

ISSN 2421-4736

# Veritatis diaconia

*Rivista semestrale  
di scienze religiose e umanistiche*

2019

Anno V  
Numero 9

<b>ISSN</b>	2421-4736
<b>Direttore</b>	Filippo Ramondino - <a href="mailto:archivistorico@diocesimileto.it">archivistorico@diocesimileto.it</a>
<b>Redazione</b>	Beniamino Di Martino - <a href="mailto:info@StoriaLibera.it">info@StoriaLibera.it</a> (capo redattore a partire dal numero 7) Concetta Di Bella Mauro Bontempi
<b>Comitato Scientifico</b>	Foca Accetta - <i>Deputazione di Storia Patria per la Calabria, Reggio Calabria</i> Gaetano Currà - <i>Istituto Teologico Calabro di Catanzaro</i> Gianni Fusco - <i>Libera Università Maria Ss.ma Assunta - LUMSA, Roma</i> Emilio Salatino - <i>Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales" di Rende, Cosenza</i>
<b>Direzione ed amministrazione</b>	Prof. Mons. Filippo Ramondino viale Bucciarelli 48 - 89900 Vibo Valentia Tel. 338.2088618
<b>Editore</b>	Club di Autori Indipendenti Corso Garibaldi, 95 - 82100 Benevento
<b>Indirizzo Web</b>	<a href="http://www.samnium.org/veritatis-diaconia">http://www.samnium.org/veritatis-diaconia</a>
<b>Giudizio scientifico</b>	Gli articoli della Rivista sono sottoposti ad una duplice valutazione: quella della redazione e quella del comitato scientifico.
<b>Anno V, n. 9</b>	Aprile 2019

## Indice

Editoriale .....	p. 4-7
Giovanni FORMICOLA, <i>Stato moderno e tassazione: un nemico della società tradizionale</i> .....	p. 9-21
Letterio FESTA, <i>Guerra e pace. Il contributo del canonico Antonino Tripodi, arcidiacono della cattedrale di Oppido Mamertina alla riflessione sulla Grande Guerra</i> .....	p. 23-42
Mauro BONTEMPI, <i>Crisi, evoluzione e prospettive dello Stato Sociale (I parte)</i> .....	p. 43-61
Stefano FONTANA, <i>Riforma luterana: la Gnosi contro il Logos</i> .....	p. 63-72
Antonio CARAGLIU, <i>Ragione, mito, fede e politica. Joseph Ratzinger, Ernst Cassirer, Henry Kissinger a confronto</i> .....	p. 73-94
Beniamino DI MARTINO, <i>Le prospettive della catechesi nell'odierno cammino della Chiesa</i> .....	p. 95-117

Recensioni e segnalazioni ..... p. 119-127

### Recensioni

Roberto de MATTEI, *Trilogia romana* (Gianandrea de ANTONELLIS)

Beniamino DI MARTINO, *Note sulla proprietà privata* (Aldo ESPOSITO)

Luigi RUSSO, *I crociati in Terrasanta. Una nuova storia* (Gianandrea de ANTONELLIS)

### Segnalazioni

Piero NICOLA, *La verità nelle lettere. Opere letterarie dimenticate del secondo dopoguerra* (Gianandrea de ANTONELLIS)

Claudio E. A. PIZZI, *Ripensare Ustica* (Luigi VINCIGUERRA)

Víctor Javier IBÁÑEZ, *Una resistencia olvidada. Tradicionalistas mártires del terrorismo* (Gianandrea de ANTONELLIS)

## Editoriale

Lo sforzo di *assestamento* della vita ecclesiale porta inevitabilmente a qualche *sbandamento* nella ricerca di giusti equilibri. È il rischio del nostro tempo!

Confusi e disorientati nella Chiesa e nella Società, unico appello onesto e spontaneo è: cerchiamo l'essenziale! Con questa affermazione e con questa ricerca si finisce, però, spesso, per andare troppo sull'ovvio e l'elementare, escludendo un livello alto di pensiero, che vada oltre luoghi comuni, slogans galvanizzanti, concetti omologanti. Così alla speculazione si preferisce il dialogo accomodante, all'apologetica il compromesso, al dogma i paradigmi. È il nichilismo in atto!

Credo che ne soffrirà ulteriormente la disciplina ecclesiastica, scambiando l'essenziale per ciò che è comodo, la sobrietà per la sciatteria, la predicazione evangelica per un manifesto etico. In tanta liquidità di pensiero, mescolare il prete alla massa, affogandolo nell'imborghesimento, sottoposto alle mode e alle idee del momento, non è impresa difficile. Non dobbiamo usare il cervello come una tavola di surf sulle onde emotive del momento. Parole profetiche quelle di Romano Guardini nel 1923: «L'abbassamento di livello colpisce dappertutto. È la fine di ogni ordine gerarchico. Ciascuno crede che tutto gli sia permesso. Niente sussiste più della sottomissione alla sostanza contenuta nelle cose, alla dignità

storica o sociale della forma. Non esiste più niente che sia ritenuto degno di rispetto. Tutto libero, fuori della legge...» (*Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 72).

I sacerdoti, vittime più gravi di questo sistema, sanno che l'immersione nel sociale presuppone una costante ascetica emersione dal sociale; consacrati nella verità, il loro compito è portare Dio agli uomini e gli uomini a Dio, ordinati dunque per la salvezza integrale delle persone, delle intelligenze, delle coscienze, da cui dipende pure direttamente il bene sociale, il bene comune. Come risuona oggi la certezza paolina: *nos autem sensum Christi habemus* (1Cor 2,16)? Anche nel clero oggi, frequentemente, si denota una fede stanca e rassegnata, un ministero monotono e piatto, uno stile sciatto e deprimente. Pastorale, in tanti casi, mascherata da una fede ostentata e razionalista, un ministero spettacolare e egocentrico, un comportamento borghese e conformista.

Cinquanta anni fa usciva un libro intitolato *La vanità nella Chiesa* di Paul Winninger (tit. orig. *La vanité dans l'église*, Du Centurion, Parigi — Cittadella, Assisi 1969), che diceva, a suo modo, molte cose vere e giuste. Oggi se ne potrebbe pubblicare un altro col titolo *La sciatteria nella Chiesa*.

Vanità e carriera, sciatteria e protagonismo aggravano gli squilibri pastorali. «Mentre si parla di demitizzare, cominciamo col demistificare», sensata esortazione del Winninger. E qui, chi è in alto deve accettare di essere osservato da chi è in basso. Le

periferie esistenziali non sono solo oggetto di evangelizzazione e di misericordia, ma anche soggetto di evangelizzazione e di misericordia. Si tratta di quella teologia dal basso, la sapienza dei poveri, che non può essere snobbata. Parlo non di accademie, ma di scuole di pensiero distaccate dal circuito metropolitano, dalla barbarie del nord industrializzato e per questo razionalizzato, materialista e calcolante; scuole di Barbiana che interpretano l'università; cappelle che misurano il tempio; case di "bresta" che assicurano la vivibilità ecologica, con pensiero, se non "alto", certamente profondo, radicato ancora nel sacro e nella *pietas*, nella *humanitas* e nella memoria. Anche le curie di periferia hanno la capacità di correggere con chiavi di lettura, forse più libere ed evangeliche, le grandi curie metropolitane. Per quanto più rustico, il loro contributo è genuino, forse anche più virile ed autentico, senza nulla togliere agli eroi che lavorano dentro il centro, pur restando ai margini, per essere uomini liberi, distaccati. È vero: il servizio evangelico comincia dai piedi, dalle periferie, da un catino e un asciugatoio, strumenti che non si conservano in salotto o in biblioteca!

Mi torna in mente una suggestiva pagina di Gilbert Chesterton con la quale voglio concludere questo editoriale: «La Chiesa non può muoversi coi tempi; semplicemente perché i tempi non si muovono. La Chiesa non può infangarsi coi tempi e corrompersi e puzzare coi tempi. Nel mondo economico e sociale, come tale, non c'è attività, eccettuata quella specie di attività automatica che è chiamata decadenza: l'appassire dei fiori della libertà e la loro decomposizione nel suolo originario

della schiavitù. In questo, il mondo si trova per molte cose allo stesso piano dell'inizio dell'oscuro Medioevo. E la Chiesa ha lo stesso compito di allora: salvare tutta la luce e la libertà che può essere salvata, resistere a quella forza del mondo che attrae in basso, e attendere giorni migliori. Una Chiesa vera vorrebbe certo fare tutto questo, ma una Chiesa vera può fare di più. Può fare di questi tempi di oscurantismo qualcosa di più di un tempo di semina; può farli il vero opposto dell'oscurità. Può presentare i suoi ideali in tale e attraente e improvviso contrasto con l'inumano declivio del tempo da ispirare d'un tratto agli uomini qualcuna delle rivoluzioni morali della storia, così che gli uomini oggi viventi non siano toccati dalla morte finché non abbiano visto il ritorno della giustizia. Non abbiamo bisogno, come dicono i giornali, di una Chiesa che si muova col mondo. *Abbiamo bisogno di una Chiesa che muova il mondo.* Abbiamo bisogno di una Chiesa che lo smuova da molte cose verso le quali muove oggi, per esempio lo stato servile. È da questo che la storia giudicherà realmente di qualsiasi chiesa, se è o non è la Chiesa autentica» P. Gulisano, *Chesterton e Belloc. Apologia e profezia*, Ancora, Milano 2002, p. 106).



Giovanni FORMICOLA\*  
*Stato moderno e tassazione:  
un nemico della società tradizionale\*\**

«Un uomo normale paga malvolentieri le tasse, in qualsiasi epoca e in qualsiasi misura» (C. N. Parkinson, p. 97).

«I tempi moderni paiono disposti a credere che il reddito disponibile per l'individuo sia una concessione dello stato» (p. 104).

«Secondo il credo dei comunisti, tutta la ricchezza del Paese appartiene al governo» (p. 89).

Per svolgere il tema che mi è stato affidato, mi sembra utile definirne i termini. Comincio da “società tradizionale” e trascuro “tassazione”, perché al nostro scopo è irrilevante addentrarsi nei tecnicismi. Per tassazione intendiamo quello che intende l'uomo comune. La tassazione sono le tasse.

---

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

\*\* Intervento al Liberty Camp, Massa Lubrense (Napoli), sabato 11.10.2014.

“Società tradizionale” rischia di evocare qualcosa di vecchio, immobile, ammuffito. Cerco di replicare in modo semplice senza tradire la cosa, pur cosciente che sull’argomento esiste una letteratura così sterminata che il mio sforzo di sintesi può apparire temerario se non presuntuoso. Però ogni verità è semplice, il che non esclude l’articolazione anche ampia della riflessione. Ne tengo conto, rinvio ad essa per successivi approfondimenti, e osservo che l’uomo è naturalmente sociale, e questo lo dimostrano in modo intuitivo due dati d’esperienza. Il primo è che nessuno nasce da solo, come minimo arriva “terzo” e ci vogliono almeno due persone perché venga all’esistenza; il secondo è che appena nato ciascuno di noi è totalmente inetto, e gli è assolutamente necessario qualcuno che si prenda cura di lui. Si viene al mondo in una prima società che si chiama famiglia, che naturalmente — cioè “secondo natura” — si dilata in successive forme, fino alla comunità politicamente organizzata. La società dunque viene prima dello Stato, ed è il luogo di tutte le relazioni e attività umane, da quelle utilitaristiche, a quelle più “inutili”, come il culto religioso e le espressioni artistiche. Sono proprio queste ultime — quelle “inutili” —, peraltro, che misurano la vitalità e la soggettività di una società.

Quanto alla tradizione, per comprenderla basta porre mente all’etimologia del termine che la significa. Essa rimanda al verbo latino *tradere*, trasmettere, ed è costituita appunto dall’atto del trasmettere e da ciò che viene trasmesso. Un’azione — quasi sempre spontanea — e un contenuto. Nulla d’immobile, nulla che fa la muffa, ma qualcosa di assai dinamico ed essenziale ad ognuno di noi: senza questa trasmissione e senza il trasmesso non sapremmo niente, non

saremmo niente. In questo senso ogni società è intrinsecamente tradizionale. La continuità • che ci evita di ricominciare sempre da zero • è indispensabile, e perciò è un bene.

La tradizione, poi, ha due dimensioni. Una con la maiuscola, ed è la parola di Dio rivolta all'uomo e manifestatasi nella persona di Gesù Cristo: la rivelazione. Questa è immutabile e criterio di giudizio. L'altra con la minuscola, ed è costituita dalle mille tradizioni umane, tutte rispettabili, ma contingenti. Questa è da giudicare. Allora le tradizioni sono vere quando non sono in contrasto con *la* Tradizione. Il contenuto della tradizione occidentale, pur nella legittima pluralità delle sue forme, è stato per secoli cristiano. E poiché ciò che è vero è anche benefico, il mondo storico che ne è scaturito, pur con tutti i suoi difetti, è stato meno peggio degli altri. Come posso dirlo? In brevissimo: è meta d'immigrazione. Nessuno emigrerebbe dal paradiso verso l'inferno (relativi).

Una società perché sia, dunque, dev'essere tradizionale. Ma per essere tradizionale ha bisogno di strutture di tradizione (trasmissione) delle sue verità e dei suoi beni fondamentali: la religione e la Chiesa, la famiglia, la proprietà.

Veniamo ora allo Stato moderno. Ogni società ha bisogno d'una struttura che la governi, che sia pertanto al servizio della persona e delle comunità in cui essa vive. La sola parola Stato, che indica il momento politico della società, cioè la sovranità che la regge e l'organizza con i suoi strumenti e articolazioni, è ambigua. Ha bisogno di specificazioni. L'aggettivo "moderno" fa al caso nostro. Mi avvalgo, tra le tanti possibili fonti, dell'opera dello storico tedesco Wolfgang Reinhard, *Storia dello stato moderno*, (il Mulino, Bologna 2010). Egli lo definisce una «iperistituzione» (p. 30), che «nella sua essenza è stato di

potenza» (p. 9) e in quanto tale «in origine stato di guerra» (p. 11), «autoreferenziale» (ibid.), cioè «fine a sé stesso» (p. 86). Quindi lo stato moderno non è più al servizio della persona e della società, oltre che, come ogni altra realtà, di Dio.

Esso si distingue dallo stato pre-moderno  
in quanto

può «disporre del diritto» (p. 24), che invece «in origine si identificava in larga parte con la religione e la tradizione», che non sono nella disponibilità del sovrano (*ibid.*);

in quanto

«in condizioni pre-moderne il potere statale poteva essere limitato sia dall'autorità superiore [*in ultima analisi dalla legge di Dio, tradotta nei termini del diritto naturale*], sia da determinate prerogative dei sudditi [*le libertà personali, familiari, municipali, corporative, religiose, degli ordini; la proprietà*]» (p. 13);

in quanto

al pre-moderno e medievale *Stato demaniale* e limitato, si sostituisce come «Stato fiscale» (p. 68): «le fondamenta dello stato moderno furono poste dal soldato [*ricordiamo lo «stato di guerra»*] e dall'esattore delle tasse» (p. 68).

In altri termini, lo stato è «moderno» da quando, sostituita la religione tradizionale con altre «religioni civili» – la più forte e determinante delle quali per la sua affermazione, dilatazione e consolidamento è stato il nazionalismo, che esilia il martire cristiano e lo surroga con il milite ignoto –, «legittima sé stesso, superando le sue tradizionali limitazioni date da [...] Dio, dalla natura o anche solo dall'idea di giustizia [*che*] non hanno più alcun ruolo quando è lo stesso potere statale a decidere [...] su ciò che è giusto e sulle proprie prerogative» (p. 86). Esso si concepisce in termini assoluti e incondizionati, *superiorem non*

*recognoscens* — ma anche *inferiorem non recognoscens*, direi — attribuendosi progressivamente una funzione salvifica e redentrice «totale». In questa prospettiva, si fa provvidenza, previdenza, medico, educatore, imprenditore, e non tollera concorrenza. La sua vocazione è “totale”: forgiatrice di un uomo nuovo. Né è lecito distinguere troppo: «lo stato interventista e sociale maturo è una variante “morbida” del famigerato stato “totale”. [...] In quest’ultimo la mobilitazione totale della società per lo stato come pure l’estensione illimitata della competenza e del potere dello stato vanno di pari passo. Il risultato è la completa politicizzazione degli ambiti di vita, la tendenziale organizzazione di un dominio totale sulle anime. [...] Dobbiamo rinunciare alla distinzione artificiale tra stato buono, e nazismo e comunismo cattivi, [anche questi regimi] erano stati: anzi in quanto stati totali erano forme estreme di stato» (p. 100, 101, 103).

In ultima analisi per la sua pretesa di “totalità”, così come descritta, lo stato moderno non ammette alcun centro di potere sopra, al fianco, e sotto di sé, e perciò ha fin da subito condotto una spietata lotta contro la società civile, i suoi corpi intermedi, le sue libertà, e la religione: «[...] lo stato totale non lasciava spazio ad altri legami, nemmeno a quelli familiari. L’ideologia totalitaria in quanto religione politica non tollerava neanche la concorrenza della religione [...]. L’uomo totalmente individualizzato sarebbe stato disponibile e plasmabile, con il terrore se necessario. Lo scopo [...] era un uomo nuovo, ovvero la trasformazione della stessa natura umana» (p. 102).

Lo stato moderno, ai giorni nostri, sembra aver abbandonato (temporaneamente?) le maniere forti, ma rimane interventista e sociale in modo “morbido”. Non rinuncia quindi

alla sua pretesa di controllo totale, bensì l'articola, delegando all'individuo alcune funzioni. Non più, o non sempre, l'aborto, l'eugenetica, l'eutanasia, la pianificazione familiare di stato. Esse ora vengono affidate alla cosiddetta autodeterminazione individualistica. Ma a ben pensarci, chi ne delega l'esercizio, è il vero titolare di un potere. E dunque lo stato moderno con la sua legislazione immorale e permissiva, conferma l'*intentio* di essere padrone non solo della vita e della morte, ma anche della stessa natura umana, che intende ri-creare (ovviamente meglio di come sia stata creata), là dove con i suoi decreti annienta persino l'oggettiva e naturale identità sessuale, cancella le sacre parole "padre", "madre", "marito", "moglie", ridefinisce il matrimonio — istituzione pre-statale —, altera i processi di generazione e filiazione. Lo stato moderno nello stesso tempo riserva a sé altri poteri, e mentre concede libertà e diritti inesistenti e malefici, nega quelli legittimi e benefici. Così continua a negare la proprietà e la libertà economica, presidi materiali d'ogni altra libertà, elementi portanti della vita sociale.

In questo suo sforzo di dominio integrale, la tassazione è uno strumento tanto privilegiato quanto iniquo, liberticida e che impoverisce materialmente e spiritualmente la società. Sembra perciò sia lecito resistere.

Milton Friedman (1912-2006) nel 1994 dichiarò in un'intervista al «Corriere della Sera» che «[...] l'Italia è molto più libera di quel che voi credete, grazie al mercato nero e all'evasione fiscale. Il mercato nero, Napoli, e l'evasione fiscale hanno salvato il vostro Paese, sottraendo ingenti capitali al controllo delle burocrazie statali. E per questo io ho più fiducia nell'Italia di quel che si possa avere dalle statistiche, che sono

pessimiste. Il vostro mercato nero è un modello di efficienza. Il governo un modello di inefficienza. In certe situazioni un evasore è un patriota. Ci sono tasse immorali. Non facciamo moralismi, un conto è rubare o uccidere, un conto evadere le tasse»<sup>1</sup>.

Mi sembra opportuno interrogarsi almeno su tre punti che sono implicati in questa dichiarazione.

La pretesa fiscale dello Stato può essere, di principio, illimitata?

Alle leggi fiscali è dovuta obbedienza assoluta?

Solo pagando le tasse e le imposte fino all'ultimo centesimo si promuove e si conserva il bene comune?

1. Appare ormai dottrina consolidata, oltre che prassi divenuta comune, che l'unico limite fattuale all'imposizione fiscale da parte dello Stato sia la sua sostenibilità politica. «[...] Economisti e politici si dichiarano concordi nel pensare che della giustizia o ingiustizia dell'imposta debba la loro scienza disinteressarsi, mentre i giuristi vantano da parte loro come l'ultimo progresso dei loro studi l'esser giunti a definire l'imposta come pura e astratta manifestazione della sovranità finanziaria dello Stato. Ed economisti, politici e giuristi finiscono a concludere, *inter se* od *ex cathedra*, che la giusta imposta non esiste»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>) *Intervista di Milton Friedman a Gianni Riotta*, in «Corriere della Sera», 30.5.1994, p. 17.

<sup>2</sup>) Luigi Vittorio BERLIRI, *La giusta imposta. Appunti per un sistema giuridico della pubblica contribuzione. Lineamenti di riforma organica della finanza ordinaria*, con Prefazione di Luigi Einaudi (1874-1961), Giuffrè, Milano 1975, p. 2, cit. in Ferdinando Francesco LEOTTA, *Tasse: XI comandamento? Spunti per una riflessione sui rapporti tra fisco e morale*, in Pierluigi ZOCCATELLI - Ignazio CANTONI (a cura di), *A maggior*

Ricordiamo in proposito la riflessione di Barry Morris Goldwater (1909-1998), candidato repubblicano alla presidenza degli USA nel 1964 e autore di un testo, *The Conscience of a Conservative*<sup>3</sup>, dai più ritenuto all'origine della rinascita della destra negli USA fino all'epifania di quella che è definita *Right Nation*<sup>4</sup>. «Siamo stati indotti a considerare le tasse come semplice problema di finanze pubbliche: di quanto danaro ha bisogno il Governo? Siamo stati indotti a trascurare, e spesso a dimenticare del tutto, il rapporto fra le tasse e la libertà individuale. Siamo stati persuasi che il Governo ha un diritto illimitato sulle ricchezze dei cittadini e che l'unica questione sia di vedere quanta parte di questo suo diritto il Governo debba pretendere. Mi sembra che il contribuente americano abbia perduto la fiducia nel proprio diritto al suo danaro. Nella sua resistenza alle forti tasse, egli è stato frenato dalla sensazione di essere obbligato, come cosa logica e normale, ad acconsentire a qualsiasi pretesa il Governo decida di avanzare sul suo danaro»<sup>5</sup>.

Alla fine, dobbiamo rispondere che «il diritto dello Stato a riscuotere le tasse non è illimitato»<sup>6</sup>.

---

*gloria di Dio, anche sociale. Scritti in onore di Giovanni Cantoni nel suo settantesimo compleanno, Cantagalli, Siena 2008, p. 136.*

<sup>3</sup>) Cfr. Barry Morris GOLDWATER, *Il vero conservatore*, trad. it., Il Borghese, Milano 1962.

<sup>4</sup>) Cfr. John MICKLETHWAIT - Adrian WOOLDRIDGE, *The Right Nation. La destra giusta. Storia e geografia dell'America che si sente giusta perché è di destra*, Mondadori, Milano 2005.

<sup>5</sup>) GOLDWATER, *Il vero conservatore*, cit., p. 81-92 (cap. *Imposte e tasse*).

<sup>6</sup>) Pontificio CONSIGLIO della GIUSTIZIA e della PACE, voce *Politica fiscale*, in *Dizionario dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2005, p. 619.



2. Come già detto, lo stato totalitario novecentesco pretendeva soprattutto l'obbedienza ideologica, esperienza tutt'ora attuale nelle sue propaggini del XXI secolo. Lo stato moderno post novecentesco si accontenta — si fa per dire — dell'obbedienza fiscale.

Anzitutto, perché sembra non incontrare resistenze di principio. Come appena osservato, la potestà fiscale dello stato è ritenuta assoluta, cioè sciolta da ogni vincolo di giustizia, ed oggi è difficile incontrare qualcuno che non ritenga — o almeno non dichiari pubblicamente di ritenere — la totale obbedienza allo stato che tassa il principale dovere del buon cittadino. Il che, evidentemente, rafforza non poco il suo potere e psicologicamente mette in una condizione di assoluta minorità i suoi oppositori, banditi almeno moralmente dal consorzio civile. L'evasore fiscale è il nuovo "nemico del popolo".

Ma la pressione fiscale incide sulla libertà — «Prelevare a qualcuno i guadagni di  $n$  ore di lavoro è come prendere a qualcuno  $n$  ore; è come obbligare qualcuno a lavorare  $n$  ore per qualcun altro»: e quando questo  $n$  si avvicina e supera la metà del proprio tempo, di *tutto* il proprio tempo, non solo quello dedicato al lavoro, allora siamo al cospetto di un dispotismo nemmeno troppo mascherato<sup>7</sup>. Un dispotismo che, come tutti i dispotismi, ha bisogno di strumenti e agenti di coercizione e intrusione, che non necessariamente marciano con stivali chiodati.

Eppure, sembra che solo nei confronti del comando fiscale non siano mai lecite la disobbedienza e la resistenza effettive, tali cioè da ridurre se non eliminare in concreto il danno, *a*

---

<sup>7</sup>) Cfr. Sergio RICOSSA, *Fisco e libertà: un dispotismo mascherato*, in «il Giornale», 1.12.2006.

*fortiori* quando ricorre uno stato di necessità, ovvero si versi nella condizione di dover difendere un proprio legittimo diritto o bene.

L'impegno contro l'ingiustizia fiscale, come ogni lotta per un ordine sociale più giusto, deve avvalersi in primo luogo di tutti i mezzi culturali, giuridici e politici leciti e legali, e deve avere il tono d'uno sforzo concreto per il bene comune — beninteso, da qualificare come una condizione sociale per vivere liberamente, da parte di individui e gruppi, la propria vocazione e perseguire la (autentica) perfezione naturale e soprannaturale di ciascuno<sup>8</sup>, e non come un programma di eguaglianza da attuare anche coercitivamente —, che spesso ha dimensione e necessita d'un'ininterrotta attività pre-politica. È tuttavia innegabile e altresì vero che non si può e non si deve pretendere che questa resistenza alla persecuzione fiscale avvenga solo a «babbo morto», quando cioè l'obbedienza fiscale pretesa e ottenuta contro ogni logica e giustizia abbia stremato<sup>9</sup> definitivamente il contribuente e l'economia nazionale.

3. È peraltro evidente che l'economia reale di una nazione possa esser gravemente compromessa, fino ad essere devastata, da una politica fiscale vessatoria, spesso, come appena ricordato, persecutoria.

Sono sottratte tante risorse alla società, che questa, come si diceva "stremata", non produce, non spende e non risparmia quanto potrebbe e quanto ancora poco prima e nonostante tutto

---

<sup>8</sup>) Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1906.

<sup>9</sup>) «Perciò il sapientissimo Pontefice [Leone XII] aveva già dichiarato non essere lecito allo Stato di aggravare tanto con imposte e tasse esorbitanti la proprietà privata da renderla quasi stremata» (PIO XI, enciclica *Quadragesimo Anno*, 1931, n. 49).

riusciva a fare. E nello stesso tempo, le risorse portate all'ammasso anziché fertilizzare il campo dell'economia reale servono solo a sostenere in modo improduttivo i mostruosi debito e spesa pubblici.

Allora, forse, non è vero che sempre e comunque l'"evasore" (o resistente) fiscale sia un nemico del popolo e del bene comune.

Siamo così giunti ad una prima conclusione. La resistenza fiscale può essere lecita, perché il potere di tassare non è illimitato, e disobbedirgli non è necessariamente e sempre in contrasto con le esigenze del vero bene comune, che non può essere mai contro il bene, anche temporale, di ognuno.

Veniamo ora alla irriducibile inimicizia tra lo stato moderno e la società tradizionale.

L'aspirazione totale dello stato moderno non ha più il peso ideologico che aveva. L'utopia dell'uomo nuovo e della completa redenzione dai mali sociali ha di molto — ma solo per la resistenza opposta dalla realtà — ridotto i suoi orizzonti. Oggi essa si "accontenta" di concedere all'individuo una serie di libertà cattive, affidando ai laboratori e alla morte la realizzazione di una pretesa di perfezione che si chiama *fitness*, mentre induce ancora alla pretesa di dominare la vita economica per attuare un'"equa" ed egualitaria ripartizione dei beni mediante le tasse, così che ognuno abbia ciò di cui — si dice — ha bisogno, dalla culla alla bara. Ma se lo stato pretende di assistere, provvedere, curare, educare, mantenere, dalla culla alla bara, pretenderà anche di decidere chi nella culla possa entrare e quando sia ormai il caso di passare alla bara, e ciò più praticamente delegando tale decisione all'egoismo individualistico.

Esso è perciò strutturalmente nemico della società tradizionale e dei suoi pilastri: Dio, la Chiesa, la famiglia, la libertà d'educazione, la proprietà e tutte le libertà ad essa connesse e che essa garantisce. Ma anche della moralità, della stabilità e del bello.

Per questi argomenti, rinvio a *La legge e i profitti*, vecchia ma attualissima e insuperata opera di Charles Northcote Parkinson, edita in Italia da Bompiani nel 1960, la cui copia in mio possesso reca una dedica – manoscritta per un certo Angelo e datata 1.11.1960 – che la definisce «una testimonianza dell'incommensurabile imbecillità delle élites produttive del nostro secolo». L'autore dimostra come lo stato sociale generi corruzione (p. 219-241). In "alto", mettendo a disposizione del governo e dei suoi burocrati somme enormi da elargire. In "basso", viziando per così dire la società con un falso benessere, facendole credere che esistano pasti gratis, che tutto sia a disposizione senza sforzo, ma soprattutto perché combattendo la ricchezza e il merito, alimenta l'invidia sociale; inducendo al consumismo invece che al risparmio, nel timore che questo possa essere depredato dal fisco («[...] l'incidenza fiscale crea la preferenza per l'effimero», p. 240); generando inerzia («perché accrescere il volume degli affari? Infatti, nuovi traffici significano nuovi fastidi, ma non redditi maggiori», p. 229); mettendo a grave rischio la famiglia («[...] come può funzionare la famiglia se noi la sottoponiamo a tassazioni oppressive per tutta la vita, e a una parziale confisca dopo la morte? Come può una generazione offrire una base di partenza alla successiva? [...] Perché darsi la pena di creare ciò che nessuno erediterà mai?» (p. 105-106 e 234); spingendo a violare la legge

«costringendo» all'evasione (p. 124). «Tutte queste cose [...] dan luogo al declino del senso di responsabilità» (p. 221).

Quanto alla stabilità, se «Lo stato possiede tutto ma concede qualcosa. [...] ogni senso della proprietà è sparito, e con esso ogni senso di durevolezza» (p. 230).

Quanto al bello, «resta il fatto che la distruzione della proprietà ci lascerebbe in un mondo senza colore, senza scopo, ottuso. Che forse la bellezza del paesaggio non riflette in sé l'orgoglio antico della proprietà?» (p. 232).

E se la società tradizionale è continuità garantita da religione, famiglia, proprietà, risparmio, sforzo e senso di responsabilità, in una parola dalla moralità diffusa e condivisa, allora i teppisti «rappresentano l'ultima parola sullo stato del benessere, sull'Utopia fondata sopra le tasse». E così, in fin dei conti, «meglio sprecar soldi che sentirsi chiedere dall'esattore da dove provengano» (p. 240-241).



## Letterio FESTA\*

### *Guerra e Pace.*

*Il contributo del canonico  
Antonino Tripodi, arcidiacono della  
Cattedrale di Oppido Mamertina  
alla riflessione sulla Grande Guerra*

#### Introduzione

Alla vigilia dello scoppio della Prima Guerra Mondiale, il notevole peso della Questione romana, che si trascinava ormai stancamente dal 1870 e il movimento di idee legato alla spedizione coloniale in Libia, spinsero buona parte dei cattolici italiani ad esprimere liberamente il loro patriottismo, in riferimento al quale, desiderarono dimostrarsi non inferiori ad

---

\* Direttore dell'Archivio Storico della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi.

alcuno<sup>1</sup>. Assai viva era, ormai, la volontà di superare la negativa divisione, che si era venuta creando nel tempo, tra gli ambienti cattolici e la comunità nazionale, in un contrasto inasprito ed acuito dal conclamato anticlericalismo e dall'aperta ostilità a qualsiasi azione intrapresa dalla Chiesa al di fuori delle sacrestie. Giunti a questo punto, molti manifestarono l'aperto bisogno di dimostrare che non c'era alcuna contraddizione tra la professione della fede cattolica e l'essere un buon cittadino, innamorato della propria Patria come della propria Religione, anzi ci si voleva ormai presentare come una forza capace di sostenere gli stessi Stati.

---

<sup>1</sup> Circa il ruolo Chiesa Cattolica nella Grande Guerra, oltre ai testi che saranno esplicitamente citati in questo studio, cfr.: AGOSTINO GEMELLI, *Il nostro soldato. Saggi di psicologia militare*, Treves, Milano 1917; ALFONSO PRANDI, *La guerra e le sue conseguenze nel mondo cattolico italiano*, in *Benedetto XV, i cattolici e la Prima guerra mondiale*, a cura di Giuseppe Rossini, Atti del Convegno di Spoleto, 7-9 settembre 1962, Cinque Lune, Roma 1963, p. 153-205; PIETRO SCOPPOLA, *Cattolici neutralisti e interventisti alla vigilia del conflitto*, in *Benedetto XV*, cit., p. 95-151. Invece, sul ruolo della Calabria e delle Chiese calabresi cfr.: GIUSEPPE FERRARO, *La Calabria*, in *Abbasso la guerra!*, a cura di Fulvio Cammarano, Le Monnier, Firenze 2015; ID., *Lettere dal fronte: aspetti e problemi di vita militare durante la grande Guerra*, «Rivista calabrese di storia del '900», IX, 2, 2013; ID., *La Calabria al fronte: la Grande Guerra nelle lettere di Alfonso Russo*, in «Rivista calabrese di storia del '900», V, 1-2, 2009; ID., *Patria celeste e patrie terrene: l'arcivescovo Orazio Mazzella e il suo catechismo per la Grande Guerra*, in *La Calabria dall'Unità al secondo dopoguerra, Liber amicorum in ricordo di Pietro Borzomati*, a cura di Pantaleone Sergi, Deputazione di Storia Patria per la Calabria, Reggio Calabria 2015; ID., *La "prassi" di una rassegnata neutralità. La Calabria alla vigilia della Prima guerra mondiale (1914-15)*, in «Rivista calabrese di storia del '900», XI, 2, 2015; FILIPPO RAMONDINO, *La guerra del 1915-1918 e la Diocesi di Mileto. Memorie e documenti*, in «Veritatis Diaconia», II, 3, 2016, p. 9-23.



Iniziato, in seguito, il conflitto, nonostante la decisa posizione di condanna della guerra da parte del papa Pio X, prima, e del suo successore, Benedetto XV, poi, l'adesione di fatto ad essa fu pressoché unanime, sia da parte del laicato che del clero: «il dolore, la distruzione, la morte che la guerra aveva seminato, erano elementi su cui la Chiesa poteva far leva per orientare nuovamente verso i valori religiosi e trascendenti. Le inquietudini e i turbamenti sociali scaturiti dal conflitto potevano portare, inoltre, parte dell'opinione pubblica a guardare di nuovo alla Chiesa come elemento di conservazione sociale»<sup>2</sup>.

Tutto questo, spinse i cattolici, «da una parte a manifestare plauso e consenso al papa, preoccupato della salvezza materiale e morale di ogni nazione, non giudice tra i contendenti, ma profeta di pace; dall'altra di esprimere, allo stesso tempo, la volontà di essere buoni cittadini, interpreti dei diritti e dei doveri verso la rispettiva Patria, sicuri di compiere la volontà di Dio e di averne l'assistenza nella prova»<sup>3</sup>.

Nel desiderio, inoltre, di manifestarsi sempre più vicini e partecipi delle ansie e delle necessità concrete e quotidiane dei fedeli, la gran parte dei vescovi e sacerdoti italiani, giunsero ad esprimere sempre più chiaramente e senza mezzi termini gli ideali di Religione e di Patria e i principi tipici delle correnti nazionalistiche ed interventiste e questo perché «la gerarchia cattolica italiana si sentì chiamata a sostenere, con l'ausilio della

---

<sup>2</sup> GUIDO VERUCCI, *La Chiesa nella Società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Editori Laterza, Bari 1988, p. 5.

<sup>3</sup> ALBERTO MONTICONE, *L'Episcopato italiano dall'Unità al Concilio Vaticano II*, in *Clero e Società nell'Italia contemporanea*, a cura di Mario Rosa, Editori Laterza, Bari 1992, p. 287-288.

fede, il durissimo sforzo delle popolazioni, animandolo e motivandolo con ragioni di coerenza cristiana, nella volontà di condividere ed animare le sorti dei loro fedeli»<sup>4</sup>.

In modo particolare, «tale fenomeno fu rilevante soprattutto nell'Italia Meridionale»<sup>5</sup>, dove diversi vescovi e sacerdoti, formati nell'aura del Cristianesimo sociale di Leone XIII e vissuti alla luce della sollecitudine pastorale e popolare di Pio X e della scelta umanitaria e caritativa di Benedetto XV, manifestarono apertamente il loro patriottismo e la loro adesione alle aspirazioni nazionali.

#### In Calabria

In Calabria, ad esempio, in questa linea, i vescovi della Regione — che si definivano «pastori di anime che viviamo la vita de' nostri popoli» — al termine di una riunione tenutasi a Sant'Andrea dello Ionio nel novembre del 1915, scrissero una lettera augurale al papa Benedetto XV, da poco eletto, nella quale, riferendosi alla «tristissima ora per l'Italia e per l'Europa» che si stava vivendo, parlarono chiaramente di «una pace che nasca non dalla oppressione di nazioni vinte ed asservite ma da una altissima affermazione di equità e di giustizia, di amore e di cristiana concordia di anime»<sup>6</sup> ed anche i

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 289.

<sup>5</sup> ROGER AUBERT, *Pio X tra restaurazione e riforma*, in *Storia della Chiesa*, a cura di Augustin Fliche, Victor Martin, 25 voll. in 36 tomi, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1957-1995<sup>2</sup>, XXII/1, p. 151.

<sup>6</sup> L'indirizzo è riportato nella *Lettera pastorale collettiva dell'Episcopato calabrese per la Santa Quaresima del 1916*, Tipografia Francesco Morello, Reggio Calabria 1916, p. 34, insieme al breve

giornali cattolici calabresi come «Vita Nuova» di Catanzaro, «Unione-Lavoro» di Cosenza e «L'Alba» di Reggio, non mancarono di manifestare senza mezze misure le loro idee nazionaliste ed interventiste.

Successivamente, alcuni vescovi, come mons. Carmelo Puija, arcivescovo di Santa Severina e mons. Giovanni Scotti, vescovo di Cariati, si schierarono apertamente in favore del conflitto, riconoscendo che esso avrebbe potuto procurare dei vantaggi alla popolazione<sup>7</sup>, mentre altri presuli, come mons. Domenico Scopelliti, vescovo di Oppido; mons. Giuseppe Rovetta, vescovo di Cassano all'Ionio e mons. Giorgio Delrio, vescovo di Gerace, preferirono dare una lettura più spirituale e penitenziale dell'evento bellico<sup>8</sup>. Particolarmente significativo fu, poi, il ruolo di mons. Orazio Mazzella, arcivescovo di Rossano, che scrisse un vero e proprio Catechismo in occasione della guerra e dedicò all'argomento un'approfondita riflessione<sup>9</sup>.

---

«Affari vos» con il quale il pontefice rispose agli auguri espressi (*Ivi*, 35).

<sup>7</sup> Cfr. PIETRO BORZOMATI, *I cattolici calabresi e la guerra 1915-1918*, in *Benedetto XV*, cit., p. 447-482.

<sup>8</sup> Cfr. LETTERIO FESTA, *Echi della Grande Guerra nel Magistero e nell'azione pastorale di Mons. Domenico Scopelliti, Vescovo di Oppido Mamertina*, in *Il contributo del territorio di Mesogaia alla Grande Guerra*, a cura di Rocco liberti, Antonietta Bonarrigo, Nuove Edizioni Barbaro, Delianova 2016, pp. 37-44; DIOCESI DI CASSANO ALLO IONIO, *Cronotassi dei Vescovi con appendice di documenti storici*, Azienda Grafica Meridionale, Castrovillari 2011, pp. 34-36; GIORGIO DELRIO, *La fine della guerra mondiale. Lettera circolare di mons. Giorgio Delrio, vescovo di Gerace*, Tipografia Francesco Morello, Reggio Calabria 1918.

<sup>9</sup> Cfr. ORAZIO MAZZELLA, *Il Catechismo della guerra*, Desclée & C.-Editori pontifici, Roma 1916; GIUSEPPE FERRARO, *Patria celeste e patrie*

Anche i sacerdoti, in linea con l'insegnamento dei propri vescovi, non mancarono di offrire il loro prezioso contributo. Oltre ai numerosi ecclesiastici che diedero la loro efficace testimonianza come cappellani o come preti-soldato<sup>10</sup>, anche i parroci in cura d'anime e coloro che per l'età non furono coinvolti nel servizio di leva, diedero un prezioso apporto alla riflessione e all'attività caritativa sviluppatasi un po' dovunque in occasione del conflitto<sup>11</sup>. Questi sacerdoti «concorsero a dare un senso alla guerra e ai disagi da essa implicati, favorendone l'accettazione da parte delle popolazioni», con lo scopo di «determinare una trasformazione interiore dei singoli capace di tradursi in comportamenti coerenti con i principi cristiani» e con «l'obiettivo del ritorno a una società cristiana, perseguito attraverso due strade: l'invocazione di una maggiore attenzione dei popoli e dei capi di Stato agli appelli pontifici alla pace e la promozione nei credenti, a partire dal nucleo familiare, di una

---

*terrene: l'arcivescovo Orazio Mazzella e il suo catechismo per la Grande Guerra, cit.*

<sup>10</sup> A proposito del ruolo dei cappellani militari e dei preti soldato, cfr.: MARIO ISNENGI, *Convertirsi alla guerra. Liquidazioni, mobilitazioni e abiure nell'Italia tra il 1914 e il 1918*, Donzelli, Roma 2015; ROBERTO MOROZZO-DELLA ROCCA, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati (1915-1919)*, Studium, Roma 1980; VITTORIO PIGNOLONI (a cura di), *Cappellani militari e preti-soldato in prima linea nella Grande Guerra. Diari, relazioni, elenchi (1915-1919)*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2016; GIORGIO ROCHAT (a cura di), *La spada e la croce. I cappellani militari nelle due guerre mondiali*, Atti del XXXIV Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, 28-30 agosto, Bollettino della società di studi valdesi, Torre Pellice 1995.

<sup>11</sup> Cfr. LUIGI BRUTI-LIBERATI, *Il clero italiano nella Grande Guerra*, Editori Riuniti, Roma 1982; DANIELE MENOZZI, *Chiesa. Guerra e Pace nel Novecento*, Il Mulino, Bologna 2008.

fede più consapevole e matura capace di resistere alla secolarizzazione della società contemporanea»<sup>12</sup>.

### Il canonico Antonino Tripodi

Tra i sacerdoti dell'antica Diocesi di Oppido Mamertina, in attività nel periodo della Grande Guerra, chi più si distinse a tal proposito, fu il canonico Antonino Tripodi, arcidiacono della Cattedrale<sup>13</sup>. Questi fu un prete esemplare per santità di vita e per dottrina che prestò la sua richiesta opera di predicatore in molti luoghi della Chiesa aspromontana e anche fuori. Ad esempio, ebbe una vasta e duratura eco la sua vibrante e forbita predicazione durante il primo Congresso Eucaristico Regionale della Calabria, celebratosi a Reggio nel 1896. Molti in Oppido

---

<sup>12</sup> MARIA PAIANO, *La religione nella guerra*, in *Dizionario storico della Prima Guerra Mondiale*, a cura di Nicola Labanca, Laterza, Bari 2016, p. 25.

<sup>13</sup> Antonino Tripodi, di Luigi e di Scidone Teresa, nacque a Santa Eufemia d'Aspromonte, il 4 ottobre 1869. Fu ordinato sacerdote da mons. Antonio Maria Curcio, vescovo di Oppido Mamertina, l'11 giugno 1892. Nel corso degli anni, percorse quasi tutte le dignità del Capitolo Cattedrale: mansionario il 14 giugno 1895; con bolla del papa Leone XIII, fu nominato penitenziere, nel 1897. Nel 1914, divenne canonico protonotario e, nel 1921, canonico teologo. Nel 1922, con bolla del papa Pio XI, fu nominato arcidiacono del Capitolo. Ebbe anche gli incarichi di ufficiale del Tribunale Ecclesiastico Diocesano; esaminatore prosinodale; censore dei libri; membro del Consiglio di vigilanza e del Consiglio d'Amministrazione del Seminario Vescovile. Ma mons. Tripodi fu, soprattutto, professore del Seminario e rettore, per diversi lustri, della chiesa di San Giuseppe del Centro aspromontano, dove morì, nel silenzio della sua cameretta, il 27 febbraio 1944, prima domenica di Quaresima, assalito da un attacco di asma cardiaca.

ancora oggi ricordano che la gente, la mattina di domenica, per ascoltarlo, gremiva l'antica chiesa di San Giuseppe, di cui il Tripodi era rettore, al punto che diventava necessario lasciare spalancato il portone, per permettere la partecipazione anche ai fedeli rimasti numerosi sul sagrato. Ma l'arcidiacono Tripodi fu, soprattutto, secondo la definizione di un suo antico discepolo, «un maestro, nel più esteso senso della parola»<sup>14</sup>. A tal proposito, il poeta tresilicese Geppo Tedeschi, suo alunno grato e riconoscente, diede di lui una delle più belle definizioni, dedicandogli una poesia: «Al professore e poeta Antonino Tripodi / che affettuosamente mi scagliò verso la luce»<sup>15</sup>.

Egli fu ricordato come un «ispiratore dei più nobili ed elevati sentimenti di amore verso la Religione, la Patria e l'umanità tutta», mentre si evidenziava «l'intelligenza fuori dal comune» del «letterato e studioso di vastissima cultura, oratore geniale, cuore nobile e generoso»<sup>16</sup>.

Diversi e significativi furono, quindi, i suoi interventi a proposito della Grande Guerra. Egli, già negli anni precedenti allo scoppio del conflitto, aveva affrontato, nella sua produzione poetica, il tema del riscatto nazionale dell'Italia e del Risorgimento da portare a termine:

«Vieni, l'ora è solenne  
e grande è l'ansia: ognun t'attende: vieni:  
e pugnerem per Cristo e per la Fede  
degli avi nostri, di coraggio pieni,

---

<sup>14</sup> ARCHIVIO STORICO DELLA DIOCESI DI OPPIDO MAMERTINA-PALMI (ASDOP), fondo della Curia Vescovile, serie Clero, sottoserie Ordinanze sacre diocesane, busta 52, fascicolo 343, *Tripodi Antonino. Testimonianze di ex alunni in occasione delle solenni esequie*.

<sup>15</sup> *Ivi*.

<sup>16</sup> *Ivi*.

pel trionfo d'Italia»<sup>17</sup>,  
scriveva parlando del Santo di Assisi mentre, in un'altra poesia,  
intitolata significativamente «Il risorgimento del popolo»,  
affermeva:

«Italo popolo, risorgi, e lieta  
echeggi la canzon dell'avvenire.  
Deh, baldo muovi a gloriosa meta.

---

<sup>17</sup> ANTONINO TRIPODI, *Calabria avanti!*, a cura di Pasquale-Enzo Tripodi, Edizioni Dimensione 80, Roma 1981, p. 29-30. Questa poesia, scritta nel 1902, si intitola «Il Santo democratico» ed è dedicata a San Francesco d'Assisi. Questo il testo completo: «Frate Francesco, quale melodia/quale profumo, quale poesia/a te sale in quest'ora! A te che frati gli albereti e il sole/suor chiamavi la morte: e le parole/era canti d'amore! T'udì la terra e ti mandò i suoi fiori/mentre vivesti. I più induriti cuori/si ammolirono qual cera. T'udirono i serafini, e per affetto/i piè e le mani t'irraggiaro e il petto.../salve, padre Francesco! Fu tua vita un prodigio. Oh dolcezza/del tuo sorriso... Oh il lampo e la bellezza/del grand'occhio soave, quando dicevi "Io l'anime desio/datemi l'alme.. In foco l'amor mio/in foco amor mi mise! O l'incanto, o la gioia/di quei tempi, Francesco, o cavaliere/democratico, vieni: le bandiere/tu non vedi d'Italia? Non vedi?C'è di là nel Vaticano/un veglio, o padre. Vuole la tua mano/e ti cerca e ti aspetta. Scendi, ed aduna di Gesù nel nome/le genti tutte, bisognose, come/a' giorni tuoi, di vita. Avanti, e avremo in ogni sterpo un fiore:/ogni tiranno si farà pastore/dell'ovile del Cristo! Fratellanza, uguaglianza, libertà./O sogno bello di un bel dì d'estate./Voi cullerete i popoli! Che bellezza, che pace, che conforto:/veggo la terra divenuta un porto/del gran mare del cielo. Ove più son tra popolani e plebe/più le liti, ove sono? De le glebe/ove sono i dannati? Avanti, frate, là nel Vaticano/t'ha chiamato Leone:/t'ha gridato campione/del popolo democratico cristiano... Vieni, l'ora è solenne/e grande è l'ansia: ognun t'attende: vieni:/e pugnerem per Cristo e per la Fede/degli avi nostri, di coraggio pieni,/pel trionfo d'Italia».

È ormai finito il lungo tuo patire»<sup>18</sup>.

Il canonico Tripodi individuava i prodromi della Grande Guerra nei moti insurrezionali del 1820-1821 intentati contro i regimi assolutisti che, originatisi in Spagna, si diffusero a macchia d'olio in diversi altri Paesi europei e Stati italiani. A questi fecero seguito, nel nostro Paese, i fatti del 1848, uno dei

---

<sup>18</sup> Ecco il testo completo della poesia «Il risorgimento del popolo»: «Lunga stagion d'affanno e di dolore/povero popolo soffristi, e ancora/travagliato lo spirito e mesto il core,/vai sospirando la novella aurora. Tetro e buio d'intorno, e spente in cielo/le stelle dell'amore e dalla fede:/voller coprire di funereo velo/ogni orizzonte all'anima che crede. Tolto così dal mondo ogni ideale/che a grandi cose l'animo sospinge,/il genio ferma nel suo corso l'ale,/e di mestizia tutto si dipinge. Che cerchi curvo sulla nuda terra/povero agricoltor, stanco ed ansante?/Non senti tu la sorda orrenda guerra/che ti vien fatta tra miserie tante? E tu che cerchi chino sul telaio,/o su l'incude o la stridente sega?/Cerchi la gioia, povero operaio,/che il mondo a cui credesti ecco ti nega. E tu che vecchie pergamene e note/vai risvegliando con paterno amore,/e tu che sai ciò che natura puote,/forse conforti un solo affranto core? Ah! Dotti nello studio incanutiti/non sanno derivar dal lor sapere/un raggio sol che i popoli avviliti/rialzi a nuove e più brillanti sfere. E il popol giacque nel dolore e l'onta,/vittima di colui che il suo sgabello/pon su la plebe e poi sublime monta,/mentre il popol riman sempre un corbello. Noi lungo tempo sospirammo l'ora,/quando, le secolar ritorte infrante,/spunti dell'avvenir la nuova aurora,/e s'ascolti il fatal grido d'avante. Già cessa la tempesta e torna in cielo/più vivido a brillar l'astro del giorno:/riede l'azzurro e in un si squarcia il velo;/io l'orizzonte a rimirar ritorno. Quanto fulgor di luce e quanta vita/corre traverso i popoli frementi!/Pare ritorni la virtude avita,/i tempi di coraggio e fede ardenti. Italo popolo, risorgi, e lieta/echeggi la canzon dell'avvenire./Deh, baldo muovi a gloriosa meta./È ormai finito il lungo tuo patire. Dall'immortale colle Vaticano/risuona redentore un dolce accento:/ché contro Dio lottare è sempre vano,/dilegua ogni poter, qual nebbia al vento!» (*Ivi*, p. 31-33).



momenti più importanti del processo risorgimentale, quando le diverse rivoluzioni originate nelle varie Città d'Italia, iniziarono a saldarsi in una grande battaglia patriottica, tesa ad ottenere l'indipendenza e l'unità, per realizzare quella che il nostro arcidiacono chiamava «la prima lotta nazionale e la sconfitta ammonitrice, feconda di avvenire»<sup>19</sup>. Si giunse, così, nel 1858-59, agli accordi di Plombières, stipulati segretamente fra l'imperatore Napoleone III di Francia e il primo ministro del Piemonte, Camillo Benso conte di Cavour, che gettarono le basi per lo scoppio della Seconda Guerra d'Indipendenza italiana e l'alleanza sardo-francese. Dieci anni dopo, il giovane Regno d'Italia combatteva la Terza Guerra d'Indipendenza con l'Impero austriaco «ma senza vittoria e senza gloria», vittoria e gloria che si avranno — «finalmente!»<sup>20</sup> — solo il 4 novembre 1918 e il cui anticipo si ebbe nella Guerra di Libia, combattuta dal Regno d'Italia contro l'Impero ottomano tra il 29 settembre 1911 e il 18 ottobre 1912, per conquistare le regioni nordafricane della Tripolitania e della Cirenaica<sup>21</sup>.

Furono questi eventi che portarono a quella che il Tripodi definiva «la guerra giusta, la guerra santa»<sup>22</sup>, «la guerra della liberazione e della reintegrazione della civiltà dei popoli»<sup>23</sup>,

---

<sup>19</sup> ANTONINO TRIPODI, *Una fonte di luce. Scritti inediti*, a cura di Pasquale-Enzo Tripodi, s.e., Oppido Mamertina 1997, p. 224.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> «L'impresa libica fu il principio della grande ripresa. Fu l'evento che rivelò a noi stessi, più che agli stranieri, il nostro valore e il valore dei nostri destini. In quel momento fatale, l'Italia sentì muggire in lontananza la tempesta la quale avvertiva che maturavano i fati della Patria» (ANTONINO TRIPODI, *Calabria avanti!*, p. 98).

<sup>22</sup> ANTONINO TRIPODI, *Una fonte di luce*, cit., p. 225.

<sup>23</sup> ANTONINO TRIPODI, *Calabria avanti!*, cit., p. 101.

segnata da «giorni di epiche lotte, di sublimi ardimenti e d'inenarrabili angosce»<sup>24</sup>, lo storico momento in cui: «la Patria offerse ai suoi figli un unico crogiuolo, ove tutte le passioni arsero, ove bruciarono tutti i dissensi, ove tutti i partiti si fusero in un solo purissimo bronzo e il suo rintocco non diede che un suono: "Italia, Italia, Italia!"»<sup>25</sup>.

Iniziato il conflitto mondiale<sup>26</sup>, la Grande Guerra, nell'interpretazione del sacerdote oppidese, appariva come «l'ora solenne della Patria», «la sveglia della coscienza nazionale italiana», suonata per segnare il momento atteso del riscatto di «quelle terre che Dio e la natura han sacrate all'Italia» e che furono riconquistate «con i dolori degli uomini e il pianto delle itale donne»<sup>27</sup>.

Per l'arcidiacono Tripodi, in quel momento storico solenne, «la Religione che apparisce sempre nelle ore tragiche

---

<sup>24</sup> ANTONINO TRIPODI, *Una fonte di luce*, cit., p. 225.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> «La conflagrazione balcanica fu un monito; s'intuiva, si prevedeva che quella era la prima battuta del grande dramma. Si affilavano nel segreto le armi e il destino bussava alle porte delle Nazioni europee: ecco perché la tragedia di Sarajevo stupì il mondo. Quella esplosione, come colpiva a morte il bieco arciduca d'Asburgo così squarciava il velo dell'avvenire; squarciò il velo che copriva tanto odio, tante invidie, tante macchinazioni, tanta bramosia dell'altrui, tanti truci propositi d'invasione. L'urlo della piazza di Sarajevo risuonò pel mondo foriero della grande conflagrazione europea. L'Italia sentì la grande ora incombente: si raccolse nel silenzio e attese. E nessun silenzio della Storia fu più eloquente di quello con cui per nove mesi l'Italia assistette trepidando al terribile cozzo delle grandi potenze. Intanto la primavera irrompeva nel suolo d'Italia con tutta la sua luce, con tutti i suoi fiori» (ANTONINO TRIPODI, *Calabria avanti!*, cit., p. 98-99).

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 93.

della Patria, grida al popolo italiano: “Aiuta, aiuta!”<sup>28</sup>, mentre il ruolo dei sacerdoti, nel singolare frangente di una guerra mondiale, fu quello di stare presso gli altari «per implorare ogni giorno dal Re della vita e dalla Regina dell’universo le celesti benedizioni sulla giovinezza dei soldati»<sup>29</sup>.

Il Tripodi credeva, innanzitutto, che la Fede cristiana e cattolica potesse fornire un concreto e solido aiuto, oltre che un determinante anello di congiunzione, ai giovani soldati, chiamati a lottare sui campi di battaglia. Disse, ad esempio, nei primi mesi del 1917, parlando alle reclute della classe 1899, i famosi “ragazzi del ‘99”: «questa bella, immortale, benefica fede, nella quale siete nati e per la quale aveste accanto alle madri vostre i palpiti più belli e migliori, sia la luce che rischiara le vie del pericoloso viaggio a cui la Patria vi chiama, ve le rischiari, apportando speranza e conforto, come al rombo del cannone sta rischiarando la marcia trionfale dei nostri eserciti sulle contrastate vette. È questa Fede che unisce tutti i cuori e tutte le speranze e che ci stringe sotto l’egida della nostra diletta Italia per il trionfo del suo diritto, della sua civiltà e della sua grandezza»<sup>30</sup>.

Per la forza di questo principio, nello stesso discorso, egli non esitava, con il suo linguaggio allegorico e diretto, ad associare arditamente «la Vergine Maria, consolatrice e castellana d’Italia» ad «un’altra donna, fulgidissima di bellezza, anzi una dea, la Patria che stenderà su di voi il suo peplo divino

---

<sup>28</sup> *Ibidem.*

<sup>29</sup> ANTONINO TRIPODI, *Una fonte di luce*, cit., p. 182.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 182.

e poserà sulle vostre fronti il bacio dell'amore e della gloria»<sup>31</sup>.

I principi del Nazionalismo e la forza delle rivendicazioni dei diritti dei popoli, sono altrettanto evidenti ed espressi con uguale forza e ardore: «tutte le volte che l'Aquila di Roma riprende con nuovo impeto l'antico volo, s'incontra nella sua via con la bicipite Aquila degli Asburgo. Come per il passato, oggi la logica inesorabile del destino ci rimette di fronte all'antico ostacolo, all'estrema ombra superstite d'una dominazione cesarea, che cacciata dal cuore della penisola, ne aduggia ancora la fronte. L'ombra dev'essere fugata. L'ostacolo secolare spezzato per sempre!»<sup>32</sup>.

Un simbolo importante, presente nei discorsi patriottici del Tripodi, non poteva non essere il Piave, «fiume simbolo del coraggio, dell'eroismo, del patriottismo degli italiani»<sup>33</sup>, celebrato da scrittori e poeti del calibro di Gabriele D'Annunzio ed Ernest Hemingway, a proposito del quale l'arcidiacono disse parole di fuoco alle giovanissime reclute della classe 1900, in procinto di partire per il fronte: «è al Piave che si protende oggi tutta l'anima. Vi sono forse oggi altre acque in tutta Italia? Ditemelo! Vi sono forse oggi altre acque in tutta la nostra Patria? Ditemelo! Vi sono in Italia altri fiumi viventi all'infuori del Piave? Ditemelo! Soldati della Patria italiana, dimenticate ogni altra cosa per ora e ricordatevi che solo quella è per l'Italia

---

<sup>31</sup> *Ibidem*. Suggestiva risuona la conclusione di questo discorso: «Voglia la divina misericordia che dal fulgido acciaio delle vostre baionette brilli il raggio della speranza e dal rombo dei cannoni risuoni presto per la nostra Italia il canto della vittoria e l'inno della pace» (*Ivi*, p. 183).

<sup>32</sup> ANTONINO TRIPODI, *Calabria avanti!*, cit., p. 99.

<sup>33</sup> GIAN-ANTONIO STELLA, *Il Piave in secca, depredato dell'ultima acqua*, «Corriere della sera», 11 agosto 2003.

l'acqua della vita rigeneratrice. Ricordatevi che oggi il Piave è la vena maestra della nostra vita, la vena profonda nel cuore della Patria. Se si spezza il cuore si arresta: ogni goccia intorbidita dal nemico, ognuno di voi dovrà essere pronto a riscattarla con tutto il suo sangue!»<sup>34</sup>.

L'arcidiacono Tripodi definiva, quindi, il giovane sovrano Vittorio Emanuele III come «un soldato fra i soldati, che dei suoi privilegi ricorda solo quello di esporsi alla minaccia insolente del nemico. Il re valoroso che rinnova le epiche gesta dei suoi antenati, primi soldati fra i soldati d'Italia», al cui fianco sta la regina Elena del Montenegro, che egli enfaticamente chiama «gloria purissima nostra»<sup>35</sup>, mentre a proposito della benemerita e benefica istituzione della Croce Rossa, diede una suggestiva e significativa definizione parlandone come di una «istituzione filantropica, materiata di abnegazione e di eroismi ignorati»<sup>36</sup>.

Ma i destinatari delle parole più belle e dei pensieri più arditi e poetici non potevano non essere i soldati italiani, veri e primi protagonisti della tragica scena della guerra: «o soldati d'Italia, meravigliosi soldati d'Italia, accorsi da tutte le terre nostre, risoluti nel comando e docili nell'obbedienza, irrefrenabili nell'assalto e tenaci nel riparo, viventi in eroica familiarità con la rupe impervia, colla trincea fumante, coll'agguato perenne»<sup>37</sup>.

Il 4 luglio 1918, il canonico Tripodi fu invitato a commemorare il giorno dell'Indipendenza degli Stati Uniti, la

---

<sup>34</sup> ANTONINO TRIPODI, *Una fonte di luce*, cit., p. 184.

<sup>35</sup> ANTONINO TRIPODI, *Calabria avanti!*, cit., p. 75.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 74-75.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 102.

festa nazionale americana che ricorda l'adozione della Dichiarazione di indipendenza, avvenuta il 4 luglio 1776, con la quale le Tredici colonie si distaccarono dal Regno di Gran Bretagna. Tale festività assumeva, in quel momento, un significato particolare per l'ingresso degli Stati Uniti nel conflitto, a fianco dell'Intesa, nell'aprile del 1917: «l'intervento dell'America in questa conflagrazione europea, specie dopo il crollo della Russia, segna la fase decisiva della guerra e la fase più nobile, perché l'America porta nell'immane conflitto di odii e d'interessi la nota più pura, più disinteressata e più cavalleresca; l'America, la cui anima nazionale si formò nella lotta per la sua indipendenza, gittando la sua spada poderosa sulla bilancia delle sorti europee, viene nobilmente in soccorso della civiltà in lotta con la barbarie teutonica, della giustizia oppressa dalla forza bruta. Entrando quindi gli Stati Uniti nel conflitto europeo, non solo portano agli alleati le loro inesauribili ricchezze, non solo lo slancio generoso dei magnifici soldati, non solo la forza formidabile delle loro armi, ma altresì la forza più formidabile ancora del diritto e della giustizia»<sup>38</sup>.

Finalmente, quando lunedì 4 novembre 1918 il fatidico "Bollettino della Vittoria", firmato dal generale Armando Diaz, annunciò la vittoriosa fine del conflitto, gli oppidesi, come tutti gli italiani, poterono sfogare tutta la loro gioia esprimendo, «il più schietto ed il più puro sentimento religioso verso Colei a cui tutti ci rivolgiamo nei momenti più tristi e solenni della vita»<sup>39</sup>. Infatti, la venerata immagine dell'Annunziata, Patrona della Città e della Diocesi di Oppido Mamertina, «uscì dal tempio

---

<sup>38</sup> ANTONINO TRIPODI, *Calabria avanti!*, cit., p. 70.

<sup>39</sup> VINCENZO FRASCÀ, *Oppido Mamertina. Riassunto cronistorico*, Tipografia "Dopolavoro", Cittanova 1930, p. 266.

tutta scintillante di ori e di gemme e fra l'assordante scampanio di tutte le chiese, il rombo di innumerevoli mortaretti, il suono delle musiche, dei tamburi, delle zampogne ed i canti liturgici, percorse tutte le vie della Città»<sup>40</sup>.

Sulla porta della Cattedrale, tenne un infiammato e patriottico discorso proprio l'arcidiacono del Capitolo, il canonico Antonino Tripodi che, «con voce tonante fra una selva di bandiere e assordanti acclamazioni»<sup>41</sup>, salutò l'Italia vittoriosa — «lungamente sognata, non indarno augurata, forte e sicura, bella e fulgida nell'aureola della vittoria» — e commemorò i numerosi giovani caduti per la grandezza della Patria: «vibrino al vento tutte le bandiere per salutare l'Esercito glorioso che rinnovò nel mondo l'eroismo di Grecia e la giustizia, la forza e la civiltà di Roma. E voi, morti dilette, dormite in pace! Mescolando la vostra polvere alla vecchia terra d'Italia, voi ce l'avete resa più sacra e più cara. Parlateci dal fondo delle vostre tombe! Insegnateci il fascino squisito della morte offerta per il proprio Paese!»<sup>42</sup>.

Terminato, quindi, il conflitto<sup>43</sup>, il canonico Tripodi non mancò di contribuire alla formulazione del culto dei caduti, il quale «aveva un'importanza diretta per la maggior parte della popolazione: quasi tutte le famiglie avevano perso uno dei loro membri e una maggioranza dei maschi adulti aveva combattuto

---

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> ANTONINO TRIPODI, *Una fonte di luce*, cit., p. 227.

<sup>43</sup> «Noi soli vincemmo la guerra, con la nostra spada, col senno dei nostri duci, col valore dei nostri soldati, gli eroi indiscutibili di questa guerra! Glorifichiamo questo nostro esercito le cui imprese oltrepassano il dominio della Storia per entrare in quello della leggenda» (*Ivi*, p. 226-227).

nella guerra e perduto un amico»<sup>44</sup>. Questi giovani eroi, con il loro sacrificio, secondo l'arcidiacono, «accrebbero col rosso del loro sangue il vermiglio della nostra bandiera»<sup>45</sup>. I caduti, perciò, sono: «nobili spiriti che amarono l'Italia più della vita che piantarono trionfanti sulle vette conquistate la nostra bandiera e con la visione di essa caddero, irrorando di sangue generoso la pietra carsica e sulla contrastata via di Trieste corsero come alla braccia di ridente sposa; martiri del Piave; eroi di Vittorio Veneto; spiriti magni che, rotta la minaccia di una dominazione cesarea aduggiante da secoli la fronte della nostra Penisola, spezzato l'ostacolo secolare contro cui si trovò sempre la Storia italiana, ogni qualvolta aprì i polmoni ad un respiro più largo, furono i vari attori del dramma della resurrezione della nostra Patria. Dramma della resurrezione realizzato per l'eroismo dell'Esercito e per la virtù del popolo concorde»<sup>46</sup>.

Infine, non mancherà di denunciare anche lui «la vittoria mutilata», a proposito della quale affermava che «l'Italia ha potuto avere i suoi mutilati ma non sarà mutilata la sua vittoria:

---

<sup>44</sup> GEORGE-LACHMANN MOSSE, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Editori Laterza, Bari 2008, p. 117.

<sup>45</sup> ANTONINO TRIPODI, *Una fonte di luce*, cit., p. 184.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 223-224. «I caduti sono coloro che la morte fasciò col suo bacio di fuoco nelle zolle delle terre redente, o travolse nei freddi gorgi delle acque non ancora nostre. Sono coloro che splendono ormai radiosi fantasmi nei cieli sereni della gloria e dell'immortalità. Il sangue di questi fratelli ha risparmiato altro sangue per l'avvenire; la loro morte è una fonte purissima di vita nuova. Le lacrime che si piangono per i caduti non sono soltanto un patrio tributo di dolore e di dolore ma sono il battesimo che santifica i natali d'una Italia più grande in un'Europa migliore» (ANTONINO TRIPODI, *Calabria avanti!*, cit., p. 103).



non si frena il volo dell'aquila romana perché la sorregge il sangue che zampilla su dalle nevi delle Alpi, dalle pietre del Carso e dalle rive del Piave»<sup>47</sup>.

## Conclusione

In conclusione, l'attività culturale, spirituale, pastorale e religiosa dell'arcidiacono Antonino Tripodi, espressa nei suoi discorsi e nei suoi scritti, seguì pienamente la scia tracciata dalla maggior parte dei vescovi e dei sacerdoti italiani che, pur in una particolare situazione generale segnata dalla Questione Romana e dallo scontro con la cattolica Austria-Ungheria, vollero provare, insieme alla larga parte del laicato, la loro fedeltà ai doveri di Patria, così da poter entrare a pieno diritto nel novero dei cittadini protagonisti attivi della vita civile e politica della Nazione.

«*Meminisse iuvabit*»<sup>48</sup> insegna Virgilio, "è necessario ricordare", non possiamo dimenticare l'eroico sacrificio di tanti giovani che, in nome di valori altissimi ed eterni, hanno offerto il sacrificio della loro esistenza. Il Centenario della Grande Guerra sarà l'occasione opportuna per celebrare, come diceva il Manzoni, «con ammirazione, con tenerezza, con quella specie di gratitudine che è dovuta, come in solido, per i gran servizi resi da uomini a uomini»<sup>49</sup>, una moltitudine di eroi, spesso anonimi, che tanto hanno ancora da dire al nostro tempo. Papa Francesco, il 13 settembre 2014, visitando e commemorando i

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>48</sup> VIRGILIO, *Aen.*, I, 203.

<sup>49</sup> ALESSANDRO MANZONI, *I Promessi Sposi*, Introduzione di Lanfranco Caretti, Laterza, Roma - Bari 1981, 152.

Caduti sepolti nel Sacrario Militare di Redipuglia, ci ha ricordato che non è possibile dire «A me che importa?»<sup>50</sup>. È necessario, invece, meditare nel cuore e studiare con la mente le gesta di tanti Eroi perché mai più si ripeta una «inutile strage»<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> *Omelia di Papa Francesco al Sacrario Militare di Redipuglia nel Centenario dell'inizio della Prima Guerra Mondiale, 13 settembre 2014. Testo ufficiale sul sito Internet della Santa Sede: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).*

<sup>51</sup> *BENEDETTO XV, Lettera del Santo Padre Benedetto XV ai Capi dei popoli belligeranti (1 agosto 1917), in AAS, IX (1917), 421-423.*

Mauro BONTEMPI\*  
*Crisi, evoluzione e prospettive  
dello Stato Sociale  
(I parte)\*\**

Introduzione

Nell'immaginario collettivo la caduta del Muro di Berlino ancor oggi è interpretata e vissuta come il "lieto fine" della Guerra Fredda, con la definitiva affermazione della *pax americana* conclusasi l'11 settembre 2001.

Indubbiamente il 1989, l'anno della riconquistata libertà dei popoli del Vecchio Continente e di una nuova fase nei rapporti internazionali, è celebrato come l'«*annus mirabilis* del

---

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

\*\* Causa la sua lunghezza, il saggio viene presentato in 4 parti a partire da questo numero di «Veritatis diaconia».

capitalismo occidentale»<sup>1</sup>. Secondo Alan Greenspan il crollo del Muro è stato l'evento economico chiave del nostro tempo perché «ha permesso di effettuare il più importante esperimento in condizioni controllate tra i due modelli economici alternativi: l'economia capitalista e quella socialista»<sup>2</sup>. La partita, su questo piano, sembrava già da tempo chiusa: la crisi strutturale della pianificazione centralizzata si era già palesata a partire dagli anni Settanta con l'inizio del rallentamento e della lunga fase di stagnazione del blocco sovietico. Il passaggio dal fordismo al post-fordismo, dall'economia della standardizzazione a quella globalizzata segna fatalmente l'esito del confronto fra i due modelli economici<sup>3</sup>. Fu quindi una sconfitta soprattutto «in termini di perdita di capitale umano, etica del lavoro, imprenditorialità, attitudine al rischio, fiducia nel prossimo, creatività»<sup>4</sup> mettendo in piena luce le «perversioni» del marxismo «non solo sul piano economico, ma anche della giustizia politica e sociale»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Albert CARRERAS, *Il XX secolo, tra rottura e prosperità*, in AA. VV., *Dall'espansione allo sviluppo*, Giappichelli, Torino 2004, p. 448.

<sup>2</sup> Riportato da Novak nell'interessante dibattito a più voci: Michael NOVAK, *Esiste una terza via? Saggi sul mutamento di direzione del pensiero socialista*, Fondazione Nova Res Publica, Milano 1999, p. 15.

<sup>3</sup> Sydney POLLARD (a cura di), *Storia economica del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 279.

<sup>4</sup> NOVAK, *op. cit.*, p. 15.

<sup>5</sup> John Lewis GADDIS, *La guerra fredda. Cinquant'anni di paura e di speranza*, Mondadori, Milano 2008, p. 280-281.

Insomma, «il comunismo è morto di comunismo»<sup>6</sup>, per dirla con Bettiza.

A vent'anni di distanza le note del violoncello di Rostropovich giungono come un'eco lontana e malinconica nella quale si perdono i sorrisi e le lacrime dei berlinesi e di tutti coloro che hanno vissuto sulla propria pelle le anguste catene dei regimi dell'Est. Decantatasi col trascorrere del tempo, la storia prende il posto della cronaca e le certezze di un tempo spesso si tramutano in nodi problematici<sup>7</sup>.

Con la riunificazione tedesca il baricentro dell'Europa si è spostato verso est: il Vecchio Continente, finalmente, riprende a "respirare con i suoi due polmoni"<sup>8</sup>. La pacifica rivoluzione

---

<sup>6</sup> Enzo BETTIZA, 1989, Mondadori, Milano 2009, p. 26.

<sup>7</sup> A vent'anni di distanza la stessa riunificazione è parsa un valore più formale che sostanziale, un processo ancora incompiuto e incerto. Vedi Josef JOSSE, *Dopo il crollo del Muro un brindisi sommesso*, in «Il Sole 24 Ore», 7.11.2009.

<sup>8</sup> Del resto, guardano in retrospettiva il secolo appena trascorso, la pace in Europa è sempre passata lungo il 55mo parallelo. È una costante che trova conferma in due eventi chiave del secondo dopoguerra: l'integrazione europea e la riunificazione tedesca. Senza l'accordo fra Parigi e Berlino-Bonn, la CEE non sarebbe sorta e la Germania non avrebbe ritrovato così rapidamente l'unità. Entrambi furono vittorie diplomatiche basate sull'eterno principio del *do ut des*. Nel 1957 Mollet ed Adenauer si scambiavano reciproche rassicurazioni sulle nascenti Comunità, quarant'anni dopo Mitterand superava le ataviche riserve francesi alla rinascita del "gigante tedesco" grazie alla rassicurazione di Kohl di «promuovere la progettata unione monetaria europea» (Bernardo VALLI, *Berlino 20 anni dopo la notte che cadde il Muro*, [www.repubblica.it](http://www.repubblica.it), 4.11.2009).

berlinese ha segnato la “fine del Novecento” ma non ha affatto concluso ed archiviato il Secolo Breve: «i lunghi riflessi delle sue luci e delle sue ombre – scriveva Gaddis a proposito della Guerra Fredda – (...) saranno tra noi ancora per un bel pezzo»<sup>9</sup>. In Italia, a pochi anni dal definitivo ammainabandiera alla Piazza Rossa, un attento osservatore come Arrigo Levi rilevava già nell'estate del 1993 le incertezze del “terzo dopoguerra” del XX secolo: il “dopo-guerra fredda” non si presenta più incerto e mellifluido rispetto alle tradizionali divisioni del passato. Levi nota ancora: «se all’Est il comunismo ha ibernato l’evoluzione culturale dei popoli ad esso soggetti, ad Occidente la guerra fredda sembra aver frenato processi naturali di evoluzione della strutture democratiche»<sup>10</sup>, rallentandone il ricambio.

Lo scopo di questo saggio è proprio quello di analizzare lo Stato Sociale in Europa, in particolare sul piano delle politiche del lavoro e la previdenza e dell’assistenza sociale, puntando i riflettori sull’Italia nell’ambito della Grande Crisi di fine 2008.

Prima di entrare *in media re*, consideriamo ancor alcuni aspetti macroscopici dell’evoluzione politico-economica degli ultimi decenni.

Dopo il 1989 il divorzio fra politica e economia sembra essere definitivo e irrevocabile. A parafrasare Cavour si profilerebbe il principio, volutamente anodino, di una “libera economia in libero Stato” all’interno di un contesto economico

---

<sup>9</sup> Federico ROMERO, *Storia della guerra fredda*, Einaudi, Torino 2009, p. 356.

<sup>10</sup> Carlo JEAN, *La Russia, l’Europa e gli Stati Uniti*, in «Affari Esteri», n. 147, 2005, p. 513-514.

che, per sua stessa natura e vocazione, adotta il “linguaggio della democrazia”, una *koinè* che tende a “contaminare” le culture coinvolte in questo flusso continuo di scambi e relazioni: «la globalizzazione veicola la democrazia affermandone il modello su scala mondiale»<sup>11</sup>.

Condivisa ed acclarata l’inconsistenza della tesi di Fukujama circa la fine della storia, lo scioglimento del gelo fra Est ed Ovest ha svaporato le illusioni di coloro che ancor oggi interpretano gli eventi in modo manicheo e unidirezionale.

La globalizzazione non è un fenomeno metafisico o un virus letale, non è la panacea ma nemmeno una possessione demoniaca da esorcizzare. La globalizzazione, ricorda papa Benedetto XVI nella lettera enciclica *Caritas in veritate*, è un fenomeno di “interdipendenza planetaria” verso il quale sovente «si notano atteggiamenti fatalistici, come se le dinamiche in atto fossero prodotte da anonime forze impersonali e da strutture indipendenti dalla volontà umana. È bene ricordare a questo proposito – aggiunge il Pontefice – che (...) il superamento dei confini non è solo un fatto materiale, ma anche culturale nelle sue cause e nei suoi effetti. Se si legge deterministicamente la globalizzazione, si perdono i criteri per valutarla ed orientarla. Essa è una realtà umana e può avere

---

<sup>11</sup> Gianpiero BORDINO - Giuliano MARTINETTI, *Il mondo dal 1970 a oggi*, UTET, Torino 1997, p. 505. John Gaddis parla invece di «globalizzazione della democratizzazione», presupponendo un approccio dinamico e processuale verso le forme di governo formalmente democratiche (GADDIS, *op. cit.*, p. 281).

all'origine vari orientamenti culturali sui quali occorre esercitare il discernimento»<sup>12</sup>.

Al fondo della crisi delle socialdemocrazie rimane il problema della legittimità del potere politico che non riguarda la fisiologica dialettica politica ma, per un verso, la sopraccennata perdita di forza della lotta di classe, dall'altro la episodicità della politica moderna, definita con lungimirante preveggenza da Dahrendorf anni or sono, come «un irrequieto balzare di situazione in situazione senza un direzione riconoscibile»<sup>13</sup>. In generale, pare che le democrazie occidentali abbiano perso la dimensione deliberativa della politica (Amarthya Sen), che si traduce nelle forme e negli strumenti di partecipazione democratica. Non si tratta del mero meccanismo elettorale ma nel conciliare la libertà di scelta, eterogenea e disordinata, in una sintesi coerente<sup>14</sup>. Il compito cui attende il "politico", *naturaliter*.

La caduta del Muro ha contribuito indirettamente all'acuirsi della crisi dello Stato Sociale capace solo, almeno secondo la provocatoria visione di Novak, di danneggiare i giovani e la famiglia, cioè proprio le categorie che avrebbero richiesto maggiore attenzione<sup>15</sup>. La critica, soprattutto per l'Italia, non sembra così peregrina! Messi alle strette, i governi si

---

<sup>12</sup> *Caritas in veritate*, 2009, n. 42.

<sup>13</sup> Ralf DAHRENDORF, *La libertà che cambia*, Laterza, Roma - Bari 1981, p. 82.

<sup>14</sup> Giuliano Amato in Marta DASSÙ, *Conversazione con Giuliano Amato. Il filo della storia*, in «Aspenia», 46 (2009), p. 11-13.

<sup>15</sup> NOVAK, *op. cit.*, p. 26.



trovano di fronte al *trade off* tra politica dei redditi e politiche per l'occupazione. *Tertium non datur*, anche perché le altre leve, almeno in Europa, sono state spostate a Bruxelles, a Francoforte e nelle nuove "stanze dei bottoni".

Le strategie per superare la crisi dello Stato Sociale sono sostanzialmente due: c'è chi (vedi Alesina e Giavazzi, ad esempio) sostiene la "conversione" delle istituzioni dei mercati europei al modello americano, pena un inseribile declino<sup>16</sup>, e chi (vedi Rifkin) considera l'Europa del Nuovo Millennio come «un grande laboratorio sperimentale, senza vincoli, per ripensare la condizioni umana e riconfigurare le istituzioni nell'era della globalizzazione»<sup>17</sup>. Secondo l'autore americano da questa enorme fucina di idee e sensibilità diverse, che è il Vecchio Continente, sarebbe scaturito un "sogno europeo" nel quale troverebbero asilo le più alte aspirazioni dell'umanità verso un futuro migliore. Un sogno "nuovo" rispetto a quello americano, corrotto dagli effetti del modernismo, la cui interpretazione del progresso è limitata all'aspetto materiale e alla dimensione individuale, volutamente indifferenza nei confronti del benessere generale dell'umanità. *L'American way of life* produrrebbe «nomadi esistenziali» in mezzo a «macerie intellettuali», esseri votati solo a vivere il presente e soddisfare le proprie pulsioni<sup>18</sup>. Contro questo scenario orwelliano si libra lo «spirito europeo» che affrancando l'uomo dal «giogo

---

<sup>16</sup> Alberto ALESINA - Francesco GIAVAZZI, *Goodbye Europa. Cronache di un declino economico e politico*, Rizzoli, Milano 2006, p. 14.

<sup>17</sup> Jeremy RIFKIN, *Il sogno europeo*, Mondadori, Milano 2004, p. 86.

<sup>18</sup> Ivi, p. 30 e 7.

dell'ideologia occidentale» avrebbe in sé la forza paligenetica e catartica di legare l'umanità ad una «nuova storia condivisa, fatta di diritti umani universali e di diritti intrinseci della natura»<sup>19</sup>.

Molto meno ideale e “romantico” è l'approccio dei due economisti italiani secondo i quali «l'Europa non ha bisogno di più soldi ma di riforme che creino incentivi e rendano il cittadino più disposti a lavorare più a lungo, assumersi rischi e produrre innovazione»<sup>20</sup>. Il modello ideale è la società americana, dinamica e fondata sul *self made man*, rispetto al modello socialdemocratico eccessivamente generoso anche perché sospinto da forti sindacati dei lavoratori, talvolta in stretta collaborazione con le forze socialdemocratiche. Ciò avrebbe ingenerato problemi fiscali, soprattutto nei periodi di bassa crescita, proliferazioni di “caste” di privilegiati e superprotetti, tendenze alla cristallizzazione della mobilità sociale<sup>21</sup>.

La società americana è vista come la terra delle “pari opportunità e non dei medesimi diritti” mentre l'Europa, giudicando il successo individuale come il frutto di forze non controllabili dal singolo, lega le sue radici cristiane alla forte

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 9. Un sogno che elevando lo spirito umano verso uno stadio di diffusa “empatia” nelle relazioni comunitarie, porterebbe come valori di riferimento: la pace e l'armonia, la qualità della vita, un modello di «economia globale sostenibile» (*ibidem*).

<sup>20</sup> ALESINA - GIAVAZZI, *Goodbye Europa. Cronache di un declino economico e politico*, cit., p. 40.

<sup>21</sup> Ivi, p. 47.

impronta marxista (nella visione della società in classi abbastanza rigide<sup>22</sup>) e socialista secondo l'assunto fondamentale che sia la responsabilità collettiva a determinare il benessere della comunità<sup>23</sup>. Coniugando forte coscienza civica e difesa della libertà individuale, gli Americani, pur essendo "il popolo più individualista del mondo", dedicano molta parte del proprio tempo al servizio della propria comunità<sup>24</sup>. Allo stesso tempo, però, sottolineano Alesina e Giavazzi, il povero deve aiutarsi da sé<sup>25</sup>.

Esiste una differenza sostanziale fra le due "scuole di pensiero" che si riverbera nella stessa valutazione quantitativa delle *performance* dei due modelli. Per Rifkin, a fronte di un livello di produttività quasi equivalente tra Francia e Stati Uniti, i padri dell'Illuminismo avrebbero deciso di «lavorare di meno per avere più tempo libero»<sup>26</sup>. La *ratio* del "lavorare meno, lavorare tutti" è stata invece criticata dai due studiosi italiani sul piano degli esiti e delle forme concrete. Secondo i dati Eurostat il tasso totale di disoccupazione (espresso come il rapporto tra disoccupati e forza lavoro) negli Stati Uniti sino alla crisi finanziaria si è mantenuto sensibilmente al di sotto di

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 38.

<sup>23</sup> RIFKIN, *Il sogno europeo*, cit, p. 37.

<sup>24</sup> Ivi, p. 36.

<sup>25</sup> ALESINA - GIAVAZZI, *Goodbye Europa. Cronache di un declino economico e politico*, cit., p. 29.

<sup>26</sup> RIFKIN, *Il sogno europeo*, cit., p. 47-49. L'istituzione delle 35 ore, determinando di fatto un maggior numero di posti di lavoro, ha reso i lavoratori "più freschi e produttivi".

quello dell'Europa a Quindici e della Francia<sup>27</sup>, anche se Rifkin mette sul piatto della bilancia il milione di posti lavoratori fuori dal mercato americano<sup>28</sup>. Alesina e Giavazzi sostengono, al contrario, che non è così spontanea la scelta di lavorare meno poiché a determinarla incidono i pesanti prelievi fiscali in busta paga e l'iper-regolamentazione del mercato del lavoro (orari di lavoro, ferie, straordinari, pensionamento)<sup>29</sup>. Al di là delle divergenze, anche radicali, nell'analisi dei rapporti tra Vecchio e Nuovo Mondo, c'è una sostanziale concordanza sul fatto che esista una differenza originaria, "cromosomica" oltre che storica fra i due modi di intendere il ruolo del singolo nella società e la relazione che esiste fra Stato-apparato e Stato-comunità. Il "mito della frontiera" a stelle e strisce si basa sulla granitica convinzione, molto più sfumata in Europa, che sia l'individuo ad essere l'artefice della propria fortuna<sup>30</sup>: il principio dell'*homo faber suae fortunae* nella Roma del III-II

---

<sup>27</sup> Laddove non sia indicato diversamente, i dati citati nel presente lavoro si riferiscono alle statistiche elaborate dall'Eurostat, valide al dicembre 2009.

<sup>28</sup> RIFKIN, *Il sogno europeo*, cit., p. 57.

<sup>29</sup> ALESINA - GIAVAZZI, *Goodbye Europa. Cronache di un declino economico e politico*, cit., p. 64. La riduzione del numero di ore lavorative oltre a basarsi su un presupposto discutibile (un sistema economico produce un numero fisso di ore lavorative) sarebbe responsabile di un perverso effetto di "moltiplicatore sociale" per cui «il tempo libero degli altri aumenta il nostro desiderio di tempo libero» (p. 75).

<sup>30</sup> Ivi, p. 11-12.

secolo si traduce, con la *traslatio imperii* della seconda metà del XX secolo, nel *self made man* americano.

Abbiamo riassunto queste due posizioni non già per assegnare la palma del vincitore all'una o all'altra interpretazione, quanto per dimostrare che il terreno del *welfare* è accidentato ed in balia di contraddizioni e difficoltà interpretative. Esiste, infatti, un secondo ordine di difficoltà, questa volta di natura metodologica. Si tratta di non cedere a due tentazioni opposte: il soggettivismo e l'idolatria dei numeri. L'intuizione precede e corregge la riflessione analitica, secondo Begson. Una medesima intuizione condivisa dalla maggioranza di un gruppo sociale avrebbe, quindi, la capacità di cogliere una realtà, cui l'intelletto giunge solo dopo aver valutato i dati empirici. La cosiddetta opinione pubblica diventerebbe quasi più attendibile della letteratura scientifica. Tuttavia l'analisi empirica possiede due imprescindibili vantaggi: comprendere e quantificare. Comprendere quello che l'intuizione può soltanto abbozzare e quantificare il grado di inefficienza del sistema, suffragando o anche smentendo l'opinione comune. Non a caso una delle tare maggiori del *welfare* italiano sta nell'inconsistenza del *feedback* delle *policy* pubbliche, soprattutto a livello di *public services*.

La "tirannide delle statistiche" costituisce uno dei temi di più vivace discussione in ambito scientifico ed in particolare nei confronti dello strumento principale di misurazione del benessere di una società, il Prodotto Interno Lordo cioè, com'è noto, l'ammontare di beni e servizi finali prodotti nell'arco di un anno sul territorio nazionale al lordo degli ammortamenti.

Prima dell'esplosione della crisi internazionale, nel febbraio 2008, il presidente francese Sarkozy, aveva chiamato all'Eliseo, venticinque economisti di fama internazionale (da Sen a Fitoussi, a Giovannini, presidente dell'ISTAT) sotto la guida di Joseph Stiglitz per elaborare nuovi sistemi di valutazione della ricchezza e del benessere, alternative o complementari al PIL ritenuto da alcuni come «uno strumento troppo grossolano per conoscere lo stato di salute di una comunità» poiché «mette assieme ciò che fa bene con ciò che fa male alla società»<sup>31</sup> e, alle volte, omette dati importanti come i lavori domestici delle massaie<sup>32</sup>. E l'alternativa non può certo essere la Felicità interna lorda, suggerita negli anni Settanta dal re del Buthan come la risultate di una serie di indicatori difficilmente realizzabili (dal buon governo alla difesa dei valori culturali)! Provocazioni a parte, molti Paesi hanno tentato di elaborare indici più sensibili alle condizioni di vita di una popolazione. Ad oggi, pur in presenza di nobili tentativi come il *Living Conditions Index* olandese<sup>33</sup>, non esiste un indicatore alternativo al PIL. Ciononostante la Commissione Stiglitz ha segnato, in questo senso, un cambio di tendenza e una mutata

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 75.

<sup>32</sup> Vedi Alberto ALESINA - Andrea ICHINO, *L'Italia fatta in casa. Indagine sulla vera ricchezza degli Italiani*, Mondadori, Milano 2009.

<sup>33</sup> Elaborato già alla metà degli anni Settanta, l'LCI si compone di otto indicatori (abitazione, salute, tempo libero, beni di consumo durevoli, attività sportive e vacanze, partecipazione sociale e mobilità) messi a confronto su base di sondaggi per fasce d'età o classe socio economica. Istruzione, reddito ed occupazione non rientrano nell'indice ma ne corroborano il risultato.

sensibilità sul tema. Nel settembre 2009 il pool di esperti ha presentato un rapporto sulla *performance* economica ed il progresso sociale. Poco meno di trecento pagine per aggiornare lo spettro d'analisi del PIL, secondo tre linee guida principali che individuano nel reddito e nei consumi più che nella produzione la matrice del benessere. Il Rapporto raccomanda una maggiore attenzione nell'analisi di alcune voci del *welfare* (sanità, educazione) avendo come riferimento la famiglia (suddivise anche fra quelle che risparmiano e quelle che bruciano tutto) e le attività liberamente svolte al proprio interno. La Commissione propone infine la creazione di una «misura sintetica della qualità della vita» e sulla sostenibilità della crescita. Non è possibile prevedere gli sviluppi concreti dell'iniziativa francese, tuttavia non sembrano giungere a caso le dichiarazioni del ministro Tremonti formulate nel gennaio 2010 a proposito dell'incapacità del PIL di riflettere la realtà italiana aggiungendo che tale misura non rappresenta un limite «ma un punto su cui riflettere, da momento che è stato inventato prima della globalizzazione»<sup>34</sup>. «L'economia non è una scienza, come la fisica», ricorda Morris sulla scorta della lezione di Keynes<sup>35</sup>. Applicata poi ai fenomeni sociali e ad una

---

<sup>34</sup> Tremonti: *Il PIL non descrive la realtà italiana*, in «Il Sole 24 Ore», 14 gennaio 2010.

<sup>35</sup> «I suoi metodi sono essenzialmente analogici e metaforici, i suoi dati sono approssimativi e scarsamente affidabili e i suoi modelli di interazione economica hanno ben poco a che vedere con il mondo reale» (Charles MORRIS, *Idee per un'economia responsabile*, Elliot, Milano 2009, p. 234-235).

materia così articolata, complessa e vischiosa come lo Stato Sociale, la “scienza economica” tende a scivolare fatalmente in interminabili “battaglie di dati”, che si esauriscono, di sovente, in una dialettica accademica, sterile e non curativa «un po’ come – sostiene ancora Morris – i fisici del XVIII secolo che annusavano l’urina di un paziente per poi discutere se il colpevole fosse la bile nera o la bile gialla»<sup>36</sup>. Ci giunge profetica l’eco delle rime di Trilussa scritte più di un secolo or sono: «la statistica più curiosa/ è quella dove c’entra la percentuale,/ pè via che, lì, la media è sempre eguale/ puro co’ la persona bisognosa.// Me spiego: da li conti che se fanno/ seconno le statistiche d’adesso/ risurta che te tocca un pollo all’anno:/ e, se nun entra ne le spese tue,/ t’entra ne la statistica lo stesso/ perché c’è un antro che ne magna due»<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> TRILUSSA, *La Statistica*, vv. 5-14.



Stefano FONTANA\*  
*Riforma luterana:  
la Gnosi contro il Logos\*\**

Mi sono chiesto quale cifra possa esprimere contemporaneamente tutti e quattro gli avvenimenti che vengono celebrati in questo 2017: la Riforma luterana, la nascita della Massoneria, la rivoluzione comunista, le apparizioni di

---

\* Stefano Fontana è direttore dell'Osservatorio internazionale Cardinale Van Thuan sulla Dottrina sociale della Chiesa e Consultore del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. Giornalista pubblicitario, scrive per molte testate. Nel 1991 ha fondato la rivista «La Società» che ha diretto fino al 2002. Dal 2010 è direttore del Settimanale diocesano di Trieste «Vita Nuova». Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa* (con G. Crepaldi, Cantagalli, Siena 2006), *Per una politica dei doveri dopo il fallimento della stagione dei diritti* (Cantagalli, Siena 2006), *Parola e comunità politica. Saggio su vocazione e attesa* (Cantagalli, Siena 2010), *L'età del Papa scomodo. Chiesa e politica negli ultimi tre anni* (Cantagalli, Siena 2010). Assieme a G. Crepaldi ha curato il *Rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa nel mondo* (Cantagalli, Siena edizioni 2009 e 2010).

\*\* Relazione tenuta il 21 ottobre 2017 a Salerno nell'ambito del Convegno "2017 quattro Centenari: la sfida della storia, la risposta dell'Eterno".

Fatima. Credo si possa dire che ciò che esprime, in estrema sintesi, la lotta tragica che questi avvenimenti esprimono sia di origine gnostica, si tratta della battaglia della Gnosi contro il Logos. È una battaglia già persa per la Gnosi, dato che il Prologo del Vangelo di san Giovanni non dice che in principio era la Gnosi ma che in principio era il Logos. Ma l'apostasia gnostica combatterà fino all'ultimo e in questa battaglia continueranno a prodursi molte sofferenze.

La Gnosi è un'eresia complessa. Tra i tanti suoi aspetti voglio qui ricordarne uno particolarmente importante per il nostro discorso. La Gnosi nega la realtà e la vuole riplasmare. Il comunismo, come diceva Dostoevskij, non riguarda il tema della giustizia, riguarda il tema di Dio. I demoni del suo romanzo omonimo, non sono semplici riformatori sociali, vogliono devastare il piano di Dio e sovvertire l'ordine del creato stabilendo il "diritto al disonore". La Bibbia comincia con il peccato gnostico: «Eritis sicut dii», che nella Massoneria e nel Comunismo ha avuto ed ha la propria continuazione. A Fatima, al contrario, la Madonna denuncia questi tragici errori e indica la via per contrapporsi ad essi in modo vittorioso.

### Il luteranesimo come forma dello gnosticismo

Ma perché sostengo il carattere gnostico del pensiero di Lutero? Il motivo principale è che il Monaco tedesco sostituisce la *fides qua* alla *fides quae*. La fede ha due versanti: l'atto di fede della persona da un lato (*fides qua*) e il contenuto delle verità di fede rivelate da Dio in Cristo Gesù (*fides quae*). La fede di Lutero si fonda sulla sincerità fiduciale dell'atto individuale di fede e

non sull'adesione alle verità rivelate. Si fonda sulla coerenza con se stessi e non sulla coerenza con Cristo. A Lutero interessa il Cristo della fede e non il Cristo della storia, il Cristo per me e non il Cristo in sé. Nel luteranesimo è implicita una demitizzazione del Cristianesimo realizzata nella nostra epoca nel modo più radicale da Rudolf Bultmann e denunciata in modo altrettanto radicale da Benedetto XVI a Regensburg nel 2006. Quel famoso discorso fu considerato solo per le conseguenze circa i rapporti con l'Islam, ma conteneva anche una essenziale critica alla prospettiva di Lutero la cui posizione comportava la riduzione dei contenuti della fede all'atto di fede; in ciò consiste appunto la demitizzazione. Il luterano pensa che la sua fede non abbia bisogno di ragioni, di argomenti e di contenuti: è una passione non una fede, è una fede senza dogmi e quindi anche senza eresie.

La sostituzione della realtà della fede con l'atto soggettivo di fede è applicazione del principio gnostico di rifiuto del reale e della volontà di riplasmarlo. È un atto di rivoluzione ed ogni rivoluzione affonda le radici nello gnosticismo. Il luteranesimo non può essere una riforma, esso è stata una rivoluzione gnostica. Ciò è evidente nella contrapposizione tra fede e ragione per cui viene meno la possibilità di conoscere l'ordine del creato e il suo carattere normativo per la morale personale e sociale: la legge morale naturale. La natura non è conoscibile dalla ragione, che rimane al buio.

È così che il Dio creatore viene contrapposto al Dio salvatore, in perfetta sintonia con il sentire gnostico. Come Marcione sosteneva che la natura creata era frutto di un Dio malvagio, padrone oppressivo assetato di sangue, così Lutero ritiene che la natura creata sia inquinata irrimediabilmente dal

male, oggetto dell'ira divina. Come Marcione pensava che il Dio di Gesù Cristo è un Dio di comprensione e di misericordia, così Lutero pensa che la salvezza non dipenda dal nostro rispetto di un ordine di natura e di grazia ma dal manto misericordioso con cui Dio decide di coprire i nostri peccati, come un debitore traccia un segno di penna sulla cifra del debito. La salvezza verrebbe dalla negazione della creazione e dal suo ordine, come hanno sostenuto tutte le utopie rivoluzionarie di tipo prometeico e chiliastico, dagli anabattisti a Thomas Münzer, da Mably a Karl Marx alle teorie di Ernst Bloch, ma come non può richiedere il Dio dal volto umano rivelatosi in Gesù Cristo. Il superamento della natura nella storia, il superamento della verità nella misericordia, il superamento della prassi nella teoria o della dottrina nella pastorale sono esempi di gnosticismo post-luterano.

La centralità della coscienza e i suoi danni

Lutero pone sul piano religioso il principio di immanenza. Cristo dentro la coscienza e non la coscienza aderente a Cristo e in Lui vivente. Dal piano religioso il principio della centralità della coscienza si è trasposto al piano filosofico e teologico. Originaria è la coscienza e tutto quanto è, è dentro la coscienza. La filosofia moderna è essenzialmente protestante perché gnostica; la realtà è immanente alla coscienza. Kant separa ragione e fede e ritiene vero solo ciò che la coscienza pone. Hegel intende come vero solo il sistema, ossia la coscienza storicamente dispiegata. Schleiermacher pensa che Dio sia dentro la coscienza e propone una Chiesa liquida. Wittgenstein pensa che la morale e la religione si possano solo mostrare e

non dimostrare e il Modernismo dirà che la rivelazione di Dio avviene nell'autocoscienza credente della Chiesa: non Cristo in sé ma Cristo per noi.

Tutta la filosofia moderna è stata influenzata dal luteranesimo, compresi i suoi esiti nichilistici di chi, a partire da Nietzsche ma insieme a diversi precursori prima di lui, hanno sostenuto che in fondo anche la coscienza è frutto di determinazioni incoscienti. Da allora, il semplice "accadere" ha sostituito il principio di immanenza stesso: l'esito filosofico della riforma protestante non può essere che il nichilismo debole dell'indifferenza.

#### L'influenza sulla teologia cattolica

Essendo che il luteranesimo ha influenzato in modo determinante la filosofia moderna e la filosofia moderna ha influito in modo determinante sulla teologia, anche la teologia cattolica è stata inquinata a fondo dal luteranesimo. Con una contraddizione: se la fede luterana non ha ragioni e la teologia si fa con la ragione, che rimane della teologia cattolica se accoglie il punto di vista luterano? E infatti la teologia cattolica, sotto quella influenza, si è depotenziata nelle sue pretese teoretiche ed è diventata teologia narrativa o ermeneutica della fede. Karl Rahner e il suo allievo Walter Kasper pensano, con Kant, Hegel e Heidegger, che l'uomo sia dentro il problema e che possa conoscere solo "situato" storicamente. Lì avverrebbe la rivelazione di Dio, in modo apriorico, atematico e pre-religioso. È la "svolta antropologica" che importa nella teologia cattolica il principio protestante del primato della coscienza e della prevalenza dell'atto di fede sul contenuto della fede. Non

si ritiene più possibile incontrare i contenuti della fede, ma solo le interpretazioni. la tradizione diventa una serie di interpretazioni e non la trasmissione fedele di un contenuto, e negli studi teologici cattolici non si insegnano più i contenuti della fede — vale a dire i dogmi — attestati dal magistero in ascolto della tradizione, ma le opinioni dei teologi, le loro interpretazioni. La vittoria dell'ermeneutica sulla metafisica nella teologia cattolica è la più evidente attestazione dell'influenza esercitata dal protestantesimo e una chiara vittoria, anche se momentanea, dello gnosticismo.

*Simul iustus et peccator*

Il luteranesimo è gnostico anche perché ritiene che l'uomo possa essere peccatore e giusto simultaneamente. Anche il cataro osservante pensava di poter essere libero spiritualmente nella lascivia sessuale, libero interiormente perché altro è lo spirito e altra è la materia del corpo. Questo è solo uno strumento che non incide su chi lo usa. Dall'invenzione della pillola contraccettiva alla fecondazione artificiale e all'utero in affitto la visione gnostica del corpo ha fatto molta strada. Si è trattato di un principio tragicamente fecondo. Le sette luterane sono arrivate ben presto ad accettare tutte queste novità e sono all'avanguardia nel riconoscimento dei cosiddetti diritti civili e oggi celebrano nelle loro chiese i "matrimoni" tra persone omosessuali. Non c'è un ordine naturale cui l'uso del corpo debba attenersi e l'uomo vive come in due regni, il regno interiore della fede e il regno esteriore della schiavitù. Oggi anche tanti cattolici, vescovi compresi, accettano l'omosessualità e la fecondazione artificiale e ciò è sintomo

della protestantizzazione della fede cattolica. Per il cataro è possibile essere santo nella sozzura morale, per qualche vescovo cattolico è possibile che una unione omosessuale sia il luogo dove si sperimenta la grazia di Dio. In mezzo sta il luteranesimo con la sua dottrina *simul iustus et peccator*.

### La politica dei due regni

Due sono i regni. Nel regno interiore l'uomo è soggetto solo a Dio cui egli aderisce nel sacrario della sua coscienza individuale, senza Chiesa, senza magistero, senza tradizione. Nel regno esteriore l'uomo è soggetto a tutti. Egli nella società è come un mulo che deve essere bastonato. A ciò serve il potere politico, a tenere legata la bestia che l'uomo è sul piano naturale. Il potere politico non persegue finalità di bene comune perché la società non rispecchia un ordine naturale comprensibile dalla ragione. Del potere politico il protestante ha paura e nello stesso tempo gli è indifferente perché non c'entra nulla con la sua salvezza. Egli è così timorosamente obbediente da adattarsi ad ogni pensiero dominante. Onnipotente, il potere politico, ed inutile nello stesso tempo, ai suoi occhi. Ad esso è deputato il ruolo di tenere insieme i cittadini che sono guidati solo dall'egoismo. Senza il potere la società sarebbe un branco di lupi affamati che si sbranano l'un l'altro. La visione disperata di Hobbes ha i suoi presupposti in Lutero. L'uomo è solo un lupo per l'altro uomo. Ecco perché il luteranesimo è all'origine del convenzionalismo politico, sia nella forma assolutistica di Hobbes sia in quella democratica di Rousseau. Senza Lutero non ci sarebbe stata la democrazia che Tocqueville vedeva votata alla concentrazione pianificata del

potere, la democrazia vuota e onnipotente di oggi, vuota e proprio per questo oppressiva e intollerante. Lutero era intollerante con i contadini in rivolta che voleva vedere — come in effetti furono — impiccati. Ugualmente la democrazia moderna riesce ad essere intollerante nella sua apparente tolleranza tanto quanto un potere assoluto. È quanto avviene oggi: una società fondata sulla luterana libertà di coscienza che impedisce a chi vuole attenersi alla propria coscienza anche in pubblico di poterlo fare. Se il giudice supremo è la coscienza, la coscienza alleata con altre coscienze può anche abolire la libertà di coscienza. È la dittatura del relativismo, che segue necessariamente l'abbattimento dei contenuti della coscienza come fonte della loro verità.

Sbagliato concentrarsi sulle “intenzioni” di Lutero §§

Ma è soprattutto nella dottrina teologica dell'evoluzione del dogma che il luteranesimo fa breccia nel cattolicesimo. Si tratta infatti di un modo per annullare la tradizione o, meglio, per farla coincidere con l'autocoscienza credente della Chiesa. Come se la rivelazione avvenisse nelle coscienze dei fedeli. Il modernismo, che proprio questo diceva, deriva dal protestantesimo attraverso il giansenismo ed ambedue risalgono allo gnosticismo.

In questo 500.mo anniversario della Riforma protestante abbiamo assistito ad una celebrazione di Lutero, avvenuta in varie forme anche molto azzardate e temerarie. Un aspetto ha segnato l'atteggiamento della Chiesa cattolica in questa occasione, l'idea di trattare la Riforma non con riferimento alla dottrina ma alle intenzioni del monaco Lutero. Si è creduto così



di poterlo rivalutare come un appassionato di Dio, dando poi la colpa alla degenerazione delle contingenze storiche e alle rigidità della Chiesa cattolica. Ma già così facendo la Chiesa cattolica ha fatta propria la posizione protestante, che proprio in questo consiste, nel dare il primato alla coscienza sul dogma. Si è potuto così dire che Lutero non voleva una rivoluzione ma una riforma e il cardinale Kasper lo ha paragonato a San Francesco. Si è anche potuto dire che le differenze tra cattolicesimo e luteranesimo non sono sostanziali. L'intento era di favorire una prassi comune, ma anche questa è una concessione alla mentalità della Riforma che antepone la prassi alla dottrina. Lutero aveva uno scopo "pratico" e non conoscitivo o teoretico: sentirsi in Grazia di Dio. A lui interessava il Cristo per lui e non il Cristo in sé.

Ricollegandosi alle intenzioni di coscienza di Lutero e non alla dottrina luterana si vuole forse rivedere i contenuti dottrinali senza darlo a vedere. Se questa ipotesi fosse vera comporterebbe l'assunzione del principio gnostico della riplasmazione della realtà a partire dalla coscienza e sposerebbe la visione modernista del dogma, come qualcosa che si evolve con la coscienza. Una applicazione del paradigma ermeneutico come sostitutivo del paradigma metafisico.

### La Dottrina sociale della Chiesa

Nella visione protestante la Dottrina sociale della Chiesa è impossibile e non è da escludere che il suo lento abbandono nella Chiesa cattolica non derivi dall'influenza del luteranesimo. L'allentamento del rapporto tra fede e ragione, la rinuncia ai principi non negoziabili, l'oblio della legge morale

naturale, la revisione del rapporto tra procreazione, apertura alla vita e socialità, la svolta antropologica con l'eterno slogan "ripartire dall'uomo" che era già fallito ai tempi di Maritain e del Vaticano II, l'abuso della categoria del discernimento, il pastoralismo senza dottrina, la presenza senza identità, l'idea che si possa collaborare con tutti... tutto questo mette in crisi profonda la Dottrina sociale della Chiesa, e si tratta di una crisi di origine luterana.

VIRGOLETTATO. «La sostituzione della realtà della fede con l'atto soggettivo di fede è applicazione del principio gnostico di rifiuto del reale e della volontà di riplasmarlo. È un atto di rivoluzione ed ogni rivoluzione affonda le radici nello gnosticismo. Il luteranesimo non può essere una riforma, esso è stata una rivoluzione gnostica».

Antonio CARAGLIU\*  
*Ragione, mito, fede e politica.*  
*Joseph Ratzinger, Ernst Cassirer, Henry*  
*Kissinger a confronto*

1. Gli scritti raccolti nel recente volume *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio* (Cantagalli, 2018) illustrano il pensiero di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI circa il rapporto tra politica e fede cristiana.

È una riflessione che, maturata nel tempo attraverso articoli, conferenze e dibattiti, si presenta come uno sviluppo dialetticamente articolato e coerente. Per coglierne il centro speculativo ed apprezzarne la creatività per il dibattito filosofico e politologico contemporaneo ritengo sia utile iniziare dall'esame di uno scritto in particolare tra quelli presenti nella raccolta. Mi riferisco all'omelia tenuta dall'allora cardinale Ratzinger ai deputati cattolici del Bundestag il 26 novembre del

---

\* Avvocato penalista del Foro di Trieste e studioso di Filosofia del diritto. È autore di *Il principio etico. Diritto e morale in Giorgio Del Vecchio* (Aracne, 2016).

1981<sup>1</sup>. Appena il giorno prima il celebrante era stato nominato da Giovanni Paolo II Prefetto della Congregazione della Dottrina della Fede.

L'omelia è una meditazione sulla Prima lettera di Pietro, versetti 3-7, e sul Vangelo di Giovanni, capitolo quattordicesimo, versetti 1-6.

Ratzinger rileva la permanente attualità di queste letture, nonostante il mutato contesto politico: all'epoca i cristiani erano perseguitati da una dittatura crudele, ora, invece, sono soggetti attivi dello Stato.

Sempre attuale è una verità affermata nei testi sacri: «lo Stato non è la totalità dell'esistenza umana e non abbraccia tutta la speranza umana». Il riconoscimento di tale verità, che è consustanziale alla fede cristiana, «apre la strada ad una politica razionale». Così, quando la fede cristiana decade, la «speranza mitica del paradiso immanente autarchico» insorge di nuovo. La fede, infatti, libera l'uomo «dall'irrazionalità dei miti politici, che sono il vero rischio del nostro tempo». Inoltre, contrariamente a quanto suggerisce il perfettismo alimentato dall'immaginario mitico, «non è morale il moralismo dell'avventura, che intende realizzare da sé le cose di Dio. Lo è invece la lealtà che accetta le misure dell'uomo e compie, entro queste misure, l'opera dell'uomo. Non l'assenza di ogni compromesso, ma il compromesso stesso è la vera morale dell'attività politica». Tuttavia, è altrettanto vero che i cristiani

---

<sup>1</sup> J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, trad. it. di P. Azzaro, Cantagalli, Siena 2018, p. 63-67. La stessa omelia era già stata pubblicata in italiano in J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, trad. it. di G. Sommovilla e E. Babini, Edizioni Paoline, Milano 1987, p. 142-146.

sono chiamati a non scendere a compromesso alcuno con il potere che contraddice la volontà di Dio. In questo caso vale l'esercizio di un diritto-dovere di resistenza che faccia valere i giusti limiti dello Stato. Una resistenza che va perseguita con mezzi coerenti con la stessa morale alla quale si appella: «l'antimorale viene combattuta con la morale e il male con la decisa adesione al bene, non altrimenti. [...] Alla vera ragione umana appartiene la morale, che si alimenta ai comandamenti di Dio. Questa morale non è un affare privato. Ha valore e importanza pubblica. [...] Il perno di un'azione politica responsabile dev'essere quello di far valere nella vita pubblica il piano della morale, il piano dei comandamenti di Dio».

L'omelia di Ratzinger, che ho riassunto nei suoi principali snodi argomentativi, riflette sui rapporti tra mito, fede e ragione. Il mito politico è animato dalla promessa di realizzare la totalità della speranza umana: si tratta in fondo della pretesa dell'uomo di diventare salvatore di se stesso. La fede cristiana, la fede in Colui che vince la morte ed apre alla vera speranza, smitizza questa pretesa. E così facendo libera la ragione da presupposti mitologici e falsi<sup>2</sup>.

2. La contrapposizione tra mito politico e ragione sviluppata nel discorso di Ratzinger presenta diverse, significative assonanze con la riflessione sviluppata da Ernst Cassirer (1874-1945), specialmente nella sua ultima opera, pubblicata postuma, *Il mito dello Stato* (1945).

---

<sup>2</sup> Ratzinger segue l'impronta delle penetranti riflessioni di Jean Daniélou circa le «speranze menzognere» del moderno mito del progresso: J. DANIELOU (1953), *Saggio sul mistero della storia*, trad. it di E. Cassa Salvi, Morcelliana, Brescia 1957, p. 102s.

Parlo di assonanze e non di coincidenze, in quanto, nonostante alcuni significativi punti di incontro, il loro orientamento filosofico di fondo è divergente. Determinare nitidamente questa divergenza ritengo sia utile non solo per illuminare il carattere specifico della speculazione di questi due grandi pensatori, ma parimenti per identificare e valutare in maniera critica i presupposti concettuali di molti giudizi che orientano il discorso politico contemporaneo.

Ne *Il mito dello Stato* Cassirer, il più profondo ed acuto rappresentante novecentesco della tradizione illuminista europea, cerca di determinare le ragioni spirituali del nazionalsocialismo. E lo fa con il suo inconfondibile stile, che unisce all'esame storico dei classici del pensiero la prospettiva della sua "filosofia delle forme simboliche".

Cassirer attribuisce la causa dell'affermazione del totalitarismo al trionfo del pensiero mitico su quello razionale. Il mito politico moderno, tuttavia, si distingue dal mito arcaico. Mentre quest'ultimo è un frutto spontaneo dell'immaginazione, il primo è un prodotto della tecnica. Entrambi si affermano nei momenti di crisi, ma soltanto il mito politico moderno ha come suo scopo ultimo il dominio sociale, perseguito attraverso il dissolvimento della libertà e della responsabilità dell'individuo nell'azione di un soggetto collettivo (il "popolo", la "classe sociale", il "partito"). Ne segue che, in quanto artefatto della tecnica, il mito politico moderno è un mito "razionalizzato": irrazionale nel suo contenuto ma «trasparente e consapevole nei suoi scopi»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> E. CASSIRER (1944), *Il giudaismo e i miti politici moderni*, in *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D. P. Verene, trad. it. di G. Ferrara, Laterza Bari 1985, p. 239.

La tesi di Cassirer è sintetizzabile in questi termini. Tuttavia non possiamo comprenderla in maniera compiuta senza determinare il significato del mito nel più ampio contesto della sua filosofia della cultura.

Cassirer concepisce il mito come un processo intellettuale che, pur germinando da profonde emozioni umane, non può essere ridotto all'elemento emotivo. Nel mito l'emozione è «trasfigurata in un'immagine». Tale trasfigurazione segna il passaggio da un sentimento confuso e vago ad una forma definita, da uno stato passivo ad un processo attivo<sup>4</sup>.

Il mito è, quindi, il frutto di un'attività spirituale di oggettivazione. È una forma di espressione simbolica che si distingue dalle altre per il suo peculiare orientamento conoscitivo verso il reale, in virtù del quale esso non percepisce, in prima linea, qualità oggettive bensì *fisiognomiche*: «il mondo del mito è un mondo drammatico — un mondo di azioni, di forze, di potenze in conflitto»<sup>5</sup>.

Dall'approccio fisiognomico al reale, ovvero dalla tendenza a personificare cose ed eventi, hanno avuto origine tutte le altre forme culturali dello spirito umano, come il linguaggio, l'arte e financo la scienza, la quale «è dovuta passare per questo cammino prima di pervenire ad un concetto appropriato del suo ambito e dei suoi metodi peculiari»<sup>6</sup>.

La stessa ricchezza metaforica e figurativa del linguaggio

---

<sup>4</sup> IDEM (1945), *Il mito dello Stato*, trad. it. di C. Pellizzi, SE, Milano, 2010, p. 55.

<sup>5</sup> IDEM (1944), *Saggio sull'uomo*, trad. it. di L. Lugarini, Armando Editore, Roma 2004, p. 155-156.

<sup>6</sup> IDEM (1936), *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, in *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 94.

è espressiva di una dimensione mitica, la quale costituisce «un elemento non transitorio ma permanente della cultura umana. L'uomo non è un animale esclusivamente razionale; egli è e resta un animale mitico»<sup>7</sup>.

Ma il mito è connesso soprattutto con la religione. Cassirer critica la dissoluzione della religione nell'etica concepita da Kant: solo l'elemento mitico, diverso ed opposto a quello etico, è in grado di spiegare la religione «nel suo significato concreto e nella sua concreta attività storica»<sup>8</sup>. In particolare il mito esprime ed organizza le speranze ed i timori legati al mistero della morte, trasformando questo mistero in un'"immagine": «in tal modo la morte cessa di essere un duro e insopportabile fatto fisico; diventa comprensibile e sopportabile»<sup>9</sup>.

Ma se il mito rende comprensibile la morte quale valore di verità possiamo riconoscergli?

Si tocca qui una questione che Cassirer sembra lasciare in sospeso: quella del rapporto tra religione e verità. In tale questione si cristallizza la divergenza di orientamento tra *l'illuminismo cristiano* di Joseph Ratzinger e *l'illuminismo secolare* di Ernst Cassirer.

Se è vero, infatti, che in Cassirer la religione non è riducibile all'etica, tuttavia il suo valore teorico e pratico dipende esclusivamente dalla sua partecipazione all'universale verità deontologica di un'etica razionale. È vero che il problema ontologico ed esistenziale della morte non può essere compreso

---

<sup>7</sup> IDEM (1945), *La tecnica dei nostri miti politici*, in *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 249.

<sup>8</sup> IDEM (1936), *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, in *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 95.

<sup>9</sup> IDEM (1945), *Il mito dello Stato*, cit., p. 62.



nel raggio di questa verità. Ma la comprensione della morte promessa dal mito è sostanzialmente funzionale al fine psicologico-consolatorio di renderla “soportabile”. Il mito, quindi, pur costituendo una dimensione autonoma, ineliminabile e permanente dello spirito umano, ha un carattere regressivo rispetto allo sviluppo storicamente progressivo del pensiero razionale. Tanto è vero che Cassirer riconosce il vertice ideale dello sviluppo religioso nella «nuova forma religiosa positiva» promossa dall'Illuminismo, il quale, teorizzando e promuovendo il principio della libertà di fede e di coscienza, sostituirebbe al “*pathos* religioso”, caratteristico dei secoli delle lotte religiose, un “puro *ethos* religioso”, in cui la certezza religiosa non sarebbe il dono di una potenza soprannaturale o di una grazia divina, ma il risultato di uno sforzo consapevole di elevazione dell'uomo<sup>10</sup>.

Fuori da questo ideale religioso, che sostanzialmente propone la pur criticata dissoluzione della religione nell'etica, per Cassirer: «la religione resta un enigma non solo dal punto di vista teoretico ma anche da quello pratico. Essa è piena di antinomie teoretiche e di contraddizioni pratiche. Ci promette una comunione con la natura, con gli uomini, con potenze soprannaturali e con gli stessi dei. Ma le sue conseguenze pratiche sono proprio l'opposto. Nelle sue manifestazioni concrete la religione è stata la causa di profondi contrasti e di lotte fanatiche fra gli uomini. Essa pretende di essere in possesso della verità assoluta, ma la sua storia è una storia di errori e di eresie. Promette e prospetta un mondo trascendente i limiti della nostra esperienza, eppure resta umana, fin troppo

---

<sup>10</sup> IDEM (1932), *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, Sansoni, Milano 2004, p. 155.

umana»<sup>11</sup>.

Questa concezione, che intende la pretesa di verità della religione come causa di fanatismo e di conflitti, è correlata ad un ideale “libero e secolare” di cultura. Un ideale, affermatosi storicamente con il Rinascimento, che rivendica «una diversa forma di universalità rispetto a quella che si incarna nella “cattolicità” medievale»<sup>12</sup>.

Il significato etico-politico di questo nuovo ideale è elaborato dal giusrazionalismo, grazie al contributo fondamentale della corrente filosofica neostoica. A giudizio di Cassirer, nonostante da duemila anni l’influsso del pensiero stoico fosse stato ininterrotto e costante, solo con i teorici del XVII e XVIII secolo esso assume un «immenso significato pratico»: «da quel momento la teoria dei diritti naturali dell’uomo non fu più una dottrina etica astratta, bensì una delle fonti dell’azione politica»<sup>13</sup>. Nel contesto della crisi metafisica determinata dall’affermazione della scienza sperimentale e della crisi politico-religiosa determinata dalla Riforma, lo stoicismo si presenta come una filosofia pratica priva di particolari pretese teologiche, capace di offrire un fondamento giuridico razionale alla vita civile<sup>14</sup>.

3. L’opera di Ratzinger è ricca di penetranti rilievi critici circa le unilateralità e le lacune della pur suggestiva e tuttora dominante lettura della modernità politica di Cassirer.

---

<sup>11</sup> IDEM (1944), *Saggio sull’uomo*, cit., p. 150.

<sup>12</sup> IDEM (1916), *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, trad. it. di G. Spada, Le Lettere, Firenze 1999, p. 47.

<sup>13</sup> IDEM (1945), *Il mito dello Stato*, cit., p. 182.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 183.

Ratzinger basa il proprio discorso su una netta contrapposizione tra mito e fede cristiana. Se già con Socrate e Platone mito e ragione filosofica entrano in una chiara e consapevole tensione critica, è solo con la fede cristiana che la ragione filosofica si purifica dai suoi residui mitici, i quali operano nello stesso stoicismo antico. Il monismo stoico, infatti, considerando il mondo come compenetrato dal divino, rende facile giustificare «il diritto dello Stato a dichiararsi norma e fonte della religione»<sup>15</sup>. Il panteismo (che in epoca moderna viene riproposto da filosofi come Spinoza) permette al potere statale di interpretare la religione come uno strumento, quasi come una sua emanazione. Così era nella Roma pagana, la quale comprendeva tutte le religioni nel Pantheon in ragione non di una particolare considerazione della libertà di coscienza dell'individuo, ma della generale subordinazione delle religioni al potere imperiale. Questa concezione panteista e statalista viene messa in discussione dal creazionismo giudaico-cristiano.

Cassirer, non considerando la rilevanza della discontinuità metafisica determinata dal cristianesimo, incorre così in fuorvianti semplificazioni storiche: il neostoicismo, infatti, riscopre la filosofia pratica dei filosofi stoici, specialmente latini, alla luce della fede cristiana e delle sue verità teologiche. Ne segue che il giusrazionalismo agì sulla base di presupposti culturali, storici e sociali innervati dal cristianesimo.

Arriviamo a questo punto alla questione fondamentale del rapporto tra cristianesimo e conoscenza razionale in ambito etico. Ratzinger denuncia che «col dimenticare la dottrina del peccato originale nasce un'ingenua fiducia nella ragione che

---

<sup>15</sup> RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, cit., p. 45.

non percepisce l'effettiva complessità della conoscenza razionale in ambito etico»<sup>16</sup>. E porta ad esempio di tale "ingenuità" le tesi del filosofo cartesiano Pierre Bayle (1647-1706), la cui posizione teorica, su questo punto, è assimilabile a quella di Cassirer. Scrive Ratzinger: «nella seconda metà del XVII secolo, egli poteva ancora pensare che le verità morali fossero evidenti per tutti gli uomini: non vi sarebbe che un'unica morale, universale e necessaria, un lume di verità e di rischiaramento delle coscienze che tutti gli uomini percepiscono, se appena aprono gli occhi. Questa morale unica ed universale proviene da Dio e deve rappresentare il punto di riferimento di ogni singola norma e legge. In questo modo Bayle non fa che descrivere la mentalità e la coscienza più comune del suo secolo, le fondamentali evidenze morali dischiuse dal cristianesimo si attestavano così manifeste ed incontrovertibili agli occhi di tutti che pur nel mezzo delle contese confessionali le si potevano considerare evidenze ovvie ed elementari per ogni persona ragionevole: come un'evidenza razionale che non veniva incrinata dalle contrapposizioni sul piano teologico della cristianità divisa. Ma quanto allora appariva come verità apodittica di una ragione donata da Dio all'uomo, conservò però la sua evidenza solo finché l'intera cultura e l'intero contesto della vita sociale e civile furono influenzati e determinati dalla tradizione cristiana. Nella misura in cui il patrimonio comune cristiano di verità si dissolse e al suo posto non rimase che la nuda e spoglia "ragione" — che non accetta contributi né insegnamenti da alcuna entità storica ma vuole prestare ascolto solo a se stessa — venne meno, come sbriciolandosi, anche l'evidenza di

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 13.

quanto è autenticamente “morale”. La ragione recise le sue radici nella fede vissuta di una cultura e di una civiltà storica intimamente religiose, e volendo essere più solo “ragione empirica”, diventò invece ragione “cieca”»<sup>17</sup>.

Ratzinger rileva che «quanto sostiene in radice ed essenzialmente lo Stato, lo Stato lo riceve da “fuori” di sé: non da una “pura ragione” — che in ambito morale non è sufficiente — bensì da una ragione che è divenuta matura in forme storiche di cristallizzazione culturale della fede religiosa»<sup>18</sup>.

Questo rilievo è determinante in ordine alla concezione dello Stato, della società e del loro rapporto. Per comprenderne il carattere decisivo torniamo a considerare il pensiero di Cassirer.

Cassirer non concepisce lo Stato come una realtà storica concreta, ma come un ideale normativo, come un “dover essere” che deve informare l’effettivo esercizio del potere. Di qui una valorizzazione della dimensione giuridica, razionale, laica dell’etica, funzionale alla concezione dello Stato come Stato di diritto. Una tale impostazione, tuttavia, essendo assorbita dalla definizione di un ideale puro del diritto, orienta ad una considerazione parziale del fenomeno sociale. Eclissa la spontanea vitalità morale della società e marginalizza l’elaborazione di quei problemi fondamentali che lo Stato ed il diritto non comprendono, ma dalla quale ricevono pur sempre sostegno. Inoltre, il pericolo di tale impostazione è di promuovere un protagonismo pedagogico dello Stato, chiamato ad imprimere la propria impronta etica ad una società di individui in cui le comunità educative naturali sono

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 122-123.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 127.

disconosciute o comunque subordinate ad esso.

Ratzinger, invece, non parte dall'etica o dal diritto. Egli imposta il proprio discorso sulla rilevanza sociale della speranza cristiana. E, quindi, sulla rilevanza sociale della morte. Nel capitolo intitolato *Vera e falsa redenzione*, a commento di un brano di Aleksandr Solženicyn, egli scrive: «ciò che è collettivo, la comunità di occupazioni, beni e azioni sostiene l'uomo nel suo operare. E tuttavia questa comunità, che lo sostiene, lo abbandona proprio quando invece di essa avrebbe maggiormente bisogno; proprio quando il suo operare ha fine ed è in gioco lui stesso. La solitudine della morte e del dolore in realtà mette solo in luce quello che vale in tutta la vita. Quando la morte non ha alcun senso, anche la vita diventa fragile. Quando il dolore non ha alcuna risposta, l'uomo è abbandonato proprio in quel punto in cui in realtà iniziano le sue domande. Chi rispetto al dolore dell'uomo, sa unicamente contrapporre la prospettiva che un giorno il dolore verrà eliminato, non ha nulla da dire su ciò che è cruciale. Con tale affermazione si definisce il dolore come ciò che è totalmente privo di senso e gli si dà così un carattere di crudeltà distruttiva. Quello di cui l'uomo ha bisogno è una comunità che lo sostenga anche nella morte e che possa dare un senso al suo dolore»<sup>19</sup>.

La comunità capace di sostenere l'uomo nella morte è la Chiesa, che fonda la propria autorità sulla regalità di Cristo. Il fatto che questa regalità non si incarni in uno Stato, ovvero in un'organizzazione coercitiva, conferisce alla società una dignità ed un'autonomia sconosciute alle società non cristiane. Lo stesso mandato di Cristo di fare suoi discepoli tutti i popoli crea

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 75-76.

«una situazione nuova nel rapporto tra religione e Stato»<sup>20</sup>. Una situazione che apre alla possibilità di tensioni e conflitti tra regalità di Cristo e sovranità politica, ma che non li determina necessariamente.

La separazione tra autorità spirituale ed autorità temporale, introdotta del cristianesimo, segna la storia dell'Occidente e nutre la sua speciale considerazione per la libertà della persona ed i limiti del potere.

Il valore di tale separazione è apprezzabile all'interno della stessa storia occidentale se si considerano le differenti conseguenze politiche derivanti dalla rivolta americana del 1776 rispetto a quelle derivanti dalla Rivoluzione francese del 1789, due eventi pure uniti dalla comune impronta giusrazionalistica.

Infatti, mentre in Francia la Rivoluzione, in nome della lotta agli abusi, ai privilegi ed all'oppressione clericale, degradava le chiese a braccio amministrativo del governo politico, nelle colonie americane, invece, come rileva con acutezza Giovanni Sartori (1924-2017), le congregazioni puritane rompevano «il nodo tra la sfera di Dio e quella di Cesare, spostando *l'ubi consistam* della vita umana in associazioni volontarie costituite per scopi propri e indipendenti dallo Stato, sino al punto che il vincolo interno (all'associazione volontaria) poteva essere più forte del rapporto esterno con quello (lo Stato). In termini moderni si potrebbe riassumere il senso di quella esperienza dicendo che essa iniziava la depoliticizzazione della società»<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>21</sup> G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, ristampa della II edizione, Il Mulino, Bologna 1966, p. 174.

In America, quindi, le congregazioni puritane, in virtù di un vincolo sociale di natura religiosa, garantivano quell'autonomia della società che in Europa era stata assicurata con altre forme dalla Chiesa cattolica, e che la Riforma prima e la rivoluzione illuminista poi compromisero profondamente<sup>22</sup>.

4. La suggestione dell'interpretazione cassireriana della modernità politica è riscontrabile anche nell'opera dello storico e politologo Henry Kissinger, probabilmente il più influente protagonista della politica internazionale del XX secolo e tuttora un autorevole punto di riferimento per uomini di governo e studiosi.

L'accostamento tra il filosofo neokantiano Cassirer ed il campione del realismo politico Kissinger può apparire in un primo momento ardito. Ma ad una più attenta considerazione possiamo notare come le loro differenti prospettive si muovano all'interno di un orizzonte filosofico comune.

Nella sua monumentale biografia Niall Ferguson definisce Kissinger «un idealista kantiano, non un idealista wilsoniano»<sup>23</sup>. È una definizione incisiva, non priva di un sapore provocatorio, ma fondamentalmente corretta. Ovviamente la concezione della politica di Kissinger non corrisponde a quella di Kant. Egli non è, appunto, un "idealista wilsoniano", ovvero un idealista che identifica nella validità universale di determinati principi

---

<sup>22</sup> Per un approfondimento delle differenze tra contro-rivoluzione americana e Rivoluzione francese rinvio a B. DI MARTINO, *Conceived in liberty. La contro-rivoluzione americana del 1776*, Edizioni Liamar, Principato di Monaco 2016.

<sup>23</sup> N. FERGUSON, *Kissinger, the Idealist. Volume I. 1923-1968*, Penguin Press, New York 2015.



giuridici il motore di un possibile ed auspicabile governo degli affari internazionali. Tuttavia, nel realismo politico kissingeriano è riscontrabile una matrice filosofica kantiana, specialmente nella sua concezione dell'uomo come soggetto agente. Fin dalla poderosa e filosoficamente densa tesi universitaria *The Meaning of History: Reflections on Spengler, Toynbee and Kant* (1950), Kissinger critica un approccio meramente empirico e positivistico alla storia ed evidenzia la rilevanza delle visioni, delle speranze e degli ideali dell'uomo, al quale riconosce la capacità di cambiare la direzione degli eventi. Il mondo storico non è un mondo di fatti e dati meccanicamente composti. È un mondo animato dalla libertà dello spirito umano. È un mondo che si caratterizza per la sua dimensione trascendentale, culturale, simbolica.

Posto questo comune orizzonte filosofico generale (che, ovviamente, in Cassirer è delineato con ben maggiore articolazione e profondità), le prospettive di Cassirer e di Kissinger divergono in maniera rilevante. La prospettiva del filosofo neokantiano è caratterizzata dalla definizione di un'etica giuridica capace di disciplinare l'esercizio del potere nel rispetto dei diritti innati della persona. La prospettiva dello storico e politico realista è governata dalla definizione di un ragionevole compromesso tra i due aspetti fondamentali ed irriducibili dell'ordine politico: il potere e la legittimità. Così, mentre in Cassirer il rapporto tra etica e potere è concepito come un rapporto verticale, che dall'altezza deontologica dell'etica guarda all'esercizio concreto del potere, in Kissinger esso è inteso come il rapporto tra due poli che si attraggono e si respingono reciprocamente, a seconda delle concrete circostanze storiche, in un complesso equilibrio dinamico.

Scrive Kissinger nel suo ultimo lavoro, *Ordine mondiale* (2014): «raggiungere un compromesso tra i due aspetti dell'ordine — potere e legittimità — è l'essenza dell'arte di governo. Calcoli di potere senza una dimensione morale trasformeranno ogni disaccordo in una prova di forza; l'ambizione non avrà requie; i paesi saranno spinti in un insostenibile *tour de force* di calcoli sfuggenti sulla mutevole configurazione di potere. Prescrizioni morali senza una preoccupazione per l'equilibrio, d'altro canto, tendono a portare o alle crociate o a una politica impotente che suscita tentazioni di sfida; entrambi rischi estremi, che mettono in pericolo la coerenza dell'ordine internazionale stesso»<sup>24</sup>.

Il modello storico di tale prospettiva analitica è il sistema internazionale inaugurato dalla Pace di Westfalia (1648), la quale sigilla la fine della guerra dei trent'anni istituendo un concetto di ordine temporale al di sopra delle esigenze della religione. Rileva Kissinger: «la validità universale del sistema westfaliano derivava dalla sua natura procedurale, cioè neutrale rispetto ai valori. Le sue regole erano comprensibili ed aperte per qualunque paese: non interferenza negli affari interni di altri Stati; inviolabilità dei confini; sovranità degli Stati; sostegno al diritto internazionale»<sup>25</sup>.

Alla luce del modello westfaliano, o meglio, alla luce dei conflitti religiosi che animarono la guerra dei trent'anni, Kissinger guarda alla religione. Un punto di vista completamente assimilabile a quello di Cassirer. Così come comune ad entrambi è l'apprezzamento per quell'ideale di

---

<sup>24</sup> H. KISSINGER (2014), *Ordine mondiale*, trad. it. di T. Cannillo, Mondadori, Milano 2015, p. 365.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 361.

cultura “libero e secolare” che nell’Illuminismo raggiunge il proprio apogeo. Scrive Kissinger: «l’Europa non fu mai così unita e spontanea come durante quella che fu poi identificata come età dell’Illuminismo. Nuovi trionfi della scienza e della filosofia cominciavano a sostituire le certezze della tradizione e della fede che si frantumavano. Il rapido progresso intellettuale su molteplici fronti — la fisica, la chimica, l’astronomia, la storia, l’archeologia, la cartografia, la razionalità — favoriva un nuovo spirito di illuminazione laica, il quale prometteva che la rivelazione di tutti i meccanismi nascosti della natura era soltanto una questione di tempo»<sup>26</sup>.

Certo, a differenza di Cassirer e coerentemente con la sua particolare attenzione alla concretezza della dimensione storica, il giudizio di Kissinger circa la fede illuminista nella ragione è ambivalente. In essa egli scorge il seme di una superbia spirituale che porta in sé i semi della propria distruzione. E porta come esempio di tale superbia il progetto kantiano di una «federazione volontaria di repubbliche impegnate alla non ostilità e a una condotta trasparente sia sul piano interno sia su quello internazionale», mirante ad una «*perfetta unione civile nella specie umana*»<sup>27</sup>.

Per Kissinger, infatti, la pretesa di universalità, sia essa di tipo confessionale sia essa di tipo laico-valoriale, come quella che animò le guerre rivoluzionarie e napoleoniche, è sempre pericolosa, in quanto eclissa le esigenze di stabilità proprie dell’equilibrio di potere. Ma, allo stesso tempo, egli constata come anche il sistema westfaliano, caratterizzato dalla neutralità rispetto ai valori, soffra di un punto debole che è

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 42.

l'altra faccia della sua forza: «ideato com'era da Stati esauriti per il sangue versato, non forniva il verso della direzione in cui procedere. Si occupava di metodi per ripartire e mantenere il potere, ma non dava alcuna risposta al problema di come generare legittimità»<sup>28</sup>.

Quale ragionevole soluzione può quindi essere offerta alla "questione dell'ordine mondiale"? Ovvero: come convertire culture divergenti in un sistema di legittimità comune?

La soluzione proposta da Kissinger è coerente con la sua impostazione generale. Essa risponde all'esigenza di comporre i due aspetti dell'ordine: potere e legittimità. Una composizione in cui gli Stati Uniti sono chiaramente chiamati a ricoprire una posizione di *primus inter pares*: «nelle sfide della nostra epoca, un ruolo risoluto e significativo dell'America sarà necessario sia dal punto di vista filosofico sia da quello geopolitico. Ma l'ordine mondiale non può essere conseguito da un paese che agisca da solo. Per raggiungere un autentico ordine mondiale, i suoi componenti, pur mantenendo i propri valori, devono acquisire una seconda cultura che è globale, strutturale e giuridica: un concetto di ordine che trascende la prospettiva e gli ideali di qualsiasi regione o nazione. Nella fase attuale della storia questa sarebbe una versione modernizzata del sistema westfaliano, plasmata dalle realtà contemporanee»<sup>29</sup>.

Quindi, analogamente a Cassirer, Kissinger si appella ad un ideale giuridico, capace di «trascendere la prospettiva e gli ideali di qualsiasi regione o nazione», che è concepibile solo dentro la tradizione giusrazionalista occidentale. Ma, a differenza del filosofo neokantiano, egli identifica una forza

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 371.

geopolitica capace di realizzarlo: l'America.

Così la quadratura del cerchio è compiuta. O almeno così pare.

5. Nonostante la consueta brillantezza ed acutezza dell'analisi di Kissinger, sensibile allo sguardo d'insieme come alla finezza delle sfumature, non si può non avvertire una certa artificialità nella sua soluzione al problema dell'ordine mondiale.

La ragione di questa mi pare sia riconducibile alla sua concezione della storia. Significativamente egli conclude *Ordine mondiale* interrogandosi sul senso della storia. E a tal proposito ricorda come proprio questo fosse stato il tema della sua tesi universitaria. Ma con lo sguardo presente, di anziano uomo di Stato, egli giudica "sconsiderato" il giovane universitario che fu: «oggi so che il significato della storia è una cosa da scoprire, non da proclamare. È una questione che dobbiamo cercare di risolvere al meglio delle nostre possibilità, ma riconoscendo che rimarrà aperta al dibattito, che ogni generazione sarà giudicata considerando se sono stati affrontati i problemi più grandi, più importanti della condizione umana, e che la decisione di affrontare queste sfide deve essere presa dagli statisti prima che sia possibile sapere quale possa esserne l'esito»<sup>30</sup>.

La posizione di Kissinger ricorda lo scetticismo, elegante, pragmatico ma spiritualmente intenso, di un filosofo e statista romano come Cicerone. Ma, analogamente al filosofo romano, tale scetticismo si associa ad una concezione della storia "a misura di statista". Una concezione che l'ex Segretario di Stato americano espone in maniera esplicita ne *Gli anni della Casa*

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 372.

*Bianca* (1979): «la storia non conosce aree di parcheggio o momenti di stasi. Tutte le società di cui abbiamo notizia hanno attraversato periodi di decadenza, e la maggior parte di esse hanno finito col crollare. Ma esiste una linea di demarcazione tra il necessario e l'accidentale; ed è proprio qui che interviene lo statista, che deve saper fare le proprie scelte e mantenerle, plasmando così i destini del suo popolo. Ignorare le condizioni oggettive è pericoloso, nascondersi dietro il pretesto dell'ineluttabilità storica equivale ad un'abdicazione morale e significa trascurare quei fattori di forza, di speranza e di aspirazioni che hanno sostenuto l'umanità nei secoli. È compito dello statista lottare contro il transitorio, non insistere nel voler essere pagato con la moneta dell'immortalità. Potrà accorgersi che la storia è nemica della stabilità; ma non per questo ha il diritto di rinunciare. Di fronte al suo popolo, è tenuto a compiere tutti gli sforzi possibili per essere creativo, e a resistere al decadimento che minaccia tutte le istituzioni umane»<sup>31</sup>.

Da questo brano emerge l'effettiva filosofia della storia di Kissinger. Si tratta di una concezione tragica, nella quale lo statista, chiamato a plasmare il destino del suo popolo, lotta contro le circostanze per strappare loro la possibilità di una scelta. È una lotta eroica contro l'intrinseca transitorietà del tempo, animata dalla ricerca di un'immortalità intramondana, al fondo illusoria, perchè tutto è soggetto alla legge dell'umana decadenza.

Il senso della storia, la sua forza motivante, sembra così risolversi in un aristocratico, evanescente "*Somnium Scipionis*"

---

<sup>31</sup> H. KISSINGER (1979), *Gli anni della Casa Bianca*, trad. it. di A. Anichini - M. Buzzi - B. Oddera, Euroclub, Bergamo 1980, p. 56.

riservato a statisti virtuosi e magnanimi. E per gli altri comuni mortali quale senso può riservarsi?

Volente o nolente chiedersi ciò significa dover attingere ad una dimensione religiosa di senso. E d'altra parte ci si può chiedere se la stessa concezione della storia del realista Kissinger non soffra di ineliminabili aspetti "mitici".

In fondo, la ricerca del senso della storia è la ricerca di una redenzione. E, come scrive Ratzinger: «la "Redenzione" nel senso pieno della parola può consistere solo nel fatto che la verità diventi riconoscibile. Ed essa diventa riconoscibile, se Dio diventa riconoscibile. Egli diventa riconoscibile in Gesù Cristo. In Lui Dio è entrato nel mondo, e ha così innalzato il criterio della verità in mezzo alla storia. La verità esternamente è impotente nel mondo, come Cristo, secondo i criteri del mondo, è senza potere. Non possiede alcuna legione. Viene crocefisso. Ma proprio così, nella totale mancanza di potere, Egli è potente, e solo così la verità diviene sempre nuovamente una potenza»<sup>32</sup>.

Come in Cassirer anche in Kissinger l'azione di un ideale secolare di cultura mette in ombra la "potenza-impotente" di Cristo. Ma è proprio grazie alla separazione tra autorità spirituale ed autorità temporale da essa istituita che l'individualismo proprio della civiltà occidentale è stato garantito e preservato come in nessun'altra civiltà.

Riconoscere ciò non significa promuovere un uso politico del cristianesimo: la stessa natura della verità cristiana si oppone ad una simile strumentalizzazione. Ma ignorare una simile correlazione determina distorsioni prospettiche che si risolvono poi in tragici errori pratici di "ingegneria sociale".

---

<sup>32</sup> RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, cit., p. 33.

La riflessione teologica di Joseph Ratzinger, intessuta del sapiente dialogo tra fede e ragione, aiuta a mantenersi, anche sotto questo aspetto, in una giusta misura illuminata di senso.



Beniamino DI MARTINO\*  
*Le prospettive della catechesi  
nell'odierno cammino della Chiesa*

*L'articolo è il frutto del parziale riadattamento di un testo preparato ormai diversi anni fa per una conferenza in tema di catechesi. I riferimenti a Giovanni Paolo II ed all'allora cardinale Ratzinger rivelano il periodo in cui è avvenuta la stesura; riteniamo, però, che il contesto nel quale sono maturate queste riflessioni non debba necessariamente rendere superate queste stesse considerazioni.*

1. L'evangelizzazione e la catechesi, compito fondamentale della Chiesa

Nel giorno di Pentecoste, gli Apostoli, predicando, iniziarono ad eseguire il comando dato loro da Gesù: «andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni... nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare

---

\* Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» ([www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it)).

tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20).

Tuttavia Giovanni Paolo II, introducendo l'enciclica forse più profonda del pontificato, la *Redemptoris missio*, scriveva: «la missione di Cristo redentore, affidata alla chiesa, è ancora ben lontana dal suo compimento. Al termine del secondo millennio della sua venuta uno sguardo d'insieme all'umanità dimostra che tale missione è ancora agli inizi e che dobbiamo impegnarci con tutte le forze al suo servizio. È lo Spirito che spinge ad annunciare le grandi opere di Dio: "Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è per me un dovere: guai a me se non predicassi il Vangelo!" (1Cor 9,16)»<sup>1</sup>.

L'evangelizzazione e la catechesi nascono dall'ultima consegna data da Cristo agli Apostoli: «quella di render discepoli tutte le genti ed insegnar loro ad osservare tutto ciò che egli aveva prescritto. In tal modo, egli affidava loro la missione ed il potere di annunciare agli uomini ciò che essi stessi avevano udito, visto con i loro occhi, contemplato e toccato con le loro mani riguardo al Verbo di vita. Nello stesso tempo, egli affidava loro la missione ed il potere di spiegare con autorità tutto quello che aveva ad essi insegnato: le sue parole, i suoi atti, i suoi miracoli, i suoi precetti. E dava loro lo Spirito per assolvere una tale missione»<sup>2</sup>.

L'evangelizzazione e la catechesi sono quindi compiti perenni della Chiesa, dal cui assolvimento dipende la stessa fedeltà dei discepoli del Signore. La stessa preoccupazione di insegnare con quell'autorità che proviene sia dal mandato

---

<sup>1</sup>) GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* circa la permanente validità del mandato missionario, 7.12.1990, n. 1.

<sup>2</sup>) GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Catechesi tradendae* sulla catechesi nel nostro tempo, 16.10.1979, n. 1a.

divino sia dalla assistenza dello Spirito Santo non può perciò non essere profondamente connaturata al significato stesso della Chiesa.

Tale dovere è sempre stato riproposto. Volendo far riferimento solo agli ultimi decenni, questa sollecitudine si è espressa esplicitamente (oltre a tanti richiami impliciti e indiretti) in due importanti documenti pontifici: l'esortazione apostolica di Paolo VI del 1975 *Evangelii nuntiandi* su l'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, e l'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Catechesi tradendae* sulla catechesi nel nostro tempo, pubblicata nel 1979, tra i primissimi atti solenni dell'allora nuovo pontificato.

Nei documenti pontifici (ed anche nei due citati), così come nella stessa prassi, si usa distinguere tra evangelizzazione e catechesi, o meglio tra l'evangelizzazione, l'annuncio e la catechesi<sup>3</sup>.

a. L'evangelizzazione comprende ed indica un po' tutta l'azione ministeriale con cui la Chiesa promuove la diffusione del Vangelo, «l'insieme degli sforzi intrapresi nella Chiesa per fare discepoli, per aiutare gli uomini a credere che Gesù è il Figlio di Dio, affinché, mediante la fede, essi abbiano la vita nel suo nome, per educarli ed istruirli in questa vita e costruire così il Corpo di Cristo. La Chiesa non ha cessato di consacrare a questo scopo le sue energie»<sup>4</sup>. Come osservava Paolo VI, non è semplice dare una definizione adeguata dell'evangelizzazione: «nessuna definizione parziale e frammentaria può dare ragione della realtà ricca, complessa e dinamica qual è quella

---

<sup>3</sup>) Così ad es.: GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, cit., n. 18e.

<sup>4</sup>) *Ibidem*, n. 1b.

dell'evangelizzazione, senza correre il rischio di impoverirla e perfino di mutilarla. È impossibile capirla se non si cerca di abbracciare con lo sguardo tutti gli elementi essenziali»<sup>5</sup>. Tuttavia lo stesso Pontefice affermava che l'evangelizzazione è «rinnovamento dell'umanità, testimonianza, annuncio esplicito, adesione del cuore, ingresso nella comunità, accoglimento dei segni [cioè dei sacramenti], iniziative di apostolato»<sup>6</sup>.

b. L'iniziale momento dell'evangelizzazione è il primo annuncio — rivolto a chi non è cristiano — di questa verità: Dio è intervenuto nella storia umana per mezzo di Gesù Cristo e l'uomo, di fronte a questo intervento, deve “convertirsi”, cioè dare alla sua vita un nuovo indirizzo. Nell'annuncio di questo intervento divino, la predicazione fa risaltare, in primo luogo, la passione e la risurrezione di Gesù, con l'esaltazione alla destra del Padre e il suo secondo ritorno per chiudere la storia umana. Il primo annuncio, che anche oggi si rinnova e non solo in quelle che in passato si chiamavano “terre di missione”, con linguaggio biblico viene chiamato “*kerygma*”<sup>7</sup>. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, descrivendo «l'avvenimento storico e trascendente» della risurrezione, dà un esempio di annuncio *kerygmatico*: «il mistero della Risurrezione di Cristo — dice il *Catechismo* del 1992 — è un avvenimento reale che ha avuto manifestazioni storicamente constatate, come attesta il Nuovo Testamento. Già verso l'anno 56 san Paolo può scrivere ai cristiani di Corinto: “Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello

---

<sup>5</sup>) PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* su l'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, 8.12.1975, n. 17.

<sup>6</sup>) *Ibidem*, n. 24.

<sup>7</sup>) Cfr. *ibidem*, n. 8-9; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, cit., n. 18e; cfr. Adolfo ETCHEGARAY CRUZ, *Storia della catechesi*, Paoline, Roma 1983, p. 40.

che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici" (1Cor 15,3-4). L'Apostolo parla qui della tradizione viva della Risurrezione che egli aveva appreso dopo la sua conversione alle porte di Damasco (cfr. At 9,3-18)»<sup>8</sup>.

c. Non basta che colui che è inviato proclami l'essenza dell'annuncio della salvezza e che vi sia solo un'iniziale buona volontà da parte di chi ascolta perché il Vangelo trasformi veramente l'uomo. Chi ha già ricevuto l'annuncio (il *kerygma*), deve essere istruito ulteriormente nella fede. Di qui la necessità di una forma successiva, approfondita e costante di magistero: la catechesi.

Nella Chiesa delle origini il pagano o il giudeo che si era sentito interpellato da Dio nel sentire la proclamazione del *kerigma*, prima di compromettersi definitivamente con il Battesimo, riceveva un'istruzione elementare, ma completa di quanto era stato abbozzato nell'annuncio. Così ancor oggi l'uomo che viene chiamato, per giungere alla piena conversione (la "*metànnoia*"), deve dissipare errori, togliere determinati pregiudizi che offuscano la sua forza e viziano la sua buona volontà. Questa opera di approfondimento sistematico è, appunto, la catechesi<sup>9</sup>.

Le parole "catechesi", "catechismo", "catechetica", derivano etimologicamente dalla forma contratta del vocabolo

---

<sup>8</sup>) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 639.

<sup>9</sup>) Cfr. Raimondo SPIAZZI, *Teologia pastorale didattica. Catechetica*. Dispense, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano s.d., p. 1; cfr. ETCHEGARAY CRUZ, *Storia della catechesi*, cit., p. 63.81.

greco che significa: “far risuonare dall’alto”, e quindi, in senso traslato, “parlare dall’alto”, ossia dalla cattedra, cioè “declamare, istruire oralmente” (cfr. Lc 1,4). Altro significato complementare è: “far eco”. Questo il senso del vocabolo nel linguaggio ecclesiale. Anche nel Nuovo Testamento la parola significa insegnare oralmente una dottrina elementare (cfr. Ebr 5,12). In Luca e in Paolo si trova varie volte (cfr. Lc 1,4; At 18,25; 21,21-24; Rm 2,18; 1Cor 14,19) nel senso di preparazione al battesimo mediante un’istruzione<sup>10</sup>.

L’azione della Chiesa prolunga nel tempo l’evento dell’Incarnazione e coincide con la missione affidata agli Apostoli<sup>11</sup>. Svolgere l’opera dell’evangelizzazione è il compito essenziale della Chiesa. Il compito della Chiesa è comunicare Gesù Cristo, la Verità, la “Buona notizia”.

La Chiesa, allora, non può non considerare questa proclamazione come insopprimibile dovere<sup>12</sup>. Per tale ragione, la Chiesa, che è missionaria per sua natura<sup>13</sup>, deve sentirsi spinta anche oggi ad andare e annunziare il Vangelo ad ogni creatura, fino agli estremi confini della terra. È l’ordine dato agli Apostoli — «Andate, proclamare la buona notizia!» — che non può non investire anche ciascuno di noi, perché questo “mandato” — sebbene in modo differente e con quelle caratteristiche proprie alla vocazione di ciascuno — riguarda direttamente tutti i cristiani, tutti i discepoli<sup>14</sup>.

Scrivendo ai cristiani di Roma, Paolo sottolineava: «la fede

---

<sup>10</sup>) Cfr. SPIAZZI, *Teologia pastorale didattica. Catechetica*, cit., p. 11.

<sup>11</sup>) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, cit., n. 10.

<sup>12</sup>) *Ibidem*, n. 14.

<sup>13</sup>) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, cit., n. 62.

<sup>14</sup>) Cfr. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, cit., n. 13.

dipende dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo (Rm 10,17: «*fides ex auditu*»). Bisogna dunque andare, parlare, predicare, insegnare, annunziare, affinché gli uomini possano credere (cfr. Rm 10,14-15)<sup>15</sup>.

L'esperienza di Gesù si trasmette, da uomo ad uomo, da discepolo a discepolo, attraverso la più elementare e al tempo stesso più vera comunicazione umana: l'amicizia. La fiducia riposta in un amico, in una persona che ci induce a pensare, che dà l'impressione di vivere *una vita più umana* rappresenta da sempre — da quando Gesù, *passando*, chiamò alcuni a seguirlo — il modo attraverso il quale il Maestro, si rende manifesto e si propone. Come nei primi incontri raccontati dai vangeli in cui alcuni uomini si sentirono dire «vieni e vedi», così anche oggi «si incontra il fatto cristiano imbattendosi in persone che questo incontro hanno già compiuto e la cui vita da esso, in qualche modo, è stata già cambiata»<sup>16</sup>.

Precisiamo che intendiamo la fede, in questo caso, come contenuto delle verità rivelate da Dio (*fides quae creditur*), più che non come atto con il quale si crede (*fides qua creditur*)<sup>17</sup>. È in questo senso che l'autore della lettera agli Ebrei afferma: «senza la fede è impossibile piacere a Dio» («*sine fide impossibile est*

---

<sup>15</sup>) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al I Convegno nazionale sul tema "Missioni al popolo per gli anni '80", 6.2.1981, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II. Volume IV/1. 1981*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, p. 235s.

<sup>16</sup>) Luigi GIUSSANI, *Un avvenimento di vita cioè una storia*, Edizioni Il Sabato, Roma 1993, p. 39.

<sup>17</sup>) «La fede è una sola, ma il suo genere è duplice» è la nota frase di uno dei Padri della Chiesa, Cirillo, il santo vescovo di Gerusalemme (313/315-387), affermazione presente nelle sue *Catechesi* (*Catechesi 5 sulla fede e il simbolo*, 10-11; PG 33, 518-519).

*placere Deo*», Ebr 11,6).

## 2. La catechesi nell'odierno contesto

Nel contesto odierno il riferimento alla catechesi presenta due macroscopici aspetti: la secolarizzazione e la confusione dottrinale. Si usa leggere la secolarizzazione come un dato sociologico (che così riguarderebbe la Chiesa *ad extra*) e lo smarrimento dottrinale come un problema esclusivamente ecclesiale (che quindi riguarderebbe la Chiesa *ad intra*); in realtà sono due realtà più intrecciate ed interdipendenti di quanto possa sembrare.

Non è certamente questa la sede per riflettere sul complesso e drammatico processo della scristianizzazione secolarista (potremo farlo senz'altro in un altro momento). Ora citiamo — ed appena di passaggio — il fenomeno della secolarizzazione solo per metterlo in relazione alla catechesi.

Si parla molto di “nuova evangelizzazione”. Giovanni Paolo II si è fatto instancabile apostolo della necessità di una rinnovata evangelizzazione, esigenza che riecheggia sempre nel suo Magistero nell'invito rivolto all'uomo contemporaneo ad accogliere Gesù Cristo e ad accettare la sua liberante potestà. Come non ricordare innanzitutto le parole con cui si aprì il pontificato di papa Wojtyła?<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup>) «Aprite, anzi spalancate le porte a Cristo! Alla sua salvatrice potestà aprite i confini degli Stati, i sistemi economici come quelli politici, i vasti campi di cultura, di civiltà, di sviluppo. Non abbiate paura! Cristo sa cosa è dentro l'uomo. Solo Lui lo sa! [...] Permettete a Cristo di parlare all'uomo. Solo Lui ha parole di vita, sì di vita eterna!» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II. Volume I. 1978*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, p. 38).



Più in particolare, parlando dell'urgenza di una rinnovata evangelizzazione in relazione al complesso fenomeno della secolarizzazione, il Santo Padre diceva: «come non pensare alla persistente diffusione dell'indifferentismo religioso e dell'ateismo nelle sue più diverse forme, in particolare nella forma, oggi forse più diffusa del secolarismo? Inebriato dalle prodigiose conquiste di un inarrestabile sviluppo scientifico-tecnico e soprattutto affascinato dalla più antica e sempre nuova tentazione, quella di voler diventare come Dio (cfr. Gen 3,5) mediante l'uso d'una libertà senza limiti, l'uomo taglia le radici religiose che sono nel suo cuore: dimentica Dio, lo ritiene senza significato per la propria esistenza, lo rifiuta ponendosi in adorazione dei più diversi 'idoli'. È veramente grave il fenomeno attuale del secolarismo: non riguarda solo i singoli, ma in qualche modo intere comunità, come già rilevava il Concilio: "moltitudini crescenti praticamente si staccano dalla religione". Più volte io stesso ho ricordato il fenomeno della scristianizzazione che colpisce i popoli cristiani di vecchia data e che reclama, senza alcuna dilazione una nuova evangelizzazione»<sup>19</sup>.

Effettivamente l'opera evangelizzatrice della Chiesa nell'odierno mondo scristianizzato deve tener conto che occorre ri-annunciare la risurrezione di Gesù Cristo come ai primi tempi della predicazione: «se [il ...] primo annuncio si rivolge specialmente a coloro che non hanno mai inteso la buona novella di Gesù, oppure ai fanciulli, esso si dimostra ugualmente sempre più necessario, a causa delle situazione di

---

<sup>19</sup>) GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, 30.12.1988, n. 4.

scristianizzazione frequente ai nostri giorni per moltitudini di persone che hanno ricevuto il battesimo, ma vivono completamente al di fuori della vita cristiana, per gente semplice che ha una certa fede, ma ne conosce male i fondamenti, per intellettuali che sentono il bisogno di conoscere Gesù Cristo in una luce diversa dall'insegnamento ricevuti nella loro infanzia e per molti altri»<sup>20</sup>.

Come è necessario conoscere i negativi condizionamenti sociali perché l'annuncio di Gesù possa giungere all'uomo, così non è superfluo sapere come sono influenzati i cristiani d'oggi affinché la catechesi risulti esauriente. A riguardo, ancora affermava Giovanni Paolo II: «oggi, per un efficace lavoro nel campo della predicazione, bisogna prima di tutto conoscere bene la realtà spirituale e psicologica dei cristiani che vivono nella società moderna. Bisogna ammettere realisticamente e con profonda e sofferta sensibilità che i cristiani oggi in gran parte si sentono smarriti, confusi, perplessi e perfino delusi, si sono sparse a piene mani idee contrastanti con la verità rivelata e da sempre insegnata; si sono propalate vere e proprie eresie, in campo dogmatico e morale, creando dubbi, confusioni, ribellioni, si è manomessa anche la liturgia; immersi nel 'relativismo' intellettuale e morale e perciò nel permissivismo, i cristiani sono tentati dall'ateismo, dall'agnosticismo, dall'illuminismo vagamente moralistico, da un cristianesimo sociologico, senza dogmi definiti e senza morale oggettiva. Bisogna conoscere l'uomo d'oggi per poterlo capire, ascoltare, amare, così com'è, non per scusare il male, ma per scoprirne le radici, ben convinti che c'è salvezza e misericordia per tutti, purché non siano rifiutate coscientemente e ostinatamente. [...]

---

<sup>20</sup>) PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, cit., n. 52.

Bisogna costantemente tastare il polso di questa nostra epoca, per poter conoscere l'uomo nostro contemporaneo»<sup>21</sup>.

### 3. L'odierna crisi della catechesi

Se questo è il dato di analisi che potremmo dire "sociale", non più confortante è la situazione interna alla Chiesa. La crisi in cui è caduta la cattolicità diviene immediatamente crisi della catechesi perché, come sostenuto da Giovanni Paolo II, «il problema della catechesi è un problema di fede»<sup>22</sup>.

Un primo elemento di analisi è l'impressionante ignoranza<sup>23</sup> e ciò nonostante il bisogno religioso che l'uomo

---

<sup>21</sup>) GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al I Convegno nazionale sul tema "Missioni al popolo per gli anni '80", 6.2.1981, cit., p. 235s.

<sup>22</sup>) GIOVANNI PAOLO II, *Io credo. Catechesi del mercoledì*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1987, vol. 1, p. 26.

<sup>23</sup>) Già sul finire degli anni Settanta, una figura di grande autorevolezza qual era il cardinale Giovanni Benelli, arcivescovo di Firenze, sentenziò con sofferenza: «la maggioranza dei cattolici, in Italia, non sa che significhi essere cristiani» (cit. in Dario BENAZZA, *La soluzione al problema di Dio*, Partenone, Roma 1991, p. 161). È quel che sempre più emerge anche da indagini statistiche. In linea con tutto ciò anche alcuni commenti sorprendenti di una figura insospettabile, Massimo Cacciari, «il filosofo che, dopo avere teorizzato utopie di comunistiche palingenesi sociali, ha ora rinnegato quel passato. Pur da agnostico radicale qual è tuttora, Cacciari va dicendo che uno dei disastri dell'Occidente è l'assoluto analfabetismo religioso. [...]. Per Cacciari, è un problema vero questa ignoranza in fatto di religione che contrassegna non solo gli studenti somari, ma buona parte della leadership che detiene il potere, sia culturale che politico. "Come è possibile — si chiede — capire qualcosa non solo del passato ma anche del presente, senza un

contemporaneo continua ad avvertire. Esattamente questa ignoranza dottrinale è la causa del facile attecchimento delle molte stravaganti proposte religiose che trovano tanto più spazio quanto maggiore è la confusione all'interno della Chiesa.

Paradossalmente, il difetto non è causato dall'assenza di occasioni di formazione (che, in verità, sono abbondanti – basti considerare il clima di attivismo presente nelle parrocchie), quanto dalla insufficiente solidità dottrinale della formazione. Il Cristianesimo, non può essere considerato un vago valore che più o meno tutti, anche se in modo differenziato, avvertiamo; la fede cristiana invece è il legame vivo con Gesù, la risposta definitiva di Dio ad ogni uomo. Una fede in questo modo intesa spinge ad una verifica seria, un desiderio di una costante verifica e un amoroso approfondimento. È, questo, l'atteggiamento del discepolo.

Per provare, quindi, a dare un contributo, tenteremo di mettere in luce alcuni aspetti strettamente inerenti il mandato ricevuto a trasmettere ed insegnare la fede. Alcuni aspetti che vanno sempre — ma oggi più che mai — richiamati per evitare d'incorrere in possibili errori.

---

minimo di informazione religiosa? E se non si capisce niente qui, come si fa a insegnare o a governare?”. Se sto alla mia esperienza, c'è qualcosa di peggio dell'ignoranza: è l'ostentazione di essa; quasi il non sapere, qui, fosse un fiore all'occhiello» (Vittorio MESSORI, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, p. 30).

a. Rapporto Catechesi, Scrittura, Dogma (la Chiesa)<sup>24</sup>.

Si diffonde sempre più nella Chiesa — un po' a tutti i livelli: nei documenti ecclesiali, nei testi teologici, nella predicazione dei sacerdoti e, quindi, anche nella prassi catechetica parrocchiale — una pericolosissima tendenza: la riduzione della Rivelazione (cioè la riduzione della fede e delle sue fonti) alla sola Sacra Scrittura.

Questo è un po' il punto nodale di tutta la teologia. La grande questione delle fonti della Rivelazione e dell'interpretazione di quest'ultima investe — e non potrebbe non investirla — la catechesi, ossia il processo di trasmissione della fede.

La teologia — e, di riflesso, la catechesi — oggi sviluppa, per così dire, la fede partendo direttamente dalla Bibbia senza passare attraverso la mediazione della Chiesa e prescindendo dai dogmi. A seguire, negli ultimi decenni è avvenuto questo capovolgimento anche nella catechesi: l'omissione generalizzato del dogma e il tentativo di ricostruire la fede partendo direttamente dalla Bibbia. Così facendo, il dogma, anche quando non è negato, decade al rango di una specie di quadro orientativo di poca importanza per il contenuto e la struttura della catechesi. Ma questa è la strada migliore per trasformare la fede in un'esperienza solamente intimistica e sentimentale.

Si tratta senz'altro di un uso alterato della Scrittura. Il cardinale Biffi provocatoriamente ha affermato: «noi non siamo

---

<sup>24</sup>) Cfr. Hans Urs von BALTHASAR, *La Sacra Scrittura*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1988; cfr. Joseph RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede* (conferenza tenuta a Parigi il 15.1.1983), Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1985, p. 9.10.13-14.

il “popolo del libro”, a rigore non siamo neppure il “popolo della parola”, siamo il popolo dell’avvenimento”. [...] Sventurato quel teologo, quell’esegeta della sacra pagina per il quale Gesù è primariamente un personaggio letterario e perciò egli parla del Cristo dei sinottici, del Cristo paolino, del Cristo giovanneo, e non del suo Salvatore»<sup>25</sup>. Nell’uso distorto della Bibbia non è difficile scorgere una tendenziale assimilazione a quel principio del *sola Scriptura*, caro a Lutero e a tutta la teologia protestante. Infatti, l’indole del protestantesimo è ridurre il *fatto* presente a un *libro*. Eppure «Cristo non ha scritto il Vangelo, ma ha fondato la Chiesa: è il paradosso del fatto che una delle “tre religioni del libro” (come le definiva Maometto) non è una religione del libro»<sup>26</sup>.

Con piacere annotiamo anche un’affermazione presente nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «la fede cristiana tuttavia non è una “religione del libro”. Il cristianesimo è la religione della “Parola” di Dio, “non di una parola scritta e muta, ma del Verbo incarnato e vivente”». Il *Catechismo* attinge questa mirabile citazione dal grande Bernardo di Chiaravalle. Continua il testo: «perché le parole dei libri sacri non restino lettera morta, è necessario che Cristo, Parola eterna del Dio vivente, per mezzo dello Spirito Santo ci apra la mente all’intelligenza delle Scritture»<sup>27</sup>.

Al contrario, l’odierno orientamento teologico, guardando la Parola di Dio come la fonte principale della vita cristiana, una

---

<sup>25</sup>) Giacomo Biffi ad un convegno di teologi a Bologna, in «Tracce. Litterae Communionis», anno XX, novembre 1994, p. 68.

<sup>26</sup>) Vittorio MESSORI, *Elogio della carne*, in «30 Giorni», anno 8, maggio 1990, p. 31.

<sup>27</sup>) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., n. 108.

fonte autosufficiente, come se essa sola bastasse, rivela una tendenza “protestante” all’interno del cattolicesimo. Ma Cristo si è incarnato, non “illibrato”, «quasi che il Verbo invece che farsi carne, si fosse fatto carta»<sup>28</sup>.

La Bibbia non è un compendio organico di fede, non è un manuale sistematico della verità salvifica. Essa è una delle fonti di quella Rivelazione attraverso cui Dio si fa conoscere all’uomo.

In questi ultimi decenni anche in campo cattolico è sorto un fenomeno curioso, esportato dal peggiore protestantesimo (già, perché i teologi protestanti seri nel frattempo stanno con gioia riscoprendo l’ambito della Tradizione e l’indispensabile ruolo del Magistero). Di quale curioso fenomeno parlo? Senza voler sminuire l’uso ormai familiare che si fa della Bibbia, pare che più la si legge, maggiore è la confusione dottrinale; per cui non si sa neanche in che cosa si crede (cioè quali siano le verità di fede). Ciò, a fronte della crescente abitudine a “meditare” la Scrittura. I catechisti non sanno neanche quanti siano gli articoli del Credo, ma tutti amano atteggiarsi ad esperti biblisti. Così capita che l’uso personale della Scrittura sia paradossalmente proporzionale alla crisi della fede.

Il rapporto con la Sacra Scrittura è e rimane problematico. L’approccio ai testi non può essere mai soggetto ad una lettura interpretativa personale. Tranne i vangeli, i libri biblici non possono essere offerti come prima lettura o dati in mano a tutti. Più che suggerire il contatto con la Bibbia sarebbe molto più opportuno distribuire catechismi.

---

<sup>28</sup>) MESSORI, *Elogio della carne*, cit.

b. La struttura tradizionale della catechesi e le sue quattro principali ripartizioni<sup>29</sup>.

Negli ultimi decenni si è creduto di dover aggiornare tutto per essere, ad ogni costo, “alla moda” e così si è tentato di edificare una nuova sistemazione catechetica<sup>30</sup>. Il catechismo — come libro di catechesi — non è diventato usuale che al tempo del Concilio di Trento in risposta alla Riforma luterana; ma la trasmissione della fede, come struttura fondamentale nata dalla logica dell’approfondimento della fede, è antica quanto il catecumenato, cioè quanto la Chiesa stessa<sup>31</sup>.

Così è nata, sin dai primi tempi, una “struttura” catechetica, il cui nocciolo risale alle origini della Chiesa stessa. Occorre ricordare che sin dai primi tempi del cristianesimo apparve un “nucleo” permanente e irrinunciabile della catechesi, dunque della formazione alla fede. È il nucleo, poi, utilizzato anche nella struttura del *Catechismo del Concilio di Trento* (detto anche *Catechismo Romano*). Non si tratta di un sistema artificiale, ma semplicemente della sintesi del materiale mnemonico indispensabile alla fede, che riflette nello stesso tempo gli elementi vitalmente indispensabili al cristiano.

---

<sup>29</sup>) Cfr. Luigi ANDRIANOPOLI, *Il Catechismo Romano commentato*, Ares, Milano 1983, p. XVI.16.30; cfr. PIO X, *Catechismo Maggiore* (1905), Ares, Milano 1974, domande 10-14; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 13-17; cfr. Joseph RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede* (conferenza tenuta a Parigi il 15.1.1983), Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1985, p. 7-8.25.26; cfr. Joseph RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, intervista di Vittorio Messori, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, p. 73.

<sup>30</sup>) Cfr. RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, cit., p. 26.

<sup>31</sup>) Cfr. *ibidem*, p. 7-8.



Tutto il discorso sulla fede è organizzato così attorno a quattro elementi fondamentali: il *Credo*, il *Pater Noster*, il *Decalogo*, i *Sacramenti*. Queste quattro componenti classiche e principali della catechesi sono servite durante i secoli come dispositivo essenziale (elementare, ma non banale) dell'insegnamento catechetico. È questa la base della vita del cristiano, è questa la sintesi dell'insegnamento della Chiesa basato sulla Tradizione e sulla Scrittura. Queste quattro componenti corrispondono alle dimensioni dell'esistenza cristiana. È quanto afferma il *Catechismo Romano* dicendo che il cristiano trova qui tutto ciò che deve *credere* (il Simbolo o Credo), *sperare* (il Pater Noster), *fare* per piacere a Dio (il Decalogo) e *lo spazio vitale* in cui tutto questo deve compiersi (i Sacramenti della Chiesa).

L'abbandono di questa struttura fondamentale nella corrente catechesi attuale è all'origine dei risultati che constatiamo: la disgregazione del *sensus fidei* non solo nelle nuove generazioni, ma nell'intero popolo di Dio a partire — ahimè — dalle stesse guide, spesso incapaci di una visione di insieme della fede.

Si è molto discusso sulle cause della crisi, ma solo qualche mente più illuminata ha avuto il buon senso (e il coraggio) di denunciare che gli sforzi delle prevalenti metodologie catechetiche parrocchiali hanno contribuito più ad aggravare che a risolvere la crisi<sup>32</sup>.

Cosa c'è dietro a queste scelte errate? Parte rilevante delle

---

<sup>32</sup>) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al I Convegno nazionale sul tema "Missioni al popolo per gli anni '80", 6.2.1981, cit., p. 235; cfr. RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, cit., p. 7.

“nuove” impostazioni tira in questione il rapporto tra metodo e contenuto (altro tema sui cui occorrerebbe soffermarsi). Ma anche al di là di ciò, non si comprende la ragione per cui oggi si crede di dover abbandonare ad ogni costo la struttura tradizionale dell’approfondimento sistematico della fede, tanto esatta e giusta teologicamente quanto semplice ed efficace pedagogicamente<sup>33</sup>.

È stata senz’altro una decisione infelice sopprimere il catechismo tradizionale: dichiarandolo ormai “sorpassato”, gli orientamenti della moderna catechesi si sono volti verso strade piuttosto azzardate<sup>34</sup>.

L’esito è sotto gli occhi di tutti e solo chi non vede non dà ragione al cardinale Joseph Ratzinger che nel 1988 ancora aveva denunciato senza mezze misure «l’insuccesso catastrofico della catechesi moderna»<sup>35</sup>.

#### c. Insostituibilità della catechesi (e del catechismo).

Per sottolineare la insostituibilità della catechesi ci si potrebbe anche solo limitare a richiamare le parole di un all’epoca giovane prete di Belluno, don Albino Luciani (1912-1978), futuro Giovanni Paolo I, quel Papa che il mondo potrà godere solo un mese. Ebbene don Luciani, nel 1949, scriveva nel suo *Catechetica in briciole*: «messo da parte il catechismo non saprete che mezzi adoperare per fare buoni piccoli e grandi. Tirerete in campo la “dignità umana”? I piccoli non capiscono

---

<sup>33</sup>) Cfr. RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, cit., p. 26.

<sup>34</sup>) Cfr. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, cit., p. 73; cfr. RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, cit., p. 7.

<sup>35</sup>) Joseph RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989, p. 31.

cosa sia, i grandi se ne infischiano. Metterete avanti "l'imperativo categorico"? Peggio che peggio... Si dice che anche la filosofia e la scienza sono capaci di far buoni e nobili gli uomini. Ma non c'è neppure confronto col catechismo, che insegna in breve la sapienza di tutte le biblioteche, risolve i problemi di tutte le filosofie e soddisfa alle ricerche più penose e difficili dello spirito umano»<sup>36</sup>.

Le parole del futuro Papa richiamano le affermazioni dei grandi pastori della Chiesa. Tra questi, san Carlo Borromeo (1538-1584), il grande vescovo di Milano, che, scrivendo nel 1571 al Nunzio di Spagna, ebbe a dichiarare di «non saper vedere quale altra cosa abbia fatto tanto frutto nella sua diocesi, quanto l'opera della Dottrina Cristiana»<sup>37</sup>, cioè l'opera della spiegazione della fede: la catechesi.

A riguardo, Giovanni Paolo II, prendendo atto con dolore del grado di scristianizzazione raggiunto dai nostri contemporanei, parlando dell'indifferibile "nuova evangelizzazione", invitava ogni annunciatore della risurrezione di Gesù a ricominciare da capo nel compito di educare alla fede: «oggi bisogna aver pazienza, e ricominciare tutto da capo, dai "preamboli della fede" fino ai "novissimi", con esposizione chiara, documentata, soddisfacente»<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup>) Cit. in Tommaso RICCI, *Papa Luciani. Dossier*, in «30 Giorni», anno 6, marzo 1992, p. 53.

<sup>37</sup>) Cit. in Nicola RAPONI - Angelo TURCHINI (a cura di), *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 19.

<sup>38</sup>) GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al Convegno nazionale sul tema "Missioni al popolo per gli anni '80", 6.2.1981, cit., p. 235.

d. Un Cristianesimo “aggiornato”?

Rispetto a quanto costituisce la fede cristiana, nessuno nella Chiesa può arbitrariamente togliere qualcosa o improvvidamente inventare altro. Colui che è l’Alfa e l’Omega, il principio e la fine (cfr. Ap 22,13) non muta e la fede in Lui non può essere soggetta a variazioni. La Chiesa non ha una “sua” dottrina: il suo insegnamento è nient’altro che ciò che ha ricevuto e continua a ricevere dal suo Maestro, Gesù. Saremmo traditori se trasformassimo il Vangelo di Gesù Cristo. Nella trasmissione della fede, il cristiano non può che *sentire cum ecclesia*, essere inseriti nel mistero, seguire la Chiesa che deve santamente conservare e fedelmente trasmettere quella fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, Verbo eterno del Padre, e figlio di Maria, nel cui nome vi è salvezza eterna e felicità già da quaggiù.

Ecco perché nel corso dei secoli la santa Chiesa ha considerato suo dovere più grande la difesa intransigente della purezza della fede da ogni sorta di inquinamento e di corruzione. Un compito indispensabile, sempre prezioso, a volte impopolare.

Quando si riceve il compito di trasmettere la fede — un compito tanto arduo quanto meraviglioso, un compito che per un individuo è tanto difficile quanto alto — occorre avvertire anche la enorme responsabilità posta nelle nostre mani. È il mandato a trasmettere la conoscenza di Gesù nella quale all’uomo è donato il senso della vita.

Perciò trasmettere in modo anche solo marginalmente deforme la fede significa privare l’uomo di ciò di cui ha più bisogno, significherebbe compromettere quell’autentico rapporto con Dio nel quale l’uomo realizza tutto se stesso. Il

cardinale Joseph Ratzinger qualche anno fa fotografò il problema con la usuale lucidità: «alcuni catechismi e molti catechisti non insegnano più la fede cattolica nel suo complesso armonico — dove ogni verità presuppone e spiega l'altra — ma cercano di rendere umanamente “interessanti” (secondo gli orientamenti culturali del momento) alcuni elementi del patrimonio cristiano»<sup>39</sup>.

Sarebbero moltissimi gli esempi da portare. Accenniamo ad uno tra i decisivi: la vita eterna. Guido Piovene (1907-1974), noto scrittore e giornalista italiano, rivolgendosi ad un teologo nel corso di una trasmissione televisiva chiedeva: «perché voi credenti... parlate così poco del senso finale della vita? Vi vedo molto impegnati per l'uomo di tutti i giorni: non avete più nulla da dirgli sul dopo? Non mancate alla vostra missione? Non vorrei che vi riduceste come “noi laici” ad accompagnarli solo una “soglia della vita” senza ulteriore speranza. Se la certezza dell'al di là è in voi dovete proclamarlo più coraggiosamente». Soffriamo, infatti, di una “immanentizzazione”, una “orizzontalizzazione” della fede cristiana: ripieghiamo più volentieri su attività sociali che, però, assumono la forma di una fede reticente, una forma surrogata della Buona Novella. È come se venisse meno la centralità delle domande fondamentali e, assopendosi su ciò che è mondano, si trascuri l'essenziale. Così, la verità dell'eternità diviene drammaticamente tiepida nell'esperienza del cristiano e l'annuncio cristiano è privato della speranza (teologale) della vita eterna. Sosteneva ancora Ratzinger: «in non poca catechesi moderna la nozione di vita eterna si trova appena accennata, la questione della morte è sfiorata e la maggior parte delle volte, lo è solo per interrogarsi

---

<sup>39</sup>) RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, cit., p. 72.

sul come ritardarne l'arrivo»<sup>40</sup>.

Ma vendere il cristianesimo a "prezzo ridotto", soltanto per trovare più compratori impedisce di accorgersi che esso, così, perde ogni valore<sup>41</sup>; avere una conoscenza anche solo parzialmente errata del vero Dio, della sua amicizia salvifica, della sua volontà, significherebbe mettersi al cospetto di un falso Dio, significherebbe mettersi dinanzi ad un Dio che non esiste, significherebbe avere un'ingannevole immagine di Dio. Una catechesi che venisse fuori da queste ambiguità, non essendo in grado di presentare autenticamente la fede cristiana, non potrà essere strumento di verità e di libertà. Ed, invece, «la catechesi deve tornare ad essere non un'opinione accanto ad un'altra, ma una certezza che attinge alla fede della Chiesa, con i suoi contenuti che sorpassano di gran lunga l'opinione diffusa»<sup>42</sup>.

#### 4. Conclusione

Sicuri che trasmettere la conoscenza di Gesù significa realizzare il più grande servizio a questa affamata umanità e coscienti del fatto che donare all'uomo il suo unico e grande tesoro significa saper davvero venire incontro al fratello, allora comprendiamo come l'appello alla sequela di Gesù da riproporre continuamente nell'evangelizzazione e nella catechesi sia la più alta forma di carità. Ed allora concludiamo

---

<sup>40</sup>) *Ibidem*, p. 151.

<sup>41</sup>) Cfr. Hans Urs von BALTHASAR, *Perché sono ancora cristiano*, Morcelliana, Brescia 1971, p. 41; cfr. Pietro PALAZZINI, *Vita sacramentale*, Paoline, Roma 1976, parte II, sez. I, p. 143.

<sup>42</sup>) RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, cit., p. 151.

aprendo una pagina del più importante catechismo cattolico, il *Catechismo Romano* pubblicato in seguito al Concilio di Trento (1545-1563) durante il pontificato di san Pio V (1566-1572), che per manifestare lo scopo e il contenuto della catechesi semplicemente richiamava le parole di Gesù riportate dall'evangelista Giovanni: «questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3). Esprimendosi in tal modo, il *Catechismo Romano* intendeva precisare contenuto e finalità di ogni catechesi, e precisava effettivamente in modo fondamentale ciò che la fede è: credere, infatti, vuole dire trovare e realizzare la vita, la vita vera<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup>) Cfr. RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, cit., p. 18.





## Recensioni

ROBERTO DE MATTEI, *Trilogia romana*, Solfanelli, Chieti 2018, p. 160, € 12

«Il Papa però non riuscirà a stroncarlo, perché il modernismo pervade il Vaticano e in Italia aderisce segretamente ad esso una gran parte del giovane clero. I giovani preti discutono dell'abolizione del celibato sacerdotale, dello sviluppo dei dogmi, della libertà di coscienza, simpatizzano per le idee democratiche e socialiste. Ma Pio X si rifiuta di democratizzare la Chiesa. Al Vaticano è il caso di rivolgere l'antico aforisma pagano: *quos vult perdere, Iupiter dementat*». A parlare è il principe Leone Caetani, orientalista di fama internazionale, in odore di massoneria e convinto occultista. Il suo interlocutore è John Pierpont Morgan, una potenza politica ed economica: «era in America ciò che i Rothschild erano in Europa». Ciò che accomuna i due uomini è «uno smisurato orgoglio e una avversione radicale alla Chiesa cattolica». Dal loro colloquio – avvenuto nel 1908 – si comprende perfettamente qual è il fine del modernismo, quali sono le sue origini e quali gli occulti sostenitori e gli interessati alleati.

Esiste il saggio storico, esiste il romanzo storico ed esiste anche la ricostruzione storica romanzata: quest'ultima è una particolare ricostruzione storica – aderente alla verità, ma priva delle tipiche note bibliografiche che appesantiscono necessariamente le lettura – in cui l'autore si permette di “drammatizzare” i dati forniti, magari mettendoli in bocca ai protagonisti di quel periodo.

Roberto de Mattei, con *Trilogia romana* affronta lo scontro tra Chiesa e Rivoluzione “sceneggiando” alcuni incontri tra personaggi realmente esistiti, immaginando dialoghi i cui contenuti sono però

stati ricavati da un'attenta ricerca storica. Del resto, come afferma uno dei protagonisti, «talvolta la conversazione aiuta a comprendere la realtà meglio dei libri» (p. 139).

Il primo incontro (*Lo storico e il cardinale*) si svolge nel 1847 tra il giornalista e storico Jacques Crétineau-Joly (1803-1875), «vandeano di nascita e di temperamento», e il cardinale Giuseppe Mezzofanti (1774-1849), un vero e proprio “mostro” nell'apprendimento delle lingue (ne conosceva 80 e ne parlava correntemente 40, molte delle quali con i rispettivi dialetti), ma anche uomo di grandissima cultura e spiritualità. Il loro colloquio verte sulle radici ideologiche e religiose della rivoluzione e si conclude con l'invito del porporato a continuare a scrivere l'opera *L'Église romaine en face de la Révolution* (che sarà pubblicato nel 1859), nonostante i dubbi provenienti anche dall'interno della stessa Chiesa.

La seconda sezione del libro (*Una giornata di luglio a Roma*) riporta un duplice incontro: innanzitutto quello tra il sacerdote modernista Ernesto Buonaiuti (1881-1946) e il suo antico maestro, monsignor Umberto Benigni (1862-1934), fondatore del *Sodalitium pianum* e direttore dell'agenzia quotidiana *Corrispondenza romana*, che ha appena ricevuto la principessa Giustiniani Bandini. Benigni e Buonaiuti esprimono due posizioni assolutamente inconciliabili; invece, a pochi passi, in un salotto del Grande Albergo di Roma, s'incontrano in perfetta sintonia, come detto in apertura, Caetani e Morgan, uniti, nella loro diversità, da un feroce anticlericalismo.

Infine l'ultima parte (*Una Principessa racconta*) immagina una visita alla citata principessa Maria Cristina Giustiniani Bandini (1866-1959), due anni prima del-

la sua morte, da parte del giornalista svizzero Pierre Engel; di fronte a una fumigante tazza di tè la nobildonna romana ripercorre i propri quasi cento anni di vita e di militanza cattolica, ricostruendo il ruolo – non sempre positivo – dell'aristocrazia romana di fronte alle trasformazioni della società, soprattutto romana, dal Risorgimento alla Repubblica: si parla del giudizio da dare sui nazionalismi del Novecento, ma anche del femminismo (la principessa promosse e diresse l'Unione Donne Cattoliche italiane, sorta nel 1909 in contrapposizione ai movimenti femministi), del ruolo nefasto della Democrazia Cristiana, della trasformazione urbanistica di Roma, dei palazzinari e della nascente egemonia liberal-marxista nel mondo culturale, dell'uso segreto del potere finanziario per influenzare la vita politica ed indebitare i governi, delle radici massoniche e talmudiche del comunismo...

«La Rivoluzione – conclude la principessa – è una piovra inafferrabile di cui noi recidiamo i tentacoli ma non riusciamo a colpire la testa. Le forze rivoluzionarie vogliono la conquista del mondo attraverso una Repubblica universale sotto il loro dominio. Ma a differenza della Chiesa le società segrete operano nell'ombra, utilizzando i mezzi più sleali e immorali. Cerco sempre di chiedermi che cosa farei se fossi al posto dei miei avversari. E immagino le cose peggiori. Per esempio una loro sistematica infiltrazione all'interno della Chiesa cattolica, per raggiungerne i vertici. Quello che mi sorprende però non è l'audacia dei malvagi, ma l'ingenuità e spesso la complicità dei buoni» (p. 149).

Tutta l'opera – il cui titolo è ispirato ai tre nostalgici poemi sinfonici di Ottorino Respighi dedicati alla Città Eterna (*Fontane, Pini e Feste*) – fa inoltre trasparire un

senso di rispettosa ammirazione nei confronti del ruolo svolto, nel corso dei secoli, dall'aristocrazia romana: che essa abbia detenuto concretamente il potere, che si sia distinta in difesa della Fede sulle galere dell'Ordine di Malta oppure a Lepanto (tema che ricorre come un *Leitmotiv*) o che sia servita di esempio – con le pur sottolineate eccezioni – e di stimolo alla nobiltà europea («i principi romani ovunque avevano la precedenza sui principi del Sacro Romano Impero e le loro dimore erano considerate le più belle d'Europa», p. 114), risulta ben chiaro come il livellamento democratico abbia irrimediabilmente nuociuto alla società. E non solo a quella romana.

Gianandrea de Antonellis

LUIGI RUSSO, *I crociati in Terrasanta. Una nuova storia*, Carocci, Roma 2018, 282 p.

La ricostruzione sintetica degli eventi che portarono alla realizzazione del Regno di Gerusalemme (esistito dal 1099, dopo la vittoria nella prima Crociata, fino al 1291, caduta di San Giovanni d'Acri) e degli altri Regni cristiani viene presentata in questo interessante saggio scandito in sette capitoli e un epilogo geograficamente intitolati (Gerusalemme, *Outremer*, Edessa, Hattin, Costantinopoli, Damietta, San Giovanni d'Acri, Roma), scritto da Luigi Russo, medievista apprezzato in particolar modo da Franco Cardini, che ha riepilogato vent'anni di ricerche condotte su una lettura scientifica di ampiezza internazionale, con il dichiarato intento di fornire un quadro quanto più possibile aggiornato in materia di studi crociatisti. Molto ampia (e ben suddivisa per gli argomenti trattati) è infatti la bibliografia (p. 213-272).

Perché definire il risultato di tali studi una “nuova” storia? In che consiste la “novità” della lettura di Russo? Essa – aggiornamento bibliografico a parte – non può riferirsi al mero ambito temporale, indicando semplicemente il fatto di essere il più recente tra i saggi sull’argomento. A detta dello stesso autore, la novità consiste nel cercare di fornire tutti i possibili elementi di una narrazione “plurale” delle vicende, non limitandosi ad una semplice ricostruzione degli eventi storico-politici del periodo crociato, bensì ponendosi come una guida per orientarsi nei molteplici livelli del movimento crociato alla luce del dibattito storiografico più aggiornato, svincolando al contempo l’esposizione dalla mera elencazione delle spedizioni organizzate in soccorso della Terrasanta da parte delle autorità dell’Occidente medievale.

Quindi Russo da un lato concentra la propria attenzione sul movimento crociato per eccellenza, quello volto alla liberazione di Gerusalemme, evitando di affrontare l’argomento delle crociate al di fuori della Terrasanta (come quella baltica o quella albigese); dall’altro amplia la visuale spostandola da quella esclusivamente “occidentale-mediterranea” e prendendo in considerazione anche ciò che accadeva dall’altra parte del Regno di Gerusalemme, vale a dire alle spalle del sultanato, «ampliando lo sguardo a quanto avveniva nel mondo musulmano circostante, nonché all’arrivo dalle steppe di nuovi popoli (Turchi e Mongoli su tutti) che avrebbe drasticamente alterato una storia troppo spesso vista focalizzandosi soltanto su quanto accadeva sulle coste del Mediterraneo» (p. 11). Questo perché, nella prospettiva proposta da Russo, «la storia del movimento crociato è strettamente legata alle vicende

dell’Egitto mamelucco e all’impero mongolo, ovvero entità politiche le cui propaggini distavano talvolta anche migliaia di chilometri dalla striscia costiera a cui si era ridotto *Outremer* nella seconda metà del Duecento» (p. 174).

Ampio spazio – pur nella densissima sintesi del saggio – è quindi lasciato alle vicende di Gengis Khan (ossia, *Capo fiero*) e dei suoi immediati discendenti, che conquistarono un territorio che lambiva Polonia, Ungheria, Persia e Siria, conquistando, a sud, città come Aleppo, Baghdad e Damasco. Favorito in un primo tempo dalle autorità cristiane «i cui calcoli di alleanza con l’impero mongolo – tollerante nei riguardi delle varie fedi professate dai propri sudditi ma non interessato ad alleanze alla pari con altri soggetti politici – si rivelarono miopi, come peraltro dimostrato dall’immediata occupazione di Gerusalemme da parte mongola» (p. 164-165). La battaglia di Ayn Jālūt (1260), conclusasi con una vittoria di Mamelucchi egiziani, sancì l’ascesa di questa formazione militare (per altro di origine servile provenienti dalla Transoxiana – oggi corrispondente a Uzbekistan, Turkmenistan e Kazakistan – e dalle steppe euroasiatiche e caucasiche); «dal punto di vista più generale, a partite da quell’evento l’impero mongolo, persa la propria unitarietà e diviso nei vari khanati rivali, avrebbe infatti spostato il suo baricentro in direzione della Cina, perdendo la propria capacità di influire direttamente nelle vicende di quel che rimaneva dei territori di *Outremer*, pur continuando a sferrare periodici attacchi contro la regione siro-mesopotamica per oltre un quarantennio» (p. 166).

Tali vicende sono – non solo da un punto di vista cronologico – strettamente legate alla crociata di San Luigi IX, il

“Crociato per eccellenza”, che si votò all’impresa nel 1244, partendo cinque anni dopo perché tra i preparativi incluse i tentativi (risultati inutili) di coinvolgere le altre Corone europee e – da perfetto sovrano cristiano – la volontà di «indagare sugli abusi commessi dai suoi funzionari a livello locale; un ruolo chiave in tale operazione fu assegnato a fidati esponenti dei nuovi Ordini mendicanti (Francescani e Domenicani) affinché purificassero il Capetingio dai peccati commessi dai suoi sottoposti, ma soprattutto per farsi conoscere e amare da tutti i suoi sottoposti, nell’ambito di una colossale impresa di promozione del potere regale che non aveva precedenti» (p. 168). Sembra però assai limitativa l’idea di indire una crociata – o di fare giustizia nel proprio Regno – come mera operazione di immagine. Il resto della vita del Re santo conferma che non questioni “promozionali”, bensì di sostanza sottendevano al suo agire: caduto prigioniero per non aver voluto abbandonare i propri soldati (gli era stato suggerito di imbarcarsi e trovare rifugio), costretto al pagamento di un esoso riscatto per essere rilasciato, appena libero si portò a S. Giovanni d’Acri da dove, in accordo con gli ordini cavallereschi, cercò una rivincita. Fallito il tentativo di organizzare un’altra spedizione, tornò in patria, da dove si mosse nel 1270 per un altro tentativo, che partì da Tunisi, nel probabile intento di iniziare una sorta di *reconquista* che passasse per l’Egitto e giungesse infine a Gerusalemme senza lasciarsi territori nemici alle spalle. Ma la sua morte per malattia in Africa frenò l’impresa.

Con la caduta di Acri (28 maggio 1291) «la storia della Terrasanta latina si era conclusa, quella delle crociate no» scrive Russo (p. 182), facendo riferimento al fatto che la Chiesa (l’autore precisa: «il

papato medievale») avrebbe usato il nome di *crociata* per lotte che riguardavano la fede (l’autore sostiene: «ai fini del proprio rafforzamento in senso centralistico», p. 183), prescindendo dal tentativo di liberare il Sepolcro. Interessante la constatazione, sintetizzata nelle (poche) pagine finali del saggio, dell’individuazione di Roma, piuttosto che di Gerusalemme, quale meta privilegiata dei pellegrinaggi, dovuta soprattutto allo spostamento delle reliquie (in particolar modo da Costantinopoli), causa non ultima del venir meno delle Crociate: «la “Terrasanta” non era più a Gerusalemme, ma si era trasferita a Roma» (p. 184). L’indizione dei Giubilei – e la conseguente promulgazione dell’indulto plenario – fece sì che la Sede di Pietro risultasse meta più vicina, più facilmente raggiungibile e più sicura per ottenere la cancellazione delle proprie colpe. Il che coincide con il concetto di *pellegrinaggio armato* che indica le Crociate e dovrebbe aiutare a far giustizia del pregiudizio economicistico di derivazione marxista secondo cui le motivazioni dei crociati sarebbero state di natura affaristica e non religiosa.

BENIAMINO DI MARTINO, *Note sulla proprietà privata*, prefazione di Carlo Lottieri, appendice di Guglielmo Piombini, Longobardi Editore, Castellammare di Stabia (Napoli) 2009 (p. 143, euro 13).

L’opera di don Beniamino Di Martino cristallizza un’arguta riflessione sul rapporto tra proprietà e libertà. Il saggio rappresenta con particolare intensità narrativa l’evoluzione del valore della proprietà privata nella società contemporanea. Credo, ben conoscendo il trasporto dell’autore per una storia effettivamente libera, che l’idea di un simile lavoro, a dir vero assente specificatamente, sia stata

dettata dall'esigenza di colmare un vuoto di cultura che colpevolmente ha lasciato troppi spazi all'avventurismo ideologico. Un vuoto che nell'ultimo ventennio ha determinata una resa quasi passiva – dovuta forse anche ad un eccesso di tolleranza – del liberalismo di fronte all'avanzamento di uno statalismo becero e vecchio, i cui effetti sono stati certamente sottovalutati. Il saggio compie un veloce ed accorto excursus lungo i tempi interessanti dall'argomentazione.

D'altronde è ben noto che, con la riforma protestante sia iniziato nella società europea un processo di lunga e sistematica disgregazione che, nel XVIII secolo è giunto alle estreme conseguenze favorendo, con la rivoluzione francese, la nascita di uno Stato spiccatamente autoritario ma erroneamente o forse strategicamente definito laicista, in quanto completamente dissociato dalla Chiesa, non soltanto sul terreno istituzionale quandanche su quello dottrinario. Mancando un argine adeguato e perseverando una condizione di tolleranza passiva, si è permesso, lungo gli anni, di divulgare il falso concetto della 'laicità' come qualità o condizione di chi si ponga in opposizione alla Chiesa più che il giusto concetto di un atteggiamento ideologico di chi sostiene la piena indipendenza del pensiero e dell'azione politica dei cittadini da qualsiasi organizzazione religiosa gerarchicamente organizzata, che è cosa radicalmente diversa. Si è concesso troppo spazio ad una lotta rivoluzionaria che è potuta essere così condotta non già in nome di principi morali o religiosi, ma in nome di una vera e propria ideologia, vale a dire di un'espressione di pensiero essenzialmente immanentistica. Il sistema che da tale lotta ha tratto origine, ha ripudiato ogni rapporto col Trascendente e, non riconoscendo alcuna

legge superiore a quella 'positiva' da esso promulgata, ha relegato la religione nel fondo della coscienza dei singoli come un affare privato da tenere distinto dalla vita pubblica. La morale sociale si è ritrovata così ridotta ad un'empirica autolimitazione relativa agli scopi suoi propri. Debellato l'assolutismo dei sovrani con la rivoluzione francese, si è spalancata la via ad un'assolutismo ancora peggiore: quello impersonale dello Stato che ha potuto rivelarsi in tutta la sua disumana potenza nei totalitarismi del XX secolo. Il saggio di don Beniamino Di Martino ha il merito di riaprire il dibattito sul rapporto Stato-famiglia, ma non solo, nella considerazione che laddove lo Stato concepisca la società come concorrente a se stesso, necessariamente Stato e famiglia saranno in conflitto.

La posizione coraggiosamente critica è rivolta a questa cultura statalista che progressivamente ha eroso, appunto, le fondamenta della nostra società perché è venuta a mancare la tutela della proprietà, che andava assunta come un baluardo alla deriva antiborghese. Il quadro espositivo è finemente articolato attraverso molteplici riferimenti storici che ben argomentano l'idea di fondo sulla quale poggia il testo del sacerdote: non esiste benessere se non si ha possesso di beni, è utopia pensare che lo Stato possa garantire il possesso attraverso politiche redistributive, l'apparato ordinamentale e più in generale le pubbliche istituzioni rappresentano meri strumenti a disposizione dell'individuo per la tutela della proprietà privata. Le riflessioni cui è indotto il saggio lettore che abbia l'acutezza di percepire la profondità delle argomentazioni nel testo esposte sono in piena sintonia con la dottrina sociale della Chiesa, le radici della religione cattolica ed in generale le fondamenta del cre-

do giudaico-cristiano, legate inscindibilmente al valore della proprietà privata.

Essa rappresenta per l'uomo la conquista di un'intera vita, il momento dell'affermazione della propria identità, in altre parole il buon cattolico è tale se capace di tutelare il frutto del proprio lavoro per poter meglio apprezzare ciò che viene definito bene comune.

La solidità di tali argomentazioni, prive di incongruenze narrative, trova riscontro nelle quotidiane iniziative di quei politici che cercano, spesso impropriamente, di innovare le politiche sociali che tutelano l'uomo in quanto proprietario.

Tuttavia a tali illustri legislatori, abili strateghi nelle risoluzioni dei contrasti interpartitici, non altrettanto lungimiranti nelle politiche che attengono alla tutela dei beni individuali, il nostro autore rivolge l'invito di non cedere, in nome del politicamente corretto, alla tentazione di affidare allo Stato la vita dei suoi sudditi.

Lo Stato è tale se strumentale all'individuo, quando il nostro ordinamento diventa assistenziale ed adotta politiche rivolte al "bene comune", finisce per creare profonde ingiustizie, a tutto detrimento del merito, della libertà del singolo e di conseguenza di tutto ciò che il singolo possiede. Il momento storico più eclatante che nel testo è richiamato per rendere ai lettori manifesta la necessità di tutela della proprietà privata è

espresso nei seguenti termini: il comunismo, le politiche redistributive, il socialismo ed in generale la dottrina di pensiero che esalta lo statalismo esasperato rappresentano l'esatto contrario della società di mercato, quella che fonda sulla proprietà privata il presupposto di ogni politica economica di matrice occidentale. La storia ha condannato e sfiduciato gli adepti del pensiero comunista, la nostra società ha bisogno di maggiori possidenti che, stimolati da apparati istituzionali efficienti e non burocrattizzati, liberi dall'insopportabile peso delle inique tassazioni, possano contribuire ad accrescere il benessere della nostra economia, stimolando i meno fortunati ed i meno bravi ad incrementare i propri possedimenti, per raggiungere quel benessere che lo Stato non può garantire. Non può definirsi malvagio l'onesto lavoro produttivo di ricchezza, nessuna entità sovrana può pretendere dall'uomo più del dovuto per il mantenimento della "cosa pubblica". Laddove la tassazione è elevata, si riduce con forza la capacità produttiva del singolo, sempre più sfiduciato dalla inefficienza di quei servizi che lo Stato offre quale assurdo corrispettivo di una oppressione fiscale tra le più alte d'Europa.

*Aldo Esposito*

## Segnalazioni

PIERO NICOLA, *La verità nelle lettere. Opere letterarie dimenticate del secondo dopoguerra*, Solfanelli, Chieti 2017, p. 254, € 18

Diego Fabbri! Chi era costui? Possibile che, se ci si reca in una libreria (anche on-line) e si chiede qualche opera del più importante autore drammatico di lingua italiana del secondo Novecento ci si ritrovi di fronte al vuoto più assoluto? Che per studiare i suoi drammi si debba cercare nelle principali biblioteche della penisola italiana, perché in quelle periferiche raramente si troverà qualcosa e su internet non si trova ancora alcunché perché non sono ancora passati 75 anni dalla sua scomparsa? Eppure è così: le ferree leggi sul diritto d'autore impediscono la conoscenza di uno scrittore che presumibilmente preferirebbe vedersi ristampato e citato... Ma il caso di Fabbri non è l'unico: sono moltissime le opere letterarie che non solo spariscono dalla circolazione, ma non figurano neppure nelle storie della letteratura moderna, né compaiono nelle antologie. Spesso il motivo dell'emarginazione dipende dalle simpatie della critica di ieri e di oggi e dal politicamente corretto, che ignora o denigra gli autori scomodi.

E così, soprattutto nella penisola italiana, dopo decenni di egemonia culturale della Sinistra, la narrativa e la saggistica censurate o lasciate nel dimenticatoio sono spesso proprio le più sincere e veridiche, quelle che non rivestono di belletto artistico le menzogne o il pessimismo nichilista. Così Piero Nicola – autore, fra l'altro, del saggio *L'ottimismo ereticale. Giovanni XXIII, De Lubac, Teilhard de Chardin teologicamente accomunati* (Solfanelli, Chieti 2010), oltretutto di vari racconti e due

romanzi – ha elaborato una ventina di brevi monografie dedicate ad alcuni autori ingiustamente obliati o messi da parte, perché non utilizzabili dalla cultura dominante. Ci sono nomi noti, ma che non vengono proposti agli studenti, come Carlo Alianello, forse il maggiore romanziere del dopoguerra; Giovanni Guareschi, il “papà” di don Camillo e Peppone; il fine umorista Achille Campanile; i profondi drammaturghi Rosso di San Secondo e Diego Fabbri, questi punta del teatro cattolico europeo; ci sono Domenico Giuliotti e Leo Longanesi, i critici Guido Manacorda e Giorgio Petrocchi; Orsola Nemi e Liala, Eugenio Corti e Nino Badano; e poi Cesare Angelini, Alfredo Panzini, Francesco Pastonchi, Antonio Baldini, Alberto Colantuoni, Barna Occhini, Milli Dandolo, Concetto Pettinato. Nomi che a chi ha qualche anno risulteranno conosciuti, ma non tanto da poterne tracciare un profilo; e che agli appartenenti alle nuove generazioni probabilmente diranno ben poco.

Il lavoro di Piero Nicola diventa così uno spunto, per cercare di approfondire, per andare alla ricerca di testi dimenticati (a onor del vero, forse solo i primi tre della lista, assieme a Liala ed e Eugenio Corti sono reperibili abbastanza facilmente in libreria, per gli altri ci si dovrà rivolgere al mercato dell'usato: per fortuna internet è di grande aiuto in tal senso). E si potranno scoprire così autori di grande valore che meriterebbero ben altra considerazione anche sui libri scolastici. (*G. de A.*)



CLAUDIO E. A. PIZZI, *Ripensare Ustica*, edito in proprio, s.l., 2017, p. 286, s.i.p.

I giudici non sono necessariamente portati per la scrittura, con qualche non lodevole eccezione (ad esempio tra giudici partenopei *radical-chic* che invece di lavorare alla stesura delle sentenze impiegano il tempo scrivendo romanzi ed accompagnando i figli alle manifestazioni *no-global*). Ne è un lampante esempio la sentenza “mostruosa” sull’incidente di Ustica (27 giugno 1980) emessa il 31 agosto 1999, ad esempio, si compone di 5.647 pagine a cui vanno aggiunte 1.600.000 (un milione e seicentomila) pagine di documentazione. A che si deve tanta logorrea? È lecito pensare che si voglia contribuire all’insabbiamento della verità attraverso l’accumulo di documenti in gran parte inutili al fine di confondere il lettore comune (se mai ve ne sarà uno) e quello specializzato? Già in una normale sentenza su problemi condominiali l’utilizzo di frasi contorte, di sostantivi desueti, di linguaggio burocratese serve (anche) a spaventare il destinatario della decisione giudiziale, facendogli pesare la sua (presunta) ignoranza nei confronti della pretesa onniscienza (?) ed onnipotenza (quest’ultima, purtroppo, molto più vicino al vero) dell’organo decisionale; se alla difficoltà interpretativa artatamente creata attraverso le scelte lessicali si aggiunge una dilatazione quantitativa, è difficile non pensare ad una strategia di depistaggio (che nel caso di Ustica, è il primo vocabolo che viene naturalmente alla mente).

Anche volendo partire dalla buona fede dei giudici e, soprattutto, dei testimoni e dei periti, che hanno lavorato per quasi dieci anni all’inchiesta culminata con la citata sentenza di Rosario Priore (che non è certo l’unica conclusione giudiziaria sul caso!), l’accumulo di tanto mate-

riale (davvero tutto utile e indispensabile o piuttosto un *modus operandi* – peraltro tipico di moltissime sentenze – che confonde quantità e qualità, per cui se dico la stessa cosa in 25 pagine anziché in due e mezzo sarò giudicato meglio ai fini della carriera?) serve a creare ancor più confusione sul problema di comprendere la causa della caduta del DC-9-I-TIGI (collisione con un altro velivolo? Bomba a bordo? Missile? Cedimento strutturale?) e sugli autori (servizi segreti statunitensi, francesi, inglesi, israeliani, italiani, terroristi neri, libici, palestinesi?).

Al termine della lettura del saggio di Puzzi, già ordinario di Logica e di Filosofia della Scienza presso l’Università degli Studi di Siena, nonché docente di Logica della Prova presso l’Università degli Studi di Milano-Bicocca, si è più sconcertati di prima.

Le conclusioni del terzo dei tre saggi raccolti nel volume, poi, aggiungono altri dubbi, spostando l’attenzione su Gheddafi come mandante della strage (va detto che il comportamento a dir poco ambiguo del colonnello pazzo e le sue mutevoli dichiarazioni a proposito aiutano a rendere credibile tale scenario): «La strage potrebbe essere stata compiuta per celebrare in forma particolarmente effe-rata una vendetta contro l’Italia, della quale in Libia ricorreva il decennale (*sic!*), in una situazione storico-politica di gravissima tensione, che il governo libico giudicava tale da esigere un’azione estrema a scopo di autodifesa. L’ipotesi è avvalorata da vari indizi, ma quelli che stanno alla base di questo lavoro partono dalla considerazione che un messaggio simbolico, nascosto ma riconoscibile, potrebbe essere contenuto o nella data prescelta per l’azione offensiva o nella localizzazione dell’attentato nei confini della regione Sicilia, che per il governo

libico aveva valore sia simbolico che strategico. Ci sono anche elementi che fanno pensare che la caduta dell'aereo nel tratto di mare tra Ustica e Ponza (di valore simbolico per essere stato teatro della deportazione di centinaia di libici nel secolo scorso) sia stato un evento determinato da un calcolo preciso dei luoghi e dei tempi» (p. 283-284). Il decennale a cui si riferisce Pizzi è quello della cacciata degli Italiani dalla Libia, per cui ci sarebbe ben poco da vendicare (semmai avrebbe "giustificato", al contrario, un attentato contro i Libici da parte degli Italiani), ma l'involuzione del periodo rispecchia perfettamente il labirinto creato attorno alla strage di Ustica. Del resto, l'autore conclude affermando: «Le ipotesi sopra formulate non intendono trasmettere nessuna verità. essendo congettura, richiedono semplicemente di essere sottoposte a critica e a controllo. Ciò che le rende particolari rispetto ad altre ipotesi avanzate nelle indagini su Ustica è che alla loro base sta l'analisi di un insieme di coincidenze di date e luoghi la cui concomitanza fortuita appare, almeno a chi scrive, altamente improbabile. Ciò detto, si vuole concludere questa nota con una riflessione che si potrebbe suggerire come punto per una nuova ricerca di storia contemporanea: il fatto che nessuno abbia rilevato le coincidenze prese in esame o che queste, se rilevate, non siano state rese di pubblico dominio è più sorprendente di quanto siano sorprendenti le coincidenze stesse che si è cercato di mettere in evidenza» (p. 284). Per cui il lettore chiude il libro con una sola certezza: l'enorme potere dato ai giudici, che essi scrivano libri o, peggio, sentenze, può in ogni momento schiacciare il comune cittadino che si trovi a passare sul "binario" della "locomotiva magistratura".

E non è una sensazione rassicurante.  
(Luigi Vinciguerra)

VÍCTOR JAVIER IBÁÑEZ, *Una resistencia olvidada. Tradicionalistas mártires del terrorismo*, Auzolan, s.l., s.d. (ma: Bilbao, 2017), p. 230, € 22

Attentati contro abitazioni, giornali e monumenti sacri; minacce, aggressioni, assassini e trasferimenti forzati... Quello tradizionalista è stato il gruppo politico che più ha sofferto a causa del terrorismo separatista basco. L'ETA, esaltata dalla cultura progressista italiana a causa delle comuni radici marxiste, non colpì solo obiettivi del "centralismo" statale, bensì anche carlisti, conscia che proprio in questi ultimi avrebbe trovato avversari ancor più temibili, in quanto capaci di sottrarre consensi all'ideologia separatista basca. Il Carlismo, infatti, incarna il più puro tradizionalismo cattolico e monarchico ed il suo ideario è sintetizzato nel motto « Dio, Patria, *Fueros* e Re», dove i *Fueros* rappresentano il diritto consuetudinario – che anche il Re deve osservare – e quindi il rispetto delle tradizioni giuridico-politiche locali. Di fatto un'ampia autonomia amministrativa, pur se all'interno della Patria e, naturalmente, della Religione (l'unica vera).

Quindi una concezione lontana nei presupposti dottrinari dal separatismo basco, di carattere etnico e caratterizzato dall'uso della violenza: non solo negli attentati eclatanti a suon di bombe, ma anche nel continuo stato di terrore in cui venivano tenuti gli abitanti dei paesi Baschi, con i negozianti costretti a pagare una sorta di "pizzo" per finanziare "spontaneamente" l'ETA.

Ibáñez ricostruisce le vicende di una parte poco nota della guerriglia separatista anche per rompere il colpevole silenzio della stampa generalista in seguito al

“cessate il fuoco” unilaterale dei terroristi baschi. Il saggio propone una visione sistematica delle circostanze che il Carlismo dovette subire in un momento particolarmente drammatico della sua storia. Periodo amaro ed oscuro, perché i carlisti, che avevano offerto generosamente la propria vita in difesa della Spagna tradizionale e cattolica durante la *Cruzada* del 1936 e più volte nell'Ottocento, attraversava una drammatica crisi interna nel momento in cui le si scagliò contro l'attacco terroristico, a partire dal 1961 (prime minacce esplicite) in un crescendo che nel 1975 vide il primo assassinio di un carlista. Diviso internamente, inviso al regime franchista in un momento in cui la società e la Chiesa spagnola inclinavano sempre più pericolosamente verso il liberalismo ed il relativismo, l'attacco dell'ETA completava la strategia per cercare di annientare il vero tradizionalismo cattolico. «Distuggere e demoralizzare il Carlismo, eliminarlo e toglierlo di scena, o meglio ancora controllarlo ed indirizzarlo verso posizioni rinunciatarie o di tradimento dei suoi ideali, si dimostrò essere una manovra azzecata, efficace al fine di eliminare il più profondo strato morale di queste terre ed un mezzo di togliere dalla scena coloro che con la loro semplice presenza, sia per le idee che incarnavano sia per la continuità con il loro passato che rappresentavano erano motivo di fastidio o di inquietudine per chi difendeva vittoriosamente il separatismo, la menzogna e l'apostasia» (p. 15-16). Così scrive Andrés Gamba, tra i più distaccati esponenti del Carlismo contemporaneo, nel suo illuminante prologo. Inoltre Ibáñez denuncia l'interpretazione, «falsa e calco-

latamente diffamatoria» che indica nel Carlismo la base ideologica del separatismo basco, che invece affonda le proprie radici in un *mélange* fatto di pagano *Volkgeist*, di repubblicanesimo mazziniano, di marxismo e – paradossalmente – di nazionalismo totalitarista. Nulla ha in comune l'autonomismo carlista con il separatismo basco (o catalano) che peraltro ha storicamente oscillato tra democrazia cristiano prima ed ateismo poi: né da un punto di vista ideologico, né da quello operativo, «fatto di estorsioni e di colpi alle spalle. Ma si tratta di una confusione astuta, volta a squalificare il Carlismo e nel contempo ad assimilare il comportamento satanico dell'ETA con ciò che di meglio ha prodotto la storia patria» (p. 17).

Tornando al terrorismo, dopo aver attaccato alcuni simboli del Carlismo, si passò all'eliminazione fisica di uomini: Ibáñez ricostruisce le vicende di sei attacchi a simboli (il monumento in Navarra ai caduti della *Cruzada*, il giornale *El Pensamiento Navarro*, il monumento a Sanjuro, la magioni nobiliari di famiglie carliste) e di venticinque omicidi, per poi descrivere il clima di terrore creato al fine di costringere varie famiglie carliste ad abbandonare la propria terra, in un progetto di dominio nazionalista e di sostituzione demografica.

L'ultimo capitolo del saggio è dedicato alle vicende politiche della Comunione Tradizionalista negli anni successivi alla fine di Franco fino all'inizio degli anni Novanta, con i tentativi (infruttuosi) di utilizzare le elezioni democratiche per avere un ruolo nella gestione della cosa pubblica. (*Gianandrea de Antonellis*)