

ISSN 2421-4736

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2021

Anno VII
Numero 13

(Primavera 2021)



Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

Direzione ed
amministrazione

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web
«Veritatis Diaconia» is
a Peer Reviewed Journal

Numero 13, anno VII

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino
info@StoriaLibera.it

Beniamino Di Martino
Concetta Di Bella
Mauro Bontempi

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

Gaetano Currà - *Istituto Teologico
Calabro di Catanzaro*

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

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

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

Club di Autori Indipendenti
Corso Garibaldi, 95
82100 Benevento

Ezio Conte

www.sannium.org/veritatis-diaconia

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

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

Primavera 2021

✂ www.sannium.org/veritatis-diaconia ✂

Indice

<i>Editoriale</i>	5
FILIPPO RAMONDINO	
<i>Un cristiano in politica: il senatore Antonino Murrura</i>	9
DONALD J. TRUMP	
<i>Dichiarazione per l'850° anniversario del martirio di san Tommaso Becket</i>	25
GIOVANNI FORMICOLA	
<i>Servire il vangelo della vita. La famiglia santuario della vita</i>	29
GAETANO MASCIULLO	
<i>Se Dio è ingenerato, in che senso è corretto dire che Dio ha una madre?</i>	41
MAURO BONTEMPI	
<i>Crisi, evoluzione e prospettive dello Stato Sociale (IV parte)</i>	45
STEVEN HORWITZ	
<i>Nulla ha fatto più del capitalismo per migliorare la vita dei poveri</i>	55
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>A 90 anni dall'enciclica sociale Quadragesimo anno di Pio XI (I parte)</i>	59
RECENSIONI E SEGNALAZIONI	73
FRANCESCO MAURIZIO DI GIOVINE, <i>Gli Zuavi Pontifici e i loro nemici</i> [Luigi Vinciguerra]	
<i>Le due Rome". Questioni e avvenimenti a centocinquanta anni dalla "breccia di Porta Pia"</i> [L. Vinciguerra]	
GUIDO VIGNELLI, <i>Da Dio al Bio. L'ecologismo come religione del Nuovo Ordine Mondiale. Con Appendice sul totalitarismo sanitario</i> [Attilio Conte]	
LOUIS DE BONALD, <i>Le leggi naturali dell'ordine sociale. Sovranità, governanti e governati</i> [Gianandrea de Antonellis]	
ANTONIO CAPECE MINUTOLO (Principe di Canosa), <i>Saggi politici I (1796-1820)</i> [L. Vinciguerra]	
RAFAEL GAMBRA, <i>Tradicionalismo y Carlismo</i> [G. de Antonellis]	
JULIO ALVEAR TÉLLEZ, <i>Drama del Hombre, silencio de Dios y crisis de la Historia. La filosofía anti-moderna de Rafael Gamba</i> [G. de Antonellis]	
MIGUEL AYUSO, <i>Tradición política y hispanidad</i> [G. de Antonellis]	
JUAN ANTONIO WIDOW ANTONCICH, <i>El cáncer de la economía: la usura</i> [Attilio Conte]	
GIANANDREA DE ANTONELLIS, <i>Dante esoterico</i> [L. Vinciguerra]	
GENNARO MARULLI, <i>Gli errori dell'Illuminismo</i> [A. Conte]	
«Anales Fundación Francisco Elías de Tejada» [A. Conte]	

Editoriale

Sono afflitto e sfinito all'estremo (Sal 38,9). È un grido esistenziale. È urlo contemporaneo. Si tocca il limite, l'estremo. E poi? *Sono stanco dei miei gemiti e non trovo pace* (Ger 45, 3). Stanchi ormai di essere stanchi!

La storia è sempre formata da una moltitudine di *stanchi e oppressi* (cf Mt 11, 28-30). Stanchezza che si coniuga con sfiducia, arrendevolezza, rassegnazione, tiepidezza, torpore, depressione, annacquamento... Non c'è un pensiero liquido, né debole, né una società liquida o debole, ma un pensiero stanco, una società occidentale stanca. Si è tanto indebolito e liquidato il suo pensiero che l'umanità ora è soltanto stanca, oppressa. Si è stancata della politica, come della religione, della maternità e della paternità, della didattica e della comunicazione. C'è una generazione che nasce già stanca. Manca entusiasmo, originalità, autenticità, senso. Prevale solo il *divertissement* e la banalità, l'omologazione e la rassegnazione.

La conferma è nel volto: occhio rigido e perduto nel vuoto, mascelle cadenti, mandibola tesa, labro duro, *rigor mortui viventis*. Espressioni facciali a cui abituiamo rovinosamente lo sguardo, di chi sta in alto e chi sta in basso.

Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro (Mt 11, 28-30), ci ripete oggi il Signore, anche lui che, su questa terra, ha sperimentato “la stanchezza del viaggio” (cf Gv 4, 6). È un dato certo della nostra umanità chiamata alla *Ecclesia*, popolo in cammino, che Gesù considera spesso e in tanti modi. Sì! Siamo stanchi e oppressi, oggi, non per condizionamenti esterni, ma per patologie interne. È un fatto di *salus et sanitas, intra Ecclesiam!*

Ci sembra, tante volte, che nella Chiesa si stia verificando non una lotta evangelica o per il Vangelo, ma una lotta di classe, di ceti, di idee... ed *ogni regno diviso in se stesso, primo o poi, va in rovina* (Lc 11, 15-26). Non è tempo di strategie pastorali rattoppanti, né di carità mielosa e populista. È tempo in cui anzitutto la nostra fede è interrogata, più di ogni altro tempo. È tempo di fare i conti, onestamente, con la nostra coscienza di credenti. *Nessuno strappa un pezzo da un vestito nuovo per attaccarlo ad un vestito vecchio; altrimenti egli strappa il nuovo, e la toppa presa dal nuovo non si adatta al vecchio* (Lc 5, 33-39). Il vecchio è vecchio! Il nuovo è nuovo! È questione solo di autenticità. Non dunque di antichità o di modernità, ma di autenticità. Più profondamente: il Signore non vuole discepoli rat-

toppati, ma uomini con l'abito battesimale senza macchia, quindi perennemente nuovo, in novità di vita. Non dobbiamo mai scendere a patti con i nostri rattoppi, personali e comunitari, chiesti a prestito da nuovi o vecchi abiti. Non dobbiamo mai accontentarci di ciò che spiritualmente siamo, scendendo a compromesso con le nostre lacerazioni interiori. Gli strappi e i rattoppi a Gesù non piacciono, lui che vestiva *una tunica senza cuciture, tessuta tutta d'un pezzo!* (Gv 19, 23-24).

Gesù è molto concreto guardando la nostra umanità: *è inevitabile che avvengano scandali, ma guai a colui per cui avvengono* (Lc 17, 1). C'è l'inevitabilità esistenziale, ma pure la responsabilità morale. Ecco perché la sua istruzione entra nel vivo: c'è il *rimprovero* come dovere per il fratello che pecca, e c'è soprattutto il *perdono* senza tentennamenti quando si pente (cf Lc 17, 4). I *piccoli* non vanno scandalizzati, i piccoli, che magari hanno un passo più corto e lento nel cammino della fede, vanno compresi e aiutati. Dopo queste istruzioni, i discepoli (cf Lc 17, 6) non chiedono al Signore: *Aumenta la nostra carità, ma aumenta la nostra fede*. Tutto parte dalla fede, che ti dà la forza per compiere coraggiosi, straordinari atti d'amore. Seme piccolissimo, la fede, che ha una energia sorprendente. E vince ogni stanchezza.

Meditiamo queste cose, nei giorni duri della pandemia causata dal Covid. Dramma umano e globale, non estraneo alla lettura dei "segni dei tempi". Concordi in molti che è lo spirito a discernere, traendo il bene dal male; elogiando la lentezza e la cura dell'attimo; promuovendo la necessità biopsichica di rincasare; consolidando persona, famiglia, società, tempo, la loro staticità ontologica, che è presupposto di civiltà. Divisioni e smembramenti, prima o poi, sono disumani, ci riportano al caos iniziale. La velocità, il dinamismo, prima o poi stanca o fa impazzire.

Le folle erano sfinite, come pecore senza pastore (Mc 6, 34). Ritorniamo al Pastore delle nostre anime, il quale sempre misericordiosamente torna indietro, per destarci dal nostro torpore nelle notti agonizzanti dei nostri Getsemani (cf Mc 14, 37). Cominciamo *intra Ecclesiam*, per esempio: le sentenze di nullità di matrimonio da parte dei tribunali ecclesiastici aumentano in modo impressionante, interrogando la scelta e il senso del matrimonio cristiano, in quanto vocazione e non diritto battesimale acquisito; le assemblee liturgiche sembrano, in buona parte delle parrocchie, trasformarsi, per l'età avanzata dei fedeli, in buoni "apparecchi alla santa morte", della istituzione e delle persone; la vanità e il carrierismo clericale deformano l'autenticità della missione e l'identità del ministro di Cristo, aggirando una sana tradizione ascetica e disciplinare; l'irrilevanza dei cattolici in politica postula una nuova evangelizzazione della politica e conversione dei politici, per impedire che sia marginalizzata la fede cristiana nella vita pubblica e relegata la laicità cristiana nella sfera privata.

Dunque si tratta, per concludere, di una questione e un fatto di fede: riconoscere e credere se la Verità è rivelata o è relativa. In italiano può essere un gioco di vocali e consonanti, ma dice tanto! *Relativa* è comoda per coloro che preferisco restare fluidi, incerti, liquidi, dubbiosi. *Rivelata* è per chi si riconosce finalmente stanco e sente il bisogno di essere guarito e liberato. Altrimenti, fra poco, dentro questa Chiesa il relativo non sarà solo un fatto culturale, ma avrà pretese teologiche; non avremo solo bisogno saccientemente di un nuovo Concilio, ma pretenderemo superbamente una nuova Rivelazione.

Il Direttore

FILIPPO RAMONDINO*

Un cristiano in politica: il senatore Antonino Murmura

Premessa

Il presente contributo vuole essere un breve ricordo e una testimonianza sul Senatore calabrese Antonino Murmura, nato a Vibo Valentia il 29 novembre 1926 e ivi deceduto l'8 dicembre 2014. Fin dall'età di quattordici anni fu dirigente dell'Azione Cattolica, presidente diocesano della Gioventù Italiana di Azione Cattolica e, successivamente, delle ACLI, delegato per le attività sociali nella Giunta diocesana ACI. Dentro quest'alveo socio-ecclesiale maturò la sua vocazione politica, con dedizione e missione convinta nella Democrazia Cristiana. Si laureò a pieni voti nel 1947 in Giurisprudenza presso l'Università di Napoli, fu sindaco della città di Vibo Valentia dal 1952 al 1960, consigliere e assessore provinciale dal 1960 al 1964, nuovamente sindaco sino al 1967. Venne eletto senatore nel 1968 e riconfermato per sette legislature, con vari incarichi istituzionali, tra questi quello di sottosegretario di Stato alla Marina Mercantile e poi all'Interno, presidente della Commissione Affari Costituzionali del Senato e presidente del Comitato pareri della prima Commissione, dal 1977 al 1992. Esperto del diritto e sapiente legislatore, stimato per la sua umanità, il senso civico e l'amore per la sua Città e l'Italia, è stato apprezzato e additato come maestro per la sua competenza giuridica e amministrativa.

Il testo che proponiamo si limita, in modo esemplificativo e sintetico, a cogliere punti fermi e costanti assiologiche del suo pensiero di politico cattolico, evangelicamente fondati e illuminati dalla dottrina sociale della Chiesa; a far rilucere quell'alta forma di carità che incarna il triplice *munus* battesimale regale, sacerdotale e profetico, intesa come missione esistenziale e passione civica, che è la politica.

* Direttore di «Veritatis Diaconia» e Direttore dell'Archivio Storico Diocesano Mileto.

1. Sono cattolico praticante e osservante

“Sono – e in moltissimi lo sanno – cattolico praticante e osservante, avendo avuto la fortuna, se non la grazia, di genitori profondamente religiosi, e, contemporaneamente, di aver conosciuto splendidi sacerdoti che hanno determinato in me lo splendore della fede in Cristo e il rispetto per i valori spirituali e sociali che il Vangelo ha indicato all’Umanità. Per questo ho lottato contro l’introduzione di aborto e divorzio [...] mi sono astenuto nella recente votazione referendaria sulla procreazione assistita [...] non condivido gli errori di merito di apparati e di prelati che, affascinati da umane promesse, dimenticano i peccati dei potenti [...] Partecipo, invece, allo sforzo di quanti ritengono che la rigidità delle posizioni è indispensabile per i principi generali, abbandonando la stupidità che è il riposo dell’intelligenza, se non il sonno del pensiero, morbo assai diffuso”¹.

Sono parole scritte da Antonino Murmura. Limpide, semplici, coerenti. Esprimono la cifra inconfondibile della sua identità di uomo, di cristiano, di politico. L’articolo, da cui ho tratto queste espressioni, possiamo ritenerlo certamente come un suo testamento spirituale, insieme ad un suo contributo del maggio 2009 per il giornale diocesano *Comunità in cammino*, intitolato *Cattolici e laicità dello Stato. Contributo di riflessione sul tema della cittadinanza*².

Queste parole diventano oggi, certamente, una importante chiave di lettura della sua attività politica, che ha radici in un *humus* familiare, ecclesiale, culturale, cittadino, segnato dalla grazia della fede cristiana e da una coscienza civica che tiene doverosamente conto del bene comune con una vigilante e previdente difesa dei diritti umani e divini³.

La sua filiale riconoscenza verso i genitori “profondamente religiosi”, verso i sacerdoti e gli educatori, non è un discorso retorico. La mamma, Anna dei Duchi Gurgo di Castelmenardo, – sappiamo – lasciò memoria di donna di elette virtù umane e cristiane. Tra gli ecclesiastici, dal 1945 emerge, come vedremo, il vescovo di Mileto, mons. Enrico Nicodemo, poi dal 1953 arcivescovo di Bari, pro presidente delle Settimane Sociali dei Cattolici Italiani e vice presidente della Conferenza Episcopale Italiana, pastore audace, meridionalista convinto. Murmura lo ricorderà anche quando scriverà “un grato ricordo” per il successore mons. Vincenzo De Chiara (1953-1979), ringraziando «per la costante benevolenza manifestatami dai Vescovi di questa Diocesi e per gli insegnamenti

¹ *La Chiesa e le invasioni di campo*, in *Gazzetta del Sud*, 11 novembre 2005: A. MURMURA, *Un galateo per la Politica. Interventi parlamentari, articoli, saggi e altri scritti (1954-2014)*, a cura di F. Campenni, Edizioni Progetto Cultura, Roma 2016, p. 774.

² A. MURMURA, *Un galateo ...*, p. 830.

³ Cfr. F. MORABITO- A. MURMURA, *La famiglia Murmura. Vicende genealogiche e contesto socio-culturale fra fine Ottocento e primo Novecento*, in A. MURMURA (ed.), *Cultura e società a Monteleone di Calabria agli inizi del XX secolo. Pasquale Enrico Murmura poeta e scrittore 1903-1924*, Fondazione Antonino Murmura, Vibo Valentia 2019, pp. 49-60.

che Essi, insieme ai miei Genitori, hanno fatto costruire più compiutamente in me la grazia incommensurabile della Fede di Dio, attraverso la quale le vittorie non sono trionfi ed i dolori non costituiscono eterna sconfitta»⁴.

“Lo splendore della fede in Cristo”: la *lumen fidei* battesimale, era da lui alimentata da “cattolico praticante”, principalmente con la partecipazione alla messa domenicale e agli eventi della Chiesa diocesana. E, come molti notavamo, amava farlo con riserbo e discrezione, non cercava i primi posti, se non quando costretto dal ruolo istituzionale, anzi preferiva stare in mezzo al popolo, perché uomo del popolo e per il popolo si sentiva, nella sua connaturata vocazione politica. Il suo senso di appartenenza alla Chiesa cattolica non era affatto strumentale, formale, e confidenze personali come rapporti con ecclesiastici, di cui ho avuto conoscenza, lo confermano. La sua fede cristiana era convinta e i principi che da essa gli venivano ispirati si sforzava di tradurli nella sua visione politica, locale e nazionale. Conosceva bene la dottrina sociale della Chiesa e le conseguenti ragioni politiche, tanto da farne puntualmente una questione di coscienza e di responsabilità. Lo spirito di fede ecclesiale che respira da giovane responsabile dell’ACI e da fucino è quello suscitato dal magistero fermo e attuale di Pio XII⁵, rafforzato poi, contemporaneamente al suo ingresso nell’attività politica, dal dialogo col mondo promosso dal Concilio Vaticano II e dal ministero pastorale di Paolo VI.

La lotta politica e culturale ebbe in lui uno stratega intelligente e lungimirante. Quando afferma: “per questo ho lottato”, lo fa con giuste ragioni e convinzioni. Certo, ha combattuto la buona battaglia, sotto il vessillo di Cristo, partendo dall’uomo concreto e completo, sapendo che la legge è fatta per l’uomo e non l’uomo per la legge, a servizio della verità integrale dell’uomo. Scrive in un articolo del 2007: «Non è credente chi pensa di affidare alla legge la conversione dei cittadini, ma è veramente credente chi costruisce quotidianamente il bene comune e corregge e punisce gli ipocriti monopolisti nel segno di un servizio agli altri: come insegnatoci da papa Paolo VI»⁶.

2. *Dentro l’agone politico per “spirituali conquiste”*

Nella chiara e compiuta introduzione, il prof. Francesco Campenni, curatore del pregevole citato volume che raccoglie gli interventi parlamentari, articoli,

⁴ F. RAMONDINO (ed.), *Pastor bonus in populo. Vincenzo De Chiara Vescovo di Mileto, Nicotera e Tropea*, Mapograf, Vibo Valentia 2003 p. 84.

⁵Cfr. F. RAMONDINO, *Il pontificato di Pio XII e la Chiesa in Calabria: risvolti e testimonianze*, in *Vivarium* (2019) pp. 49-82.

⁶ *La Casa della Libertà e i Cattolici*, in *Il Quotidiano*, 14 agosto 2007: A. MURMURA, *Un galateo ...*, p. 804.

saggi e scritti vari del nostro onorevole, evidenzia tre principi fondamentali che orientano l'azione politica e intellettuale di Murmura: 1. il dettato costituzionale; 2. La "devozione" al territorio; 3. il cattolicesimo democratico che ispira la sua proposta politica per il progresso della nazione, la cui storia è intessuta dai valori sgorgati dal Vangelo.

Il senatore Murmura entra a pieno titolo tra i protagonisti della storia del cattolicesimo democratico locale e nazionale, respirando gli stessi sentimenti e ideali di uomini come don Sturzo⁷, De Gasperi, La Pira, don Milani, Fanfani, Moro, Dossetti⁸, non disdegnando il confronto e il dialogo con altri uomini (che lui scrive anche con la *U* maiuscola) come Togliatti, Nenni, Andreatta, Berlinguer, ecc.⁹. Come già detto, fin dall'età di quattordici anni fu dirigente dell'Azione Cattolica, associazione la quale avrà un notevole peso negli eventi politici del dopoguerra che porteranno alla Repubblica e all'affermazione della Democrazia Cristiana di cui nel 1943, ancora liceale, fu tra i promotori e fondatori a Vibo Valentia. Lo troviamo così, con vigoroso e giovanile entusiasmo, impegnato nel programma di attività promosso dall'ACI per orientare le coscienze cattoliche a compiere il dovere elettorale per una Costituzione permeata di principi cristiani.

I suoi ideali giovanili e la sua esperienza periferica saranno determinanti nel giudicare e promuovere scelte e programmi all'interno delle istituzioni centrali che nel tempo andrà ad occupare a Roma, nei decenni che vedranno l'Italia alle prese con la contestazione giovanile, la crisi economica, l'instabilità istituzionale e le stragi terroristiche, la questione morale, il compromesso storico tra DC e PCI, l'assassinio di Aldo Moro, il pentapartito, la revisione del concordato, la cosiddetta fine della prima repubblica, ecc. Il vibonese Murmura si dimostra un fine intellettuale della politica: dotato di quell'acuto *intus-legere* che, non schiacciato dalla materia e dalle mode, gli permette di sostenere che prima della tecnocrazia c'è la *veritacrazia* umana, la quale mette a nudo, secondo una sua ripetuta espressione, "uno strutturale sistema della menzogna".

Nella sua veste di senatore con vari incarichi istituzionali, Murmura affronta, insieme ai grandi movimenti politici e le trasformazioni che coinvolgono la Democrazia Cristiana negli anni Settanta e Ottanta, l'avanzante processo di secolarizzazione del Paese. Capisce, quasi come un ritorno storico, che il politico cristiano non si può mettere in lotta contro le strutture statali e i cambiamenti sociali con la retorica intransigenza dei vecchi modelli, né assumere ambigua-

⁷ Cfr. *Vogliono contraffare anche Don Sturzo*, in *L'Altra Provincia*, 2 marzo 1996: *ivi*, p. 621.

⁸ Cfr. *Adesione al nascente Partito Democratico nel segno del cattolicesimo popolare*, in *Il Quotidiano*, 27 aprile 2007: *ivi*, pp. 795-796.

⁹ Cfr. *Le rovine del sistema maggioritario e la crisi del ceto dirigente italiano*, in *Il Quotidiano* 10 aprile 2007: *ivi*, pp. 792-794.

mente ruoli per opportunismo e compromesso, ma deve lavorare per una retta riforma delle istituzioni e per la promozione umana, come lievito, tra l'individuo e lo Stato. A tal fine mette in guardia da due pericoli per la società italiana, che saranno più incalzanti a fine secolo: il laicismo esasperato e l'integralismo confessionale. La prova avviene con i referendum sul divorzio (1974) e poi sull'aborto (1981)¹⁰.

Certo, il *Referendum* è una grande opportunità democratica, dice Murmura, intervenendo a proposito nel corso della V legislatura; esso consente il perfezionamento del nostro sistema costituzionale e favorisce una responsabile e diretta partecipazione popolare all'organizzazione civile del Paese:

«Il *Referendum* previsto dalla Costituzione, in quanto strumento di democrazia diretta, non solo evita lo strapotere dei vertici e delle oligarchie dei partiti – tanto spesso e tanto opportunamente denunciati, denuncia che non deve assumere un carattere qualunquistico, ma costruttivo verso nuove formule di partecipazione politica – ma rientra come momento integrante del patto e del disegno costituzionale, con cui vuole assicurare che, al vertice dello Stato, non si compia nulla che possa ostacolare la libertà nella formazione della volontà popolare, né limitare il suo determinante ruolo nella realizzazione dell'attività statale»¹¹.

Nell'intelligenza teologica del credente si sa quanto un *referendum* diventi banco di prova, di verifica e di lotta per affermare le ragioni della fede, di apologetica popolare dei valori cristiani. Ecco perché libertà, volontà, personalità, fortemente evidenziate dal Murmura, costituiscono la sovranità creaturale, *imago Dei*, di cui è dotata ogni persona nella sua unicità e irripetibilità, che previene e sostiene lo Stato. Quando una società democratica pensa di porre solamente nel popolo le radici ultime dell'autorità e non in Dio, si dispongono le basi per misconoscere che esistono principi che hanno a fondamento Dio stesso e la legge naturale, che nessun popolo e nessun *referendum* può mettere in discussione. Parlando per salvare il valore del matrimonio, sosteneva che l'avanzamento, il progresso, la civiltà del Paese sono “il frutto di spirituali conquiste e non di appagamenti materialistici ed edonistici”¹².

I contributi di Murmura sul problema del *Divorzio* e dell'*Aborto* sono tanti. I suoi interventi al Senato per i disegni di legge sono magistrali per chiarezza,

¹⁰ Cfr. K. MASSARA, *L'esperienza politica di Antonino Murmura tra prima e seconda Repubblica*, in A. MURMURA, *Un galateo ...*, pp. 29-44. Di diversi politici di quella generazione si sta recuperando la loro statura spirituale, cfr. , per esempio, M. ARCURI, *Aldo Moro. Spiritualità di un cristiano in politica*, Book Sprint edizioni 2018.

¹¹ Cfr. Intervento sul disegno di legge n. 166 *Norme sui referendum previsti dalla Costituzione e sulla iniziativa legislativa del popolo: in*, pp. 86-89.

¹² A. MURMURA, *Un galateo ...*, p. 100.

dottrina, senso umano e cristiano, ardimento generoso¹³, di grande attualità per il nostro oggi.

Il disegno di legge sul Divorzio, entrata in vigore con legge del 1° dicembre 1970, nei suoi aspetti complementari di rapporto dei coniugi e di famiglia, diceva Murmura, “è un fatto estremamente disgregatore della vita stessa del Paese”¹⁴. Si trattava, secondo il sofferto giudizio di Paolo VI, spesso citato dal Murmura in questi interventi, di una grave ferita inflitta alla inviolabile norma umana e cristiana relativa alla stabilità e santità della famiglia, in una società, quella italiana, segnata dalla vocazione di fedeltà alla *lex naturae* e alla *lex gratiae*. Sostiene, infatti, che l’essenza del matrimonio non è risolvibile che «o sul terreno di un determinato diritto positivo e, meglio ancora, del diritto naturale o sui precetti di una confessione religiosa»¹⁵; le stesse proprietà essenziali del matrimonio legittimano gli interventi dello Stato e della Chiesa per tutelare tale istituto. Trattandosi di cosiddette materie miste, cioè spirituali e materiali, «il matrimonio ha una importanza eccezionale, interessando persone che rivestono la qualità di soggetti di diritto sia nello Stato che nella Chiesa nelle rispettive qualità di cittadini e di fedeli, con una serie di conseguenti diritti e doveri nell’ambito di entrambe le società»¹⁶, principi recepiti in Italia nel sistema concordatario. Contro la possibilità del divorzio, Murmura, alla domanda culturale e sociale di uno pseudo progresso, risponde con una *ratio intrinseca* alla fede, coerente al sapere teologico, e con un genuino senso dell’*humanum*, confermato dalla *filosofia perennis*. Sostiene:

«Il divorzio contraddice non solo e non tanto – perché questo può valere per chi ha la grazia di credere – alla legge di Dio (e chi crede, praticando una fede che non sia un fatto epidermico, domenicale, superficiale, ufficiale, ma con serietà e convinzione, non può certo seriamente discutere su questo problema richiamandosi ad episodi vicini e lontani), ma ad altri aspetti. [...] Il Pende deduceva che il divorzio nei matrimoni con figli è un assurdo biologico oltre che un crimine morale verso i figli, i quali hanno nel loro sangue una parte del sangue dei loro genitori e quindi un sacro diritto di comunità di vita con essi due. In tal modo si perviene non solo alla disincarnazione dell’amore sessuale, non solo alla nobilitazione degli sposi verso un permanente affetto spirituale tra loro e tra questi ed i figli, ma anche ad una concreta applicazione dell’altruistica religione cristiana, la cui finalità redentrice importa che al vecchio uomo carnale si sostituisca, con l’aiuto della grazia, l’uomo spirituale, come diceva Paolo di Tarso [...] E saper

¹³ Cfr. *Un ragionato No al divorzio. Discorso pronunciato al Senato della Repubblica nella seduta del 1° luglio 1970*, Aziende Tipografiche Bardi, Roma 1970: *ivi*, riportato quasi integralmente, pp. 89-10; *L’aborto del diritto e della morale. Discorso pronunciato al Senato della Repubblica nella seduta del 5 maggio 1978*, Aziende Tipografiche Bardi, Roma 1978: *ivi*, riportato quasi integralmente, pp. 182-186, con altri interventi pertinenti, pp. 186-191.

¹⁴ A. MURMURA, *Un galateo...*, p. 99.

¹⁵ *Ivi*, p. 91.

¹⁶ *Ivi*, p. 92.

amare in questa dimensione ed in questo quadro è non soltanto un fatto religioso e fi-deistico, ma significa saper soffrire e saper perdonare. L'amore è grande e nobile se lo si vive nella sua pienezza, se si rimane fedeli alle sue esigenze. Solo allora esso è completa dedizione di sé alla persona amata»¹⁷.

Il 22 maggio 1978 veniva approvata la legge 194 per la tutela sociale della maternità e l'interruzione volontaria della gravidanza, depenalizzando così e disciplinando la scelta di abortire, consentendola entro i primi novanta giorni dal concepimento. La reazione del mondo cattolico, guidata da Giovanni Paolo II, fu consistente, tanto da ottenere nel 1981 la possibilità di un referendum abrogativo. L'aborto è definito dal Concilio Vaticano II, "abominevole delitto" (GS 27 e 51). Il senatore Murmura interviene a difesa della coscienza cristiana, sottolineando con fermezza il diritto naturale, le implicazioni etico-religiose, il senso dell'umano. L'uomo è sempre al centro con il suo diritto alla vita, che è sacro.

«E questa licenza di uccidere – diamo alle cose il nome che loro spetta – concessa alla donna, che non è esplicitazione ed affermazione di libertà, perché la libertà di ciascuno di noi deve essere limitata per legge, deve coesistere con quella degli altri, non può essere un fatto espropriativo senza nessun indennizzo, senza nessuna responsabilità, questa sostanziale licenza di uccidere viola in modo equivoco la lettera e lo spirito dell'articolo 29, ove si dichiara che la famiglia è società naturale fondata sul matrimonio»¹⁸.

Qui Murmura rimprovera la "farsesca partecipazione del padre del concepito", il ritorno ad un matriarcato, che, di fatto esclude, con "ignobile ipocrisia" la responsabilità del padre, la parità tra i coniugi difesa dalla Costituzione. La sua analisi è più profonda:

«Nella società italiana, da tempo orientata da ideologie estranee e contrarie ai valori del cristianesimo nel segno del marxismo, del radicalismo, del laicismo, non della laicità, questo provvedimento mira a realizzare una ulteriore breccia: una breccia più ampia, per espropriare i valori spirituali e per tentare di gettare i cattolici, la loro visione dell'uomo e della vita, nel ghetto»¹⁹.

Murmura interpreta la situazione cattolica *ad intra* e *ad extra*. Mentre nota una "americanizzazione assai spiacevole del costume italiano", denuncia anche quelle divisioni interne nella Chiesa, che proprio le questioni del divorzio e dell'aborto hanno marcatamente evidenziato, gruppi di dissenso gregari di mode ideologiche e teologiche "mondanizzate".

In aula afferma:

«questo disegno di legge [...] non realizza il diritto all'aborto, ma l'aborto del diritto; risponde, per alcuni dei sostenitori, all'enfatismo proprio di certo umanesimo libertario e

¹⁷ *Ivi*, p. 92-93.

¹⁸ *Ivi*, p. 184.

¹⁹ *Ivi*, p. 185.

radicaleggiante, e, per altri, allo sforzo di mondanizzare il Cristo: nel che è il ripudio della autenticazione dell'uomo! Certo è che, se questo istituto passerà e aggiungendosi al divorzio costituirà con la previsione ormai certa dell'aggiunzione dell'autanasia la trilogia della morte, gli italiani, senza la definizione di cattolici del consenso o di cattolici del dissenso, avranno offerto la dimostrazione di "convertirsi al mondo, non di convertirlo", facendo propri insegnamenti edonistici e paganeggianti. Noi, invece, superando la valle paludosa, in cui rimangono attanagliati quanti, forti del loro egocentrismo, della loro superbia, della loro presunzione, si considerano unici depositari della verità e testimoni dei valori spirituali, noi dobbiamo, come scriveva don Primo Mazzolari, "sentire il dovere di essere più cittadini, di vivere sulla pubblica piazza più che all'ombra della sacrestia, di confonderci con la folla invece di fuggirla"²⁰.

Questi, come altri interventi, confermano come un politico cattolico parlava in senato, come la teologia animava il pensiero e si traduceva in linguaggio adeguato alla circostanza, come la dottrina sociale della Chiesa aveva un peso, se non altro per arginare derive e costringere a pensare ulteriormente, su altri parametri, persuasi del radicalismo cristiano, sostenuti dalla Chiesa "esperta d'umanità".

3. *Per seminare il seme buono, fecondo, evangelico*

Gli interventi parlamentari e gli scritti dell'onorevole Murmura trasudano di un *sentire cum Christo et Ecclesia*, da parte di un *Christifidelis laicus* con vocazione politica. Cosa sente, cosa vede? Elenco soltanto tre punti:

1. L'ondata secolarizzatrice, consumistica ed edonistica che ha già nelle sconfitte dei due suddetti referendum, una dimostrazione palese. Al nichilismo etico segue il nichilismo biologico.
2. Le ambiguità del mondo curiale romano e certi clericalismi di ritorno che Murmura non esita, con evangelica *parresia*, di denunciare, anche presso le sedi competenti²¹.
3. La crisi della politica, per la degenerazione della struttura popolare di partecipazione che erano i partiti, con la affermazione selvaggia di nuove feodalità.

Queste meditate osservazioni e considerazioni lo portano a ribadire l'urgenza di una Chiesa più missionaria, più presente, più autentica, più coraggiosa e profetica. A chiedere una azione operosa di chi si dice cattolico, che

²⁰ *Ivi*, p. 190; cfr. anche un suo articolo dal titolo *Il dramma dell'aborto*, in *Gazzetta del Sud*, 18 luglio 1981: *ivi*, pp. 512-513.

²¹ Cfr. *La "Chiesa di potere" è solo ai vertici*, in *Europa*, 3 settembre 2004: *ivi*, p. 763; *La Chiesa e le invasioni di campo*, in *Gazzetta del Sud* 11 novembre 2005: *ivi*, p. 774; *Lettera a mons. Giuseppe Betori segretario generale della CEI*, 12 febbraio 2007: *ivi*, p. 789.

sappia saldare fede e vita, generando cultura di valori, donando orientamenti vitali, contestando ogni ambiguità ed indirizzando ad un umanesimo integrale. Facendo sì che la verità vinca sulla opinione, sulla suggestione, sulla notizia, il *logos* si affermi sull'*ethos*, l'uomo interiore fonda quello sociale, la forma del cittadino recupera la sostanza dell'uomo e dell'uomo cristiano. Giacché, ripeteva, i cattolici sono chiamati a convertire il mondo, non ad essere convertiti dal mondo²². Come cristiani abbiamo ragioni di vita e di speranza da trasmettere alle nuove generazioni, col senso dell'apertura e del dialogo, con la saggezza di convivere con gli altri nelle differenze, avendo nella laicità, pur segnata da progressiva frantumazione sociale, il campo aperto della moderna missione. Ecco perché, scrive, in modo severo:

«Lo Stato – come ci ricorda il Cardinale Scola – non deve essere in nessun campo clericale, ma laico e garante di libertà per tutti, perché a giudizio di Alcide De Gasperi “il fondamentale titolo di legittimità della presenza dei cattolici alla direzione dello Stato è stata la fedeltà assoluta allo spirito ed al metodo democratico”. E ciò oggi non avviene in quanto siamo guidati da nani di pensiero, da cialtroni di scarsa moralità, da peccatori e pregiudicati»²³.

Chissà quante volte era risuonato nella sua memoria un pensiero lapidario del vescovo della sua giovanile formazione, Enrico Nicodemo, che nel 1952 scriveva: «La Chiesa lascia liberi gli uomini negli orientamenti politici, allorché si tratta di tecnica o di metodologia del governare, non può non intervenire ed interferire quando la politica diventa una filosofia o una religione»²⁴.

Essere “rigidi”, rigorosamente e intelligentemente posizionati – sosteneva il senatore – sui principi inalienabili, sui valori non negoziabili, diremmo oggi con papa Benedetto XVI, è nostro compito. Quanto ha testimoniato e ci lascia in eredità il politico cattolico Antonino Murmura è di grande attualità. Perché non riguarda gli accidenti ma la sostanza. «La prospettiva cristiana è sempre orientata a quella “criticità” che sorge dalla ricerca disinteressata e appassionata della verità. Una verità che non può fare calcoli e soprattutto scambi: se la politica tradisce il progetto della creazione, pur nel rispetto delle regole democratiche, non può essere avallata. Senza dimenticare che le risorse umane non possono prevalere sul disegno provvidenziale di Dio. I cristiani conoscono bene il progetto di salvezza, al quale non è mai possibile derogare»²⁵. Se vogliamo, questa è la pretesa cristiana, rivoluzionaria, oggi, l'eccedenza della fede!

²² Cfr. *ivi*, p. 191; Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE CALABRA, *Nuova Evangelizzazione e Ministero di Liberazione in Calabria*, 6.

²³ *Cattolici e laicità dello Stato. Contributo di riflessione sul tema della cittadinanza*, in *Comunità in cammino*, n. 4, maggio 2009, p. 3: *ivi*, p. 831.

²⁴ Lettera pastorale per la Quaresima, *La fede che salva*, 24 febbraio 1952: *Bollettino Ecclesiastico Ufficiale per la Diocesi di Mileto*, XXXIV (1952) n. 1-2, pp. 1-31.

²⁵ V. ALBANESI, *I tre mali della Chiesa in Italia. Ritrovare futuro*, Ancora, Milano 2012, p. 157.

Non basta parlare di valori, bisogna cercare e scoprire colui che sta alla radice, il loro fondamento indistruttibile. Gesù stesso in quel discorso sconcertante degli “uccelli del cielo e dei gigli dei campi” (Mt 6,24-34) ci avverte: “Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta”. La dimensione religiosa non è una “sovrastuttura”, una “scelta” opzionale o casuale, un “itinerario” accanto ad altri. Per un credente, la rivelazione del Regno – che avviene essenzialmente in un incontro esperienziale con Cristo, sentendo la forza della sua presenza viva e vera nella Chiesa e nei Sacramenti – è l’unico criterio per valutare l’impegno sociale, per scoprirne il senso e i rischi. C’è un primato del Regno, c’è un primato della giustizia, che significa santità. Ha ragione Vittorio Messori quando dice che “la crisi della Chiesa, non ci stancheremo di ripeterlo, non è crisi di strutture; è una crisi di fede”²⁶. Qui è, senza dubbio, la causa della irrilevanza politica della religione e, nello specifico, del cattolicesimo italiano in Parlamento, proprio perché in crisi o pervertita la spiritualità.

Non così doveva essere per Murmura, la cui intelligenza politica e giuridica sapeva cogliere il bisogno strutturale della Chiesa, le sue istanze di rinnovamento come le sue evangeliche denunce: lo vediamo così interessarsi per la legge del 1982 relativa agli istituti ecclesiastici e enti di culto²⁷. Così pure, con altri senatori, interpella nel 1983 il governo sulla questione Eritrea, dove si consuma una terribile persecuzione religiosa verso cattolici, protestanti e islamici, per sradicare la religione ritenuta “cancro antirivoluzionario”²⁸. Lo sviluppo della bioetica interroga non solo i medici ma filosofi, teologi e politici, mettendo al centro la persona umana, Murmura propone l’istituzione di un comitato nazionale al fine di assicurare alla ricerca biologica un “minimo etico comune”²⁹. Un capitolo interessante, ancorato pure all’impegno della Chiesa meridionale, è quello dei suoi nutriti interventi in senato per la lotta alla mafia, definita dai vescovi “disonorante piaga della società”³⁰. Anche qui, nel cuore del suo discorso, pone “l’autenticità della vita” che prevalga sempre contro “l’assenza di rispetto per la vita e per la civiltà”. Essa, sostiene, «risiede nella capacità di dare risposta ai profondi bisogni dell’uomo, che si identificano nel valore della libertà, che non è licenza, nella dignità della persona, nell’attuazione del bene comune, po-

²⁶ Cfr. *Vivaio, Il Timone IX* (2007) n. 60, p. 65.

²⁷ Disegno di legge n. 34, approvato nel 1982: cfr. A. MURMURA, *Un galateo...*, p. 243.

²⁸ Interpellanza n. 597: *ivi*, p. 293-294.

²⁹ Disegno di legge n. 3126, per l’istituzione del Comitato Nazionale interdisciplinare di bioetica: *ivi*, p. 424-425.

³⁰ Cfr. G. SCARPINO, E. GABRIELI, F. CURATOLA, *La ‘ndrangheta e l’antievangelo. Un secolo di documenti*, Tau, Todi 2016; F. RAMONDINO, *Pastorale sociale dei Vescovi in Calabria. Dalla Rerum Novarum agli inizi del Vaticano II*, prefazione di mons. V. Bertolone, Adhoc, Vibo Valentia 2019.

nendo in secondo piano la crescita materiale del singolo». Quindi vuole ricordare, “perché sarebbe parziale e partigiano il non farlo”:

«l'impegno della Chiesa in questi ultimi anni: dalle lettere dei vescovi del Mezzogiorno, alle omelie ed ai discorsi di Papa Giovanni Paolo II, alle iniziative dei vescovi del Mezzogiorno, dal cardinale Pappalardo ai vescovi della Calabria, all'arcivescovo di Napoli, dalle iniziative, dagli insegnamenti, dagli stimoli che essi hanno dato invitando ad una maggiore umanità, al ripristino di alcuni valori e di alcuni principi»³¹.

Le ragioni della speranza cristiana, affidate al servizio politico, per l'edificazione del *bonum commune*, il bene comune dei cittadini, oggi devono affrontare questioni indifferibili, che lo sguardo critico e lungimirante di Murmura intravedeva: l'accettazione urgente di valori non negoziabili; la constatazione che la democrazia, grande conquista del nostro popolo, è oggi “intrisa di relativismo”. Nodi problematici che si intrecciano con le sfide della modernità: rapporto fede e ragione, religione e cultura, aborto, divorzio e senso della famiglia, l'interculturalismo, la scuola, la bioetica, l'eutanasia, l'ecologia. Non sarà il tecnocrate a risolvere queste questioni nodali, ma l'uomo che pensa responsabilmente il dono della libertà con il potere democratico dell'uso della libertà. Papa Francesco nella enciclica *Laudato si'*, riprendendo il grido profetico di Paolo VI, scrive: «Il paradigma tecnocratico tende ad esercitare il proprio dominio anche sull'economia e sulla politica. L'economia assume ogni sviluppo tecnologico in funzione del profitto, senza prestare attenzione a eventuali conseguenze negative per l'essere umano. La finanza soffoca l'economia reale» (n.109)³².

4. Il rispetto di valori e principi

I suddetti brevi e veloci richiami non ci riconducono mai a lamentazioni di un politico deluso, ma all'immagine di un politico della speranza, che fa proprio, mediante l'eloquente simbolo del “seme buono”, lo sguardo ottimista di chi non vede qualcosa che si corrompe nella terra, ma le potenzialità per un campo fiorito e fecondo. E' sguardo cristiano! Il rispetto di valori e di principi fermi concede di seminare con mano generosa. Emergono nell'insegnamento di Murmura almeno tre capisaldi che permettono di mettere la persona al centro di tutti gli altri valori, confermando che la società è fatta per l'uomo e non l'uomo per la società.

Anzitutto c'è il *fidei assensus* e il *religiosum obsequium* alla Rivelazione cristiana, in obbedienza al Magistero della Chiesa, espresso nella competenza professionale e nell'esercizio dei carismi che elevano a missione il ruolo politico. Infatti «Vivere ed agire politicamente in conformità alla propria coscienza non è un

³¹ *Ivi*, pp. 444.

³² Lettera Enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015): AAS 107 (2015), 922.

succube adagiarsi su posizioni estranee all'impegno politico o su una forma di confessionalismo, ma l'espressione con cui i cristiani offrono il loro coerente apporto perché attraverso la politica si instauri un ordinamento più giusto e coerente con la dignità della persona umana»³³.

Un dato incontrovertibile nel suo magistero politico è il richiamo costante alla legge morale naturale, dove diverse prospettive etiche, sia del credente come del non credente, in una sana laicità, trovano una base comune di convergenza. Afferma il nostro, «la legge morale non procede nel suo principio dalla religione, sibbene dalla stessa essenza o natura della realtà, rivelantesi alla nostra intelligenza nella sua necessità, esigendone il volontario riconoscimento»³⁴. I principi morali universali, la cui dottrina è autorevolmente sostenuta fin dall'antichità, che precedono e trovano tutela nella legge giuridica emanata da un atto positivo del legislatore, si chiamano legge naturale perché prescrivono i fini (cioè la "natura", nel senso inteso da Aristotele) della persona umana. La distinzione e insieme la connessione tra l'ordine legale e l'ordine morale, richiede al cristiano e, in particolare, nell'impegno politico del fedele laico, un chiaro e deciso riferimento «alla triplice e inscindibile fedeltà ai *valori naturali*, rispettando la legittima autonomia delle realtà temporali, ai *valori morali*, promuovendo la consapevolezza dell'intrinseca dimensione etica di ogni problema sociale e politico, ai *valori soprannaturali*, realizzando il suo compito nello spirito del Vangelo di Gesù Cristo»³⁵.

Il senatore Murmura amava ripetere che "essere sostenitori della libertà significa operare nella tolleranza". Questa espressione ci permette di comprendere il suo concetto di laicità dello Stato, oggi, in un mondo che cambia. Anzitutto non si tratta di una laicità intesa come autonomia dalla legge morale, ma come pieno rispetto di quelle verità iscritte nella natura di ogni uomo. Scrive che la stessa filosofia cavouriana "libera Chiesa in libero Stato" si capovolge, nel senso che «lo Stato è obbligato a riconoscere i valori religiosi e morali espressi dai cittadini di tutte le Fedi ormai presenti nel territorio nazionale». Questa stessa laicità, aggiunge, «impone alla politica di affrontare senza paraocchi o bavagli i nuovi problemi riguardanti la vita dell'individuo dal concepimento al suo termine naturale»³⁶. Dunque né intollerante laicismo, né ingerente clericalismo. Sul piano giuridico è legittimo che la Chiesa italiana goda la piena li-

³³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota Dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (24 novembre 2002), 6, Libreria Editrice Vaticana, *Città del Vaticano* 2002, p. 13.

³⁴ A. MURMURA, *Un galateo...*, p. 190.

³⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 569.

³⁶ A. MURMURA, *La Casa delle libertà e i cattolici*, in *Il Quotidiano* (14.8.2007): *Un galateo...*, p. 804.

bertà per l'attuazione della sua missione, nel rispetto degli impegni concordatari e l'applicazione dei principi di una verace e sana democrazia. Sul piano morale e pastorale, bisogna riconoscere che «la marginalizzazione del Cristianesimo...non potrebbe giovare al futuro progettuale di una società e alla concordia tra i popoli, ed anzi insidierebbe gli stessi fondamenti spirituali e culturali della civiltà»³⁷. Per questo motivo Murmura amava presentarsi come “cattolico, praticante e osservante”, chiamato, come politico democratico, a costruire “la comunità a misura dell'uomo, che è il cardine dell'ordinamento complessivo”.

5. *Due personali ricordi per concludere*

Chiudo con due ricordi personali, per me eloquenti nel commemorare il senatore, confermando quel connubio tra pensiero e vita che giustifica le nostre parole di ammirazione e i motivi per additarne l'esempio.

Sappiamo quanto il senatore Murmura fosse disponibile per il disbrigo di pratiche inerenti le sue competenze e conoscenze. La disponibilità era una sua indiscussa virtù, la porta del suo ufficio a Vibo era sempre aperta a tutti. Nell'inverno del 2009, incontrandolo in chiesa, gli portai i saluti dell'allora decano del nostro clero, il can. Giuseppe Pagnotta, singolare curato di campagna, che aveva la veneranda età di 102 anni. Questo vecchio prete stimava molto il senatore, lo aveva aiutato negli anni '60 per l'avvio delle complesse pratiche per la ricostruzione del nuovo paese di Papaglionti, frazione di Zungri. Il senatore mi disse: vorrei rivederlo, mi accompagnate (anche se mi conosceva da ragazzo, da quando divenni sacerdote volle darmi del “voi” !!). La domenica successiva si incontrarono, con vera gioia di entrambi. Parlarono, tra l'altro, delle vecchie vicende del piccolo paese, poi il centenario arciprete confidò al senatore un episodio che lo aveva amareggiato in quelle circostanze. Dopo qualche giorno, mi giunse una lettera di Murmura nella quale mi diceva testualmente: «ho rintracciato il fascicolo delle pratiche interessanti di Papaglionti concernenti molte questioni...come ho potuto riscontrare il Rev. Pagnotta aveva pienamente ragione». Riferisco questo episodio anche per sottolineare la cura della memoria archivistica di Murmura, oltre che la squisita sensibilità umana, unita a disinteressata gratitudine.

Il secondo ricordo risale all'estate 2013. Eravamo seduti vicino durante un rinfresco, dopo il primo concerto per beneficenza nei giardini di Palazzo Murmura³⁸. Sapendo del suo antico legame, lo informai che stavo lavorando per

³⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota Dottrinale...*, p. 14.

³⁸ L'iniziativa del concerto è merito della moglie del senatore, signora Maria Folino Murmura e delle figlie Anna, Enrica e Francesca, oggi continuata, con il loro autorevole e generoso sostegno, dalla *Associazione Pro Fondazione Senatore Antonino Murmura*, costituita il 20 febbraio 2015,

una monografia su mons. Nicodemo, vescovo della nostra diocesi dal 1945 al 1953³⁹. Quella sera accolse con entusiasmo il mio invito a scrivere la postfazione, anzi mi sottolineò che ci teneva fortemente, mi ricordò che fu tra i primi giovani cattolici che collaborarono direttamente con lui, ed ebbe l'onore di averlo come padrino nel sacramento della Cresima, che lui stesso gli conferì a Bari. Qualche giorno prima della sua repentina morte, gli avevo comunicato che il mio lavoro stava passando in tipografia e attendevo il suo contributo. Tra gli scritti lasciati sulla sua scrivania romana, la sua segretaria trovò degli appunti manoscritti che aveva preparato per la postfazione. Quando si è stampato il volume ho voluto riportarli così come erano nella bozza manoscritta, come sua ultima genuina testimonianza di figlio spirituale del vescovo Nicodemo e politico cattolico. Credo pure che si tratti del suo ultimo autografo pubblicato.

Scrisse:

«L'esistenza di tutti gli esseri umani, specialmente nell'attuale contingente società, viene di certo condizionata, se non determinata dalle Personalità che si incontrano e dalle loro qualità, positive o negative, che esprimono.

Per quanto mi riguarda, ricordo i molti Sacerdoti, e non solo i Principi della Chiesa, e gli uomini di Cultura anche estranei alla convinta testimonianza religiosa, che ho incontrato. E tra costoro ha un posto speciale Mons. Enrico Nicodemo, sin dal suo arrivo, nel 1945, nella Diocesi di Mileto, quando essa era la più estesa della Calabria soggetta soltanto alla Santa Sede. Mi capita ancora, molto spesso, di meditare sui suoi insegnamenti, i suoi discorsi, le sue omelie.

Da ciascuno degli atti magisteriali sopra menzionati ho tratto regole e principii che hanno informato la mia esistenza e che, accompagnandosi ai valori etici e religiosi trasmessi dai miei adorati Genitori, hanno costituito e costituiscono la mia circolazione arteriosa.

L'essere e il dichiararsi credente non è caratterizzato dalla frequenza formale all'Eucaristia, dalla partecipazione fredda alle funzioni religiose, ma dal comportamento forte e paziente secondo valori etici e spirituali, dal manifestare ovunque e con chiarezza il superiore valore della Fede religiosa, non riposante sull'accanimento contro i non credenti o gli atei, ma nell'impegno a preservare questi ultimi dalle degenerazioni nichiliste, scelte oltremodo coraggiose per le implicazioni di vita.

Questo comporta nel vero cattolico la concreta testimonianza della propria vita anche manifestando umiltà e generosità verso i sofferenti nel corpo e nello spirito ed escludendo richiami pauperistici.

Per questi sentimenti e convincimenti, maturati fin dalla più giovane età, non posso non ricordare la testimonianza e l'insegnamento di mons. Enrico Nicodemo».

con lo scopo di svolgere attività di utilità sociale, mediante un serio impegno culturale, a servizio del bene comune, promuovendo una particolare attenzione ai valori della legalità e dell'etica, con specifico interesse alla tradizione storico-culturale e giuridica locale, nazionale e trans-nazionale. Tra i fini, la salvaguardia e valorizzazione della ricca biblioteca nello storico palazzo di famiglia e l'importante archivio del senatore.

³⁹ F. RAMONDINO, *Enrico Nicodemo Vescovo di Mileto. Fides victoria nostra*, Adhoc Edizioni- Sistema Bibliotecario Vibonese, Vibo Valentia 2015.

Un lungo colloquio nel 1980 con giovani ospiti di un campo estivo per persone inabili “che – scrive – hanno acquisito, come Cristo sulla Croce, l’ingresso nel Paradiso”, gli permette di ribadire, con sano realismo e disincanto, “la cultura dell’impegno quotidiano”, “l’autostrada dell’ottimismo cristiano e della testimonianza operativa”, “il senso del carattere spirituale sacro della vita comunitaria”, cogliendo, proprio nel grido dei giovani e nell’appello dei lavoratori, «la conferma migliore di quello che gli italiani desiderano dai loro rappresentanti: la riscoperta della filosofia dell’essere sul pragmatismo dell’avere, l’amore e non l’odio come cemento ineliminabile delle politiche iniziative»⁴⁰. Valori fondamentali e scelte coraggiose, che, siamo convinti, il senatore Antonino Murmura, nonostante gli umani limiti e le inevitabili imperfezioni della vita terrena, ha fatto suoi e perseguito con costanza, lasciando imperitura memoria di autentico magistero e prassi cristiana in politica.

⁴⁰ A. MURMURA, *Fra nuovo impegno e pessimismo. I due volti dei giovani d’oggi*, in *Il Popolo* (2 ottobre 1980): *Un galateo...*, pp. 510-511.

DONALD J. TRUMP

Dichiarazione per l'850° anniversario del martirio di san Tommaso Becket*

Oggi è l'850° anniversario del martirio di san Tommaso Becket. Era uno statista, uno studioso, un cancelliere, un prete, un arcivescovo e un leone della libertà religiosa. Prima che la Magna Carta fosse redatta, prima che il diritto al libero esercizio della religione fosse sancito nella nostra gloriosa Costituzione come la prima libertà dell'America, Thomas diede la vita perché, come egli disse, la Chiesa potesse raggiungere la libertà e la pace.

Figlio di uno sceriffo londinese e descritto come “un impiegato di bassa nascita” dal re che lo fece uccidere, Thomas Becket divenne il capo della Chiesa in Inghilterra. Quando la corona tentò di invadere il campo d'azione della casa di Dio mediante le Costituzioni di Clarendon, Tommaso si rifiutò di firmare il documento incriminato. Quando il furioso re Enrico II minacciò di trattenerlo in disprezzo dell'autorità reale e chiese perché questo prete “povero e umile” avrebbe osato sfidarlo, l'arcivescovo Becket rispose: “Dio è il sovrano supremo, al di sopra dei re” e “dobbiamo obbedire a Dio piuttosto che agli uomini”.

Poiché Thomas non acconsentì a rendere la Chiesa asservita allo Stato, fu costretto a rinunciare a tutte le sue proprietà e a fuggire dal suo stesso paese. Anni dopo, in seguito all'intervento del papa, Becket fu autorizzato a tornare e continuò a resistere alle oppressive interferenze del re nella vita della Chiesa. Alla fine, il re non sopportò più la ferma difesa della fede religiosa di Thomas

** Tra i tanti meriti del giornalista Aldo Maria Valli, già vaticanista del TG1 della RAI, si aggiunge quello di aver, tramite il suo blog «Duc in altum», portato a conoscenza dei lettori italiani uno straordinario testo (<https://www.aldomariavalli.it/2020/12/29/la-liberta-religiosa-tesoro-da-custodire-trump-onora-san-thomas-becket-nellanniversario-del-martirio/>) che il presidente degli Stati Uniti ha voluto diffondere sul sito della Casa Bianca (<https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/proclamation-850th-anniversary-martyrdom-saint-thomas-becket/>). Scrive Aldo Maria Valli: «nell'anniversario del martiro di san Tommaso Becket (29 dicembre 1170) il presidente Donald Trump ha voluto ricordare il campione della libertà della Chiesa con un atto ufficiale che suona anche come un monito». Infatti, onorando il vescovo martire, Trump ha voluto proclamare la libertà religiosa a dispetto dei ricorrenti atteggiamenti politici. Riproponiamo il documento nella traduzione di Valli.

Becket e, secondo quanto riferito, esclamò costernato: “Nessuno mi libererà di questo prete impiccione?”.

In risposta, i cavalieri del re si recarono quindi nella cattedrale di Canterbury per consegnare a Thomas Becket un ultimatum: cedere alle richieste del re o morire. La risposta di Thomas echeggia in tutto il mondo e attraverso i secoli. Le sue ultime parole su questa terra furono: “Per il nome di Gesù e la protezione della Chiesa, sono pronto ad abbracciare la morte”. Rivestito di paramenti sacri, Tommaso fu ucciso là dove si trovava, all’interno della sua chiesa.

Il martirio di Thomas Becket ha cambiato il corso della storia. Alla fine, ha determinato numerose limitazioni costituzionali al potere dello Stato sulla Chiesa in tutto l’Occidente. In Inghilterra, l’omicidio di Becket portò, quarantacinque anni dopo, alla dichiarazione della Magna Carta, nella quale si legge: “[La] Chiesa inglese sarà libera; i suoi diritti resteranno immutati e le sue libertà intatte”.

Quando l’arcivescovo si rifiutò di consentire al re di interferire negli affari della Chiesa, Thomas Becket venne a trovarsi all’intersezione tra Chiesa e Stato. Quella posizione, dopo secoli di oppressione religiosa sponsorizzata dallo Stato e guerre di religione in tutta Europa, alla fine portò all’istituzione della libertà religiosa nel Nuovo Mondo. È grazie a grandi uomini come Thomas Becket che il primo presidente americano George Washington poté proclamare, più di seicento anni dopo, che negli Stati Uniti “tutti possiedono egualmente libertà di coscienza e immunità di cittadinanza” e che “ora non si parla più di tolleranza, come se fosse per l’indulgenza di una classe di persone che un’altra gode dell’esercizio dei propri diritti naturali intrinseci”.

La morte di Thomas Becket ha per ogni americano la funzione di un potente promemoria senza tempo: la nostra libertà dalla persecuzione religiosa non è un semplice lusso o un incidente della storia, ma un elemento essenziale della nostra libertà. È nostro inestimabile tesoro ed eredità. Ed è stato acquistato con il sangue dei martiri.

Come americani, siamo stati inizialmente uniti dalla nostra convinzione che “la ribellione ai tiranni è obbedienza a Dio” e che difendere la libertà è più importante della vita stessa. Se vogliamo continuare a essere la terra dei liberi, nessun funzionario governativo, nessun governatore, nessun burocrate, nessun giudice e nessun legislatore deve essere autorizzato a decretare ciò che è ortodosso in materia di religione o richiedere ai credenti religiosi di violare la loro coscienza. Nessun diritto è più fondamentale per una società pacifica, prospera e virtuosa del diritto di seguire le proprie convinzioni religiose. Come ho dichiarato in Piazza Krasinski a Varsavia, in Polonia, il 6 luglio 2017, il popolo d’America e il popolo del mondo gridano ancora: “Vogliamo Dio”.

In questo giorno, celebriamo e riveriamo la coraggiosa presa di posizione di Thomas Becket per la libertà religiosa e riaffermiamo la nostra chiamata a porre fine alla persecuzione religiosa in tutto il mondo. Nel mio storico discorso alle Nazioni Unite dello scorso anno, ho chiarito che l'America è con i credenti di ogni paese che chiedono solo la libertà di vivere secondo la fede che è nei loro cuori. Ho anche affermato che i burocrati globali non hanno assolutamente alcun diritto di attaccare la sovranità delle nazioni che desiderano proteggere la vita innocente, riflettendo la convinzione degli Stati Uniti e di molti altri paesi che ogni bambino – nato e non nato – è un dono sacro di Dio. All'inizio di quest'anno ho firmato un ordine esecutivo per dare priorità alla libertà religiosa come dimensione centrale della politica estera degli Stati Uniti. Abbiamo chiesto a ogni ambasciatore – e agli oltre 13 mila funzionari e specialisti del Servizio estero degli Stati Uniti – in più di 195 Paesi di promuovere, difendere e sostenere la libertà religiosa come pilastro centrale della diplomazia americana.

Preghiamo per i credenti che ovunque soffrono persecuzioni per la loro fede. Preghiamo in particolare per i loro coraggiosi pastori che ci danno ispirazione – come il cardinale Joseph Zen di Hong Kong e il pastore Wang Yi di Chengdu –, instancabili testimoni della speranza.

Per onorare la memoria di Thomas Becket, i crimini contro le persone di fede devono cessare, i prigionieri di coscienza devono essere rilasciati, le leggi che limitano la libertà di religione e di credo devono essere abrogate e i vulnerabili, gli indifesi e gli oppressi devono essere protetti. La tirannia e l'omicidio che sconvolgevano la coscienza del Medioevo non devono mai più ripetersi. Finché l'America resisterà, difenderemo sempre la libertà religiosa.

Una società senza religione non può prosperare. Una nazione senza fede non può resistere, perché la giustizia, la bontà e la pace non possono prevalere senza la grazia di Dio.

Ora, quindi, io, Donald Trump, presidente degli Stati Uniti d'America, in virtù dell'autorità conferitami dalla Costituzione e dalle leggi degli Stati Uniti, con la presente proclamo il 29 dicembre 2020 come 850° anniversario del martirio di san Tommaso Becket. Invito il popolo degli Stati Uniti a osservare la giornata nelle scuole, nelle chiese e nei luoghi consueti di incontro con cerimonie appropriate in commemorazione della vita e dell'eredità di Thomas Becket.

Nel ventottesimo giorno di dicembre nell'anno di nostro Signore Duemilaventi, 245° dell'indipendenza degli Stati Uniti d'America

GIOVANNI FORMICOLA*

Servire il vangelo della vita. La famiglia santuario della vita**

1. *Un anno speciale*

Il 1978 fu un anno speciale nella storia della Chiesa e nella storia d'Italia, quindi nella storia universale, anche in considerazione del carattere esemplare delle vicende della nostra patria, non da ultimo perché sede della Cattedra di Pietro.

1.1. L'elezione, appunto il 16 ottobre 1978, d'un Papa non italiano dopo quattrocentocinquantacinque anni (Adriano VI, olandese, 1522-1523). Un Papa, per giunta, ch'era suddito dell'impero socialcomunista sovietico – viveva ed esercitava il suo ministero di vescovo in *partibus infidelium*, nel senso del sistema e del potere –, epperò in una terra speciale, la Polonia, punto di resistenza per la sua indomabile fedeltà alla Chiesa di Cristo, cattolica nel proprio midollo, nonostante gli sforzi secolarizzatori del regime comunista, che certo alla lunga i loro effetti li hanno avuti, ma molto meno che altrove.

1.2. Karol Wojtyła è chiamato dalla Provvidenza a guidare una Chiesa, nella sua componente umana, in *ritirata*, complessata, sempre più silenziosa e silenziata, attraversata dal dubbio e da una crisi dottrinale e pastorale assai grave, manifestata dalla cosiddetta *scelta religiosa*. Questa chiedeva al laicato cristiano di rinunciare, in quanto tale, alla *presenza* pubblica, perché essa avrebbe comportato divisioni, polemiche, una pretesa ideologizzazione del messaggio evangelico, dimenticando così che lo stesso Gesù aveva detto di sé che avrebbe portato *divisione e non pace*, e soprattutto mettendo da parte la regalità anche sociale di Cristo, ben ricordata al mondo intero dall'enciclica *Quas primas* di Pio XI, dell'11 dicembre 1925, che fra l'altro istituisce la solennità di Cristo Re. E infatti,

* Avvocato penalista e animatore comunità Opzione Benedetto.

** Relazione tenuta al convegno promosso dalla Arciconfraternita del Santo Rosario presso la chiesa dei santi Felice e Bacolo a Sorrento, il 16 ottobre 2018, nel quarantesimo anniversario dell'elezione di Papa Giovanni Paolo II. Incontro ed approfondimento sulla Lettera Enciclica *Evangelium Vitae* sul valore e l'invulnerabilità della vita umana.

nemmeno tre anni dopo l'inizio del suo pontificato, il Papa santo dovette amaramente dire che

Bisogna ammettere realisticamente e con profonda e sofferta sensibilità che i cristiani oggi in gran parte si sentono smarriti, confusi, perplessi e perfino delusi, si sono sparse a piene mani idee contrastanti con la Verità rivelata e da sempre insegnata; si sono propalate vere e proprie eresie, in campo dogmatico e morale, creando dubbi, confusioni, ribellioni, si è manomessa anche la Liturgia; immersi nel “relativismo” intellettuale e morale e perciò nel permissivismo, i cristiani sono tentati dall'ateismo, dall'agnosticismo, dall'illuminismo vagamente moralistico, da un cristianesimo sociologico, senza dogmi definiti e senza morale oggettiva. [...] Oggi bisogna aver pazienza, e ricominciare tutto da capo, dai “preamboli della fede” fino ai “novissimi”, con esposizione chiara, documentata, soddisfacente.¹

Va perciò subito osservato che, alla stregua di tanto, il lungo pontificato di San Giovanni Paolo II (il terzo della storia, dopo quelli di Pietro e Pio IX) restituirà autorità alla sacra dottrina con il CCC e il suo alto Magistero, ed entusiasmo per sé alla Chiesa militante, liberandola da tanti complessi, anche se solo in parte e, ovviamente, non in modo definitivo.

2. *L'aborto e la confisca del diritto alla vita. Il ruolo del Pci*

Intanto nella storia nazionale si registra l'approvazione della nefanda legge 22 maggio 1978 n. 194, che *legalizza* e finanzia integralmente l'aborto, in modo sostanzialmente libero nei primi tre mesi di gestazione e con qualche pretesto nei mesi successivi. È il punto, fino ad allora, di maggiore apostasia da parte dello stato italiano – e poi da parte della stessa nazione, che confermerà nel 1981 con un voto plebiscitario l'aborto libero e gratuito – dalla propria tradizione e identità cristiane. In un certo senso un compimento di quella che altro non è se non la Rivoluzione anti-cristiana in Italia. Il diritto alla vita è conculcato dai pubblici poteri, che ne fanno *cosa loro*; il secondo albero del Genesi è attaccato. Questo terribile evento legislativo (dire legge è corrompere il termine), ch'è sottoscritto solo da esponenti della Dc – dal presidente della Repubblica ai membri del governo, il presidente del consiglio e i titolari dei ministeri competenti –, succede immediatamente al rapimento (16.3.1978) e poi uccisione (9.5.1978) da parte dei comunisti delle Brigate Rosse, del presidente della Dc, Aldo Moro, che durante il dibattito parlamentare aveva detto che la Dc non avrebbe fatto dell'aborto una questione politica, sì da interferire con il processo di formazione d'una nuova maggioranza parlamentare che includesse il Pci. E infatti, *a latere*, o dentro, questa drammatica vicenda si situa il voto di fiducia del Pci – proprio il giorno del rapimento di Moro, che con l'enfatizzazione

¹ *Discorso Al Convegno nazionale “Missioni al popolo per gli anni 80”, 6 febbraio 1981.*

dell'*emergenza nazionale* diede l'ultima *spinta* al governo di, cosiddetta, *solidarietà nazionale* – al quarto governo Andreotti. Così il Pci fa il suo reingresso nell'area di governo trentun anni dopo la sua estromissione nel 1947. E se qualcuno opina che questo fu effetto del compimento non d'un altro momento della Rivoluzione in Italia, ma del processo di *democratizzazione* e *occidentalizzazione* del Pci, per meglio capire può essere sufficiente ricordare che Enrico Berlinguer, allora segretario generale del Pci e mito della sinistra mondiale, ancora nel 1977, in un discorso all'assemblea degli operai comunisti lombardi (Milano, 30.1.77), rispondeva «no», «a chi vuol portarci a negare quello che è stato la Rivoluzione di ottobre [...], il ruolo che esercitano l'Unione Sovietica e gli altri paesi socialisti [...]; a chi vuol portarci a negare il carattere socialista dei rapporti di produzione che esistono in quei paesi»². E di quale segno fosse la trasformazione d'Italia di cui l'*austerità* imposta dalla crisi petrolifera poteva essere *occasione*, lo stesso non esitava a dirlo: «introdurre [...] alcuni elementi, fini, valori, criteri propri dell'ideale socialista» (p. 25). Quindi, il socialismo reale era ancora per il Pci il *mondo migliore*, il paradiso in terra verso cui far marciare tutti i popoli che ancora non avevano la fortuna di appartenervi. E tutto questo mentre il Muro era ancora solido, i vopos sparavano su chi tentasse di passarlo, il GULAG triturava la vita di milioni di sventurati, e la catastrofe politica, economica e soprattutto antropologica provocata dal socialcomunismo, sia come ideologia che come sistema e potere, in pieno corso. E invito, chi eccepisse che si tratta di cose ormai passate, ad osservare come il comunismo sia crollato sul mondo, con le sue pesantissime macerie che ancora lo schiacciano e ci costringono a muoverci tra le rovine del relativismo e del nichilismo, che ne sono l'intima essenza. Divorzio e aborto in Italia, sono stati voluti, votati e sostenuti nei due confronti referendari del 1974 e 1981 dal Pci e dalla sua potente *macchina da guerra* propagandistica.

Insomma, nel 1978, si era sulla soglia dell'Italia rossa e la Chiesa era, storicamente e sociologicamente parlando, *all'angolo*.

3. Una svolta nella storia: il pontificato di san Giovanni Paolo II

Il pontificato di san Giovanni Paolo II diede una svolta a questa storia, e l'impero rosso lo capì presto, tanto che dopo la visita pontificia in Polonia, che ispirò coraggio al popolo cattolico e fu l'inizio della fine per il regime locale e per l'intero sistema sovietico, intensificò la repressione in Polonia, però senza riuscire ad arginare il risveglio popolare e il suo rifiuto del comunismo, ed ordì un piano per uccidere il Papa, che culminò nell'attentato del 13 maggio (Madonna di Fàtima!) 1981. Ma la santa Vergine *portoghese* era lì, e deviò la pallotto-

² E. BERLINGUER, *Austerità. Occasione per trasformare l'Italia*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 59

la. Ma la svolta principale fu culturale e psicologica, oltre che ovviamente, spirituale.

San Giovanni Paolo II, in sintesi, consolidò quel che traballava e iniziò la ricostruzione di quel ch'era stato demolito. In particolare con le tre encicliche *quadro* del pontificato.

Veritatis splendor (1993), *Evangelium vitae* (1995) e *Fides et ratio* (1998).

Esse sono le encicliche che restaurano la cosa principale ch'era stata, se non perduta – in realtà non può perdersi mai definitivamente –, dimenticata. La visione metafisica e non storicistica del mondo. Le cose *sono*, più che divengono. E quindi la storia non tritura e partorisce verità relative, e perciò non è irreversibile nel suo preteso senso. Può esserci sempre un'alba dopo un tramonto, ch'è piuttosto un'eclissi. Così i principi della vita non mutano e per quanto non rispettati da molti o dai più, rimangono là, come luci che orientano il cammino, e attendono solo chi le prenda di nuovo sul serio. Allora si riteneva che il senso della storia fossero il comunismo e la modernizzazione – secolarizzazione – etica. E molti uomini di Chiesa, molti, moltissimi, fedeli si regolavano di conseguenza. Bisognava trovare un *modus vivendi*, e perciò eliminare dal campo chi, troppo *rigido* e poco incline a piegarsi al vento della storia, ostacolasse questo gigantesco compromesso. L'*ostpolitik* vaticana, la relativizzazione del dogma, della morale e la sostanziale secolarizzazione della liturgia, erano le risposte prevalenti nella Chiesa a questa supposta *sorpresa di Dio*, a questa nuova rivelazione data dai *segni dei tempi* storici, cioè umani, e quindi con fonte immanente e non più divina, trascendente la storia e le sensibilità soggettive.

Ma san Giovanni Paolo II si oppose e gridò ai cattolici, in realtà a tutto il mondo, *non abbiate paura!* Soprattutto non abbiate paura d'essere impopolari, sforzatevi di essere salutari, nel senso della salute eterna, vivendo e dicendo le verità di sempre per dare gloria alla Verità eterna.

4. *Evangelium vitae, enciclica sociale*

Stasera ricordiamo in modo speciale l'enciclica sul valore e l'inviolabilità della vita umana, *Evangelium vitae* [E.V.], del 25 marzo 1995.

Anzitutto essa rammenta che,

Pur tra difficoltà e incertezze, ogni uomo sinceramente aperto alla verità e al bene, con la luce della ragione e non senza il segreto influsso della grazia, può arrivare a riconoscere nella legge naturale scritta nel cuore il valore sacro della vita umana dal primo inizio fino al suo termine, e ad affermare il diritto di ogni essere umano a vedere rispettato questo suo bene primario.³

³ E.V., n. 2.

Questa dimensione «naturale» della questione del diritto alla vita e della vita, dal momento del suo inizio a quello della sua fine, che comprende anche il «modo» in cui essa riceve l'inizio, la rende «questione politica». Infatti, essa è comprensibile ad ogni uomo, quale che sia il suo orizzonte religioso, e persino se non abbia un orizzonte religioso; inoltre, è questione umana per eccellenza, che interpella ogni uomo, e «di fronte alla quale» ogni uomo deve sentirsi posto. E considerata l'umana vocazione sociale, non può che riflettersi nell'ordinamento della città dell'uomo, della *polis*, e raggiungere appunto una dimensione «politica». L'E.V. ricorda che «sul riconoscimento di tale diritto si fonda l'umana convivenza e la stessa comunità politica» [n. 2], principio che la parte III dell'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede [CDF], *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, Donum vitae* [D.V.], del 22 febbraio 1987, aveva già così definito: «Il diritto inviolabile alla vita di ogni individuo umano innocente, i diritti della famiglia e dell'istituzione matrimoniale [...] sono elementi costitutivi della società civile e del suo ordinamento».

La dimensione politica della questione è riconosciuta anche da parte di chi ha una concezione diversa ed erronea del diritto alla vita e della vita, tanto che

larghi strati dell'opinione pubblica giustificano alcuni delitti contro la vita in nome dei diritti della libertà individuale e, su tale presupposto, ne pretendono non solo l'impunità, ma persino l'autorizzazione da parte dello Stato, al fine di praticarli in assoluta libertà ed anzi con l'intervento gratuito delle strutture sanitarie.⁴

D'altra parte, è anche vero, da un lato, che «la legislazione civile di numerosi Stati conferisce oggi agli occhi di molti una legittimazione indebita di certe pratiche» [D.V., p. III]; e dall'altro, che

nella [...] società altamente complessa le decisioni politiche permeano ogni settore della vita, e concorrono spesso ad indirizzare verso stili di vita sempre più lontani dal senso cristiano. [...] Una fede socialmente irrilevante non sarebbe più la fede esaltata dagli Atti degli Apostoli e dagli scritti di Paolo e Giovanni.⁵

Perciò, se si negasse ogni rilevanza politica e culturale della fede cristiana e di un'etica naturale, allora «si aprirebbe la strada ad un'anarchia morale che non potrebbe mai identificarsi con nessuna forma di legittimo pluralismo. La sovrappaffazione del più forte sul debole sarebbe la conseguenza ovvia di questa impostazione»⁶.

⁴ E.V., n. 4.

⁵ SAN GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai vescovi dell'Emilia Romagna in visita «ad limina apostolorum»*, 1° marzo 1991.

⁶ CDF, *Nota Dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (Nota), n. 6.

Dunque, come ebbe solennemente a dire il cardinale Joseph Ratzinger nel suo intervento al Concistoro Straordinario che si svolse nella Città del Vaticano dal 4 al 7 aprile 1991,

non si tratta più di una problematica di morale semplicemente individuale, ma di una problematica di morale sociale, a partire dal momento in cui degli Stati e perfino delle organizzazioni internazionali, si fanno garanti dell'aborto o dell'eutanasia, votano delle leggi che le autorizzano e pongono i mezzi a loro disposizione al servizio di coloro che li eseguono⁷

insegnamento ripreso e confermato da E.V., n. 17, in cui si parla dei «cattivi maestri» che hanno avuto «il maggior successo possibile», sino a far sì che le minacce contro la vita non consistano più nei «Caino» che uccidono gli «Abele», ma che si debba parlare «di minacce programmate in maniera scientifica e sistematica. «Il ventesimo secolo verrà considerato un'epoca di attacchi massicci contro la vita».

5. *Principi e fatti*

Sembra ormai chiaro il principio.

– La questione del rispetto dovuto alla vita ha di per sé dimensione pubblica, tanto che si può dire che una delle ragioni per le quali gli individui naturalmente si associano, si consorziano in comunità sempre più ampie, costituendo le loro «città» (termine il cui senso può essere esteso fino a descrivere con esso una compagine [governo, meglio impero] universale), è proprio per ottenere il rispetto e la tutela della propria incolumità, ed in ultima analisi della loro vita e della possibilità di condurla quanto più serenamente possibile fino al suo termine naturale.

Ed anche il fatto.

– È innegabile che quello della vita sia tema dominante e preoccupante, tanto che, per esempio, negli Stati Uniti⁸ è uno di quelli che caratterizzano le cam-

⁷ Ivi, II.

⁸ Nota è la risposta data dall'allora Prefetto della CDF, card. Ratzinger, nel 2004, ai vescovi statunitensi circa i criteri per ammettere all'Eucaristia i politici, che l'approvarono nella loro assemblea generale a Denver. «Non tutte le questioni morali hanno lo stesso peso morale dell'aborto e dell'eutanasia. Per esempio, se un cattolico fosse in disaccordo col Santo Padre sull'applicazione della pena capitale o sulla decisione di fare una guerra, egli non sarebbe da considerarsi per questa ragione indegno di presentarsi a ricevere la santa comunione. Mentre la Chiesa esorta le autorità civili a perseguire la pace, non la guerra, e ad esercitare discrezione e misericordia nell'applicare una pena a criminali, può tuttavia essere consentito prendere le armi per respingere un aggressore, o fare ricorso alla pena capitale. Ci può essere una legittima diversità di opinione anche tra i cattolici sul fare la guerra e sull'applicare la pena di morte, non però in alcun modo riguardo all'aborto e all'eutanasia. [...]». Riguardo al peccato grave dell'aborto o dell'eutanasia, quando la formale cooperazione di una persona diventa manifesta

pagne elettorali: la questione della vita non è solo un problema di morale individuale, o, come si dice, «di coscienza», ma anche di «morale sociale», come affermato dal cardinale Ratzinger, quindi politica, quindi giuridica, se è vero – come è vero – che *ubi societas (ed a fortiori, ubi civitas), ibi ius*.

6. *Magistero e vita umana*

Il Catechismo della Chiesa Cattolica è il secondo ufficiale promulgato in duemila anni di storia (!), sebbene ve ne sia anche uno antichissimo, la *Didaché*, risalente al tempo fra la fine del I secolo e l'inizio del II, scoperto nel 1875, che già insegnava che «vi sono due vie, una della vita e l'altra della morte... [...] Non ucciderai, non farai perire il bambino con l'aborto né l'ucciderai dopo che è nato»). Esso, dal numero 2259 al 2283 tratta del rispetto dovuto alla vita umana, e quindi dichiara gravemente contrari alla legge morale, ma anche alla legge naturale cui si dovrebbe informare la legge civile, le pratiche dell'aborto e dell'eutanasia; dal numero 2373 al 2379, si occupa delle tecniche di procreazione artificiale, dichiarando anche queste immorali e contrarie all'ordine ed alla legge naturali. Tali principi sono ricavati – o sono stati confermati ed approfonditi – da altri documenti del Magistero, in particolare dalle già citate Istruzione *Donum vitae* ed enciclica *Evangelium vitae*. In modo speciale, poi, datata 24 novembre 2002, ma recentemente pubblicata con l'approvazione del Sommo Pontefice che così l'ha fatta propria, è stata messa a disposizione dei fedeli la *Nota Dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, anch'essa già ricordata, che riassume e sintetizza, adattandolo alle esigenze del tempo presente, il Magistero su una vocazione che ha il senso di favorire la rilevanza pubblica della Fede, senza la quale questa rischia di trovare un terreno culturale, sociale e storico mal disposto, realizzazione «ambientale» della parte negativa dell'evangelica parabola del seminatore.

Ora, la *Nota* ricorda che vi sono materie che non tollerano pluralismo alcuno, ed esigono l'unità dei cattolici. Tra quelli indicati dalla *Nota* vi è

il caso delle leggi civili in materia di aborto e di eutanasia (da non confondersi con la rinuncia all'accanimento terapeutico, la quale è, anche moralmente, legittima), che devono tutelare il diritto primario alla vita a partire dal suo concepimento fino al suo termine

(da intendersi, nel caso di un politico cattolico, il suo far sistematica campagna e il votare per leggi permissive sull'aborto e l'eutanasia), il suo pastore dovrebbe incontrarlo, istruirlo sull'insegnamento della Chiesa, informarlo che non si deve presentare per la santa comunione fino a che non avrà posto termine all'oggettiva situazione di peccato, e avvertirlo che altrimenti gli sarà negata l'eucaristia» (*Catholics in Political Life*, June 18, 2004).

naturale. Allo stesso modo occorre ribadire il dovere di rispettare e proteggere i diritti dell'embrione umano.⁹

Quest'insegnamento – che è fondato sui principi del diritto naturale, come tale vigente in ogni tempo ed in ogni luogo abitato dall'uomo – esclude che, ancorché sia stato posto democraticamente, il cattolico possa accettare «il diritto contro la vita», cioè la *legalizzazione* di pratiche abortive, eutanasiche o che violino il mistero della nascita e della formazione della vita, manipolandone le origini, gli esiti o utilizzando l'uomo all'inizio della sua esistenza, cioè allo stato di embrione, per finalità persino le più nobili, ma che comunque lo riducano al livello di «strumento».

Dunque, nemmeno la democrazia ha la capacità taumaturgica di sanare il male morale, trasformandolo in bene mediante le sue procedure.

[...] la democrazia non può essere mitizzata fino a farne un surrogato della moralità o un toccasana dell'immoralità. Fondamentalmente essa è un "ordinamento" e, come tale, uno strumento e non un fine. Il suo carattere "morale" non è automatico, ma dipende dalla conformità alla legge morale a cui, come ogni altro comportamento umano deve sottostare: dipende cioè dalla moralità dei fini che persegue e dei mezzi di cui si serve. [...] il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove.¹⁰

Viene così condannata la «religione democratica» ed il suo postulato culturale, cioè il relativismo etico, che discende dalla negazione della verità per effetto dell'emancipazione della ragione da ogni autorità e tradizione, che induce ad un soggettivismo esasperato, travestito da primato della libertà e della coscienza:

Ogni volta che la libertà, volendo emanciparsi da qualsiasi tradizione e autorità, si chiude persino alle evidenze primarie di una verità oggettiva e comune, fondamento della vita personale e sociale, la persona finisce con l'assumere come unico e indiscutibile riferimento per le proprie scelte non più la verità sul bene e sul male, ma solo la sua soggettiva e mutevole opinione o, addirittura, il suo egoistico interesse e il suo capriccio.¹¹

Ritenere invece che «l'alleanza fra democrazia e relativismo etico» [*Veritatis splendor*] sia assolutamente inevitabile, significa giungere all'«esito nefasto» di un diritto che

cessa di essere tale, perché non è più solidamente fondato sull'inviolabile dignità della persona, ma viene assoggettato alla volontà del più forte. In questo modo la democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo. Lo Stato non è più la "casa comune" dove tutti possono vivere secondo principi di uguaglianza sostanziale, ma si trasforma in *Stato tiranno*, che presume di poter disporre della vita dei più deboli e indifesi, dal bambino non ancora nato al vecchio, in nome di una utilità pubblica che non è altro, in realtà, che l'interesse di alcuni. Tutto sembra avvenire nel più saldo rispetto della legalità, almeno quando le leggi che permettono l'aborto o

⁹ *Nota Dottrinale*, cit., n. 4.

¹⁰ *E.V.*, n. 70.

¹¹ *E.V.*, n. 19.

L'eutanasia vengono votate secondo le cosiddette regole democratiche. In verità siamo di fronte solo a una tragica parvenza di legalità.¹²

Questo «sostanziale totalitarismo» conduce ad «un aumento prometeico di potere sulla natura umana, al punto che il codice genetico umano stesso viene misurato in termini di costi e benefici»¹³.

Allora, l'uomo, viepiù convinto dalla protezione e dalla malleveria delle leggi civili,

chiuso nel ristretto orizzonte della sua fisicità, si riduce in qualche modo a “una cosa” e non coglie più il carattere “trascendente” del suo “esistere come uomo”. [...] Egli si preoccupa solo del “fare” e, ricorrendo ad ogni forma di tecnologia, si affanna a programmare, controllare e dominare la nascita e la morte.¹⁴

Pretende così di sfuggire alla «domanda angosciante» sul senso dell'esistenza, sul senso di ogni esistenza umana, della sua, di quella degli altri, di quella ventura e di quella al tramonto, assicurandosi

un dominio quanto più completo possibile su questi due momenti chiave della vita, che cerca di trasferir[e] nella zona del fare. In tal modo l'uomo si illude di possedere se stesso, godendo di una libertà assoluta: egli potrebbe essere fabbricato secondo un calcolo che non lascia nulla all'incerto, nulla al caso, nulla al mistero.¹⁵

Si tratta [...] di assicurarsi un dominio completo della procreazione, che respinge persino l'idea di un figlio non programmato.¹⁶

Le visioni di Huxley divengono decisamente realtà: l'essere umano non deve essere più generato irrazionalmente, ma prodotto razionalmente. Ma dell'uomo come prodotto dispone l'uomo. Gli esemplari imperfetti vanno scartati, per tendere all'uomo perfetto, sulla via della pianificazione e della produzione. La sofferenza deve scomparire, la vita deve essere solo piacevole. Tali visioni radicali sono ancora isolate, per lo più in molte maniere attenuate, ma il principio di comportamento, secondo cui è lecito all'uomo fare tutto ciò che è in grado di fare, si afferma sempre di più. [...] così nascono nuove oppressioni, e nasce una nuova classe dominante. Ultimamente, del destino degli altri uomini, decidono coloro che dispongono del potere scientifico e coloro che amministrano i mezzi.¹⁷

Anche una mente non cristiana, o da un certo momento della sua vita «non più» cristiana, ma comunque umanamente cosciente delle tragedie del nostro tempo, Martin Heidegger, consapevole della dimensione faustiana («In principio era l'azione», dichiara Mefistofele), da vero e proprio patto con il diavolo, del primato della *téchne*, del «fare», dell'azione, affermava nella sua *Lettera*

¹² E.V., n. 20.

¹³ SAN GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali* (27 aprile 2001), n. 3.

¹⁴ E.V., n. 21.

¹⁵ Card. J. RATZINGER, *Discorso al Concistoro straordinario*, V, 1.

¹⁶ Ivi, V, 2.

¹⁷ Card. J. RATZINGER, *Discorso al seminario «Ambrosetti» a Cernobbio*, settembre 2001.

sull'umanismo che l'uomo d'oggi piuttosto che chiedersi «che fare» avrebbe dovuto cominciare a porsi il problema di che cosa «non fare», di che cosa «lasciare in pace», di rispettare il mistero e la sacralità del creato, dell'uomo e della vita¹⁸.

7. Resistenza e reazione, per la vita contro la cultura della morte

Mi pare ormai chiaro che, se «le varie tecniche di riproduzione artificiale [...] riducono la vita umana a semplice “materiale biologico” di cui poter liberamente disporre»¹⁹, e che se aborto ed eutanasia si pongono in un rapporto di preteso dominio sulla vita e sulla morte, allora un diritto che non contrasti simili azioni, anche con «appropriate sanzioni penali»²⁰, meriti, anzi esiga, da parte dei cattolici – ma anche da parte di ogni uomo che sappia e voglia bene intendere e bene volere – l'«obbligo di reagire»: i cattolici hanno «il “preciso obbligo di opporsi” ad ogni legge che risulti un attentato alla vita umana»²¹, e così servire il *Vangelo della vita*.

Tale reazione, ch'è una resistenza attiva, ha come unico fondamento possibile la concezione secondo la quale

l'intangibilità della dignità umana dovrebbe diventare il pilastro fondamentale degli ordinamenti etici, che non dovrebbe essere toccato. Solo se l'uomo si riconosce come scopo finale e solo se l'uomo è sacro e intangibile per l'uomo, possiamo avere fiducia l'uno nell'altro e vivere insieme nella pace. Non esiste nessuna ponderazione di beni che giustifichi di trattare l'uomo come materiale di esperimento per fini più alti. [...] questa dignità vale per ciascuno che abbia un volto umano e appartenga biologicamente alla specie umana. [...] Anche l'essere umano sofferente, disabile, non ancora nato è un essere umano. [...] a questo deve essere unito anche il rispetto per l'origine dell'uomo dalla comunione di un uomo e di una donna. L'essere umano non può divenire un prodotto. Egli non può essere prodotto, può solo essere generato.²²

È un servizio che deve inoltre essere consapevole delle difficoltà del tempo nostro, che importa la necessità di un'azione tesa a «ottenere su tali punti essenziali il consenso più vasto possibile nella società, e a consolidarlo laddove esso rischiasse di essere indebolito e di venir meno»²³. Tale consenso oggi certamente non è maggioritario, il che esige da parte nostra, nel quadro della *Opzione Benedetto*, come cattolici, ma non solo, un'instancabile ed ininterrotta opera di formazione culturale e d'informazione (ma meglio sarebbe dire «controformazione» e «contro-informazione») capillare sull'esigenza di riconoscere i

¹⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2000.

¹⁹ *E.V.*, n. 14.

²⁰ *D.V.*, p. III.

²¹ Nota, n. 4.

²² RATZINGER, *Discorso a Cernobbio*.

²³ *D.V.*, p. III.

diritti fondamentali di ogni umana convivenza, ed ai quali lo Stato, l'ordinamento, la città debbono protezione, perché possono solo «riconoscerli», mai «concederli» e men che meno negarli o anche solo limitarli.

Fra tali diritti fondamentali bisogna a questo proposito ricordare: 1. il diritto alla vita e all'integrità fisica di ogni essere umano dal momento del concepimento alla morte; 2. i diritti della famiglia e del matrimonio come istituzione e, in questo ambito, il diritto per il figlio a essere concepito, messo al mondo ed educato dai suoi genitori.²⁴

Il pluralismo delle opinioni e delle tendenze, che caratterizza la nostra società postmoderna e culturalmente disomogenea, impone inoltre che, in vista del «bene possibile» (per esempio anche solo emendare una legge contro la vita, allorché sia ben noto l'impegno integrale per la vita del politico che opera [E.V. n. 73]), sia

la prudenza cristiana, che è la virtù propria del politico cristiano, ad indicargli come comportarsi per non venir meno, da una parte, al richiamo della sua coscienza rettamente formata, e non mancare, dall'altra, al suo compito di legislatore. Non si tratta, per il cristiano di oggi, di uscire dal mondo in cui la chiamata di Dio l'ha posto, ma piuttosto di dare testimonianza della propria fede e di essere coerente con i propri principi, nelle difficili e sempre nuove circostanze che caratterizzano l'ambito della politica.²⁵

Ma la pluralità d'opinioni, ed anche il fatto che le sue siano minoritarie, non potrà mai impedire – e neppure *impedirsi* – al cattolico in quanto tale di avanzare le sue proposte e di battersi per esse. Sia perché egli non è meno cittadino degli altri, sia perché queste, seppure nutrite e rese più chiare dalla Fede, non si fondano solo su di essa, ma sull'evidenza razionale dei diritti dell'uomo e delle esigenze del bene comune, che mai possono tollerare che l'uomo sia violato e strumentalizzato foss'anche – ma lo è davvero? – a fin di bene. Nessuno può dire chi è uomo e chi non, quando lo si diventa o quando si cessa di esserlo, pena il pretendere una signoria sull'umano che solo i mostruosi Stati totalitari del secolo scorso hanno affermato e praticato.

Nel contempo, invocando ingannevolmente il valore della tolleranza, a una buona parte dei cittadini – e tra questi ai cattolici – si chiede di rinunciare a contribuire alla vita sociale e politica dei propri Paesi secondo la concezione della persona e del bene comune che loro ritengono umanamente vera e giusta, da attuare mediante i mezzi leciti che l'ordinamento giuridico democratico mette ugualmente a disposizione di tutti i membri della comunità politica. La storia del XX secolo basta a dimostrare che la ragione sta dalla parte di quei cittadini che ritengono del tutto falsa la tesi relativista secondo la quale non esiste una norma morale, radicata nella natura stessa dell'essere umano, al cui giudizio si deve sottoporre ogni concezione dell'uomo, del bene comune e dello Stato.²⁶

²⁴ *D.V.*, p. III.

²⁵ SAN GIOVANNI PAOLO II, *Giubileo dei politici*, n. 4.

²⁶ *Nota*, n. 2.

Coloro che in nome del rispetto della coscienza individuale volessero vedere nel dovere morale dei cristiani di essere coerenti con la propria coscienza un segno per squalificarli politicamente, negando loro la legittimità di agire in politica coerentemente alle proprie convinzioni riguardanti il bene comune, incorrerebbero in una forma di intollerante laicismo.²⁷

L'impegno dei cattolici in difesa della vita, dunque, è assolutamente doveroso. Esso è consapevole del fatto che «ogni comunità politica, per sussistere, deve riconoscere almeno un minimo di diritti oggettivamente fondati, non accordati tramite convenzioni sociali, ma precedenti ogni regolamentazione politica del diritto» [Ratzinger al Concistoro, IV, 1]; è fondato sul principio secondo il quale «ciò che è tecnicamente possibile non è per ciò stesso moralmente ammissibile» [D.V., *Introduzione*, n. 4]; è finalizzato alla tutela del bene comune – di cui l'integrale riconoscimento del diritto alla vita in ogni suo aspetto è parte assolutamente imprescindibile – e non di un preteso fine particolare.

Ma l'impegno dei cattolici, la loro risposta all'«obbligo di reagire» se «il diritto è contro la vita», è anche nutrito dalla certezza che «la fede nel Dio creatore è la più sicura garanzia della dignità dell'uomo. Non può essere imposta a nessuno, ma poiché è un grande bene per la comunità, può avanzare la pretesa del rispetto da parte dei non credenti»²⁸. Perché sappiamo – senza supponenza alcuna, ma sappiamo – che, come ha affermato Giovanni Reale, il tentativo di fondare un'etica senza Dio equivale a quello di trarsi fuori dalle sabbie mobili tirandosi per i capelli (e questo vale certamente anche per l'elementare etica politica), e che «difendendo l'uomo contro gli eccessi del suo stesso potere, la Chiesa di Dio gli ricorda i titoli della sua vera nobiltà»²⁹.

²⁷ Nota, n. 6.

²⁸ RATZINGER, *Discorso a Cernobbio*.

²⁹ D.V., *Conclusione*.

GAETANO MASCIULLO*

Se Dio è ingenerato, in che senso è corretto dire che Dio ha una madre?

Il 1° gennaio la Chiesa cattolica, secondo il calendario romano ordinario, celebra la solennità di Maria, venerata con il titolo di Madre di Dio. Si tratta certamente di uno dei dogmi più difficili da comprendere, perché strettamente congiunto a uno dei due dogmi fondamentali del Cattolicesimo, ossia quello della Trinità (l'altro dogma fondamentale è quello della Redenzione ed entrambi sono sintetizzati nel “segno della croce”), che è probabilmente il dogma più difficile da studiare, un vero mistero di fede.

Se indichiamo con la parola Dio l'ente che è all'origine di tutto ciò che esiste, che trascende tutto, persino il tempo, totalmente privo di parti (in teologia si dice a proposito che Dio gode dell'attributo della semplicità), come possiamo definire un essere umano, una donna, Madre di Dio?

Sappiamo dalla Scrittura che la seconda persona della Trinità, il Figlio, ha preso carne con il fine ultimo di espiare la colpa dovuta al peccato originale. Sappiamo anche che è stato concepito in maniera soprannaturale: senza ricorrere all'ordinario concorso sessuale, l'embrione di Gesù è stato concepito nell'utero di Maria attingendo per metà al patrimonio genetico femminile della madre, a sua volta depositario di millenni di storia umana, e per metà da un patrimonio genetico maschile creato *ex nihilo*, dal nulla, per un puro intervento creatore dello Spirito Santo. Un prodigio incredibile, a ben pensarci. Siamo davvero di fronte a quella che i teologi nei secoli hanno chiamato “nuova creazione”, il nuovo Adamo.

Ecco dunque l'evento. L'Arcangelo Gabriele apparve a Maria per annunziarle il grande evento dell'Incarnazione, rivelandole la singolare grazia di essere stata concepita senza peccato (*Luca* 1,28: «Rallegrati, o piena di grazia, il Signore è con te») e, nel momento in cui ricevette il *fiat* dalla giovane fanciulla, l'angelo «partì da lei» (*Luca* 1,38b). In quell'istante, l'embrione venne concepito nell'utero di Maria e la seconda persona divina del Figlio si unì ipostaticamente ad esso.

* Dottore in Filosofia.

Cosa significa? La struttura psicologica di Gesù fu identica a quella di tutti gli altri uomini, tripartita secondo le facoltà vegetative, sensitive e razionali. Anche Gesù ha un'anima immortale, che è da distinguere dalla Divinità. Corpo, anima e spirito di Cristo formano la sua natura umana, cui si è applicata la persona del Figlio. O meglio: la natura divina del Figlio "ha attratto a sé" la natura umana di Gesù al momento del concepimento, come una calamita attrae il ferro, e con essa ha attratto a sé tutta l'umanità corrotta dal peccato. Così infatti Dio ha voluto da sempre. In questo modo, non c'è stato cambiamento alcuno in Dio, così come il Sole non muta nell'attrarre i pianeti intorno a sé, ma muove pur rimanendo immobile.

Ora, dire che la natura umana di Gesù è unita ipostaticamente al Figlio (ipostasi in greco vuol dire "persona") significa che, nella persona del Figlio, umanità e divinità sono distinte e unite. Nestorio (381-451), arcivescovo di Costantinopoli, credeva che le due nature di Cristo fossero distinte e separate. In tal senso, il corpo umano di Gesù era concepito come un burattino nelle mani del Dio Figlio. Al contrario, Eutiche (378-454), superiore di un monastero di Costantinopoli, credeva che le due nature di Cristo fossero non solo unite, ma confuse, tanto che l'umanità sarebbe venuta meno a favore della divinità. Entrambi questi teologi sono stati condannati dalla Chiesa infallibilmente (cfr. Concilio di Calcedonia). Abbiamo quindi una persona, il Figlio, con due nature, quella umana e quella divina. Possiamo dire che il corpo umano di Gesù si è innestato nella Trinità. E quindi nel Figlio ogni natura compie la propria azione: Dio fa ciò che è proprio di Dio (miracoli, cammina sulle acque, etc.), l'uomo fa ciò che è dell'uomo (insegna, prega, muore, etc.), senza che l'azione di una natura entri in contraddizione con l'azione dell'altra.

Maria non può essere Madre di Dio, ovviamente, nel senso di colei che ha dato vita alla Trinità: Dio non sarebbe più Dio. Ma poiché ha generato il corpo umano di Cristo, che è stato unito ipostaticamente a Dio Figlio tanto da essere stato assorbito nella Trinità, Maria è davvero Madre di Dio: perché tutto quello che è dell'Uomo Gesù è anche del Dio Gesù, in quanto le due nature sono unite nella persona. La natura umana di Gesù Cristo è in Dio pur non essendo in se stessa divina. Nessun essere umano condivide con questo corpo perfetto il patrimonio genetico, eccetto la Madre, Maria, che è così unita al Figlio – e quindi a Dio – non solo nell'essenza di essere umano, ma addirittura nella somiglianza materiale. Gesù è Immagine del Padre, ma anche Immagine di Maria.

Ora, sorge una domanda, spontanea per l'uomo moderno che non riesce più ad apprezzare il valore delle realtà metafisiche, delle domande eterne. Anzi, incapace di accedere intellettualmente a queste, le sminuisce, accusandole di astrattismo e vacuità, non comprendendo che da esse discende il modo corretto di relazionarsi con Dio e con il prossimo. È triste vedere anche molti teologi

moderni sminuire l'importanza capitale di simili questioni. A che cosa serve capire se è corretto chiamare Maria Madre di Dio, se in Gesù vi siano una o due nature, se esse siano disgiunte o confuse? Davvero Dio bada a questi arzigogoli filosofici? Ebbene, sì: Dio ci bada eccome!

E in effetti, dal dogma mariano della maternità divina sorge almeno una considerazione (ma se ne possono fare tante altre, in verità), legata alla stessa figura della Beata Vergine Maria. Cristo è mediatore tra l'uomo e Dio, perché in quanto Uomo-Dio ha attratto verso l'alto la condizione umana: «non è forse scritto nella vostra Legge: “Io ho detto: voi siete dèi?”» (*Giovanni* 10,34). Ma l'amicizia tra Dio e l'uomo, che è la grazia, viene meno ogni qualvolta il singolo pecca mortalmente. La misericordia di Dio non è mai separata dalla giustizia, come la natura umana di Cristo non è mai separata dalla sua divinità. Ma anche nella condizione di peccato mortale, Maria si pone come intercessore costante. Maria è la massima esaltazione della femminilità, intendendo con questo termine tutto ciò che denota cura e gratuità. L'istinto del bambino vede nella madre l'amore che dona e si dona, anche quando questo non è meritato. Il bambino corre dalla mamma quando si accorge di aver fatto un misfatto. Questo istinto profondo dell'uomo vale anche nella vita spirituale, nei confronti di Maria, che lo stesso Cristo ha eletto Madre dell'umanità, in conseguenza del fatto che da Lei è stato generato il Corpo Perfetto che è nella Trinità. A san Giovanni apostolo, infatti, e in lui a tutti gli uomini, Gesù dalla croce – cioè dal fine stesso dell'Incarnazione – ha detto: «ecco tua madre!» (*Giovanni* 19,27). E l'evangelista aggiunge: «e da quel momento il discepolo la prese nella sua casa». Prendiamo anche noi Maria nella nostra casa, cioè nel nostro cammino di perfezione spirituale. Perché Dio dà tutto in sovrabbondanza, ma niente di ciò che dà è inutile.

MAURO BONTEMPI*

Crisi, evoluzione e prospettive dello Stato Sociale (IV parte)**

Progettare il futuro dell'economia sociale di mercato alla luce del pensiero sociale della Chiesa

In vista l'appuntamento annuale delle *Royer Lectures*, l'università di Berkeley invitò, nel 1986, Amartya Sen. Il Muro sembrava ben saldo e le economie occidentali quasi altrettanto solide. Nel clima da Bassa-Guerra Fredda, l'economista sente proprio mentre alla Casa Bianca la *deregulation* di Reagan cominciava a dare i suoi risultati migliori: combinando l'urgenza di riflettere sul rapporto etica ed economia. Ne verrà fuori un piccolo *pamphlet* pubblicato l'anno successivo, riduzione fiscale e congelamento dei programmi nazionali, con un forte e rapido aumento delle spese per la difesa, l'amministrazione repubblicana accelerò la ripresa dell'economia americana dopo una fase di rallentamento. Chiaroscuri che, probabilmente, colpirono Sen il quale, in un centinaio di pagine, analizzò criticamente l'evoluzione del concetto di *oikonomia* (cioè, letteralmente, dell'amministrazione domestica) sia sul piano dei contenuti e sia degli obiettivi.

«L'economia [...] può essere resa più produttiva – sostiene il premio Nobel indiano – se si presta maggiore e più esplicita attenzione alle considerazioni di natura etica che informano il comportamento e il giudizio umani»¹. Una battaglia non semplice che spinge l'autore di *Etica ed economia* a mettere in discussione alcuni capisaldi del mercato, tra i quali la “razionalità dei comportamenti” del tipico “abitante” del mercato: l'*homo oeconomicus*². Sen, pezzo per pezzo, smonta o ridimensiona le caratteristiche di questo “strano primato” costruito, secondo una interpretazione scorretta dello stesso Smith, avulsa sia dal conte-

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

** Le precedenti parti del saggio che ora si conclude sono state pubblicate negli ultimi numeri di «Veritatis Diaconia».

¹ Amartya SEN, *Etica e Economia*, Laterza, Roma – Bari 2005, p. 16.

² Vedi una critica sociologica sui rischi di quest'approccio in Carlo MONGARDINI, *Economia come ideologia*, Franco Angeli, Milano 1997.

sto storico dell'Inghilterra di fine Ottocento sia dal contenuto complessivo de *La ricchezza delle Nazioni*. Il premio Nobel dimostra, insomma, che l'egoismo non è il principio assoluto delle scelte del soggetto economico ma va temperato con la prudenza (che in Smith è sinonimo di comprensione per gli altri e di auto-controllo) e con i principi etici. La massimizzazione dell'utilità del singolo non significa necessariamente creazione di benessere, fermo restando che il concetto stesso benessere non rappresenta né l'unico né l'ultimo valore di una comunità. Bisogna superare le categorie tradizionali dell'ottimo paretiano e del benessere, inteso solo in termini di utilità, prescindono dalla valutazione della facoltà di agire, dalla libertà e da ogni disposizione che arricchisca l'individuo. Esistono, in realtà, regole di condotta, riconducibili a principi falsamente ritenuti meta-economici, che consentono, in ultima analisi, una più ampia definizione del concetto di *welfare*, capace di comprendere e adattarsi alla percezione di benessere insita in ogni individuo.

Nel corso dell'ultimo quarto di secolo altri autorevoli esponenti del mondo dell'economia e della finanza internazionale hanno proposto nuovi approcci nei confronti del mercato. Per il magnate della finanza Soros, ad esempio, il mercato è sottoposto al principio di riflessività³. È la società stessa a vivere in questa dimensione caratterizzata dialogica (e quindi anche dialettica). Consapevoli di agire "sulla base di una comprensione imperfetta" gli individui formano una "società aperta" nella quale nessuno può dichiararsi detentore della verità ma tutti hanno il diritto-dovere di esercitare la propria ragion critica. In questo contesto fondamentale è la presenza di uno "Stato di diritto", il cui potere è organizzato secondo *checks and balances* e che sia garante delle libertà dei propri membri, soprattutto delle minoranze. Una società aperta deve realizzare un'economia di mercato dotata di meccanismi di feedback e consenta di correggere gli errori.

Molti, a ragione, invocano un nuovo sistema di regolamentazione dell'economia internazionale soprattutto sul piano finanziario. Ma anche gli organismi mondiali dovrebbero funzionare meglio: dalla Banca Mondiale al WTO. E migliorare la regolamentazione non significa necessariamente espandere la normazione ma semmai rendere più efficaci e coerenti gli strumenti presenti senza una originaria riflessione complessiva e generale antropologica si rischia un nuovo naufragio.

La sussidiarietà si alimenta attraverso una ripresa di fiducia verso la democrazia, una democrazia personalistica e partecipata che già Pio XII aveva proposto al mondo all'indomani della seconda guerra mondiale. Nella visione pa-

³ Il comportamento di un soggetto, anche nel contesto economico, è frutto di molteplici e imprevedibili interazioni reciproche, non riconducibili alle leggi delle scienze esatte (MORRIS, *Idee per un'economia responsabile*, cit., p. 28).

celliana democrazia e sussidiarietà sono legati al punto che l'una non può esistere senza l'altra: una vera democrazia non può che esprimersi secondo la grammatica della sussidiarietà e d'altra parte un sano rapporto solidaristico in senso orizzontale e verticale si realizza compiutamente sul terreno della libertà democratica. «L'immagine che forse meglio raffigura il pensiero di Papa [Pio XII] è quello di un insieme di cerchi concentrici a raggio crescente: al centro la persona, poi la famiglia, l'ente locale, lo Stato nazionale ed infine gli organismi della comunità internazionale»⁴.

Sarebbe riduttivo pensare al principio di sussidiarietà come al portato di una riflessione recente della Chiesa Cattolica. Esempi di assistenza sociale *ante litteram* si ritrovano già nella Roma della Controriforma⁵, quantunque solo con la *Rerum novarum*, la lettera enciclica che inaugura la riflessione sociale della Chiesa, si apre nella Chiesa cattolica una riflessione analitica che porterà all'enunciazione che avverrà nel 1931 con Pio XI. Nel pieno della Prima Grande Crisi, la *Quadragesimo anno* (1931) esplicitava il principio di sussidiarietà. Inserito fra i valori fondamentali della filosofia sociale, esso nasce come diritto negativo, territorio protetto ove operano liberamente gli individui nel quale lo Stato può intervenire solo in funzione ausiliaria. L'evoluzione del pensiero sociale della Chiesa ha aperto la sussidiarietà ad una lettura positiva secondo la quale «tutte le società di ordine superiore devono porsi in atteggiamento di aiuto (“*subsidium*”) – quindi di sostegno, promozione, sviluppo – rispetto alle minori»⁶. Tale visione chiama in causa gli altri due principi fondamentali della partecipazione e della solidarietà, considerato l'uno come il diritto-dovere di ogni individuo alla promozione globale della società, l'altro come il contenuto etico-morale del legame spirituale e materiale di interdipendenza all'interno delle comunità e fra i popoli tutti. Assieme al quarto principio fondamentale dell'universalità dei beni, la Chiesa cattolica ha posto sin dalle origini la “*naturalis inclinatio*” di vivere in società in tensione costante verso il bene comune derivante non già dalla sommatoria dei bisogni, aspirazioni ed interessi dei singoli soggetti ma secondo un progetto di libertà ed eguaglianza formale e sostanziale. Alla luce di tale obiettivo, ogni società civile e per estensione l'intera consor-

⁴ Piero BARUCCI – Antonio MAGLIULO, *L'insegnamento economico e sociale della Chiesa (1891-1991)*, Mondadori, Milano 1996, p. 102-103.

⁵ Già nella prima metà del XVI secolo, la Chiesa aveva realizzato a Roma «una rete di assistenza sociale» che, rafforzando l'opera delle confraternite laiche e religiose medievali e degli “ospedali” di corporazione, realizzò «grandi centri di assistenza sociale e medica, costruiti con appositi proventi fiscali e relativi privilegi» (Alberto AUBERT – Paolo SIMONCELLI, *Storia moderna*, Cacucci editore, Bari 1999, p. 263).

⁶ PONTIFICIO CONSIGLIO della GIUSTIZIA e della PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, n. 186.

zio umano si pongono come obiettivo ultimo lo «sviluppo di condizioni d'ambiente che portano [...] la moltitudine a un grado di vita materiale, intellettuale e morale conveniente al bene e alla pace del tutto, che ogni persona vi si trovi aiutata positivamente nella conquista progressiva della propria completa vita di persona e della propria libertà spirituale»⁷. A baluardo esterno di questa sorta di “costituzione materiale” dell'umanità, la Chiesa pone i valori propri di ogni società libera e democratica, la libertà, giustizia, assieme alla verità. Alla base di questo tripode c'è però la carità: una carità globale che si trasmette dai singoli alla collettività, dalla pratica individuale all'agire politico e sociale dei soggetti di diritto pubblico e di diritto internazionale. Non a caso l'esordio dell'attesissima lettera enciclica di Benedetto XVI sui temi sociali⁸ si richiama alla Carità *nella* Verità: la Carità «via maestra della dottrina della Chiesa»⁹ non può essere vissuta concretamente se non nella dimensione della Verità, a propria volta “purificatrice” della Carità¹⁰.

Dalla *Populorum progressio* Benedetto XVI prende le mosse, sia per stabilire la continuità con la Dottrina Sociale dei due predecessori, sia per interpretare, con il realismo unificante del cattolicesimo sociale, la *traditio*, alla luce le *res novae* degli ultimi vent'anni divenendo, così, “*Caritas in veritate in re sociali*”¹¹, cioè una “grande proposta cultura e di mentalità” in direzione di uno “sviluppo integrale dell'uomo”, secondo la ricca espressione montiniana.

Facciamo un passo indietro e ricordiamo alcuni passaggi dell'ultima grande enciclica sociale del Novecento: la *Centesimus annus*. In essa Giovanni Paolo II si era lungamente profuso in un'analisi coraggiosa e analitica degli “eventi del 1989”, che il Pontefice considera nel quadro di un “grande processo storico” sviluppatosi in America Latina durante gli anni Ottanta e proseguito nell'Europa dell'Est sotto l'insegna di «soluzione politiche più rispettose della dignità della persona»¹². Particolarmente originale è l'interpretazione delle ragioni concrete della caduta del blocco sovietico. Per Giovanni Paolo II «il fattore decisivo, che ha avviato i cambiamenti, è certamente la violazione dei diritti del lavoro (...). Il secondo fattore di crisi è certamente l'inefficienza del sistema economico, che non va considerato soltanto come un problema tecnico, ma

⁷ Jacques MARITAIN, *Il pensiero politico*, a cura di Marco Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 11.

⁸ Ancor prima della *Caritas in veritate*, molti sono stati gli interventi del Pontefice in materia sociale. Vedi in proposito: Mauro BONTEMPI, *La prima enciclica sociale di Benedetto XVI*, in «Petrus» (www.papanews.com), 12 gennaio 2007.

⁹ *Caritas in veritate*, n. 2.

¹⁰ CREPALDI, *Introduzione a BENEDETTO XVI, Caritas in veritate*, Cantagalli, Siena 2009, p. 11.

¹¹ *Caritas in veritate*, n. 5.

¹² *Centesimus annus*, n. 22.

piuttosto come conseguenza della violazione dei diritti umani all'iniziativa, alla proprietà e alla libertà nel settore economico»¹³. Seguono, poi, tutte le ragioni culturali, nazionali e, *last but not least*, il «vuoto spirituale provocato dall'ateismo».

La *Centesimus Annus* pose in primo piano i fattori endogeni della crisi del modello sovietico, anti-democratico e liberticida. Tuttavia Giovanni Paolo II mise in guardia anche i «vincitori» della Guerra Fredda dai rischi di un appannamento delle policy di *welfare* e dei rapporti fra Stato e Mercato. E' su questi terreni che i governi democratici si giocano le partite più importanti per la pace sociale e la stabilità istituzionale. La soluzione non è affatto un ritorno allo Stato Assistenziale che «intervenendo direttamente e deresponsabilizzando la società (...) provoca la perdita di energie umane e l'aumento esagerato degli apparati pubblici, dominati da logiche burocratiche più che dalla preoccupazione di servire gli utenti, con enorme crescita delle spese». La Chiesa propone, piuttosto, un *welfare* amico del mercato e della libera iniziativa¹⁴ deve curare le sue ipertrofie interventista tenendo presente il proprio compito di «armonizzazione e di guida dello sviluppo» svolgendo all'occorrenza funzioni di supplenza quando soggetti o categorie si trovano in condizioni di debolezza e che, soprattutto, non riescono ad essere aiutati da «chi è più vicino e si fa prossimo al bisognoso»¹⁵. Riflessione ripresa ed approfondita nella *Caritas in veritate* laddove si ritiene superabile ed in parte superato il dualismo stato-mercato, come protagonisti assoluti ora in lotta, per ottenere maggiore autonomia ovvero difende le proprie prerogative ed interessi, ora in accordo, per «continuare il monopolio dei rispettivi ambiti di influenza»¹⁶. Confermato il sostegno allo Stato di diritto ed al libero mercato, che continuano a rappresentare l'ambiente naturale in cui si sviluppa il sistema democratico¹⁷, il primo, ed il secondo «lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni»¹⁸. Nei confronti dello Stato, a ragione e motivo del principio di sussidiarietà, si ricorda la preminenza della società civile sulla comunità politica perché «nella stessa società civile trova giustificazione l'esistenza della comunità politica» chiamata ad essere al servizio del *consortium societatis*¹⁹. Al mercato la Chiesa addita semplicemente l'origine dei pesanti fallimenti, culminati con la crisi del 2008,

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ GUERZONI (a cura di), *op. cit.*, p. 177.

¹⁵ *Caritas in veritate*, n. 48.

¹⁶ *Ivi*, n. 39.

¹⁷ Sistema, quello democratico, apprezzato dalla chiesa «in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico» (*Centesimus annus*, n. 46).

¹⁸ *Centesimus annus*, n. 34.

¹⁹ *Compendio*, n. 418-417.

nell'assenza di una democrazia economica di fondo fatta non solo di regole ma della responsabile, piena e matura convinzione che «in un'economia della globalizzazione l'attività economica non può prescindere dalla gratuità, che dissemina e alimenta la solidarietà e la responsabilità per la giustizia e il bene comune nei suoi vari soggetti e attori»²⁰. Un'economia del dono e della reciprocità, quindi, che sul piano delle politiche sociali si anima attraverso l'interazione di tre soggetti: mercato, stato, società civile. Benedetto XVI non mette in soffitta gli Stati ma anzi ne sollecita «una rinnovata valutazione del suo ruolo e del suo potere» in piena applicazione del principio della sussidiarietà verticale, ma deve aprirsi ad un approccio plurivalente d'apertura e collaborazione con le altre due realtà, quella del mercato e delle espressioni della società civile. Esteso a livello globale, questo modello multipolare e solidale rappresenterebbe una concreta risposta di *governance* della globalizzazione²¹ attraverso il potenziamento in chiave evolutiva del ruolo del Terzo Settore, considerata la via più adeguata per il pieno sviluppo ed una compiuta espressione della persona nella sua proiezione sociale²². Per evitare interpretazioni antistataliste, la Chiesa ha sempre messo in chiaro la natura integrativa di queste espressioni sociali, caratterizzate oltre che dall'assenza di profitto anche da una base di rapporti informali, rispetto all'azione dell'autorità statale sul terreno delle nuove esigenze sociali della comunità. È quindi nel DNA del cosiddetto Terzo Settore una spiccata sensibilità verso ogni espressione di *voice* sociale, bussola per orientare un variegato mondo accomunato dal fatto di non essere né Stato né *for profit*²³. Un simile elemento identitario, nobile e valido, presenta indubbiamente una connotazione negativa che alla lunga avrebbe potuto frammentarne l'azione ed il peso nella dialettica con lo Stato ed il Mercato. Il Terzo settore dopo aver scardinato la dicotomia Stato-Mercato²⁴ è chiamato a svolgere un ruolo di cooperazione integrata all'interno del *welfare* nell'ambito dell'erogazione dei servizi. Si tratterebbe quasi del rovesciamento del concetto di sussidiarietà verticale, cioè laddove il soggetto pubblico, erogatore istituzionale dei servizi di *welfare*, è inefficace o inefficiente interviene la società civile sostituendosi concretamente allo Stato. Posto su questo piano, un tale assetto ha il sapore di una resa, il fallimento dello Stato, una resa incondizionata alle forze della società civile. Se invece si giungesse ad un rapporto di *partnership* o di esternalizzazione fra Stato e No-profit la situa-

²⁰ *Caritas in veritate*, n. 38.

²¹ Vedi Fabio Angelini in Luciano ORABONA, *Caritas in veritate: carità, verità, libertà per uno sviluppo umano integrale*, in «Rivista di Studi Politici», luglio/settembre 2009, p. 25.

²² *Compendio*, n. 419.

²³ Antonio BOVA, *La disciplina dell'impresa sociale*, in Antonio BOVA – Domenico ROSATI, *Il terzo settore e l'impresa sociale: sostegni o sfide per il Welfare State?*, Editrice APES, Roma 2009, p. 62.

²⁴ Ivi, p. 3.

zione assumerebbe un tono ben diverso, grazie ad una nuova formula che superi la dicotomia profit/no-profit e che si schiuda alle *res novae* dell'economia e della società del Nuovo Millennio. Concretamente, nel Terzo Settore di ultima generazione, le novità più importanti hanno il nome dell'"impresa sociale"²⁵, delle società di commercio equo e trasparente, delle Community Foundation ed il cosmo delle imprese ad economia di comunione: «un mondo economico che esprime logiche relazionali nuove (...) oltre le rigide contrapposizione tecniche del profit e del non-profit»²⁶.

La Chiesa non sponsorizza nessuna squadra e nessun "modulo di gioco", ma tiene a che siano rispettate alcune regole fondamentali e che esistano meccanismi di garanzia e controllo. Perché la democrazia, la sussidiarietà e la solidarietà non siano vuote parole di vuota politica, tali principi devono trovare concreto riscontro nei principali "campi di gioco" del mercato. «Che cosa significa la parola 'decenza' applicata al lavoro?»: si domanda Benedetto XVI. Semplice: «significa un lavoro che, in ogni società, sia l'espressione della dignità essenziale di ogni uomo e di ogni donna: un lavoro scelto liberamente», che coniughi lo sviluppo dell'individuo con il benessere della comunità; un lavoro che rifugga ogni discriminazioni e che sia aperta al dialogo verso le organizzazioni dei lavoratori; un lavoro che consenta la creazione di una famiglia, la possibilità di ritagliarsi adeguati spazi di vita sociale e spirituale; un lavoro che assicuri un livello pensionistico dignitoso²⁷. La *Caritas in veritate* sostiene un mercato animato dal duplice volto della giustizia, sociale e distributiva, nel quale la finanza sia «ponte tra presente e futuro, a sostegno della creazione di nuove opportunità di produzione e di lavoro di lungo periodo» e non quello strumento autoreferenziale e pericolo che «appiattito sul breve e brevissimo termine» può soltanto generare incertezza e danni sistemici²⁸. Bene farebbero i sindacati, superando il recinto ideologico e di parte, a guardare ai nuovi problemi della società «che gli studiosi di scienze sociali identificano nel conflitto tra persona-lavoratrice e persona-consumatrice»²⁹. Urge una «effettiva e più serrata concer-

²⁵ La legislazione italiana definisce l'impresa sociale come un'organizzazione privata, sottoposta alle normative sull'assetto proprietario e dei gruppi, la cui attività principale e stabile è rivolta allo scambio o la produzione, senza fini di lucro, di beni o servizi socialmente utili tesi alla realizzazione di finalità di interesse generale. Si tratta quindi di una «*species* del più ampio *genus* dell'impresa» (BOVA, *op. cit.*, p. 31-33). Assieme all'indubbio potenziale positivo ed innovativo anche sul versante occupazionale, l'Autore rileva la necessità di una maggiore razionalizzazione della materia attraverso una disciplina più puntuale e cogente.

²⁶ CREPALDI, *op. cit.*, p. 39.

²⁷ *Caritas in veritate*, n. 63.

²⁸ Così nel discorso per la XVI giornata mondiale della pace del 2009. Vedi Carlo MARRONI, *Il Papa: la finanza del breve termine è pericolosa per tutti*, in «Il Sole 24 Ore», 12 dicembre 2008, p. 18.

²⁹ *Caritas in veritate*, n. 64 e 25.

tazione tra le molteplici e diverse componenti della società): disse *apertis verbis* nel febbraio del 2009, ricevendo udienza i vertici della CISL. La Chiesa quindi non mette alla berlina le parti sociali ma al contrario si dichiara pronta a sostenere tutti quei “corpi intermedi” che seriamente operano in vista di una «nuova sintesi tra bene comune e mercato, tra capitale e lavoro»³⁰.

Benedetto XVI ribadisce quindi il netto rifiuto della Chiesa nei confronti dell’assistenzialismo e della “sussidiarietà capovolta” denunciata da Novak e da Weizsäcker³¹ legata a quel senso di responsabilità che uno Stato sociale “salvagente” o “paracadute” finirebbe col corrompere a detrimento sia della crescita degli individui sia della robustezza dello Stato. Laddove necessario, sostiene la Dottrina Sociale della Chiesa, l’autorità statale ha il dovere di svolgere un ruolo di assistenza *sic et simpliciter* nei confronti delle fasce più deboli della popolazione, anche attraverso i nuovi scenari della sussidiarietà, come ad esempio in materia fiscale: un «aiuto per incentivare forme di solidarietà sociale dal basso, con ovvi benefici anche sul versante della solidarietà per lo sviluppo».

Concretamente la Chiesa in Italia, ad esempio, si è mobilitata dinnanzi alla pesante crisi finanziaria attraverso veri e propri “pacchetti anti-crisi”³². Due esempi in particolari spiccano all’attenzione: il “Fondo famiglia-lavoro” del cardinal Tettamanzi a Milano o il fondo “Spes” o “Banca dei Poveri” nella diocesi di Napoli. Si tratta di due strumenti diversi ma accomunati negli intenti. L’iniziativa dell’arcivescovo di Milano, lanciata la notte di Natale del 2008, ha il duplice scopo di sostenere finanziariamente in modo mirato le famiglie senza redditi da lavoro e «più in profondità, per educare a uno stile di vita improntato a sobrietà e solidarietà»³³, mentre il cardinal Sepe con la Banca dei Poveri ha voluto aiutare “gli ultimi e i giovani più disagiati” attraverso il sistema di micro-credito³⁴. Non è un’invasione di campo della Chiesa in territorio politico, ma

³⁰ Vedi Carlo MARRONI, *Il Papa: la concertazione per superare la crisi*, in «Il Sole 24 Ore», 1° febbraio 2009, p. 31.

³¹ Per Novak lo Stato assistenziale, definito «come indolente ed onnivoro», «involontariamente corrompe il capitale sociale, la forma più importante di capitale» (NOVAK, *op. cit.*, p. 22-26). Il professore di Colonia definisce così «il principio inverso della sussidiarietà»: «le questioni che possono essere gestite dallo Stato debbono essere regolate dallo Stato e non dal settore privato, dal singolo, dalla famiglia. Soltanto quelle questioni che sono troppo difficili per lo Stato debbono essere lasciate al settore privato» (in Giulio DE RITA (a cura di), *Etica democratica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 112).

³² Chiara BUSSI, *Il welfare passa anche dalle Diocesi*, in «Il Sole 24 Ore», 19 gennaio 2009, p. 2.

³³ Dionigi TETTAMANZI, *Etica e capitale*, Rizzoli, Milano 2009, p. 83. Al 23 dicembre 2009 il Fondo aveva raccolto 6,7 milioni di euro da corrispondere, a partite dal 2010, a 2333 nuclei familiari (www.radiovaticana.org).

³⁴ Prestiti a tasso zero e senza vincolo di garanzia patrimoniale ma solo di fattibilità del progetto e di moralità del richiedente. Tetto massimo 20 mila euro, da restituire in 4 o 5 anni (vedi *Sepe lancia il fondo contro la crisi*, “www.repubblica.it”, 8 giugno 2009)

semmai un gesto esemplare in pieno spirito di sussidiarietà: ad una domanda sociale non soddisfatta dallo Stato, interviene la Chiesa *mater et magistra* a lanciare un messaggio di concreta speranza per il futuro.

Un passaggio assai coraggioso della *Caritas in veritate* invita la comunità internazionale a cogliere gli aspetti positivi della crisi economica. Per Jacques Attali il superamento della crisi finanziaria non potrà non passare attraverso «l'organizzazione su scala mondiale di uno Stato di Diritto, cioè di un sistema politico possibilmente democratico, capace di controllare i mercati senza però permettere che una piccola minoranza di “iniziati” si attribuisca profitti derivanti dai rischi e dal monopolio delle informazioni»³⁵. Nel quadro della riforma dello Stato Sociale le parole del Pontefice assumono il valore di un richiamo perentorio ad una scelta di campo, fra un caos pericoloso e discriminatorio e nuove forme di libera collaborazione fra società civile ed autorità politica. Tre secoli fa, lo scrittore francese Felicité De Lamennais ammoniva: «simili ad un vascello che il pilota vuole dirigere senza il ricorso alle stelle, i popoli hanno perso la loro rotta e non la ritroveranno se non ritornando a guardare il cielo».

È difficile scorgere chiaramente il futuro dello Stato Sociale. Vengono alla mente le riflessioni di Johan Huizinga a proposito del Basso Medioevo: «in quei tempi, ritenuti già torbidi e privi di vita, si vedevano ovunque i sintomi di un nuovo mondo, gli indizi di una perfezione futura, ma si dimenticava però, ricercando il sorgere della nuova vita, che nella storia non meno che nella vita, la morte e la nascita camminano sempre di pari passo»³⁶. Uno scenario valido per tutte le “epoche di mezzo”, come la presente. Si vive, infatti, in un momento tremendo e fecondo al tempo stesso di trasformazione il cui livello di radicalità sarà misurato dal coraggio e dal senso di responsabilità dei *policy makers* a livello nazionale ed internazionale. «Siamo pronti a leggere (la crisi internazionale), nella sua complessità, quale sfida per il futuro e non solo come emergenza a cui dare risposte di corto respiro? Siamo disposti a fare insieme una revisione profonda del modello di sviluppo dominante, per correggerlo in modo concertato e lungimirante?». Le provocatorie domande di Benedetto XVI pronunciate all'alba del 2009 attendono una risposta. La fede illumina ciò che ragione impone ed enuclea in un principio fondamentale: «l'uomo è l'autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale»³⁷. È l'“umanesimo cristiano”: l'*exit strategy* per un nuovo *welfare* globale.

³⁵ Jacques ATTALI, *La crisi, e poi?*, Fazi, Roma 2009, p. 114-115.

³⁶ Johan HUIZINGA, *L'autunno del medioevo*, Rizzoli, Milano 1995, p. XXXIII.

³⁷ *Gaudium et spes*, 63.

STEVEN HORWITZ

Nulla ha fatto più del capitalismo per migliorare la vita dei poveri*

I critici spesso accusano i mercati e il capitalismo di rendere peggiore la vita ai poveri. Questo ritornello è certamente comune nei consessi del mondo accademico di sinistra, così come nei circoli intellettuali più ampi. Ma come tante altre critiche al capitalismo, queste ignorano i reali e molto disponibili fatti della storia. Nulla ha fatto più dell'economia di mercato per sollevare l'umanità dalla povertà.

Questa affermazione è vera sia che consideriamo un arco temporale di decenni, oppure di secoli. Il numero di persone in tutto il mondo che vivono con meno di due dollari circa al giorno è oggi meno della metà di quelle che erano nel 1990. I maggiori successi nella lotta contro la povertà si sono verificati in Paesi che hanno aperto i loro mercati, come la Cina e l'India.

Se guardiamo ad un periodo storico più lungo, possiamo vedere che le tendenze di oggi sono solo la continuazione di vittorie del capitalismo sulla povertà. Per la maggior parte della storia umana, abbiamo vissuto in un mondo di pochi ricchi e tanti poveri. Ciò lentamente ha cominciato a cambiare con l'avvento del capitalismo e della Rivoluzione Industriale.

La crescita economica è decollata e si è diffusa in tutta la popolazione, creando il nostro mondo nell'Occidente nel quale ci sono un sacco di ricchi. Ad esempio, la percentuale di famiglie americane al di sotto della soglia di povertà che hanno elettrodomestici di base è cresciuta costantemente nel corso di pochi decenni, con le famiglie povere nel 2005 che avevano più probabilità di possedere una asciugatrice, una lavastoviglie, un frigorifero, o il condizionatore d'aria rispetto alla famiglia media americana nel 1971.

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

E gli oggetti di consumo che allora non esistevano nemmeno, come i telefoni cellulari, sono oggi di proprietà di una maggioranza sostanziale persone. Il capitalismo ha anche reso la vita dei poveri di gran lunga migliore riducendo i tassi di mortalità neonatale e infantile, per non parlare dei tassi di mortalità materna durante il parto, ed estendendo l'aspettativa di vita di decenni.

Si consideri, inoltre, che il motore della crescita del capitalismo ha permesso al pianeta di sostenere circa 7 miliardi di persone, rispetto al miliardo che esisteva nel 1800. Come Deirdre McCloskey ha notato, se si moltiplica per 7 (per 7 miliardi, rispetto a 1 miliardo di persone) i guadagni dei consumi per l'essere umano medio dal guadagno dell'aspettativa di vita di tutto il mondo, l'umanità nel suo insieme è migliorata di un fattore di circa 120. Questo non significa il 120% meglio, ma 120 volte meglio rispetto al 1800! Il processo di mercato e la competizione hanno anche reso l'istruzione, l'arte e la cultura a disposizione di sempre più persone. Anche il più povero degli americani, per non parlare di molti dei poveri nel mondo, hanno accesso attraverso internet e alla Tv a concerti, libri e opere d'arte che per secoli erano stati esclusivamente per i ricchi.

Nei Paesi più ricchi, inoltre, le dinamiche del capitalismo hanno iniziato a cambiare la natura stessa del lavoro. Dove una volta gli uomini lavoravano per 14 ore al giorno in modo massacrante, ora un numero crescente di noi lavora all'interno di ambienti confortevoli e climatizzati. La nostra giornata lavorativa e il tempo di lavoro si sono ridotti grazie al valore molto più alto del lavoro che deriva dal lavorare con capitale produttivo.

Impieghiamo una percentuale molto minore del nostro tempo per una paga, che si sia ricchi o poveri. E anche con i cambiamenti economici, i redditi dei poveri sono molto meno variabili, in quanto non sono collegati ai cambiamenti imprevedibili di condizioni climatiche che fanno parte integrante di una economia prevalentemente agricola scomparsa da tempo. Un aneddoto: i re favolosamente ricchi di un tempo avevano servitori che rispondevano ad ogni loro esigenza, ma un dente cariato probabilmente li avrebbe uccisi. I poveri nei paesi in gran parte capitalisti hanno accesso a una qualità di cure mediche e una varietà e qualità del cibo che gli antichi re potevano solo sognare.

Si consideri, inoltre, che i lavoratori poveri della Londra di 100 anni fa erano, nella migliore delle ipotesi, in grado di dividere una libbra di carne a settimana fra tutti i loro figli, che erano in numero maggiore rispetto ai due o tre di oggi. Inoltre, tutta la famiglia mangiava carne una volta alla settimana, di domenica, un giorno nel quale l'uomo di famiglia era a casa per cena. Oggi, un americano può permettersi un pasto con un quarto libbra di carne in ogni singolo giorno per meno di un'ora di lavoro. Sempre meglio in sovrappeso che denutriti, peraltro.

La realtà è che i ricchi hanno storicamente sempre vissuto bene. In un mondo pre-capitalista, i poveri non avevano speranza di mobilità verso l'alto o di sollievo dal faticoso lavoro fisico senza fine che a malapena li teneva in vita. Oggi, i poveri nei paesi capitalisti vivono come re grazie soprattutto alla liberazione del lavoro e alla capacità di accumulare capitale, che fa sì che il lavoro più produttivo arricchisca anche i più poveri. Il costo di quello che un tempo erano lussi è sceso e ora si tratta di null'altro che necessità.

Ricerca del profitto e innovazione han permesso al corno dell'abbondanza di essere molto generoso e anche i più poveri hanno condiviso la ricchezza. Una volta che le persone non hanno avuto più bisogno del permesso per innovare, e una volta che il valore di nuove invenzioni è stato giudicato dai miglioramenti che hanno fatto per la vita delle masse, sotto forma di profitti e perdite, il povero ha cominciato a vivere una vita di *comfort* e dignità.

Questi cambiamenti non sono, come dice qualcuno, dovuti solo alla tecnologia. Dopo tutto, i sovietici avevano grandi scienziati ma non poterono incanalare quella conoscenza in comodità materiali per i loro poveri. E non si tratta nemmeno di una questione di risorse naturali, dato che è evidente come Hong Kong, povera di risorse, è tra i Paesi più ricchi del mondo, grazie al capitalismo, mentre il Venezuela socialista ha distrutto quel Paese ricco di risorse.

Le invenzioni diventano innovazioni solo quando le giuste istituzioni esistono per migliorare la vita delle masse. Questo è ciò che il capitalismo ha fatto e continua a fare ogni singolo giorno. Ed è per questo che il capitalismo è stato così generoso per i poveri. Si consideri, infine, che cosa è accaduto quando i sovietici decisero di mostrare la versione cinematografica di *The Grapes of Wrath* come propaganda anticapitalista. Nel romanzo e nel film, una povera famiglia americana è condotta alla Depressione dalla Dust Bowl. Prendono la loro vecchia auto e fanno un viaggio terrificante in cerca di una vita migliore in California. I sovietici dovettero interrompere la visualizzazione del film dopo un breve periodo perché il pubblico russo era stupito che i poveri americani fossero in grado di possedere un'automobile.

Anche la propaganda anticapitalista non può fare a meno di fornire la prova che contraddice la sua tesi. La verità storica è chiara: niente ha fatto di più per i poveri del capitalismo.

BENIAMINO DI MARTINO*

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

Il primo gesto di Pio XI (1922-1939)¹ fu quello di affacciarsi alla loggia centrale della basilica vaticana per impartire la benedizione (la loggia era rimasta chiusa sin dal momento in cui le truppe italiane, nel settembre 1870, avevano occupato Roma): un presagio della conciliazione con lo Stato italiano che si realizzerà proprio sotto il suo pontificato alcuni anni più tardi.

Il concordato del 1929 non può essere considerato, in assoluto, l'atto più rilevante dei diciassette anni di ministero di papa Ratti. Tuttavia, allo sguardo superficiale dei più, Pio XI viene associato alla firma dei Patti Lateranensi². È,

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

¹ Achille Ratti era originario della provincia di Milano (era nato a Desio nel 1856). Dopo gli studi a Roma, fece ritorno nella sua diocesi (1882) divenendo, poi, prefetto alla Biblioteca Ambrosiana (1907). Trent'anni dopo il suo rientro a Milano, dovette nuovamente trasferirsi a Roma perché nominato prima vice-prefetto (1911), poi prefetto della Biblioteca Vaticana (1914). Su suggerimento del cardinale Gasparri, Benedetto XV nominò mons. Ratti visitatore apostolico e poi nunzio apostolico a Varsavia (1919). Seguì la designazione ad arcivescovo di Milano e l'imposizione della berretta cardinalizia. Ma nella sede che era stata di sant'Ambrogio, il neo cardinale rimase solo pochi mesi (da settembre 1921 a febbraio 1922): a causa della morte di Benedetto XV, il cardinale Ratti tornò a Roma per prendere parte al conclave che lo costrinse a non lasciare più Roma. Con questa elezione il settentrione d'Italia dava alla Chiesa anche il terzo pontefice del Ventesimo secolo, dopo Pio X (Treviso) e Benedetto XV (Genova). Ed altri ancora ne avrebbe donato nella seconda metà del secolo: Giovanni XXIII (Bergamo), Paolo VI (Brescia) e Giovanni Paolo I (Belluno).

² Sotto il profilo diplomatico va considerata la continuità "politica" di questo pontificato: la continuità con il passato fu garantita dal cardinale Pietro Gasparri che rimase a guidare la Segreteria di Stato (a capo della quale era sin dal 1914); la continuità con l'avvenire fu, invece, assicurata dal cardinale Eugenio Pacelli (il futuro Pio XII) che sostituì, per volontà di Pio XI, Gasparri a partire dal 1930.

dunque, opportuno analizzare l'insegnamento sociale di questo pontefice, insegnamento che avvicineremo – com'è comprensibile – attraverso l'enciclica *Quadragesimo anno*.

Il magistero sociale di Pio XI è, ovviamente, più vasto³ e si estende ad altri documenti, pur tuttavia può essere considerato ruotante intorno all'enciclica che ha per oggetto (e sottotitolo) l'instaurazione dell'ordine sociale cristiano⁴. La *Quadragesimo anno* – ovviamente in modo non prestabilito – è al centro cronologico del pontificato (si pone nella metà)⁵; ma può essere considerata un centro non solo cronologico se consideriamo il disegno di restaurazione cristiana che Pio XI lasciava intravedere anche nel suo motto episcopale (*Pax Christi in regno Christi*). Per l'interpretazione del mondo moderno e la conseguente restaurazione in Cristo la Dottrina Sociale, nella visione di papa Ratti, aveva un ruolo insostituibile perché indispensabile bussola di un vero e proprio progetto sociale cristiano⁶.

Questo disegno era già espresso nell'enciclica di inizio pontificato, la *Ubi arcano*⁷, e veniva rafforzato nella successiva *Quas primas* che istituiva anche la festa liturgica di Cristo re⁸. In questo quadro, val la pena ricordare anche l'enciclica con cui il papa ribadiva la necessità di non far mancare alla gioventù

³ Cfr. BENIAMINO DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, Nerbini, Firenze 2016, p. 32-35.

⁴ PIO XI, Lettera enciclica *Quadragesimo anno* sull'instaurazione dell'ordine sociale cristiano, 15.5.1931, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 583-730.

⁵ Cfr. DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, cit., p. 33.

⁶ Cfr. ANTONIO ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 132-133; cfr. PATRICK DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica. Una storia di idee da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Massimo, Milano 1986, p. 73-88; cfr. PIETRO SCOPPOLA, *Gli orientamenti di Pio XI e Pio XII sui problemi della società contemporanea*, in AUGUSTINE FLICHE – VICTOR MARTIN (a cura di), *Storia della Chiesa. I cattolici e il mondo contemporaneo (1922-1958)*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, vol. 23, p. 132-134.

⁷ Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Ubi arcano* sulla pace di Cristo nel regno di Cristo, 23.12.1922, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 1-62.

⁸ Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Quas primas* sull'istituzione della festa di Gesù Cristo re, 11.12.1925, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 140-163.

l'indispensabile educazione cristiana (la *Divini illius Magistri*)⁹ e l'enciclica sul matrimonio (la *Casti connubi*) nella quale non solo veniva indicato l'ideale cristiano della vita familiare, ma anche il ruolo – ritenuto importantissimo – delle leggi dello Stato¹⁰.

Quattro anni dopo l'ascesa al soglio pontificio, Pio XI aveva scritto il primo documento in relazione alle durissime persecuzioni patite dai cristiani messicani (seguirono ben tre encicliche sulla drammatica situazione della Chiesa in Messico)¹¹. Dal 1926 al 1929 la rivolta dei *cristeros*¹², i contadini che impugnarono le armi contro i governi militari, rappresentò una sanguinosa epopea in difesa della fede e della libertà che si inserisce nel clima dei “terribili anni Trenta”¹³. In questa stessa cupissima atmosfera si colloca anche la guerra civile che dilaniò la Spagna dall'estate del 1936 alla primavera del 1939¹⁴. Il Fronte Popo-

⁹ Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Divini illius Magistri* sull'educazione cristiana della gioventù, 31.12.1929, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 329-412.

¹⁰ Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Casti connubi* sul matrimonio cristiano, 31.12.1930, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 447-582.

¹¹ Cfr. PIO XI, Lettera apostolica *Paterna sane* sull'iniqua condizione dei cattolici in Messico, 2.2.1926, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 1379-1386; cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Iniquis afflictisque* sulla situazione dei cattolici in Messico, 18.11.1926, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 209-225; cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Acerba animi* sulla persecuzione della Chiesa in Messico, 29.9.1932, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 917-948; cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Firmissimam constantiam* sulla situazione religiosa in Messico, 28.3.1937, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 1281-1326. Cfr. anche PIO XI, Lettera enciclica *Divini Redemptoris* sul comunismo ateo, 19.3.1937, n. 18.19.

¹² Cfr. GIOVANNI FORMICOLA, *Libertà religiosa e diritto di resistenza: il caso della guerra “cristera”*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 1 (2015), n. 1, p. 9-41; cfr. MARIO ARTURO IANNACCONI, *Cristiada. L'epopea dei Cristeros in Messico*, Lindau, Torino 2013; cfr. PAOLO VALVO, *Difendere la fede in Messico. Ragioni delle armi, ragioni della diplomazia (1926-1937)*, in MASSIMO DE LEONARDIS (a cura di), *Fede e diplomazia. Le relazioni internazionali della Santa Sede nell'età contemporanea*, EDUCatt, Milano 2014, p. 193-218.

¹³ Cfr. GIOVANNA SCAPINELLI, *Lo “spirito degli anni Trenta”: attualità e inattualità di una lezione*, in «Civitas», anno 28 (1977), n. 2, p. 27-36; cfr. HENRY I. MARROU, *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano 2010, p. 142.

¹⁴ Cfr. ESTANISLAO CANTERO NUÑEZ, *1936. «L'assalto al cielo»: la guerra civile spagnola. Le cause dell'«alzamiento»*, in «Cristianità», anno 24 (1996), n. 258 (ottobre), p. 19-26; cfr.

lare di ispirazione marxista si accanì contro il clero costringendo il papa ad intervenire¹⁵ e a denunciare gli oltraggi «non solo alla religione e alla Chiesa, ma anche a quegli asseriti principi di libertà civile sui quali dichiara basarsi il nuovo regime spagnolo»¹⁶.

1. *Uno Stato corporativo?*

Nel maggio del 1931 cadeva la ricorrenza della *Rerum novarum* di Leone XIII¹⁷ e, per celebrare questo quarantesimo anniversario, Pio XI fece approntare la *Quadragesimo anno*¹⁸. Per incamminarci nell'analisi del più importante documento sociale di papa Ratti dobbiamo, però, considerare – almeno per accenno – alcuni aspetti rivelativi della cultura cattolica di quegli anni.

Nella storia bimillenaria del cattolicesimo, i concordati tra la Chiesa e gli Stati sono qualcosa di abbastanza recente perché rappresentano una prassi tipicamente moderna. Terminata l'era dell'alleanza tra trono ed altare, con i rivolgimenti rivoluzionari, la politica concordataria esprimeva la consapevolezza di una sempre maggiore aggressività dello Stato ed una corrispondente limitazione del ruolo “politico” della Chiesa. Infatti, da Napoleone in avanti¹⁹, la Chiesa

VICENTE CÁRCEL ORTÍ, *Buio sull'altare. 1931-1939: la persecuzione della Chiesa in Spagna*, prefazione di Giorgio Rumi, Città Nuova, Roma 1999; cfr. JOSÉ FRANCISCO GUIJARRO, *Persecución religiosa y guerra civil. La Iglesia en Madrid, 1936-1939*, La Esfera de los Libros, Madrid 2006; cfr. BENIGNO ROBERTO MAURIELLO, *La guerra civile spagnola*, Edizioni Solfanelli, Chieti 2007; cfr. ANTONIO MONTERO MORENO, *Historia de la persecución religiosa en España. 1936-1939*, BAC, Madrid 1999; cfr. ALBERTO ROSSELLI, *La persecuzione dei cattolici nella Spagna repubblicana (1931-1939)*, prefazione di Mario Bozzi Sentieri, Solfanelli, Chieti 2008.

¹⁵ Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Dilectissima nobis* sull'ingiusta condizione dei cattolici in Spagna, 3.6.1933, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 949-995. Cfr. anche PIO XI, Lettera enciclica *Divini Redemptoris* sul comunismo ateo, 19.3.1937, n. 18.20.

¹⁶ Cfr. PIO XI, *Dilectissima nobis* cit., n. 952.

¹⁷ Cfr. LEONE XIII, Lettera enciclica *Rerum novarum* sulla condizione degli operai, 15.5.1891, in *Enchiridion delle Encicliche/3. Leone XIII (1878-1903)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, n. 861-938.

¹⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Documento *In questi ultimi decenni*. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale, 30.12.1988, n. 21.

¹⁹ Benché il primo concordato risalga all'anno 1122 (quello di Worms, stipulato tra papa Callisto II ed Enrico V, imperatore del Sacro Romano Impero) e benché altri ve ne siano stati nel periodo assolutistico, il concordato del 1801 è il più emblematico per rappresentare il “nuovo corso”.

si è trovata nella condizione di ricercare un riconoscimento giuridico per poter ottenere dal potere statale margini sufficienti di libertà. L'“epoca dei concordati”²⁰ è, pertanto, un'adeguata espressione storiografica, utile a identificare la nuova dimensione dei rapporti tra Chiesa e Stato.

Per quanto il pontificato di Pio XI non possa non essere considerato, sotto questo aspetto, come quello più denso di eventi (accordi concordatari furono siglati con la Polonia, nel 1925, con l'Italia, nel 1929, con il Terzo *Reich* tedesco nel 1933, con il Portogallo nel 1940, ma preparato sotto papa Ratti), non sarà possibile, in questa sede, un'analisi dettagliata della politica concordataria, del suo significato e dei suoi risultati²¹. Se un cenno era doveroso, un altro è il motivo che ci introduce a considerare tutto ciò una opportuna premessa a quanto è stato sviluppato nella *Quadragesimo anno* nel 1931.

Com'è noto, il trattato Lateranense (che si componeva di una convenzione finanziaria e del concordato e che poneva finalmente termine alla “questione romana”)²² venne siglato l'11 febbraio 1929 dal cardinale Pietro Gasparri (1852-1934)²³, segretario di Stato di Pio XI, e da Benito Mussolini (1883-1945), capo del governo italiano. Ebbene, in un ben noto intervento, il papa, solo due giorni dopo la firma dei Patti, si espresse con parole che saranno ricordate spesso impropriamente. Esclamò Pio XI: «e forse ci voleva anche un uomo come quello che la Provvidenza Ci ha fatto incontrare; un uomo che non avesse le preoccupazioni della scuola liberale, per gli uomini della quale tutte quelle

²⁰ Cfr. SIDNEY Z. EHLER, *Breve storia dei rapporti tra Stato e Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1961, p. 52-57; cfr. *Il concordato tra la Chiesa e lo Stato ieri e oggi* (editoriale), in «La Civiltà Cattolica», anno 135 (1984), vol. I, p. 417-434 (quaderno 3209 del 3.3.1984); cfr. PIETRO SCOPPOLA, *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Roma 1986, p. 13; cfr. DANIELE VENERUSO, *Il pontificato di Pio XI*, in AUGUSTINE FLICHE – VICTOR MARTIN (a cura di), *Storia della Chiesa. I cattolici e il mondo contemporaneo (1922-1958)*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, vol. 23, p. 56-58.

²¹ Cfr. GIORGIO CAMPANINI, *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del '900*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 141.143.154; cfr. YVES CHIRON, *Pio XI. Il papa dei Patti Lateranensi e dell'opposizione ai totalitarismi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006; cfr. PIETRO SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, Studium, Roma 1979, p. 175-188; cfr. MARIO TEDESCHI, *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino 1987.

²² Cfr. PIETRO SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Laterza, Bari 1973.

²³ Cfr. GIOVANNI SPADOLINI, *Il card. P. Gasparri e la questione romana*, Le Monnier, Firenze 1972; cfr. DANIELE VENERUSO, *Gasparri Pietro*, in FRANCESCO TRANIELLO – GIORGIO CAMPANINI (diretto da), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Marietti, Casale Monferrato (Alessandria) 1982, vol. II, p. 222-225.

leggi, tutti quegli ordinamenti, o piuttosto disordinamenti, tutte quelle leggi, diciamo, e tutti quei regolamenti erano altrettanti feticci e, proprio come i feticci, tanto più intangibili e venerandi quanto più brutti e deformi»²⁴. Le parole del pontefice sono assai rivelative della concezione che il magistero aveva (e continuò a mantenere a lungo) del liberalismo. Questo è il motivo per cui si è riportata la citazione e il motivo per cui riteniamo che la Chiesa non potesse non guardare con simpatia (almeno iniziale) il tentativo d'istaurazione, da parte del regime, del modello di economia corporativa.

Uno dei principali motivi di attenzione che ancora oggi suscita la *Quadragesimo anno* è, infatti, l'apprezzamento che essa esprime nei confronti dell'ordimento corporativo²⁵. Si tratta di una questione che – comprensibilmente – non ha mancato di sollevare polemiche. Questo plauso, infatti, rappresenta la più alta forma di legittimazione, da parte cattolica, della filosofia sociale fascista.

Le corporazioni “delle arti e dei mestieri” erano associazioni di origine medievale che – a differenza dei moderni sindacati che sono associazioni di categoria – riunivano tutti i lavoratori di uno stesso settore produttivo²⁶. Si qualificavano, perciò, come associazioni di “settore” e non di “categoria”. Il sistema corporativo era già stato oggetto di critica da parte degli economisti della scuola fisiocratica che in esso vedevano un ostacolo all'evoluzione economica e sociale dell'attività industriale. Il magistero sociale della Chiesa, però, ha più volte manifestato preferenza per questa forma di associazione dei lavoratori. Già la *Rerum novarum* non escludeva la possibilità della creazione di sindacati²⁷ sebbene

²⁴ PIO XI, Allocuzione *Vogliamo anzitutto* ai professori e agli studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, 13.2.1929, in *Discorsi di Pio XI*, edizione italiana a cura di Domenico Bertetto, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, vol. 2, p. 17-18.

²⁵ Cfr. DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, cit., p. 33-34.83-84.

²⁶ Per un'introduzione al sistema corporativo, cfr. LUDOVICO INCISI DI CAMERANA, *Corporativismo*, in NORBERTO BOBBIO – NICOLA MATTEUCCI – GIANFRANCO PASQUINO, *Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, p. 188-193; cfr. LORENZO ORNAGHI, *Corporazione*, in AA. VV., *Politica. Enciclopedia tematica aperta*, Jaca Book, Milano 1993, p. 191-192.257-258.

²⁷ Cfr. LEONE XIII, Lettera enciclica *Rerum novarum* sulla condizione degli operai, 15.5.1891, in *Enchiridion delle Encicliche/3. Leone XIII (1878-1903)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, n. 927.

la predilezione accordata alle corporazioni²⁸ sia un tema ricorrente soprattutto a partire da Leone XIII²⁹ fino a Pio XI³⁰.

Anzi, esattamente cento anni dopo l'approvazione della legge Le Chapelier che aveva soppresso le corporazioni delle arti e dei mestieri e aveva vietato ogni associazione di lavoratori, operai e artigiani, Leone XIII, nel 1891, attribuirà proprio all'abolizione del sistema delle corporazioni la situazione di proletarizzazione alla quale l'enciclica sulla situazione degli operai voleva proporre rimedi³¹. Nelle primissime battute del documento, il papa faceva riferimento ai danni provocati dall'abrogazione, per via di legge, di quelle unioni di lavoro in cui l'associazione era di ordine "verticale", organizzata, cioè, per unire tutti i lavoratori dello stesso settore, indipendentemente dal ruolo esercitato, e dove la conduzione dell'azienda manteneva un carattere tipicamente familiare (non a caso la parola "padrone" deriva dal sostantivo "padre"). Ebbene, scriveva Leone XIII: «sopprese nel secolo passato le corporazioni di arti e mestieri, senza nulla sostituire in loro vece, nel tempo stesso che le istituzioni e le leggi venivano allontanandosi dallo spirito cristiano, avvenne che poco a poco gli operai rimanessero soli e indifesi in balia della cupidigia»³².

Le conclusioni a cui giungevano i pontefici (da Leone XIII a Pio XII, passando per la *Quadragesimo anno* di Pio XI) risultano, però, imprecise. In esse, infatti, la difesa del diritto di associazione veniva impropriamente collegata al recupero del sistema delle antiche corporazioni ed, inoltre, il rigetto tanto del liberalismo quanto del socialismo induceva ad intravedere nell'ordinamento corporativo fascista un'alternativa ai due sistemi che si aborrivano.

Nel controverso passo della *Quadragesimo anno* si legge: «recentemente, come tutti sanno, venne iniziata una speciale organizzazione sindacale e corporativa, la quale, data la materia di questa Nostra Lettera enciclica, richiede da Noi qualche cenno e anche qualche opportuna considerazione»³³. E, dopo aver descritto la modalità con cui il sistema corporativo si caratterizza, il documento concludeva: «basta poca riflessione per vedere i vantaggi dell'ordinamento per

²⁸ Cfr. JOSÉ MIGUEL IBANEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa. Itinerario testuale dalla "Rerum novarum" alla "Sollicitudo rei socialis"*, Ares, Milano 1989, p. 138-140.

²⁹ Cfr. LEONE XIII, Lettera enciclica *Quod apostolici muneris* su socialismo, comunismo e nichilismo, 28.12.1878, in *Enchiridion delle Encicliche/3. Leone XIII (1878-1903)*, cit., n. 45; LEONE XIII, *Rerum novarum*, cit., n. 926.

³⁰ Cfr. PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 610; cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Divini Redemptoris* sul comunismo ateo, 19.3.1937, n. 37.

³¹ Cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *La dottrina sociale di Leone XIII*, Fede & Cultura, Verona 2010, p. 99.

³² LEONE XIII, *Rerum novarum*, cit., n. 864.

³³ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 673.

quanto sommariamente indicato; la pacifica collaborazione delle classi, la repressione delle organizzazioni e dei conati socialisti, l'azione moderatrice di una speciale magistratura»³⁴.

Alcuni commentatori hanno interpretato le parole dell'enciclica diversamente dalla lettura immediata che induce a ritenere il passo come un avallo alle riforme che il fascismo stava realizzando in Italia. L'affermazione pontificia andrebbe intesa solo come un'asserzione del principio dell'associazionismo e non come la propensione ad uno Stato corporativo governato dall'alto³⁵.

Ora, per quanto il testo aggiungesse una precisazione cautelativa («dobbiamo pur dire che – proseguiva il documento – vediamo non mancare chi teme che lo Stato si sostituisca alle libere attività invece di limitarsi alla necessaria e sufficiente assistenza ed aiuto, che il nuovo ordinamento sindacale e corporativo abbia carattere eccessivamente burocratico e politico, e che, nonostante gli accennati vantaggi generali, possa servire a particolari intenti politici piuttosto che all'avviamento ed inizio di un migliore assetto sociale»³⁶) che, come spesso avviene nei documenti della Dottrina Sociale della Chiesa, aveva per scopo quello di non apparire troppo sbilanciato, pur tuttavia il senso del testo pontificio è fin troppo chiaro e non si presta a capovolgimenti interpretativi.

È noto che il papa affidò la stesura dell'enciclica al gesuita tedesco Oswald von Nell-Breuning (1890-1991); sarà proprio questi, molti anni dopo, a testimoniare sia che il brano sul corporativismo fu scritto personalmente da Pio XI sia che il papa lasciò scegliere al gesuita come meglio collocare il passo all'interno del documento³⁷. Non negando il carattere assai delicato della presa di posizione, il collaboratore del pontefice non poteva che riconoscere come il testo vada preso così com'è, indipendentemente dalla sua problematicità: «per l'esplicazione di un documento del magistero – sembrava ammettere Nell-Breuning – non importa né quello che il redattore dello schema ha *pensato*, né quello che ha *pensato* il titolare del magistero stesso, ma esclusivamente ciò che il *tenore verbale significa* secondo i principi generali d'interpretazione»³⁸.

³⁴ *Ibidem*, n. 677.

³⁵ Cfr. MICHAEL NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. 71; cfr. FLAVIO FELICE, *Capitalismo e cristianesimo. Il personalismo economico di Michael Novak*, prefazione di Michael Novak, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002, p. 93.

³⁶ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 677.

³⁷ Cfr. OSWALD VON NELL-BREUNING, *Octogesimo anno*, in «Humanitas», anno 26 (1971), n. 7 (luglio), p. 616.

³⁸ *Ibidem*, p. 618; cfr. anche p. 619 e 620.

In realtà, la convergenza manifestata per lo Stato corporativo non dev'essere considerata un qualcosa di occasionale né tanto meno un mero incidente. Le affermazioni della *Quadragesimo anno* vanno poste in continuità con le summenzionate dichiarazioni circa il concordato, che veniva considerato un accordo che “gli uomini di scuola liberale” non avrebbero concesso. Dietro queste parole non vi è una *indiretta* fede fascista; dietro queste parole vi è l'idea di dover superare sia il capitalismo sia il socialismo e la sostanziale equiparazione tra questi due sistemi. Tutto, in altri termini, esprimeva una *diretta* speranza che il fascismo potesse restaurare l'ordinamento sociale del passato: «se non che, quanto abbiamo detto circa la restaurazione e il perfezionamento dell'ordine sociale, non potrà essere attuato in nessun modo, senza una riforma dei costumi come la storia stessa ce ne dà splendida testimonianza. Vi fu un tempo infatti in cui vigeva un ordinamento sociale che, sebbene non del tutto perfetto e in ogni sua parte irreprensibile, riusciva tuttavia conforme in qualche modo alla retta ragione, secondo le condizioni e la necessità dei tempi»³⁹.

Una certa nostalgia per i tempi andati ancora accompagnava la mentalità dei cattolici e, accusando similmente liberalismo e socialismo di essere gli artefici del sovvertimento, il fascismo apparve come la forza in grado di restaurare gli antichi pilastri della società e di realizzare un ordinamento, finalmente, conforme alla filosofia sociale cristiana, superando il liberalismo e contrastando il socialismo.

Tutto ciò era però possibile solo ad alcune condizioni. Se si vogliono concedere tutte le attenuanti possibili, si può sostenere che il connubio con il regime poteva avvenire a condizione di ignorare la vera identità rivoluzionaria del fascismo e di fraintendere l'autentica vera natura del liberalismo (almeno quello propriamente tale, di stampo sinceramente anglosassone). Più realisticamente, si deve ritenere che questo affratellamento con il corporativismo era frutto di una reale corrispondenza che portava ad abbracciare il carattere profondamente statalista delle politiche sociali del fascismo ed a radicalizzare, contestualmente, la riprovazione delle istanze liberiste.

Così può scorgersi la cifra interpretativa dell'intera *Quadragesimo anno* – il cui tema, espresso dal sottotitolo, è «l'instaurazione dell'ordine sociale cristiano» – ed anche del magistero sociale di Pio XI nel suo complesso: la ricerca di una “terza via”⁴⁰ tra il sistema liberista (che, come vedremo, l'enciclica giudicava duramente) e il sistema socialista (a cui il papa non risparmiava condanne).

³⁹ PIO XI, *Quadragesimo anno*, cit., n. 679.

⁴⁰ Cfr. MARIO TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2003, p. 163.

Se questo può essere considerato il tratto caratteristico della *Quadragesimo anno* ed anche il primo aspetto che deve essere posto in evidenza, è anche vero che l'implicita rivendicazione di un «ordine sociale cristiano» è stata successivamente abbandonata⁴¹. Nonostante ciò, l'idea di una “terza via”, che trova nell'enciclica del 1931 il suo punto più alto, accompagnerà costantemente la Dottrina Sociale della Chiesa come interrogativo non risolto⁴².

All'aporia costituita dalla pretesa di presentarsi come una strada distante dalle altre storicamente realizzatesi, il magistero sociale non riuscirà a trovare adeguata soluzione. E con esso la gran parte del pensiero cattolico che ha spesso oscillato tra simpatie per il fascismo e collateralismi col socialismo. E se il secondo atteggiamento sarà tipico a partire dalla metà del secolo, negli anni di Pio XI prevalse la prima inclinazione. Intellettuali come Angelo Mauri (1873-1936), Agostino Gemelli (1878-1959), Francesco Maria Gerardo Vito (1902-1968), Amintore Fanfani (1908-1999), sulle tracce del corporativismo di Giuseppe Toniolo (1845-1918), non potevano che guardare alle politiche sociali fasciste con indiscutibile attenzione⁴³.

Quanto fosse infida questa strada lo dimostreranno assai presto i fatti. Solo poche settimane dopo l'uscita della *Quadragesimo anno*, il papa fu costretto a scrivere un'altra enciclica, la *Non abbiamo bisogno*, per protestare contro il regime e le sue pretese di monopolizzare l'educazione della gioventù⁴⁴.

2. *La Nova impendet*

Oltre che nel clima politico del momento, la *Quadragesimo anno* deve essere inquadrata anche nel contesto economico. Da esso contesto, il documento sembra fortemente condizionato⁴⁵. C'è però un paradosso. L'enciclica è molto

⁴¹ Cfr. FRANCESCA DUCHINI, *Insegnamento sociale della Chiesa e problematica economica: da Leone XIII a Pio XII*, in AA. VV., *L'insegnamento sociale della Chiesa. Atti del 58° corso aggiornamento dell'Università Cattolica (settembre 1988)*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 55.68.77.79; cfr. BARTOLOMEO SORGE, *Uscire dal tempio. Intervista autobiografica*, a cura di Paolo Giuntella, Marietti, Genova 1989, p. 52.

⁴² Cfr. DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, cit., p. 45-87.

⁴³ Cfr. ERNEST MORT, *Corporativismo cristiano*, in «Cultura & Identità», anno 4 (2012), n. 17 (maggio-giugno), p. 48-56; cfr. AMINTORE FANFANI, *Il significato del corporativismo. Testo di economia e diritto per i licei classici e scientifici e per gli Istituti magistrali*, Cavalleri, Como 1937.

⁴⁴ Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Non abbiamo bisogno* per l'“Azione Cattolica”, 29.6.1931, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 731-809.

⁴⁵ Cfr. DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, cit., p. 23-24.

lunga (quasi il doppio della *Rerum novarum*) e tratta di più temi di quanti non ne avesse trattato Leone XIII, pur tuttavia è probabilmente l'unico importante documento sociale del tempo che alla crisi economica in atto non rivolge neanche un cenno. Eppure dall'ottobre del 1929 – data del crollo della borsa di New York – in ogni circolo e in ogni consesso non si parlava di altro. Ci si sarebbe aspettato molto, in termini interpretativi, sulla depressione economica che da Wall Street si estese rapidamente all'Europa e al mondo intero; invece proprio l'enciclica sull'ordine economico, in modo davvero singolare, rimase silenziosa sulla principale questione sociale dell'intero decennio.

Alla correzione di questa clamorosissima lacuna si tentò di provvedere tardivamente e frettolosamente con una nuova enciclica che era destinata ad essere immediatamente dimenticata a causa del suo sbiadito contenuto, ben prima che per la sua ridotta dimensione. La *Nova impendet*⁴⁶ – questo il titolo del documento pressoché sconosciuto – si presentava subito come scritta a causa della «gravissima crisi economica» ed era la terza enciclica sociale del 1931 (dopo la *Quadragesimo anno* e la *Non abbiamo bisogno*).

Pio XI si accontentava di osservazioni ovvie («parliamo della grave angustia e della crisi finanziaria che incombe sui popoli e porta in tutti i paesi ad un continuo e pauroso incremento della disoccupazione»⁴⁷) e si limitava ad un generico appello invocando «quasi ad una crociata di carità e di soccorso»⁴⁸.

Dopo gli strali contro il capitalismo contenuti nella *Quadragesimo anno* e dopo la ricorrente invocazione alla “giustizia sociale” che emergeva nello stesso testo, la *Nova impendet* è di tutt'altro tenore e, benché il tema posto ad oggetto dell'enciclica lo suggerisse, in essa non vi era alcuna analisi della situazione né veniva indicata la terapia dell'instaurazione dell'ordine sociale cristiano così fermamente espressa nella *Quadragesimo anno* con il suo corollario sia di avversità al capitalismo sia di richiamo ad un nuovo tipo di giustizia qual era, appunto, quella “sociale”⁴⁹.

La lacuna presente nella *Quadragesimo anno* non è comprensibile. Tanto più alla luce del precedente discorso di Natale del papa (fine dicembre 1930) nel quale Pio XI parlò della crisi economica. Siamo, quindi, a pochi mesi dalla promulgazione dell'enciclica (metà maggio 1931) e un'integrazione sarebbe stata certamente possibile. Ripercorriamo, per dovere di antologia, le parole del

⁴⁶ PIO XI, Lettera enciclica *Nova impendet* sulla gravissima crisi economica, 2.10.1931, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 810-819.

⁴⁷ *Ibidem*, n. 810.

⁴⁸ *Ibidem*, n. 812.

⁴⁹ Cfr. DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, cit., p. 195-196.

pontefice nell'occasione natalizia: «diciamo questo generale anzi universale disagio finanziario ed economico, il quale è così penosamente risentito nella loro stessa compagine dagli Stati e dai popoli anche i più ricchi e i più forti, come dalle più piccole ed umili famiglie, da queste (s'intende) ben più dolorosamente. Diciamo questa così largamente diffusa disoccupazione che toglie lavoro e pane a tanti operai ed alle loro famiglie, e fa sentire sempre più vivamente il bisogno di un più giusto rapporto fra produzione e consumo, fra macchine e mano d'opera, e soprattutto di un migliore assetto sociale ed internazionale ispirato a maggior giustizia e carità cristiana, e che, senza sovvertire l'ordine stabilito dalla divina Provvidenza, renda possibile ed effettiva fra le diverse classi e fra i diversi popoli la collaborazione fraterna utile a tutti, invece della lotta e della concorrenza dura e sfrenata, a tutti nociva ed a più o meno breve andare disastrosa. Benedette tutte le iniziative intese ad alleviare le tante sofferenze del presente ed a preparare un migliore avvenire. Diciamo questi vaghi timori coi quali molti guardano all'avvenire quasi vedendo in più d'un settore dell'orizzonte nubi minacciose, timori (diciamo subito) per Noi eccessivi, e nubi (speriamo sempre) non tutte foriere di tempeste, ma che intanto tengono gli animi sospesi e turbati. E diciamo non tutte, perché universali e spaventevoli tempeste certamente preparano una propaganda sovversiva d'ogni ordine e nemica di ogni religione nonché il dilagare del malcostume, le disastrose ideologie, deprecabili debolezze e più deprecabili connivenze, e la ricerca troppo avida dei materiali interessi continueranno a troppo poco tentare per combatterle, anzi a venire in loro favore. Ed a tutti i guai accennati sono venuti ad aggiungersi un po' dappertutto, ma più rovinosi e micidiali in Italia, i tanti disastri tellurici, sismici, marittimi, fluviali, atmosferici. Sempre e dovunque le pene dei figli sono e saranno le pene del Padre, che al generale ricorso ha risposto e risponde prima con la preghiera di ogni giorno e col conforto della parola paterna, poi anche secondo le possibilità sue (accresciute da molte filiali e commoventi generosità) con qualche materiale soccorso; preferita fra tutte, anche da Noi, e fra tutte più insistentemente richiestaci e più volentieri concessa, la carità del lavoro, di molti lavori»⁵⁰.

Del brano val la pena sottolineare alcuni passaggi per comprendere almeno indirettamente – così come proposto relativamente alla valutazione sul concordato data da Pio XI – alcune prospettive di fondo, atte a intendere quella cultura economica cattolica da cui provengono i giudizi esternati nella *Quadragesimo anno*.

⁵⁰ PIO XI, Discorso *Benedetto il Natale* al Collegio cardinalizio, 24.12.1930, in *Discorsi di Pio XI*, cit., vol. 2, p. 457-458.

Il papa, in questa anticipata circostanza natalizia, invocava, sì, «un migliore assetto sociale ed internazionale», ma si rendeva pur velatamente conto che ciò non sarebbe stato possibile senza la limitazione dei diritti di proprietà, giacché precisava che questo assetto si sarebbe dovuto realizzare «senza sovvertire l'ordine stabilito dalla divina Provvidenza».

Impossibilitato a comprendere i benefici della libera competizione, il pontefice, condannando ancora la «[la] lotta e [la] concorrenza dura e sfrenata, a tutti nociva ed a più o meno breve andare disastrosa», non poteva che fare affidamento sull'intervento politico, sebbene, in questo caso, involontariamente e con quel paternalismo tipico di chi ha poca dimestichezza con le modalità con cui si crea sviluppo e crescita. Pio XI, infatti, dicendo «benedette tutte le iniziative intese ad alleviare le tante sofferenze del presente ed a preparare un migliore avvenire» non si rendeva troppo conto di incoraggiare il ricorso all'ampliamento dei poteri dello Stato. L'inconsapevolezza del meccanismo politico posto in essere è ravvisabile nel ritenere «eccessivi» i «timori» di alcuni; ma nel giro di pochissimi anni proprio l'ulteriore accrescimento dei poteri statali getterà l'umanità nell'inferno bellico.

La faciloneria con cui si considera l'economia emergeva anche dalla considerazione dell'offerta lavorativa quale forma di caritatevole assistenza e non quale una conseguenza del buon andamento economico. Il papa parlava di «commoventi generosità» che avevano consentito «qualche materiale soccorso; preferita fra tutte, anche da Noi, e fra tutte più insistentemente richiestaci e più volentieri concessa, la carità del lavoro, di molti lavori».

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

FRANCESCO MAURIZIO DI GIOVINE,
Gli Zuavi Pontifici e i loro nemici, Solfa-
nelli, Chieti 2020, p. 364, € 24

Molte strade della Penisola italiana sono intitolate al 20 (o XX) Settembre, data che segna l'entrata delle truppe italiane a Roma nel 1870 dalla celebre "breccia" di Porta Pia. Esiste anche una nutrita serie di opere pittoriche e scultoree che ricorda questa "impresa" dei bersaglieri (per inciso: quelli che Carlo Alianello avrebbe definito «le SS dell'Ottocento» nel suo *La conquista del Sud* a causa del loro comportamento nei confronti della popolazione civile meridionale durante la repressione del cosiddetto "brigantaggio" antiunitario). Ma affinché la conquista di Roma possa essere considerata una vera "impresa" e non una semplice esercitazione o, come si dice in casi simili, una "passeggiata militare", sono necessari almeno due elementi: *a)* che i bersaglieri abbiano trovato una resistenza e *b)* che questa abbia avuto un certo peso. Eppure, il 20 Settembre e la breccia di Porta Pia, sono sempre intesi, nell'immaginario collettivo prevalente, come un colpo di mano di Lamarmora, che si decise a penetrare nella Città Santa quasi nonostante gli ordini pacifici contrari del suo comando, conducendo una brillante e coraggiosa Operazione Militare che avrebbe cambiato la Storia della Patria (il tutto rigidamente scritto con le maiuscole). Insomma, sembra che i soldati italiani si siano li-

mitati a far brillare la carica che aprì il varco nelle mura romane e a mettere il governo piemontese, timoroso della Francia, di fronte al fatto compiuto.

Però, se fin dal primo momento tale impresa da artificieri è stata esaltata, evidentemente essa doveva aver trovato una notevole resistenza da parte dell'esercito pontificio. E così fu, infatti: le cronache riportano 32 morti e 143 feriti da parte italiana e circa la metà (15 morti e 68 feriti) da parte pontificia, nonostante l'esercito papalino contasse meno di un quarto di uomini di quello invasore (15.000 contro 65.000). Eppure, chi compì tale eroica resistenza è stato (volutamente) dimenticato, almeno dalla storiografia dei vincitori.

Tra le truppe che resistettero fino all'ultimo si distinsero in particolar modo quelle del reggimento degli Zuavi Pontifici. Si tratta di un corpo spesso identificato come facente parte dell'esercito francese: in effetti nacque come corpo speciale, di origine algerina (il nome deriva dall'adattamento di quello di una popolazione berbera, gli Igawāwen o Zwāwà), al servizio della Francia. Ma nel gennaio 1861 i volontari cattolici che da ogni angolo dell'Europa erano giunti a Roma per difendere con le armi la libertà della Chiesa e del Papa Re, ed avevano formato il Battaglione dei Tiraglieri Pontifici, vennero definitivamente inquadrati nel battaglione degli Zuavi Pontifici, più tardi trasformato in Reggimento.

La loro storia durò poco più di dieci anni che vengono riassunti con estrema attenzione nel saggio di Francesco Maurizio Di Giovine, il quale ha dedicato due decenni a raccogliere le testimonianze più significative: dal tributo di sangue pagato dai suoi volontari durante tutto il periodo (furono vittime di malattie, incidenti, agguati, atti terroristici) alla vita di guarnigione, con i suoi spaccati camerateschi, sempre all'insegna di una testimonianza cristiana; dalla lotta al brigantaggio delinquenziale alle opere caritatevoli ed umanitarie compiute dagli Zuavi durante la terribile epidemia del colera, alla guerra rivoluzionaria del 1867; per finire con la eroica difesa di Roma culminata il 20 settembre 1870.

Sono pagine che si leggono con trasporto, perché l'autore riesce a trasmettere il senso di "crociata" che pervadeva l'animo dei volontari, provenienti dagli ambienti cattolici tradizionalisti e legittimisti di moltissime nazioni. In tutto il mondo occidentale, numerosi sacerdoti lanciarono appelli ad arruolarsi in questo corpo, e gli zuavi caduti in battaglia apparivano agli occhi di molti come martiri moderni. Essi appartenevano alle più diverse nazionalità: soprattutto Olandesi, Francesi, Belgi, Italiani e Canadesi, ma anche, in numero minore, Tedeschi, Irlandesi, Inglesi, Spagnoli, Svizzeri, Polacchi, Austriaci e Ungheresi, Scozzesi, Lussemburghesi, Portoghesi, Nord Americani, Antillesi, Sud Americani, Russi e addirittura un Cinese.

Il reggimento degli Zuavi Pontifici non si distinse solo per le azioni militari: in particolare il 1867 fu un anno drammatico per questo corpo, che durante l'estate fu chiamato a soccorrere la

popolazione del Lazio meridionale colpita gravemente dal colera. Nella cittadina di Albano i soldati trovarono una situazione terribile, poiché nella piazza principale erano ammassati morti in stato di decomposizione, insepolti a causa della paura degli abitanti di toccarli e di contrarre il morbo: fu l'esempio di due ufficiali, che si caricarono i cadaveri sulle spalle per spronare gli altri e così i militi, in un giorno e una notte, sgombrarono le strade cittadine (e sei zuavi furono colpiti mortalmente dal contagio).

Era da poco terminata questa encomiabile azione umanitaria che seguì un vergognoso attentato dinamitardo, il 22 ottobre, contro la caserma Serristori, che costò la vita a 5 civili e a 25 zuavi (quindici dei quali italiani, nove della banda musicale).

Naturalmente (si pensi solo all'antipatico film di Luigi Magni, *In nome del Papa Re*, 1977) i due terroristi sono assurti al rango di "patrioti" (anzi, di "martiri", perché furono condannati a morte) e le vittime – come sempre – dimenticate.

Solo una dozzina di giorni dopo, il 3 novembre del 1867, gli Zuavi furono protagonisti della battaglia di Mentana, sconfiggendo i garibaldini che speravano di replicare le passeggiate militari che avevano caratterizzato la campagna del 1860. La storiografia risorgimentale ha cercato di attribuire il merito della vittoria alle truppe francesi, perché essere sconfitti dai pontifici bruciava troppo ai rivoluzionari in camicia rossa (un eco di tale umiliazione si trova nell'ultimo romanzo di Carlo Alianello, *L'inghippo*, del 1973).

Francesco Maurizio Di Giovine ricostruisce con estrema cura le vicende

degli Zuavi Pontifici, realizzando il primo saggio completo sull'argomento. Tra i tanti, tantissimi nomi ricordati nel libro (sono interamente ricostruiti tutti i ruoli degli ufficiali), spicca quello dell'alfiere Alfonso Carlos di Borbone, fratello del Re legittimo di Spagna Carlo VII, legato alle vicende conclusive della difesa militare dello Stato Pontificio.

Qualcuno potrebbe criticare una attenzione tanto minuziosa ai nomi e alle singole vicende degli uomini che formavano parte del Reggimento pontificio, ma il criterio seguito dall'Autore ci riporta a una cultura eroica, opposta alla retorica patriottarda (nonché massonica) del "milite ignoto", in cui riecheggia invece il lemma carlista «*No serán héroes anónimos ante Dios*»: «Davanti a Dio un eroe non è mai anonimo».

Luigi Vinciguerra

Le due Rome". Questioni e avvenimenti a centocinquanta anni dalla "breccia di Porta Pia", a cura di Giovanni Turco, Edizioni Terra e Identità, Modena 2020, p. 304, € 15

Le due Rome a cui fa riferimento il titolo non sono Roma e Costantinopoli, bensì la Roma che potremmo definire "cristiana" e quella che potremmo designare come "italiana". Il paradosso è soltanto apparente, se si pensa che l'invasione del 1870 ha portato non solo alla chiusura del processo di imposizione violenta di un'unità politica italiana – processo iniziato con la proditoria invasione degli Stati peninsulari dieci anni prima – ma alla creazione di una mentalità che cercò di cancellare lo spirito religioso di Roma, città-simbolo non semplicemente dei Papi, ma dell'intero cristianesimo. La con-

quista di Roma non è quindi semplicemente un episodio militare, bensì un avvenimento epocale e la sua difesa non un'impresa sfortunata, ma un momento paradigmatico, conclusione di un processo finalizzato alla nascita di una "terza" Roma, dopo quella dei Cesari e quella dei Papi, capitale non più dell'Impero o della Cristianità, bensì di uno Stato moderno (in senso assiologico e non cronologico): l'Italietta liberale, il cui profilo storico, dominato dagli scandali politici, desta come minimo imbarazzo, soprattutto se paragonato a quello delle due "Rome" precedenti.

Giovanni Turco, nella sua *Prefazione*, fa risalire tale processo "modernizzatore" (naturalmente riferendosi a un processo immediato, perché le radici della modernità rivoluzionaria risalgono alla Riforma e alla fine della Cristianità) alle invasioni napoleoniche ed alla radicale riforma giuridica che venne mantenuta pressoché intatta dalla a torto chiamata "Restaurazione": «Si tratta di un processo, contingente e non necessitato, che in quel tornante storico coglie una sua meta decisiva, anzitutto simbolica, ma che si protende – svolgendosi su se medesimo – oltre questo stesso punto apicale, e che è tuttora in divenire. In tal senso la "breccia di Porta Pia" è punto di arrivo del pensiero e dell'azione del Risorgimento. ed è punto di snodo della secolarizzazione dell'esistenza individuale e collettiva. Come è tipo sorgivo della formazione della "religione civile" (nella sua accezione rousseauiana) dell'Italia sorta nel 1860, con la conseguente pretesa derivazione della moralità dalla legalità. E con l'avvento della religione civile, si profila l'ingresso nel

milieu dei conflitti delle religioni civili (con il loro messianismo immanentizzato), successivamente di quello del loro policentrismo esponenziale e dominativo. D'altra parte, i fatti romani del 1870 si presentano come una sorta di verifica fattuale di teorie-prassi, ovvero di teorie che nello sbocco della prassi ambiscono al proprio inveramento. Di modo che senza la prassi trasformatrice dell'effettualità neppure sarebbero ciò che intendono essere, e la prassi stessa ne costituisce (come è proprio delle ideologie) un prolungamento ed un criterio» (p. 8).

Il volume raccoglie contributi di validi studiosi, specialisti delle singole materie trattate: i primi tre scritti sono di carattere teorico e generale: il curatore dell'opera, GIOVANNI TURCO, affronta il tema delle *Ragioni del Principato civile dei Papi*; segue un saggio del tomista don MAURO TRANQUILLO (FSSPX), *L'indipendenza temporale del Papa nella dottrina cattolica*; quindi MASSIMO VI-GLIONE, già autore di un approfondito studio sull'argomento (1861. *Le due Italie. Identità nazionale, unificazione, guerra civile*, Ares, Milano 2011) parla di *La guerra della Rivoluzione italiana alla Chiesa Cattolica*. Seguono quindi due saggi che delineano l'ambiente in cui si svolsero i fatti: MASSIMO DE LEONARDIS, Direttore del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ricostruisce *Il quadro internazionale dell'aggressione allo Stato Pontificio*, mentre il magistrato FRANCESCO MARIO AGNOLI descrive *Il contesto nazionale ed europeo*.

Nelle successive pagine del volume si passa all'analisi di alcune figure particolari: Mons. LUIGI NEGRI tratteggia la personalità di *Pio IX difensore della*

libertà; ROBERTA IOTTI presenta una Santa poco nota, la giovanissima religiosa bolognese Clelia Barbieri, il cui lavoro di fondatrice fu osteggiato dalle autorità civili: *Il Risorgimento sulla pelle di una santa: Clelia Barbieri*; ELENA BIANCHINI BRAGLIA ricostruisce le vicende de *L'Opera dei Congressi, uno Stato dentro lo Stato*, e descrive un romanzo del gesuita Alfonso Maria Casoli, *Anime sane, ossia la guerra d'Abissinia* (1917), in cui di particolare interesse è il rapporto conflittuale tra il tradizionalista Mons. Domenico e il modernista Don Primo (un dissidio quasi antesignano, suggerisce Elena Bianchini Bragaglia, di quello tra Don Camillo e Don Chichi del romanzo *Don Camillo e i giovani d'oggi* di Giovannino Guareschi).

La parte finale del libro è infine dedicata ad eventi poco noti, ma che meritano di essere approfonditi; si parte da due stragi: quella di Torino, che vide oltre sessanta morti e più di cento feriti causati dalla violenta repressione di alcune manifestazioni di proteste contro il trasferimento della capitale da Torino a Roma (GIORGIO ENRICO CAVALLO, *Le due giornate di sangue del 1864 a Torino*); e quella del criminale attentato contro gli Zuavi, troppo spesso passato sotto silenzio o minimizzato (si pensi al vergognoso, in questo senso, film *In nome del Papa Re*) grazie al saggio di FULVIO IZZO, *I prodromi di Porta Pia: 1867 l'insurrezione romana e l'attentato alla caserma Serristori*; e si termina con due testi di storia militare: PAOLO CARRARO, *La riorganizzazione dell'esercito pontificio nel decennio precedente a Porta Pia*; FRANCESCO MAURIZIO DI GIOVINE, che appena dato alle stampe un ponderoso studio sul corpo degli Zuavi (cfr. recensione in

questo stesso numero), *Il reggimento Zuavi Pontifici nella pagina conclusiva della sua storia*.

Tutte queste riflessioni permettono di definire molto chiaramente la reale portata dell'episodio del 20 settembre considerato dalla stessa massoneria «forse il più piccolo fatto d'armi del Risorgimento; certamente il più grande avvenimento della civiltà umana», come riportato da Massimo Viglione in apertura del suo saggio (p. 55).

Luigi Vinciguerra

GUIDO VIGNELLI, *Da Dio al Bio. L'ecologismo come religione del Nuovo Ordine Mondiale. Con Appendice sul totalitarismo sanitario*, Maniero del Mirto, Roma 2020, p. 210, € 15

Da decenni – da quando nelle ultime decadi del secolo scorso la New Age profetava l'avvento, dopo la bimillennaria *Era dei Pesci* di stampo cristiano, una *Era dell'Acquario* di impronta ecologista – si paventava una svolta “naturalista”, ma difficilmente, quaranta anni fa, si sarebbe potuto credere che ad essa avrebbe aderito la stessa Chiesa cattolica, intronando sugli altari un idolo pagano, la Pachamama, cui dedicare dubbie cerimonie. Invece siamo arrivati anche a encicliche ecologiste e – in tempi di pandemia – alla decisione della CEI di precedere il governo degli Italiani nella richiesta di cancellare le cerimonie religiose.

Guido Vignelli, attento osservatore della realtà contemporanea e degli influssi della propaganda nella vita sociale e dei costumi (ovvero della morale), riassume agevolmente in questo te-

sto quella che definisce «la svolta ecologista della Rivoluzione» (p. 21).

Fallito il tragico esperimento socialista, la Sinistra si ricicla come ambientalista: se, al loro apparire sulla scena parlamentare, i “verdi” venivano paragonati ai pomodori: verdi a primavera (al tempo delle elezioni), rossi in estate (una volta insediatisi in parlamento); adesso sono i progressisti a scoprirsi dotati di un'anima “verde” per giustificare la propria esistenza e permettere la propria sopravvivenza (dopo aver abbracciato, al miserando crollo del Muro di Berlino, prima l'antirazzismo e più recentemente l'immigrazionismo, sempre conditi dall'intramontabile salsa dell'antifascismo), infischiosene prima, durante e dopo dei reali problemi del popolo che dicono di rappresentare... Il dramma è dato dal fatto che anche la Chiesa sembra volere, specialmente nell'attuale pontificato, cavalcare la tigre dell'ecologismo (oltre che dell'immigrazionismo), sconcertando i fedeli, che rischiano di essere confusi dal repentino venir meno degli insegnamenti tradizionali: l'enciclica *Laudato si'* e il Sinodo episcopale sull'Amazzonia (tenuto però non in qualche località della foresta amazzonica, bensì nell'assai più confortevole Vaticano) sono la conferma di una critica ecclesiastica alla deriva moderna fatta però non in chiave *antimoderna*, bensì addirittura *ultramoderna* (Vignelli cita, come esempio, il testo programmatico *Il Sinodo per l'Amazzonia* del Card. Claudio Hummes, che parla addirittura di «conversione ecologista della Chiesa»; cfr. p. 118-131:121), criticando non la *presenza*, bensì la *lentezza* del processo modernizzante.

Ciò non vuol dire, ovviamente, che non si debba rispettare la Natura: è necessario però distinguere tra (vera) ecologia e (falso) ecologismo. La prima studia e rispetta il creato, riconoscendo il rapporto (che deve essere equilibrato ma non paritario) tra uomo e ambiente, in un antropocentrismo rettamente inteso (cioè rispetto al cosmo, non rispetto a Dio). L'ecologismo propone, contro l'antropocentrismo erroneo, quello che idolatra l'uomo, un cosmocentrismo (altrettanto erroneo) che dovrebbe risanare i danni provocati dal culto dell'uomo e dal mancato rispetto dell'ambiente naturale. «È grave che la Gerarchia ecclesiastica, dopo aver accettato per oltre mezzo secolo un erroneo antropocentrismo, proclamandosi solidale con la storia dell'umanità, oggi tenti di rimediarsi controbilanciandolo con un più erroneo cosmocentrismo proclamandosi solidale con la “evoluzione cosmica”. Per riparare a un errore commesso, non bisogna bilanciarlo con l'errore opposto, magari nella illusione di trovare poi una mediazione tra i due “opposti estremismi”, bensì bisogna riaffermare la verità ad essi contraria» (p. 144).

Al testo di analisi, che riprende ed aggiorna riflessioni degli anni (e decenni) scorsi, Vignelli ha poi aggiunto una interessantissima *Appendice* (p. 155-206) in cui compie una serie di considerazioni sulla pandemia in atto e sui suoi riflessi sulla società: il Covid è stato infatti utilizzato per imporre un progetto ecologista e totalitario (ancora una volta le teorie “verdi” si incontrano e diventano un sostegno di quelle “rosse”. Infatti, approfittan-

do del panico (creato ad arte gonfiando le cifre) si è imposta una “chiusura” che da noi non si era verificata nemmeno nei peggiori momenti dell'ultima guerra mondiale, con chiusura forzata di attività e conseguenti gravissimi danni economici di cui non si parla quasi, mentre al contrario siamo costantemente bombardati da notizie sugli sviluppi del morbo e del vaccino, senza che alcuno osi dire che i tassi di mortalità sono assolutamente nella normalità. Un caso? Pura idiozia da parte dei governanti? Ferma restando la scarsa intelligenza dei “rappresentanti del popolo”, una stasi (e la conseguente, devastanti crisi) dell'economia è un riconosciuto obiettivo dell'Internazionale Progressista (fondata a Davos nel 2001) che ha ufficialmente affermato di voler approfittare dell'attuale situazione di blocco «per incidere sull'arena politica e modellare il processo di formazione delle politiche pubbliche» (p. 158). La pandemia diviene così un'opportunità di cambiamento epocale grazie all'impoverimento generalizzato (escluso quello dei dipendenti pubblici, i quali si sentono al sicuro e che continueranno a votare a sinistra) e alla paura che spinge tutti a rimanere chiusi in casa (e a rinunciare anche alla Messa, trasformando così la religiosità in un fatto puramente intimo); l'imposizione di regole discutibili, se non assurde (dalla mascherina al divieto di spostamento) viene percepita come giustamente necessaria (ci sono utili idioti che la usano anche in casa, quando stanno da soli o con familiari...); l'insicurezza sociale metterà in crisi le certezze del “sistema borghese”; il divieto di riunioni farà venire

meno i vincoli affettivi e familiari; il dipendere dai mezzi di comunicazioni di massa, sempre più controllabili, favorirà la diffusione di una “opinione pubblica solidale”; la socialità “virtuale” prenderà il definitivo sopravvento su quella reale; etc. Vignelli ricorda più volte che il terrore giacobino in Francia, quello stalinista in Russia, quello nazista in Germania e quello cekista in Spagna furono imposti sfruttando «una situazione di grave crisi, spontanea o procurata che fosse» (p. 168).

Fantasie allarmistiche? Pornografia dietrologica? Purtroppo no: quello che solo un anno fa sarebbe sembrata pura fantapolitica da letteratura distopica, oggi è realtà quotidiana; un solo esempio: nel 2020 sono state impedito le Messe di Pasqua e quelle natalizie di mezzanotte nel disinteresse (se non nella complicità) della gerarchia ecclesiastica che anzi, in questi mesi, ha spesso addirittura ripreso, anziché difenderli a spada tratta, i sacerdoti che si sono rifiutati di sottostare a imposizioni prive di senso.

La strada è senza uscita? Vignelli conclude immaginando la seguente alternativa finale: «o il tumore ucciderà la sua vittima prima di morire con questa, o la vittima si libererà dal suo tumore prima di esserne uccisa. In ogni caso, la conclusione non sarà facile né indolore» (p. 178).

Purtroppo il comune cittadino deve raggiungere la salvezza sapendo di avere contro il proprio Stato e il fedele deve farlo sapendo di non avere sempre a fianco l'intera gerarchia ecclesiastica.

Attilio Conte

LOUIS DE BONALD, *Le leggi naturali dell'ordine sociale. Sovranità, governanti e governati*, D'Ettois Editori, Crotone 2019, p. 216, € 17,90

Dovunque è giunta la Rivoluzione, è scoppiata la Contro-Rivoluzione. E se c'è stata una Insorgenza armata, sebbene più tardi, c'è stata anche una scuola di pensiero che ha teorizzato l'Ordine antecedente alla Rivoluzione, che nell'antico regime era “sentito” naturalmente e vissuto quotidianamente senza necessità di speculazioni teoriche. Oscar Sanguinetti, autore della nuova traduzione e della postfazione di questo saggio di Louis-Gabriel-Ambroise, Visconte di Bonald (1754-1840), sottolinea l'esistenza di una “scuola” contro-rivoluzionaria di cui lo stesso Bonald, assieme a Joseph de Maistre (1769-1821) e ad Edmund Burke (1729-1797) formano – per usare le sue parole – una sorta di “patristica” (a cui dovrebbe essere aggiunto anche Antonio Capece Minutolo, Principe di Canosa; 1768-1838), seguita poi da una “scolastica” (composta di autori operanti tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento). Forse è improprio parlare di vera e propria *scuola* contro-rivoluzionaria, stante la distanza tra i vari autori, ma si può certamente definirla una *corrente*, composta di autori che scrivevano parallelamente, a volte ribadendo in maniera diversa gli stessi concetti, a volte svolgendo gli identici temi con diverse sfumature, a volte completandosi inconsapevolmente a vicenda.

Si tratta, in ogni caso, di autori “più citati che letti”, per cui è encomiabile lo sforzo della casa editrice D'Ettois di riproporre, al fianco di un pregevole

studio su alcuni scrittori di lingua italiana (PAOLO MARTINUCCI, *Per Dio e per la patria. Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento*, cfr. recensione nel numero 12 di «Veritatis Diaconia») e di un saggio sul conte Clemente Solaro della Margarita (1792-1869) di prossima uscita (PAOLO MARTINUCCI, *Contro lo spirito di disordine al servizio della patria*), una traduzione integrale del *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1800).

Il suo autore, il visconte Louis de Bonald, non fu solo un teorico, ma si dedicò direttamente alla politica attiva prima e dopo la Rivoluzione francese (non però durante): già Moschettiere (cioè membro della Guardia reale) sotto Luigi XV, quando il successore sciolse il corpo (per motivi di taglio al bilancio) il Visconte lasciò Parigi e venne eletto sindaco del suo paese, Millau (1785 e 1790), rifiutando di rappresentare la nobiltà del suo distretto agli Stati Generali del 1789, accettando invece un mandato l'anno successivo all'Assemblea Nazionale. Inizialmente favorevole a ipotesi di riforma in senso anti-assolutistico, divenne immediatamente critico delle violenze contro i religiosi e decise di lasciare la Francia giacobina per un esilio volontario in Svizzera (1791-1797). Quindi, tornato clandestinamente in patria, si dedicò per mantenersi all'attività di giornalista e a quella di saggista, ribadendo la necessità dell'autorità temporale monarchica e la sua origine divina, nonché elaborando una critica del pensiero illuministico radicale e della Rivoluzione francese "giacobina" (vale a dire ponendosi in una linea più moderata che tradizionalista). Notevole il fatto che evitò com-

promissioni con il regime napoleonico, che pure cercò di lusingarlo, proponendogli nel 1808 una riedizione della sua *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796), purché espungesse il termine *Re* dal testo.

Con la (cosiddetta) Restaurazione, Louis-Gabriel-Ambroise, eletto prima deputato e poi nominato (1823) Pari di Francia, legò il suo nome alla lotta per l'abolizione del divorzio che i rivoluzionari avevano introdotto. Ebbe successo (la "legge Bonald" del 1816 rimase in vigore in Francia fino al 1884) e dimostrò di aver compreso come la famiglia fosse la prima (ne senso di iniziale, basilare) società sulla quale si doveva basare, attraverso i corpi intermedi, l'intera struttura dello Stato.

Venendo al volume in oggetto, esso consiste nell'esposizione in forma sintetica e abbreviata delle tesi di filosofia politica che l'autore aveva formulato nell'ampio trattato *Théorie du pouvoir politique et religieux* prima citato. La scelta di proporre questo particolare saggio di Bonald è dovuta alla sua dimensione "accettabile" rispetto all'opera principale o ad altri scritti (soprattutto il suo capolavoro, il fondamentale studio *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, 1802, la cui traduzione in lingua italiana del 1818 supera le 750 pagine), ma anche al fatto che essa fu immaginata appunto come un compendio del più complesso trattato precedente. Nel lavoro, Bonald non si "appoggia" al tomismo e alla Sacra Scrittura (in parte per scelta di evitare autori religiosi e quindi disprezzati dalla moda del tempo, in parte per la non perfetta conoscenza del pensiero dell'Aquinate), ma si basa su scrittori laici: Montesquieu,

Bossuet, Malebranche, Condorcet... Lo studioso contro-rivoluzionario difende la forma organica dello Stato, caratterizzata dal mandato imperativo dei rappresentati all'eletto, mentre la rappresentanza ugualitaria senza vincolo di mandato (quella che è tuttora in vigore negli attuali parlamenti) concentra tutto il potere nell'assemblea dei rappresentanti. Quanto alla fonte del potere, l'autore difende la sua origine divine e critica aspramente la teoria del "contratto sociale" (Rousseau è uno degli autori più citati – ma in negativo, assieme a Condillac – dell'opera; cfr. cap. II-III, p. 49-80).

Per quanto riguarda la legge, Bonald ribadisce il rispetto – a cui è tenuto anche il Sovrano – del diritto naturale (cfr. cap. IV, p. 81-110). Quindi affronta il ruolo del governo (cap. V, p. 111-118), ribadendo il concetto che i ministri sono al servizio della popolazione, quindi «i ministri sono più sudditi che non i sudditi stessi» (p. 116). Infine (cap. VI, p. 119-144) sostiene che una società debba essere basata non su una serie di singoli individui, bensì sul sistema delle famiglie: tema fondamentale che, come abbiamo accennato, sarà al centro della sua lotta politica dopo la caduta di Napoleone.

Segue una *Dissertazione* (p. 145-180) di tipo filosofico sull'esistenza di Dio che l'autore preferì non inserire tra le note del secondo capitolo per non accrescerlo eccessivamente e che pubblicò anche al termine della *Législation primitive* con il titolo *Dissertation sur la pensée de l'homme et sur son expression*.

Mauro Ronco, nel suo "invito alla lettura", dopo aver sottolineato come lo scrittore francese abbia concorso in modo rilevante a formare l'avanguar-

dia del pensiero contro-rivoluzionario scritto, sintetizza così il lavoro del Visconte: «Se padre Augustin Barruel [1741-1820] raccolse strenuamente le prove storiche degli intrighi con cui le sette avevano preparato la rivoluzione dell'Ottantanove e se Joseph De Maistre ne intuì con sguardo d'aquila il significato teologico, de Bonald intraprese uno studio accurato delle cause storiche, politiche, giuridiche e sociologiche della rivoluzione. Il compito che gli si parava davanti era molto arduo. Il lavoro compiuto fu prezioso. Oggi il suo lascito va liberato dall'oblio, riscoprendone le ricchezze» (p. 9).

Gianandrea de Antonellis

ANTONIO CAPECE MINUTOLO, PRINCIPE DI CANOSA, *Saggi politici I (1796-1820)*, a cura di Gianandrea de Antonellis, Solfanelli, Chieti 2020, p. 336, € 19

Antonio Capece Minutolo, Principe di Canosa, il massimo rappresentante del pensiero politico tradizionale napoletano ottocentesco, è stato finora condannato alla *damnatio memoriae* dalla storiografia risorgimentale. Ostracizzato fin da subito, ne era perfettamente conscio e, infatti, così scrisse: «La Posterità, sempre saggia nelle sue decisioni, sventata che sarà la rivoluzionaria confusione, deciderà anzi essa a nostro modo, e lasciando nella non curanza e disprezzo tutti gli scritti dei sofisti di moda, renderà pregevole il presente nostro giudizio, che per ora non sembrerà vero se non se al giudizio di quei pochi saggi che rimasti sono come frantumi di tavole salvate dalla tempesta ed universale naufragio» (p. 140). È necessario ricordare per som-

mi capi le sue vicende biografiche: Antonio Capece Minutolo, Principe di Canosa (1768-1838) appartenente a una delle più antiche famiglie del Regno di Napoli, ebbe un'esistenza particolarmente travagliata: durante la Repubblica Napoletana rimase a Napoli, difendendo le antiche strutture politiche del Regno; fu incarcerato prima dai giacobini e poi, al ritorno del Re, dagli invidiosi che lo accusarono di aver voluto creare una "repubblica aristocratica". Ciononostante, quando Napoleone pose il fratello Giuseppe sul Trono di Napoli, egli si prese una «vendetta da cavaliere» e si schierò, rinunciando a tutto, dalla parte di Ferdinando di Borbone, combattendo per lui in Calabria, cercando di organizzare da Ponza la riconquista di Napoli, facendogli da ambasciatore – a proprie spese – in Spagna.

Fu due volte Ministro di Polizia, in periodi cruciali (nel 1816, subito dopo la Restaurazione, e nel 1821, dopo i moti carbonari) ma in entrambi i casi per brevi periodi, perseguitato dall'invidia dei meschini colleghi.

Rifiutando il ruolo di consigliere, incarico ben remunerato, ma senza possibilità di agire concretamente, preferì vivere in esilio, nonostante le ristrettezze economiche, dedicandosi a combattere con la penna.

Ricordato quasi esclusivamente per il profetico pamphlet *I piffari di montagna* (in cui, all'inizio del 1820, anticipò la rivolta che sarebbe scoppiata nel luglio successivo), il Principe di Canosa fu autore in realtà di una immensa mole di opere da cui deriva un pensiero organico e coerente che lo pone tra i massimi pensatori del pensiero contro-rivoluzionario.

La casa editrice Solfanelli – in concomitanza con il bicentenario della pubblicazione della prima edizione dei *Piffari* – ha così deciso di promuovere la pubblicazione non solo di questo saggio, ma delle sue opere complete, affidando il lavoro a Gianandrea de Antonellis. Il piano generale dell'opera prevede quattro volumi di *Saggi politici maggiori*, cronologicamente suddivisi (I: 1796-1820; II: 1825-1832; III: 1833-1837 e il quarto dedicato alla trascrizione del lungo saggio *Perché il Sacerdozio dei nostri tempi e la moderna nobiltà dimostrati non siansi egualmente generosi ed interessati come gli antichi per la causa della monarchia e dei re*, ancora in preparazione), un volume di *Saggi brevi ed opere letterarie*, uno di articoli apparsi su riviste, un volume di *Saggi teologici e vari* e, infine, una scelta antologica tratta dal ricco epistolario.

In questo primo tomo sono presenti i seguenti scritti: *L'utilità della Monarchia nello Stato civile* (1796, p. 13-56); *Sul servizio militare dei Baroni* (1796, p. 57-96); *Contro l'abolizione della feudalità* (1799, p. 97-116); *Decadenza della nobiltà* (1803, p. 117-150); *In difesa dei Napoletani esuli nel Regno di Sicilia* (1813, p. 151-188); *I piffari di montagna* (1820, p. 189-308). Le *Appendici* (p. 311-328) contengono in particolare il testo originale che spinse il Principe di Canosa alla piccata replica dei *Piffari* e la umanissima lettera di dimissioni (pubblicata in versione integrale per la prima volta) con cui nel 1816 Antonio Capece Minutolo rinunciò al ben remunerato incarico di Consigliere, conscio che non avrebbe potuto avere effettiva voce in capitolo, rispetto a quella che gli dava la carica di Ministro: «Io sono stato reso un pezzente dai Francesi. V. M. con eccesso

di clemenza mi ha tratto dalla miseria dandomi tutto ciò che poteva. Ottomila ducati l'anno, e casa mi facevano vivere com'era nato, e mi avrebbero fatto provvedere di dote le povere figlie, che hanno tutto perduto nella distruzione del Monte Capece. Io dunque o sono un pazzo per abbandonare, in virile età, la mia fortuna, o sono un Uomo di onore, che tradire non voglio la mia coscienza, il sentimento mio» (p. 326-327).

Il progetto mira a far conoscere questo campione del pensiero tradizionalista, più citato che letto, e soprattutto a strappare quella rete di infamanti calunnie con cui la propaganda progressista lo ha avvilluppato per due secoli.

L'opera è stata realizzata sotto il patrocinio del Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II.

Luigi Vinciguerra

RAFAEL GAMBRA, *Tradicionalismo y Carlismo*, «Collana De Regno» 13, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, Madrid 2020, p. 172, s.i.p.

Per ricordare il centenario della nascita di Rafael Gamba (1920-2004), Miguel Ayuso ha raccolto alcuni dei principali interventi del filosofo tomista sui temi del Tradizionalismo e del Carlismo apparsi su svariati giornali. Nonostante la provenienza eterogenea dei diversi testi (che vanno dal 1945 al 1997), grazie allo stile scorrevole, dovuto anche al pubblico generalista a cui l'autore si rivolgeva e grazie soprattutto alla coerenza dottrinale che caratterizzato la produzione di Gamba, se non fosse per la segnalazione della fonte al termine di ciascun intervento, si avrebbe

quasi l'impressione di trovarsi non di fronte a un'opera antologica, bensì ad un lavoro organico scandito in tre capitoli, rispettivamente intitolati: *Tradizionalismo*, *Tradizionalismo e Carlismo*, *Carlismo senza Tradizionalismo?*

Gamba inizialmente affronta il problema di definire il termine *tradizionalismo* e lo fa attraverso il pensiero di uno dei suoi Maestri, Salvador Minguijón (1874-1959) per il quale esso «non è un insieme di dogmi o formule politiche che contengano una soluzione concreta e invariabile da cui può scaturire il governo dei popoli. Al contrario, il tradizionalismo è un sistema di civiltà, quello che più si è adattato alla natura umana perché è stato creato dal tempo e dall'esperienza ed è stato sostituito dall'imposizione di ideologie o postulati di scuole teoriche o di partito». Rispettoso dei costumi e delle libertà che incontra, «conservatore e stabilizzatore per eccellenza, rispetta e sostiene quei costumi e quelle istituzioni che sorgono dalla società stessa» (p. 20-21). Al contrario, l'individualismo e la democrazia, imposti dalla Rivoluzione francese, svuotano e distruggono quei costumi e quelle istituzioni, sostituendoli con il dualismo Stato-individuo. E, sempre citando Minguijón: «La stabilità delle esistenze crea il radicamento, che genera dolci sentimenti e sani costumi. Questi si cristallizzano in sane istituzioni che, a loro volta, conservano e fortificano i buoni costumi. Questa è l'essenza dottrinale del tradizionalismo» (p. 22). Intrinsecamente opposto al concetto di *rivoluzione*, il tradizionalismo è invece correlato a quello di sviluppo, di progresso (ma non di *progressismo*): ogni progresso scientifico, infatti, si basa necessariamente su una

tradizione di studi ed esperienze precedenti.

Viene quindi ripercorsa la storia del tradizionalismo politico: se l'Ordine della Tradizione precede necessariamente la Rivoluzione, il tradizionalismo, come movimento culturale e politico, nasce in opposizione a questa. Gamba enumera una serie di autori controrivoluzionari, da Edmund Burke, il primo a scrivere contro la rivoluzione francese (le sue *Riflessioni* risalgono addirittura al 1790, l'anno immediatamente successivo a quello della presa della Bastiglia), fino al contemporaneo e sodale Francisco Elías de Tejada. Il passaggio alle vicende del tradizionalismo ispanico, incarnatosi nel Carlismo, è quindi naturale: nell'antologia è riportato un articolo (bloccato nel 1945 dalla censura franchista) sul valore storico della continuità ideale di cui il movimento carlista si è fatto carico; un approfondito scritto sull'*Erodoto carlista* Melchor Ferrer (1888-1965), autore della monumentale *Storia del tradizionalismo spagnolo* in trenta volumi; sul concetto di *sostanzialità* nella politica (contro l'indifferenza verso le varie forme di governo), in cui sottolinea la lontananza dal cristianesimo (se non direttamente l'anticristianesimo), quando pongono l'origine del potere nella volubile volontà della maggioranza (sistema liberale e democratico) o deificano lo Stato (sistemi socialisti); sul valore intrinseco del sistema monarchico, purché sia tradizionale, tanto da chiedersi, nel 1984, se il ritorno del re in Spagna dopo il periodo dittatoriale sia da considerarsi una *restaurazione* o, piuttosto, una *instaurazione*, in cui Franco perse (anzi, rinunciò coscientemente) alla storica

occasione di nominare come proprio successore il Re legittimo, tanto più che gli unici monarchici che avevano partecipato alla *Cruzada* (dopo aver suscitato l'*Alzamiento*, ponendo fine agli indugi dell'esercito) erano stati appunto i *Requetés* carlisti (ma Franco, per nulla riconoscente, addirittura perseguì il legittimo pretendente Don Saverio di Borbone-Parma e i suoi fedeli).

L'ultima sezione del volume affronta un problema concreto ed attuale (sia nel momento in cui gli articoli, risalenti soprattutto agli anni Settanta, erano redatti; sia nel momento in cui li rileggiamo – o meglio, almeno per chi sta scrivendo, li leggiamo – a distanza di tempo): la divisione interna del Carlismo o, più precisamente, la deriva socialista del “carlo-huguismo” (definito ironicamente una “quadratura del cerchio” per il suo tentativo di conciliare posizioni opposte e incompatibili). Si propone o una visione esaltatoria del presente (1971), come se la fine del regime di Franco stesse portando all'istallazione di una vera Monarchia organica e tradizionalista; oppure un rifiuto del passato, ormai superato, che avrebbe dovuto spingere i Carlisti a saltare sul carro della Modernità per non perdere il “treno della Storia”. «Secondo questi due modi di presentare la situazione attuale ed il ruolo del Carlismo, si arriverebbe o ad abiurare il proprio passato e trasferirsi con armi e bagagli dalla parte dei nemici di ieri e di sempre; oppure dissolversi, in un gioioso trionfo, nel supposto compimento attuale di tutte le rivendicazioni e speranze» (p. 133-134). Esiste anche un terzo modo, egualmente deprecabile: quello di chiudersi in se stessi, dando tutto per irrimediabilmente perso,

rinunciando definitivamente a lottare. La deriva a sinistra del “carlo-hughismo” nasce dalla mentalità democratico-cristiana di derivazione maritainiana, che accetta la visione storicista hegeliana (quindi il superamento della tradizione), la visione economicista marxista (quindi il declassamento della fede) e il pluralismo (cioè l'indifferentismo) religioso, nella vana speranza che non sia importante il tipo di governo (monarchico, democratico o tirannico), bensì la qualità dei governanti, da indirizzare ed influenzare positivamente.

Infine, il volume si chiude con un toccante ricordo di Don Saverio di Borbone-Parma e della sua regale consorte Donna Maddalena, «ultima grande regina del legittimismo spagnolo».

Gianandrea de Antonellis

JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *Drama del Hombre, silencio de Dios y crisis de la Historia. La filosofía antimoderna de Rafael Gamba*, Dykinson, Madrid 2020, p. 152, s.i.p.

Il filosofo Rafael Gamba (1920-2004) ha fatto propria la filosofia perenne, che espone in maniera originale (e diversa dalla tecnica scolastica), scoprendo elementi in un certo tipo di filosofia esistenzialista. Ha combattuto il liberalismo politico e il modernismo religioso realizzando una crociata fatta di sessant'anni di attività intellettuale durante la quale non si spostò di un passo. La sua filosofia antimoderna inoltre denunciò l'esaurimento del razionalismo e rivelò il suo nichilismo postmoderno.

Il saggio di Julio Alvear Téllez ha come fine la sistematizzazione della filo-

safia antimoderna nell'opera di Rafael Gamba. Il filosofo considera la Modernità da tre punti di vista: quello della fede cristiana (rifiutata dalla Modernità), della cultura classica (di fatto superata) e della dottrina dell'ordine naturale (sostituita dagli artifici della ragione pura). La Modernità impone dunque una “controultura” del razionalismo disumanizzante, con la sostituzione dei fini da parte dei mezzi contraria allo spirito della vita, che porta a un disorientamento esistenziale.

Il processo modernizzatore si esplica in direzione filosofica (mondo delle idee) e storica (mondo dei fatti): nel primo caso, tramite il razionalismo, sposta la condizione di “essere necessario” da Dio al mondo. Fomentando altresì la credenza nel progresso assoluto dell'umanità, grazie alla scienza e alla tecnica; in ambito storico si sottolineano alcuni miti, in particolare quelli del *Progresso* e della *Rivoluzione*, finalizzati alla distruzione della *civitas* cristiana e alla totale desacralizzazione della società, attraverso diverse incarnazioni politiche (liberalismo, socialismo, comunismo) contro le quali avvenne una reazione che avrebbe potuto essere sana, e che deviò invece nelle dittature fasciste e naziste.

Dopo la caduta del muro di Berlino inizia una nuova tappa della Modernità: l'era dell'incredulità totale, delle ribellioni cosmiche, che hanno come obiettivo non più l'ordine sociale e religioso, bensì l'anima umana. Un obiettivo non raggiungibile senza il cosiddetto «tradimento dei chierici», cioè delle élites intellettuali e della gerarchia ecclesiale, in una sorta di “suicidio collettivo”. Paradossalmente, la distruzione totale ha coinvolto anche la stessa

nuova costruzione, per cui il futuro non appartiene più alla Modernità ed è rimasto aperto.

Nei capitoli successivi viene considerato il pensiero di Gamba relativamente al dramma dell'uomo moderno (cap. II, p. 93-184), al "silenzio di Dio" (cap. III, p. 185-246) e alla crisi della storia (cap. III, p. 247-318).

Il dramma dell'uomo contemporaneo consiste nel soffrire la mancanza di una sana e naturale società, distrutta dalla Modernità: l'eliminazione della metafisica, dell'etica, della temperanza, della tradizione, della famiglia della "città politica" influenza negativamente la sua esistenza. Il silenzio di Dio è causato dalla volontà di escludere la Sua presenza dal mondo politico, passando dalla "Cristianità" (con il tentativo di realizzare il Regno sociale di Cristo sulla terra), alla "democrazia moderna" che vuole espellere Dio dalla società, ponendo come propria base ideologica il razionalismo politico, la Rivoluzione francese come realizzazione storica genetica, il liberalismo come principio ispiratore. La democrazia moderna ha portato a un sistema politico contrario all'ordine dell'essere, che rifiuta il principio religioso-comunitario, il bene comune e la logica razionale.

La crisi della storia consiste nello spostamento dal concetto cristiano di "progresso *nella* Storia" a quello di "progresso *della* Storia"; crollati i miti fondatori e i padri fondanti (soprattutto Comte, Kant, Hegel e Marx), la temporalità moderna entra in una gravissima crisi, che Gamba analizza dal punto di vista storico, psicologico, sociologico, morale e antropologico. La credenza nei "venti della Storia" è il

momento finale del "Progresso" razionalista, fiducioso nella realizzazione di un mondo nuovo, ipertecnologico e virtuale, che ci allontana sempre più dalla realtà.

Tutto ciò porta a una crisi profonda della società (e anche della Chiesa) che porta a una situazione disumanizzante e antireligiosa, sintetizzato nell'abiura della Spagna – Paese frutto della *Reconquista*, unito dai Re Cattolici, reattivo di fronte alla "riforma" luterana, all'illuminismo e alla rivoluzione – alla propria missione spirituale: «Agli occhi di Gamba, la Spagna attuale ha rinunciato ad essere Spagna. Quantunque la speranza sia l'ultima a morire, si tratta probabilmente della crisi più profonda della sua storia» (p. 325). Lo stesso discorso può essere applicato a Roma e al mondo intero.

Gianandrea de Antonellis

MIGUEL AYUSO, *Tradición política y hispanidad*, «Collana De Regno» 14, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, Madrid 2020, p. 184, s.i.p.

Il volume è l'ideale continuazione del precedente, apparso nella stessa collana *La Hispanidad como problema. Historia, cultura e política* (2018), e riunisce quattro scritti di Miguel Ayuso, apparsi in differenti occasioni, qui rivisti e armonizzati per comporre uno scritto organico, scandito da quattro coerenti e conseguenti capitoli, sul tema della realizzazione pratica della tradizione politica ispanica, vale a dire il Carlismo.

Il primo capitolo è dedicato all'*altro* bicentenario; nel momento in cui si prospettava la celebrazione del 2 maggio 1808, giorno dell'insurrezione di

Madrid contro le truppe napoleoniche, intendendo quella ricorrenza come lotta nazionalista antifrancesa, in chiave progressista e premonitrice della Costituzione del 1812 e del successivo Triennio liberale (1820-1823), lo stesso Ayuso propose di ricordare un'altra ricorrenza, anzi una serie di ricorrenze: dai 175 anni del Carlismo (1833) alla corretta interpretazione degli eventi del 2 maggio. Infatti, la guerra che viene spesso detta "d'indipendenza" in realtà fu una guerra dai connotati religiosi, non nazionalistici; gli Spagnoli si battevano contro le truppe di Napoleone, non contro i Francesi, tanto che quindici anni dopo gli stessi Francesi sarebbero stati accolti come liberatori, quando i "Centomila Figli di San Luigi" varcarono i Pirenei per porre fine alle violenze del governo liberale. Un lungo bicentenario, che ha altre tappe (1812: la costituzione di Cadice e le critiche che si attirò – la più celebre delle quali è costituita dal *Manifesto dei Persiani* –; la resistenza alle violenze anticlericali del triennio liberale ed altri episodi minori, fino a giungere al *pronunciamento* di Don Carlos nel 1833) e che deve ricordare non solo gli eventi accaduti nella Penisola iberica, ma pure nelle terre ispaniche d'Oltreoceano. Anche lì, infatti, vi fu una forte opposizione popolare al disegno massonico e liberale di raggiungere l'indipendenza e creare a nuovi Stati su base costituzionale. La storiografia, purtroppo, ha imposto una versione degli eventi che – nonostante sia infondata e contraddittoria – viene costantemente ripetuta: pur riconoscendo che la base dell'ispanità sia fondata sul Cristianesimo (dalla Riconquista alle guerre di religione), pretende che la "rinascita"

successiva alla "francesizzazione" del XVIII secolo sia dovuta «allo spirito dello stesso Cristianesimo, però indipendente dalla religione» (*sic!*) come afferma il filosofo Julián Marías (1914-2005; cfr. p. 19-20).

Il secondo capitolo sintetizza l'essenza del Carlismo, partendo dagli eventi storici (la questione dinastica, che dette il via al movimento, ma che è secondaria rispetto all'impianto dottrinario) per giungere alla spiegazione del quadrilemma «Dio, Patria, Fueros e Re» che tanto scandalizza (per la posizione secondaria che ha il Re) certi tradizionalisti di stampo europeo (cioè francese), essenzialmente legati all'assolutismo. Il Carlismo ha agito anche da collante tra l'antica e l'attuale Spagna, proponendosi come *Christianitas minima* dopo la *Christianitas maior* (il Medioevo) e quella *minor* (le Spagne imperiali). Va sottolineata anche la differenza fra tradizionalismo filosofico ispanico (facendovi rientrare anche quello iberoamericano e – quantunque non direttamente citato – quello napoletano) e tradizionalismo europeo, allontanatosi dal tomismo e contaminato dal razionalismo cartesiano (Francia e Inghilterra), dal romanticismo (Germania), dal nazionalismo (Polonia).

Il terzo capitolo, *Carlismo e tradizione politica ispanica*, dopo un'introduzione storica sul Carlismo come movimento politico (forse un po' troppo sintetica per chi non è a conoscenza di alcuni nomi – Mella, Nocedal, Pradera... – per cui al lettore di lingua italiana si consiglia l'ottima sintesi di MELCHOR FERRER, *Storia del Carlismo*, Solfanelli, Chieti 2019, cfr. recensione sul numero 12 di «Veritatis Diaconia»), si sofferma su tre "visioni" dei rapporti fra

tradizionalismo e Carlismo: quella storica di Francisco Elías de Tejada (1917-1978), quella psicologica di Rafael Gambra (1920-2004) e quella genetica di Francisco Canals (1922-2009).

Chiude il saggio il capitolo *Carlismo per Ispanoamericani*: il tradizionalismo politico ispanico (questa l'essenza della dottrina propugnata dai sostenitori di Don Carlos) non è una posizione esclusiva degli Spagnoli, ma è stato vissuto (ancor prima che prendesse il nome di Carlismo) in altre regioni, tra cui l'America ispanica con le rivolte anticostituzionali (e qui si ritorna ai temi trattati nel primo capitolo). Si ricorda la lunga serie di pensatori tradizionalisti iberoamericani e si propone un percorso per riattualizzare anche nelle terre oltre-oceaniche tale posizione politica: iniziando dal concetto di "grande patria", collegata alla madrepatria spagnola; proseguendo con la riconquista del diritto tradizionale consuetudinario, opposto a quello costituzionale, imposto esternamente e confezionato su proposizioni astratte; quindi la "riabilitazione" dell'istituto monarchico (peraltro sempre nostalgicamente evocato in Ibero-America attraverso il presidenzialismo) e, soprattutto, «il radicamento dell'Ispanità nella Cristianità, che esige rinforzare l'unità cattolica di fronte all'invasione delle sette» (p. 165). Come si può rilevare, non si tratta di altro che di un'applicazione particolare dello storico lemma «Dio, Patria Fueros e Re».

In particolare Miguel Ayuso si sofferma sul concetto di Stato moderno, tipico della cultura d'Oltralpe, che nei territori ispanici (ivi compresi i Regni di Napoli e di Sicilia) non si è mai del

tutto formato, per cui, quando la rivoluzione francese lo impose definitivamente, a Parigi esso sostituì un governo centralizzato, la monarchia assolutista; mentre altrove esso fu imposto con la forza e non è stato mai inteso – né tuttora lo è – come una forma naturale: magari (apparentemente) necessaria, di cui non si riesce nemmeno a concepire di poter fare a meno, pena la caduta nel baratro dell'anarchia, ma comunque artificiosa. Basti pensare a quanto le attuali forme di Stato siano lontane dal concetto di *Ordine*, tomisticamente inteso, per rendersi conto di come esse potrebbero (anzi, dovrebbero) essere sostituite da altre forme di governo (e ciò non vale solo per i Paesi d'Oltre Oceano).

Gianandrea de Antonellis

JUAN ANTONIO WIDOW ANTONCICH, *El cáncer de la economía: la usura*, Collana «Prudentia iuris», Marcial Pons, Madrid 2020, p. 138, s.i.p.

Che differenza passa tra l'interesse e l'usura? «Il termine *interesse* – *inter-esse* – ha significato la differenza tra quanto è stato prestato e quanto si esige come prezzo per l'uso del bene prestato; in senso più ampio indica anche la compensazione per il danno che il prestatore subisce – *damnum emergens* – per il fatto di non poter disporre del proprio nel periodo del prestito. Tale interesse generato dal *damnum emergens* non è di per sé usurario e la sua misura è stabilita dalla giustizia commutativa» (p. 68). I Romani lo limitavano al 12% annuo (1% mensile), ma secondo altri autori, qualsiasi guadagno effettuato su uno scambio – laddove non ci sia un danno

emergente – implica una appropriazione illegittima. Allora è lecito oppure no chiedere un rimborso per un prestito? A tale, fondamentale problema della società contemporanea cerca di rispondere Juan Antonio Widow (1935), professore emerito della Pontificia Università Cattolica di Valparaíso (Cile), uno dei grandi maestri della filosofia tomista a cavallo tra Novecento e Duemila. Discepolo di padre Osvaldo Lira SSCC (1904-1996), di cui si è incaricato di custodire l'eredità culturale, ha coltivato anch'egli sia la filosofia teoretica che quella pratica: riguardo alla prima, si è occupato soprattutto di metafisica (ricordiamo il suo saggio *La libertad y sus servidumbres*, 2014); riguardo alla seconda, si è interessato in particolare di politica (va menzionato il suo lavoro *El hombre, animal político*, 1984).

Nel presente volumetto affronta un altro dei temi che lo hanno occupato negli ultimi decenni: l'usura, definita fin dal titolo come *cancro dell'economia*, della quale traccia una vera e propria storia, prestando particolare attenzione alla dottrina morale della Chiesa. Con ottima sintesi, Widow riassume le nozioni base dell'economia naturale (soffermandosi sui concetti di proprietà, mercato, giusta remunerazione, ingiustizia nell'interscambio), quindi passa alla scienza economica della Scolastica (sottolineando, tra l'altro, la differenza tra *prestito* e *investimento*), per poi affrontare il tema dell'usura da un punto di vista morale, seguendone la storia dall'antichità ai nostri giorni.

Rifiutata dal mondo greco e romano, prevista da quello ebraico (che la vietava solamente all'interno del popolo "eletto"), respinta dalla cultura cristia-

na (fino a quando il calvinismo e la sua mentalità economicista non la "declassò" da peccato a pratica accettabile), l'usura è stato un male sempre presente. Già Catone il Vecchio nel *De re rustica*, faceva notare che, se le leggi condannavano il ladro a restituire il doppio del maltolto e l'usuraio a restituire il quadruplo, evidentemente agli occhi degli antenati legislatori, lo strozzino era considerato peggiore del ladrone (cfr. p. 81). Con il cristianesimo la condanna trasforma l'usura da atto socialmente riprovevole in vero e proprio peccato: Widow enumera alcuni dei numerosissimi passi evangelici, delle epistole di san Paolo, della patristica, dei papi, etc. che non solo lanciarono strali contro l'interesse illecito, ma cercarono altresì di porvi rimedio favorendo la nascita di istituzioni specifiche, come i *monti di pietà*, che prestavano in cambio di un pegno e con un interesse limitato a quelle delle spese di gestione (*damnum emergens* in senso stretto).

Presente in tutto il passato e drammaticamente presente anche ai nostri giorni e a tutte le latitudini, l'usura distrugge l'economia reale, perché impoverisce e lega chi la dovrebbe alimentare, ed è difficilmente estinguibile perché connaturata alla vita economica. Conclude infatti Widow: «L'economia moderna *vive* di usura. Nella società si è diffusa e profondamente radicata una insensibilità riguardo questo fenomeno. Quando un uomo comune richiede un prestito a un istituto finanziario, non tiene in considerazione ciò che perde in favore di quell'istituto, vale a dire ciò che questo guadagna a spese del cliente – al di là dei costi propri del servizio. Il cliente non si indigna per questo furto e lo accetta

come una fatalità necessaria, se pure si rende conto di essere stato vittima di una rapina. Probabilmente si informerà della quota da pagare ogni mese, ma niente più» (p. 134, corsivo nostro).

L'autore lascia però aperto uno spiraglio alla speranza: «Il cancro è una infermità che cresce a spese di un organismo sano. Il problema dell'economia moderna è questo: corre costantemente il pericolo che la gente cessi di vivere sopra i propri debiti – cioè che si estirpi il tumore – e che venga alla luce una economia naturale, in cui la finanza sia subordinata all'economia. Sembra un'utopia, ma non lo è, perché si tratta di qualcosa tanto reale quanto una convivenza in cui lealtà e giustizia siano elementi ordinari» (*ibid.*).

Attilio Conte

GIANANDREA DE ANTONELLIS, *Dante essoterico. Squarciando il "velame de li versi strani"*, D'Amico editore. Nocera Superiore (Salerno) 2020, p. 146, € 10

Il volumetto confuta punto per punto le leggende fiorite nel tempo su Dante. Infatti, nel corso degli ultimi secoli la cultura rivoluzionaria ha fatto di tutto per annoverare tra i suoi esponenti il grande Poeta; di lui si è detta ogni cosa: eretico legato ai Catari, ai Templari, alla setta proto-massonica dei fedeli d'Amore, ghibellino odiatore della Chiesa, e precursore (addirittura!) della riforma protestante, nonché forgiatore alchemico di "versi strani" sotto i quali si celano indizi che solo gli iniziati possono comprendere.

Tutto nasce dal famoso passaggio del nono canto dell'*Inferno*: «O voi che avete gl'intelletti sani | mirate la dot-

trina che s'asconde | sotto il velame de li versi strani». Questa terzina ha scatenato ogni possibile interpretazione gnostica ed esoterica: si va dal politico liberale Eugène Aroux, che tacciava Dante di essere «eretico, rivoluzionario e socialista» fino al massone e islamico René Guenon, autore de *L'esoterismo di Dante*, passando ovviamente tra tutti coloro che, in particolar modo durante il Risorgimento, volevano accreditare al Divino poeta una adesione *ante litteram* a quelle che sarebbero state cinque secoli dopo le posizioni mazziniane, cioè unitarie ed anticlericali. Grande fortuna ha avuto anche la leggenda "neoghibellina" dei fedeli d'Amore, oppositori del regime guelfo e creatori di un linguaggio segreto che permetteva loro di scrivere poesie in codice.

Peccato che, se certe ipotesi possono trovare qualche riscontro sulle opere minori (soprattutto sul *Fiore* e sul *Detto d'Amore*, peraltro di incerta attribuzione), esse cadono di fronte al suo capolavoro dantesco, quello sul quale ogni autore dovrebbe essere giudicato: nella *Commedia*, sorta di traduzione in poesia della *Summa teologica* di San Tommaso, Dante non può fare a meno di sentirsi ed essere profondamente cattolico, apostolico e romano. Infatti, sulle 450 pagine de *Il linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'amore"* di Luigi Valli, solamente 28 riguardano la *Divina Commedia*... e ciò vale non solo per il Dante "ghibellino", ma anche per le tante altre interpretazioni – per tutte, quella del Dante "islamico" – che possono indubbiamente affascinare (nel senso etimologico di *ingannare*) soltanto se estrapolate dal contesto generale. Di fronte all'opera nella sua integralità non si può negare la coerente adesione

di Dante alla più stretta ortodossia cattolica.

Basti ricordare un caso emblematico: il pur odiato Bonifacio VIII, condannato nella bolgia dei simoniaci (*Inf*, XIX, 53) e definito «lo principe d'i novi Farisei» (*Inf*, XXVII, 85), è però paragonato a Cristo, quando viene considerato non come uomo e peccatore, bensì come rappresentante di Dio in terra, allorché viene rivissuto l'episodio dello «schiaffo di Anagni» (*Purg*, XX, 87). Nessuna posizione ereticale, dunque.

Allora, che significato ha il passaggio sul «velame»? Dante e Virgilio si trovano all'ingresso della città di Dite, al di là delle cui mura si trovano gli eretici (o eresiarchi). All'approssimarsi dei due pellegrini, i diavoli si rinserrano e chiudono le porte: inutile è il tentativo di Virgilio di convincerli ad aprirle. A questo punto c'è la famosa invocazione: «O voi ch'avete li 'ntelletti sani, | mirate la dottrina che s'asconde | sotto 'l velame de li versi strani» (IX, 61-63). Tale dottrina consiste nella descrizione dell'arrivo di un angelo che produce un gran frastuono e sconvolge tutti gli astanti. Il messo celeste apre la pesante porta semplicemente colpendola con una «verghetta», quindi rimprovera aspramente i demoni per essersi opposti alla volontà divina e i due poeti possono finalmente entrare nella città di Dite.

Cosa può esistere dunque sotto il «velame», se non la sottolineatura dell'importanza dell'episodio? «La *Divina Commedia* – ricorda de Antonellis – è l'unico libro al mondo, assieme alla Bibbia, di cui viene analizzata ogni singola parola alla ricerca di ogni possibile significato. [...] Sarebbe per lo meno offensivo ipotizzare che

l'episodio della porta chiusa dai demoni e aperta dall'angelo (non una semplice terzina, ma ben 42 versi!) sia solo un espediente «drammaturgico», inserito al fine di creare *suspense* o, più volgarmente, di «allungare il brodo»... Dobbiamo necessariamente pensare che Dante abbia voluto sottolineare l'importanza del passaggio perché anche il lettore più distratto ponesse attenzione al profondo significato dell'episodio: l'angelo (la virtù teologica della Fede) riesce a spalancare una porta che Virgilio (la forza della Ragione) da solo non era riuscito a farsi aprire» (p. 55-56). Un episodio simile si ritroverà nel *Purgatorio* (canto VIII, 19-21, dove il poeta userà termini analoghi).

Chiarito il mistero dei «versi strani», ogni altro tentativo di far passare Dante per eretico è destinato a cadere: così l'affermazione di una sua presunta ammirazione per l'islam (per non parlare di una derivazione della *Commedia* dall'arcaico *Libro della Scala*, in realtà un'imitazione dell'*Apocalisse*), che non tiene minimamente conto della inequivocabile condanna inflitta a Maometto e a suo nipote e successore Ali, la cui punizione è descritta con le parole e le immagini più crude e violente mai usate nell'intero poema (*Inf*, XXVIII), motivo della censura dell'opera nei Paesi islamici.

Insomma, nonostante i tentativi di «arruolarlo» sotto tutte le bandiere possibili e immaginabili, Dante rimane un campione del cattolicesimo e della Chiesa, come ben aveva compreso Benedetto XV, che il 30 aprile 1921, nella ricorrenza del VI centenario della morte del Sommo Poeta, ne esaltò il ricordo pubblicando la lettera enciclica

In praeclara summorum, in cui affermava: «la Chiesa ha ben diritto di reclamare, per prima, l'Alighieri come suo figlio». In appendice è riportato il testo completo della lettera enciclica, in italiano e in latino.

Luigi Vinciguerra

GENNARO MARULLI, *Gli errori dell'Illuminismo (Gli errori del XVIII secolo)*, D'Amico Editore, Nocera Superiore 2020, p. 168, € 10

Per il conte Gennaro Marulli (1808-1880), militare di carriera dell'esercito borbonico, dedicarsi a scrivere costituiva una vera e propria operazione militare, condotta con la penna anziché con la spada. Autore di una ponderosa storia militare del Regno delle Due Sicilie dalla Rivoluzione francese alla (cosiddetta) Restaurazione, in tre volumi per un totale di oltre duemila pagine, cui nel 1849 aggiunse una approfondita ma agile descrizione degli avvenimenti militari del 15 maggio 1848 a Napoli (la giornata in cui scoppiò e si concluse la rivolta liberale – il testo è stato riproposto nel 2018 dallo stessa casa editrice D'Amico), nel 1852, iniziò a lavorare ad un ampio lavoro dedicato agli avvenimenti politici e militari del Regno delle Due Sicilie dal 1847 al 1851, significativamente intitolato *La cattiva letteratura e le buone truppe*. Lo studio si caratterizza per l'ampia visione dell'autore, che non si limita alla descrizione delle vicende del Regno, ma le colloca nella più vasta cornice europea, ed è preceduto da una riflessione, oggi riproposta in questo apprezzabile libretto, sugli *Errori del secolo XVIII*.

Tale saggio di Gennaro Marulli ripropone e sintetizza altre due ponderose opere apparse all'indomani della Rivoluzione francese e dei primi moti liberali ottocenteschi, di cui è in pratica un ben elaborato riassunto.

Può apparire strano che un testo filosofico preceda un saggio di carattere storico-militare: evidentemente, ci si era resi ben conto che i moti liberali del 1820-1821, come l'intera Rivoluzione francese e le sue conseguenze, erano l'effetto della filosofia dei "lumi", che aveva infettato la cultura del Settecento: quindi la battaglia culturale doveva essere considerata importante come la formazione di un esercito e i libri erano (allora come ora) un'arma che si affiancava alla spada e al cannone.

Se gran parte del testo è la sintesi di un'opera precedente, sicuramente della mano di Marulli (o comunque coeva) è la *Conclusione* che fa riferimento a fatti recentissimi e in cui sottolinea due elementi fondamentali: la *simulata moderazione* e l'*uniformità ed eguaglianza* dei "germogli rivoluzionari". La rivoluzione, infatti, va costantemente "imborghesendosi" da (apparentemente) proletaria che era: dal feroce giacobinismo del 1789, infatti, si è passati al carbonarismo del 1820, al mazziniano del 1848, fino (ma questo Marulli non poteva ancora saperlo) al più confortevole cavourrismo del 1860, con la figura del Ministro piemontese che si presentava addirittura quale difesa rispetto agli eccessi di un Garibaldi o alle pretese estremistiche di un Mazzini.

È l'annosa teoria del "male minore", per cui si preferisce un nemico che sembra (almeno in apparenza) meno pericoloso. La sua accettazione – contro la quale si lanciò il Principe di Ca-

nosa – è tra i fondamenti della differenza che passa tra *reazionari* da un lato e *moderati e conservatori* dall'altro, tra chi rifiuta i principi della Rivoluzione e chi ne critica solo gli effetti. In sintesi: «I moderati moderano gli impeti della rivoluzione, i conservatori ne conservano gli effetti», come ammoniva il filosofo carlista Jaime Balmes (1810-1848). Il vero tradizionalista, infatti, non accetta il *male minore*, costi quello che costi: non è un caso che il movimento politico più antico oggi esistente, il Carlismo, debba la propria longevità anche al fatto di essersi sempre distinto per l'assoluto rifiuto di qualsiasi compromesso, giungendo addirittura a deporre il proprio Monarca di riferimento laddove questi abbia deviato dalla retta dottrina, cioè quella della monarchia e del cattolicesimo tradizionali (accadde nel 1868 con Giacomo III).

I danni della politica del *male minore* si osservano nel Regno delle Due Sicilie nelle conseguenze del Trattato di Casa Lanza (20 maggio 1815), che mantenne (in perfetta mentalità da conservatori, anziché da reazionari) lo *status quo* della Rivoluzione e, inaugurando la cosiddetta *politica dell'amalgama*, impedì il realizzarsi della Restaurazione.

Del resto, come sosteneva il pensatore tradizionalista Juan Vázquez de Mella (1861-1928), anch'egli carlista, non è coerente «impiccare gli effetti dopo aver incoronato le cause».

Tornando all'Illuminismo, Marulli considera i vari aspetti della lotta culturale settaria che hanno prima indebolito l'altare per poi attaccare il trono: la messa in discussione “filologica” della Bibbia quale fonte di precetti morali e di convivenza civile; le calunnie contro

i gesuiti per giungere alla loro espulsione; la teoria del “contratto sociale” ed il conseguente svilimento della figura del Monarca; la difesa dei principi di uguaglianza e libertà a discapito della gerarchia e dell'ordine naturali; la subordinazione della Chiesa allo Stato e il rifiuto del primato petrino... Tutto l'armamentario culturale dei *philosophes* viene passato in rassegna e criticato.

Di particolare interesse l'accenno, nel capitolo XV, a quello che il curatore del saggio, Gianandrea de Antonellis, definisce sulla scorta di Bacone *idola temporis*: vale a dire l'errore di giudicare con parametri contemporanei altri periodi storici, pretendendo di interpretare il passato alla luce di convinzioni legate al periodo in cui si vive.

È l'errore che impedisce a tanti studiosi di scuola liberale e marxista di comprendere le reali motivazioni delle Insorgenze antigiacobine, della lotta antiunitaria, delle guerre carliste o, per andare più in là nel tempo, della guerra degli Ottanta anni contro le ribelli province olandesi protestanti che sfiancò l'Impero ispanico e che fu condotta non per motivazioni economiche, bensì per alti ideali di Fede e di Onore.

È però necessario staccarsi dalla moderna (in senso cronologico ed assiologico) concezione materialistica (per non dire *machiavellica*) per poter giudicare epoche come il Medioevo (o, meglio, la *Christianitas maior*), la Corona ispanica (ovvero la *Christianitas minor*, come la definiva Francisco Elías de Tejada), le Insorgenze, la lotta antiunitaria nell'ex Regno di Napoli o il Carlismo (seu *Christianitas minima*, come suggerisce Miguel Ayuso): una necessità metodologica che pochi vogliono

riconoscere perché imporrebbe uno sforzo di onestà intellettuale che non tutti gli studiosi sarebbero disposti a compiere.

Attilio Conte

«Anales de la Fundacion Francisco Elías de Tejada. Revista de historia y filosofías juridico-políticas», XXV (2019)

Con questo numero gli «Annali della Fondazione Elias de Tejada», diretti da Miguel Ayuso, presidente della omonima fondazione, la pubblicazione festeggia il traguardo del quarto di secolo. La sezione “Studi” presenta sei saggi. I primi tre sono di impostazione filosofica: JUAN ANTONIO WIDOW, *La ciencia económica en la escolástica* (p. 15-29), dello stesso autore del volume sull’usura recensito in questo stesso numero di «Veritatis Diaconia»; ESTANISLAO CANTERO, *Saint-Simon, el precursor del positivismo* (p. 31-56); JUAN MANUEL TORRES, *Diseño inteligente, teísmo, evolucionismo y religión católica* (p. 57-81).

Seguono due testi di carattere storico, ambedue in lingua italiana: FRANCESCO MAURIZIO DI GIOVINE, *Il sostegno intellettuale del giornale romano «la Frusta» Alla Terza guerra carlista (187-1875)* (p. 83-117), dell’autore dell’esaustivo saggio sugli Zuavi pontifici recensito in

apertura; e di un lavoro sulla (pretesa) identità italiana: GIANANDREA DE ANTONELLIS, *L’Italia non esiste. «Una d’arme, di lingua, d’altare»? Considerazioni sull’identità italiana pre- e post-risorgimentale* (p. 119-142).

Quindi c’è uno studio di carattere bibliografico: ÁLVARO IGLESIAS MAROTO, *La biblioteca del Infante Don Carlos María Isidro de Borbón* (p. 143-159); e una riflessione sulla lingua latina: JOSÉ PANCORVO, *Sapere Aude. Futuro trascendente del latín* (p. 161-198).

Chiudono la rivista tre *In memoriam* (p. 199-202) a cura del direttore della rivista, dedicati ad Alberto Ruiz de Galarreta (1922-2019), più noto come Manuel de Santa Cruz, pseudonimo con cui firmò la monumentale opera *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1969)* in 28 volumi; lo storico francese Jean de Viguerie (1935-2019), autore, tra l’altro, della biografia di Luigi XVI intitolata *Le roi bienfaisant* (2003) e del fondamentale saggio politologico in *Le due patrie* (1998); e il cattedratico Ángel Sánchez de la Torre (1929-2019), che fu tra l’altro presidente della sezione di filosofia del diritto della Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.

Attilio Conte