lo capì presto Giulio Andreotti che ne pronosticò l'elezione. Giovanni XXIII mi confidò l'emozione dello scrutinio che lo designò. Mi disse — incrinando il segreto — che le schede erano o per lui o per Agagianian».

L'altro grande favorito... «Esatto. Il cardinale armeno: un grande pastore, con tutte le qualità per guidare la Chiesa».

E lei cosa si aspettava dal conclave? «Mi aspettavo che la scelta cadesse su Montini che, per quanto non fosse ancora cardinale, godeva di una larghissima stima. Quando la notizia dell'elezione mi giunse (ero allora in Egitto), rimasi sorpreso della scelta dei porporati».

Fu contento? «Certamente! Anche se il “mio” candidato era il cardinale Agagianian. Ma forse non fu scelto perché più giovane».

Cosa vuol dire? «Se davvero si intendeva puntare su Montini, un Papa giovane avrebbe allontanato l'eventualità di una rapida successione. Mentre un nuovo conclave non avrebbe avuto remore per Montini. D'altra parte, più tardi, Giovanni XXIII, parlando con il suo successore, gli espresse la sensazione di stare lì a preparargli il posto».

Il conclave non pare avesse significative divisioni interne tra progressisti e conservatori, divisioni che, invece, emersero pochissimo dopo. «Infatti è stato sostenuto — ed io non faccio fatica a crederlo — che Roncalli fu votato dai porporati vicini ad Ottaviani [Alfredo Ottaviani, il rigoroso prefetto del Sant'Uffizio, *ndr*]».



Ciò dimostrerebbe che il cardinale Roncalli era considerato un conservatore. «Esatto. Era così: veniva considerato conservatore perché lo era».

Giovanni XXIII confermò la linea di Pio XII in Segreteria di Stato? «Beh, a lungo, durante la seconda fase del pontificato di papa Pacelli, tutto passava attraverso Tardini e Montini creando anche qualche malcontento. È probabile, per questo, che alcuni cardinali, in conclave, abbiano, in un certo senso, imposto al neo eletto la nomina del Segretario di Stato, ruolo non ricoperto sin dal 1944. La continuità, però, fu assicurata dalla designazione di mons. Tardini».

## Il Concilio

Poi arrivò l'annuncio del Concilio... «Sì, solo qualche mese dopo la sua elezione, Giovanni XXIII comunicò l'indizione dell'assemblea. Tardini rimaneva perplesso perché riteneva ingenuo il proposito del Pontefice di realizzare l'unità dei cristiani attraverso un Concilio. Giovanni XXIII diede l'impressione di credere che fosse sufficiente un'assemblea allargata ai rappresentanti delle Chiese separate per dare compimento allo sforzo ecumenico. Tardini, buon conoscitore della situazione, riteneva che neanche l'invito a partecipare sarebbe stato preso seriamente in considerazione da parte di molti "fratelli separati". Così il Concilio trasferì i suoi obiettivi a quelli propri dell'aggiornamento interno alla Chiesa. Sebbene con una gran confusione di programma».

Eminenza, lei ha partecipato personalmente ai lavori del Concilio. A proposito del Vaticano II e dei suoi documenti cosa vorrebbe ricordare? «Innanzitutto un episodio che mi riguarda. Nel 1961, prima che il Concilio avesse inizio, fui ricevuto dal Papa. L'anno prima si era svolto il Sinodo romano. Con una copia degli Atti mi presentai a Giovanni XXIII, che era

entusiasta di come si era realizzato il Sinodo. Io andai, invece, per mettere questo in discussione e suggerirgli di adoperarsi perché il Concilio non ne ripetesse gli esiti. Dinanzi allo sbigottimento o, forse, all'irritazione del Papa, tenni a precisare che occorreva evitare che il Concilio rimanesse inattuato così come era avvenuto per il Sinodo. Il Sinodo aveva prescritto regole rigidissime per il clero senza preoccuparsi di controllarne l'esecuzione».

Il Sinodo romano, di cui Giovanni XXIII andava fiero, era un'affermazione del tradizionalismo. «Sicuramente! E in quello Roncalli si riconosceva pienamente».

Pur tuttavia, l'immagine che si presenta del "Papa buono" è quella di un Pontefice che ha visto di buon occhio i cambiamenti e ha gradito assecondare le istanze più progressiste... «Credo di essere tra le persone che più lo hanno conosciuto. E posso dire che Giovanni XXIII era un conservatore *incallito*».

"Incillito"? «Nel senso di essere legato anche alle forme più tradizionali della pietà, della liturgia e della prassi della Chiesa».

Alcuni esempi? «Solo qualche anno prima aveva rimproverato me ed altri giovani sacerdoti per aver obiettato circa l'opportunità di conservare l'abbigliamento di alcuni istituti religiosi spesso assai elaborato ed altrettanto scomodo. Ci accusò di voler distruggere la Chiesa! Amava gli altari pieni di candele ed era contro il ridimensionamento del protocollo cardinalizio. La lingua latina venne raccomandata nella sua prima enciclica e continuò ad adottare i cappelli più antichi. Era irremovibile sull'uso della talare».

Cosa avrebbe pensato, lui, della "svolta giovannea" che la storiografia gli attribuisce? «Non l'avrebbe mai considerata tale. C'è stata, ma lui non se n'è accorto. Tanto meno l'ha voluta».

Ma la “svolta giovannea” c’è stata... «Sì, ma realizzata da altri, non voluta da lui».

Altri? «Anche i suoi più stretti collaboratori. Proprio perché l’ho conosciuto assai bene posso dare conferma che papa Giovanni, quando ha convocato il Concilio, aveva tutt’altra intenzione di vedere ciò che poi è successo. Lui voleva un Concilio di “perfezionamento” e ripeteva spesso, anche privatamente, che voleva una Chiesa bella, splendida, pura e santa, perché tutti dicessero “ecco la Sposa di Cristo!”. Questa era la sua intenzione. Forse c’era un po’ di semplicità in questo».

Ma che cosa è successo durante il Concilio? «Il programma teologico fu stabilito dagli organizzatori che ebbero il compito di regolare la preparazione. Già l’inizio fu piuttosto turbolento. Papa Giovanni era convinto che il Concilio durasse al massimo fino al Natale di quell’anno [l’anno di inizio dei lavori: 1962, *ndr*]. Da ottobre e nei due o al massimo tre mesi tutto doveva essere concluso».

Così poco? «Sì. Ricordo bene un particolare significativo. Fu il Papa a far cambiare idea al cardinale Testa cui era affidata l’organizzazione tecnica dell’Assemblea conciliare. Ebbene Testa, supponendo lavori che si fossero protratti nei mesi successivi, riteneva che fosse più conveniente per la Santa Sede acquistare l’impianto audio. Giovanni XXIII, convinto del contrario, impose la scelta del fitto dell’impianto. “Per l’Immacolata o per Natale il Concilio dev’essere completato!”, disse».

Come cambiarono le cose? «Nelle prime sedute ci fu un movimento contro i programmi del Concilio e i 72 schemi approvati dal Papa solennemente con la firma e comunicati anche fuori del Vaticano furono completamente bocciati. Fu quindi nominata una commissione nuova che doveva preparare gli argomenti da trattare nel Concilio. Altre tre-quattro

settimane impiegate per questo nuovo lavoro. Giovanni XXIII solo allora si convinse che il Concilio sarebbe durato a lungo. E si rassegnò...».

Una “svolta” che non era nei programmi del Papa... «Fino ad allora lui pensava ad un Concilio sulla scia del Sinodo romano con rapidissime approvazioni e con pochissime discussioni. Sarebbero stati sufficienti gli schemi delle commissioni preparatorie».

Tuttavia in una frase del discorso di apertura del Concilio (l'11 ottobre 1962), Giovanni XXIII, prendendo le distanze dai «profeti di sventura», sembrò dare spazio alle istanze care a chi voleva cambiamenti rivoluzionari. Molti progressisti ritennero, così, che il Papa fosse dalla loro parte. «Certo. Io so che lui ha pianto per questa interpretazione. Certamente non intese offendere nessuno; era incapace di lanciare un'accusa. Io lo stimo molto, ma sono convinto che quella frase non era sua: gliela avranno preparata, l'avrà trovata scritta e l'avrà letta. So che lui ne ha sofferto molto quando è stata interpretata come allusione a qualcuno che gli era vicino, in particolare al cardinale Ottaviani. Ne ha veramente sofferto. Lo si fece passare per un riformatore che faceva cessare la disciplina della Chiesa. Io gli sono stato molto amico, l'ho conosciuto molto bene. Posso dire che era, nella sua santità, il più conservatore degli uomini».

Tuttavia la “svolta” si è compiuta nel nome di papa Giovanni... «Presero il sopravvento le idee portate avanti da alcuni come il cardinale Suenens e il cardinale Bea forse proprio grazie a quelle parole contro i “profeti di sventura”. Come il testo di quel discorso — scritto chissà da chi —, così molte altre volte i suoi collaboratori ebbero grandi spazi di influenza sul Papa e di autonomia nell'orientare le decisioni conciliari».

Anche oltre il Concilio? «Sì, ad esempio nelle scelte riguardanti sia la *Mater et magistra* sia la *Pacem in terris*»<sup>4</sup>.

Sono noti i suoi contrasti con Suenens, arcivescovo di Bruxelles, proprio nel suo ufficio di nunzio in Belgio. Ma oltre ai principali riferimenti della teologia progressista, quando lei parla dei collaboratori del Papa, sembra riferirsi ad altri nomi... «Sì, penso a mons. Loris Capovilla e a mons. Bruno Heim».

Monsignor Heim? «Sì, un sacerdote svizzero, poco noto, ma ebbe molta ascendenza su papa Giovanni».

Come è stato possibile che la “nuova teologia” abbia potuto prendere il sopravvento, considerando la cerchia piuttosto ristretta dei sostenitori e un certo isolamento di quella produzione teologica? «Il modernismo non aveva mai cessato di esistere. Tuttavia papa Roncalli era molto tollerante... era più propenso a cogliere solo i lati positivi delle cose ed a velare quelli meno buoni».

Giovanni XXIII, Fatima e dintorni...

Eminenza, lei ha sempre voluto mettere in relazione — e lo ha fatto anche clamorosamente — la crisi della Chiesa post-conciliare con il messaggio delle apparizioni di Fatima, nel 1917... «Che cosa minaccia la Chiesa? La disunione. La nostra forza è l’unione. La nostra forza è il pensiero del Papa, che governa la Chiesa. Fin quando noi manteniamo questa fedeltà forte alla persona del Papa la dottrina della Chiesa è sicura. Il modernismo anziché volere l’unione della Chiesa ne favoriva la disgregazione e la separazione. Il modernismo voleva dare autonomia alle chiese locali, ai vescovi. Questo è il pericolo che minacciava la Chiesa in occasione del Concilio. Da quante parti

---

<sup>4</sup>) Per un commento alle encicliche sociali di Giovanni XXIII mi permetto di rinviare a Beniamino DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2017, p. 115-144.

son saltate fuori queste tendenze! Era il desiderio di veder trionfare le proprie idee a dispetto delle verità, anche quelle principali. Si sono aperte, così, delle fessure...».

Lei rimane convinto che la parte rimasta segreta del messaggio mariano<sup>5</sup> non riguardi gli scenari internazionali, ma l'apostasia dentro la Chiesa... «Sono convinto che non riguardi realtà consolanti per la Chiesa (come potrebbe essere la speranza della conversione della Russia), ma annunci di avversità».

Posso chiederle cosa glielo fa pensare? «Il carattere di Roncalli».

Cioè? «Ho conosciuto troppo bene papa Giovanni, per poter dire che lui non esitava mai a rendere note notizie liete. Al tempo stesso, per inclinazione e temperamento, rifuggiva ogni idea di sciagura e di disastro».

Perché ciò sarebbe in relazione con il segreto di Fatima? «Secondo quanto dichiarato da suor Lucia — la veggente — il messaggio doveva essere manifestato a partire dal 1960. Come tanti, anche io ho atteso quella data. Poi, approfittando della mia confidenza con il Papa, ho rivolto direttamente a lui la domanda circa l'assenza di comunicazioni a riguardo. Ricordo bene come aprii il discorso: "Beatissimo Padre, c'è una cosa che non posso perdonarle". Gli chiesi perché avesse tenuto nascosto il segreto benché in tanti si aspettavano la sua rivelazione. Il Papa, divenuto severo, mi impose di non insistere nel cercare una sua risposta».

Non mi sembra che lei sia un tipo da arrendersi facilmente... «Ed, infatti, non mi sono arreso. Parlai con il segretario del Papa, monsignor Capovilla, che mi confermò che il testo era stato aperto da Giovanni XXIII alla presenza del

---

<sup>5</sup>) Il segreto è stato ufficialmente manifestato da Giovanni Paolo II quando si recò nuovamente in pellegrinaggio a Fatima, il 13 maggio 2000. Questa intervista è precedente di alcuni anni.

cardinale Ottaviani e che avevano avuto bisogno di un sacerdote portoghese per assicurare la traduzione. Mi sono messo sulle tracce di tutti costoro ed ho incontrato anche suor Lucia, nel suo monastero di Coimbra. Ho potuto avere conferme che fu decisione del Papa non pubblicare il segreto e, conoscendo Giovanni XXIII, non posso che ritenere che il segreto preannunzi qualcosa di gravemente negativo per la Chiesa, come un periodo disastroso da attraversare».

### Il post-concilio

Dal periodo post-conciliare ci si aspettava una primavera ed, invece, secondo le parole di Paolo VI, «è venuta una giornata di nuvole, di tempesta, di buio e di incertezze». Che rapporto ha avuto questo «buio» con il Concilio? «Gli eventi molto dolorosi che si sono verificati non sono da addebitare al Concilio. Ma hanno avuto luogo in coincidenza con la nuova stagione».

Una “nuova stagione” che Giovanni XXIII riteneva di non dover aprire? «Già. L’“aggiornamento” veniva da lui inteso come “purificazione” e non come “cambiamento”. Forse la carente preparazione del Concilio consentì alla corrente modernista di impadronirsi della situazione e di trasformare l’“aggiornamento” giovanneo in “modernizzazione” della Chiesa. Abbiamo, quindi, il Vaticano II che, alla “lettera”, si riesce a condividere contrapposto allo “spirito” conciliare che cadde in balia degli innovatori».

Non pensa che alcuni testi del Vaticano II siano fraintendibili e possano essere stati interpretati in modo strumentale? «Certo, questo è stato detto e ripetuto in parecchie circostanze. Certamente da parte di qualcuno c’era la tendenza a mettere i termini in modo tale che permettessero varie

interpretazioni. Io non sarei in grado — non sono abbastanza teologo — di dire in quale punto».

Un problema che ha segnato l'intero secolo, qual è stato il comunismo, non è mai citato. «Questa è una battaglia che io ho sostenuto con altri tre-quattrocento vescovi. Chiedemmo che si parlasse del comunismo nel Concilio. È stato sempre rifiutato! Si diceva che alcuni cardinali avevano preso impegni con i governi comunisti assicurando che il tema non sarebbe stato neanche menzionato in contropartita al permesso concesso ai vescovi d'oltrecortina di partecipare all'Assise vaticana. Non ho documenti per provare ciò. Ma sta di fatto che la nostra petizione non riuscì neanche ad essere discussa al Concilio. Uno dei segretari — si disse — avrebbe dimenticato questa richiesta nel cassetto... Io non ho mai creduto a questa scusa».

Nelle agitazioni post-conciliari, lei si è speso molto per rafforzare il dialogo con mons. Marcel Lefebvre e per evitare lo scisma che si è consumato nella metà del 1989... «La mia conoscenza di mons. Lefebvre è di lunga data. Risale ai tempi del mio servizio in nunziatura a Parigi. Mons. Lefebvre che godeva della stima di Pio XII era delegato apostolico per l'intera Africa francofona. Tornato in Francia iniziarono i problemi perché non era ben visto dai vescovi francesi. Ovviamente Roncalli ebbe modo di seguirne da vicino la vicenda».

Lei non ha avuto timore nel definire Lefebvre "sant'uomo" ed, in questo modo, ha suscitato le reazioni di una parte della stampa cattolica... «Le mie parole non rappresentavano una proposta di canonizzazione, ma il riconoscimento per la vita di pietà e di zelo di un vescovo di specchiate virtù. D'altra parte la scomunica nella quale è incorso mons. Lefebvre nulla toglie alla lucidità del suo giudizio in ordine alle degenerazioni nella Chiesa che lui ha denunciato».



Questo riconoscimento verso la rettitudine del vescovo scismatico è stato da questi ricambiata nei suoi confronti o sbaglio? «Beh, sì. La stima e l'amicizia di Lefebvre nei miei confronti mi hanno permesso di fare più di altri, in questi ultimi anni, per riportare alla piena comunione cattolica il vescovo e i suoi fedeli. La mia è stata un'opera di riappacificazione».

L'hanno sorpresa le polemiche? «Dovrebbe essere salutato positivamente un trattamento cordiale che se viene usato nei confronti di tanti altri, non capisco perché dovrebbe irritare se viene riservato a mons. Lefebvre. Occorrerebbe, piuttosto, rallegrarsi di aver fatto tutto il possibile per non veder abbandonato alla separazione dal Papa questo pastore della Chiesa».

Sull'intero *affaire* Lefebvre è stato scritto molto e molto spesso nei capitoli dell'annosa vicenda appare il nome del cardinale Oddi. Molti dei suoi tentativi e tanti dei suoi sforzi per evitare l'irreparabile sono ormai noti. È inedito, invece, un ultimo ed estremo tentativo che percorse Giovanni Paolo II e che vide, ancora una volta, il cardinale Oddi come protagonista. Il porporato non fu esplicito e, quindi, non possiamo essere sicuri che questa che segue sia la ricostruzione corretta. Tuttavia è improbabile che Oddi potesse prendere la decisione di recarsi al capezzale di Lefebvre nella speranza di impartire l'assoluzione al vescovo scismatico se tutto ciò non fosse stato voluto e richiesto direttamente da Giovanni Paolo II. Quando le condizioni di salute di mons. Lefebvre divennero critiche, Oddi si preparò a raggiungere Ecône, la località svizzera in cui la comunità lefebvrina aveva il suo centro. Al minimo cenno di pentimento, il cardinale Oddi avrebbe immediatamente sciolto la scomunica che gravava sul capo del vescovo morente. La missione che Oddi avrebbe desiderato compiere non ebbe luogo perché Lefebvre rimase irremovibile sino alla fine: il vescovo contrario alla "svolta giovannea" morì il 25 marzo 1991, non

troppi mesi prima della lunga conversazione che il cardinale Oddi volle concedermi.

### I “santi Papi del secolo XX”

Quando questa intervista venne rilasciata, la causa di beatificazione di papa Roncalli doveva compiere ancora molti passi. Ora Giovanni XXIII è santo e la sua canonizzazione avrebbe, comprensibilmente, dato molta gioia al suo stretto collaboratore e segretario. Utilizzando alcune delle risposte che il cardinale Oddi diede in quel pomeriggio di novembre del 1991 abbiamo provato a ricostruire i suoi ricordi che per l'autorevolezza dell'autore possono dare qualche contributo ad inquadrare ulteriormente, sotto il profilo storico e sotto quello personale, Roncalli come uomo, sacerdote, vescovo e papa. Tra il materiale di quell'intervista vorremmo, però, salvarne ancora un'altra parte che ci sembra, in qualche modo, premonitrice della proclamazione che, nell'aprile del 2014, ha elevato agli onori degli altari Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II. Chiedendo al cardinale Oddi di intrattenersi circa la lentezza del processo di canonizzazione di alcune figure — diremmo così — poco di moda (contrariamente ad altre cause ben più rapide), il porporato piacentino, dall'alto della sua esperienza, aggiunse: «proposi — e sono contento di ripeterla — la canonizzazione di tutti insieme i “santi Papi del secolo XX”: sono davvero tutti santi».

Dieci anni dopo quella lunga intervista, il cardinale Oddi chiudeva la sua giornata terrena in un piccolo paese della provincia piacentina, non distante da dove era nato 91 anni prima. Era il 29 giugno 2001, il giorno della festa liturgica di quell'apostolo Pietro i cui successori aveva servito nell'intero corso della sua vita.

## Recensioni e segnalazioni

## Recensioni

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA,  
*Escolios a un texto implícito*,  
Gog, Roma 2017 (p. 440, euro  
15).

«Gómez Dávila non è politicamente scorretto, ma di più, metafisicamente scorretto, con eleganza». La massima di Marcello Veneziani a proposito dello scrittore colombiano Nicolás Gómez Dávila (Bogotà, 18 maggio 1913 - 17 maggio 1994) potrebbe provenire da uno degli innumerevoli *Escolios a un texto implícito* che la coraggiosa casa editrice romana Gog ha iniziato a riprodurre integralmente. Opera in cinque volumi apparsi tra il 1977 e il 1992, di cui il pubblico di lingua italiana ha potuto assaporare solo tre brevi antologie, due

delle quali pubblicate da Adelphi (*In margine a un testo implicito*, Milano 2001; *Tra poche parole*, 2007) e una da Ar (*Pensieri antimoderni*, Padova-Salerno 2008), sarà editorialmente completata con uscite previste ogni sei mesi.

Etichettato – non senza una certa faciloneria – come “il Nietzsche della Colombia” o un “Cioran più salubre e meno nichilista”, Gómez Dávila fu quello che si può definire – ed egli stesso si definiva – un *reazionario puro*.

A tale fondamentale aspetto dello scrittore colombiano questa rivista ha recentemente dedicato un approfondito saggio di Miguel Ayuso (*Conservazione, reazione e tradizione. Una riflessione sull'opera di Nicolás Gómez Dávila*, «Veritatis diaconia», n. 5), in cui si sottolineava come

spesso non risulta facile distinguere il *reazionario* dal *conservatore* o dal *tradizionalista*, se si considerano dal punto di vista dei comportamenti come da quello delle idee o anche dei movimenti in cui si incarnano. Il saggio di Ayuso aveva cercato di chiarire queste differenze, senza nascondere le loro somiglianze: la dialettica classica, vale a dire perenne, tra due fenomeni che si somigliano mette in risalto gli elementi di differenza; mentre tra altri che si presentano come diversi, sottolinea ciò che li accomuna. Inoltre, a partire da alcuni elementi trovati nell'opera complessa e singolare del grande scrittore e pensatore Nicolás Gómez Dávila, si comprende con molta facilità come questo sforzo chiarificatore cerchi di profilare nel migliore dei modi la sua caratterizzazione intellettuale. Allora la richiesta del cattedratico spagnolo fu quella di tradurre

i numerosi *escolios* che citava utilizzando la versione ufficiale pubblicata: ma la mancanza sia di una traduzione completa – ipotesi impensabile per uno studioso di lingua spagnola! – che del testo a fronte rendevano difficoltosa l'operazione, che fu risolta proponendo una traduzione e fornendo al lettore il testo originale in nota.

Ora, finalmente, questa gravissima lacuna è stata colmata, evitando la frammentazione che si prospettava (pare – la fonte è sempre Marcello Veneziani – che la casa editrice milanese volesse riproporre con gli *Escolios* la stessa operazione intrapresa con successo con i *Parerga e paralipomena* di Arthur Schopenhauer, saccheggiate e proposte in una serie di libretti dal titolo *L'arte di...*) e dando al lettore di lingua italiana la possibilità di accedere al capolavoro di Gómez Dávila in versione integrale. Si tratta di un'opera

che è – a dispetto della sua circolazione nella Penisola italiana – già considerata un classico, data l'intensità dei suoi aforismi e che deve la luce grazie alla traduzione di Loris Pasinato. Il testo edito da GOG si avvale inoltre dei contributi di Gennaro Malgieri, Gabriele Zuppa e Antonio Lombardi.

Ogni libro, è stato detto, è una lettera indirizzata a ciascun lettore, che non lo legge mai allo stesso modo, forse perché *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Pertanto, a ragione, Gómez Dávila scrive che «senza un lettore intelligente non ci può essere un testo acuto». Quest'ultimo, dunque, deve certamente svilupparsi con una scrittura concentrata che non si può definire isolata, in quanto sono intrecciati, cementati (da qui nasce il "testo implicito"), perché la separazione esistente tra un aforisma e l'altro non può che ostacolare l'integrazione, permettendo la

moltiplicazione delle letture attraverso la diramazione delle connessioni. Quindi solo su alcuni dei suoi testi si può costruire una interpretazione. Ma con quegli stessi testi se ne potrebbe creare un'altra. Infine, con ulteriori testi, sarebbe possibile raggiungere sia la prima che la seconda, oppure addirittura una terza. Urge, di conseguenza, la lettura diretta e completa.

Il che rende pressoché impossibile tentare una silloge: è necessario andare direttamente alla fonte – e quindi a questa preziosa edizione in lingua italiana, la cui lettura fa sperare che il testo non finisca mai, anziché giungere alla sua conclusione – ma per dare almeno un'idea dell'intelligenza, della brillantezza e della profondità delle massime vale la pena riportare alcuni *escolios*, sottolineando il fatto che essi sono tratti dalla stessa pagina – la 300 – aperta a caso:

«Lo scrittore moderno scrive un romanzo con quello

che Balzac esauriva in un paragrafo»

«Il Concilio Vaticano II sembra meno un'assemblea episcopale che un conciliabolo di manifatturieri impauriti per aver perso la clientela»

«Il Cristo dei moderni è il figlio di un falegname che la propria eloquente rivendicazione della giustizia sociale erge a prototipo dell'intelligenza

rivoluzionaria. Oppure, alternativamente, egli è simbolo mitico dell'umanità divinizzata. Come sono stolti, tuttavia, quei lettori che non sono intimiditi da questo strano personaggio che attraversa lande evangeliche come una burrasca notturna. L'agitatore crocifisso assomiglia più al Pantocratore bizantino che all'esempio delle assistenti sociali»

«Essendo l'irrecusabilmente gratuito, ciò che è estetico deve servire da canone supremo per il pensiero. Dobbiamo utilizzare le categorie estetiche come

criterio di qualunque interpretazione storica. Ciò che è estetico è la manifestazione sensibile e profana della grazia».

Come si può notare, l'Autore spazia dalla analisi letteraria alla cronaca coeva, da un ragionamento sulla religione a questioni di estetica senza soluzione di continuità. Sempre sottostante permane la sua impostazione "reazionaria": il disprezzo per la vuota ampollosità dello scrittore contemporaneo, la constatazione dello scivolamento verso un livello inferiore del Vaticano II (cioè pastorale rispetto a quello dottrinario che era stato proprio del Concilio Vaticano I); in un mondo che esalta la figura di Cristo non come Redentore, ma come "primo socialista della storia" Gómez Dávila oppone la grandiosità dei mosaici bizantini, il Pantocrator, il Creatore di tutto che con la propria Maestà supera di un balzo il ristretto ambito in cui lo

vogliono collocare sociologi ed antropologi della religione o teologi modernisti. E la pagina (solo la pagina 300!) termina con l'appello alle coscienze affinché si rivolgano, dopo decenni (o secoli?) di volgarità alla contemplazione del Bello. È un caso che tale Bello sia evocato subito dopo aver impresso nel lettore la grandiosa figura del Pantocrator disegnato su uno sfondo d'oro in una cupola bizantina? È difficile credere ad una casualità. E per questo, ancor prima di giungere all'ultima pagina di un testo che può essere letto anche al contrario, per come è stato concepito, si sospira l'uscita del volume successivo.

*Gianandrea de Antonellis*

VIVIANA MELLONE, *Napoli 1848. Il movimento radicale e la rivoluzione*, Franco Angeli, Milano 2017 (p. 302, euro 40).

Con riferimento alla sola città di Napoli, la rivoluzione napoletana del 1848 fu – temporalmente e geograficamente – molto limitata, essendosi risolta in scontri per smantellare le barricate lungo tutta la via Toledo (centrale direttrice cittadina) durante la sola giornata del 15 maggio. La Guardia reale, cioè l'esercito intervenne per una semplice "operazione di polizia" – con il paradosso che la polizia vera e propria, la Guardia nazionale, si trovava letteralmente "dall'altra parte della barricata", avendo prima costruito e poi difeso quelle barriere.

Ma se dal punto di vista dell'ordine pubblico si trattò di un affare da poco, da quello politico, ebbe invece notevole rilevanza. L'approfondito saggio di Viviana Mellone affronta in particolare il ruolo giocato dal movimento radicale, partendo dai gruppi mazziniani calabresi – in particolare "I Figliuoli della



Giovine Italia” – che fin dal 1830 prepararono la rivoluzione, sottolineando la spontaneità della mobilitazione napoletana (pur se concentrata, per non dire limitata, alla citata via Toledo), caratterizzata da due elementi: le leve nuove (cioè estranee ai movimenti rivoluzionari precedenti) e la politicizzazione in senso liberale della camorra, ovvero l’ingresso della criminalità “organizzata” nelle file dei costituzionalisti. La forza della piazza, passata da “osservante” a “dimostrante”, fece così che «la mobilitazione assunse la funzione politicamente dirompente propria dei contesti politici più avanzati, perché provocò la caduta del secondo e del terzo governo costituzionale, condizionando quindi di riflesso la composizione dei governi successivi e, in particolare, il programma del governo del 3 aprile» (p. 276-277).

Il testo della ricercatrice napoletana ricostruisce praticamente ora per ora la giornata del 15 maggio e la serie di avvenimenti che nei giorni precedenti portarono alla crisi del governo costituzionale ed alle barricate (il “lungo” 14 maggio e gli eventi dell’inizio dell’anno). Di particolare interesse anche l’*excursus* sulla storiografia relativa al 1848, in particolare sugli autori di scuola liberale e marxista, concluso con la personale interpretazione per la quale «la costruzione delle barricate e il conflitto a fuoco dipesero quindi non dalla volontà di insorgere, ma dalla stretta convergenza che si creò, nuovamente, fra il gruppo radicale e i circuiti di opinione in strada» (p. 264). Da un lato la paura di un «colpo di mano controrivoluzionario» o almeno l’intento di disperdere la folla della “piazza”, tanto influente sui deputati; dall’altro il disegno di utilizzare «strategicamente la

paura dell'esercito per tentare un colpo di mano, rovesciare la monarchia e quindi instaurare la repubblica» (p. 265) furono le cause prossime degli scontri del 15 maggio.

Se un commentatore coevo faceva di ogni erba un fascio, sostenendo che «tanto è dire *Radicali*, quanto *Illuminati*, uomini dell'*Unione di Virtù*, della *Banda nera*, *Giacobini*, *Liberi Muratori*, *Carbonari*, *Pellegrini bianchi*, *Liberali*, della *Giovane Italia*: tutti questi diversi nomi non mostrano che la stessa cosa» (GENNARO MARULLI, *Avvenimenti di Napoli del 15 maggio 1848...*, Napoli 1849, p. 113n), la Mellone distingue fra le diverse anime del movimento rivoluzionario (radicali per il suffragio universale, moderati per quello censitario, ad esempio), anche se riconosce il ruolo di fatto egemonico dei radicali: «in un contesto associativo essenzialmente informale, dove i regolamenti per lo svolgimento dei lavori non erano ancora stati

approvati e non era dunque possibile far valere alcuna regola di maggioranza, l'appoggio che "i ceffi rumoreggianti dalla piazza" fornirono ai capi radicali costrinse quindi l'assemblea a deliberare sulla formula di giuramento venendo a patti con la minoranza ribelle» (p. 239-240).

Pur partita con istanze di critica alla pubblica amministrazione più che alla forma di governo («insieme alla partecipazione dei circuiti camorristi alla rivoluzione, il tema della riforma del personale delle istituzioni pubbliche costituì il secondo tratto specifico del '48 napoletano», p. 278), la rivolta assunse caratteri rivoluzionari per la presenza degli estremisti di ispirazione mazziniana: «il gruppo radicale che fu protagonista della rivoluzione a Napoli costruì il proprio immaginario democratico mescolando i principi teorici del repubblicanesimo con

motivazioni di lotta di tipo politico-culturale. [...] Attraverso la militanza nella setta *I Figlioli della Giovine Italia*, i democratici avevano recuperato il concetto di "virtù repubblicana", che divenne metro di giudizio critico dei comportamenti politici» (p. 278-279). E che ad avviso dell'Autrice si concretarono, pur momentaneamente, nell'esperienza della Repubblica romana del 1849, «che consentì al radicalismo napoletano di esprimere le

istanze profonde del movimento quarantottesco» (p. 287). Tanto da farle coerentemente concludere che «l'immaginario della "patria" o "nazione" napoletana elaborata dal fronte radicale, invita poi a pensare il Risorgimento nei termini di un processo che non fu solo indirizzato all'unificazione nazionale» (p. 290).

*Gianandrea de Antonellis*