

ISSN 2421-4736

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2025

Anno XI
Numero 21

(Primavera 2025)



Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

Numero 21, anno XI

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino
bendimartino2013@gmail.com

Beniamino Di Martino
Concetta Di Bella
Mauro Bontempi

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

Gaetano Currà – *Istituto Teologico Cala-
bro di Catanzaro*

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

Emilio Salatino – *Istituto Superiore di
Scienze Religiose “San Francesco di Sales”
di Rende, Cosenza*

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

Club di Autori Indipendenti
Corso Garibaldi, 95
82100 Benevento

Attilio Conte

www.samnium.org/veritatis-diaconia

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

Primavera 2025

Indice

Editoriale.....	5
ANTONIO LAMANNA	
<i>Partigiani del Vangelo</i>	9
RICCARDO RENZI	
<i>La Leggenda di Kiev di San Nicola di Bari</i> <i>Differenze e sovrapposizioni con altre redazioni</i>	27
MAURO GAGLIARDI	
<i>Rivelazione e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger</i>	33
WALTER BLOCK	
<i>Giustizia sociale. Un concetto sinistro</i>	47
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>Conversando con Giuliano Urbani sull'apocalittica ambientalista</i>	51
RECENSIONI E SEGNALAZIONI.....	71
MIGUEL AYUSO, <i>Derecho natural. Defensores e impostores</i> [Gianandrea de Antonellis]	
THOMAS HOBBS, <i>Saggi su storia e politica</i> [G. de Antonellis]	
HAROLD J. BERMAN, <i>L'interazione tra diritto e religione</i> [G. de Antonellis]	
FREDERICK WILHELMOSEN, <i>La mentalidad hispánica</i> [Luigi Vinciguerra]	
<i>¿El derecho natural contra el derecho natural?</i> [Iñigo Santander]	
JUAN FERNANDO SEGOVIA, <i>La revista «Verbo» en el pensamiento tradicional hispánico</i> [I. Santander]	
ESTANISLAO CANTERO, <i>El realismo jurídico de Juan Vallet de Goytisolo</i> [I.S.]	
<i>Cristo Rey. Teología, filosofía y política ante centenario de la Encíclica «Quas primas»</i> [I. Santander]	
«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política» [I.S.]	
«Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada» [I.S.]	
KAY MUNK, <i>Teatro</i> [L. Vinciguerra]	
VINCENZO PALMISCIANO, <i>Un amore alla corte vicereale di Napoli</i> [G. de Antonellis]	
CLAUDIO RUTILIO NAMAIZIANO, <i>De reditu suo. Il suo ritorno</i> [Ileana Giacomelli]	

MAURIZIO BOTTA, *Botta e risposta con i giovani su sesso e altri argomenti scomodi* [L.V.]

IGNAZIO PECORA, *Napoli 1528. L'assedio* [L.V.]

GIANANDREA DE ANTONELLIS, *In morte degli Italiani* [Rosa Carnevale]

GIORGIO PONTICELLI, *La tradizione della tauromachia in Italia* [G. de A.]

PEDRO ANTONIO DE ALARCÓN, *Napoli, gennaio 1861* [L.V.]

Editoriale

Cuore, speranza, pace, sono parole di vita, che echeggiano benedicienti in questo Anno Giubilare di Grazia: *Dilexit, nos*, “tutto si gioca nel cuore”! *Spes non confundit*, “la speranza, infatti, nasce dall’amore e si fonda sull’amore che scaturisce dal Cuore di Gesù trafitto sulla croce”! *Rimetti a noi i nostri debiti*, “che il 2025 sia un anno in cui cresca la pace! [...] Cerchiamo la pace vera, che viene donata da Dio a un cuore disarmato”. Sono alcune espressioni di papa Francesco, tratte dalla recente lettera enciclica sull’amore umano e divino del Cuore di Gesù Cristo, dalla bolla di indizione del Giubileo, dal messaggio per la Giornata della Pace.

Paradossalmente è un cuore squarciato, quello di Cristo, che cura e redime il nostro cuore ferito, la nostra umanità fragile, vulnerata e vulnerabile. Noi abbiamo dimenticato, per satanico ottimismo o per buonismo, che l’uomo è, per la sua natura decaduta, un animale aggressivo, ribelle ad ogni autorità, è incostante, è egoista, è peccatore dice la Fede, è malato dice la medicina. Se togliamo le cure della coscienza (morale) e le cure del corpo (medicina) diventa pericoloso per se stesso e per gli altri. È stato giustamente detto che è l’uomo la più grande minaccia alla sopravvivenza e al benessere umano, come anche la più grande risorsa quando prende consapevolezza, mediante una cristica *metanoia*, della terribile complessità del suo io e dei problemi individuali e collettivi creati dal suo ego-centrismo.

Siamo un popolo senza salute, senza libertà, senza progettualità. Quindi, più profondamente, senza esperienza di salvezza, senza chiarezza della verità, senza visione di speranza. Queste ultime sono cose che non ce le danno la scienza o la tecnica, appartengono all’uomo, alla sua umanità, alla sua creaturalità, e si ricevono solo per Grazia. Si tratta di svegliarci dal sonno anestetizzato in cui siamo caduti, di tirarle fuori dall’ombra in cui le abbiamo confinate, se non vogliamo diventare come zombie.

È questo cuore, seppur da alcuni non riconosciuto ferito, che resta pur sempre inquieto, e che postula la speranza. Pur non ritrovandola in un volto adorabile, cerca sempre segni di speranza. Ricordiamo tutti la celebre espressione di Sant’Agostino: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*. Togliamo pure la parte finale: *requiescat in Te*, poiché non tutti credono in Dio. Resta inevitabilmente il

cor inquietum, davanti al male, al male innocente, alle guerre, al dolore, ecc. E resta martellante e interpellante il *donec*, fino a quando? Può trovare risposta esaustiva nella scienza, nella tecnica e nell'economia o resta ugualmente *inquietum*? Chi si fa interprete e curatore di questa inquietudine? Dove la risposta piena?

Certo, l'uomo ha bisogno di solidarietà, di compassione, di prossimità. Queste sono le prime cure, sono la prima cura che nasce dall'amore. Ma lo stesso amore richiede che ci sia pure bisogno di disciplina, di autorevolezza, di leggi, di limiti che mettano argini ai baratri in cui ciascuno può precipitare abusando della sua libertà. È lo stesso bene della persona che lo richiede, è il bene del corpo sociale e del corpo mistico.

La religione, toccando il cuore e la ragione, assicura la cura primaria e dà un respiro eterno ad ogni nostro atto terreno. L'uomo e l'umanità si ritrovano "omnidi", senza la scelta religiosa che è "sapiens". La mentalità del nostro tempo ha perso il senso della creazione e la sensibilità alla grazia della redenzione. Papa Francesco ai vescovi polacchi ricordava un pensiero che papa Benedetto XVI gli confidò durante un loro colloquio: «Questa è l'epoca del peccato contro Dio Creatore» (Varsavia, 27. 7. 2016). Disobbedendo all'ordine della creazione noi cadiamo nella menzogna della dissoluzione, in una devastazione e sconvolgimento ontologico, antropologico, sociologico, ecc., non vivendo, ma morendo *etsi Deus non daretur*. Ma perché adorare Dio oggi? «La ragione basilare del perché vi sia così poca adorazione di Dio, consiste in questo: l'uomo nega di essere una creatura. Senza il senso creaturale o di dipendenza, non ci può essere adorazione» (F. J. Sheen). E la grazia di Dio si ottiene in ginocchio, per poter stare poi degnamente in piedi. Mi ha colpito una considerazione nella bella biografia di Armida Barelli, la fondatrice con padre Gemelli dell'Università Cattolica del Sacro Cuore: «"Ma che dice mai questa Barelli per essere accolta come una regina? – domandava la gente –. Che cosa fa? Che cosa promette?". Non prometteva né guadagno, né fortuna, né rivendicazioni femminili. Diceva cose antiche: amor di Dio, preghiera, riforma di sé per riformare gli altri. Proponeva un programma ascetico-mistico: Eucaristia, apostolato, eroismo» (M. Sticco, *Una donna fra due secoli. Armida Barelli*, Vita e Pensiero, Milano 1967, p. 314). Quale legge? Quella dell'Amore, che è la più autorevole ed esigente. L'unica "comandata" da Cristo.

«Ogni spirito che riconosce Gesù Cristo venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo [...] Chi conosce Dio ascolta noi; chi non è da Dio non ci ascolta. Da questo noi distinguiamo lo spirito della verità e lo spirito dell'errore» (1 Gv 4, 2-6). C'è dunque lo spirito di verità e c'è lo spirito dell'errore, c'è lo spirito di Cristo e c'è lo spirito dell'anticristo, c'è l'ascolto di Dio che permette la giusta *distinzione*. Noi dobbiamo essere "distinti", "differen-

ti” per operare questa santa distinzione e differenza per Cristo o contro Cristo, in Cristo o nell’anticristo, nella *diaconia Veritatis*. Di questo antagonismo, di questa lotta che chi ne è consapevole? Quali deleterie somiglianze e assonanze si propongono e prospettano oggi?

Le inquietudini del cuore dell’uomo, le confusioni della sociologia, i punti controversi dell’antropologia, hanno una soluzione ultima soltanto a livello della riflessione metafisica dell’uomo, cioè in quella capacità di andare a fondo e oltre, offrendoci, con la possibilità di uno sguardo integrale, i principi costitutivi della natura, della dignità di ogni persona, del suo destino supremo. Acuto papa Francesco, ricordando come metafora l’arte culinaria della nonna e la sua tenerezza, «nell’era dell’intelligenza artificiale, non possiamo dimenticare che per salvare l’umano sono necessari la poesia e l’amore. Ciò che nessun algoritmo potrà mai albergare» sono quei piccoli, ordinari e straordinari, dettagli che «si appoggiano sulla tenerezza che si conserva nei ricordi del cuore» (*Dilexit nos*, 20). Prima ancora del problema della scristianizzazione, della dissolvenza del cattolicesimo, della irrilevanza pastorale dell’annuncio evangelico nella cultura odierna, c’è più gravemente uno snaturamento antropologico, c’è un pervertimento della natura e dei suoi fini, una inedita crisi spirituale dell’*humanum*... dove la stessa Grazia non trova terreno e la Vita non si rende visibile. La seduzione malefica originante ottiene oggi risposte sprovvedute, avidi, imprudenti, al “sarete come Dei” (*Gen* 3, 4). Noi siamo piuttosto chiamati a rassomigliare a Gesù, condizione della nostra deificazione, a voler essere umanamente come Gesù, lui che è ha raggiunto, per noi uomini e per la nostra salvezza, il più alto livello possibile nell’umanizzazione dell’uomo, da ominizzati ad umanizzati in Cristo, l’uomo perfetto.

“Sta lontano dal male e fa il bene, cerca la pace e perseguila” (*Sal* 33). È la pace che ci dà il bene duraturo, la pace con noi stessi e con gli altri, dà appagamento al cuore. Il male, che pur c’è, è così tenuto a distanza. Cristo è la nostra pace. Stare vicino a lui significa essere pacificatori e portatori di pace. “Il Signore è vicino a chi ha il cuore ferito, egli salva gli spiriti affranti” (*Sal* 33). Non è venuto infatti a guarire i giusti, ma i peccatori. Non a curare i sani, ma i malati. Cuori feriti, spiriti affranti, siamo noi stessi, e sono gli altri che dobbiamo avvicinare al Signore. Siamo così chiamati, perché *peregrinantes in spem*, a renderci avvicinatori, sostenitori, collaboratori in questa opera di redenzione: “Il Signore riscatta la vita dei suoi servi, chi in lui si rifugia non sarà condannato” (*Sal* 33). È il Signore il nostro vero rifugio. Chi lo serve è da lui riscattato, anzi diventa figlio, libero dalla malizia e dall’odio, dall’angoscia e dalla malvagità. La vita non è una condanna, ma un dono, è libertà, gioia di essere in lui, nostra roccia, nostro rifugio.

Mi risuona forte in questi giorni l’invocazione della Santa Messa, dopo il *Pater*: «E con l’aiuto della tua misericordia vivremo sempre liberi dal peccato e sicuri

di ogni turbamento nell'attesa che si compia la beata speranza». Il suo aiuto misericordioso, cioè il suo stesso cuore, non è negato a nessuno, è verità sostanziale di "cose sperate", perché il Signore, nella sua Provvidenza, non permetterà mai che tutto il sale diventi insipido, che il lucignolo si spenga, che il lievito sia inattivo, c'è sempre un "piccolo resto" (cfr. *Rom* 11). L'errore madornale di tanti teologi, filosofi, sociologi, che leggono la crisi contemporanea del Cristianesimo e della Chiesa, è quello di fare della fede e del suo futuro un postulato della loro mente, una analisi storicistica e fenomenologica, e non un frutto di conversione che è opera della Grazia. Stare, permanere dentro le viscere della sua misericordia, significa vivere liberi e sicuri, senza la penosità del peccato e senza l'angoscia dei turbamenti. Libertà e sicurezza sostanziano la nostra attesa di vita eterna, libertà dei figli di Dio e sicurezza di uomini redenti, libertà del bimbo che si muove dentro le braccia della madre e sicurezza di chi si sente amato, perché povero. Liberi *dal* peccato, non *nel* peccato. Sicuri da *ogni* e non da *qualche* turbamento. I peccati e le strutture di peccato ci fanno perdere la libertà dai continui turbamenti, la sicurezza e il dominio di noi stessi. L'uno tira l'altro. Solo nella divina misericordia è la nostra pace, s'accende la speranza, e il nostro cuore diventa simile al cuore di Cristo.

Il Direttore

ANTONIO LAMANNA*

Partigiani del Vangelo

Nel corso della Seconda Guerra Mondiale, sul piano nazionale, l'anno 1943 è uno spartiacque tra il prima e il dopo; tra il 25 luglio e l'08 settembre di quell'anno l'Italia cambiò rotta e con essa migliaia di italiani. Dalla caduta del Regime Fascista all'Armistizio con gli angloamericani il Paese aprì gli occhi e prese consapevolezza dell'andamento del conflitto e dell'alleato tedesco. Se all'indomani dell'arresto di Mussolini si riaccese il sentimento antifascista, soppresso brutalmente durante il ventennio, era giunto il momento di fare una scelta.

Ogni scelta reca con se dei forti dubbi e anche delle grandi rinunce, soprattutto se ci si ritrova in una *Nazione allo sbando*², come definì quel periodo una studiosa. Bisognava scegliere da quale parte stare! Seguire il re d'Italia, che aveva messo a capo del Governo Pietro Badoglio, o giurare fedeltà alla neonata Repubblica di Salò e quindi a Mussolini. Ma a questo punto si aprì una terza strada: ritirarsi sui monti e unirsi alle varie formazioni dei partigiani per combattere il nemico nazifascista.

Nel corso del presente lavoro incontreremo quanti, ancor prima di fare la scelta sulla strada da intraprendere e seguire, avevano già formulato un giuramento molto più solenne e, soprattutto, ad un *superiore* di certo non così fugace o effimero. Conosceremo diversi uomini e donne di Chiesa, sacerdoti, frati e suore che si ritrovarono a fare la loro scelta di vita e di italiani. Dopo un introduttivo incontro con i sacerdoti che seguirono l'ideale di Mussolini, ci addenteremo nelle storie e nelle vicende umani e spirituali di quanti fecero una scelta di coscienza alla luce del Vangelo. Preti antifascisti e partigiani che curarono lo spirito, l'unità e la libertà dell'Italia.

A conclusione l'incontro con quanti oltre ad aver fatto una scelta partigiana fecero la scelta evangelica della donazione e della testimonianza di fede e che, oggi, la Chiesa li indica come modelli da seguire e da imitare.

* Sacerdote della diocesi di Oppido Mamertina-Palmi. Socio aderente della Deputazione di Storia Patria per la Calabria.

² AGA-ROSSI ELENA, *Una nazione allo sbando. 8 settembre 1943*, Il Mulino, Bologna 2006.

Il rapporto Chiesa-RSI e i sacerdoti di Mussolini

Con la nascita della Repubblica di Salò, il Vaticano prese nettamente le distanze da Mussolini. Secondo la Convenzione di Ginevra, un Paese neutrale, non riconosceva alcun Stato sorto in tempo di guerra. L'intera Italia cattolica si era ormai disaffezionata al Fascismo; prova eclatante fu, da parte di Pio XII, il rifiuto di ricevere il generale Graziani, di nominare nuovi vescovi nelle sedi ricadenti nel territorio della RSI per evitare il *placet* del Governo e la richiesta a padre Agostino Gemelli di evitare, nei conferimenti delle lauree, ogni riconoscimento dei poteri conferiti dallo Stato. La Chiesa, in quegli anni, svolse un ruolo di supplenza e di tramite tra lo Stato fascista, i partigiani e la popolazione civile.

All'inizio della guerra, comunque, erano più di 3000 i preti mobilitati e furono quasi 400 i preti caduti nelle mani del nemico, soprattutto degli inglesi. Al momento dell'armistizio del 1943, i sacerdoti cappellani si trovarono di fronte a una scelta: seguire le truppe del Regio Esercito guidato da Badoglio, rientrare nelle fila dell'Esercito repubblicano o ritirarsi sulle montagne con i partigiani. I cappellani della Repubblica di Salò furono inizialmente 106 ma alla fine del 1944 arrivarono a 359. Ebbero un ruolo importante non solo sul piano spirituale ma anche sull'impegno propagandistico e ideologico.

Tra i tanti *preti neri* della Repubblica di Salò balzano in primo piano alcune figure particolari ma ben diverse tra loro: chi seguì Mussolini e la Chiesa, chi seguì il Duce ma si mise contro la Chiesa di Roma e chi invece la Chiesa ascriverà tra i santi, ad esempio padre Chiti, del quale parleremo più avanti.

Don Olindo del Donno, di origine campana, grande innamorato del sapere e dotato di una acuta intelligenza, allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, chiese volontariamente all'Ordinariato la mobilitazione. Fu arruolato e partecipò alla campagna di Grecia, ottenendo la Croce di guerra e, nella campagna di Russia, la Medaglia d'Argento al Valor Militare. La motivazione del riconoscimento sta nel suo impegno nell'assistere spiritualmente i suoi soldati in diversi casi estremi, in uno dei quali venne ferito e, mentre veniva trasportato su una barella, continuava ad avere parole da vero patriota e fascista ma anche di conforto, ripetendo più volte il grido: «Viva l'Italia!». Dopo la guerra, fu tra i primi aderenti al MSI divenendo anche deputato della Repubblica Italiana.

Fra Ginepro da Pompeiana, frate francescano dell'Ordine dei Cappuccini, fu cappellano militare e simpatizzava molto con le camice nere. Spedito in Albania e mobilitato in Grecia, fu fatto prigioniero dagli inglesi e internato nei campi di concentramento indiani. Fu un acceso sostenitore dell'Italia cristiana e fascista e, nel 1943, non faticò a riconoscersi nella RSI che lo incaricò di visitare gli ex IMI (Internati Militari Italiani) in Germania. Il 5 marzo 1945, fu proprio lui a confessare e dare la comunione a Mussolini, vista la loro stima reciproca e, secondo alcune versioni, vista la "vera" conversione al cattolicesimo dell'ex Duce.

Terminata la guerra, venne incarcerato e, successivamente, costretto alla vita conventuale per alcuni anni sotto il nome di Pio cappuccino.

Don Tullio Calcagno, sacerdote della Diocesi di Terni. Già durante il Ventennio, in particolare dopo la conquista dell’Etiopia, divenne un accanito sostenitore di Mussolini e, favorevole all’ingresso dell’Italia in guerra. Nel 1940, chiese, senza successo, di essere arruolato e, due anni dopo, pubblicò, senza l’*Imprimatur* della Chiesa, un libro di elogio al Fascismo e alla guerra. Per ciò che scrisse venne *sospeso a divinis* e, poiché non volle ritrattare, lasciò Terni per cercare il sostegno, senza mai far sapere la reale posizione della Chiesa nei suoi confronti, di sacerdoti della stessa ideologia politica, scrivendo su giornali del luogo contro il re e il Governo Badoglio. Il ras di Cremona, Farinacci, rimase molto colpito da questo sacerdote dalla prosa violenta ma accattivante, in lui vedeva la persona adatta per riavvicinare la gente delle campagne e i giovani a Mussolini, mescolando Fascismo e religiosità. Decise allora di affidargli la direzione di un nuovo settimanale che si sarebbe chiamato *Crociata Italica*. Il vescovo di Cremona e, ancora di più, il cardinale Schuster, smascherarono la sua identità, invitando i fedeli a non seguire quel prete “sospeso”. Tutto ciò divenne per lui un punto di forza, definendosi un perseguitato dalle autorità ecclesiastiche³. Oltre al settimanale, sorse anche un vero e proprio movimento con lo stesso nome che presto si schierò apertamente contro il papa che doveva, a suo dire, difendere la causa di Mussolini. I vescovi di Milano, Torino, Venezia e tanti altri lottarono contro di lui accanitamente ma l’epilogo venne direttamente dalla Santa Sede con il decreto di scomunica del 24 marzo 1945. Il mese successivo, verrà giudicato a Milano e condannato alla fucilazione. In punto di morte, si pentì e chiese un prete per essere confortato ma era ormai troppo tardi. Poco dopo, un sacerdote gli amministrava gli ultimi sacramenti e, dopo l’esecuzione, trasportato su un carretto della nettezza urbana, verrà seppellito.

I preti dell’antifascismo e della Resistenza

L’8 settembre ‘43 segna lo spartiacque della Seconda Guerra Mondiale. In quella data, molti preti cappellani dovettero decidere da che parte stare: Mussolini o il re. Di fronte alle due possibilità, alcuni di essi, optarono per una terza opzione: scelsero, cioè, la via dei monti e la partecipazione alla lotta di Liberazione, a fianco dei partigiani. L’elenco dei preti partigiani è davvero molto lungo: non ci furono solo gli ex cappellani militari divenuti cappellani dei partigiani ma si unirono altri sacerdoti, alcuni per portare il loro conforto spirituale, altri per mettere mano anche alle armi. Bisogna, però, fare un passo indietro, tornare agli

³ MAJO A.-RUMI G. (a cura di), *Ildefonso Schuster, Gli ultimi tempi di un regime*, NED, Roma 1995.

anni prima della scoppio della guerra e incontrare chi fece la scelta dell'Antifascismo, ancor prima dell'armistizio.

Tra i sacerdoti che si diedero da fare non solo a contrastare il Fascismo ma a dare una chiara alternativa, ci fu **don Luigi Sturzo**. Nato a Caltagirone (CT) nel 1871, il suo impegno verso il sociale nasce già durante gli anni della formazione, incitato dalla lettura dell'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII nella quale la Chiesa prese una posizione precisa sulle questioni sociali, dando vita a una nuova Dottrina sociale. Durante il Risorgimento, al momento della presa di Roma, la Chiesa aveva emanato il *non expedit* con il quale vietava ai cattolici ogni partecipazione alla vita politica⁴. Don Sturzo lottò perché si rivedesse questa norma poiché c'era bisogno, a suo avviso, dell'impegno dei cristiani anche nel mondo politico, ritenendo tale impegno un atto di amore verso la comunità. Fu prosindaco della sua città natale e, nel 1919, fonderà il Partito Popolare Italiano. Per il suo impegno politico e la sua avversione aperta alle idee fasciste, nel 1924, subirà l'esilio, prima a Londra e poi in America, da dove rientrerà solo nel 1946 e, qualche anno dopo, sarà nominato senatore a vita. La sua esistenza e il suo impegno camminarono sempre tra l'unione con Dio, il senso profondo della giustizia e l'obbedienza piena alla Chiesa. Si è conclusa da poco la fase diocesana del processo di Beatificazione e Canonizzazione, quindi per la Chiesa Cattolica è il Servo di Dio, don Luigi Sturzo.

Altra figura di grande rilievo fu **don Giovanni Minzoni**. Sacerdote di Ravenna, fu cappellano militare durante la Prima Guerra Mondiale e venne decorato con la medaglia d'argento al valor militare. Molto vicino alle idee di don Sturzo, fu impegnato in Parrocchia, in modo particolare con il mondo dello Scouting che difese fermamente contro le minacce del Fascismo, facendo capire ai ragazzi e, soprattutto, ai fascisti, che l'Associazione era al di fuori e al di sopra della politica. Il 23 agosto 1923, venne aggredito da due squadristi e morì qualche ora dopo. Poco prima di spirare disse: «O cuore aperto, con la preghiera che mai si spegnerà sul mio labbro per i miei persecutori, attendo la bufera, la persecuzione, forse la morte per il trionfo di Cristo»⁵.

Don Primo Mazzolari, parroco di Bozzolo e prete partigiano; **padre Davide Maria Turollo**, grande maestro dello spirito⁶ e **don Giuseppe Dossetti**, deputato sia dell'Assemblea Costituente che della Repubblica Italiana, diedero il loro apporto alla lotta contro il Fascismo negli anni della dittatura e durante il periodo della lotta di Liberazione.

⁴ STURZO LUIGI, *Servire non servirsi, Prima regola del buon politico*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2015.

⁵ <https://anppia.it/23-agosto-1923>.

⁶ Cfr. DALOLA GUERINO (a cura di), *David Maria Turollo, il Resistente*, Mimesis, Milano 2020.

Altri sacerdoti e religiosi, meno noti dei primi, lottarono il Fascismo e si prodigarono nell'aiuto dei *bisognosi* di ogni tipo in quegli anni. Sarebbe bello e interessante conoscere e approfondire la vita e l'opera, per esempio di **don Carlo Signorato**, cappellano delle Carceri pavesi che il sabato confessava e la domenica distribuiva e raccoglieva biglietti e lettere durante la Messa; **padre Ettore Accorsi**, militare, partigiano, appartenente all'Ordine dei Domenicani e decorato con la Medaglia d'Oro al Valor Militare; **dom Antonio Costa**, religioso camaldolese, amico fraterno di Giorgio La Pira, il santo sindaco di Firenze, medaglia d'Oro al Valor Militare, spogliato del saio e ucciso dai tedeschi in ritirata dalla città di Napoli; **don Mario Caustico**, religioso salesiano, cappellano dei partigiani piemontesi in Val Susa, dopo la liberazione, si offrì per trattare con i tedeschi dai quali venne ucciso; **padre Biagio Trani**, cappuccino ucciso da un soldato tedesco; **don Eugenio Grigoletti**, fucilato dai nazisti nella sua canonica; **don Giuseppe Donadelli**, di 26 anni, prelevato insieme a due giovani di Azione Cattolica e ucciso lungo la strada; **don Francesco Babini**, arrestato per aver ospitato un ufficiale inglese, portato nelle Carceri di Forlì, venne spogliato dell'abito talare e fucilato; **don Giuseppe Morosini**, il prete partigiano della Resistenza romana, arrestato dalle SS e fucilato nell'eccidio delle Fosse Ardeatine.

Padre Paolino Beltrame-Quattrocchi, figlio di Luigi e Maria, prima coppia di coniugi proclamati Beati dalla Chiesa Cattolica e monaco benedettino⁷. Fu cappellano militare a Trieste e poi a Fiume e, in questo periodo, si impegnò a proteggere e trasferire famiglie di ebrei in Italia. Al momento dell'Armistizio, insieme al fratello, don Tarcisio, cappellano di Stato Maggiore della Regia Marina, entrò a far parte dell'*intelligence* militare, diventando una sorta di 007 del Regno del Sud⁸. Venne inviato in diverse città d'Italia per acquisire informazioni e trasmetterle agli italiani e agli alleati. Fattosi nominare cappellano delle Carceri di Parma, assistette i membri della Resistenza ivi reclusi. Arrivò a intessere rapporti con un tenente colonnello della Guardia Nazionale Repubblicana riuscendo a ricevere un lasciapassare per la missione a Trieste, ottenendo favori per più detenuti politici, si procurò una serie di timbri del Tribunale Speciale, riuscendo a sottrarre l'incartamento processuale di Ferruccio Parri e potendo usufruire di diversi fogli di scarcerazione firmati in bianco.

Don Giovanni Barbareschi, sacerdote milanese che partecipò attivamente alla lotta di Liberazione con l'aiuto portato agli ebrei e ai perseguitati del regime fascista, decorato con medaglia d'argento della Resistenza e con la medaglia d'oro, della Provincia di Milano. Amico intimo di don Carlo Gnocchi, con il

⁷ Cfr. PERRONE FIORELLA, *Le avventure di un monaco in bianco e nero*, Cantagalli, Siena 2014.

⁸ Cfr. RASTELLI ZAVATTARO ROSANGELA, *L'avventuriero di Dio. Padre Paolino Beltrame Quattrocchi*, Ed. Pro Sanctitate, Roma 2010.

quale condivise gli ultimi mesi della sua vita terrena ed esecutore testamentario. Figlio di genitori antifascisti, il padre gli ripeteva, ancora giovane balilla, che partecipare alle Messe organizzate dal regime, non avevano nessun valore e la madre, nel giorno famoso *dell'oro alla patria* non consegnò la sua fede nuziale⁹. Dirà lui stesso che «Nella giovinezza ho conosciuto il valore di una parola che ritengo sacra: la parola “libertà”. E la libertà è per me il volto attraverso il quale Dio ha parlato alla mia persona»¹⁰. Fu ordinato sacerdote il 13 agosto 1944. Due giorni dopo, solennità dell'Assunta, celebrò la Prima Messa e la sera stessa, mentre cercava di aiutare alcuni ebrei in partenza verso un campo di concentramento dando loro qualcosa da mangiare, venne arrestato e rinchiuso a San Vittore. C'era l'usanza, in quel raggio della prigione, quando un detenuto tornava da un interrogatorio, di alzare il braccio destro come segno che non aveva parlato e non aveva rivelato nessun nome. Un giorno, mentre tornava da un interrogatorio duro e pesante, durante il quale gli avevano spezzato pure un braccio, non potendo fare il gesto convenzionale, cerco di far segno con la testa. I detenuti capirono e iniziarono a battere forte le forchette contro le gavette di latta, gesto che costò il digiuno per tutto il reparto. Disse, riguardo a quel periodo di detenzione: «eravamo persone che resistevano e questo ci rendeva uniti. È esattamente ciò che manca oggi: mancano idee forti che ci uniscano, idee fondamentali, essenziali. Che senso ha oggi la parola onore, che senso ha la lealtà, la fedeltà, l'espressione “io sono con te”?»¹¹. In un'intervista, alla domanda se l'uomo di oggi è in grado di giocare la vita, risponderà: «Penso di no, penso che l'uomo di oggi non cerchi più la verità ma l'evidenza, che non sarà mai la verità ma una “piccola” verità»¹². Consapevole che il rischio del ritorno del Fascismo è sempre dietro l'angolo, affermava con forza che il vero uomo è colui che sa sognare e anche rischiare. E, rivolgendosi ai giovani, li invitava a interrogarsi sugli atti di amore dicendo: «Se non c'è amore ogni atto è condizionato: dall'interesse, dal guadagno, dall'utilità, dall'abitudine»¹³.

Don Domenico Orlandino, nome da partigiano *Carlo*. Cappellano militare del Reggimento Alpini e parroco di una piccola Parrocchia, in Provincia di Reggio Emilia. Entrato in contatto con i servizi segreti alleati, riuscì a liberare molti prigionieri di guerra. Anche se il Codice di Diritto Canonico, le leggi della Chiesa,

⁹ BARBARESCHI GIOVANNI, *Memoria di Sacerdoti, “Ribelli per amore” 1943-1943*, Centro ambrosiano, Milano 2018.

¹⁰ MUNZI ULDERICO, *Gesù in camicia nera, Gesù il partigiano, Preti di guerra 1943-45*, Sperling & Kupfer, Segrate (MI) 2005, pag. 86.

¹¹ PROVINCIALI FRANCESCO, *Tanti sacerdoti e suore scelsero di stare con i partigiani*, In *Patria indipendente*, 11 aprile 2010, pp. 63-67.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

vietavano ai sacerdoti di partecipare attivamente alle lotte, don Orlandini imbracciò le armi e divenne comandante nelle *Fiamme Verdi*. Il suo vescovo, da buon e vero padre e pastore, lo difese di fronte alla Guardia Nazionale Repubblicana ma, in privato, lo criticò, invitandolo a fare il prete e soltanto il prete. Nella primavera del '44, organizzò i contatti tra partigiani e alleati e, in seguito, cercò di riavvicinare i partigiani della sua formazione con i garibaldini, lontani per divergenze politiche. Partecipò alla gestione delle zone libere e, in particolare, nella Repubblica di Montefiorino. Furono quattro dei suoi partigiani a issare, il 24 aprile del '45, la bandiera italiana sul municipio di Reggio Emilia.

Don Luigi Pasa, della Provincia di Belluno, venne arruolato nell'ultimo anno della Prima Guerra Mondiale, era uno dei *ragazzi del '99*. Dopo l'esperienza della guerra, intraprese la strada religiosa tra i salesiani ma, sentendo il richiamo della vita militare, nel 1938 chiese e si arruolò quale cappellano militare e fu assegnato in Africa. L'8 settembre si trova alla base militare di Aviano (PN), tutti sono presi dall'incertezza, tranne i tedeschi, che, nel giro di pochi giorni, li disarmano e li deportano. Lui non fu né convocato né arrestato ma, avvisato di quanto succedeva, volle fortemente condividere la sorte dei suoi commilitoni. Chiese di andare con i soldati, sapendoli più giovani e deboli, ma ottenne il rifiuto perché lui, assimilato al grado di tenente, doveva stare con i suoi pari grado. Rifiutò di aderire alla Repubblica di Salò e divenne un punto di riferimento per gli IMI (Internati Militari Italiani). Fu animatore di una tenace resistenza morale che contribuì a mantenere la grande maggioranza dei militari italiani salda nel rifiutare le sollecitazioni della propaganda nazi-fascista. Alla liberazione, una volta giunto a Roma, operò presso il Vaticano e il Governo italiano per accelerare il rimpatrio degli internati. Venne ricordato come «Quel buon compagno di prigionia».

Don Aldo Mei, sacerdote della Provincia di Lucca. Durante la Resistenza aiutò molti ebrei, renitenti alla Repubblica di Salò e perseguitati politici. Durante un rastrellamento nazista, appena finì di celebrare la Messa, venne arrestato. Condannato a morte e portato sotto gli spalti delle Mura di Lucca, fu costretto a scavarsi la fossa da solo e ucciso con un colpo di pistola; prima dell'esecuzione volle benedire e perdonare i suoi assassini. La sera prima dell'esecuzione affermò: «In coscienza non ho commesso delitti. Solamente ho amato come mi è stato possibile»¹⁴.

Il contributo delle suore

Ci sono voluti un po' di anni prima che anche le storie femminili della Resistenza venissero allo scoperto. Quelle delle suore, in particolare, ne richiesero molti di più: solo da una ventina di anni, infatti, attenti ricercatori e studiosi,

¹⁴ SIMONETTA SIMONETTI, *Pastore "niente" buono Don Aldo Mei, Ruota 3 marzo 1912 – Lucca 4 agosto 1944*, Tralerighe libri, Lucca 2021.

hanno offerto a tutti queste storie di amore immenso e gratuito. Le donne furono le vere volontarie poiché non soggette all'obbligo di leva, ancor di più le tantissime suore dei vari conventi italiani. Il problema principale è che della Resistenza si ha spesso un'immagine belligerante, non ci fu, però, solo la lotta armata ma ci furono numerosi interventi di assistenzialismo, di coperture, di nascondimenti.

Il più grande riconoscimento da dare alle suore della Resistenza fu l'opera da loro compiuta nel nascondere gli ebrei: sette suore romane, quattro toscane e due piemontesi ricevettero il titolo di *Giusto tra le Nazioni*.

A Verona e nel veneziano furono ospitati e protetti molti ebrei ma fu nella Capitale che si registrò il più alto numero di rifugiati ebrei: degli oltre 4000 ebrei nascosti, la maggior parte erano stati ospitati nei vari Istituti: Suore di Nostra Signora di Sion (187), Suore Adoratrici del Preziosissimo Sangue (136), Suore del Buono e Perpetuo Soccorso (133), Maestre Pie Filippine (114), Oblate Agostiniane di Santa Maria dei sette dolori (103), Suore Orsoline dell'Unione Romana (103), Suore della Presentazione (102), Adoratrici Canadesi del Prezioso Sangue (80), Clarisse Francescane Missionarie del SS. Sacramento (76), Figlie del Sacro Cuore di Gesù (69), Suore Compassioniste Serve di Maria (63), Suore di San Giuseppe di Chambery (57)¹⁵.

Le suore fecero da vere e proprie staffette, nascondendo sotto il loro abito documenti falsi e altro materiale che poteva servire ai partigiani. Come, per esempio, la volta che due suore riuscirono a scampare una perquisizione da parte dei tedeschi affermando che stavano andando a soccorrere un ferito che avrebbe potuto morire¹⁶. Queste "silenziose" donne della Resistenza subirono pure perdite per gli attacchi aerei che videro distrutti i loro conventi. Altamente prezioso fu il loro contributo negli ospedali e nelle carceri, dove veramente possiamo toccare con mano come la lotta di Liberazione non si deve fare per forza con le armi, basta avere il coraggio di dire no e di far seguire le azioni. Negli ospedali curarono feriti di ogni tipo, di ogni colore politico e di ogni religione. Spesso, dentro gli ospedali, modificavano le cartelle cliniche dei pazienti, che a volte non erano nemmeno ammalati ma solo dei rifugiati. Dichiaravano ai tedeschi che erano infetti da malattie contagiose per evitare l'ispezione nazista ma questi *appostati* erano degli ebrei, dei partigiani, dei ricercati. Nelle carceri, invece, manifestarono il loro amore materno verso i carcerati e, ancor di più, verso i condannati a morte. Li assistevano, anche spiritualmente e, quando, non potevano salvarli, li accompagnavano verso la morte. Nascosero nei loro conventi anche dei soldati

¹⁵ Cfr. ONGARO ERCOLE, *La Resistenza non violenta 1943-1945*, I libri di Emil, Città di Castello (PG) 2013.

¹⁶ Cfr. BASSANI ALBAROSA INES, *Le suore della libertà, Tra Guerra e Resistenza (1940-1945)*, Gaspari, Udine 2020.

inglesi, fuggiti dai campi di concentramento, renitenti e ogni tipo di ricercato. Qualche volta capitò di nascondere e proteggere anche qualche fascista: l'amore vero non ha colore politico e non nutre nessuna forma di odio, nemmeno per i carnefici¹⁷.

A Milano molti conventi fecero, oltre che da rifugio, anche da sede per le riunioni del CLN. Ad Assisi, il convento di clausura San Quirico aprì le porte a numerosi ebrei. Quando i tedeschi lo scoprirono e andarono per prelevarli, sul portone, ebbero un acceso dibattito con la madre superiora, fu un modo per dare il tempo agli ebrei di nascondersi e non farsi arrestare.

La storia di due suore, in due diversi istituti penitenziari, ci emoziona e ci coinvolge per l'alto spessore umano ed evangelico. Nel carcere di San Vittore a Milano ci fu suor Enrichetta Alfieri a portare amore oltre le sbarre. Svolgeva il suo servizio da diversi anni e, in quel periodo, fece la sua forma di Resistenza umana e religiosa. Riuscì a liberare molti politici, facendoli arrivare in Svizzera e, a chi non riusciva a dare la libertà, dava ogni genere di aiuto, dal cibo agli indumenti che lei stessa portava in carcere, nascondendoli sotto il velo o dentro le scarpe. Il 23 settembre 1944, fu arrestata per aver portato fuori dei messaggi di detenuti ai loro familiari. Solo l'intervento del cardinale Schuster riuscì a farla liberare e fu mandata al confino. Dopo il 25 aprile fu libera, ma decise di tornare tra le celle di San Vittore per continuare la sua missione¹⁸.

Vicenza, invece, conobbe *L'angelo di San Biagio*: suor Demetria Strapazzon. Nelle pagine del suo diario, oltre agli scritti spirituali, si trova il racconto di quei giorni, di quei mesi passati tra i detenuti. Anche lei, come la piemontese suor Enrichetta, portava messaggi del Comitato di Liberazione ma, portava, insieme a cibo e vestiario, anche tutto l'amore che aveva. Molti detenuti si salvarono grazie alla sua testimonianza in Tribunale, gli altri, salvarono invece la loro anima per il conforto spirituale portatogli da questa grande donna di Dio. È lei stessa, nel suo diario, che racconta un episodio che ci fa capire come era la vita in quei luoghi e in quegli anni. Un giorno riceve un asciugamano da un ragazzo molto giovane che, nel porgerglielo, esclamò: «Lo dia a mia madre, le dica che ha raccolto le ultime lacrime di suo figlio e che ci ritroveremo in paradiso»¹⁹.

Dalla guerra alla Santità: modelli di vita cristiana

Vogliamo ora concludere con delle figure importanti per il nostro percorso sulla Resistenza e, per chi professa la fede cattolica, un *esempio* da seguire per il

¹⁷ Cfr. VECCHIO GIORGIO (a cura di), *Le suore e la Resistenza*, In dialogo, Torino, 2010.

¹⁸ Cfr. CAZZULLO ALDO, *Possa il mio sangue servire*, Rizzoli, Segrate (MI) 2015, pp. 78-81.

¹⁹ BASSANI ALBAROSA INES, *Le suore della libertà, Tra Guerra e Resistenza (1940-1945)*, Gaspari, Udine 2020.

nostro percorso spirituale. Incontreremo solo alcuni di essi, sacerdoti, religiosi, laici, spesso giovani e valorosi, nella vita e nella morte.

Durante il Giubileo del 2000, Giovanni Paolo II inserì **don Pietro Pappagallo**, sacerdote della Resistenza romana, ucciso alle fosse Ardeatine, tra i martiri del XX secolo. Mentre papa Francesco, nel Sinodo dei Giovani del 2018, indicò il carabiniere **Albino Badinelli**, che durante un rastrellamento da parte dei fascisti, per evitare che venti ostaggi venissero uccisi, si presentò spontaneamente alla Casa del Fascio del suo paese e, ritenuto un disertore, venne fucilato a 24 anni, mentre perdonava l'intero plotone di esecuzione.

Nel novembre del 2017, si è conclusa a Roma la fase diocesana del processo di Beatificazione del *servo di Dio* don Luigi Sturzo, che abbiamo già incontrato e conosciuto.

Don Giuseppe Rossi, *servo di Dio*, sacerdote della Diocesi di Novara e nato da una famiglia poverissima, dopo l'ordinazione, fu mandato parroco in un piccolo paesino di montagna, in via di spopolamento. Durante gli anni della guerra, mantenne una fitta corrispondenza con i suoi parrocchiani mandati al fronte e si prodigò, con i pochissimi rimasti, a non far mancare nulla. Si ricorda di lui, tra le mille azioni di carità, i grandi pentoloni della canonica che sfamavano buona parte dei suoi fedeli. Lui non ha mai voluto né schierarsi, né rifugiarsi. Era davvero il «pastore buono del suo gregge, che non li abbandona quando vede arrivare il lupo»²⁰. Più volte invitato a rifugiarsi tra i monti circostanti, lui volle sempre rimanere vicino ai più deboli, anche durante un rastrellamento compiuto per mano fascista. In quella fredda mattina del febbraio del '45, l'arrivo dei repubblicani, fece presagire al parroco e agli abitanti che la morte era vicina. Don Giuseppe confessò e consolò i condannati a morte e, rassicurando il suo gregge, ripeteva: «Prima di voi ci sono io, sarò io ad essere ammazzato»²¹. Fortunatamente non andarono così le cose, almeno non per gli abitanti del paese. In tarda serata i fascisti ritornarono e prelevarono dalla canonica il parroco così come si trovava e lo portarono fuori del paese. Dopo qualche giorno, uno degli assassini, devastato dal rimorso, fece sapere dove si trovava. Fu rinvenuto in un burrone dentro una fossa che si era scavata con le unghie e la testa fracassata dalle percosse e dal colpo finale. Nel 2002 la Diocesi di Novara ha avviato il processo di Beatificazione.

Il 19 settembre 1943, si consuma a Boves, nel cuneese, il primo eccidio dei nazifascisti in Italia. Da qualche anno era parroco **don Giuseppe Bernardi**, *servo di Dio*; formato durante la Prima Guerra Mondiale, ebbe uno stile paterno ma anche autorevole in quei tempi difficili. Nel mese di giugno del 1943, appena ordinato sacerdote, venne mandato come vice parroco, **don Mario Ghibaudo**,

²⁰ Cfr. Vangelo di Giovanni 10, 11-18.

²¹ BUTLER GALLIE REV. FERGUS, *I preti della Resistenza*, Newton Compton, Roma 2021.

servo di Dio. Nonostante la fame e la paura si impegnò a stare vicino ai suoi giovani, a quelli della Parrocchia, della caserma e a quelli al fronte. Durante il rastrellamento, da veri padri della comunità, questi sacerdoti stettero vicino ai loro parrocchiani, invitandoli a scappare per potersi salvare. Vissero quelle ore pregando, benedecendo e assolvendo tutti i condannati a morte. Il parroco don Giuseppe venne ucciso e il corpo dato alle fiamme, il suo vice, don Mario, mentre stava assolvendo un uomo sparato, venne pugnalato da un tedesco²². Nel 2010 la Diocesi di Cuneo ha aperto il processo di Beatificazione.

Durante la strage di Marzabotto, insieme alle mille e più vittime, ci furono diversi sacerdoti, parroci di quelle località, colpite dalla razzia nazifascista. **Don Ubaldo Marchioni**, *servo di Dio*, ordinato nel 1942, fu nominato parroco di San Martino di Caprara, l'8 settembre 1944. Dopo qualche giorno, il 29 settembre, mentre si recava in Parrocchia, si fermò nella chiesetta di Casaglia di Caprara per le sue cure pastorali. Dopo aver celebrato la Messa, ci fu un duro rastrellamento e tutti i presenti furono condotti al cimitero del paese per essere fucilati ma don Ubaldo non vi arrivò. Qualche giorno dopo il suo corpo fu rinvenuto ai piedi dell'altare insieme alla madre e alla sorella.

Don Ferdinando Maria Casagrande, *servo di Dio*, nel maggio del 1944 fu nominato parroco di Gugliara, nella Parrocchia che aveva rifiutato don Ubaldo. Lui non rimase *alla finestra* durante quei mesi orrendi della lotta di Liberazione e «pianse per ognuno dei suoi figli»²³. Fu parroco di «una Parrocchia sommersa» poiché rintanati in un rifugio. Il 9 ottobre del '44, insieme alla sorella si recò al comando nazista per chiedere il permesso di cambiare rifugio perché stavano morendo di fame. Qualche giorno dopo, i due corpi furono ritrovati, in una fossa comune, uccisi con un colpo di pistola e abbracciati stretti l'uno all'altro. Dal 1998 al 2011 la Diocesi di Bologna visse la fase diocesana del processo di Beatificazione di don Ubaldo, don Ferdinando e don Giovanni Fornasini, che incontreremo più avanti.

Padre Gianfranco Maria Chiti, OFM Capp., *servo di Dio*. A 15 anni intraprese la carriera militare e, tre anni dopo, ne uscì con il grado di sotto tenente. Combatté sul fronte russo e in Grecia. Nel 1943 aderì alla Repubblica di Salò di Mussolini e, dopo la guerra, fu reintegrato nell'Esercito Italiano raggiungendo, poco prima della pensione, il grado di Generale. Nel 1982, dopo avere pronunciato i voti tra i Frati Minori Cappuccini, fu ordinato sacerdote. Fu mandato a recuperare il vecchio convento di San Crispino a Orvieto che era stato deturpato e vilipeso con scritte blasfeme; furono i suoi compagni, i Granatieri di Sardegna, a eseguire i lavori di ristrutturazione. Divenne un'oasi di pace e di accoglienza

²² MONDINO BRUNO, *Don Giuseppe Bernardi e don Mario Ghibaudo, Il talento del perdono di Dio*, Elledici, Torino 2005.

²³ <https://www.storiaememoriadibologna.it/archivio/persona/casagrande-ferdinando-maria>.

per tutti i poveri e, in particolare, per i tanti tossicodipendenti della zona. Morì nel 2004, all'Ospedale del Celio a Roma, in seguito a un incidente stradale e, nel 2019, si è conclusa la fase diocesana del processo di Beatificazione. Intervistato da Ulderico Munzi poco prima della sua morte, dichiarò di aver dato la caccia ai partigiani ma con lealtà, infatti, non gli piacque mai il termine nemico ma avversario. Alla domanda se si fosse pentito di aver aderito al Fascismo dopo l'8 settembre, rispose di no perché, diceva: «Ero pulito. Soprattutto ero pulito davanti a Dio»²⁴.

Vice Brigadiere **Salvo D'Acquisto**, *servo di Dio*, napoletano di nascita, nel 1939 si arruola nell'Arma dei Carabinieri e viene mobilitato, l'anno successivo, a Tripoli. Dopo l'armistizio rientra in Italia e viene mandato alla caserma di Torre di Polidoro, a una trentina di chilometri da Roma. Qualche giorno dopo, i tedeschi, rovistando in una cassa abbandonata, maneggiano una bomba a mano che scoppia e uccide uno di loro. Si convincono che fu un attentato e, il giorno seguente, si recano alla stazione dei Carabinieri per cercare il colpevole. In assenza del comandante, si presenta il vice brigadiere D'Acquisto, il quale cerca di spiegare che si è trattato di un episodio fortuito e assolutamente non di un attentato. Non convinti, eseguirono una rappresaglia per le strade del paese, condannando a morte ventidue civili innocenti. Vista la gravità della situazione, D'Acquisto cerca ancora una volta di spiegare la verità dei fatti ma i tedeschi ordinarono ai condannati di scavarsi la fossa prima di essere sterminati. Allora Salvo D'Acquisto, per salvare quelle vittime innocenti, si accusò dell'evento e offrì il suo petto alla scarica del mitra. Diceva con fede e con serenità «Se muoio per altri cento, rinasco altre cento volte: Dio è con me e non ho paura». È in corso la causa di Beatificazione e si sta indagando sulla possibilità di un martirio *per testimonium caritatis heroicae*: in base all'eroica testimonianza della carità.

Gino Pistoni, *servo di Dio*, nato nel 1924 da due piccoli commercianti di Ivrea, dedito agli studi, diventa ragioniere e, in piena guerra, entra a far parte dell'Azione Cattolica, mettendo in pratica il suo programma: «Preghiera, Azione, Sacrificio». Appassionato giocatore di basket, riusciva a mettere sempre al primo posto l'impegno dell'apostolato e, quando pregava, sia nel duomo della sua città che nelle più sperdute chiesette di montagna, ripeteva sempre: «O Signore, insegnami a fare la tua volontà, insegnami a stare degnamente ed umilmente in tua presenza»²⁵. All'inizio del 1944, ricevuta la cartolina, si presenta al Distretto militare, nonostante una piccola malformazione al ginocchio, asserendo che *Non vorrò mai che si dica che noi dell'AC non sappiamo amare la Patria*²⁶. Trasforma prima

²⁴ MUNZI ULDERICO, *Gesù in camicia nera, Gesù il partigiano, Preti di guerra 1943-45*, Sperling & Kupfer, Segrate (MI) 2005, pag. 167.

²⁵ DE CAROLIS DINO, *Così è un cristiano: Gino Pistoni (1924-1944)*, Ave, Roma 2007.

²⁶ *Ibidem*.

la camerata e poi l'intera caserma in un luogo di preghiera, spingendo i commilitoni a recitare il Rosario ogni sera. Quando si accorge, con estrema lucidità, dell'ideologia di violenza, di totalitarismo e di razzismo, che il Fascismo porta con sé, sceglie di andare per i monti, insieme ai partigiani. Ad una condizione, però: non dover mai imbracciare un fucile, cosa che sarebbe un nonsenso per lui che, come cristiano, non accetta la violenza. A inizio luglio è un partigiano disarmato sulle montagne di Trovinasse, nella zona del Mombarone e il 25 muore nella sua prima azione di contrasto all'invasore. Attardatosi a soccorrere un fascista ferito, viene colpito dai compagni di questo e un scheggia di mortaio gli recide l'arteria femorale. Lo ritrovano, cinque giorni dopo, morto dissanguato, con accanto il tascapane, sulla cui tela è riuscito a scrivere, con il dito intinto nel proprio sangue: «Offro la mia vita per l'Azione Cattolica e per l'Italia. Viva Cristo Re!»²⁷.

Padre Placido Cortese, *venerabile*, dell'Ordine dei Francescani Conventuali, divenne sacerdote nel 1930 e svolse, a parte un breve periodo a Milano, tutto il suo apostolato nella Basilica del Santo a Padova. Fu chiamato a dirigere il periodico *Messaggero di Sant'Antonio* ma si adoperò fortemente per le opere di carità, in particolar modo verso gli sloveni, deportati dopo l'occupazione dell'ex Jugoslavia e internati nel campo di Chiesanuova, nella periferia padovana. Dopo la firma e la pubblicazione dell'armistizio con gli alleati, padre Placido, non si risparmiò nell'aiuto a soldati sbandati, ebrei e perseguitati di ogni genere. Iniziò con lui, da Padova, la via della fuga in Svizzera di molti ebrei che poi proseguirà da Milano. Nell'ottobre del '44, verrà arrestato e, per tantissimi anni, non si ebbero più notizie su di lui. Solo in seguito, infatti, si seppe che, sottoposto a tortura, probabilmente venne cremato nei forni del campo della Risiera di San Saba a Trieste. Dall'estate scorsa, padre Placido, è Venerabile per la Chiesa Cattolica.

Padre Giuseppe Girotti, *beato*, da fanciullo entrò a far parte dell'Ordine dei Domenicani e verrà ordinato Sacerdote nel 1930. Prosegue i suoi studi, specializzandosi nell'esegesi biblica, prima all'*Angelicum* di Roma e al *Biblico* di Gerusalemme. Pubblicherà commentari sul Profeta Isaia e su alcuni dei Libri Sapienziali. Oltre allo studio e all'insegnamento, è molto attivo nelle opere di carità verso i bisognosi. Avverso al Fascismo, verrà sospeso dall'insegnamento e trasferito in altro convento, dove entra in contatto e in sintonia con la Resistenza. Tutelò fortemente gli ebrei perseguitati per una forma di umanità ma anche per una concezione maturata negli anni di formazione nella Terra Santa, diceva che «gli ebrei sono i portatori della Parola di Dio»²⁸. Nell'agosto del '44 una spia, fingendosi un partigiano ferito, lo conduce nella trappola dove verrà arrestato e

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ NEGRELLI MASSIMO MARIA, *Alla decima stazione, Il beato Giuseppe Girotti O.P. martire*, Studio Domenicano, Bologna 2021.

condotto nelle Carceri Nuove di Torino. I Padri domenicani cercano ogni mezzo per liberarlo ma verrà invece deportato prima a Gorizia e poi a Dachau. A seguito di qualche malessere, viene condotto nell'infermeria del campo e assistito da padre Carlo Manziana, internato anche lui nello stesso campo e che diventerà, anni più tardi, il vescovo di Cremona. Anche se le sue condizioni non destavano gravi sospetti, il 1 aprile 1945, domenica di Pasqua, morì e subito si sospettò che anche lui era stato sottoposto ad *un'iniezione di benzina*²⁹, a meno di quarant'anni di età. Nel 2014, ad Alba, sua città natale, è stato proclamato beato per la Chiesa Cattolica.

Don Giovanni Fornasini, *beato*, entra da giovanissimo nel Seminario Diocesano per intraprendere il suo percorso di formazione, abbastanza faticoso a causa delle sue precarie condizioni di salute e anche per le difficoltà nello studio. Alla chiamata di leva venne riformato perché di corporatura esile e spesso, dal Seminario, veniva mandato a casa per riprendere le forze. Nonostante queste difficoltà, concluse i suoi studi e, dopo il diaconato, venne mandato ogni domenica a Sperticano per aiutare l'anziano parroco. In questo periodo, insieme ad alcuni compagni di classe, tra cui don Ubaldo Marchioni, fondarono la *Repubblica degli illusi*: i seguaci di Colui che il mondo cieco ha chiamato il più grande illuso della storia, Cristo Gesù. Era una sorta di associazione di fraternità e di vera amicizia tra i sacerdoti della stessa zona pastorale. In buona sostanza, in un'epoca dove anche le amicizie sono diventate pericolose ed i mezzi di comunicazione scarseggiano, questi sacerdoti mettono in piedi una rete di contatti che permette di farsi forza a vicenda e continuare ad andare contro corrente. Ordinato sacerdote nel 1942, venne mandato parroco dove aveva aiutato durante l'anno del diaconato poiché il vecchio parroco era morto da poco. Era un *angelo in bicicletta*, instancabile uomo di carità verso ogni bisognoso in quel periodo di guerra e di lotte. Durante una rappresaglia venne arrestato ma presto rilasciato e mandato a Bologna per avere il lasciapassare. Qui, il cardinale lo invitò a non rientrare in paese vista la pericolosità. Lui volle stare con la sua gente, anche se non poteva fare più di tanto, ma voleva almeno benedire e seppellire i tantissimi morti in quei giorni della strage di Marzabotto. I tedeschi si impossessarono della sua canonica e, durante una delle tante sere passate a festeggiare tra loro, ripetevano: *Pastore kaputt*. Il 13 ottobre 1944, chiese il permesso ai tedeschi che si erano impossessati della canonica, e, da solo, va a cercare il suo amico don Ubaldo, sostenuto dalla preghiera del rosario e con il desiderio di benedire le salme della strage. Il suo cadavere, visto il giorno dopo dietro il Cimitero di Caprara, rimarrà per sei mesi insepolto, con la testa staccata dal corpo. Enzo Biagi, amico d'infanzia, dirà di don Giovanni: «Non sembrava nemmeno un uomo forte, ma il coraggio e la

²⁹ *Ibidem*.

grandezza erano nel suo cuore, temeva il peccato, ma non temeva la morte»³⁰. Nel 1998 il cardinale Biffi diede inizio al processo di Beatificazione insieme a don Ubaldo Marchioni e a don Ferdinando Casagrande. Nel gennaio del 2021, verrà riconosciuto il suo martirio e, nel settembre successivo, verrà proclamato Beato.

Don Carlo Gnocchi, *Beato*, nato nella Provincia di Pavia e ordinato sacerdote nel 1925, a Milano. Nel 1940, vedendo partire i suoi giovani sul fronte, chiede di diventare cappellano militare volontario ed è mandato in Albania e Grecia. Due anni dopo riparte di nuovo per il fronte russo, vivendo in prima persona l'immane tragedia della ritirata di Russia, ricevendo dai suoi soldati l'affidamento degli ultimi ricordi da portare alle proprie mamme, alle spose, ai figli. Queste esperienze lo portarono a riflettere seriamente sul dramma del dolore, della sofferenza, soprattutto quella dei bambini e dei fanciulli. Si chiedeva perché devono soffrire questi bambini che di certo non hanno voluto la guerra e non l'hanno nemmeno lottata. Dopo la guerra, con in mano la lista dei suoi soldati caduti, si reca personalmente a casa delle vedove e degli orfani di quegli uomini. Sente il dovere e il bisogno di dedicarsi agli orfani di guerra e ai *mutilatini*: bambini mutilati dagli eventi bellici. Un giorno una donna bussò alla sua porta, non riuscendo più a provvedere per i bisogni del figlio che era senza una gamba, lo adagiò per terra e andò via di corsa. Don Carlo inginocchiato vicino al bambino chiedeva al Signore che cosa avrebbe dovuto e potuto fare. La sera, tenendogli stretta la mano, riuscì a farlo addormentare, scese in cappella e si mise a pregare chiedendo con insistenza l'aiuto del Buon Dio. A quell'istante si vide accerchiato da numerosi bambini senza gambe, senza mani, senza braccia, ciechi o sordi. Lui provvederà a tutti quanti in diverse parti d'Italia; sarà per loro un papà e una mamma insieme. Morì, nel 1956, a causa di un tumore che lo devastò. Fu sua volontà donare le sue cornee a due bambini, in anni in cui non c'era ancora nessuna legge sulla donazione degli organi, facendo aprire così il dibattito che porterà, l'anno seguente, al Decreto Legge in materia di donazione. Al suo funerale, celebrato dall'arcivescovo Montini, futuro papa Paolo VI, uno dei suoi *mutilatini*, si avvicinò al microfono e lo salutò così: «Una volta ti dicevo: Ciao Don Carlo. Adesso ti dirò: Ciao San Carlo»³¹.

Odoardo Focherini, *Beato*, nato a Carpi, militò tra le fila dell'Azione Cattolica fino a diventarne il presidente diocesano. Sposato, ebbe sette figli e lavorava come assicuratore. Durante la guerra mise in piedi un'associazione grazie alla quale riuscì a strappare alla deportazione un centinaio di ebrei. Dopo aver salvato l'ultimo ebreo, facendolo fuggire dal campo di Fossoli, venne arrestato dai

³⁰ FRANCI FABIO, *L'Angelo in bicicletta: Don Giovanni Farnasini*, Independently published, 2018.

³¹ CORSINOVI GRAZIELLA, *Don Carlo Gnocchi: linguaggio e profezia*, Ancora, Milano 2003.

nazifascisti e condotto a diversi campi di concentramento in Italia e in Germania. Morì il 27 dicembre 1944 per setticemia, ricevendo le amorose cure dell'amico Teresio Olivelli e offrendo la sua vita in olocausto per la sua Diocesi e per l'Azione Cattolica. In una delle lettere scritte al cognato dal carcere di Bologna, prima tappa della sua deportazione, così si esprimeva: «Se tu avessi visto, come ho visto io in questo carcere, cosa fanno patire agli Ebrei, non rimpiangeresti se non di non averne salvati in numero maggiore».

Teresio Olivelli, *Beato*, nato in Provincia di Como. Studente dell'università di Pavia, nel 1941, si arruola tra gli alpini e mobilitato nella Campagna di Russia. Durante quegli anni si dedica all'assistenza spirituale dei tanti moribondi e, rientrato in Italia, si allontana dal fascismo, sostenendo il bisogno di una riforma per il Paese. Scelse la via dei monti tra le *Fiamme Verdi* e da un enorme contributo con la stampa clandestina de *Il Ribelle*. Dopo vari arresti e altrettante fughe, fu arrestato a Milano e condotto in diversi campi di concentramento; qui diede assistenza ai bisognosi privandosi pure della sua misera razione di cibo giornaliero e facendoli pregare di nascosto, impartendo pure delle lezioni di catechismo. I gesti di profonda carità lo videro deperire giorno dopo giorno e la stessa carità lo condusse alla morte: un giorno, per difendere un altro internato, facendogli da scudo, fu percosso a sangue e non si riprese più. Morì il 17 gennaio 1945 e, dopo il riconoscimento del martirio, ucciso in odio alla fede, fu Beatificato nel 2018³². Prima di essere tratto in prigionia, Teresio compose una preghiera, la fece stampare e diffondere per la comunione pasquale dei partigiani. Ecco la sua *Preghiera del ribelle*:

«SIGNORE, che fra gli uomini drizzasti la Tua Croce, segno di contraddizione, che predicasti e soffristi la rivolta dello spirito contro le perfidie e gli interessi dei dominanti, la sordità inerte della massa, a noi oppressi da un giogo oneroso e crudele che in noi e prima di noi ha calpestato Te fonte di libere vite, dà la forza della ribellione.

DIO, che sei Verità e Libertà, facci liberi e intensi, alita nel nostro proposito, tendi la nostra volontà, moltiplica le nostre forze, vestici della Tua armatura: noi Ti preghiamo. Signore.

TU, che fosti respinto, vituperato, tradito, perseguitato, crocefisso, nell'ora delle tenebre ci sostenti la Tua vittoria: sii nell'indigenza viatico, nel pericolo sostegno, conforto nell'amarezza. Quanto più s'addensa e incupisce l'avversario, facci limpidi e diritti. Nella tortura serra le nostre labbra. Spezzaci non lasciarci

³² AGASSO RENZO-AGASSO DOMENICO JR., *Il difensore dei deboli, La straordinaria storia d'amore del venerabile Teresio Olivelli (1916-1945)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016.

piegare. Se cadremo, fa che il nostro sangue si unisca al Tuo innocente e a quello dei nostri Morti, a crescere al mondo giustizia e carità.

TU, che dicesti “Io sono la resurrezione e la vita” rendi nel dolore all’Italia una vita generosa e severa. Liberaci dalla tentazione degli affetti, veglia Tu sulle nostre famiglie. Sui monti ventosi e nelle catacombe della città, dal fondo delle prigioni, noi Ti preghiamo: sia in noi la pace che Tu solo sai dare.

DIO della pace degli eserciti. Signore che porti la spada e la gioia, ascolta la preghiera di noi,

RIBELLI PER AMORE»³³.

Seminarista Rolando Rivi, *Beato*, originario della Provincia di Reggio Emilia, affascinato dalla vita e dall’opera del suo parroco matura la scelta di diventare sacerdote. Nell’estate del ‘44 i nazisti occupano il Seminario e Rolando rientra a casa, proseguendo i suoi studi con il parroco. In quel periodo, tra la sua gente, il giovane seminarista, vestito sempre con la sua talare, è un grande segno di carità e di testimonianza per i suoi coetanei. Nelle ultime fasi della lotta di Liberazione, accusato di essere una spia dei fascisti, venne sequestrato dai Partigiani comunisti e, condotto nella boscaglia di Palagano, fu ucciso a colpi di arma da fuoco. Dopo la guerra, gli esecutori e i mandanti furono condannati a 23 anni di reclusione, dei quali ne scontarono solo sei per effetto dell’amnistia voluta da Togliatti. In seguito a una serie di eventi ritenuti miracolosi si aprì il processo diocesano di Beatificazione ma, riconosciuto il suo un martirio in odio alla fede, nel 2013 venne proclamato Beato. Nei giorni successivi alla beatificazione, fu boicottata una mostra itinerante dedicata al suo martirio perché si riteneva che offendesse la memoria della Resistenza. Il vescovo di Reggio Emilia replicò asserendo che l’evento era un grande momento di riconciliazione e non può essere reale se si nega la storia, diceva che «Se c’è un male che è stato compiuto dobbiamo denunciarlo: dobbiamo perdonare coloro che l’hanno compiuto, ma non nascondere ciò che è accaduto»³⁴. Qualche anno fa la figlia del suo assassino, in una celebrazione in onore del Beato, diede la mano in segno di pace ai parenti del piccolo e innocente seminarista. Il suo sacrificio non è rimasto sepolto nell’odio di una guerra fratricida, continua ad insegnare al mondo della fede la concretezza e la coerenza della vita. Quando la madre lo invitava a togliere l’abito talare in quei giorni infernali, lui rispondeva: «Mamma non posso, è il segno che sono di Gesù. Non faccio male a nessuno»³⁵.

³³ PALINI ANSELMO, *Teresio Olivelli. Ribelle per amore*, Ave, Roma 2018.

³⁴ ZAMBRANO ANDREA, *Rolando Maria Rivi, il martire bambino*, Ares, Milano 2023.

³⁵ BONICELLI EMILIO, *Beato Rolando Rivi, seminarista martire*, Shalom, Piane (AN) 2010.

RICCARDO RENZI*

La Leggenda di Kiev di San Nicola di Bari Differenze e sovrapposizioni con altre redazioni

San Nicola di Bari, al secolo Nicola di Myra, nacque a Pàtara, 15 marzo 270 e morì a Myra il 6 dicembre 343. È uno dei pochi santi ad essere riconosciuto come tale sia dai cattolici che dagli ortodossi. Non staremmo in questa sede a parlare della sua biografia, ma ci concentreremo sullo studio del suo culto. Delle quattro cronache medievali che ci sono pervenute sotto il titolo di “leggenda”¹ sulla traslazione del Santo da Myra a Bari², sicuramente la leggenda di Kiev, nonostante la sua estrema brevità, è da considerarsi la più interessante. I caratteri peculiari di questo scritto sono relativi al luogo di redazione e alla struttura edificatoria. Il primo editore di tale opera fu Giuseppe Praga³, il quale, però, era incorso in molti errori di traduzione, poi corretti nella edizione di Giuseppe Ciòffari⁴. Il codice contenente l’opera è il Rumjancev⁵. Nell’edizione del 1980 la traduzione italiana è accompagnata da una serie di note filologiche e di carattere storico, che servono a contestualizzare gli eventi narrati. Leggendo l’introduzione al testo di Ciòffari si evince come tale leggenda abbia ricoperto un ruolo fondamentale nell’introduzione del culto di San Nicola presso i Russi. La leggenda ha un tono universalistico, sono infatti omessi e appianati tutti i contrasti, compreso quello tra l’Arcivescovo e i marinai. Questo spirito è dovuto al fatto che tale leggenda nasce in un luogo d’incontro di leggende provenienti da Oriente e da Occidente. La *Leggenda di Kiev*, risale sempre agli inizi del XII secolo, come sottolineato anche da Ciòffari⁶, il quale si discosta dal collocamento della

* Istruttore direttivo presso Biblioteca civica “Romolo Spezioli” di Fermo.

¹ Tale titolo stava a sottolineare il fatto che fossero meritevoli di lettura.

² Su tale tema si veda: F. Nitti Di Vito, *La traslazione delle reliquie di S. Nicola*, in *Japigia*, 1980.

³ G. PRAGA, *La traslazione di S. Nicola e i primordi delle guerre normanne in Adriatico*, in *Archivio storico per la Dalmazia*, VI, 1931, pp. 3-502.

⁴ G. CIÒFFARI, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, Bari, Centro Studi e Ricerche S. Nicola, 1980, pp. 266-323.

⁵ Il manoscritto è vergato in una gotica russa del XII secolo.

⁶ G. CIÒFFARI, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, Bari, Centro Studi e Ricerche S. Nicola, 1980, introduzione.

redazione nella seconda metà del XI secolo. Stando ai racconti dei baresi, un gruppo di mercanti di Bari decide di traslare le reliquie di San Nicola⁷. Questi mercanti venuti a conoscenza che anche i veneziani erano interessati alla medesima traslazione, decisero di batterli sul tempo sbrigandosi a raggiungere Mira e il santuario suburbano in cui è custodito il corpo di San Nicola. Terminato il sopralluogo fatto compiere ad alcuni esploratori i baresi si avviano, armati, verso l'edificio per mettere a segno il furto⁸. Dopo aver chiesto ai monaci custodi di mostrare loro dove fosse collocato il corpo, questi comprendono il loro piano e tentano di dissuaderli. I mercanti, astuti e scaltri, capiscono che la reliquia si trova sotto al pavimento, così iniziano a romperlo sino a che non trovano un'urna con le reliquie di San Nicola, immerse in un liquore prodigioso. I marinai così si affrettano a raccogliere tutte le reliquie e le trasportano sulla nave, ove successivamente le ripongono in un contenitore, una piccola botte utilizzata per trasportare liquidi. I monaci devastati per la perdita delle preziose reliquie, anche se capiscono che il fatto stesso che i mercanti siano riusciti ad aprire il sepolcro e a prelevare le reliquie significa che San Nicola è dalla loro parte⁹. Infatti, tutti i tentativi precedenti di traslazione delle reliquie erano falliti miseramente. I mercanti si affrettarono a risalire sulle navi tra i gemiti e i lamenti degli abitanti della Città, che nel frattempo, essendosi sparsa la voce, erano accorsi in gran numero. I mercanti salparono e si diressero verso Bari, ma lungo la strada fecero sosta in varie località. Giunti a Bari, i mercanti e le reliquie vennero accolti con grande gioia. Le spoglie del Santo, furono collocate, dopo una contesa locale relativa al luogo in cui custodirle, in una nuova basilica, costruita appositamente in suo onore. La Basilica di San Nicola è situata nella Bari Vecchia e, stando alle fonti storiche, fu costruita in pieno stile romanico tra il 1087, data in cui Ruggero Borsa donò al vescovo Ursone della corte del catapano un terreno sul quale sorge l'attuale basilica, e il 1197. Le fasi di costruzione dell'edificio furono tre. La prima fase di costruzione della Basilica è legata all'arrivo delle reliquie di San Nicola a

⁷ Secondo la Leggenda di Kiev (Slovo o perenesenii moščeĭ Nikolaja Čudotvorca), la motivazione che spinge i baresi a prelevare il corpo di san Nicola è da ricondurre a un sogno fatto da un «sacerdote devoto» di Bari, esortato dal santo ad avvisare gli «uomini e tutto il consesso ecclesiastico», affinché andassero a prelevarlo a Mira. Quest'ultima, continua l'agiografo russo, versava in una condizione di desolazione causata dai continui attacchi arabi e turchi, che non avevano risparmiato neanche la basilica mirese. Si veda: G. Ciòffari, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S: Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, Bari, Centro Studi e Ricerche S. Nicola, 1980, p. 277.

⁸ Nella Leggenda di Kiev, il corpo del santo è definito «prezioso [...], degno di ogni venerazione [...], che operava prodigi meravigliosi e gloriosissimi» G. Ciòffari, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S: Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, Bari, Centro Studi e Ricerche S. Nicola, 1980, p. 277.

⁹ Questa è la versione presente in tutte le altre redazioni, mentre nella Leggenda di Kiev i monaci collaborano con i marinai.

Bari il 9 maggio 1087¹⁰. Inizialmente, non essendo la Basilica ultimata, le reliquie vennero ospitate provvisoriamente presso il monastero di san Benedetto retto dall'abate Elia, il quale fece costruire una nuova chiesa vicino al convento per poterle ospitare¹¹. Per costruire la Basilica fu scelta l'area che sino a un decennio prima aveva ospitato il palazzo del catapano (governatore) bizantino, distrutto durante la ribellione per le libertà comunali e che Roberto il Guiscardo aveva donato l'anno prima all'arcivescovo Ursone. I lavori terminarono nell'agosto del 1089 e il 1° ottobre 1089 le reliquie furono trasferite nella cripta della basilica da papa Urbano II giunto appositamente a Bari¹².

Tornando alla leggenda di Kiev, la finalità edificatoria risulta preminente rispetto alle altre narrazioni nicolaiane giunte sino a noi. Ciò lo si evince già dall'esordio, ove si concentra tutto il valore antropologico, il quale antecedente e in parte propedeutico a quello teologico, diviene *exemplum*, nella sua accezione medievale, nel paragone tra uomo e Dio. La leggenda così esordisce: «Fratelli, è un nostro costante dovere celebrare e tenere in onore le festività di Dio, seguire l'esempio dei suoi santi e virtuosamente perseguire la salvezza, prendendo coscienza tramite una continua esperienza di essere stati creati ad immagine di Dio e per opera delle sue mani, attuando ciò che è gradito al suo cospetto, come già fece il beato, grande e glorioso vescovo di Cristo, Nicola»¹³. L'antefatto, come in tutte le altre Leggende, si concentra sulle devastazioni derivanti dalle tante incursioni turche, le quali, durante il regno di Alessio Comneno, si intensificarono, poiché questi riuscirono a spingersi sino alla Licia, regione nella quale era sepolto San Nicola. Dunque, ecco la giustificazione della traslazione delle reliquie dalla Licia a Bari. In quest'ottica l'impresa dei mercanti è vista come una vittoria dell'Occidente cristiano contro l'oriente islamico. Il corpo di San Nicola, dal punto di vista meramente narrativo, è da considerare l'oggetto di valore, perno narrativo intorno al quale ruota l'intera struttura narratologica e che tutti i personaggi cercano di conquistare, proteggere o conservare. I mercanti lo vogliono prelevare, mentre i monaci lo vogliono custodire. Sempre dal punto di vista narrativo, molti sono i personaggi che popolano la scena, le cui funzioni sono tutte coerenti con il filone agiografico dei *furta sacra*¹⁴. «I mercanti baresi ricoprono il

¹⁰ Circa metà dei resti ossei di San Nicola, ma frantumati, si trova nella Chiesa di San Nicolò al Lido di Venezia.

¹¹ S. SILVESTRO, *Santi, reliquie e sacri furti: san Nicola di Bari tra Montecassino e normanni*, Napoli, Liguori, 2013, p. 107.

¹² A. GAGLIARDUCCI, *Basilica di San Nicola di Bari, tempio dell'ecumenismo. Ora come 50 anni fa*, in *acistampa.com*, 15 febbraio 2018.

¹³ G. CIÒFFARI, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S: Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, Bari, Centro Studi e Ricerche S. Nicola, 1980, p. 266.

¹⁴ M. PAPASIDERO, *Il genere dei furta sacra: aspetti letterari e funzioni comunicative del testo agiografico*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, anno 71, n. 2(2017), pp. 379-410.

ruolo di protagonisti, godendo del favore di Dio e del santo; quelli veneziani sono invece degli opposenti, almeno in potenza, dal momento che vengono battuti sul tempo dai mercanti di Bari; opposenti, almeno in un primo momento, sono anche i monaci custodi, che tentano di ostacolare il trasferimento delle reliquie¹⁵. Anche la cornice del conflitto religioso tra Oriente e Occidente ha un ruolo preminente dal punto di vista narrativo. Tale conferisce inquadra tutti il racconto in una dimensione epica ed escatologica e prospetta un futuro risolto a favore dei cristiani. La cronaca centrale del testo si apre con l'apparizione di San Nicola all'abate Elia, secondo alcune interpretazioni¹⁶: «C'era in quei giorni nella città di Bari, nel territorio tedesco, un sacerdote devoto, amante di Cristo e giusto. A lui apparve San Nicola: “Vai a dire agli uomini e a tutto il concesso ecclesiastico che vadano a prendermi dalla città di Mira”»¹⁷. Come sottolineato anche da Ciòffari nella sua utilissima introduzione alla *Leggenda*, l'intento dell'autore è quello di presentare la traslazione, non come opera umana, ma divina¹⁸. Qui, a differenza delle altre leggende, la *causa mercationes* è del tutto superata¹⁹. La leggenda di Kiev, come tutte le altre redazioni, riporta la gara con i Veneziani per aggiudicarsi le reliquie del Santo. Tale versione è confermata da cronache veneziane²⁰. In tutte le altre leggende i mercanti ingannano i monaci e traslano le reliquie senza il consenso di questi ultimi, nella Leggenda di Kiev, invece, i monaci collaborano con i mercanti, addirittura due di questi accompagnano le reliquie sino a Bari. I marinai salparono da Mira l'11 aprile e giunsero a Bari il 9 maggio, accolti pomposamente da tutta la Città. Posero le reliquie presso la Chiesa di San Giovanni il Precursore. Questo è un ulteriore elemento che differenzia la redazione di Kiev da tutte le altre. Per quanto concerne l'elencazione dei miracoli, la redazione di Kiev sembra dipendere da quella di Niceforo, la quale presenta il medesimo numero e ordine²¹. Inoltre, sempre come la redazione di Niceforo, anche quella di Kiev ai miracoli fa seguire la costruzione della Basilica. E in questa vengono poste le reliquie, le quali «al terzo anno della loro

¹⁵ M. PAPASIDERO, *Riflessioni storico-antropologiche e agiografiche sul corpo di san Nicola*, pp. 152-174.

¹⁶ PAPASIDERO e CIÒFFARI.

¹⁷ G. CIÒFFARI, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S: Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, Bari, Centro Studi e Ricerche S. Nicola, 1980, p. 283.

¹⁸ Ivi, introduzione.

¹⁹ I mercanti partono da Bari con un carico di frumento, solo per ingannare i Veneziani, poi lo vendono ad Antiochia e si dirigono a Myra.

²⁰ *Bari e S. Nicola nell'850. Anniversario della traslazione delle reliquie da Mira a Bari*, in M. Viterbo, *Bari marinara ed espansionista*, Bari, Arti Grafiche Laterza e Polo, 1937, p. 47.

²¹ G. CIÒFFARI, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S: Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, Bari, Centro Studi e Ricerche S. Nicola, 1980, Introduzione. Giovanni Arcidiacono nella sua redazione fa solo un accenno ai miracoli.

traslazione furono solennemente deposte in un'urna d'argento e oro»²². Come già detto, in quell'occasione fu presente anche il pontefice Urbano II, nella redazione di Kiev denominato Germano.

La Leggenda di Kiev può essere definita come una commistione tra le redazioni occidentali e quelle orientali, con, però, notevoli punti di unicità.

²² G. CIÒFFARI, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S: Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*, Bari, Centro Studi e Ricerche S. Nicola, 1980, p. 322.

MAURO GAGLIARDI*

Rivelazione e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger

Su invito della Comunità Opzione Benedetto, don Mauro Gagliardi, ordinario dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum di Roma, ha presentato il suo recente studio sulla teologia di Ratzinger (*Rivelazione, ermeneutica e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger. Un contributo indiretto alla sinodalità*, If Press, Roma 2023, euro 12).

L'incontro si è tenuto a Napoli, venerdì 1° marzo 2024, presso la Sala museo di Casa Ascione, introdotto e moderato da Giovanni Formicola.

Si ringrazia don Gagliardi per aver concesso la pubblicazione dell'intervento e l'avv. Formicola per aver reso possibile tutto ciò.

1.

Una teoria dello sviluppo dottrinale elaborata in base al pensiero di Ratzinger deve fondarsi in primo luogo sulla sua teologia della Rivelazione. È, infatti, nella teologia della Rivelazione che viene definito cosa significhi «dogma» e «dottrina». Ratzinger riassume brevemente la propria visione in questo modo:

«La Rivelazione di Gesù Cristo non è [...] una meteora caduta sulla Terra, reperibile magari in qualche luogo come un masso di pietra da cui si possono prelevare campioni esaminabili in laboratorio. La Rivelazione, cioè l'avvicinarsi di Dio all'uomo, è sempre più grande di ciò che può essere racchiuso in parole umane, più grande anche delle parole della Sacra Scrittura. La Scrittura è la testimonianza essenziale della Rivelazione, ma la Rivelazione è qualcosa di vivo, di più ampio ed esteso; di essa è costitutivo anche il suo rivolgersi all'uomo e il poter essere accolta: altrimenti non sarebbe diventata Rivelazione. Se si sottolinea questa eccedenza della Rivelazione rispetto alla Scrittura, è chiaro che l'ultima parola non può spettare all'analisi stratigrafica – ovvero al metodo storico-critico – perché alla Rivelazione appartiene anche l'organismo vivente della fede di tutti i secoli passati. Proprio questa eccedenza della Rivelazione rispetto alla Scrittura, che neppure può venir racchiusa in un codice di formule, possiede nel cattolicesimo lo status epistemologico della “tradizione”».

* Docente di Teologia dogmatica, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Questa concezione si è formata mediante lo studio giovanile su san Bonaventura.

2.

Secondo Ratzinger, la nozione e la realtà di Rivelazione hanno il primato sulla nozione e sulla realtà del *depositum fidei*, perché le dottrine rivelate possono essere colte solo all'interno di un rapporto personale con Dio che si auto-rivela. Ne consegue che la teologia delle "due fonti" vada sostituita con una teologia dei "due flussi": Scrittura e Tradizione sono veicoli della Rivelazione personale di Dio. La Rivelazione precede e supera ciò che dà accesso ad essa. Scrittura e Tradizione aprono la via alla Rivelazione, più che contenerla.

Uno dei punti su cui Ratzinger torna più volte, per motivare il suo rigetto della teologia delle "due fonti", è che alla base di questa vi sarebbe una insufficiente distinzione tra *ordo essendi* e *ordo cognoscendi*. «Nell'*ordo essendi*, dal quale innanzitutto bisogna partire, la Scrittura e la Tradizione non rappresentano le fonti della Rivelazione, ma è al contrario la Rivelazione la fonte previa dalla quale scaturiscono Scrittura e Tradizione come i due flussi che trasmettono l'unica Rivelazione, cioè la Rivelazione è la realtà principale, l'unica fonte, come si esprime tutta la teologia pretridentina e il Concilio Tridentino stesso».

Scrittura e Tradizione, nell'ottica teologica delle "due fonti", potevano essere facilmente considerate come indipendenti l'una dall'altra. Su questo il correttivo che Ratzinger ha apportato è importante.

3.

Nella Rivelazione abbiamo sempre due componenti: un segno storico percepibile all'esterno (*apparitio*) che, lasciato a sé stesso, rimane privo di significato; e una intima auto-manifestazione di Dio all'uomo (*revelatio*). I due formano insieme la *manifestatio* di Dio. È da sottolineare che, per quanto Ratzinger evidenzia che la *revelatio* è più importante della semplice *apparitio*, perché solo con la *revelatio* la *apparitio* ha senso, la *revelatio* (o illuminazione interiore) è sempre in relazione a quel segno storico ed esterno dato da Dio. È vero che, per Bonaventura, il segno esterno serve di stimolo per risvegliare l'intelletto verso la *revelatio* – e in questo senso sembra che esso esaurisca la sua funzione quando la *revelatio* (chiamata anche *inspiratio* o *illuminatio*) viene ricevuta dall'uomo. Ma, di nuovo, il fatto che quest'ultima possa avvenire solo in relazione al primo, indica che la funzione dell'elemento visibile e storico della Rivelazione divina in realtà rimane, almeno come permanente punto di controllo delle ispirazioni dello Spirito Santo alla Chiesa e ai singoli credenti. Nel momento in cui Cristo ascende al Cielo, l'elemento storico della Rivelazione non scompare, ma cambia: al posto del vedere

c'è l'udire, al posto della carne di Cristo, la dottrina della Chiesa (cioè l'ascolto della Parola nella fede).

4.

Ratzinger definisce bonaventurianamente *revelatio* non in rapporto soprattutto al passato, bensì al presente agire di Dio nell'uomo. Più che "ciò che Dio ha detto in passato", Rivelazione significa "ciò che Dio dice sempre di nuovo al credente nel suo oggi". Lo studio filologico lo ha portato a notare che Bonaventura non usa mai la parola *revelatio* per indicare la Sacra Scrittura, mentre il Serafico si esprime in questi termini quando c'è una comprensione della Scrittura. Ad ogni modo, resta il fatto che noi riceviamo la dottrina dall'esterno, da altri (la Chiesa, lo Spirito Santo), e che non la creiamo noi, perché al contrario ci viene donata.

5.

In base alla precedente conclusione, si deduce che la relazione con Dio è possibile solo nel popolo di Dio e non in modo individualistico. Solo nella Chiesa si riceve, e quindi si può anche comprendere, la Parola di Dio. La Scrittura non è Rivelazione in quanto «morto libro storico»; essa «diviene Rivelazione solo nel suo annuncio, nelle mani della Chiesa vivente». Ne consegue che «per Tradizione si intende la spiegazione, in storia della fede della Chiesa, dell'evento di Cristo testimoniato nella Scrittura».

La Tradizione per Ratzinger non è soprattutto un contenuto, bensì un atto. Tradizione non è un insieme di dottrine che non si trovano nella Bibbia, bensì è la trasmissione della Bibbia stessa. Essa va capita più come evento che come contenuti. Tale trasmissione, tuttavia, non è semplice ripetizione, ma vera esplicazione. Al riguardo si possono fare due osservazioni:

a) Pur accogliendo questa accentuazione dinamica, bisogna mantenere che la Tradizione è sia azione sia contenuto. L'elemento principale sarebbe l'azione, ma non andrebbero del tutto esclusi i contenuti. Ratzinger, da giovane, ha parlato di «impossibilità» di sostenere un concetto materiale, o contenutistico, di Tradizione perché «non esistono verità singole che come tali, a partire dagli apostoli, sarebbero state trasmesse oralmente nella Chiesa; già la seconda generazione dopo gli apostoli non disponeva più di inequivocabili comunicazioni apostoliche, oltre la Scrittura, e non pretese neppure di possederne». In realtà, appare indubitabile che i Padri – come a volte scrivono esplicitamente – ritenessero di custodire delle dottrine non bibliche risalenti agli apostoli. Ma se le cose stanno così, come si spiega l'assenza di continuità nella trasmissione di tali dottrine? Come mai, come ricorda il Nostro, non si parla dell'Assunzione di Maria prima del sec. V? E perché altre dottrine per un certo tempo spariscono e poi riappaiono?

Qui bisogna tener presente, *in primis*, che non in tutti i casi ciò che non è documentato per iscritto non è mai esistito – altrimenti si ricadrebbe nel positivismo storiografico, ossia nel sostenere che ciò che non c'è scritto da qualche parte non è esistito; e questo è invece il rischio che Ratzinger ha voluto evitare. In secondo luogo, un'altra possibile risposta a queste domande proviene dal concetto, richiamato dal Teologo bavarese nel suo commentario a DV, di “tradizione decadente” o “deformante”: dato che la Tradizione non va compresa come una forza in crescita costante e in incessante processo migliorativo, è possibile che per certi periodi, anche lunghi, una dottrina che pur proviene dagli apostoli rimanga, per così dire, sepolta sotto la sabbia, ma che poi, come fiume carsico, ritorni alla luce anche a secoli di distanza. Essa è stata custodita nella preghiera, nella predicazione orale, magari da pochi; nonostante ciò, tale dottrina era lì, trasmessa oralmente come all'inizio, per quanto nessuno abbia deciso di scriverne.

Un altro argomento contro la concezione materiale della Tradizione, proposto più volte da Ratzinger, sostiene che affermare l'esistenza di contenuti rivelati nella Tradizione, accanto ai contenuti della Scrittura, implicherebbe la caduta nello gnosticismo. Questo perché gli gnostici ritenevano di possedere delle conoscenze ulteriori, al di là di ciò che tutti i cristiani potevano leggere nelle Scritture. Onestamente, anche questa argomentazione non è stringente. Gli gnostici, infatti, ritenevano di possedere delle dottrine non solo extra-bibliche, bensì anti-bibliche. La visione gnostica era in profonda contraddizione con quella biblica, come ben mostrarono i Padri che si opposero a tale eresia. Inoltre, tali contenuti extra ed anti-biblici erano di indole esoterica, essendo conosciuti solo dagli iniziati. È chiaro che se il concetto di contenuti dottrinali della Tradizione coincidesse con questa visione, sarebbe gnostico chi affermasse l'esistenza di una Tradizione materiale accanto alla Scrittura. Ma non è vero che chiunque affermi l'esistenza di verità oralmente trasmesse, oltre a quelle presenti nella Bibbia, sarebbe automaticamente uno gnostico.

Bisogna comunque riconoscere che Ratzinger non è totalmente chiuso all'idea di una Tradizione che, pur essendo considerata soprattutto e innanzitutto *actio divina*, sia – per quanto in modo molto secondario – considerata anche Tradizione oggettiva.

b) In questa impostazione circa il tema della Tradizione, ciò che pure è da migliorare è una più chiara distinzione fra Tradizione e magistero, chiarificazione che nel pensiero di Ratzinger rimane un po' in sospenso, sebbene DV 10 sia illuminante al riguardo. Il punto in cui Ratzinger si avvicina maggiormente a proporre simile chiarimento è forse un testo del 1986, in cui scrive che «la Chiesa stessa deve avere una voce; essa deve essere in grado di esprimersi come Chiesa e di distinguere la vera fede dalle sue falsificazioni». Ciò suppone che la fede e la

teologia non siano la stessa cosa, ma che «la voce della teologia dipende da quella della fede e ad essa si riferisce: la teologia è interpretazione e deve rimanere interpretazione. [...] Fede e teologia si diversificano dunque tra di loro come testo e interpretazione».

Bisogna ammettere, comunque, che la teologia della Rivelazione sviluppata dal Nostro negli anni giovanili ha come punto di forza quello di sottolineare l'ecclesialità della Tradizione e l'importanza della fede per la teologia.

6.

Un contributo veramente decisivo, tra i tanti offerti da Joseph Ratzinger, è costituito dalle sue riflessioni sull'ermeneutica biblica. Va valorizzata soprattutto la sua chiara affermazione del fatto che la Scrittura si capisce solo alla luce del Simbolo. Ciò è in pieno accordo con il modo in cui i Padri, e la Tradizione nel suo insieme, hanno sempre letto la Bibbia nella Chiesa.

Leggere la Bibbia in modo ecclesiale significa innanzitutto leggerla con il *sensus fidei* della Comunità che è il Corpo di Cristo. Un'ermeneutica adeguata – sottolinea l'Arcivescovo Ratzinger nelle catechesi sulla creazione tenute a Monaco – non è quella che cede alle ideologie del momento, ma quella che si mantiene nella fede della Chiesa. Un cristianesimo che interpreta la Parola dando il primato alle idee alla moda, è una religione che cerca scappatoie, non che dà spiegazioni. Questo sarebbe l'errore di chi intende male il significato dell'"oggi" della fede. Che la Scrittura non sia da leggere come un «morto libro storico», Ratzinger lo ha detto e ripetuto in tutti i modi, come pure ha detto e ripetuto che la Rivelazione continua ad accadere oggi nel cuore dei credenti. Dire questo, però, è tutt'altra cosa rispetto al ritenere che l'interpretazione della Scrittura debba sottoporsi alle mode del pensiero attuali. L'oggi di cui qui si parla è l'"oggi" della fede, quello *hodie* che si incontra nei testi liturgici: è il presente di Cristo, di colui che rimane sempre lo stesso «ieri, oggi e sempre» (Eb 13,8). In questo *hodie* della fede, il credente incontra Cristo vivente e fa amicizia, o meglio riceve amicizia, da lui. Innestato in questo rapporto, il cristiano può e deve capire la Scrittura del passato, che così è anch'essa sempre viva, giovane e attuale e non richiede alcun "aggiornamento", perché l'aggiornamento continuo della Scrittura non è la "riscrittura" di essa, ma è Cristo e la fede viva in lui, donata dallo Spirito Santo che abita nei nostri cuori.

Oltre al possibile errore di leggere (o meglio, manipolare) la Scrittura secondo un malinteso "oggi", vi è anche quello – in cui molti sono incappati – di leggere la Scrittura solo secondo lo "ieri". Siamo con questo alla critica ratzingeriana all'esegesi moderna, la quale pretese di leggere i testi biblici non più guardando in avanti, bensì indietro; cioè non più alla luce di Cristo, ma solo alla luce della loro vera o presunta origine storica. Notiamo che questo errore può essere

compiuto ad alti livelli accademici, in pubblicazioni scientifiche di esegesi, ma anche ai livelli più ordinari della predicazione e della catechesi, o del governo ecclesiastico. Ciò avviene quando si dice che gli insegnamenti biblici sono vecchi, sono superati, perché sono stati scritti nel passato. Quando però si fanno queste affermazioni, si opera anche una selezione tra quelle che sarebbero affermazioni bibliche vecchie e altre che sarebbero invece attuali e quindi resterebbero in vigore. Ma chi decide su quali temi i testi biblici sono sorpassati e su quali sono attuali? In base a quali criteri – e stabiliti con quale autorità – si opera questa selezione, si ritaglia questo canone nel canone?

Ai possibili errori interpretativi dovuti a fraintendimenti di ciò che significhi “presente” o “passato”, si aggiunge ancora la possibilità di cadere in errore se si interpreta scorrettamente il significato del “futuro” della fede. Se ciò accade, si pretende di possedere uno sguardo tale verso il futuro, per cui siamo noi che dobbiamo stabilire la direzione verso cui andare, quali sono i valori che vogliamo incarnare oggi, gli obiettivi pastorali da realizzare, la dottrina che desideriamo tenere e quella che preferiamo scartare. Torna, in poche parole, il problema vichiano del *verum quia factum*, cui Ratzinger faceva riferimento in *Introduzione al Cristianesimo*. Questo orientamento al futuro non coincide, però, con l’orientamento escatologico verso il Cristo risorto e parusiaco. Si tratta, al contrario, di qualcosa che facciamo noi e che, al tempo stesso, fingiamo che provenga dalla Parola di Dio, “interpretata” con sguardo profeticamente rivolto al futuro. Non è il futuro di Dio quello di cui si parla in questi casi, ma uno scimmiettamento umano di esso.

Alla luce degli studi bonaventuriani, Ratzinger è arrivato a comprendere che i concetti di *inspiratio* e *revelatio* interiore non si applicano solo agli agiografi, ma anche ai fruitori della Sacra Scrittura, i quali hanno costantemente bisogno degli aiuti divini per poter leggere al di là della lettera del testo. In questo senso, senza vita di preghiera e senza vita di grazia, non si capisce davvero la volontà di Dio espressa nel testo biblico. Ritorna così il tema balthasariano, ma anche ratzingeriano, del rapporto inestricabile tra teologia e santità, applicato qui anche in chiave ermeneutica.

Vi è comunque un continuo circolo ermeneutico tra testo materiale e lettura spirituale. Se, come detto, il testo materiale da solo non basta, è vero anche il contrario: che l’interpretazione operata nella fede si esercita sul testo. In *Rivelazione e Tradizione*, Ratzinger scrive che la subordinazione della *Scriptura* alla *fides* (il Simbolo) rappresenta la forma essenziale del concetto di Tradizione. Per sua natura, quindi, la Tradizione è sempre interpretazione; essa non esiste indipendentemente dalla Scrittura, essendo piuttosto l’esplicazione, l’interpretazione “secondo le Scritture”. Questo pensiero è di grande potenza. Esso rappresenta

un aiuto sostanziale all'elaborazione di una teoria dell'esegesi biblica che sia adeguata al proprio oggetto di studio.

Nonostante questo sincero apprezzamento, il cui valore resta, bisognerà tuttavia notare che, anche in questo caso, non è chiaro in cosa consista esattamente la distinzione fra Tradizione ed esegesi, come pure fra Tradizione e teologia. Dato che anche l'esegesi e la teologia sono "interpretazione" della Scrittura, come lo è la Tradizione, in che consiste la differenza tra queste interpretazioni? Oppure anche esegesi e teologia sono espressione della Tradizione? E se questo fosse il caso, in che senso e in che misura lo sono? Sembra che ci sia bisogno di un'ulteriore riflessione per elaborare meglio questi aspetti.

7.

Arriviamo così a trattare più direttamente dello sviluppo dottrinale. Sembra opportuno iniziare la riflessione in materia domandandosi cosa sia un «dogma». Se si va alla ricerca di una definizione di dogma nei testi di Ratzinger, quanto di più vicino ad essa si riesce a trovare è la sua affermazione secondo cui il dogma è la «forma ecclesiale di ermeneutica della Sacra Scrittura», dove per ermeneutica, o interpretazione, «si intende la trasposizione del linguaggio equivoco della Scrittura nella univocità del concetto, che chiarisce il nucleo oggettivo e permanente di ciò che in essa viene inteso».

Questa definizione è armonizzabile con quella, dal sapore più classico, che si incontra nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che non è ovviamente un testo teologico di Ratzinger, ma è stato redatto sotto la sua guida. Il n. 88 del *Catechismo* definisce i dogmi come «verità contenute nella Rivelazione divina» o «verità che hanno con quelle una necessaria connessione». Senza entrare qui in un approfondimento di queste definizioni, recepiamo il loro contenuto essenziale: un dogma è una verità contenuta nella Rivelazione o una verità che è connessa a quelle contenute nella Rivelazione per un nesso intrinseco. Mentre il *Catechismo* sottolinea l'origine divina della dottrina (essa viene da Dio; si trova nella Rivelazione divina), Ratzinger, come privato teologo, ne evidenzia la formulazione umana (nella quale interviene comunque lo Spirito Santo): la dottrina è la forma ecclesiale/concettuale di ermeneutica della Scrittura. Anche qui si potrebbe avanzare una richiesta di maggior precisione: cosa distingue questa ermeneutica della Scrittura da altre ermeneutiche, che sono anch'esse ecclesiali, quali l'esegesi e la teologia? Alla domanda si potrà rispondere approfondendo un po' di più la riflessione sullo sviluppo dottrinale.

Cosa ha detto Ratzinger riguardo a questo tema? Innanzitutto, egli nota che, in linea con Agostino, Bonaventura non vede all'opera nella storia uno sviluppo sostanziale, ma solo accidentale, della dottrina. Nonostante ciò, il Teologo bavarese pensa che vi siano elementi del pensiero bonaventuriano che permettono di

accreditare una visione non statica della dottrina e ritiene che si debba vedere un dispiegamento della fede all'interno della storia della Chiesa. Il Nostro giustifica questa visione in base all'unità della storia, non solo tra l'Antico e il Nuovo Testamento, ma anche tra il Nuovo Testamento e il tempo della Chiesa. Egli non vede uno stacco netto tra la fine della redazione del Nuovo Testamento e il tempo della Chiesa. All'interno di questa visione, resta chiara una cosa: come nel passaggio da Antico a Nuovo Testamento non vi è una mutazione radicale, ma solo una esplicitazione nel senso del compimento della fede (sicché il Nuovo è più dell'Antico ma non contro l'Antico, né lo contraddice), così avviene anche nel rapporto tra Nuovo Testamento e dottrina esplicitata nel tempo della Chiesa. Lo sviluppo della fede compiuto dalla Chiesa attraverso i secoli sarà, in un certo senso, qualcosa di più del Nuovo Testamento, ma non sarà contro di esso. Per Bonaventura, infatti, la *apparitio* (Rivelazione pubblica) si è conclusa in Cristo ed è confluita nella *doctrina* fissata e non variabile. La *revelatio* continua nel senso sopra precisato, non nel senso che essa produrrebbe, col passare del tempo, una variazione o persino un annullamento di quanto già consegnato in passato mediante la *apparitio*.

In base allo studio delle opere posteriori di Bonaventura, la posizione di Ratzinger si precisa ulteriormente: dal punto di vista oggettivo, la Scrittura è certamente compiuta; il suo significato però è «da ricercarsi in uno sviluppo continuo che si snoda lungo tutta la storia e che non si è ancora concluso. [...] Dalla Scrittura si sviluppano dunque conoscenze sempre nuove, in essa, per così dire, accade ancora qualcosa; e questo accadere, questa storia, andrà avanti fintantoché ci sarà una storia». Si incontra qui un concetto diverso rispetto a quello, sopra accennato, di Tradizione come interpretazione della Scrittura. In queste opere della maturità, Bonaventura aggiunge che non solo è la Tradizione a far sbocciare la potenzialità della Scrittura, o almeno a interpretarla, lungo la storia; è la Scrittura stessa che sboccia, grazie alle *multiformes theoriae* in essa contenute. Per quanto il Bonaventura filo-gioachimita del commento *In Hexaëmeron* accolga in qualche modo l'idea di una crescita della Scrittura stessa, tale crescita non viene mai presentata come un rinnegamento o superamento di Cristo e del Nuovo Testamento. Per dirla in termini moderni, si tratta di uno sviluppo organico di una realtà che permane identica a se stessa, non di una evoluzione sostanziale, che trasforma una cosa in un'altra.

Si dovrà aggiungere che anche il magistero della Chiesa ha dei limiti. Se è vero che la Chiesa ci dona la regola della fede, che svolge funzione regolativa sulla Bibbia stessa – in quanto la Bibbia deve essere letta secondo il Simbolo della Chiesa – d'altra parte esiste anche il limite della *littera Scripturae*, del senso letterale della Bibbia. Si tratta di ciò che della Scrittura può essere conosciuto senza ambiguità, possiamo dire senza dubbio, sia da parte dell'esegesi scientifica che dalla

semplice lettura di un qualsiasi credente. Questo senso immediato, chiaro e comprensibile a tutti della Sacra Scrittura rappresenta, a sua volta, un limite per il magistero, nel senso che ciò che la Bibbia dice non può essere contraddetto dai pronunciamenti della Chiesa. La Bibbia resta così il criterio principale per evitare ogni arbitrio magisteriale e, così facendo, si difende la *sarx* (carne) della Sacra Scrittura, la *sarx* del Logos stesso, contro ogni tendenza gnostica.

8.

Trattando dello sviluppo dottrinale, Ratzinger cerca di evitare i vicoli ciechi di visioni, tra loro opposte, che potremmo chiamare archeologismo, da una parte, e progressismo dogmatico, dall'altra. Se è vero che non si può identificare (come i protestanti) la storia dei dogmi con una inevitabile decadenza, neppure essa può essere assorbita dall'idea di progresso, come se la storia del dogma fosse in costante ascesa perfezionativa. C'è un aspetto ambivalente nella storia dei dogmi: essa può segnare progresso e sviluppo nell'assimilazione, oppure minaccia di perdita e alienazione. Per questo, il nostro Autore è convinto che «in lingua tedesca è meglio usare “storia” [*Geschichte*] invece di “evoluzione” [*Entwicklung*] del dogma».

La possibilità di uno sviluppo (concetto molto diverso da quello di evoluzione) della dottrina radica, per Ratzinger, in due ordini di fattori: da una parte, la dottrina è sottoposta alle leggi della storia; dall'altra, è sottoposta alle leggi del linguaggio. Entrambi i condizionamenti sono inevitabili e fanno parte di una certa – per così dire – “debolezza” o provvisorietà dei pronunciamenti dottrinali della Chiesa. D'altro canto, la storicità della dottrina e il fatto che essa venga oggettivizzata in proposizioni verbali rappresentano anche la sua forza, perché rendono la dottrina comunicabile, di generazione in generazione, nella continuità dei secoli. Tra le funzioni del linguaggio – spiega Ratzinger – una delle principali è proprio quella di permettere quella comunicazione che è capace di unire generazioni diverse mediante l'invio e la ricezione di messaggi linguistici. Ciò implica anche che il messaggio vada sempre di nuovo riappropriato dagli uditori delle diverse epoche; eppure, la comunicazione *della stessa verità* resta possibile proprio mediante la *dottrina*.

9.

Ratzinger riconosce un duplice principio per l'interpretazione dei dogmi: a) In quanto spiegazione della Scrittura, il dogma va costantemente ricondotto all'oggetto della sua interpretazione; b) Il dogma va compreso nell'unità della sua storia particolare. Bisogna ricordare che una delle dimensioni principali – anche se non l'unica – della storia del dogma è l'«unico soggetto Chiesa». Il dogma è quindi legato anche all'esistenza, alla scelta di vita per Cristo all'interno della

comunione sacramentale della Chiesa. Ora, anche questo va spiegato un po' meglio, riprendendo le osservazioni ratzingeriane sul tema dell'esperienza.

Ai nostri giorni accade abbastanza di frequente che ci si riferisca volentieri all'esperienza come fonte primaria della dottrina e come valore sommo, tanto nella liturgia quanto nella vita spirituale. È importante però capire di che tipo di esperienza si tratti. Nel 1982, Ratzinger ricordava che san Tommaso d'Aquino, nonostante le sue preferenze aristoteliche, ha riconosciuto valido quel principio che la tradizione platonico-agostiniana ha espresso con la frase *Deus semper maior*. La creazione e la storia – e la nostra esperienza di esse – servono come mezzi per la Rivelazione, ma Dio resta sempre più grande rispetto a tali mezzi. Perciò, non solo il linguaggio dogmatico, ma anche (e ancor più) l'esperienza di Dio ha dei limiti. La vera esperienza di fede è quella che tiene seriamente conto di questa verità e, quindi, che è disposta a superare anche se stessa, in quanto esperienza, verso la verità di Dio, che supera ogni esperienza.

Dell'esperienza non si può fare a meno, né nella vita né nella fede, ma l'esperienza da sola non basta e può persino essere ingannevole. Ne consegue anche qui un criterio di sviluppo dottrinale: la verità del *Deus semper maior* non si può dedurre dai *desiderata* espressi da coloro che fanno esperienza della vita e della fede. La dottrina non si stabilisce mediante un ascolto delle esperienze, essendo piuttosto le esperienze che devono sempre rimanere in ascolto della Parola. Per essere espliciti, i sondaggi di opinione sono molto utili a livello di sociologia della religione e possono esserlo anche a livello pastorale. Sarebbe però completamente errato utilizzare i risultati di tali sondaggi come criterio di sviluppo dottrinale.

Non si tratta di cambiare il Simbolo della fede, bensì di ripresentarlo all'uomo di oggi affinché *quelle* parole restino intelleggibili *per lui*. Ratzinger resta fedele ai principi della sua visione teologica, quando scrive che per il vero sviluppo dottrinale «è sufficiente l'interpretazione, la quale però è per l'appunto responsabile nei confronti della parola data e sempre di nuovo rimanda ad essa invece di abbandonarla». In nessun luogo Ratzinger parla di una interpretazione attualizzante della Scrittura che vada *contro* ciò che questa dice.

L'evoluzione dottrinale è qualcosa che Ratzinger ha escluso sin dall'inizio. In un breve saggio, in cui analizza il rapporto tra Scrittura e Tradizione in Bonaventura a partire dalla questione del *Filioque*, il Professore bavarese nota che, per il Serafico, la dogmatizzazione di contenuti dottrinali – quale appunto l'inserimento nel Credo della clausola sulla processione dello Spirito Santo anche dal Figlio – avviene per tre motivi: *ex fidei veritate* (scaturisce dalla verità stessa della fede), *ex periculi necessitate* (in risposta a qualche eresia), *ex ecclesiae auctoritate* (in forza dell'autorità della Chiesa). Anche qui, tra i criteri di sviluppo dottrinale non figura la necessità di adeguarsi ai tempi o alla mentalità corrente. Bonaventura,

infatti, ricorda che noi cattolici, nello sviluppare il dogma, *non corrumpimus, sed perficimus*. Lo sviluppo dottrinale non equivale ad una corruzione della Scrittura (il che sarebbe una mutazione evolutiva e non uno sviluppo organico), bensì ad un perfezionamento della realtà stessa, che quindi in quanto tale non cambia, né può cambiare. «La dogmatizzazione sarebbe quindi lo sviluppo del senso che porta solo a termine (*perficit*) ciò che già intendeva la Scrittura». Qui «la continuità resta fortemente rimarcata».

Bonaventura ammette anche un certo carattere di relativa novità, lì dove interviene uno sviluppo dottrinale. Nel caso specifico del *Filioque*, fu certamente una novità l'aver inserito tale clausola all'interno del Simbolo della fede. Si trattò, chiaramente, di una novità non nel senso della corruzione dottrinale, ma dell'espansione coerente. Il Serafico sostiene che il potere di introdurre simili novità è stato dato da Cristo alla sua Chiesa. È questo il criterio della *ex ecclesiae auctoritate*, che Bonaventura identifica sostanzialmente con il *munus docendi* del successore di Pietro sulla cattedra romana. «Qui il pieno potere apostolico del papa – scrive Ratzinger – è elevato a principio del progresso nella Chiesa; esso è anteposto ai concili del passato in modo che, se non può certo contraddirli quanto alle loro asserzioni positive, tuttavia gli è data facoltà di affermare qualcosa di nuovo, andando oltre, anzi, se necessario, anche contro di essi». Quest'ultima affermazione necessita di essere approfondita, dovendosi precisare cosa intenda dire Ratzinger quando scrive che il Papa può andare non solo oltre, ma in certi casi persino contro i concili del passato. Quando egli afferma questo, intende che l'autorità pontificia è tale che – lì dove non si tratti di dottrine definite – il Papa può non solo aggiungere, bensì anche correggere i concili del passato. Non si tratta, allora, di andare contro la dottrina infallibilmente insegnata, perché questo è precluso anche al Sommo Pontefice, il quale deve «confermare i fratelli» (cf. Lc 22,32), non stravolgere la loro fede. Ma nei casi in cui i concili non si sono pronunciati in modo definitivo, il Papa può andare “contro”. Un esempio di ciò è l'insegnamento di Pio XII riguardo alla materia del sacramento dell'Ordine, che andò “contro” ciò che – senza definirlo – aveva detto il Concilio di Firenze.

Tutto ciò, comunque, sembrerebbe concentrare molto l'attenzione sul ruolo del Papa e, più in generale, dell'autorità magisteriale nello sviluppo dottrinale. Questo problema è stato segnalato di recente dal dogmatico di Münster, Michael Seewald. Questi mette in luce il fatto che il concetto “aperto” di Rivelazione proposto da Ratzinger, con la visione di sviluppo dottrinale che comporta, se, da un lato, «può aprire al dibattito con una libertà fino a questo momento insospettata», dall'altro, qualora «si colleghi con gli strumenti di un'autorità suscettibile di fronte alle discussioni, potrebbe anche inibire un dialogo aperto». Il punto è che, se per distinguere ciò che è rivelato da ciò che non lo è, non si può più riferirsi a Scrittura e Tradizione come “fonti” in cui la Rivelazione è attestata in forma di

revelata, «come si può ottenere una determinazione chiara e condivisa di ciò che realmente, e perciò anche in modo vincolante, è rivelato o intimamente connesso con la rivelazione?»).

Seewald annota, in conclusione, che «la nozione ampia di “rivelazione” propria di Ratzinger, dunque, da una parte apre uno spazio di flessibilità e di riforma; ma, allo stesso tempo, è esposta a strumentalizzazioni, nelle quali la forza dell'autorità minaccia di sostituirsi a quella degli argomenti, perché a questi viene in un certo senso sottratto il materiale positivo sul quale si fondano e sulla base del quale possono affermare che una cosa è rivelata o non rivelata. Se si portasse questa impostazione fino in fondo, la teologia come tale sarebbe finita».

Osserviamo, a margine di queste parole, due cose: la prima è che ciò che Seewald presenta come scenario ipotetico appare essere, purtroppo, una situazione reale in cui spesso già navighiamo. In secondo luogo, notiamo che la teologia di Ratzinger potrebbe essere oggetto – su questo punto particolare – di una piccola nemesi storica. Tra gli altri motivi, egli ha sviluppato la sua teologia della Rivelazione per mantenere un'estensione ampia del concetto di Rivelazione nella quale fosse chiaro che tutta la Chiesa e non solo i gerarchi sono custodi della dottrina, sì da scongiurare un uso arbitrario e non biblicamente fondato del *munus docendi*. Paradossalmente, questo modello teologico potrebbe essere malinteso o manipolato, per mettere in atto strategie ecclesiali opposte a quelle che il suo Autore prefigurava e desiderava.

10.

Un punto di grande forza della teologia della Rivelazione di Ratzinger è il suo netto cristocentrismo, ugualmente di origine bonaventuriana. Più concretamente, si tratta del legame nell'oggi con ciò che Dio ha detto e operato in Cristo. Siccome Cristo è sempre vivo, viva è anche l'opera della sua Rivelazione, che perdura in ogni epoca, che rimane sempre presente. Si tratta però, come Ratzinger ben spiega nelle sue riflessioni sull'ermeneutica e nella sua trilogia su *Gesù di Nazaret*, non di un Gesù ricostruito a tavolino, ma del “Gesù dei Vangeli”. Anche qui la Bibbia si manifesta come grande argine alla cosiddetta “tradizione deformante”, che dimentica e a volte persino manipola la Parola di Dio.

Fedeltà alla Parola donata in passato non significa però archeologismo o tradizionalismo. Per Ratzinger, la Tradizione è la vita odierna della Parola detta in passato. Va qui valorizzato il legame fra Tradizione e successione apostolica. Ratzinger interpreta la Tradizione «non tanto come principio materiale quanto formale; essa in ultima analisi significa una fondamentale decisione ermeneutica, tale per cui la fede non è presente altro che nella continuità storica dei credenti, deve essere trovata in essa, non contro di essa».

Non v'è necessità di delineare una Tradizione formale contro una Tradizione materiale, un atto contro un contenuto. Accetteremo che la Tradizione è principalmente ermeneutica della Scrittura sempre viva nella storia del popolo di Dio; e, al tempo stesso, manterremo che inevitabilmente questa ermeneutica, sempre viva e mai archeologica, produca e contenga anche dei contenuti materiali, dei quali alcuni sono presenti sin dalle origini (le tradizioni consegnate oralmente dagli apostoli: cf. Gv 21,24-25), mentre altri sono sbocciati dai primi, per naturale sviluppo organico attraverso i secoli.

Il modo per non cadere nel tranello di una “tradizione deformante” è di applicare allo sviluppo dottrinale lo stesso criterio emerso studiando il tema della Tradizione, della teologia e del magistero: vi è una *littera Scripturae* che non può essere trasgredita. Anche qui troviamo, in fondo, un *et-et*, perché non si tratta di un puro biblicismo, bensì di un'accoglienza della Bibbia nell'ottica di quella sana ragione naturale (filosofia e senso comune) che riconosce il principio di non-contraddizione come base di qualunque pensiero e discorso umani che siano minimamente sensati.

In una visione dinamica dello sviluppo dottrinale, quale quella consegnataci da Ratzinger, bisognerà coltivare in ogni epoca l'apertura mentale a «ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (Ap 2,7). Ciò dovettero fare i professori di Ratzinger che si erano opposti, prima della definizione, al dogma dell'Assunzione di Maria e ciò deve fare ogni cattolico che crede nell'assistenza dello Spirito Santo alla Chiesa. Lo Spirito Santo, infatti, ha la capacità di condurre la Chiesa alla «verità tutta intera». Egli sa far «ricordare» ai credenti la Parola di Cristo (cf. Gv 16,4.13). Questa apertura al vero, proprio in quanto apertura, può riservare novità e sorprese, ma non può tollerare la contrapposizione dialettica. La Verità è Cristo e Cristo rimane sempre lo stesso, ieri, oggi e sempre (cf. Gv 14,6; Eb 13,8). Il Logos divino è certamente superiore alla logica umana (cf. Is 55,9); è superiore ma non le si contrappone.

La sana apertura alle “novità” di Dio nel processo della Tradizione (si pensi all'introduzione di *homoousios* o di *transubstantiatio*) ci pone nella condizione interiore anti-archeologica. Questa apertura, in concreto, mantiene viva la sete di approfondire sempre di più il deposito della fede, in modo da scoprire e farne sviluppare le gemme nascoste o fin qui non adeguatamente osservate nella loro bellezza. Di tanto in tanto lungo la storia, la Chiesa arriva anche a compiere degli atti solenni per ratificare in modo incontrovertibile queste scoperte e questi sviluppi. La predicazione dei Pastori, la contemplazione e la preghiera di tutti i credenti, come pure lo studio dei teologi, lavorano a questo: il vero sviluppo dogmatico, esempio massimo, o almeno più tangibile, della vera Tradizione.

Alla luce di questo, dobbiamo anche chiederci: molti parlano di sviluppo dottrinale, ma chi sta lavorando ad esso? Chi sta studiando qualche tema per

preparare un'eventuale, futuro pronunciamento dogmatico? Sembra, al contrario, che ogniqualvolta si paventi, per quanto in forma ipotetica, la possibilità di definire un nuovo dogma, vi sia una generale levata di scudi, motivata perlopiù in base al fatto che “tale dottrina non è biblica”, oppure che essa “creerebbe ulteriori ostacoli nel dialogo ecumenico”.

Simili atteggiamenti non solo non coincidono con la visione di Ratzinger sulla Bibbia e sulla Tradizione, ma addirittura sembrano voler togliere allo Spirito Santo il diritto di compiere il suo lavoro, che è quello di condurre la Chiesa alla verità tutta intera. Qui bisognerebbe applicare il criterio cui ricorse san Pietro dinanzi alla famiglia di Cornelio (cf. At 11,17) e chiedersi: chi siamo noi, per porre impedimento a Dio? L'unico limite a Dio è Dio stesso. Da qui deriva appunto il fatto che non possiamo manipolare la Parola di Dio allo scopo di creare una dottrina “aggiornata”, al passo coi tempi. Salvato, però, il limite invalicabile della «contraddizione che nol consente», è necessario rimanere aperti alle vere novità di Dio, a quelle sorprese che nello sviluppo dottrinale della vera Tradizione non tradiscono, bensì ridicono incessantemente l'unica e medesima Parola che salva, Gesù Cristo, il Verbo fatto carne, che offre a tutti gli uomini la sua amicizia.

WALTER BLOCK*

Giustizia sociale. Un concetto sinistro**

In molte università c'è una spinta a promuovere la giustizia sociale. Ci sono due modi per definire la "giustizia sociale".

Primo: questo concetto può essere definito in modo sostanziale. In questo caso, esso è tipicamente associato ad analisi, politiche e prescrizioni di Sinistra o socialiste. Ad esempio: la povertà è causata dal capitalismo sfrenato; la soluzione è regolare pesantemente i mercati o vietarli del tutto. Razzismo e sessismo spiegano la difficile situazione delle minoranze razziali e delle donne; dovrebbero essere approvate leggi per proibirne l'esercizio. È necessaria una più grande fiducia nello Stato per risolvere ogni tipo di problemi sociali. Il pianeta è in grande pericolo a causa spoliamento ambientale, causata da un'ingiustificata fiducia verso i diritti di proprietà privata. Le tasse sono troppo basse e dovrebbero essere aumentate. La carità è un insulto ai poveri che devono ottenere maggiori entrate per diritto, non per condiscendenza. La diversità è la condizione della società giusta. La discriminazione è uno dei più grandi mali che abbia mai afflitto l'umanità. L'uso di una terminologia come la parola "umanità" è sessista e costituisce un discorso di odio.

Secondo: la giustizia sociale può essere vista non come un particolare punto di vista su tali temi, ma come una preoccupazione a studiarli senza nozioni preconcepite. In questa prospettiva, nessuna posizione particolare viene presa sulle questioni di povertà, capitalismo, socialismo, discriminazione, regolazione governativa dell'economia, libera impresa, ambientalismo, tassazione, carità, diversità, ecc. Piuttosto, l'unica affermazione è che questi temi sono importanti per un'istruzione basata sulle arti liberali e che qualsiasi istituzione di istruzione superiore che le ignori lo fa a rischio della propria missione.

Per essere molto chiari su questa distinzione, un difensore della giustizia sociale del primo tipo potrebbe affermare che gli affari sono in se stessi

* Professore di Economia alla Loyola University di New Orleans e senior fellow del Mises Institute. Tra i maggiori pensatori libertari e tra i più noti discepoli di Murray N. Rothbard.

** Originariamente pubblicato in <https://www.psychologytoday.com/us/blog/defending-the-undefendable/201106/social-justice> il 20 giugno 2011. Si ringrazia l'autore per aver concesso l'autorizzazione alla traduzione in italiano e alla pubblicazione.

sconvenienti mentre un altro che perseguisse questa impresa si accontenterebbe di affermare, nel secondo senso, che lo status delle imprese è qualcosa di importante da studiare.

Dovrebbe un'università dedicarsi a promuovere la giustizia sociale? Sarebbe un disastro farlo secondo il primo senso di questo termine e sarebbe inutile nel secondo senso. Passiamo a considerare ciascuna opzione.

Se un'istituzione di alta istruzione chiedesse ai suoi docenti di sostenere la giustizia sociale in senso sostanziale e di Sinistra, essa perderebbe di colpo tutta la sua credibilità accademica. In effetti richiederebbe ai suoi professori di sposare il socialismo. Ma ciò è totalmente incompatibile con la libertà accademica: il diritto di perseguire la conoscenza con mente aperta e di arrivare a conclusioni basate sulla ricerca, sull'evidenza empirica, sulla logica, ecc., invece di lavorare con i paraocchi, essere obbligati ad arrivare ad un unico punto di vista su tutte queste questioni.

Ciò significherebbe, ad esempio, in economia (l'ambito che mi è più familiare) essere costretti a concludere che la legge sul salario minimo sia l'ultima migliore speranza per i non qualificati, e che innalzarlo continuamente sia giusto e veloce; che il libero mercato sia dannoso e sfruttatore. È più che curioso che coloro che nella comunità universitaria sono più pesantemente dipendenti dalla diversità non possono tollerarla quando questa giunge come divergenza di opinioni, di conclusioni, di prescrizioni di politica pubblica, ecc.

Cosa dire di promuovere la giustizia sociale nel secondo senso, non per imporre conclusioni ai ricercatori ma solo per spingere lo studio di questioni di questo tipo?

Questo è sia fuorviante sia inutile.

È fuorviante in discipline come la matematica, la fisica, la chimica, la musica, la contabilità, la statistica, ecc., dato che queste vocazioni, generalmente, non affrontano questioni correlate alla giustizia sociale. Non c'è un modo "giusto" o "ingiusto" per trattare un conto "T", un'equazione quadrata o una regressione econometrica; esistono solo modi corretti o sbagliati per affrontare queste imprese. Chiedere, tanto meno pretendere, che i professori in questi campi si interessino di povertà, sviluppo economico, divari salariali o inquinamento dell'aria significa portarli lontano dalle loro aree di competenza. È stupido come chiedere ad un filosofo di insegnare musica o viceversa.

Ed è completamente inutile, particolarmente nelle scienze sociali, ma anche in quelle umanistiche. Perché se i membri di queste discipline non stanno già conducendo studi su questioni attinenti alla giustizia sociale (e, ovviamente, anche ad altre cose) allora essi vengono semplicemente meno al loro dovere. Se gli storici, i sociologi, gli antropologi, gli economisti, i filosofi stanno ignorando

povertà, disoccupazione, guerra, ambientalismo, ecc., nessuna esortazione contraria migliorerà la situazione.

Scuole e università, perciò, dovrebbero prontamente cessare e desistere sia di schierarsi in questo modo sia di promuovere tutti gli esistenti programmi creati a quello scopo. È sconveniente imporre a docenti e studenti un qualsiasi punto di vista su queste così altamente controverse questioni. Sarebbe altrettanto improprio farlo dalla prospettiva della libera impresa, del governo limitato dai diritti di proprietà privata così come è, nell'attuale situazione imposta in opposta direzione. Per ulteriore materiale critico riguardo queste iniziative, si veda Michael Novak e Walter Williams.

Naturalmente, la giustizia sociale può essere definita ancora in un terzo modo: preferendo la giustizia nell'arena "sociale" rispetto ad altri ambiti. In questo caso tutti gli intellettuali combattenti sarebbero favorevoli alla promozione di questo valore; l'unica differenza è che la Sinistra, per esempio, intende con questo qualche versione di egualitarismo mentre per i libertari la giustizia consiste nel sostenere i diritti di proprietà privata. Per un'università sostenere la giustizia sociale in questo senso sarebbe altamente problematico perché questa espressione connota due cose molto differenti.

BENIAMINO DI MARTINO*

Conversando con Giuliano Urbani sull'apocalittica ambientalista

Dopo una lunga intervista rilasciatami nell'autunno del 2022 sul suo intenso rapporto con Antonio Martino¹, Giuliano Urbani² mi aveva lanciato un'assai interessante proposta. Avremmo dovuto sviluppare una serie di conversazioni a tema, sul presente e sul futuro, sul presente della società e sul futuro del liberalismo. Sul finire del 2022 avevo sottoposto al professore un indice di argomenti che avrebbero potuto costituire un tracciato per il nostro cammino. Della decina di temi, siamo riusciti a dare compimento solo a quello che avrebbe potuto costituire l'ultimo (o forse il penultimo) capitolo del libro che ci prefiggevamo di scrivere a quattro mani. Difficoltà varie e salute precaria hanno interrotto il nostro progetto. Di quell'interessante proposito sopravvivono solo le seguenti riflessioni sull'ambientalismo.

Urbani

Ascolta... Ho recentemente letto alcuni libri nella speranza di trovare qualche risposta alle domande sul futuro dal punto di vista scientifico. Si tratta di testi che presentano le varie "teorie su Gaia" insieme a tematiche ambientaliste con il contorno di nuove nozioni come quella dell'"iperintelligenza".

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

¹ GIULIANO URBANI, *Una grande avventura compiuta insieme a Antonio Martino*, intervista di Beniamino Di Martino, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 8 (2022), n. 16, p. 136-165.

² Nato a Perugia nel 1937, Giuliano Urbani, prima di essere conosciuto da tutti come co-fondatore di Forza Italia e come ministro, è stato un autorevole accademico quale professore di Politica comparata all'Università di Firenze, poi di Scienza della politica all'Università Bocconi di Milano. È stato, inoltre, fondatore e direttore nonché coordinatore scientifico del Centro di ricerca e documentazione Luigi Einaudi di Torino nonché consulente della Confindustria. È autore di numerosi contributi di teoria politica, fra i quali *L'analisi del sistema politico* (1971-2020), *La politica comparata* (1973), *Sindacati e politica nella società post-industriale* (1976), *Cosa pensano gli operai* (1983), *Politica ed economia* (1987), *Dentro la politica* (1992), *La politica per tutti* (1994).

Di Martino

Sì, già in un nostro precedente incontro, infatti, mi hai mostrato grande interesse per alcuni libri. Vogliamo soffermarci su tali letture che ti hanno particolarmente coinvolto e ti hanno reso sensibile a queste tematiche?

Urbani

La sensazione è che dobbiamo prepararci ad un ventaglio di sfide che metteranno radicalmente in discussione le nostre attuali conoscenze e molte delle attuali credenze...

Di Martino

Ti riferisci a questioni complesse che potremmo definire di “eco-filosofia” e “geo-filosofia”...

Urbani

E ciò che ci provoca la necessità di un cambiamento anche delle stesse credenze. Ed è questione difficile.

Di Martino

Mi sembrano tematiche – quelle che tu sollevi – di grande importanza per il presente e per il futuro e che non avremmo potuto permetterci di aggirare. Se la nostra conversazione gira intorno alle domande sull’avvenire, alla questione ambientalista o “gaiologica” dobbiamo dare uno spazio sufficiente.

Urbani

Non sarebbe realistico non prenderle in considerazione.

Di Martino

Accanto a contenuti propriamente scientifici, sono consistenti i riferimenti a concezioni tipicamente filosofiche. Vi è una gettonata letteratura che in questa zona di confine tra la scienza e la filosofia fa emergere gravi preoccupazioni e spesso delinea inquietanti prossimi scenari. A voler creare un contraddittorio con questa impostazione si pone un’altra linea di pensiero che, con buona approssimazione, chiameremmo “anti-apocalittica”. Mi riferisco a scienziati qualificati e seri divulgatori che hanno, almeno, il merito di rompere certo conformismo.

Urbani

Sì, il futuro non è solo nero. È in chiaro-scuro ed è pieno di opportunità di tutti i generi. E la prospettiva apocalittica rischia di risultare pericolosamente sterile e quasi nichilista. Prospettiva, quella, che non ci porta da nessuna parte e che, perciò, dovremmo abbandonare.

Di Martino

Vorrei fare qualche considerazione. Per onestà debbo subito dichiararmi incompetente ad aggiungere alcunché a complesse questioni di fisica, di geologia, di meteorologia e di altre simili discipline scientifiche per me irraggiungibili.

Urbani

Vale anche per me.

Di Martino

Ma, seppur con molta cautela, voglio anche dire di essermi sforzato nel selezionare e nel discernere le informazioni per evitare di abbeverarmi ad ogni dove senza la dovuta cautela, vagliando, per tale motivo, la qualità della fonte. Il mio è un giudizio che nasce da alcune letture e, soprattutto, dall'esame delle ricadute nella cultura e nella società di alcune idee in voga. Il mio parere non scaturisce da ricerche in laboratorio, ma dall'osservazione del comune modo di pensare. La mia, quindi, può considerarsi l'osservazione di un generico cultore di scienze sociali.

Urbani

Sono d'accordo con te e condivido le tue cautele.

Di Martino

Quella ambientale è una questione irta e gravosa che impone innanzitutto un approccio squisitamente scientifico, ma anche un'analisi di ordine socio-culturale. Ciò perché ci troviamo dinanzi ad un fenomeno che sembra dare per scontato i risultati del primo approccio (le conoscenze scientifiche con le supposte conseguenti acquisizioni) determinando un'impressionante omologazione culturale.

Urbani

Anche qui sono d'accordo con te. Quella ambientale è come un "campanello di allarme", ma è sciocco vedere solo lo scenario peggiore. La realtà è fatta di chiaro-scuri, non di buio.

Di Martino

Il primo campanello d'allarme che mi sembra, però, dover far suonare è quello di far passare come dato scientificamente acquisito ciò che è proprio di un certo conformismo culturale...

Urbani

Infatti: non me la sento di condividere certi assiomi.

Di Martino

Non bisogna solo separare i dati sicuri (la scienza è sana quando è molto cauta nel dichiarare certo un determinato risultato) dalle opinioni (e mi riferisco

innanzitutto alle visioni filosofiche degli stessi scienziati). Discutere serenamente della questione comporta innanzitutto separare il problema da ogni visione preconcetta. Certamente va distinta l'ecologia dall'ecologismo e il rispetto per l'ambiente dall'ambientalismo...

Urbani

L'approccio scientifico – intendiamoci – è aperto: non è assiomatico per definizione. L'approccio scientifico è problematico perché è ancora tutto da verificare.

Di Martino

Esattamente per mettere al riparo l'aspetto scientifico, non può non essere espressa una prima constatazione: l'ecologia è subito divenuta un cavallo di battaglia, ha subito rivestito un abito colorato, è subito divenuta una bandiera di parte, è subito stata trasformata in arma politica.

Urbani

...purtroppo.

Di Martino

Il progressismo di Sinistra ha riconvertito la sua attenzione passando dal comunismo all'ecologismo rivestendo quest'ultimo di un non minore significato politico e di un non minore spessore ideologico.

Urbani

...passando da una fede all'altra, da un dogma all'altro.

Di Martino

È il passaggio dalla rivoluzione proletaria alla riconversione ambientalista. Dopo il mito della rivoluzione socialista che ha attraversato la seconda metà dell'Ottocento e, ancor più, buona parte del Novecento, la Sinistra ha trovato il suo nuovo vessillo (insieme a quello dei diritti civili). Dopo il fallimento delle profezie sul trionfo del proletariato, la spinta e l'impeto ideologico sembrava essere rimasto orfano (o, semplicemente, privo di ariete, privo di uno strumento di sfondamento). Le grandi speranze alimentate dal marxismo non sono più di moda e l'ambientalismo si presta bene a far loro da sostituto. Ma se cambiano, se si aggiornano gli strumenti, gli obiettivi di fondo sono rimasti quelli di sempre: l'abbattimento della civiltà fondata sulla centralità dell'individuo, l'odio verso la civiltà occidentale cristiana e liberale.

Urbani

Direi: la sconsiderata messa in parentesi della nostra civiltà. In pratica, un odio irrazionale verso la civiltà occidentale.

Di Martino

L'istanza marxista ruotava intorno ad un proposito rivoluzionario, quello di *trasformare la realtà*. Oggi questo proposito viene sostituito con quello di *salvare il pianeta*.

Urbani

...trasformare l'uomo stesso, la realtà!

Di Martino

Si passerebbe, in questo modo, dalla trasformazione del mondo, alla salvezza dell'ambiente. Si tratta di un paradigma apparentemente nuovo (in realtà solo aggiornato) mediante cui la terra dev'essere salvata e non più cambiata. Un adeguamento dei miti della modernità allo scenario della post-modernità, si potrebbe dire.

Urbani

Quanta ingenuità, quanta superficialità!

Di Martino

Che si tratti di un adattamento è dimostrato dal fatto che i ruoli sono trasferiti ad altri soggetti protagonisti, pur restando sempre riconoscibili: la Terra è il nuovo proletario sfruttato mentre lo sfruttatore è sempre il capitalismo. Per colpevolizzare il nemico, occorre sempre identificare una vittima. A volte l'accusa è rivolta ad una classe (chi tende al profitto a scapito dell'ambiente come nel caso dell'uomo bianco occidentale), altre volte vi è un salto del livello nelle accuse perché, da una classe specifica, la colpa viene trasferita all'intera specie umana.

Urbani

Siamo davvero alle solite e non evitiamo mai di costruire fantocci di comodo.

Di Martino

Il nuovo progressista ambientalista, oltretutto, porta con sé le contraddizioni del vecchio paradigma marxista (conteso tra volontarismo e determinismo). Come per il comunismo, da un lato si deve lottare per la salvezza del pianeta arrivando anche a paralizzare ogni attività umana, dall'altro si sbandiera una catastrofe pressoché inevitabile a causa dell'incosciente comportamento dell'umanità. Sollevavo una contraddizione dell'ambientalismo a proposito dell'ineluttabilità della catastrofe, in analogia con le profezie (fallite) di Marx. Scorgo – forse mi sbaglio – un'altra incongruenza sebbene questa sia, sotto il profilo tattico, estremamente utile allo scopo di allargare il numero degli ascoltatori della predicazione ecologista.

Urbani

Fino a farne altrettanti “fedeli” da combattimento.

Di Martino

Vi è – come dire? – una predicazione a due velocità. Più una “predicazione a due velocità” che due distinte anime del pensiero ambientalista. Voglio dire questo: se, da un lato, sembra venga dato l’allarme per i pericoli che correrebbe l’intero genere umano, dall’altro – più o meno tacitamente, anzi sempre meno velatamente –, l’essere umano è dichiarato il problema, l’incidente. Allora la domanda: si deve salvare l’ambiente *per l’uomo* o si vuole salvare il pianeta *dall’uomo*? L’uomo è il beneficiario dell’ambientalismo o dall’ambientalismo è considerato il problema? E qui torniamo a “ipotesi Gaia”. Essa può rappresentare un superamento dell’antropocentrismo a favore delle forze del cosmo nei confronti delle quali l’uomo appare un parassita insolente e dannoso?

Urbani

Mah, guarda... Proseguendo la nostra disamina, potremo meglio vedere le molte ingenuità e, meglio ancora, i molti veri e propri abbagli che rendono pericoloso questo modo di vedere le cose.

Di Martino

Certamente nel mondo ambientalista vi sono differenti sensibilità (basta anche solo considerare l’ecologismo che papa Bergoglio ha convintamente abbracciato), ma ciò che le accomuna tutte (non escluso il pontificato di Francesco) è un allarmismo forte al punto da assumere veri e propri tratti apocalittici. Ovviamente tale allarmismo troverebbe giustificazione se i rischi paventati fossero reali. Diversamente, in assenza di tale certezza, l’allarme (nel Codice penale è presente il reato di procurato allarme) ha come effetto quello di diffondere uno stato di paura generalizzato, il panico di massa, mediante una sorta di terrorismo psicologico. Il secondo grande rischio è la condizione ingenerata da un diffuso stato di paura che rende la società politicamente molto vulnerabile.

Urbani

E pressoché alla mercé di tutti i profeti di sventura.

Di Martino

Gli esempi a riguardo potrebbero moltiplicarsi e alcune immagini diventano icone di propaganda diffusa. Ricordo, ad esempio, il video dell’orso polare moriente (per quante volte quel video è stato trasmesso, saranno pochi a non capire di cosa parliamo). C’è da ritenere che tra i giovani ambientalisti quella scena abbia costituito una prova inconfutabile e abbia avuto più valore di pile di libri da consultare per documentarsi con maggiore scrupolo. Chi è riuscito ad obiettare che la morte di un orso non possa essere assunta come il segnale della imminente distruzione dell’ecosistema e della prossima fine del mondo? È inevitabile che alcune immagini abbiano una grande carica emotiva e, perciò, contengano una

forte spinta propagandistica. È doveroso, però, interrogarsi sulla fondatezza del messaggio veicolato e sulla onestà della comunicazione. Da liberali non cadremmo mai nella tentazione di imporre un controllo preventivo alle informazioni (un'autorità che ha il potere di stabilire cosa è *fake news* è qualcosa anche di più che l'anticamera della tirannia...), ma da anti-totalitari sappiamo quali siano, invece, i rischi dell'allarmismo e dello stato di paura. Purtroppo la censura c'è e si abbatte su chi vuol provare a ragionare. Infatti, occorre avere coraggio (in una scuola come in un più ampio contesto pubblico) per obiettare – ancor prima che per prendere posizione – perché l'ostracizzazione delle voci contrarie suona come una condanna. Sia l'ostracizzazione dei critici sia la diffusa paura sono conseguenze dell'allarmismo paralizzante.

Urbani

...sì: figlie dell'allarmismo paralizzante.

Di Martino

Non sono rari i richiami all'apocalisse e il genere letterario (e cinematografico) apocalittico ben si addice alle idee e alle concezioni ambientaliste. Tutto ciò non può non suscitare un confronto con l'apocalisse cristiana rappresentando, di questa, una versione secolarizzata. Come il messianismo marxista, anche la modalità ambientalista ha una sua predicazione, ha la sua ascesi (fatta di rinunce), ha una forte spiritualità etica, ha i suoi sacerdoti, ha le sue profezie. Né – mi pare – sia da escludere che il catastrofismo ambientalista possa considerarsi una modalità con cui si manifesta la scristianizzazione contemporanea. Penso allo smarrimento prodotto dall'abbandono della fede, passando dalla fiducia nella provvidenza di Dio a ossessioni e paure ancestrali. La scomparsa dei riferimenti cristiani nella cultura e nella mentalità non ha certo generato sicurezza e maturità, ma ha, piuttosto, stimolato il timore per la natura matrigna. L'apocalittica ecologista può sembrare, perciò, la versione secolarizzata e scimmiottata del giudizio universale.

Urbani

...una versione grottescamente secolarizzata.

Di Martino

Qualcuno, non senza ragioni, ha anche parlato dell'ecologismo come di una vera e propria forma di religione. Penso, ad esempio, a Giulio Meotti che ha parlato di un "Dio verde", una divinità che chiede in sacrificio la morte dell'Occidente. Di nuova religione, parlò, in modo critico, anche l'autore del romanzo *Jurassic Park*.

Una nuova religione, dunque. Mi sembra di cogliere almeno tre motivi per commentare questa supposizione. Innanzitutto, in quanto ideologia, anche

L'ambientalismo non può non costituire una sorta di “religione secolare”. La sensazione è che l'ambientalismo si sia concepito sin dal suo nascere (la sua diffusione popolare risale alla seconda metà degli anni Settanta), come una religione laica. Una mistica secolare che, dopo il fallimento del socialismo e della sua carica palinogenetica tesa alla trasformazione del mondo, dopo il tramonto di questa grande attesa politica, abbia preso un posto ormai lasciato vuoto. Poi: l'ecologismo (a differenza di una sana ecologia) non può che essere “ecolatria”, cioè una sorta di adorazione della Terra, di culto della natura, di venerazione dell'ambiente; qualcosa che sostituisce, in Occidente, la fede cristiana.

Urbani

Grottesca *ecolatria!*

Di Martino

Infine (terzo motivo), esattamente in quanto “ecolatria”, l'ambientalismo, soprattutto nella sua forma radicale, non può non scivolare verso forme di panteismo. E non è certamente difficile rendersi conto di come ateismo contemporaneo e panteismo ecologista procedano assai spesso parallelamente.

La “Natura” (ora scritta e concepita con la maiuscola) assume un carattere differente dal significato che al termine è stato dato dall'intera tradizione occidentale. Mi riferisco a quel significato – biblico, se vogliamo – che ha consentito un rapporto attivo e intraprendente attraverso la scienza (e in forza del primato dell'uomo) con la Terra e i suoi elementi. Una prospettiva ben differente da quella propria delle visioni orientali che, invece, pongono l'uomo in una condizione di remissività e di passività rispetto al cosmo.

Urbani

Il cosmo... Il cosmo – ormai lo sappiamo – è il regno dell'instabilità. La scoperta dei “buchi neri”, ad esempio, ci mostra che abbiamo a che fare con un universo caratterizzato da molta instabilità. Addirittura sappiamo di rischi di vere e proprie catastrofi. Uscendo di casa, non troviamo un cosmo ordinato. Viviamo in un universo di grandi cambiamenti. La natura che ci circonda è caratterizzata da un grande dinamismo. Per capire il cosmo non basta la Bibbia; la Bibbia è “incentivante”, non “rassicurante”. Incentiva a capire, non rassicura sui problemi.

Di Martino

Sì, capisco: una cosa è indicare all'uomo la *propria* natura, altra cosa è dire come funziona la natura...

Urbani

È la scienza che ci permette di approfondire il funzionamento del mondo più che con le certezze con il fascino di qualcosa che dobbiamo scoprire e – direi “religiosamente” – meritare.

Di Martino

Oggi al termine “natura” viene dato un significato prevalentemente biologico. Il significato antropologico e ontologico è non solo eclissato e oscurato ma anche rifiutato e rinnegato. Eppure, si può dire, che tale significato è all’origine della fioritura della civiltà occidentale. Si prova imbarazzo dinanzi all’idea che l’uomo abbia una *natura* oggettiva, perenne e immodificabile. Fermarci sul tema non sarebbe estraneo al nostro discorso sull’ambientalismo, ma ci costringerebbe ad allungare la conversazione. Allora torniamo a ciò che stavamo dicendo...

La strana nuova religione che divinizza il cosmo e i suoi elementi non manca né di sacerdoti-guru né di profezie (ed anche di elemosinieri-finanziatori). La propaganda ambientalista è, infatti, piena di profezie che annunciavano l’esaurimento delle risorse, la desertificazione imminente, l’impossibilità ad alimentare la popolazione, il prossimo collasso climatico, l’insostenibilità demografica. Tutti annunci presentati come incontrovertibili previsioni scientifiche; tutte profezie che, però, hanno avuto bisogno di essere costantemente spostate in avanti nel tempo.

Ora il punto è: cosa c’entra la scienza con tutto ciò? Tra contraddizioni o vere e proprie assurdità (non sono in grado di definire le une e le altre, ma sono in grado di suggerire la lettura di testi che sostengono ciò con buona precisione), la percezione che può essere tratta è che il fondamento scientifico sia carente se non addirittura assente.

Urbani

O che il fondamento scientifico venga ignorato o male utilizzato.

Di Martino

La domanda di fondo è questa: gli allarmi degli ambientalisti si fondano su basi solidamente scientifiche o sono un castello di carte come lo è ogni costrutto ideologico? L’idea che si è consolidata in me, mi induce a ritenere che l’ambientalismo sia troppo spesso viziato dal veleno dell’ideologia. E, ancor di più, che le importanti questioni dell’energia e dell’ambiente vengano solitamente affrontate con un tale grado di propaganda da far pensare che in esse si giochi la nuova frontiera dell’ideologia.

C’è chi (penso a Laurent Larcher) parla dell’ecologia come la più grande ideologia del XXI secolo.

«Tutta la vita è risolvere problemi», come scriveva Karl Popper. Tutta la vita ci costringe a risolvere problemi, ma il primo problema da risolvere resta quello

di affrontare bene le questioni. Al contrario, invece, ciò che vizia tutto è il virus ideologico. Se il frutto della scienza è la conoscenza, il fanatismo prodotto dall'ideologia genera ottenebramento. Ottenebramento tanto delle menti quanto delle coscienze. E di tale fanatismo occorre preoccuparsi (e liberarsi).

Tanto per fare un esempio, mi sembra di scorgere nel modo con cui viene affrontato il tema dell'energia nucleare molto pregiudizio e poca analisi. Eppure l'abbandono di questo modo di produzione dell'energia – energia di cui il mondo di oggi fortemente abbisogna – compromette sviluppo e benessere. E neanche si comprende se il rifiuto del nucleare sia teso alla sicurezza o, addirittura, se sia un modo per fermare il processo economico occidentale. D'altra parte, le preclusioni da parte del cosiddetto progressismo comportano un dannosissimo ritardo di conoscenze tecnologiche che sarà forse impossibile recuperare. Per giungere al treno silenzioso, veloce e non inquinante, bisogna mettere in conto di iniziare con quello a carbone. Immaginiamo se i progressisti di oggi avessero bloccato le inquinanti locomotive del passato. Beh, in fondo, esistevano già ed erano i luddisti, ma non avevano la capacità di mobilitazione e di influenza che hanno oggi i loro nipotini. Ebbene, per poter sviluppare energia nucleare mediante centrali di ultima generazione, occorre non precludere l'avvio dei processi di quello sviluppo tecnologico che, nel tempo, ha dimostrato di risolvere anche i guasti delle fasi precedenti. La scienza procede in questo modo – da uno stadio iniziale rudimentale a successivi miglioramenti – ed ogni rifiuto pregiudiziale è irrazionale, anti-scientifico e, in ultima istanza, contro il futuro dell'uomo.

La distanza tra la scienza e l'ambientalismo non potrà essere comodamente colmata dal modo con cui il secondo proclama di riferirsi alla prima. Anzi, esattamente il modo di sbandierare la presunta scientificità offre il senso delle lacune che anziché nascoste andrebbero apertamente discusse. In fondo qual è la differenza tra la scienza e lo scientismo? La scienza si attiene ai dati, lo scientismo li adultera perché è viziato da un interesse ideologico. E la prima dimostrazione della trasformazione della scienza in scientismo è nel modo con cui va consolidandosi un pensiero dominante.

La scienza non crea liste di proscrizione per i dissidenti. Gli scienziati che dissentono non sono negazionisti che non hanno a cuore il futuro. Il sospetto circa un giudizio interessato e piegato a inconfessabili interessi (anche solo di umanissima ricerca di *audience* e di popolarità) dovrebbe gravare molto più su coloro che vengono gettonati, invitati e applauditi piuttosto che su coloro che vengono ostracizzati, isolati, ridicolizzati. La scienza non dovrebbe forse garantire il sereno confronto tra le varie ipotesi e la continua ricerca priva di pregiudiziali? Quando tutto questo manca, allora la scienza è rinnegata e al suo posto tiranneggia lo scientismo che strattona dalla propria parte l'autorità di una

difficilmente definibile “comunità scientifica”. E in ciò è anche contenuta l’abitudine scienziata di “ipostatizzare” la scienza.

Diventa, poi, facile attribuire alla scienza ciò che è divenuto opinione comune. Il conformismo culturale rappresenta, infatti, una gravosa ipoteca sulla possibilità di avere chiarezza su una questione di importanza decisiva. Come capita in altri campi, sugli intellettuali e, in genere, sugli opinionisti gravano le maggiori responsabilità. Ma di ciò non ci si può certo meravigliare. La storia recente sta a dimostrare quanto gli uni e gli altri si siano distinti nell’essere sempre sensibili alla convenienza. Accanto a queste categorie, un’altra che non brilla per originalità e per autonomia di giudizio (magari nella ridicola postura dell’anticonformismo) è quella delle celebrità dello spettacolo. Il *red carpet* è sempre più *green* per rispondere ai *cliché* della moda. In questo clima generale sarebbe ben difficile che l’ingenuità giovanile non diventasse la prima vittima sull’altare della religione ecologica consacrata dall’esteso convenzionalismo verde.

D’altra parte anche io, da adolescente, fui calamitato da questi richiami e avrei fatto la fine dei tanti studenti che in numero crescente sono come ipnotizzati dalla predicazione catastrofista.

Prima ipotizzavo una predicazione ambientalista a due velocità: una che si prefigge di salvare il pianeta *per* l’uomo (una sorta di ecologismo moderato), l’altra che sembra avere per scopo salvare il pianeta *dall*’uomo. Nel primo caso, l’allarme è lanciato per evitare (mediante l’auto-mortificazione) l’auto-distruzione. Nel secondo caso, invece, viene coltivata una coscienza auto-soppressiva, suicida, per evitare la (presunta) distruzione del pianeta. Sotto accusa sono sempre i comportamenti dell’uomo, ma nella cultura più radicale, ad essere accusata è la stessa esistenza dell’essere umano.

Nelle sue stravaganti battute, il principe Filippo (il consorte della regina Elisabetta) pare abbia espresso l’auspicio di reincarnarsi in un virus mortale per non sottrarsi al compito di ridurre la (supposta) sovrappopolazione. Ovviamente si potrebbe essere non meno cinici nei suoi confronti, lui che raggiunse l’età di cento anni senza aver mai dovuto troppo preoccuparsi di come assicurarsi il pasto. Giungiamo, quindi, ad un ribaltamento dell’ordine cosmologico: questo non è più orientato all’uomo, ma vede nell’uomo il difetto, l’incidente, il problema. La disgrazia va, allora, estirpata. L’uomo è il nemico del cosmo panteistico e lo stesso cosmo deve occuparsi di sopprimere il suo parassita-nemico. Non risulta, pertanto, contraddittorio che alla protezione per le specie animali corrisponda la più larga promozione dell’aborto e della sterilizzazione per gli esseri umani perché il genere umano non può che essere oggetto di odio o, almeno, di profondo risentimento.

In questa visione conflittuale e mortale tra pianeta e uomo si scorge l’eco della lotta marxista tra le classi ove la sconfitta di una è indispensabile alla sopravvi-

venza di un'altra. E come nell'abolizione marxista della divisione del lavoro, così anche la lotta cosmica per la sopravvivenza impedisce di considerare l'uomo non solo come beneficiario pacifico della creazione, ma anche come insostituibile coltivatore del giardino universale.

I temi si intrecciano e si affaccia con forza anche la questione demografica perché se il genere umano è una dannosa ed inutile escrescenza, allora è imperdonabile che esso si accresca di numero. Da qui le istanze anti-demografiche che attraversano ogni posizione ecologista, anche le più mitigate.

Urbani

Però non abbiamo ancora preso chiara coscienza del fatto che oggi siamo troppi. I Papi si sono scatenati contro il controllo delle nascite. Per carità, è coerentissimo con gli ideali... Ma siamo 8 miliardi! Troppi! Le risorse non bastano più.

Di Martino

Sin da Malthus, la crescita demografica ha rappresentato un cruccio ricorrente. E come il marxismo negava l'utilità della divisione del lavoro, così il malthusianesimo di ogni tipo non ha compreso i benefici della cooperazione sociale allargata ad un gran numero di persone.

Non solo non risulta scientifica l'equazione "meno siamo meglio stiamo", ma l'esperienza dimostra esattamente il contrario. Per star meglio (e anche per risolvere i problemi ambientali) occorre essere più numerosi. L'incremento complessivo di sviluppo dipende dal lavoro di molti, quindi dall'aumento e non dal ridimensionamento della popolazione.

Quando si era in pochi, si moriva di fame. Ora che si è in tanti, il pericolo sembra essere l'obesità e il sovrappeso. Pur tuttavia il numero degli abitanti della Terra che presto non avrebbero come sfamarsi costituisce un grave motivo di angoscia. Eppure la popolazione attuale dispone di risorse enormemente superiori rispetto a quelle di cui una popolazione ridotta disponeva nel passato. Oggi con superfici estremamente contenute rispetto alle estensioni coltivate nel passato si producono quantità di derrate prima inimmaginabili.

Si potrebbe obiettare sostenendo che questa situazione rosea riguarda solo l'emisfero settentrionale e non il Sud del mondo. Ma tale disparità solleva ancora la necessità della globalizzazione dell'unico sistema economico in grado di assicurare prosperità. Come dire: il problema non è dato dall'incremento demografico, ma dall'insufficiente diffusione del capitalismo.

Il sottotitolo di un importante saggio richiama questo concetto: punire l'uomo. Per salvare la Terra occorrerebbe punire l'uomo o addirittura auspicarne l'estinzione. Ora, è esattamente questo il punto: l'uomo dev'essere sacrificato alla Terra o la Terra è per l'uomo? Non occorre, forse, ri-posizionare la prospettiva

mediante uno spostamento di attenzione da Gaia ad “Adamo”, dal futuro ambientale a quello antropico, dall’ecologia all’antropologia?

Si può attingere ad una visione trascendente a partire dalla quale si evince che l’uomo è lo scopo dell’intero creato, ma ci si può anche riferire all’esperienza quotidiana in base alla quale – dalla nascita alla morte – ogni essere umano non può sopravvivere se non utilizzando le risorse che gli sono intorno. Anche inconsapevolmente, quindi, non si può che concorre ad applicare l’antico comando: «siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente». Un’indicazione trascendente, sì, che, però, trova rispondenza nel naturale svolgimento della vita umana.

Va tenuto attentamente presente che in quell’invito a soggiogare la terra («...riempite la terra e soggiogatela...») è contenuto il compito ad aprire lo scrigno della scienza e, ancor prima, è racchiusa ogni valorizzazione della ragione dell’uomo. Accantonare la prospettiva trascendente e sostituirla con una panteistica significa innanzitutto misconoscere il ruolo della ragione e, con esso, il cammino della scienza.

Al di fuori di questa visione propositiva (tanto per non definirla cristiana), non vi è che una strada recessiva. Sembra un paradosso, ma non lo è: il progressismo è una via aperta verso il ritorno allo stato selvatico mentre ciò che viene considerato conservatorismo (o addirittura tradizionalismo) continua a custodire la spinta per il miglioramento e il benessere. Così che il progressismo si rivela oscurantista e contrastante rispetto alle posizioni che considerano l’accrescimento della prosperità un dato sempre e comunque positivo.

Solo una visione edulcorata potrebbe evocare e celebrare un passato fatto di natura incontaminata dimenticando quali erano le effettive condizioni degli uomini. Asperità di ogni genere, impossibilità di difendersi anche dal freddo, salute precaria, mortalità precoce, quasi nessuna comodità. Pensiamo anche solo all’assenza di igiene che investiva tutti (non nello stesso modo, ma che riguardava anche i re e i possidenti) e che, inevitabilmente, rendeva le epidemie assai frequenti. Chi, con onestà, rimpiangerebbe un passato fatto di stenti, di precarietà e di miseria? Torno a dire: si può non abbracciare esplicitamente una concezione trascendente, ma non si può vivere razionalmente senza applicarla di fatto migliorando la condizione umana («...riempite la terra e soggiogatela...»).

L’ambientalismo punta alla de-industrializzazione (e alla conseguente de-tecnologizzazione). Ma se l’industrializzazione ha fatto uscire le grandi masse dalla povertà (lì ove l’industrializzazione si è instaurata), la de-industrializzazione tornerà a far crescere il numero degli indigenti. Più in generale: se la libertà economica ha prodotto sviluppo e questo ha permesso a grandi masse di uscire dallo

stato di povertà, la decrescita dovuta all'ambientalismo sarà (ma già lo è) la causa della marginalizzazione economica per chissà quanta gente.

Se, senza ideologia, si mostrano le conseguenze dell'ambientalismo, anche nell'immediato, si svela ancor più la distanza tra le congetture degli intellettuali (che hanno sempre la pancia piena) e chi, invece, deve lavorare, spesso duramente (per evitare che la pancia dei figli sia vuota), o chi neanche riesce a lavorare. Ordinariamente, gli uomini (e tanto più i poveri) anelano all'immediato miglioramento di vita; gli intellettuali, invece, delineano lontani miti fumosi la cui realizzazione comporterebbe danni irreversibili ed estesa miseria. E quanto più il mito è radicale, tanto più vasta è la sciagura che produce. Davvero la tanto di moda "decrescita felice" è un traguardo apprezzabile solo per intellettuali lagnosi e solo per generazioni opulente e annoiate, cioè coloro ai quali non è mai mancato né il superfluo né le comodità.

Come per tutte le battaglie tipiche della Sinistra, anche per portare avanti quella ambientalista occorre avere lo stomaco pieno. Chi nel Terzo Mondo condividerebbe la scelta di un "lavoro sostenibile" quando già è molto averne uno, sebbene inquinabile? Chi si porrebbe il problema di un ipotetico futuro sostenibile in assenza di mezzi di sussistenza per il presente? Solo gli adolescenti viziosi delle nostre società post-industriali possono permettersi di manifestare (saltando la scuola e dando a questa scelta un alto contenuto etico) senza la preoccupazione di come sopravvivere e di cosa mangiare. Anzi, addirittura, sdegnosamente e superbamente, si consentono di disprezzare quello stesso benessere (giudicato fonte di ingiustizie) da cui attingono e grazie al quale possono permettersi di manifestare boriosamente anziché coltivare faticosamente la terra.

Vi sono molti motivi per avere una giustificata apprensione verso il futuro, ma – sinteticamente – questi motivi non sono scongiurati, bensì *generati* da ciò che l'ambientalismo causa e causerà. I tanti motivi di inquietudine dovrebbero, infatti, nascere da tutte le realizzazioni e le attese proprie della cultura progressista. Ancora sinteticamente, mi sentirei di dire che tutto ciò contro cui quella cultura si scaglia rappresenta le soluzioni da incrementare, i rimedi da adottare e i residui motivi di ottimismo.

Sarei portato a dire che nella mentalità ecologista vi è una cattiva percezione della realtà che porta a vedere rischio dove, invece, sono opportunità (allungamento di vita, miglioramento delle condizioni, uscita dalla povertà) e a non vedere i pericoli dove, di contro, ci sono solo danni (il controllo politico perennemente invocato).

Così che il progressismo si svela essere antitetico al progresso e il conservatorismo si dimostra essere alternativo al distruttivismo.

Mettere in rilievo limiti e pericoli contenuti nell'ideologia ambientalista, non significa, ovviamente, chiudere gli occhi o disconoscere problemi reali quali

l'inquinamento o il degrado. Significa solo voler scongiurare falsi rimedi o soluzioni irrazionali che sarebbero (anzi sono) di gran lunga peggiori dei problemi cui far fronte (e contribuire, magari, ad affrontare questi in modo corretto).

Urbani

L'ecologismo può essere utile come campanello d'allarme per poter fare di più contro l'inquinamento nel mondo.

Di Martino

La mia idea è che anche l'inquinamento si contrasta con lo sviluppo, quindi con più industrializzazione e con più tecnologia. In altri termini, il problema dell'ambiente inquinato si risolve assecondando, non precludendo, il cammino dell'uomo verso il progressivo miglioramento economico. Serpeggia, invece, il mito del ritorno alle palafitte. Il fatto è che sul banco degli imputati, ancora una volta, vi è il capitalismo. Occorre, invece, far capire che le soluzioni sono giunte sempre dalle virtualità di questo sistema perché il capitalismo consente alla creatività umana – che ha bisogno di un contesto di libertà per poter esprimersi – di svilupparsi al meglio e al massimo.

Consideriamo il lavoro dell'uomo e la dura fatica di provvedere al necessario. La miseria non è una situazione anomala; è la situazione naturale dalla quale uscire con sforzo e sofferenza («con il sudore del tuo volto mangerai il pane...»), fu detto). Perciò, ordinariamente, l'uomo sente più la necessità di difendersi dall'ambiente che il bisogno di proteggere l'ambiente. Infatti, nella condizione di sottosviluppo e di precarietà, l'uomo non è angustiato tanto dal problema dell'inquinamento quanto da quello della pura sopravvivenza. Possono forse essere condannati i popoli arretrati perché inquinano il pianeta? È risaputo, infatti, che, nel mondo, le aree più inquinate sono quelle a basso sviluppo economico e tecnologico. Sappiamo, però, che lo sviluppo è direttamente correlato alla libertà di mercato. Quindi dovremmo correttamente ed innanzitutto concludere che la libertà economica non è la causa del degrado, ma, al contrario, è la strada maestra per affrontare anche questo problema delle società. D'altra parte, la questione dell'inquinamento è avvertita di pari passo con il miglioramento delle complessive condizioni (economiche) di vita. E questo straordinario miglioramento – l'esperienza ce lo insegna – è da attribuire unicamente al sistema capitalistico.

Ora, l'ambientalismo opera un completo capovolgimento stimolando un percorso inverso: non dalla situazione di indigenza allo sviluppo bensì dalla situazione di benessere al ritorno alla frugalità (per non dire a una vera e propria "precarietà"). Un regresso consapevole e volontario. Ma cosa è *naturale* per l'uomo? Lavorare costantemente per il miglioramento del proprio status – dopo aver dovuto innanzitutto lottare per la sopravvivenza – o rinunciare a quel cammino per lasciarsi andare alla decrescita abbandonandosi a un idilliaco declino?

Se il decremento viene idealizzato, il sottosviluppo diviene, allora, un traguardo da auspicare nell'idea che la decrescita condurrà ad una vita finalmente tranquilla e felice. Si teorizza il ritorno dell'uomo al suo stato "naturale" senza innanzitutto considerare che per l'essere umano, in realtà, ad essere "naturale" (mi ripeto: c'è oggi un uso alterato di questa attribuzione) non è lo stato primordiale, ma la spinta a superare le situazioni insoddisfacenti, progredendo e migliorando. Ciò che è innaturale nel programma ambientalista è il proposito – spesso violentemente praticato (e non occorre riferirsi solo ai Black Bloc o ai No-Tav o agli Anarco-insurrezionalisti) – di fermare e di invertire il *naturale* bisogno dell'uomo di migliorare – mediante il lavoro (spesso duro e pericoloso) – la propria condizione. Non è questo, d'altra parte, il compito temporale affidato a ciascun uomo? Un compito che per il credente si riveste di significati ancor più profondi, in quanto non solo "temporali".

Chi preferirebbe far vivere la propria famiglia nel cuore dell'Amazzonia? Dovrebbe essere considerata stravagante l'aspirazione ad un "beato" ritorno nella giungla. *Revival* dell'ideale del "buon selvaggio"? Un ideale che può prestarsi ad essere un'utile icona cinematografica, ma non può certo divenire un universalizzabile programma di vita.

D'altra parte, l'ideologia si ricicla e l'ecologismo dimostra essere una nuova forma del vecchio illuminismo: come questo, infatti, si ammantava di razionalità nascondendo il carattere profondamente anti-scientifico. Come gli illuministi propugnavano il ritorno alla natura incontaminata in uno stato d'innocenza, così gli ambientalisti idealizzano la conversione a una condizione frugale – mitizzata e utopica – senza sviluppo industriale, economico e tecnologico.

È l'idealizzazione dello stato primitivo (mi guardo bene dal definirlo "naturale") o, almeno, pre-industriale. Complice anche la vera e propria criminalizzazione che ha subito il processo di industrializzazione (la cosiddetta rivoluzione industriale è presentata a tinte fosche in quasi tutti i manuali in uso nelle nostre scuole), la situazione genuina sarebbe quella in cui mancherebbe la ricerca della prosperità.

Lo sviluppo economico è considerato la causa del male (e il vero avanzamento sarebbe nell'involuzione) per cui il benessere sarebbe radice di immoralità, la produttività sarebbe la costante minaccia e il consumo sarebbe l'incessante pericolo.

Andava di moda lo slogan "commercio equo e sostenibile", "sviluppo equo e sostenibile". Ora si dice "a chilometro zero" mentre l'aggettivo "sostenibile" e il sostantivo "sostenibilità" oramai imperano dovunque quale immancabile marchio di serietà. Parole vuote che, però, rivelano un'estesa e omologata mentalità. E se il prodotto non è etichettato come "sostenibile" merita il boicottaggio.

Più in generale, se colpevole è lo sviluppo e il benessere, l'economia e il mercato, allora occorre una grande conversione (il "Grande Reset"). Si tratterebbe, invero, di un beato suicidio, conseguenza dell'inversione della "naturale" direzione del cammino dell'umanità. Un'interruzione e un'inversione che riporterebbero l'uomo in uno stato di indigenza, quella stessa indigenza da cui si è usciti con indicibili sacrifici.

Una conclusione – strana e bizzarra solo in apparenza – per il pensiero "progressista" che dal positivismo scivola, inesorabilmente, verso il naturismo.

Il marxismo aveva profetizzato l'impoverimento come conseguenza del sistema capitalistico (il sistema, invece, de-proletarizzò i lavoratori) mentre l'ambientalismo impone l'abbandono della prosperità causata dal capitalismo. Il paradossale è nel fatto che il capitalismo – sempre sotto accusa – è, al tempo stesso, reo sia di impoverire (molti) sia di arricchire (tutti).

Se, allora, il rifiuto del capitalismo comporta la negazione dello sviluppo scientifico e tecnologico (e viceversa), occorre trovare ogni mezzo per chiarire che solo dalla più ampia adozione del capitalismo può giungere quella crescita economica e tecnologica che è condizione per poter affrontare necessità antiche e per poter fronteggiare nuove emergenze. Ai nuovi dilemmi si risponde non riducendo, ma aumentando la complessiva produttività economica che, sostanzialmente, significa mettere a frutto le capacità razionali dell'uomo per cercare soluzioni e rispondere ai problemi.

Che lo sviluppo sia la strada per godere dei rimedi richiesti è dimostrato anche dall'annosa questione dell'inquinamento. L'uomo naturalmente inquina (in realtà, inquina ogni specie animale, quelle "protette" non escluse), ma la soluzione non potrà coincidere con l'estinzione del soggetto inquinante o con il perseguimento di un suo lento suicidio attraverso la de-industrializzazione e il sottosviluppo. Si grida all'inquinamento e alla grande quantità di rifiuti. Ma abbattimento dell'inquinamento e buona gestione dei rifiuti sono direttamente correlati allo sviluppo economico e questo, come sempre va ricordato, dipende dalla preservazione della libera economia (capitalistica) che incentiva la creatività e genera tecnologia, rendendo anche l'immondizia un settore di grandi opportunità (e di benvenuti guadagni). Tutto ciò, però, è ben difficile da realizzare (e qui, ancora, dobbiamo invocare le virtualità della capitalistica libera impresa) fin quando la pubblica amministrazione (locale o centrale) gelosamente conserverà il monopolio del settore (monopoli pubblici e interventi politici, come sempre dispendiosissimi, inefficientissimi e, proprio per tali ragioni, anche altamente inquinanti). Sono napoletano (ma altrove – e penso innanzitutto a Roma – la questione non è meno grave) e so bene cosa significa affidare la gestione dei rifiuti agli enti governativi. Con i loro ostacoli, con i loro veti, con i loro slogan, gli ambientalisti hanno paralizzato quello sviluppo che fornirebbe gli strumenti per

affrontare anche la questione dell'inquinamento. Ma ciò supporrebbe la bestemmia di avere nei confronti del mercato uno sguardo, se non benevolo, almeno possibilista. Bisognerebbe, perciò, avere il coraggio di riconoscere l'urgenza di salvare l'ambiente dagli ambientalisti.

Se la prima condizione per curare l'ambiente è permettere al sistema della libera impresa di esercitare tutte le sue virtualità, la seconda (iscritta nella prima e inseparabile da quella) è senz'altro quella di potenziare la proprietà privata. Ma questa è un'altra autentica bestemmia per l'ecologismo. Come per quanto già detto a proposito del capitalismo, similmente, la proprietà privata è sul banco degli imputati perché ritenuta la modalità con cui avviene il saccheggio delle risorse e dell'ambiente. Strano, però, che più si restringono gli effettivi diritti di proprietà, maggiori sono le emergenze ambientali cui fare fronte.

Ad essere spesso incolpata è anche la concezione biblica del creato, rea di aver legittimato un dominio indiscriminato e un soggiogamento tirannico in forza del primato dell'uomo sull'universo. Dinanzi a tali accuse è diffuso un senso di imbarazzo da parte di teologi e pastori che provano, in ogni modo, a scrollarsi di dosso l'infamia di aver a lungo promosso una sorta di arbitrario imperialismo cosmico giustificato da un'irresponsabile primato dell'uomo.

In realtà, credo che nulla come la coscienza di essere proprietario possa educare ed incrementare la responsabilità. Queste sono, infatti, virtù proprie dell'attento custode (e non già l'intento predatorio del razziatore). Alla proprietà privata è correlata la virtù dell'assennatezza e della diligenza perché nessun saggio possessore abusa e distrugge i propri beni. È esattamente il senso della proprietà che dà il motivo della cura, della premura e della valorizzazione di ciò che deve essere utilizzato nel presente e preservato nel tempo.

Ho l'impressione che buona parte del degrado ambientale (penso alla mia splendida terra, in passato ricordata come *Campania felix*) abbia come causa remota la progressiva riduzione dei diritti di proprietà privata (con conseguente diseducazione generazionale) e come causa immediata il costante e debordante allargamento dell'invasività dell'autorità politica (con conseguente esautorazione del ruolo dei soggetti privati e relativa disaffezione di questi verso i beni ambientali).

Già esprimevo un pensiero riguardo ai vantaggi che verrebbero prodotti dal rilancio dell'iniziativa privata relativamente al problema dell'inquinamento e della buona gestione dei rifiuti. Vorrei provare anche a supporre una relazione tra dissesto geologico e regressione della mentalità tipica del proprietario, figura questa interessata e indotta a tutelare il territorio piuttosto che perseguire abusi. Detto tra parentesi: penso che, quando la proprietà privata è solo e a malapena riconosciuta nelle attuali forme minimali, manchi di quella valenza generale che la rende principio sociale fondamentale, un principio che informa, che modella sanamente i rapporti nella società, tra il vicinato e tra le generazioni.

Infine, a riprova di come lo spirito proprietaristico sia la migliore garanzia per la salvaguardia dell'ambiente, va considerato come le specie che non saranno mai a rischio di estinzione sono quelle degli animali ad ogni titolo allevati. Di contro, le specie a rischio di scomparsa sono quelle che mancano di proprietari. I migliori esperimenti pubblici di protezione si sono realizzati attribuendo la proprietà degli animali in pericolo a gruppi e a tribù locali (così, ad esempio, è avvenuto con le mandrie degli elefanti in alcune zone d'Africa).

Vorrei concludere con due pensieri che, se omissi, lascerebbero monca questa riflessione sull'ecologismo. Il primo riguarda la relazione tra la paura per il futuro ambientale e l'accrescimento del potere politico.

Nel discorrere di ambientalismo abbiamo evocato spesso alcuni concetti poco tranquillizzanti. Abbiamo parlato di apocalittica, di catastrofismo, di allarmismo. Quasi impossibile ascoltare discorsi a sfondo ambientalista e non avere la sensazione di essere prossimi al disastro planetario. D'altra parte in assenza di questi toni, l'ecologismo perderebbe la sua (unica?) arma che è quella della diffusione della paura e della propagazione del timore per il futuro incombente.

Preoccupazione salutare o terrorismo psicologico? Possiamo svestire questa seconda formula di ogni connotazione complottista, ma dobbiamo riconoscere che, anche con le migliori intenzioni, la predicazione ambientalista non potrebbe avere mai presa se non producesse terrore e spavento. Essa si legittima in forza delle sciagure da evitare e acquista forza per quanto più gravi sono queste stesse sciagure. Questo atteggiamento propagandistico dimostra come la scienza rischi di essere la grande assente in un fenomeno che si carica da sé e vive di puri slogan, slogan che diventano ovvi per il solo fatto di essere ripetuti all'infinito. Penso all'ex vice presidente di Clinton nonché candidato a succedergli, Al Gore, che riprese visibilità internazionale grazie alla campagna intorno ad un documentario dalle pretese scientifiche che intendeva mostrare al mondo lo stato di agonia in cui verserebbe il pianeta. All'epoca, raccolsi molto materiale a riguardo con il solo scoraggiante effetto di convincermi di quanto fosse radicato l'anti-americanismo e l'anti-capitalismo anche nei più alti rappresentanti politici USA. La conseguenza della produzione di quel documentario non fu la derisione e l'ironia o almeno l'imbarazzo da parte degli organismi scientifici, ma addirittura il conferimento del premio Nobel per la pace all'ex vice presidente per il suo ambientalismo (nel 2007). Che il premio Nobel fosse ormai screditato lo si sapeva, ma che finisse così in basso, proprio non si poteva immaginare. Oltretutto Al Gore solo per un soffio non è divenuto presidente della più grande potenza e pensare che decisioni importantissime per le sorti del mondo possano essere affidate a persone di una tale inconsistenza offre davvero la misura di come il pianeta sia in pericolo. Il futuro della terra non sarà custodito dagli ambientalisti, ma dovrà essere salvato proprio da questi e dalla loro incessante propaganda.

Al quadro angosciante dovuto all'Amazzonia, allo scioglimento dei ghiacciai, alle frequenti siccità, all'innalzamento del livello del mare, alla deforestazione, agli incendi estesi, all'estinzione delle specie animali e vegetali, si contrappone altra documentazione scientifica che dimostrerebbe uno scenario ben differente e tutt'altro che preoccupante. Secondo altri studi, infatti, la salute dell'Amazzonia sarebbe buona, lo scioglimento dei ghiacciai e le siccità sarebbero dovute a cicliche cause naturali, l'innalzamento del livello del mare sarà contenuto e quasi insensibile, l'inverdimento si starebbe accrescendo, gli incendi sarebbero in diminuzione e l'esiguità del numero delle specie in pericolo al di sotto di ogni livello di preoccupazione.

Nello scorso decennio il mantra era sul buco dell'ozono. Poi questo si sarebbe ridimensionato al punto da non rendere più spendibile l'argomento. Da qualche anno è il *refrain* del cambiamento climatico a tenere banco. Nell'ultimo millennio, però, si sono registrate mutazioni meteorologiche significative e anche quella in corso non sarebbe imputabile all'azione dell'uomo, ma a fisiologiche modificazioni della temperatura. Ovviamente parlo da sprovveduto, ma ho ascoltato gli interventi di Carlo Rubbia e ho letto Bjørn Lomborg e Pascal Bruckner.

Azzardo un pensiero (che, essendo mio, non ha la rilevanza né tantomeno il peso di quello di uno scienziato). Credo che sotto l'aspetto climatico, l'attuale sia una generazione fortunata perché può godere di temperature miti che (la storia dimostra) sono quelle che hanno maggiormente favorito la prosperità. Le epoche in cui si sono patite temperature rigide, invece, sono stati i periodi più duri e difficili.

Vengo al secondo pensiero. Ho richiamato alcuni esempi per essere da essi aiutato a cogliere il legame che vi è tra ecologismo e statalismo. Alcuni autori famosi hanno posto in luce quanto sia forte la componente della paura nel ricorso alle soluzioni offerte dall'iniziativa pubblica. L'ambientalismo si dimostra, perciò, uno dei migliori alleati della crescita del potere politico (nazionale e sovra-nazionale). Il clima di emergenza giustifica provvedimenti sempre più illiberali e sempre più Stato-centrici perché ossessioni e angosce sociali accelerano la concentrazione di potere negli organismi politici ritenuti (a torto) la fonte delle soluzioni. La vera catastrofe verso cui ci incamminiamo non è di natura geologica, ambientale, meteorologica, ma politica, intendendo con questo il sempre più profondo controllo politico della libertà individuale. Lo si comprende anche dal fatto che, a dispetto della difesa dell'ambiente, non si scorgono manifestazioni giovanili contro l'invadenza politica nella vita delle persone, ma si sentono le invocazioni popolari che richiedono sempre maggiori interventi governativi. C'è, allora, da concludere – come ha detto Vaclav Klaus, uno tra i pochi pensatori illuminati – che la realtà veramente in pericolo non è il clima della Terra, ma la libertà degli uomini.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

MIGUEL AYUSO, *Derecho natural. Defensores e impostores*, Marcial Pons, Madrid 2024, p. 202, s.i.p.

Considerando la storia del diritto naturale nelle ultime decadi emerge chiaramente che il diritto naturale è stato sempre circondato da nemici che talvolta simulavano di essere alleati: “impostori”, come li definisce esplicitamente Miguel Ayuso, che si spacciano per *difensori*, sedicenti tradizionalisti che non sono altro che conservatori.

Uno dei Maestri indiscussi del diritto naturale è stato Francisco Elías de Tejada, che nel settembre 1972 organizzò a Madrid, presso il Colegio Mayor San Francisco Javier dell’Università Complutense, la prima delle Giornate Ispaniche sul Diritto Naturale (*Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*). In quel frangente storico, egli intendeva rilanciare lo studio del diritto naturale in un periodo in cui la Spagna stava soffrendo gli effetti della “tecnocrazia” imposta da Franco, cioè un liberalismo che avrebbe aperto la strada alla democrazia. A tal fine, Francisco Elías de Tejada considerò le principali questioni dell’argomento e riuscì a riunire gli studiosi di maggior valore appartenenti alle diverse culture giuridiche (non solo a quella iberica o ispanoamericana: ad esempio invitò il siciliano Michele Federico Sciacca), per offrire una approfondita panoramica della situazione in ciascuna di esse.

Da allora, sono state otto le Giornate che si sono celebrate (nel 1998 a

Cordova, nel 2008 in Messico, nel 2012 a Madrid, nel 2014 in Colombia, nel 2021 in Portogallo, nel 2022 in Brasile, nel 2023 in Messico), alle quali si sono affiancate numerose altre iniziative (congressi mondiali dei Giuristi cattolici, convegni del Consiglio di Studi Ispanici “Filippo II” – di cui esistette anche una attiva sezione italiana – e di varie associazioni locali: nella Penisola italiana si distinsero gli incontri degli “Amici dell’Alfiere”, la rivista di Silvio Vitale; quelli della Società italiana San Tommaso d’Aquino, anch’essi incentrati sul diritto naturale, a cura di Giovanni Turco, e quelli tradizionalisti di Civitella del Tronto, creati da Paolo Caucci von Saucken e attualmente proseguiti da Francesco Maurizio Di Giovine).

Come accennato, nella ricorrenza del cinquantesimo anniversario della prima delle Giornate Ispaniche sul Diritto Naturale, è stato organizzato presso la messicana Università Autonoma di Guadalajara il loro ottavo convegno (svoltosi nel gennaio 2023), in cui sono stati ricordati i grandi maestri del diritto naturale ispanico. I relatori del primo incontro, purtroppo deceduti, sono divenuti i maestri di riferimento e sono stati l’oggetto della analisi, pubblicata in un altro volume recensito in queste pagine (*¿El derecho natural contra el derecho natural?*) a partire da Francisco Elías de Tejada e Juan Vallet de Goytisolo, insieme a José Pedro Galvão de Sousa, Osvaldo Lira ed altri.

Il presente volume, però, non si limita

alla ricostruzione storica delle vicende delle Giornate sul Diritto Naturale (contenuta nell'ultimo, corposo e documentato capitolo finale) ma affronta altri problemi, con un taglio storico-teorico o direttamente teorico.

Come si ricordava all'inizio, in tutte queste riflessioni si evince che la legge naturale è sempre stata attaccata da nemici che a volte si spacciavano per giuristi naturali. Ciò è particolarmente evidente ai nostri giorni, in cui l'impostura si scopre dappertutto, incarnata in persone che accettano il termine di *diritto naturale*, a volte con riluttanza o sfumature, quando in realtà lavorano per la sua eliminazione. Un nome per tutti: Norberto Bobbio.

È noto che il diritto naturale, dimenticato e di fatto soppiantato da quello positivo dalla rivoluzione francese in poi, è ritornato al tempo dei processi di Norimberga (1945-1946) e di Tokyo (1946-1948), creando *ex post* la fattispecie giuridica penale di "crimini contro l'umanità" allo scopo di condannare i vinti (e di far dimenticare i crimini commessi dai vincitori). Dopo questo – pur importantissimo – episodio di riconoscimento di una legge naturale prevalente su quella positiva, però, il diritto naturale è stato accantonato (la legislazione sull'aborto ne è un chiaro, quanto triste, esempio) ed è stato sostituito dalla esaltazione dei cosiddetti "diritti dell'uomo", che altro non diventano, nella declinazione attuale, che l'estrinsecazione della "libertà negativa" (come li definisce un attuale – vero – maestro del diritto naturale, Danilo Castellano), cioè della libertà fine a se stessa. E bisogna fare attenzione a non distinguere eccessivamente tra diritti dell'uomo pretesi "buoni" (del 1789 o del 1949) e quelli

intrinsecamente malvagi attuali (leggasi: LGBT+), perché questi ultimi sono in stretta relazione con i primi, discendendo direttamente.

Un errore di valutazione dovuto anche al metodo "clericale" «abbracciato da ogni tipo di conservatori e democratico-cristiani, [che] sostiene che gli antichi diritti umani sono buoni, mentre la perfidia di alcuni agenti internazionali li ha trasformati in cattivi o pessimi. Non è così: i diritti umani sono quelli che sono, fin dall'inizio. Ed hanno affinato la propria logica fino a sfruttare i propri effetti al massimo. È l'eterna cantilena delle due modernità [*una buona ed una cattiva*], dei due illuminismi, dei due liberalismi e, adesso, dei due diritti umani, che già conosciamo. E che ha i suoi limiti, insormontabili» (p. 98).

Gianandrea de Antonellis

THOMAS HOBBS, *Saggi su storia e politica. I tre discorsi e l'introduzione a Tucidide*, Olschki, Firenze 2024, p. XXXVIII+174, € 19

Il filosofo antiaristotelico inglese Thomas Hobbes (1588-1679) è universalmente noto per il trattato politico *Leviatano* (*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*), pubblicato nel 1651 in inglese e nel 1668 in latino, documento fondamentale per il passaggio dalla Cristianità medioevale allo Stato moderno. La casa editrice Olschki ha da poco inaugurato una nuova collana, intitolata «Archivio Thomas Hobbes. Testi e Studi», per far conoscere anche i suoi scritti meno noti. Due sono gli intenti dichiarati del progetto editoriale: presentare una prospettiva critica e aggiornata sull'opera del filosofo; e individuare nel pensiero

di Hobbes uno snodo fondamentale per la comprensione della modernità. È indubbio che Hobbes sia uno dei punti cardini – come detto – del passaggio alla Modernità (in senso assiologico): un filosofo attento a questo particolare momento come Francisco Elías de Tejada (1917-1971) individuava infatti nell'opera hobbesiana una delle cinque fratture operate nel seno della Cristianità che avrebbero portato alla nascita di quella che chiamava *Europa* e che si potrebbe definire parimenti *modernità*. In particolare (assieme alla *rottura religiosa* di Lutero, a quella *etica* di Machiavelli, a quella *politica* di Bodin e a quella *sociologica* sancita dai trattati di Westfalia) Hobbes era indicato come causa della *rottura giuridica*, avendo contribuito a far prevalere il giuspositivismo sul giusnaturalismo.

Pensatore fondamentale, dunque, per comprendere il perché del passaggio dalla Cristianità alla modernità (e per comprendere la modernità in sé), Hobbes agli albori della sua produzione (aveva meno di 30 anni quando scrisse i presenti tre discorsi), guardava – come la stragrande maggioranza degli studiosi suoi contemporanei – alla cultura classica come faro di civiltà, mezzo imprescindibile per comprendere il divenire storico. La storiografia greca e romana (come era occorso a Machiavelli con Livio) sono utilizzati come strumenti per analizzare il presente (e magari ipotizzare i possibili scenari politici futuri).

Non stupisce, quindi, che tra i suoi primi lavori ci siano alcuni discorsi che vertono su Tacito e su Tucideide, qui presentati in una traduzione aggiornata e commentata, pubblicati a fianco di una sorta di guida alla città di Roma (che visitò durante un lungo viaggio in

Italia svolto tra il 1614 e il 1615) e un *Discorso sulle leggi*.

Il *Discorso sull'inizio degli Annali di Tacito* (p. 3-48) analizza, periodo per periodo, i primi tre capitoli del I libro degli *Annales*: Lavinia Peluso, curatrice dell'opera, sottolinea il debito dell'Inglese verso Machiavelli – pur «mai esplicitamente citato, a causa del rischio che ciò avrebbe comportato per Hobbes, vista la pessima reputazione di cui il segretario fiorentino godeva in Inghilterra (nonostante le numerose traduzioni dei suoi scritti)» (p. 9n) – sia, come accennato, per l'interesse verso la storiografia antica, sia per «la prospettiva machiavellica riguardo la pratica politica, che deve muoversi utilizzando efficacemente, di volta in volta, violenza o persuasione, moderazione o decisionismo» (*ibid.*).

Anche nel *Discorso su Roma* (p. 49-88) l'interesse dell'autore è prevalentemente storico-politico: l'ammirazione per un regime che si è saputo mantenere nonostante i rivolgimenti di governo è legata alla visione della religione quale *instrumentum regni*, sia nella Roma imperiale che in quella papale (con il conseguente suggerimento di riunire anche in Inghilterra il potere temporale e spirituale nel sovrano). Interessanti i consigli che elargisce nella parte finale a quegli anglicani che volessero visitare la Città Santa, spingendoli tra l'altro ad evitare le principali feste religiose, per non dover essere costretti a seguire le cerimonie cattoliche, a rivelarsi come protestanti e quindi essere sottoposti a un indottrinamento per spingerli alla conversione.

Nel successivo *Discorso sulle leggi* (p. 89-108), che nella prima parte si limita a un invito a rispettarle per il buon anda-

mento della *cosa pubblica*, spicca l'interessante equiparazione tra leggi e medicine: l'eccessiva presenza di esse è segno evidente «di una comunità politica [*Commonwealth*] malata e sregolata [*diseased and distempered*]» (p. 102) e la conclusione, in cui – dopo un parallelo tra i vari tipi di leggi romane (*lex, plebiscitum, Senatus consulta, Principium placita, Magistratum edicta, responsa prudentium*) ed il loro corrispondente inglese (leggi delle due Camere, leggi della sola Camera bassa, del Consiglio del Re, editti reali, ordinanze di governatori locali e, infine, sentenze dei giudici) Hobbes sottolinea l'importanza della legge antica, basata sul solo costume o *mos maiorum*, rispetto a quella scritta successiva: «le leggi godono di stima e autorità maggiore presso di noi perché hanno conseguito la reputazione di essere accordate e conosciute dal giudizio del popolo [*Judgment of the people*]. Pertanto, con pieno merito, sono degne di stima tutte quelle leggi che gli uomini hanno ritenute necessarie, senza che fossero imposte da una prescrizione o da una regola: questa è la ragione che attribuisce al nostro diritto comune [*Common Law*], originariamente fondato sugli antichi costumi, un potere e un'autorità eguali ai nostri antichi statuti [*Statutes*]» (p. 106-107). Una posizione giusfilosofica che egli muterà nel tempo.

Chiude il volume la *Introduzione alla Guerra del Peloponneso di Tucidide* (p. 109-166), che riproduce l'*incipit* del lavoro di traduzione, compiuto dallo stesso Hobbes direttamente dal testo greco, e che apparve in un pregevole volume nel 1629. Dedicato alla memoria di lord William Cavendish (1590-1620) – di cui Hobbes (nonostante la lieve differenza di età: solo due anni)

era stato aio e che aveva accompagnato nel viaggio in Italia – ed indirizzato all'omonimo figlio (1617-1684), il testo fu scelto dallo studioso inglese per la capacità di Tucidide di trasformare il lettore in spettatore degli eventi narrati e quindi di dimostrarsi lo «storico più politico che abbia mai scritto» (p. 116): «Infatti, egli fa sedere il suo lettore nelle assemblee del popolo [*assemblies of the people*] e del senato, durante i dibattiti; nelle strade, in mezzo alle sedizioni; e nei campi, nei momenti delle battaglie. Si consideri quindi quanto un uomo di intendimento avrebbe potuto aggiungere alla sua esperienza se avesse vissuto personalmente quegli eventi da osservatore e se avesse familiarizzato con gli uomini e gli affari del tempo; quasi altrettanto profitto potrebbe derivarne ora con la lettura attenta degli stessi eventi narrati in quella storia. Da tale narrazione potrebbe pertanto trarre lezioni per se stesso ed egli stesso potrebbe diventare capace di mettere in atto le indicazioni e i consigli degli attori della storia» (p. 116-117).

Ottima l'introduzione di Lavinia Peluso, che non solo approfondisce le tematiche trattate, ma cala il lettore nell'ambiente culturale, intriso di antipapismo, in cui il giovane Hobbes scrisse le sue opere d'esordio. Qualche nota biografica in più nel testo di Hobbes, invece, non avrebbe stonato (specie quando l'Inglese cita i nomi italiani, magari storpiandoli, come fa con il cardinal Domenico Toschi, trasformato in *Tosco* – ma nell'indice onomastico la curatrice segnala anche la grafia corretta). Discutibile la scelta di inserire con una certa frequenza, tra parentesi quadre, il testo originale, per “giustificare” la traduzione (talvolta, apparentemente,

superflua: «La prima forma di governo [*form of government*] di ogni Stato [*State*] è accidentale, ovvero si dipende dalle circostanze in cui si trova il fondatore [*Founder*]» leggiamo ad esempio a p. 3): una nota a piè di pagina ad ogni occorrenza avrebbe certo aumentato il numero delle righe (non parliamo poi di un eventuale testo a fronte, che avrebbe ovviamente raddoppiato il numero delle pagine), ma forse una soluzione diversa (come un'ampia nota esplicativa iniziale) avrebbe potuto risolvere il problema. Si tratta comunque di un neo secondario.

Gianandrea de Antonellis

HAROLD J. BERMAN, *L'interazione tra diritto e religione*, Olschki, Firenze 2024, p. 124, € 20

Uscendo dal Temple Bar, uno dei quattro Inns degli avvocati di Londra, si incontra la maestosa facciata della Royal Courts of Justice, che con la sua facciata in pietra in stile neogotico vittoriano, il suo portale, il suo rosone, le sue guglie ed il suo pinnacolo, ricorda immediatamente una chiesa, anzi, una cattedrale. E, in effetti, il risultato desiderato al momento della sua costruzione (la decade del 1870) era effettivamente quello di trasmettere l'idea che l'amministrazione della giustizia fosse un atto sacrale, che il diritto avesse un senso pienamente religioso.

Un secolo dopo, nel 1971, la Boston University chiese al professor Harold Joseph Berman (1918-2007) di tenere alcune conferenze di carattere teologico. Allora Berman insegnava diritto sovietico presso la Facoltà di Giurisprudenza di Harvard (Massachusetts), aveva vissuto in Unione Sovietica (dove

era stato invitato a tenere un corso – poi interrotto – sulla costituzione americana presso l'Università di Mosca) e da qualche tempo aveva iniziato a interessarsi dei rapporti tra diritto e religione. Nel 1974 dette alle stampe *The Interaction of Law and Religion*, pubblicando le conferenze di tre anni prima. In seguito, avrebbe contribuito alla fondazione della prestigiosa rivista accademica «*Journal of Law and Religion*» (nata nel 1982) e pubblicato i suoi più importanti saggi sulla tradizione giuridica occidentale: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition* (1983) e *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition* (2003), tradotti in Italia da Il Mulino.

Non era stato mai tradotto, invece, *The Interaction*, nonostante la diffusione che ebbe e l'interesse suscitato fin dalla sua prima apparizione, cinquant'anni fa. Scrive Marco Ventura, attento curatore dell'edizione italiana: «Contro l'aria del tempo, cioè contro la pretesa che diritto e religione dovessero fare a meno l'uno dell'altra, l'autore sosteneva che le chiese cristiane e le altre religioni, e poi la società americana, il mondo occidentale, la stessa umanità stavano faticosamente incamminandosi verso una “età della sintesi” fondata sulla rinnovata interazione tra diritto e religione e cioè sul rifiuto tanto di un diritto senza religione ridotto a “legalismo” quanto di una religione senza diritto ridotta a “religiosità”» (p. X).

Diviso in quattro capitoli, che riproducono in maniera pressoché identica il testo delle conferenze bostoniane (con l'aggiunta di una breve introduzione, un post-scriptum e le note, poste in fondo al volume per non interrompere il

senso discorsivo delle lezioni) il saggio vuole sostenere, nelle intenzioni dell'autore, «che il diritto e la religione sono due aspetti differenti, ma interrelati, in quanto dimensioni dell'esperienza sociale presenti in ogni società, specialmente in quella occidentale e ancor più specialmente in quella americana di oggi. Anche se questi due aspetti sono in tensione, uno non può fiorire senza l'altro. Senza (ciò che chiamo) religione, il diritto degenera in legalismo meccanicistico. Senza (ciò che chiamo) diritto, la religione perde la sua consistenza sociale» (p. 5).

Il primo capitolo (*La dimensione religiosa del diritto*), scritto in prospettiva antropologica (è l'autore stesso a classificarlo così) sottolinea come il diritto e la religione abbiano in comune alcuni elementi come il rito, la tradizione, l'autorità e l'universalità. Berman lamenta che tali elementi religiosi del diritto non siano sufficientemente evidenziati dai giuristi contemporanei, i quali, al contrario, presentano spesso il diritto come un sistema utilitarista, secolare e razionale.

Il capitolo successivo (*L'influenza del cristianesimo sullo sviluppo del diritto occidentale*), redatto in prospettiva storica, affronta l'influenza della religione sul diritto occidentale nel corso degli ultimi duemila anni (con riferimento non solo al cristianesimo, ma anche alle "religioni secolari" della democrazia e del socialismo). «Si sostiene principalmente che i nostri concetti giuridici e le nostre istituzioni fondamentali traggono buona parte del loro significato da un processo storico nel quale la religione ha avuto un grande ruolo. Il concetto di continuo divenire del diritto, di crescita organica nel succedersi delle generazioni e dei secoli, è esso stesso un

concetto religioso le cui radici vanno rinvenute nell'ebraismo e nel cristianesimo. In più, a partire dall'undicesimo secolo, nella storia occidentale il divenire della tradizione giuridica è stato periodicamente interrotto da grandi rivoluzioni, ognuna delle quali ha contestato il sistema giuridico preesistente in nome di una visione religiosa o quasi-religiosa dalla quale sono risultate nuove istituzioni giuridiche» (p. 7).

Il terzo capitolo (*Il diritto come dimensione della religione*) assume una prospettiva filosofica, spostando l'attenzione dalla dimensione religiosa del diritto alla dimensione giuridica della religione e preoccupandosi del diritto *all'interno* della comunità religiosa: nel cristianesimo il diritto è inteso come una dimensione dell'amore di Dio, della fede e della grazia; esso insegna che Dio è al contempo giusto e misericordioso, che è giudice compassionevole e legislatore amorevole, e che questi due aspetti della sua natura non sono in contraddizione l'uno con l'altro.

Berman si preoccupa delle tendenze anti-giuridiche del cristianesimo, soprattutto protestante: «L'importanza di questo fatto – che la religione stessa abbia una dimensione giuridica – acquista rilievo se consideriamo le marcate tendenze anti-giuridiche delle moderne scuole di pensiero religioso. Risulta infatti che in un gran numero di istituti di formazione protestanti e cattolici americani vige ormai un radicato sospetto nei confronti di ogni tipo di diritto, cui si accompagna la convinzione che le strutture e i processi attraverso i quali si dà ordine alla società non riguardino le aspirazioni spirituali dell'uomo e siano persino estranei ad esse. Una analoga convinzione è certamente diffusa nelle

nostre scuole di giurisprudenza, dove il diritto viene ad essere visto come un sistema di regole e di tecniche per risolvere controversie e problemi sociali, non come una risposta alle preoccupazioni ultime dell'uomo» (p. 49). L'autore elenca tre diverse giustificazioni dottrinali cui ricorrono i teologi cristiani che sostengono la necessità di una radicale separazione della religione dal diritto: la *teologia dell'amore* (secondo cui la sola legge che vincolerebbe un cristiano sarebbe la legge dell'amore); la *teologia della fede* (secondo cui i cristiani dovrebbero vivere seguendo la fede e non la legge); la *teologia della speranza* (secondo cui la risurrezione di Cristo ha introdotto una nuova era di grazia nella quale i cristiani – giacché vivono alla fine del mondo – sono liberati da ogni vincolo giuridico e morale). Tutte e tre le posizioni portano ad un allontanamento della religione dal diritto, prendendo di volta in volta le forme di un relativismo (o “etica della situazione”), di un “cristianesimo senza religione” o “secolarismo cristiano” oppure di un “antinomismo” o “anti-giuridismo”.

Una prospettiva escatologica, sempre nella visione dell'autore, è quella del capitolo finale (*Oltre il diritto, oltre la religione*), che esplora «la sfida che l'uomo occidentale affronta nell'era rivoluzionaria da cui stiamo solo ora iniziando ad emergere, nella quale i sistemi giuridici e religiosi sono falliti e non sembra esserci nulla a disposizione per sostituirli» (p. 8). Viviamo una dissociazione, da un lato partecipando all'agonia dei vecchi ordini giuridico e religioso e dall'altro intravedendo la loro rigenerazione. Secondo Berman, a morire non sarebbe soltanto la struttura

istituzionale dei due ordini, quanto addirittura le fondamenta sulle quali essa è stata edificata. In questo capitolo molta attenzione è dedicata al fenomeno, allora abbastanza in voga negli USA, delle “comuni hippy” (e Marco Ventura segnala l'eccessivo spazio riservato al problema, in contrasto con il silenzio totale sulla storica sentenza *Roe v. Wade* della Corte Suprema degli Stati Uniti che nel gennaio 1973 – quindi ben quattro mesi prima che Berman chiudesse la propria *Introduzione* – aveva legalizzato il crimine dell'aborto, sottolineando indirettamente la mancanza di prospettive di Berman).

Insomma, la proposizione in Italia de *L'interazione tra diritto e religione* risulta forse più interessante per portare alla luce un “documento del tempo”, riconoscendogli il ruolo svolto rispetto alla «necessità di contaminazione e integrazione degli studi giuridici [che] era avvertita da studiosi che reagivano davanti alle pretese egemoniche del positivismo giuridico» (come sostiene Pasquale Annicchino nella sua postfazione, p. 110), piuttosto che come riflessione capace di sfidare il trascorrere del tempo.

Gianandrea de Antonellis

FREDERICK WILHELMSSEN, *La mentalidad hispánica. Una visión universal*, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, Madrid 2023, p. 250, s.i.p.

Che l'Ispanità non sia un concetto che riguardi la sola Spagna, o la sola cultura iberica o ibero-americana, è dimostrato (anche) dal fatto che uno dei suoi maggiori teorici fosse uno statunitense di origine danese: Frederick Wilhelmsen (1923-1996). In occasione del centena-

rio della sua nascita il Consiglio di Studi Ispanici “Filippo II” (di cui fu cofondatore e vicepresidente) ha promosso la (ri)pubblicazione di alcuni suoi lavori di taglio squisitamente filosofico, mentre nel presente volume raccoglie testi di carattere politologico, legati tra loro dal filo dell’Ispanità.

Ed è confortevole che sia uno Statunitense di ascendenza sassone a criticare lo spirito beceramente nazionalista anglo-americano, il cui patriottismo è intriso di razzismo, come è stato dimostrato dal comportamento verso i nativi americani, così distante da quello tenuto dai *conquistadores*: «Nel mondo ispanico al contrario, la Fede cattolica è sempre stata la base, il sostrato del patriottismo. Se pensiamo all’enorme impero edificato dai Re Cattolici e più tardi, ancor più brillantemente, dai primi Asburgo, Carlo I e suo figlio Filippo II, incontriamo uno spettacolo politico quasi miracoloso. L’impero non si formò sulla base della razza, poiché gli Spagnoli non erano costituiti da un’unica razza: c’erano iberi, romani, fenici, goti e visigoti, celti, greci, arabi e.. altro. Tutti si mischiarono e alla fine, attraverso i sette secoli della *Reconquista*, sorse la nazione spagnola, la cui base non era razziale, bensì religiosa. Espanendosi nelle Americhe e fino alle Filippine, gli Spagnoli si fondevano con gli indigeni e così si formavano nuove razze. E in Argentina nell’ultimo secolo si è assistito a una enorme immigrazione di Italiani e – in misura minore – di Tedeschi ed altre nazionalità. Quando l’impero cessò di esistere, l’Ispanità continuò ad esistere, perché l’Ispanità ha come base l’evangelizzazione del mondo nel nome della Croce di Cristo. Non ha altro senso e non ha altra base

per il suo patriottismo. Qui cattolicesimo vuol dire patriottismo e viceversa. Questo non avviene in altre civiltà [...]» (p. 44).

L’autore ribadisce ancora come l’Ispanità non sia legata alla (sola) Spagna: «l’Ispanità implica l’universalità» (p. 76) e sottolinea questo concetto comparandola alla Cristianità medioevale, di cui l’Ispanità è continuatrice ma anche il naturale sviluppo: «Anche se la Cristianità pretendeva di essere universale, di fatto si limitava alla razza bianca. Di conseguenza, l’Ispanità è stata un’avventura nell’universale» (p. 77). L’unico vero rivale dell’Ispanità può essere considerato il marxismo, con la differenza che questo pretende non di servire il Dio-Uomo, bensì di trasformare l’uomo in una divinità... L’Ispanità è l’unico ideale politico che abbia cercato di unire il concreto con il totalmente universale. Lo ha fatto anche l’hegelismo con lo “Spirito assoluto”, ma questo «è un trucco dell’idealismo tedesco: soltanto la Croce è piantata sopra la storia e – al di là di essa – il culmine della avventura rappresentata dall’uomo. L’Ispanità è una spada e Chesterton ci ricorda che la spada ha la stessa forma della Croce» (p. 79).

Dall’Ispanismo Wilhelmsen passa (altrettanto naturalmente) al Carlismo. Il filosofo (che militò in esso, giungendo ad essere insignito dell’Ordine della Legittimità Proscritta dal Re legittimo Saverio I), si sofferma sulla differenza tra la libertà (astratta) liberale e le libertà (concrete) carliste, approfondendo poi la questione dei corpi intermedi, un elemento essenziale della vita politica, base della sana società tradizionale, spazzato via dalla rivoluzione francese, cancellato dall’assolutismo ottocente-

sco (la cosiddetta “restaurazione” si preoccupò di eliminarne le ultime vestigia, come fece a Napoli con l’abolizione dei Sedili) e dimenticato dal non meno assolutista Novecento, infine del tutto ignorato (nel duplice senso di sconosciuto ai più e nascosto dai pochi politici che lo conoscono) per lasciare spazio alla partitocrazia (che nulla ha a che fare con i veri corpi intermedi) e alle loro appendici nel mondo lavorativo, i sindacati (che nulla hanno a che fare con le vere corporazioni).

Essendo considerazioni provenienti da un filosofo, non soffrono il trascorrere del tempo: così, se ricorre spesso la critica al marxismo, basta sostituire questo termine con uno più adatto ai nostri tempi (adesso preferiremmo parlare di *marxismo culturale* o *progressismo*) e tutto il ragionamento di Wilhelmsen continua ad essere perfettamente attuale. Anche quando parla dello scontro televisivo Nixon-Kennedy del 1960 la sua analisi sulla “telepolitica” è adattabile ai nostri giorni. E parimenti risulta perfettamente attuale la sua proposizione del Carlismo come rimedio alla tecnocrazia incipiente quando scrisse (p. 185-192) e continuamente sviluppatasi, sostenendo la sostanziale unità di principi di due visioni del mondo apparentemente opposte come quella marxista e quella liberale. Distingue invece la tecnica moderna da quella postmoderna, di tipo elettronico e non più meccanico: essa, attraverso strumenti come il telefono e la televisione, permette la decentralizzazione (si pensi all’attualissimo uso delle videoconferenze – e Wilhelmsen non conosceva la diffusione di internet, ma già immaginava gli sviluppi della tecnologia) e quindi può aprire spazi a un movimento politico che da sempre

difende il primato dei corpi intermedi.

Luigi Vinciguerra

¿El derecho natural contra el derecho natural? Historia y balance de un problema, a cura di Miguel Ayuso, Marcial Pons, Madrid 2024, p. 380, s.i.p.

Nel gennaio 2023, a mezzo secolo dal primo incontro delle Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, allora organizzato da Francisco Elías de Tejada e svoltosi a Madrid nel 1972, presso l’Università Complutense, si è svolto l’VIII incontro delle Giornate Ispaniche di Diritto Naturale, in coincidenza con il VII congresso mondiale dei Giuristi Cattolici.

Va innanzitutto evidenziato il titolo problematico, indicato chiaramente dal punto interrogativo. Come può essere il diritto naturale *contrario* al... diritto naturale? Può esserlo, purtroppo, laddove si sia lasciato spazio allo sviluppo di un diritto (sedicente) naturale di provenienza protestante (o europea) che sta cercando di prendere il posto del (vero) diritto naturale, che è di scuola classica ovvero cattolica (e potremmo dire ispanica). Anche all’interno di quest’ultima, però, è necessario distinguere, dopo la impostazione dovuta alla prima scolastica, gli apporti (o gli aggiornamenti) della seconda e della terza scolastica (quest’ultima detta anche neotomismo), nonché del cosiddetto “eterno ritorno” del secondo dopoguerra. Va detto che il neotomismo ha avuto sostanziali influenze dal positivismo e, soprattutto, dal personalismo.

La prima sezione (*I problemi fondamentali delle scuole di fronte all’esperienza attuale. Il diritto naturale classico e le sue metamorfosi*) si apre con il saggio eponimo di Danilo

Castellano (*Il diritto naturale contro il diritto naturale*), seguito dai contributi di Juan Fernando Segovia (*Il diritto naturale classico*), Sebastián Contreras e Gonzalo Letelier (*La legge naturale e il diritto naturale nella scolastica spagnola*), Giovanni Turco (*Il diritto naturale nel neotomismo*), Julio Alvear Téllez (*L'eterno ritorno del diritto naturale*).

Successivamente si affronta il tema de *Il giusnaturalismo moderno e le sue metamorfosi* con saggi di Miguel de Lezica su Locke e Kant, di Joaquín Almuoguera Carreres su Kelsen, di Rodrigo Fernández Díez sul personalismo e i “diritti umani”, del cistercense Edmund Waldstein sulla cosiddetta «nuova teoria del diritto naturale», di Rudi Di Marco sulla impossibile sintesi tra il diritto naturale classico, i sociologismi e il liberalismo.

Il volume prosegue passando in rassegna l'opera dei maestri contemporanei del diritto naturale classico più o meno acclarati grazie ai contributi di Cyrille Dounot (su Michel Villey), don Samuele Cecotti (Dario Composta), Javier F. Sandoval (Elías de Tejada), Cássio Frederico G. M. Pereira (Juan Vallet de Goytisolo), José Luis Widow (Osvaldo Lira), Ricardo M. Dip (José Pedro Galvão de Sousa), Luis María de Ruschi (Guido Soaje Ramos).

Le conclusioni sono affidate al curatore del convegno e degli atti, Miguel Ayuso, che sintetizza nel suo intervento *Mezzo secolo di diritto naturale ispanico*, rispondendo positivamente alla domanda se possa esistere un diritto naturale che possa essere definito in tal senso, in contrapposizione a una deviazione dal naturale alveo del giusnaturalismo attuata da filosofi protestanti o “europei”.

Iñigo Santander

JUAN FERNANDO SEGOVIA, *La revista «Verbo» en el pensamiento tradicional hispánico*, Dykinson, Madrid [2024], p. 194

Nel 2021 sono trascorsi 60 anni dall'apparizione di «Verbo», che come sottotitolo reca «Rivista di educazione civica e azione culturale secondo il diritto naturale e cristiano», fondata da due importantissimi giuristi: Eugenio Vegas Latapié (1907-1985) e Juan Vallet de Goytisolo (1917-2011). La rivista rappresenta tutt'ora uno dei più validi contributi all'approfondimento di tematiche di diritto naturale. Tutti i suoi numeri pubblicati da più di un anno (per rispetto verso gli abbonati) sono liberamente consultabili sul sito della rivista, dotato di un ottimo motore di ricerca (<https://fundacionspeiro.org/revista-verbo>).

Grazie al suo attuale direttore, il professor Miguel Ayuso, la casa editrice Dykinson ha già pubblicato nel 2022 una monografia intitolata *Il diritto pubblico cristiano in Spagna (1961-2021). Sessant'anni della rivista «Verbo» e della “Città Cattolica”*. Alla stessa rivista, nel 2023 è stato dedicato il LXV Incontro annuale degli Amici della Città Cattolica, organizzato dalla Fondazione Speiro, editrice della rivista, e dal Consiglio di Studi Ispanici Filippo II, intitolato *L'opera della “Città Cattolica” nella cultura cattolica contemporanea*, i cui atti sono stati pubblicati sempre dalla casa editrice Dykinson (Madrid, 2024).

A fianco di questi due saggi si pone ora la presente opera, che analizza sistematicamente oltre sei decenni di tentativi di superare sfide intellettualmente difficili nel panorama contemporaneo, non solo della Spagna, ma anche – come

ricorda spesso il professore Danilo Castellano, la più alta figura vivente di filosofo del diritto e preside emerito della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Udine – in Europa e nel mondo. Il saggio di Juan Fernando Segovia, esimio docente di filosofia del diritto, studioso del CONICET (l'equivalente argentino del CNR) e direttore della rivista «Fuego y Raya», si apre con un *excursus* sulla filosofia cristiana *nella e della* rivista «Verbo», affrontando le problematiche relative. Il secondo capitolo si occupa dell'ordine politico cristiano, individuando i suoi principali punti (il potere politico, la costituzione cristiana degli Stati, il bene comune, la distanza tra la società tradizionale e lo Stato moderno), evidenziando il contrasto con il mondo rivoluzionario (libertà religiosa, totalitarismo, tecnocrazia, massificazione, nazionalismo) e quindi criticando le ideologie politiche (il marxismo e i suoi derivati socialismo e comunismo, il liberalismo, la democrazia, il populismo e l'americanismo).

Quindi Segovia affronta il problema dell'economia cattolica: la proprietà, il lavoro, l'economia agricola, l'ordine economico globale, soffermandosi sugli studi di Marcel De Corte e sulla *Rerum novarum*, per indicare due vie per evitare il cammino del capitalismo (sia esso liberale o pubblico, privato o statale): quella *filosofica* (nel senso di seguire la filosofia naturale, sulla scia di pensatori come Marcel De Corte) e quella *ecclesiastica*, seguendo le indicazioni pontificie. La prima necessita grandi capacità di riflessione, ma è realista e non segue le “mode” del momento; la seconda ha il vantaggio dell'autorità, ma negli ultimi tempi ha perso la certezza granitica di un tempo. Insomma, la prima può

errare se manca la prudenza politica, la seconda può degenerare nel clericalismo.

E appunto sulle deviazioni cattoliche contemporanee si sofferma l'ultimo capitolo, che cerca di uscire dalla confusione (anche terminologica) tra laicità, laicismo e secolarismo; distinguendo tra i due poteri (spirituale e temporale), perché l'assorbimento del potere temporale in quello statale porta al totalitarismo politico teorizzato da Jean Bodin; mentre il processo contrario porta al clericalismo e la loro separazione al laicismo.

La soluzione è data dalla teologia politica di Cristo Re: realizzare la regalità sociale di Cristo, un concetto sostanzialmente abbandonato dal Vaticano II in poi.

Tutti i temi individuati da Segovia sono stati trattati dalla rivista «Verbo» (e l'autore, con estrema obiettività, segnala anche qualche incongruenza, come un articolo eccessivamente ottimistico, secondo cui il Vaticano II sarebbe stato il cammino per realizzare il progetto di instaurare il regno di Cristo, cfr. p. 179), il che giustifica le quasi 900 note presenti nel testo, che è sì una attenta ricostruzione dei temi trattati nella rivista «Verbo», ma si traduce anche in un ottimo compendio (con tutte le indicazioni necessarie per approfondire ogni singolo punto) della migliore politica cattolica, cioè quella tradizionale.

Iñigo Santander

ESTANISLAO CANTERO, *El realismo jurídico de Juan Vallet de Goytisolo*, Marcial Pons, Madrid 2023, p. 190, s.i.p.

La collana «Prudencia Iuris», diretta da Miguel Ayuso per le edizioni Marcial

Ponce raggiunge (in meno di 20 anni) il 50° volume. Per l'occasione è stato scelto un libro di Estanislao Cantero sul realismo giuridico di Juan Vallet de Goytisoló (1917-2011), straordinaria figura della giurisprudenza (intesa come *prudentia iuris*) della seconda metà del Novecento e ispiratrice di questa raccolta. Contemporaneo, amico e sodale (nonché esecutore testamentario) sviluppò un'originale metodologia realistica per la determinazione del diritto, contrapposta, quindi, alle moderne dottrine giuridiche e, in particolare, a quelle segnate dalla geometria giuridica del razionalismo. Il libro espone (criticamente) il percorso di Vallet de Goytisoló, il quale dall'esperienza concreta e quotidiana del diritto è risalito alla dottrina classica del diritto medesimo.

La metodologia da lui elaborata per la determinazione del diritto e della legge lo ha portato, come si è accennato, al «realismo» che si oppone alle molte (anche diverse e, talvolta, persino contrastanti) dottrine giuridiche moderne e contemporanee, particolarmente a quelle legalistico-geometriche elaborate dal razionalismo. Vallet de Goytisoló, infatti, ripropone, dopo averla personalmente «riconquistata», la dottrina «classica» del diritto di cui nel tempo presente si sono perse (sul piano teorico innanzitutto, ma sempre più anche su quello pratico) persino le tracce.

Il libro è, dunque, un «ripensamento» e, al tempo stesso, una «provocatoria» proposta a riflettere sulla questione circa la sostenibilità delle molte teorie che hanno inseguito il miraggio del fondamento del diritto, percorrendo strade lungo le quali il diritto, anziché «scoperto», andava necessariamente perduto.

L'Autore di questo volume, alto magistrato militare del Regno di Spagna, dottore in Giurisprudenza, nonché dottore di ricerca in Filosofia del diritto, è membro corrispondente della Reale Accademia di Giurisprudenza e di Legislazione, è un assiduo collaboratore della prestigiosa rivista madrilenza «Verbo», edita dalla Fondazione Speiro e degli «Anales» della Fondazione Francisco Elías de Tejada. [I. S.]

Cristo Rey. Teología, filosofía y política ante centenario de la Encíclica "Quas primas", a cura di Miguel Ayuso, Dykinson, Madrid 2024, p. 252

«Viva Cristo Re!», il grido che caratterizzava i Cristeros nella loro guerra (1926-1929) contro il governo massonico e ferocemente anticristiano del Messico allora presieduto da Plutarco Elías Calles aveva le sue radici nella enciclica *Quas primas* di Pio XI, pubblicata l'11 dicembre 1925, con la quale veniva istituita la festa di Cristo Re (ultima domenica di ottobre) e ribadiva che il regno sociale di Cristo è un obiettivo a cui ogni cristiano deve puntare.

Anticipando tutti, la LXI riunione degli Amici della Città Cattolica (6 aprile 2024) è stata dedicata all'incipiente centenario dell'enciclica, affidando a vari eminenti studiosi un'analisi minuziosa del testo.

Il volume che ne è risultato non costituisce una mera raccolta di saggi, bensì (come gli altri tomi che raccolgono i precedenti atti dei convegni della Città Cattolica) risulta scritto con un'unica intenzione, quasi fosse stato redatto da un solo autore. È il felice risultato della organizzazione del convegno, che ogni anno segue questo schema, venendo

preparato con largo anticipo e soprattutto individuando studiosi che condividono la stessa impostazione dottrinarie. Questi i saggi presenti: apre il volume il curatore Miguel Ayuso Torres, che dopo la presentazione (p. 13-14) affronta la tematica *Quale regalità? A proposito di un concetto politico* (p. 15-32); seguono John Rao (*Gli antecedenti e i presupposti dell'enciclica Quas Primas*, p. 33-60), Juan Fernando Segovia (*La codificazione della dottrina di Cristo Re nell'enciclica Quas Primas*, p. 61-88), Bernard Dumont (*La secolarizzazione di fronte alla regalità di Cristo*, p. 89-100), Julio Alvear Téllez (*Cristo Re nella dottrina postconciliare: oblio e rinnegazione*, p. 101-132), Javier F. Sandoval (*I nemici e i sudditi di Cristo Re*, p. 133-168), Luis María De Ruchi (*La regalità sociale di Nostro Signore Gesù Cristo nella Città Cattolica e nella rivista «Verbo»*, p. 169-184), Danilo Castellano (*Ragioni della necessità della regalità sociale di Cristo*, p. 185-196) e Félix M.^a Martín Antoniano (*La pastorale politico-diplomatica dei Papi preconciliari in relazione ai poteri rivoluzionari e ai cattolici spagnoli*, p. 197-244).

Al di là dell'aspetto storico e teologico, per cui tutte le relazioni sono parimente valide, di particolare interesse risulta la distinzione proposta da Miguel Ayuso, a partire dagli studi di Álvaro d'Ors, di termini che troppo spesso vengono confusi nel linguaggio comune e trattati come se fossero sinonimi: potere, potestà e autorità, regalità e sovranità. Il potere («insieme dei mezzi necessari per organizzare la convivenza, p. 20) – diverso dalla pura forza, che è priva di riconoscimento sociale – può essere legittimo o illegittimo a seconda che sia più o meno rispettoso dell'ordine naturale e delle tradizioni del popolo; esso

può essere riconosciuto dalla legittimità di origine (*archia*) o imporsi di fatto (*craxia*); la potestà è un «potere naturale che implica un dovere» (p. 21), rispettoso del diritto naturale e sottoposto al giudizio della legittimità di esercizio; l'autorità è infine un «potere» privo di capacità coercitiva (si parlava un tempo di *autorità* dei Papi e di *potestà* dei Re), perché basato sul rispetto verso chi la possiede. Interessante questo passaggio, che Ayuso trae da un saggio di Danilo Castellano (*Sobre la teología política*): «la Chiesa è chiamata a esercitare la *auctoritas*. Il potere temporale, a sua volta, è chiamato a esercitare la *potestas*. L'esercizio di questa corrisponde al potere spirituale solo indirettamente (la sua *auctoritas* porta con sé conseguenze in ciò che riguarda la legittimità di esercizio della potestà), eccezionalmente (in caso di assenza o isolamento pregiudiziale del potere temporale in circostanze che gli imporrebbero il suo esercizio), temporalmente (durante il tempo necessario per risolvere le questioni che devono essere affrontate con urgenza). Quindi, l'esercizio del potere temporale normalmente non appartiene alla Chiesa. Né direttamente (governo ierocratico) né simulatamente (clericalismo, che trova facilmente spazio nelle democrazie contemporanee tramite i partiti politici, soprattutto i cosiddetti «partiti cristiani»). L'autonomia dei due poteri, inoltre, postula la sua legittimazione diretta: la Chiesa, fondata da Cristo, la trova nella Rivelazione, nella propria istituzione, nel deposito che è chiamata a custodire e trasmettere. La comunità politica la incontra nell'ordine naturale delle «cose», nella naturalezza della politica, nel fine inserito nella natura umana» (p. 24). Quindi

L'autore distingue tra regalità e sovranità: la prima presuppone una distinzione tra *autoritas* e *potestas*, la seconda la loro confusione, ricordando che durante il Medioevo era a tutti chiaro che l'unico Sovrano fosse esclusivamente Dio e l'uso del termine, per indicare il Re, non era altro che una concessione cortigiana. È solo con l'avvento della Modernità che lo Stato – sia esso liberal-democratico o social-comunista – si impone come la «suprema autorità nella vita dell'uomo» (p. 26). Sottolineando come la sovranità (nel senso attuale del termine) implichi un potere assoluto e fine a se stesso (che a sua volta implica la “libertà negativa”, cioè assoluta e disordinata), si comprende come essa sia completamente diversa dalla regalità, che è invece un governo indirizzato al raggiungimento del bene comune. E conclude con una nota positiva: «La regalità è una realtà che concerne il mondo classico e che la modernità ha a mano a mano sostituito con la sovranità. La regalità sociale di Cristo è una questione che non ha cessato di presentarsi nella storia dal momento dell'Incarnazione in poi e che ha accompagnato la vita dei popoli anche (e soprattutto) quando s'ingannavano credendo di potersi rendere indipendenti da Dio e negare l'ordine naturale» (p. 31).

Iñigo Santander

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», a. XIV, n. 28 (ottobre 2024), p. 242

Il 28° numero della ispanoamericana rivista di storia e politica «Fuego y Raya», il cui titolo ricorda i gesti dei conquistadores Hernán Cortés (che diede fuoco

alle proprie navi per lanciarsi alla conquista del Messico senza avere la tentazione di tornare indietro) e Francisco Pizarro (che con la spada segnò una linea costringendo i suoi accompagnatori a decidere definitivamente se seguirlo alla conquista del Perù o rimanere dove si trovavano), dedica il proprio usuale dossier, in occasione del bicentenario della battaglia di Ayacucho in Perù (9 dicembre 1824), al problema della secessione dei territori imperiali spagnoli oltreoceano, che si costituirono in repubbliche, con la scusa di non accettare la politica costituzionale spagnola (tale inganno fu definito “maschera di Ferdinando VII”), in realtà per guadagnare l'indipendenza da un preteso giogo politico castigliano e finendo invece per consegnarsi, politicamente ed economicamente, agli Inglesi.

Il Consiglio di Studi Ispanici ha organizzato un convegno, i cui atti si pubblicano nell'ultimo numero di questa rivista, analizzando gli eventi politici che portarono all'indipendenza (o meglio, al distacco) dalla Spagna all'inizio del XIX secolo. I relatori, i cui studi sono raccolti nel dossier, sono stati i messicani Alexander Gutiérrez Becker e di Rodrigo Ruiz Velasco Barba (*Verso una revisione della secessione della Nuova Spagna*), il brasiliano Flavio Alencar (*Il processo di indipendenza del Brasile. 1808-1825*) e il colombiano Andrés E. Jiménez (*Brevi considerazioni sull'indipendenza dell'America spagnola*), a cui si aggiunge uno studio di argomento affine (che però non è stato esposto al convegno) del cileno Eduardo Andrades (*La saga dei Chilotes y Quintanilla, una diaspora di spagnoli cileni fedeli*), pubblicato nella sezione iniziale “Articoli” assieme all'interessante analisi del peronismo storico di Juan Fernando Segovia (*La religione*

politica peronista).

Segue, come sempre, la sezione “Documenti”, dedicata in questo caso alla pubblicazione di un testo dello storico dell’economia colombiano Luis Corsi Otálora (1931-2014), nella fattispecie le conclusioni del suo saggio *Indipendenza ispano-americana: miraggio tragico?*, in linea con tutto il contenuto del resto della rivista. Chiude la consueta rassegna bibliografica, in cui – oltre alla recensione di due volumi collettanei curati da Miguel Ayuso e dedicati al diritto naturale (*Maestri del diritto naturale ispanico nella seconda metà del Novecento* e *Il diritto naturale contro il diritto naturale? Storia e bilancio di un problema*), spicca la recensione (o meglio stroncatura) a cura del direttore della rivista, Juan Fernando Segovia, di un saggio sulla cultura politica “delle destre cattoliche” in Argentina dalla metà del Novecento ai giorni nostri: «il libro è un perfetto esempio di storiografia sinistroide faziosa e nulla più. E, in quanto esempio, è pessimo, perché è pieno di pregiudizi: anziché cercare di comprendere l’oggetto del proprio studio per poi criticarlo (ciò che si dovrebbe sempre fare: prima conoscere e solo poi criticare), lo ha criticato senza averlo conosciuto» (p. 240). [I. S.]

«Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada», XXX (2024)

«Apriamo il trentesimo volume di questi *Annali*. Trent’anni, ovviamente, non sono una cosa da poco, sia nella vita di una persona che in quella di una pubblicazione. Vediamo iniziative nascere ovunque e poi scomparire senza mai concretizzarsi. È tanto facile ideare qualcosa, quanto è invece difficile perseverare in ciò che si è ideato.

Trent’anni fa, anzi più di trent’anni, perché il volume viene pubblicato solo nell’anno seguente a quello di riferimento, il consiglio di amministrazione della Fondazione Elías de Tejada pensò che un annuario avrebbe potuto completare il lavoro che “Verbo”, la rivista della Fondazione Speiro, stava portando avanti da più di trent’anni. Completarlo nel senso di pubblicare testi che eccedessero (talvolta per l’ampiezza, la lingua e perfino per l’argomento) i limiti ragionevoli della formazione civica e dell’azione culturale secondo il diritto naturale e cristiano. Così, iniziarono a essere pubblicati contributi anche in lingue diverse dallo spagnolo e di matrice strettamente accademica. Ciò non impedisce che sulle sue pagine vengano pubblicati talvolta appunti più brevi, in linea con l’obiettivo della Fondazione di diffondere il pensiero tradizionale ispanico. Chiunque legga i suoi volumi, disponibili sul sito web della Fondazione Elías de Tejada, potrà rendersi conto della ricchezza dei contenuti, della qualità dei testi, del prestigio di alcuni autori o del valore di altri che stanno aprendosi il cammino. Ma dobbiamo andare avanti...». Così inizia l’editoriale del trentesimo numero della rivista, che quindi elenca gli otto articoli, i sei ricordi di amici e collaboratori scomparsi (*In memoriam*) e riassume l’intensa attività della Fondazione: varie collane editoriali, varie riviste e numerosissime collaborazioni con varie istituzioni (a cominciare dal Consiglio di Studi Ispanici Filippo II) che portano ogni anno a numerosi e importanti convegni in Spagna, in Italia e in America ispanica.

Gli articoli comprendono saggi sui rapporti tra Maritain e padre Santiago

Ramírez (Javier Díaz Perfecto), su Karl Löwith (Juan Fernando Segovia), Gonzalo Fernández de la Mora (Miguel Ayuso), Karl von Haller (Ángel Nicolás Salas Torres), Carlo Alianello (Gianandrea de Antonellis), sulla pastorale politico-diplomatica antirivoluzionaria dei Papi preconiliari (Félix María Martín Antoniano) e sul giornale cattolico ottocentesco romano «Il Divin Salvatore» (Francesco Maurizio Di Giovine). [I.S.]

KAY MUNK, *Teatro*, D'Amico, Nocera Superiore (Salerno) 2025, p. 226, € 14

Il danese Kaj Munk (1898-1944), è stato uno dei più importanti drammaturghi della sua epoca. Come in altri autori scandinavi (in primo luogo Henrik Ibsen) le sue opere sono caratterizzate da tematiche filosofiche e religiose; affrontò in particolar modo il dibattito della “filosofia sulla vita” che animava il mondo culturale danese del tempo, con la religione contrapposta al marxismo e al darwinismo, proponendo personaggi che lottano con convinzione per i propri ideali.

Antirazzista e di conseguenza antinazista, ma ancor prima antimarxista e antidarwinista, Munk aveva sempre affidato alla propria produzione drammaturgica la veicolazione di temi religiosi, fin dal suo primo lavoro, *Pilatus* (scritto nel 1917 e pubblicato solo vent'anni dopo) per passare attraverso *Kærlighed* (*Amore*, 1926), incentrato sull'amore verso una donna sposata da parte di un pastore luterano che ha perso la fede, ma che continua a sacrificarsi per il bene dei suoi parrocchiani; *En Idealist* (*Un idealista*, 1928), sulla figura “superominica” di Erode, che sarà sconfitto dallo sguardo di Maria; *I Brandingen* (*Tra*

i cavalloni, 1929), contro la filosofia atea di George Brandes; *Havet og Menneskene* (*Il mare e gli uomini*, 1929), ambientato in una parrocchia dello Jutland occidentale, ma che rappresenta l'intera popolazione mondiale, la cui immoralità verrà punita da un'indondazione; *Kardinalen og Kongen* (*Il Cardinale ed il Re*, 1929) su Richelieu e Luigi XIII; *Cant* (*Ipocrisia*, 1931) dramma in versi sciolti incentrato sul matrimonio di Enrico VIII ed Anna Bolena; solo per citare alcuni dei suoi trentacinque drammi. Come si vede, la tematica religiosa, spesso legata a problemi politici, è costante, come è naturale in un religioso che vedeva l'attività di scrittore – sui giornali o per il teatro – come un prolungamento dell'attività di ministro del culto. Per Munk, il Cristianesimo non è una mera dottrina: «il Cristianesimo è vita».

Scriva il curatore, Gianandrea de Antonellis: «Non sempre, va ammesso, il risultato artistico è di alto livello: *Niels Ebbesen* pecca eccessivamente di nazionalismo per riuscire ad essere qualitativamente elevato, gravato com'è dal didascalismo. Gli è quindi molto superiore *Prima della battaglia di Canne*, vero e proprio testamento spirituale. *Tra i cavalloni* è eccessivamente polemico (ed unilaterale) e quindi non riesce ad avere la poesia e la complessità de *La Parola*. La catastrofe di proporzioni bibliche che chiude *Il mare e gli uomini* pecca anch'essa di didascalismo e colpisce meno di quella, puramente umana – ma anch'essa di dimensioni apocalittiche –, prefigurata in *Egli siede davanti al crogiolo*. La scelta di presentare i seguenti tre dei suoi trentanove drammi è quindi dovuta alla loro qualità letteraria, che supera il momento in cui furono scritti e si attesta come un esempio della

grandezza del loro autore» (p. 12).

La sua opera di predicatore religioso, articolista e drammaturgo dette tanto filo da torcere alla Germania nazista che per eliminarlo venne inviato appositamente da Berlino, su ordine di Himmler, niente meno che il gruppo di Otto Skorzeny, il commando autore della spettacolare liberazione di Mussolini sul Gran Sasso d'Italia.

La presente antologia presenta tre delle principali opere di Kaj Munk: si tratta innanzitutto del suo lavoro più celebre, ma di difficile reperimento: *La Parola o Il Verbo* (1925), incentrato su temi religiosi, mentre gli altri due drammi costituiscono un esempio di “teatro politico”, con un esplicito attacco alla propaganda razzista della Germania nazionalsocialista (*Egli – cioè Cristo – siede davanti al crogiolo*, 1938) e con un breve dramma storico (*Prima della battaglia di Canne*, 1943) che immagina un colloquio tra Quinto Fabio Massimo e Annibale, sotto le cui vesti sono in realtà delineati Churchill e Hitler.

Ordet è il dramma più noto di Munk, conosciuto grazie alla pluripremiata trasposizione cinematografica di Carl Theodor Dreyer (1955), divenuta così famosa da aver imposto il proprio titolo originale. Si potrebbe proporre, per usare un termine italiano corrispondente, *La Parola o Il Verbo*: la seconda traduzione è forse più chiara, riferendosi immediatamente alla sfera religiosa, ma la prima rende quel senso di quotidianità che fa parte dello spirito dell'opera. Infatti il nucleo del lavoro è la possibilità, attraverso la Fede, di vedere operati miracoli anche ai nostri giorni, una eventualità comunemente (ed ufficialmente) accettata nel mondo cattolico, ma dura da ammettere in

quello protestante. «La fede non impedisce a Munk di guardare con occhio critico la religiosità del suo Paese: nonostante egli sia stato cresciuto in ambiente grundtvigiano (una forma meno rigida del luteranesimo, opposta a quella della *Missione interna*, tanto dura da avvicinarsi a certe forme estreme di calvinismo), Munk dipinge l'avversario del suo ramo confessionale come una figura sì rigida, ma poi disposta a perdonare, mentre il vecchio Mikkel Borgen, fervido seguace di Grundtvig, è mostrato come un uomo talvolta presuntuoso e a tratti addirittura violento, incapace di far perseverare nella fede il proprio primogenito ed inadatto ad affrontare le prove che incontra» (p. 13-14). La problematica centrale sollevata dalla questione del miracolo è, naturalmente, quella della fede: ai nostri giorni i miracoli non si verificano più non perché non ve ne sia più bisogno – come afferma il Pastore Baudbulle – bensì perché non vi è più fede – come invece sostiene Johannes/Gesù – tranne che nei bambini: e sarà solo e soltanto la fiduciosa richiesta della piccola Maren a provocare il risveglio miracoloso di sua madre Inger.

Temi politici, come accennato, sono presenti in *Egli siede davanti al crogiolo*, presentato per la prima volta in traduzione italiana. Colui che siede di fronte al crogiolo – di fronte, non sotto, cioè assistendo a quanto avviene dentro al recipiente senza esserne la causa diretta – è Gesù stesso (il titolo è una citazione da un inno religioso molto noto in Danimarca: quindi il suo senso, per noi un po' oscuro, risulta perfettamente intellegibile al pubblico danese). Come scrisse l'autore stesso, il Dio cristiano non può essere abbassato al rango di un

qualsiasi demiurgo – o di semplice “architetto” dell’universo –, vale a dire di un demone qualunque, che si affanna ad alimentare le fiamme *sotto* il crogiolo. Egli attende che il fuoco sottostante della tentazione purifichi il metallo delle anime presenti nel recipiente, rispettando le scelte – demoniache ed umane – che portano alla realizzazione del metallo perfetto, che Egli ha ispirato ed attende. Quale sarà il risultato? La distruzione del nostro mondo o la salvezza eterna? È impossibile prevederlo, ma tutto ha un senso: «per questo motivo pretende che ci sia una ragione nell’orrore apparentemente senza senso di una simile conflagrazione mondiale». Così ha un senso anche il momento di tensione in cui fu scritto e ambientato il dramma, che si svolge in una Germania nazista che, nonostante le leggi razziali, non sembra ancora inevitabilmente indirizzata verso il precipizio bellico: come a sperare che qualche presa di posizione più ferma degli intellettuali tedeschi avrebbe potuto mutare il corso degli avvenimenti.

L’ultima opera presentata è *Prima della battaglia di Canne* (1943), anch’essa di difficile reperimento: Kay Munk la scrive quando ha solo quarantacinque anni, ma sente vicina la propria fine che, infatti, arriverà di lì a poco. «Scrivo un dramma breve, in cui s’identifica in un vecchio, un nonno con tanti nipotini, prima che un grande condottiero romano: Quinto Fabio Massimo, in cui i critici hanno visto Churchill, individuando Hitler in Annibale. Il Cartaginese è descritto come un uomo che da piccolo che non ha mai giocato – e che non vuole perdere tempo a guardare i bambini giocare –, i cui ricordi infantili sono quelli delle città distrutte dalle

guerre e del padre morente in seguito ad una battaglia contro i nemici di sempre, desideroso di riscattare sé e il proprio popolo (una metafora delle umiliazioni del trattato di Versailles?) ad ogni costo.

Fabio parla di Roma come Churchill parlerebbe dell’Inghilterra e Munk dell’Europa cristiana, opponendosi a un fanatismo vitalistico (allora nero, dalla seconda metà del XX secolo divenuto rosso e ai nostri giorni anche verde – non solo in senso islamico – e arcobaleno)» (p. 20).

Fondamentale è lo scambio di battute: «Ho cinque figli e tredici nipoti. Mi piace vedere i bambini giocare» sostiene Fabio, dopo aver ricordato l’importanza della sopravvivenza di Cartagine, con cui Roma potrà commerciare; a queste serene parole Annibale/Hitler replica: «Io non sono sposato, non ho né figli né nipoti. Penso di non aver mai visto giocare dei bambini. E poi non sono un commerciante. Il modo di agire che io preferisco non ha niente a che fare con il denaro» (p. 218). Una presa di posizione più aristocratica, indubbiamente, ma meno umana e dalle conseguenze disastrose. La volontà di potenza, aumentata vittoria dopo vittoria, porterà inesorabilmente Annibale alla rovina, e tutto un popolo con il suo condottiero. Ecco il motivo delle “condoglianze” finali da parte del condottiero romano per la vittoria che aspetta i Cartaginesi. Indicativamente, la didascalia finale pone l’accento sul fatto che i passi di Fabio, che si allontana, risuonino «come un esercito in marcia»: la Roma sconfitta a Canne è già prefigurata come la futura vincitrice di Zama.

Luigi Vinciguerra

VINCENZO PALMISCIANO, SONIA BENEDETTO, *Un amore alla corte vicereale di Napoli, nelle opere di don Giuseppe Storace d'Afflitto*, e.i.p., 2024, p. 814, [€ 103,26]

«Sgruttendio! Chi era costui?» Se don Abbondio avesse letto testi di poesia napoletana, anziché i panegirici in onore di San Carlo, si sarebbe forse potuto porre tale quesito. Felippo Sgruttendio de Scafato è universalmente noto come l'autore di *La tiorba a taccone* (1646), raccolta di circa 190 componimenti poetici con un titolo che riecheggia *La lira* di Giovan Battista Marino, derivato dallo strumento musicale detto *tiorba*, e dal taccone, o pezzo di suola, con cui se ne pizzicavano le dieci corde; naturale, pertanto, la divisione per l'appunto in dieci sezioni intitolate *corde*; «ignoto, per contrario, quale personaggio reale si nasconda sotto lo pseudonimo, quasi certamente anagrammatico», scrive il *Dizionario Biografico degli Italiani*. Palmisciano, seguendo il saggio di Elvira Garbato (*Saggio introduttivo a La Tiorba a Taccone*, Magma, Napoli 2000) ripercorre gli studi in materia: inizialmente fu attribuito a Francesco Balzano, conosciuto per *L'antica Ercolano ovvero La Torre del Greco tolta dall'oblio* (1688), da studiosi come Raffaele Liberatore nel 1837 e, più recentemente, da Francesco Matrone nel 1986; a Francesco Antonio Giusto, membro dell'Accademia degli Incauti e autore di alcuni sonetti dialettali; e soprattutto a Giulio Cesare Cortese (si veda l'approfondito studio *Il gran Cortese* di Ferdinando Russo, del 1913, e *La scoperta di un poeta: Giulio Cesare Cortese* di Enrico Malato nel 1977); infine altri (tra cui Pietro Martorana, Benedetto Croce e Fausto Nicolini) non presero posizione,

giudicando inestricabile il problema. Sempre nel 1977 lo stesso Malato in *Nuovi documenti cortese-sgruttendiani* rievocò l'ipotesi dell'anagramma, grazie al suggerimento di Concetta Caputo che, nella propria tesi di laurea, aveva appena riportato alla luce l'affermazione del poeta marinista Antonio Muscettola (1628-1679), secondo cui «Filippo Sgruttendio fu un tal don Giuseppe Storace d'Afflitto, che stampò parimente alcuni pochi sonetti, che dissero i maledici avergli comprati dal fu Girolamo Fontanella» (p. 5).

In effetti “don Giuseppe Storace d'Afflitto” corrisponde *esattamente* all'anagramma di “Felippo Sgruttendio de Scafato”, anche se non tutti gli studiosi concordarono nell'attribuirgli la *Tiorba*, ipotizzando un possibile lascito letterario da parte di Cortese (morto nel 1622), di cui lo Storace (1605 - post 1648) si sarebbe impadronito, pubblicando le poesie sotto pseudonimo.

Secondo Ferdinando Russo, partendo dal fatto che tra le opere annunciate di Cortese c'era una raccolta intitolata *Calascione* (strumento a tre corde), secondo il critico poi evolutasi nella *Tiorba* (strumento a 10 corde, quanto i capitoli della raccolta poetica edita sotto questo nome), l'autore si sarebbe nascosto sotto lo pseudonimo di *Sgruttendio* per segnalare ulteriormente l'abbassamento del tono dalla nobile *Lira* mariniana alla popolare *tiorba*, mettendo in rima non aulici canti, bensì rozzi *sgrutti* (ovvero rutti); dal canto suo Palmisciano, dopo aver segnalato la ricorrenza del termine *calascione* nella *Tiorba*, continuando a lavorare con gli anagrammi, rileva che *tiorba* lo è di *robati* e *calascione* di *cà ne lascio*; e significando *taccone* non solo *tacco di scarpa*, ma anche *toppa* e, in senso lato,

modifica, conclude: «di conseguenza, il titolo potrebbe suggerire l'idea di una raccolta *modificata* di componimenti *rubati*» (p. 30, corsivo mio), il che ci riporta al punto di partenza del plagio letterario.

Vincenzo Palmisciano, invece, propende per «la parodia comica e la costruzione alterata [che] diviene un controcanto» (p. 30). A tal fine, ripubblicando la *Tiorba* in napoletano, anziché mettere la traduzione nel testo a fronte, la pone a piè di pagina, contrapponendo, nella pagina di fronte, un'ampia antologia dei sonetti italiani della sua *Musa lirica* e dei *Nove cieli* di Girolamo Fontanella.

Attraverso la ricostruzione e l'interpretazione dell'autore, che talvolta sorprende e convince, tal'altra stupisce ma lascia dubbi (cfr. le disquisizioni sui vari frontespizi o su ulteriori, a mio modesto avviso poco probabili, anagrammi, alle p. 33-34, che riporto sotto), si ipotizza una storia d'amore clandestino tra il poeta Giuseppe Storace ed Anna Carafa della Stadera (1610-1644) a cui si deve la costruzione di palazzo Donn'Anna, che porta il suo nome, che fu viceregina di Napoli, in quanto consorte di Ramiro Núñez de Guzmán (1600-1668), duca di Medina (quello della strada e della fontana, rimaneggiata sotto il suo vicerego: 1637-1644). Intrigante l'analisi (p. 24-26) delle opere pubblicate dopo la morte di Cortese ed imitate da Sgruttendio al fine di escludere la paternità cortesiana della *Tiorba*: va detto però che la decina di esempi riscontrati potrebbe indicare una interpolazione propria di Storace su un'opera precedente, mentre ben più convincente è l'affermazione secondo cui «lo stile poetico di Giulio Cesare Cortese è

diverso da quello di Storace d'Afflitto per la strutturazione dei periodi, le scelte lessicali, le rime utilizzate, la selezione delle metafore...» (p. 26-27). Peccato che a quei puntini sospensivi non segua una esplicazione più dettagliata.

Abile ricercatore – come dimostra presentando le proprie approfondite indagini archivistiche, tramite le quali è riuscito a rinvenire la (in precedenza ignota) fede di battesimo di Giuseppe Storace, figlio di Marzio e di Diana d'Afflitto, risalente al 24 agosto 1605 (p. 12) e quelle di fratelli e sorelle, risultando quarantunenne (e vivente) al momento della pubblicazione della *Tiorba* nel 1646, a differenza di Cortese, deceduto 24 anni prima – si dimostra meno dotato come storico e narratore: la trascrizione delle ricerche effettuate risulta troppo spesso farraginoso e la divisione del primo capitolo avrebbe potuto essere gestita meglio.

Il lettore, comunque, non si spaventi per la mole del libro: il saggio di Vincenzo Palmisciano su Giuseppe Storace d'Afflitto occupa solo le prime sessanta pagine, il resto consiste in una antologia poetica, attentamente commentata dal punto di vista letterario, de *La Musa lirica* (p. 61-126), l'unica edita a proprio nome; del testo integrale de *Il Monte Possilipo* (p. 127-232), de *La tiorba a taccone* (p. 233-750) e del rarissimo *Rebuffo agli Spagnuoli* (p. 751-762), seguita dall'approfondimento di alcuni vocaboli (p. 763-774) e dalla descrizione della ricostruzione di un abito della viceregina (p. 775-810), quest'ultima sezione a cura di Sonia Benedetto.

Interessante, perché poco conosciuta, la canzone in 115 tra endecasillabi e settenari *Rebuffo agli Spagnuoli*, pubblicata all'inizio del 1648 (evidentemente, per il

suo astio antispagnolo, prima dell'ingresso di Juan José de Austria a Napoli, avvenuto nell'aprile) in cui l'autore – che si cela sotto lo pseudonimo *Affritto accademeco Abbesognoso* – si dimostra ferocemente ostile al governo ispanico. Possibile che Giuseppe Storace abbia giocato sul nome materno per firmare, senza però scoprirsi troppo, quest'opera, ben pericolosa nel caso in cui (come in effetti avvenne), gli Ispanici avessero ripreso il controllo di Napoli dopo il caos della rivolta di Masaniello e, soprattutto, della “Reale Repubblica” filo francese, che portò per nove mesi a una spaccatura della città in due fazioni in (moderata) guerra tra loro. Un ulteriore novità è la presenza della traduzione integrale in prosa italiana della *Tiorba* e del *Rebuffo*, con cui Palmisciano auspica il contributo di altri studiosi, come avvenne dopo la traduzione (1935) di Benedetto Croce del *Pentamerone* di Basile. Va infine ricordato che nel 1645 era stato dato alle stampe un prosimetro in italiano, *Il Monte Posilipo*, che apparve sotto il nome di «Filippo Affritto, [l']Incauto figlio della sirena Partenope», frase in cui Palmisciano (p. 34) ritiene nascosto l'anagramma di «La lira è aliena con Filippo Sgruttendio» (cioè: “Sgruttendio non scrive in lingua toscana, come il Marino della *Lira*”), aggiungendo la “P” che si trovava in più nel frontespizio originale della *Tiorba* (dove si legge *Felippo* Sgruttendio), giungendo alla quadratura del cerchio: ambedue le opere sono di Giuseppe Storace d'Affritto.

Gianandrea de Antonellis

CLAUDIO RUTILIO NAMAZIANO, *De reditu suo. Il suo ritorno*, traduzione in endecasillabo sciolto di Luciano Pranzetti, e.i.p., p. 126, s.i.p.

Quale lo stato della costa davanti all'etrusca Tarchna [*Tarquiniā*] quando Rutilio [*floruit* 415 d.C.], lasciata la sicura Centumcellae [*Civitavecchia*], veleggiava verso nord? Certamente la fascia costiera recava le conseguenze dell'intensa antropizzazione che aveva caratterizzato quei luoghi nei secoli precedenti. Fino all'Età del Bronzo erano rimasti pressoché invariati gli assetti naturali: una costa assai diversa dall'attuale: in essa la foresta planiziaria vicino alla costa diveniva macchia mediterranea; le lagune costiere, alimentate da corsi d'acqua assai più numerosi e ricchi di acque di quanto si possa immaginare osservando le condizioni attuali degli alvei, abitualmente pressoché disseccati; sui fondali si possono ragionevolmente immaginare praterie ininterrotte di Posidonia.

Una costa ideale per la navigazione del tempo, che si svolgeva lungo le coste, mediante l'accorta osservazione del gioco delle correnti, nella quale le lagune costiere offrivano spazi di sosta per l'approvvigionamento di acque dolci e per la sosta notturna.

L'età degli Etruschi incise profondamente questo territorio: l'austera e potente città di Tarchna, metropoli del mare, con l'affermarsi del potere di una oligarchia gelosa custode del complesso di credenze e di riti, realizzò nel tempo un imponente porto che era insieme commerciale e militare: il ceppo d'ancora dedicato ad Apollo dal mercante Sostratos nel santuario di Gravisca basterebbe da solo ad indicare

l'importanza dei commerci; le spedizioni navali di Velthur Spurinna in Sicilia lasciano immaginare la dimensione imponente del porto militare.

Dopo le lunghe e sanguinose guerre contro le città etrusche, i Romani si impadronirono del territorio con lo spirito di rivalsa dei vincitori. In età repubblicana la linea di difesa costiera allestita nell'imminenza della prima guerra punica, nel timore dello sbarco delle armate cartaginesi di Amilcare Barca, collocava questo territorio tra le colonie di Castrum Novum e di Cosa, in una posizione non primaria, ma certo non trascurabile. Provvide poi Traiano a ridefinire gli assetti della costa a nord e a sud di Centumcellae, ideata e costruita come porto per l'approvvigionamento di Roma.

All'inizio del V secolo, Rutilio naviga lungo la costa e la osserva attentamente descrivendone lo stato: certamente i segni dello spopolamento e della decadenza sono evidenti, la natura ha riconquistato parte degli spazi che l'antropizzazione nel tempo aveva posto al servizio di interessi economici e/o militari. Ma l'abbandono e lo spopolamento erano avanzati e inesorabili?

In questa tarda età imperiale il declino riguardava prioritariamente i centri urbani, che non disponevano più delle risorse necessarie a sostenere i loro dispendiosi apparati amministrativi. Le aree periferiche fino al VI secolo conobbero un popolamento sparso in ampi spazi, per il quale non potevano essere trascurate le risorse del mare, mediante l'utilizzo di strutture che ancora resistevano all'erosione, come moli, peschiere, vasche: la pesca, l'estrazione del sale, i piccoli commerci, gli spostamenti assai più agevoli lungo le correnti marine di

costa che sulle strade non più sorvegliate e mantenute in efficienza.

Più tardi, a partire dal VI secolo, dopo la rovinosa guerra greco-gotica, vero inizio dell'epoca di miseria, carestie e desolazione che di solito si accompagna al concetto di Medioevo nelle conoscenze generiche: questo spopolamento ha determinato l'abbandono e l'impaludamento dei tratti costieri.

Al tempo di Rutilio le paludi non erano forse ancora tanto malsane e maleodoranti il termine *palus* potrebbe indicare le lagune costiere tornate a caratterizzare la linea di costa.

L'*odor paludis*, in una giornata di intenso scirocco, quando l'aria greve di umidità e di cristalli di sale ristagna negli strati bassi dell'atmosfera, potrebbe essere originato dai piccoli molluschi che popolano sassi e scogliere, dalle alghe che prosperano in acque limpide, unito all'odore delle masse di Posidonia strappate al fondo del mare dalle tempeste e accumulate sulla riva in muraglie che si disseccano pian piano.

[Il libro può essere richiesto rivolgendosi all'editore: 0766.511426; 338.5621695; lucianopranzetti@gmail.com]

Ileana Giacomelli

MAURIZIO BOTTA, *Botta e risposta con i giovani su sesso e altri argomenti scomodi*, Cantagalli, Siena 2024, p. 102, € 15

«Perché i preti che non fanno nulla di sesso vogliono dirci con chi dobbiamo andare a letto e quando?». «Perché se Dio ci ha dato la possibilità di provare piacere, il piacere è considerato peccato?». «Quando si muore cosa accade? È vero che risorgeremo in carne ed ossa?».

Giocando sul cognome dell'oratoriano

padre Maurizio Botta l'editore Cantagalli inaugura una collana, intitolata «Dimmi perché», interamente dedicata ai giovani ed ai dubbi che sorgono quasi naturalmente nell'età adolescenziale. Trentacinque domande non solo sulla morale sessuale, ma sulla religione in generale, cui padre Botta risponde come se fosse di fronte ad un *teenager*, utilizzando un linguaggio semplice e fornendo esempi alla portata (e capaci di attrarre l'attenzione) di un ragazzo di media cultura, da Bob Dylan a specifici filmati su Youtube (ad esempio, lo spettacolo *Vite indegne di essere vissute* di Marco Paolini sul problema della eutanasia), da Checco Zalone a... Rocco Siffredi!

Lo spazio destinato alle risposte è breve e con poche citazioni bibliche, per non stancare eccessivamente il lettore/ascoltatore. Di conseguenza alcune repliche (come quella sul perché del male nel mondo o sul divieto del sacerdozio femminile), non approfondendo l'argomento con analisi teologiche profonde, non giungono a una risposta definitiva: «Occorre chiedere a Gesù che spesso ha fatto e detto cose che ancora oggi sono incomprensibili» (p. 91) afferma ad esempio a proposito del preteso maschilismo ecclesiastico. Di solito si tratta di un espediente retorico, volto a creare un'empatia con il lettore/ascoltatore – a cui si rivolge sempre direttamente – e in qualche modo proporgli di cercare assieme una risposta nella scrittura e nella retta ragione. Per rispondere a una domanda sulla transustanziazione che termina con l'affermazione «Mi pare impossibile!», replica: «Questo ragazzo ha tutte le ragioni possibili e immaginabili. Gli direi: "Senti, andiamo a prenderci una

birra" e poi, dopo aver fatto una chiacchierata gli leggerei un brano del Vangelo (*Matteo 26-28*). Duemilaventiquattro anni fa, altri come te non hanno capito, hanno detto è impossibile! E se ne sono andati via. Gesù è rimasto da solo con i suoi discepoli e ha chiesto: "volete andare via anche voi?" (*Giovanni 6:67*). Hai colto caro amico un problema essenziale perché molti discepoli di Gesù sono andati via quel giorno, e tu non saresti né il primo né l'ultimo. L'unica cosa che ti posso dire è che Pietro risponde a Gesù: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna» (*Giovanni 6:68*). Ti assicuro che ho visto la potenza di questo sacramento, mi ha reso la vita migliore, e non voglio convincerti con difficili e incomprensibili spiegazioni teologiche» (p. 46-47).

Insomma, un primo gradino, per avvicinare i ragazzi che, bombardati dalla propaganda liberale (e di conseguenza anticlericale), iniziano a nutrire dubbi (spontanei o instillati) sui principali problemi della Fede, dal valore della confessione a quello del matrimonio cristiano, dalla condanna del neopelagianesimo alla conferma del principio secondo cui «*Nulla salus extra ecclesiam*» (ovviamente espressi in altri termini: «Le persone che non conoscono Cristo vanno all'inferno?» «Se una persona fa il bene non credendo e una persona lo fa credendo di guadagnare in cambio la vita eterna cosa cambia? Non è forse più disinteressata la prima?», p. 50-51), considerando il basso grado di scolarizzazione, di attenzione e di cultura religiosa (dovuto alla assai scarsa qualità dei catechisti, degli insegnanti di religione e dei predicatori...) dei giovani d'oggi.

Peraltro, padre Botta non è nuovo alla

saggistica rivolta ai ragazzi: oltre ad opere destinate direttamente a un pubblico adulto, come *Il ritmo della lumaca. Sul viver lenti e felici* (Piemme, Milano 2023), ha scritto sono *Nasi lunghi gambe corte. Viaggio tra pulsioni e sentimenti di ogni tempo* (Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2019), *Sto benissimo soffro molto* (idem, 2017), *Sceglierà lui da grande. La fede nuoce gravemente alla salute* (idem, 2016); in collaborazione con Andrea Lonardo ha pubblicato *Adolescenti inafferrabili. Un itinerario per proporre la fede* (Itaca, Castel Bolognese [Bologna] 2023) e *Le domande grandi dei bambini. Itinerario di prima Comunione per genitori e figli* (idem, 2020).

Il presente volumetto è rivolto direttamente ai giovani, ma può essere di grande aiuto a coloro che hanno a che fare con gli adolescenti: genitori, fratelli maggiori, catechisti, educatori, animatori parrocchiali, etc. [L. V.]

IGNAZIO PECORA, *Napoli 1528. L'assedio*, Graus, Napoli 2024, p. 216, € 15

Poiché siamo abituati a schematizzare a grandi linee le fasi storiche, definiamo come *ispanico* (oppure, impropriamente, *spagnolo* o erroneamente *vicerego*), il periodo che va dal 1504 (Ferdinando il Cattolico – come monarca napoletano, Ferdinando III) al 1700 (Carlo II di Spagna e V di Napoli) e siamo usi considerarlo come costituito da due secoli ininterrotti di dominio dei reali ispanici. In realtà, guardando più attentamente, il periodo in cui la Corona di Napoli fu in unione personale con quella di Castiglia e le altre ispaniche, non fu totalmente pacifico, perché continuamente contrastato dai Francesi: notoriamente all'inizio (con la “guerra d'Italia”) e alla

fine (con la sostituzione degli Asburgo con i Borbone), ma anche durante. Se è più nota la “Reale Repubblica” filofrancesa che si instaurò nella capitale per pochi ma drammatici mesi a cavallo tra 1647 e 1648, poco conosciuto invece è l'episodio dell'assedio che la città subì nella primavera-estate del 1528 (quindi a un solo quarto di secolo dalla liberazione ispanica del Regno). Stretta da terra e da mare, Napoli si salvò dall'invasione francese solo perché il comandante francese Odet de Foix, conte di Lautrec, Maresciallo di Francia, si ostinò a non voler bombardare le mura, ma ad attendere che la popolazione gli aprisse le porte, incantato dalla sua bellezza, perché «Napoli è una città che va presa tutta intera, non può essere guastata» (p. 111). Il troppo tempo atteso, nella sicurezza della vittoria finale, risulterà fatale ai Francesi: per fiaccare la resistenza dei cittadini romperanno l'acquedotto del Serino, ma senza riuscire ad interrompere tutto l'approvvigionamento idrico e, soprattutto, creando vicino al proprio campo un acquitrino che, accortamente avvelenato dagli Spagnoli, si trasformò in una palude pestifera che fece ammalare soldati ed ufficiali d'oltralpe, causando la morte dello stesso Lautrec. Una volta decimati gli uomini, peraltro molto irrequieti per i mancati pagamenti, e scomparso il comandante supremo; e venuto meno anche l'assedio navale, con la defezione dei Genovesi, l'esercito invasore si dissolse e ritornò, per un secolo, la *pax hispanica*.

Ignazio Pecora, ingegnere che con questo testo ha affronta per la prima volta la sfida letteraria, rovescia i canoni classici del genere, codificati dal capolavoro manzoniano, per cui il romanzo storico

dovrebbe basarsi su una vicenda con personaggi di fantasia (come quella dei fidanzati lombardi di giusto un secolo dopo), ponendo i personaggi storici solo in secondo piano: l'autore si concentra invece sui principali protagonisti della vicenda militare (come i comandanti francesi e i loro alleati genovesi; il viceré Hugo de Moncada e i comandanti napolitani, tra cui il coraggioso Fabrizio Maramaldo, il cui cognome due anni dopo sarebbe divenuto sinonimo di *vile*, in seguito all'uccisione di Francesco Ferrucci, un evento che sembra essere un falso storico inventato da Paolo Giovio, essendo probabilmente il generale fiorentino morto in battaglia e non assassinato da quello napoletano). Ne risulta, più che un romanzo storico propriamente detto, un *saggio romanizzato*, che riporta correttamente i fatti accaduti, aggiungendo una personale descrizione di personaggi e situazioni, nonché vari dialoghi di fantasia. Non modifica tale impostazione la presenza di qualche intermezzo incentrato sulle vicende di una famiglia di pescatori, anche se risulta divertente l'episodio in cui padre e figlio, dopo un'eccellente pesca, vengono fermati – con minaccia di essere presi a cannonate – da una galea e costretti a cedere tutto il risultato del loro lavoro; all'atto arrogante segue però un inaspettato e duplice scambio di cortesie: il comandante della nave paga generosamente i pescatori e questi, a loro volta, protestano di essere stati pagati il doppio di quanto meritano! (cfr. p. 76-77).

In definitiva *Napoli 1528* risulta essere un saggio gradevole, che descrive un evento storico tanto importante quanto poco noto, un ottimo modo per studiare la storia divertendosi..

Stona, di conseguenza, il passaggio in cui, a proposito delle opere di Francisco de Vitoria e Antonio de Montesinos sulla situazione degli indios nelle Americhe, si afferma: «Il principe [Ferrante Sanseverino] e donna Isabella concordavano con le tesi dei due teologi secondo i quali non si trattava di una guerra giusta ma, con il pretesto dell'evangelizzazione, nel Nuovo Mondo si stava conducendo una guerra crudele contro popolazioni pacifiche. In pratica si stava calpestando l'essenza stessa del cristianesimo. Ovviamente si trattava di opinioni che in Spagna avrebbero provocato l'immediato intervento dell'Inquisizione, mentre a Napoli, città che non aveva mai accettato quel tipo di tribunali, potevano ancora circolare liberamente» (p. 143). Risulta però che Antonio de Montesinos tornò in Spagna e partecipò alle deliberazioni che dettero origine alle “Leggi di Burgos” (1512-1513), le *Reales Ordenanzas dadas para el buen regimiento y tratamiento de los indios*, mentre Francisco de Vitoria insegnava e pubblicava normalmente a Salamanca e le sue lezioni sugli indios sono considerate la base del diritto internazionale. Quindi, in Spagna, i due domenicani erano tutt'altro che minacciati dall'Inquisizione e citarla così a sproposito, riprendendo uno dei luoghi comuni più vietati della ormai sbugiardata “leggenda nera antispagnola” (in realtà, anticattolica) non fa che danneggiare il saggio di Pecora. [L.V.]

GIANANDREA DE ANTONELLIS, *In morte degli Italiani*, Idrovolante Edizioni, Alatri (FR) 2024, p. 250, € 17

«Gli Italiani sono morti!» esclama amaramente un personaggio, a metà del

romanzo, composto di racconti intrecciati. E aggiunge: «Non esistono più! Anzi, forse non sono mai esistiti...». Una smentita alla retorica del Risorgimento (importante soprattutto perché messa in bocca al massimo rappresentante del “secondo Risorgimento”), solo in apparente contrasto con l’affermazione di uno dei maggiori letterati risorgimentali, Francesco Domenico Guerrazzi, citato in *exergo* da de Antonellis come motto programmatico: «Ho scritto questo romanzo [*La battaglia di Benevento*, 1828] perché non ho potuto dare una battaglia». Impostazioni culturali diverse, anzi opposte, ma identica consapevolezza del ruolo fondamentale che la letteratura riveste nel mondo dell’azione politica.

In più, nel romanzo, le forme artistiche (come il cinema e la letteratura stessa) diventano strumenti per spiegare fatti storici (da grandi movimenti politici a tristi fatti criminosi).

I racconti, intersecati da un *fil rouge*, spaziano dal massacro del Circeo alle spedizioni punitive del Mossad, dalla descrizione ucronica della morte di Mussolini ai delitti di un omicida seriale motivato dal desiderio di fare una personale “pulizia morale” nel mondo politico-amministrativo, fino a immaginare cosa sarebbe accaduto se fosse riuscito un attentato a Hitler nel maggio 1938.

La scelta di utilizzare la forma-romanzo per comunicare concetti politici va forse letta proprio nella intenzione di popolarizzare concetti altrimenti relegati alla didattica, così raggiungendo un più ampio numero di destinatari, pur senza rinunciare a inserire nel testo una evidente ricchezza di conoscenze, che costituisce comunque un continuo e ineludibile stimolo che accompagna qual-

siasi lettore a investigare sugli autori, sui fatti, sulle opere e sui personaggi citati. Dunque, pur se le tematiche trattate potrebbero *prima facie* sembrare inconciliabili con letture da intrattenimento, l’abilità descrittiva dell’Autore, le trame che garantiscono finali inattesi e il ritmo della narrazione, assicurano l’ampliamento della platea del pubblico destinatario del testo rispetto a quella che potrebbe essere interessata all’approfondimento dei temi citati, che certamente non è esclusa.

Le storie trattate costituiscono l’occasione per affrontare tematiche varie: il predominio del pensiero unico e l’egemonia culturale della Sinistra, il superamento dell’ideologia fascista e neofascista da parte dei suoi stessi sostenitori, un sistema elettorale che permetta una migliore rappresentanza popolare, l’abbattimento del preconcetto per cui tutto ciò che viene dal passato sia obsoleto e da rigettare, la quasi totale inattendibilità delle notizie fornite dai media in relazione agli eventi. Tutte le tematiche – anche grazie a percorsi che forniscono un’altra versione della Storia – potrebbero intendersi accomunate dalla lontananza della Verità dalle verità di Stato o dalle verità di Stampa, che si esauriscono nella esteriorizzazione della *ragion di Stato* o della *ragion di Stampa*, certamente funzionali al raggiungimento di scopi non sempre coincidenti con quelli di coloro che ricercano la Verità.

Affiorano, quindi, interferenze e condizionamenti nei rapporti esistenti tra politica, diritto e cultura, criticati nella misura in cui, non senza esemplificazione, si fanno promotori del progresso, inteso come dovere di accettare, e anzi ricercare, un incessante cambiamento

come valore. In quest'ottica si ripropone anche la lettura della Storia intesa appunto come susseguirsi di eventi politici, giuridici, culturali: siamo certi che il cambiamento, il "progresso", sia *semper* portatore di miglioramenti?

Per quanto attiene alla politica, considerata dall'Autore senza sottrarla dal binomio politica-morale, dare una risposta all'interrogativo appena posto significherebbe innanzitutto interrogarsi sulla democrazia e sulla nostra Costituzione. Colpiscono le questioni afferenti agli argomenti appena citati contenute nel testo, come la attuale percezione del concetto di democrazia o le conseguenze derivanti dall'assenza del vincolo di mandato, che sono accostate a questioni di grande attualità come l'utilizzo strumentale del linguaggio da parte della politica e la retorica dell'impegno politico, certamente responsabile dell'allontanamento del cittadino dalla partecipazione alla politica, anche attraverso la rinuncia all'esercizio del diritto di voto.

Che, a dispetto della semantica, l'aggettivo *democratico* divenga sinonimo di *garbato, dai modi gentili*, è innegabile. Ma davvero è il frutto di una costruzione del linguaggio avente uno scopo ideologico operata dai sostenitori della democrazia? Che effettivamente gli esponenti politici ingannino in qualche modo gli elettori illustrando in campagna elettorale programmi puntualmente disattesi è evidente (ma le cause sono solo quelle indicate nel romanzo?).

Anche il diritto sembra disattendere il suo fine ultimo, ossia quello di tendere, al pari della politica, al bene comune. Ciò accade soprattutto grazie alla mediaticità dei processi, il cui esito diventa in qualche modo condizionato – o

quantomeno condizionabile – dalle aspettative della collettività (aspettative peraltro manipolate dalla costruzione della informazione mediatica).

La questione della validità dei giudizi, inevitabilmente, si connette alla questione della validità delle fonti dalle quali si attingono le informazioni. In questo senso – e coerentemente al pensiero dell'ispiratore del romanzo – il progressismo, inteso non solo come progressivo abbandono della identità culturale e antropologica, diventa il responsabile di una crescente sostituzione delle fonti utilizzate per la formazione della conoscenza (e) dell'individuo.

Innegabilmente, ogni individuo partecipa alla formazione del pensiero collettivo che caratterizza la società di cui fa parte; parimenti, ogni individuo non può non essere condizionato nella formazione del proprio pensiero dal pensiero dominante. Tale circolarità ricorre anche nel romanzo, che termina (quasi) da dove era iniziato, anche se lascia intravedere una speranzosa via di uscita. E soprattutto il lettore, anche se non aderirà necessariamente alle idee politiche dell'Autore, maturerà la consapevolezza di potersi imbattere, nella ricerca della Verità – o nella verità già nota – nei «pieni copiat» e nei «vuoti riempiti» tipici della disinformazione.

Rosa Carnevale

GIORGIO PONTICELLI, *La tradizione della tauromachia in Italia*, D'Amico, Nocera Superiore (Salerno) 2025, p. 194 + 20 tav. a colori - € 22

La corsa dei tori – ossia, in castigliano, la *corrida* – non è una tradizione esclusivamente iberica. Dal Veneto alla Sicilia,

dal Medioevo al Novecento, in tutta la nostra Penisola gli spettacoli (non necessariamente cruenti) con i tori hanno allietato le feste popolari (e non a caso in Spagna lo spettacolo taurino si definisce semplicemente *fiesta*).

Questo è il primo tentativo organico di ricostruire l'affascinante storia della tauromachia in Italia, arricchito da un sintetico manualetto per seguire la moderna *corrida*.

Il volume affronta la storia dei combattimenti con i tori nel passato più lontano, dividendo l'argomento da un punto di vista geografico, partendo con l'Italia settentrionale, questi i titoli dei capitoli: *Sette secoli di tori nella Venezia dei Dogi*, *La "Giostra dell'anello" a Vicenza*, *"Festa di tori" nell'anfiteatro di Verona*, *Il carnevale di Muggia*, *Gradisca d'Isonzo*, *Una sventurata caccia a Bergamo*, *La "fiesta del toro" a Cremona*, *I tori alla "Scala" di Milano*. Può sembrare incredibile, ma il 23 agosto 1797 fu effettivamente organizzato uno spettacolo intitolato *Il Giovedì Grasso di Venezia*, che prevedeva una «Caccia del Toro all'uso Veneto» con un «Toro vivo e vero». «Non si conoscono maggiori particolari sullo svolgimento, né, tantomeno, se fu veramente il cane del capocaccia a superare tutti gli altri. Quel che è certo è che di cornuti combattuti alla Scala non se ne videro mai più, neppure per l'atto finale della *Carmen* di Bizet» (p. 46).

Proseguendo nel viaggio geografico, si passa alla zona centrale della Penisola, con *Le «feste bestiali e diaboliche» di Firenze per la festa di San Giovanni*, *Le "cacciate" di Siena* (dove il 15 agosto 1546 la *corrida* sostituì il Palio con i cavalli), *Il gioco dello «steccato» nello Stato della Chiesa*, *La "giostra" romana*.

Si chiude con il Regno di Napoli: *L'in-*

fluenza spagnola nel Reame di Napoli, *Caccia al bufalo a Scafati*, *Gli "Ossequi reali" de L'Aquila*, *Il toro indigesto di Teramo*, *La celebrazione di un centenario a Civitella del Tronto*. Nel 1557, la fortezza aveva subito un nuovo e lungo assedio delle truppe del duca di Guisa, generale di Enrico II, Re di Francia. «Dopo cinque mesi d'ostinata resistenza, che aveva visto anche le Civitellesi battersi al fianco dei propri uomini, il Guisa, per le pesanti perdite subite, era stato costretto a battere in ritirata. Ammirato da tanto valore, dalla corte dell'Escorial Filippo II aveva insignito la cittadella dell'alto titolo di Fedelissima. A cento anni di distanza, tra il 14 e il 16 maggio 1657, date coincidenti con l'annuale fiera locale del bestiame, Civitella volle ricordare l'eroismo dei padri celebrando il centenario della gloriosa resistenza» (p. 105). E lo fece con una «clamorosa Caccia dei Tori: spettacolo non mai più veduto negli Abruzzi dal 1605», (p. 110), attentamente descritta.

L'ultima sezione riguarda la *corrida* dopo l'Unità: da Milano (questa volta al Velodromo e non alla Scala) a Palermo, tutto lo Stivale vide spettacoli di tauromachia. Nel 1923 si svolse una lunga tournée (pare per il personale interesse di Mussolini) dei *matadores* "Parejito" e "Corchaito". L'ultima *corrida* si svolse a Canale d'Alba nel giugno 1972.

Ricca l'appendice: oltre a venti tavole a colori che riproducono quadri ed incisioni testimonianti l'interesse per la *corrida* nella Penisola italiana (particolarmente interessante quella dei festeggiamenti napoletani per la nascita del figlio di Filippo IV, che ritrae la sistemazione di Largo di Palazzo, con una enorme vasca con le allegorie dei fiumi del

Regno e uno spazio per la giostra con i tori), spicca per la sua profondità un commento di Juan Manuel de Prada, uno dei più importanti scrittori spagnoli contemporanei, che dedicò alla “fiesta nacional”, cioè alla corrida, una delle prime puntate della sua meravigliosa trasmissione televisiva *Lagrimas en la lluvia* (“Lacrime nella pioggia”), di cui questo magistrale “pezzo” giornalistico costituiva l’editoriale (la trasmissione, per nostra fortuna, è salvata su YouTube, dove la si può ammirare integralmente). A fianco delle considerazioni di Juan Manuel de Prada – che tra l’altro fa giustizia delle banalità animaliste: i tori da corrida, a differenza di quelli da macello, conducono un’invidiabile vita all’aperto, preservando così ettari di terreno altrimenti a rischio di speculazione edilizia – c’è un interessante “manualetto”, il primo di questo genere pubblicato in Italia, per seguire la corrida in tutte le sue fasi. [G. de A.]

PEDRO ANTONIO DE ALARCÓN, *Napoli, gennaio 1861*, D’Amico, Nocera Superiore (Salerno) 2025, p. 120 - € 10

Napoli, gennaio-febbraio 1861. Il Regno delle Due Sicilie sta finendo a Gaeta e un viaggiatore passa vicino alla fortezza, diretto a visitare la capitale e i suoi dintorni, che descriverà con attenzione.

Un momento storico d’eccezione e un turista altrettanto d’eccezione: si tratta infatti dello scrittore (allora non ancora celebre) Pedro Antonio de Alarcón, giunto alla fine di un lungo viaggio in Italia, del quale riportò le impressioni nel suo *De Madrid a Nápoles*, che – nonostante la mole – riscontrò un immenso successo editoriale.

In questo volume riproduciamo la sezione napoletana del viaggio, tradotta per la prima volta in italiano.

La descrizione degli scavi di Pompei (allora ancora sotterranei, ricoperti dallo strato ispessito di fango) si fonde con quella di una città ancora sotto “stato d’assedio”, coperta da una cappa oppressiva di cui, nonostante le simpatie liberali dell’autore, trapela la pesantezza.

Infatti non sarebbe interessantissimo pubblicare il Diario del grand tour italiano di Pedro Antonio de Alarcón, se non fosse per la particolare data in cui venne effettuato e perché – al di là della consueta ammirazione per il “colore” della vita popolare napoletana o per il fascino di “Pompei la morta”, per la descrizione delle bellezze artistiche ed architettoniche o per l’incanto suscitato dagli scenari naturali – sono di particolare interesse è dato da alcune annotazioni che riguardano la vita politica.

Ad esempio: che ci fanno tutti quei garibaldini in giro per la città... verrebbe da pensare – questo Alarcón non lo dice, ma lo riportano tanti altri autori, da Giacinto de’ Sivo a Carlo Alianello – a squadristi in camicia rossa, pronti a chiudere la bocca ai “nostalgici” a suon di bastonate.

E che dire, poi, di quel riferimento al fiasco della Battaglia di Legnano verdiana? *Ecco le sue parole*: «La nuova opera di Verdi si intitola *La battaglia di Legnano* ed è quindi un’opera allusiva alle attuali circostanze. Si tratta della Lega Lombarda contro gli Austriaci. Nonostante questa raccomandazione, è stato fischiato, e a ragione».

Che significa «quella raccomandazione»? Il successivo, immediato riferimento alle “sentinelle” presenti in

teatro, «usanza antica» ed istituita dai Borbone, si specifica (ma mantenuta dai Savoia, evidentemente), fa ulteriormente pensare all'arte utilizzata a scopo di propaganda e, ancora una volta, non si può fare a meno di considerare che la propaganda serve quando la situazione non è serena...

Gaeta segna l'inizio e la fine del viaggio napoletano di Alarcón. La città-fortezza viene indicata dapprima come «asilo di coraggio e di sventura, ultimo baluardo di una Monarchia morente» e, al termine dell'avventura partenopea, viene ricordata per rendere «onore anche all'ultimo Campione della storia, onore anche alla bella Eroina di Gaeta, alla Regina detronizzata!».

Pedro Antonio de Alarcón (Guadix, 10 marzo 1833 - Madrid, 19 luglio 1891), conosciuto soprattutto per il romanzo *El sombrero de tres picos* (Il cappello a tre punte, 1874, da cui furono tratti l'opera *Der Corregidor* di Hugo Wolf, 1876 e il balletto di Manuel de Falla, 1919), va ricordato anche per i romanzi *El escándalo* (1875), *El Niño de la Bola* (1880), *El Capitán Veneno* (1881) e *La pródiga* (1882); le raccolte di racconti *Historietas nacionales* (1881) e *Narraciones inverosímiles* (1882).

Raggiunta la maturità, abbandonato il liberalismo esaltato giovanile per un moderato conservatorismo, subì la condanna della congiura del silenzio da parte della critica. [L.V.]

Libri ricevuti

ANGELO PARATICO, *Un re e il suo burattino. Vittorio Emanuele III e Benito Mussolini*, Ginko, Verona 2024, p. 120, € 16

Benito Mussolini fu un semplice burattino manovrato dal Re e il mito dei suoi poteri assoluti venne costruito dopo l'8 settembre 1943, per puntellare la trabalante dinastia sabauda, quando il Re e la sua Corte vennero trasformati in antifascisti. Tale narrazione fu costruita e propagandata da uomini e donne che possedevano vasti interessi per la continuazione del sistema monarchico, oppure volevano celare il proprio passato fascista. Per questo, ancor oggi stiamo pagando le conseguenze di quella sottile ma diffusa mistificazione. Lo stesso accadde in Giappone con Hirohito.

Pensiamo che una maggiore gratitudine andrebbe tributata, dopo il ventennio fascista e l'invasione nazista, agli Anglo-Americani e agli altri corpi di liberazione: polacchi, brasiliani, nepalesi, neozelandesi e australiani, dei quali non si parla. Vero è che l'Italia fu liberata anche dai partigiani ma lo fu soprattutto dagli eserciti del Regno Unito, degli Stati Uniti e da quello monarchico italiano che, formalmente, obbediva al luogotenente del Re, il futuro Umberto II. Il 25 aprile che festeggiamo in Italia, in modo sempre più fazioso, è una ricorrenza che andrebbe spostata all'8 maggio, come in USA, Francia, Gran Bretagna, Germania, Armenia, Repubblica Ceca, Estonia e via dicendo. L'8 maggio segnò la vera chiusura della guerra e andrebbe commemorato da tutti noi, giacché nulla è più prezioso di una onorevole pace. (*dall'aletta e dalla IV di copertina*)

MANUEL MARTORELL, *José Borges. El carlista catalán que murió por la independencia del sur de Italia*, Txalaparta, Tafalla (Navarra) 2019, p. 241, € 20

In questa nuova opera storica, Manuel Martorell narra con dovizia di particolari la leggendaria impresa del generale catalano José Borges, che si unì alla lotta dei briganti antiunitari che cercavano di impedire la scomparsa del Regno delle Due Sicilie. Per tre mesi, accompagnato da un manipolo di correligionari, anch'essi, come lui, esuli carlisti in Francia, percorse più di mille chilometri, venendo inseguito e combattuto dalle forze guidate da sette generali dell'esercito italiano, finché finalmente, quando stava per raggiungere la salvezza nello Stato Pontificio, fu catturato e fucilato con un'esecuzione sommaria, senza processo. Nella sua "lunga marcia" attraverso le terre di Calabria, Basilicata, Campania, Molise e Abruzzo, Borges cercò di unire i diversi gruppi di briganti che avevano preso le armi durante il cosiddetto *brigantaggio*, il movimento insurrezionale più simile al carlismo in tutta Europa. Lì, nel Mezzogiorno, come accadde particolarmente intensamente nell'entroterra della Catalogna, nel Maestrazgo e nella regione basco-navarra, la popolazione contadina e altri settori svantaggiati della società sostennero

i movimenti legittimisti per impedire alla borghesia liberale di distruggere il modo di vita tradizionale e comunitario. Questo libro ricostruisce l'odissea italiana di Borges senza rinunciare alla sua presenza nelle prime due guerre carliste e soprattutto nella fallita, e finora poco nota, insurrezione del 1855 che, partendo da una congiura a Pamplona, doveva scatenare una nuova guerra. Ma, soprattutto, questo lavoro ci porta nell'Europa della metà dell'Ottocento, l'Europa delle rivoluzioni borghesi e della costruzione dello Stato liberale che, per il suo carattere unitario e accentratore, trovava nel cosiddetto *brigantaggio* antiunitario uno dei principali focolai di resistenza popolare.

MARCELLO STANZIONE, *Marie-Julie Jahenny. Una veggente bretone tra apparizioni del Cielo e rivelazioni sulla fine dei tempi*, Sugarco, Milano 2024, p. 160, € 16,50

La veggente Marie-Julie Jahenny, una semplice contadina bretone, nacque nel 1850 nella Francia postrivoluzionaria. Visse per oltre novant'anni e, secondo i suoi estimatori, per oltre sessant'anni ricevette numerosi messaggi e rivelazioni dal Cielo. Molto conosciuta in Francia, diverse persone la invocano ogni giorno e affermano di avere ricevuto per mezzo di lei favori di ordine temporale ma soprattutto grazie di ordine spirituale. La sua fu una vita costellata da eventi soprannaturali: estasi mistiche, profezie – molte delle quali si sono verificate –, dialoghi con santi e sante nel Cielo, rivelazioni sulla Chiesa, la Francia, l'Italia e il mondo. Le sue visioni apocalittiche annunciano castighi e distruzioni radicali: «La crisi verrà per tutti repentina, i castighi saranno universali e si succederanno uno dopo l'altro senza interruzione». I suoi messaggi profetici sono spesso indicatori dei tempi difficili che si stanno approssimando per la Chiesa cattolica in particolare, che attraverserebbe una fase di decadenza mai vista prima. Marie-Julie avrebbe ricevuto le stigmate in quanto si offrì quale vittima espiatrice per i peccati dell'umanità e riferì di un «matrimonio mistico con Cristo». Durante una delle estasi, la Vergine le chiese la realizzazione di uno scapolare – di cui diede una descrizione precisa – in grado di fornire una protezione speciale. Non sempre compresa, anzi anche osteggiata da una parte del clero, morirà a La Fraudais il 4 marzo 1941. Don Stanzone riporta nel suo testo numerose testimonianze di medici che l'hanno assistita e di laici, sacerdoti e alti prelati con i quali è stata in contatto.

FILIPPO RAMONDINO, *Nei solchi della speranza: I giubilei del XX secolo nella storia della diocesi di Mileto e di Mileto-Nicotera-Tropea*, Li Edizioni, Vibo Valentia 2025, p. 154, € 20

I giubilei del XX secolo nella storia della diocesi di Mileto prima e di Mileto-Nicotera-Tropea dopo, sono al centro del volume “Nei solchi della speranza” scritto da mons. Filippo Ramondino, direttore dell'archivio storico diocesano. Un volume che vuole fare memoria della storia di questi eventi nella diocesi calabrese presentando le risonanze emerse. Mons. Ramondino ricorda un documento, forse il più antico in Calabria sui giubilei: dovrebbe essere “la comunicazione che papa Clemente VI nel 1349 da Avignone trasmetteva ai vescovi metropolitani della Calabria e loro suffraganei (Reggio, Cosenza e Rossano), compreso il vescovo di Mileto in quanto diocesi direttamente soggetta alla Santa Sede”. Nel volume l'autore si sofferma sinteticamente sui cinque Giubilei del

Ventesimo secolo, da quello del 1900 a quello del 2000 e nell'appendice pubblica brevi notizie sulla diocesi e sui vescovi oltre alla presentazione di qualche documento integrale d'epoca, ed un breve elenco dei giubilei straordinari e speciali negli ultimi due secoli.

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

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

