

Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

«Veritatis Diaconia» is
a Peer Reviewed Journal

Numero 4, anno II

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Gianandrea de Antonellis

gianandrea.de.antonellis@gmail.com

Gianandrea de Antonellis

Concetta Di Bella

Beniamino Di Martino

in corso di formazione

Prof. Mons. Filippo Ramondino

viale Bucciarelli 48

89900 Vibo Valentia

Tel. 338. 2088618

Club di Autori Indipendenti

Corso Garibaldi, 95

82100 Benevento

Attilio Conte

www.samnium.org/veritatis-diaconia

Gli articoli della Rivista sono
sottoposti a *referee* cieco.

La documentazione resta agli atti. Per
consulenze specifiche ci si avvarrà
anche di esperti non inseriti nel
comitato scientifico.

Agli autori è richiesto adeguarsi alla
metodologia della rivista e di inviare,
insieme all'articolo, un breve sunto in
italiano e in inglese.

Autunno 2016

www.samnium.org/veritatis-diaconia



www.samnium.org/veritatis-diaconia



www.samnium.org/veritatis-diaconia



Indice

Indice.....	3
Abstracts	5
Editoriale.....	9
ATHANASIVS SCHNEIDER, <i>Il paradosso delle interpretazioni contraddittorie di «Amoris laetitia»</i>	11
GIOVANNI FORMICOLA, <i>Cristo Re. Una riflessione</i>	27
BENIAMINO DI MARTINO, <i>La dottrina sociale nella Gaudium et spes e nel Concilio</i>	33
EMILIO SALATINO, <i>La dimensione morale in San Francesco di Paola (II)</i>	51
SAMUELE CECOTTI, MIGUEL AYUSO, «Fu lotta maccabea, non fratricida» <i>La guerra civile spagnola nell'interpretazione carlista</i>	79
Recensioni.....	93
CORNELIO FABRO, <i>La svolta antropologica di Karl Rahner</i> (Beniamino Di Martino); MASSIMO LUIGI SALVADORI, <i>Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà</i> (Gianandrea de Antonellis); SABINA ANDREONI, MASSIMO CARLO GIANNINI, GIOVANNI PIZZORUSSO, <i>Storia dell'Ordine di san Camillo. La provincia siculo-napoletana</i> ; RAOUL ANTONELLI, ISABELLA DE RENZI, GIOVANNI PIZZORUSSO, <i>Storia dell'Ordine di san Camillo. La provincia spagnola</i> (Luigi Vinciguerra)	
Segnalazioni.....	103
JOSÉ ORTEGA Y GASSET, <i>Meditazioni del Chisciotte</i> (L.V.); ROBERT SARAH, <i>Dio o Niente. Conversazione sulla fede con Nicolas Diat</i> (Lorenza Formicola); HUGO ÁLVARO CAÑETE, <i>Los Tercio en el Mediterráneo. Los sitios de Castelnovo y Malta</i> (G. de A.); FILIPPO RAMONDINO, <i>Enrico Nicodemo Vescovo di Mileto. 1945-1953</i> (Michele Furci)	
Gli Autori.....	111

Abstracts

ATHANASIUS SCHNEIDER, *Il paradosso delle interpretazioni contraddittorie di «Amoris laetitia»*

L'Esortazione Apostolica post-sinodale «Amoris Laetitia» pubblicata il 19 marzo 2016, che contiene una grande ricchezza spirituale e pastorale per la vita nel matrimonio e nella famiglia cristiana della nostra epoca, purtroppo ha già in poco tempo provocato interpretazioni contraddittorie perfino nell'ambiente dell'episcopato. Pubblichiamo l'importante e profonda riflessione di S. E. Mons. Athanasius Schneider, Vescovo Ausiliare dell'Arcidiocesi di Maria Santissima di Astana, in Kazakhstan, riguardo a questo testo, per chiarire alcuni passaggi che si prestano ad interpretazioni erranee.

The post-synodal Apostolic Exhortation «Amoris Laetitia», published on March 19, 2016, contains a great spiritual and pastoral riches for life in marriage and the Christian family of our time, unfortunately has already provoked contradictory interpretations in a short time even in 'episcopate environment. We propose to our readers an important and profound reflection of S. E. Mons. Athanasius Schneider, Auxiliary Bishop of Archdiocese of Mary Most Holy in Astana, Kazakhstan, on this text, to clarify certain passages that lend themselves to misinterpretation.

GIOVANNI FORMICOLA, *Cristo Re. Una riflessione*

«Allora Pilato gli disse: “Dunque tu sei re?”. Rispose Gesù: “Tu lo dici: io sono re”. Nel celebre passo giovanneo Gesù non rifiuta la regalità, lungi dall'insegnare qualsiasi “falsa modestia” (in realtà, parodia dell'umiltà per evitare gli onori solo al fine di sottrarsi agli oneri) o professare a gran voce un egualitarismo tanto infondato quanto ostentato. Cristo si dichiara, come uomo e come Dio, «Re dell'universo». Una bestemmia, per il Sinedrio, perché si fa Dio; ma una bestemmia anche per noi uomini d'oggi, infarciti di egualitarismo di matrice rivoluzionaria, perché Gesù si fa Re e si costituisce come autorità, pretendendo di “comandare”. La sua regalità non può, infatti, essere quella di un moderno “re costituzionale”, che regna ma non governa. Essa può essere solo un'autentica sovranità: Gesù dichiara di essere l'unico ed il solo Signore. Da questo imprescindibile assunto consegue la necessaria adesione al diritto naturale (di cui la Chiesa, Sposa di Cristo, è l'interprete autentica) che permea il “programma” del Regno sociale di Cristo, della Dottrina Sociale della Chiesa (da non confondere con la pretesa d'una “dottrina socialista della Chiesa”, il cui centro sarebbero invece le sole questioni socio-economiche).

«Then Pilate said to him: “So you are a king?”. Jesus answered, “You say I am a king”». In the famous passage in John’s Gospel, Jesus does not reject the kingship, far from teaching any “false modesty” (in fact, a parody of humility to avoid the honours only in order to avoid the charges) or profess loudly egalitarianism as unfounded as exhibited. Christ declares, as a man and as God, himself as “the King.” Blasphemy, for the Sanhedrin, because He declares himself as God; but also a blasphemy for today people, filled with egalitarianism of revolutionary origins, because Jesus is a King, and He constituted himself as an authority, claiming to “control”. His kingship cannot, in fact, be a modern “constitutional monarch”, who reigns but does not govern. It must be a genuine sovereignty: Jesus claims to be the unique Lord. From this essential assumption, follows the necessary adherence to natural law (of which the Church, Bride of Christ, is the authentic interpreter), that permeates the “program” of the Social Kingship of Christ and of the Church Social Doctrine (not to be confused with the pretence of a “Church *socialist* doctrine”, centred just on socio-economic issues).

BENIAMINO DI MARTINO, *La dottrina sociale nella Gaudium et spes e nel Concilio*

Come era ampiamente prevedibile, sono state molte le occasioni che hanno inteso celebrare il cinquantesimo anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II (1965-2015). Il ventunesimo concilio ecumenico della Chiesa Cattolica, infatti, venne annunciato da Giovanni XXIII il 25 gennaio del 1959, venne solennemente aperto l’11 ottobre 1962 e si concluse, ormai sotto il pontificato di Paolo VI, l’8 dicembre del 1965. Sul Concilio si è scritto tanto e molti sarebbero i temi da continuare ad approfondire. A distanza di mezzo secolo, ci riproponiamo di esaminare alcuni aspetti degli insegnamenti sociali contenuti nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*.

As it was widely expected, numerous celebrations to remember the fiftieth anniversary of the conclusion of the Second Vatican Council (1965-2015) have unfolded. This important event in the life of the Catholic Church was firstly announced by Pope John XXIII on January 25, 1959. It was then solemnly opened on 11 October 1962 and ended under Pope Paul VI, on December 8, 1965. Much has been written about it. And many issues continue to stir controversy and further debates. The current paper aims to examine some aspects of the social teachings contained in the pastoral constitution “*Gaudium et Spes*”.

EMILIO SALATINO, *La dimensione morale in san Francesco di Paola* (seconda e ultima parte)

All’interno della vasta e complessa riflessione etica e bioetica, è importante e interessante interrogare l’esperienza e l’insegnamento dei santi, soprattutto di quelli forgiati da una pietà essenziale, scaturente dal Vangelo sine glossa, dalla preghiera e dai comandamenti. L’articolo vuole offrire una riflessione sistematica sulla dimensione e i risvolti morali nella vita di san Francesco di Paola (1416-1507), eremita calabrese, fondatore dell’Ordine dei Minimi, evidenziando, attraverso i contenuti di etica personale e

sociale, alcune linee portanti della sua testimonianza e vita morale: il primato della carità, lo spirito di obbedienza al magistero ecclesiale, un cammino ascetico espresso in uno stile austero e sobrio, il radicamento cristocentrico.

Within the vast and complex ethical reflection and bioethics, it is important and interesting to interrogate the experience and teaching of the saints, especially those forged of an essential pity, arising from the Gospel *sine glossa*, from prayer and the commandments. The article aims to offer a systematic reflection on the moral dimensions and implications in the life of St. Francis of Paola (1416-1507), Calabrian hermit, founder of the Order of the Minims, highlighting, through the contents of personal ethics and social, some main lines of his testimony and moral life: the primacy of charity, the spirit of obedience to the magisterium of the Church, an ascetic path expressed in an austere and sober, rooting Christocentric.

MIGUEL AYUSO, SAMUELE CECOTTI, «*Fu lotta maccabea, non fraticida*» *Intervista sulla Guerra Civile spagnola*

In occasione dell'80° anniversario dell'*Alzamiento* (18 luglio 1936) delle truppe nazional-cattoliche contro il regime repubblicano e anticristiano instaurato in Spagna dal Fronte Popolare, ospitiamo questa riflessione utile a comprendere la differenza tra *Alzamiento*, guerra civile e regime di Franco. È necessario comprendere le differenze esistenti tra questi tre elementi per poter capire come da un regime, a torto giudicato come reazionario e/o tradizionalista, si sia giunti all'attuale governo democratico che si caratterizza per una legislazione gravemente immorale in tema di vita e famiglia. L'intervista permette di comprendere meglio la complessa questione che dall'*Alzamiento* porta all'attuale Spagna relativista, inquadrando il tutto nella più vasta storia del cattolicesimo novecentesco, dal pontificato del venerabile Pio XII alla crisi post-conciliare.

On the occasion of the 80th anniversary of the *Alzamiento* (18 July 1936), the rising of the Spanish national-Catholic troops against the republican regime and anti-Christian established in Spain by the Popular Front, we host this reflection helpful to understand the difference among *Alzamiento*, Civil war and Francisco Franco's regime. Analysing the differences among these three elements in order we can understand how the Franco's regime, wrongly judged as reactionary and/or conservative, could have caused the actual democratic government, characterized by a gravely immoral legislation on life and family matters. The interview provides insight into the complex issue bringing from the *Alzamiento* to actual relativist Spain, framing everything in the wider history of twentieth-century Christianity, from the pontificate of the venerable Pius XII to the post-conciliar crisis.

Editoriale

È del 1968 una nota lettera dell'Episcopato Italiano, intitolata *Magistero e Teologia nella Chiesa*, che ci permette di rimarcare le esigenze della *carità intellettuale*, quale alta espressione di diaconia alla verità. Scrivevano allora i vescovi e leggiamo noi oggi come messaggio sempre attuale: «La *libertà di ricerca* non significa automatico possesso o conquista sicura della verità; certe ipotesi di lavoro, coll'andare del tempo o coll'approfondimento degli studi, si rivelano inconsistenti. Non è giusto perciò diffondere in mezzo al gran pubblico, che non sa sempre distinguere fra opinione teologica e verità di fede, i risultati ancora incerti delle proprie ricerche o i propri convincimenti soggettivi. Esortiamo pertanto i teologi a non farsi facili divulgatori di opinioni discutibili e controverse, che debbono invece rimanere soltanto nell'ambito dei competenti in vista e in attesa di una loro più matura chiarificazione; se è una forma di carità e di servizio verso la Chiesa l'impegno dello studio e della ricerca scientifica, è carità e anche onestà intellettuale non turbare la fede dei semplici con delle mere ipotesi. Agire diversamente non sarebbe un servizio reso alla verità, ma alla propria vanità».

Certo, non possiamo oggi ignorare gli influssi culturali della stagione post moderna in rapporto al pensiero cristiano; le caratteristiche ambivalenti, se non ambigue, di questo tempo, abusivamente aggettivato con la parola *postmoderno*, che sfugge ad ogni tentativo di comprensione esaustiva e unilaterale, e nel quale la possibilità di una vita cristiana *schizofrenica* non è da sottovalutare.

È, pertanto, faticoso il compito della teologia contemporanea alla ricerca di nuove forme del sapere, che deve tenere conto del pluralismo delle lingue e della cultura, di una legittima autonomia dei singoli ambiti. A maggior ragione essa ha bisogno di tempi e spazi di convergenza, di unitarietà, compito-esercizio dei teologi in sinergia con i pastori. Alle panacee ideologiche e anche teologiche, a volte, che si sono sostituite alla Provvidenza e alla stessa Divina Rivelazione, può essere utile una *teologia di comunione e in comunione*, che parte da un *sentire cum Christo et Ecclesia, hic et nunc*, e che non escluda storia e geografia. Così anche un'aria nuova potrebbe entrare nelle aule dell'apprendimento teologico.

L'ecclesiologia di comunione è creatrice di teologia alla cui base c'è primariamente una esperienza pneumatologica e secondariamente una razionalità epistemologica. La fede dei semplici, larga porzione del popolo di Dio, non solo non deve essere turbata, scandalizzata, ma deve essere ascoltata, come quella autentica sete di Dio, espressa, particolarmente, nella "mistica popolare". Ha scritto papa Francesco: «si tratta di una vera "spiritualità incarnata nella cultura dei semplici". Non è vuota di contenuti, bensì li scopre e li esprime più mediante la via simbolica che con l'uso della ragione stru-

mentale, e nell'atto di fede accentua maggiormente il *credere in Deum* che il *credere Deum*» (*Evangelii Gaudium*, 124).

Se il cammino di fede non è un itinerario ecclesiale *in Deum*, si trasforma facilmente in un girovagare, con sovvertimenti e fratture drammatiche. Trapassi epocali e traghettatori del pensiero novello hanno un peso non indifferente sul fine supremo che è la *salus animarum*. Un giorno, in quel rivoluzionario tempo che fu per la fede la protesta di Lutero, l'amico e seguace Melantone ebbe un colloquio con la sua anziana madre la quale preoccupata gli pose questa domanda: «quale dei due indirizzi della fede ritieni sia il migliore? Quello insegnato da Lutero o quello del cattolicesimo romano?». Melantone, ancora esitante su quella dottrina, rispose col cuore: «cara madre, la nuova fede, quella predicata da Lutero, è forse la più razionale, ma quella vecchia è la più sicura!» (cfr. H. Diwald, *Lutero. Il frate che divise e incendiò l'Europa*, Milano 1986, p. 419).

Il Direttore

ATHANASIVS SCHNEIDER¹

Il paradosso delle interpretazioni contraddittorie di «Amoris laetitia»

L'Esortazione Apostolica *Amoris Laetitia* (d'ora in poi: *AL*) pubblicata di recente, che contiene una grande ricchezza spirituale e pastorale per la vita nel matrimonio e nella famiglia cristiana della nostra epoca, purtroppo ha già in poco tempo provocato interpretazioni contraddittorie perfino nell'ambiente dell'episcopato.

Vi sono vescovi e preti che avevano pubblicamente e apertamente dichiarato che *AL* avrebbe fornito un'apertura evidente alla Comunione per i divorziati-risposati senza chiedere loro di vivere in continenza. In quest'aspetto della pratica sacramentale, che secondo loro sarebbe ora significativamente cambiato, consisterebbe il carattere veramente rivoluzionario dell'*AL*. Interpretando *AL* in riferimento alle coppie irregolari, un Presidente di una Conferenza episcopale ha dichiarato in un testo pubblicato sul sito web della stessa Conferenza: «Si tratta di una misura di misericordia, di un'apertura di cuore, ragione e spirito per la quale non è necessaria alcuna legge, né bisogna attendersi alcuna direttiva o delle indicazioni. Si può e si deve metterla in pratica immediatamente».

Tale avviso è confermato ulteriormente dalle recenti dichiarazioni del padre Antonio Spadaro SJ, che dopo il Sinodo dei Vescovi del 2015 aveva scritto che il sinodo aveva posto i «fondamenti» per l'accesso dei divorziati-risposati alla Comunione, «aprendo una porta», ancora chiusa nel sinodo precedente del 2014. Ora, dice il Padre Spadaro nel suo commento ad *AL*, la sua predizione è stata confermata. Si dice che lo stesso padre Spadaro abbia fatto parte del gruppo redazionale di *AL*.

La strada per le interpretazioni abusive sembra esser stata indicata dallo stesso Cardinale Christoph Schönborn il quale, durante la presentazione uffii-

¹ Athanasius Schneider, Vescovo Ausiliare dell'Arcidiocesi di Maria Santissima in Astana, Kazakistan. Il documento è stato pubblicato sulla rivista «Corrispondenza Romana», che ringraziamo per la gentile concessione, con il titolo «*Amoris Laetitia*»: chiarire per evitare una confusione generale.

ciale di *AL* a Roma, aveva detto a proposito delle unioni irregolari: «La grande gioia che mi procura questo documento risiede nel fatto che esso supera in modo coerente la divisione artificiosa, esteriore e netta fra “regolari” ed “irregolari”». Una tale affermazione suggerisce l’idea che non vi sia una chiara differenza fra un matrimonio valido e sacramentale ed un’unione irregolare, fra peccato veniale e mortale.

Dall’altra parte, vi sono vescovi che affermano che *AL* debba essere letta alla luce del Magistero perenne della Chiesa e che *AL* non autorizza la Comunione ai divorziati-risposati, neanche in caso eccezionale. In principio, tale affermazione è corretta ed auspicabile. In effetti, ogni testo del Magistero dovrebbe in regola generale, essere coerente nel suo contenuto con il Magistero precedente, senza alcuna rottura.

Tuttavia, non è un segreto che in diversi luoghi le persone divorziate e risposate sono ammesse alla Santa Comunione, senza che esse vivano in continenza. Alcune affermazioni di *AL* possono essere realisticamente utilizzate per legittimare un abuso già praticato per un certo tempo in vari luoghi della vita della Chiesa.

Alcune affermazioni di AL sono oggettivamente passibili di cattiva interpretazione

Il Santo Padre papa Francesco ci ha invitati tutti a offrire il proprio contributo alla riflessione e al dialogo sulle delicate questioni concernenti il matrimonio e la famiglia. «La riflessione dei pastori e dei teologi, se fedele alla Chiesa, onesta, realistica e creativa, ci aiuterà a raggiungere una maggiore chiarezza»².

Analizzando con onestà intellettuale alcune affermazioni di *AL*, viste nel loro contesto, si constata una difficoltà di interpretarla secondo la dottrina tradizionale della Chiesa. Questo fatto si spiega con l’assenza dell’affermazione concreta ed esplicita della dottrina e della pratica costante della Chiesa, basata sulla Parola di Dio e reiterata dal papa Giovanni Paolo II che dice:

La Chiesa, tuttavia, ribadisce la sua prassi, fondata sulla Sacra Scrittura, di non ammettere alla comunione eucaristica i divorziati risposati. Sono essi a non poter esservi ammessi, dal momento che il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell’unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall’Eucaristia. C’è inoltre un altro peculiare motivo pastorale: se si ammettessero queste persone all’Eucaristia, i fedeli rimarrebbero indotti in errore e confusione circa la dottrina della Chiesa sull’indissolubilità del matrimonio. La riconciliazione nel sacramento della penitenza – che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico – può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell’Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l’indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l’uomo e la donna, per seri mo-

² *AL*, 2.

tivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione, «assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi».³

Il papa Francesco non aveva stabilito «una nuova normativa generale di tipo canonico, applicabile a tutti i casi»⁴. Però nella nota 336, dichiara: «Nemmeno per quanto riguarda la disciplina sacramentale, dal momento che il discernimento può riconoscere che in una situazione particolare non c'è colpa grave». Riferendosi evidentemente ai divorziati risposati il papa afferma in *AL*: «A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della Chiesa»⁵. Nella nota 351 il papa chiarisce la propria affermazione dicendo che «in certi casi, potrebbe essere anche l'aiuto dei Sacramenti».

Nello stesso capitolo VIII di *AL*, al n. 298, il Papa parla dei «divorziati che vivono una nuova unione, [...] con nuovi figli, con provata fedeltà, dedizione generosa, impegno cristiano, consapevolezza dell'irregolarità della propria situazione e grande difficoltà a tornare indietro senza sentire in coscienza che si cadrebbe in nuove colpe. La Chiesa riconosce situazioni in cui «l'uomo e la donna, per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione». Nella nota 329 il Papa cita il documento *Gaudium et Spes* in un modo purtroppo non corretto, perché il Concilio si riferisce in questo caso solo al matrimonio cristiano valido. L'applicazione di quest'affermazione ai divorziati può provocare l'impressione che il matrimonio valido venga assimilato, non in teoria, ma in pratica, ad una unione di divorziati.

L'ammissione dei divorziati-risposati alla Santa Comunione e le sue conseguenze

AL è purtroppo priva delle citazioni verbali dei principi della dottrina morale della Chiesa nella forma in cui sono stati enunciati al n. 84 dell'Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio* e nell'Enciclica *Veritatis Splendor* di Giovanni Paolo II, in particolare sui seguenti temi d'importanza capitale: «l'opzione fondamentale»⁶, «peccato mortale e peccato veniale»⁷, «proporzionalismo, consequenzialismo»⁸, «il martirio e le norme morali universali ed immutabili»⁹. Una

³ *Familiaris Consortio*, 84.

⁴ *AL*, n. 300.

⁵ *AL*, n. 305.

⁶ *Veritatis Splendor*, n. 67-68.

⁷ *Ivi*, n. 69-70.

⁸ *Ivi*, n. 75.

⁹ *Ivi*, n. 91ss.

citazione verbale di *Familiaris consortio* n. 84 e di talune affermazioni più salienti di *Veritatis splendor* renderebbero peraltro *AL* inattaccabile da parte di interpretazioni eterodosse. Alcune allusioni generiche ai principi morali e alla dottrina della Chiesa sono certamente insufficienti in una materia controversa che è di delicata e di capitale importanza.

Alcuni rappresentanti del clero e anche dell'episcopato affermano già che secondo lo spirito del capitolo ottavo¹⁰ di *AL* non è escluso che in casi eccezionali i divorziati-risposati possano essere ammessi alla Santa Comunione senza che venga loro richiesto di vivere in perfetta continenza.

Ammettendo una simile interpretazione della lettera e dello spirito di *AL*, bisognerebbe accettare, con onestà intellettuale e in base al principio di non-contraddizione, le seguenti conclusioni logiche:

1. Il sesto comandamento divino che proibisce ogni atto sessuale al di fuori del matrimonio valido, non sarebbe più universalmente valido se venissero ammesse delle eccezioni. Nel nostro caso: i divorziati potrebbero praticare l'atto sessuale e vi sono anche incoraggiati al fine di conservare la reciproca "fedeltà"¹¹. Potrebbe dunque darsi una «fedeltà», in uno stile di vita direttamente contrario alla volontà espressa di Dio. Tuttavia, incoraggiare e legittimare atti che sono in sé e sempre contrari alla volontà di Dio, contraddirebbe la Rivelazione Divina.
2. La parola divina di Cristo: «Che l'uomo non separi quello che Dio ha unito»¹² non sarebbe quindi più valida sempre e per tutti i coniugi senza eccezione.
3. Sarebbe possibile in un caso particolare ricevere il sacramento della Penitenza e la Santa Comunione con l'intento di continuare a violare direttamente i comandamenti divini: «Non commetterai adulterio»¹³ e «Che l'uomo non separi quello che Dio ha unito»¹⁴.
4. L'osservanza di questi comandamenti e della Parola di Dio avverrebbe in questi casi solo in teoria e non nella pratica, inducendo quindi i divorziati-risposati "ad ingannare se stessi"¹⁵. Si potrebbe dunque avere perfettamente la fede nel carattere divino del sesto comandamento e dell'indissolubilità del matrimonio senza però le opere corrispondenti.

¹⁰ Intitolato: *Accompagnare, discernere e integrare la fragilità*.

¹¹ Cfr. *AL*, 298.

¹² Mt 19,6.

¹³ Es 20,14.

¹⁴ Mt 19,6; Gen 2, 24.

¹⁵ Gc 1,22.

5. La Parola Divina di Cristo: «Colui che ripudia la moglie e ne sposa un'altra, commette un adulterio nei suoi confronti; e se una donna lascia il marito e ne sposa un altro, commette un adulterio»¹⁶ non avrebbe dunque più validità universale ma ammetterebbe eccezioni.
6. La violazione permanente, cosciente e libera del sesto comandamento di Dio e della sacralità e dell'indissolubilità del proprio matrimonio valido (nel caso dei divorziati risposati) non sarebbe dunque più un peccato grave, ovvero un'opposizione diretta alla volontà di Dio.
7. Possono esservi casi di violazione grave, permanente, cosciente e libera degli altri comandamenti di Dio (per esempio nel caso di uno stile di vita di corruzione finanziaria), nei quali potrebbe essere accordato a una determinata persona, a causa di circostanze attenuanti, l'accesso ai sacramenti senza esigere una sincera risoluzione di evitare in avvenire gli atti di peccato e di scandalo.
8. Il perenne ed infallibile insegnamento della Chiesa non sarebbe più universalmente valido, in particolare l'insegnamento confermato da papa Giovanni Paolo II¹⁷ e da papa Benedetto XVI¹⁸, secondo il quale la condizione dei divorziati per ricevere i sacramenti sarebbe la continenza perfetta. L'osservanza del sesto comandamento di Dio e dell'indissolubilità del matrimonio sarebbe un ideale non realizzabile da parte di tutti, ma in qualche modo solo per un *élite*.
9. Le parole intransigenti di Cristo che intimano agli uomini di osservare i comandamenti di Dio sempre e in tutte le circostanze, anche accettando a questo fine delle sofferenze considerevoli, ovvero accettando la Croce, non sarebbero più valide nella loro verità: «Se la tua mano destra ti è causa di peccato, mozzala e gettala via da te, perché è meglio per te che un tuo membro perisca, piuttosto che tutto il tuo corpo sia gettato nella Geenna»¹⁹.
10. Ammettere le coppie in «unione irregolare» alla santa Comunione, permettendo loro di praticare gli atti riservati ai coniugi del matrimonio valido, equivarrebbe all'usurpazione di un potere, che però non compete ad alcuna autorità umana, perché si tratterebbe qui di una pretesa di correggere la stessa Parola di Dio.

¹⁶ Mc 10,12.

¹⁷ *Familiaris Consortio*, n. 84.

¹⁸ *Sacramentum caritatis*, n. 29.

¹⁹ Mt 5,30.

Pericoli di una collaborazione della Chiesa nella diffusione della “piaga del divorzio”

Professando la dottrina di sempre di Nostro Signore Gesù Cristo, la Chiesa ci insegna:

Fedele al Signore, la Chiesa non può riconoscere come Matrimonio l'unione dei divorziati risposati civilmente. “Colui che ripudia la moglie per sposarne un'altra commette adulterio contro di lei. Se una donna ripudia il marito per sposarne un altro, commette adulterio” (Mc 10,11-12). Nei loro confronti, la Chiesa attua un'attenta sollecitudine, invitandoli ad una vita di fede, alla preghiera, alle opere di carità e all'educazione cristiana dei figli. Ma essi non possono ricevere l'assoluzione sacramentale, né accedere alla Comunione eucaristica, né esercitare certe responsabilità ecclesiali, finché perdura la loro situazione, che oggettivamente contrasta con legge di Dio.²⁰

Vivere in un'unione maritale non valida contraddicendo costantemente il comandamento di Dio e la sacralità e indissolubilità del matrimonio, non significa vivere nella verità. Dichiarare che la pratica deliberata, libera ed abituale degli atti sessuali in un'unione maritale non valida potrebbe in un caso concreto non essere più un peccato grave, non è la verità, ma una menzogna grave, e dunque non porterà mai una gioia autentica nell'amore. Permettere dunque a queste persone di ricevere la Santa Comunione significa simulazione, ipocrisia e menzogna. Resta valida infatti la Parola di Dio nella Sacra Scrittura: «Chi dice: “Io l'ho conosciuto”, e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e la verità non è in lui»²¹..

Il Magistero della Chiesa ci insegna la validità universale dei dieci comandamenti di Dio:

Poiché essi enunciano i doveri fondamentali dell'uomo verso Dio e verso il prossimo, i dieci comandamenti rivelano, nel loro contenuto primordiale, delle obbligazioni gravi. Essi sono fondamentalmente immutabili e il loro obbligo vale sempre e ovunque. Nessuno può dispensare da essi»²².

Coloro che hanno affermato che i comandamenti di Dio ed il particolare il comandamento “Non commetterai adulterio” possono avere delle eccezioni, ed in taluni casi la non imputabilità della colpa del divorzio, erano i Farisei e poi gli Gnostici cristiani nel secondo e terzo secolo.

Le seguenti affermazioni del Magistero restano sempre valide perché fanno parte del Magistero infallibile nella forma del Magistero universale e ordinario:

I precetti negativi della legge naturale sono universalmente validi: essi obbligano tutti e ciascuno, sempre e in ogni circostanza. Si tratta infatti di proibizioni che vietano una determinata azione *semper et pro semper*, senza eccezioni, [...] ci sono comportamenti che

²⁰ *Compendio di Catechismo della Chiesa Cattolica*, 349.

²¹ 1 Gv, 2,4.

²² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2072.

non possono mai essere, in alcuna situazione, la risposta adeguata [...] La Chiesa ha sempre insegnato che non si devono mai scegliere comportamenti proibiti dai comandamenti morali, espressi in forma negativa nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Come si è visto, Gesù stesso ribadisce l'inderogabilità di queste proibizioni: "Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti: [...] non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso" (Mt 19, 17-18)»²³.

Il Magistero della Chiesa ci insegna ancor più chiaramente:

La coscienza buona e pura è illuminata dalla fede sincera. Infatti la carità sgorga, ad un tempo, «da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera» (1Tm 1, 5): [Cfr. 1Tm 3, 9; 2 Tm 1, 3; 1794 1 Pt 3, 21; At 24, 16].²⁴

Nel caso in cui una persona commetta atti morali oggettivamente gravi in piena coscienza, sana di mente, con libera decisione, con l'intento di ripetere quest'atto in futuro, è impossibile applicare il principio della non-imputabilità della colpa a causa delle circostanze attenuanti. L'applicazione del principio della non-imputabilità a queste coppie di divorziati-risposati rappresenterebbe una ipocrisia ed un sofisma gnostico. Se la Chiesa ammettesse queste persone, anche in un solo caso, alla Santa Comunione, essa contraddirebbe a ciò che professa nella dottrina, offrendo essa stessa una contro-testimonia pubblica contro l'indissolubilità del matrimonio e contribuendo così alla crescita della "piaga del divorzio"²⁵.

Al fine di evitare una tale intollerabile e scandalosa contraddizione, la Chiesa, interpretando infallibilmente la verità Divina della legge morale e dell'indissolubilità del matrimonio, ha osservato immutabilmente per duemila anni la pratica di ammettere alla Santa Comunione solo quei divorziati che vivono in perfetta continenza e "remoto scandalo", senza alcuna eccezione o privilegio particolare.

Il primo compito pastorale che il Signore ha affidato alla sua Chiesa è l'insegnamento, la dottrina (vedi Mt 28,20). L'osservanza dei comandamenti di Dio è intrinsecamente connessa alla dottrina. Per questa ragione la Chiesa ha sempre respinto la contraddizione fra la dottrina e la vita, qualificando una simile contraddizione come gnostica o come la teoria luterana eretica del "*simul iustus et peccator*". Tra la fede e la vita dei figli della Chiesa non dovrebbe esserci contraddizione.

Quando si tratta dell'osservanza del comandamento espresso di Dio e dell'indissolubilità del matrimonio, non si può parlare di interpretazioni teologiche opposte. Se Dio ha detto: "Non commetterai adulterio", nessuna autorità

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, 52

²⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1794.

²⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 47.

umana potrebbe dire: “in qualche caso eccezionale o per un fine buono tu puoi commettere adulterio”.

Le seguenti affermazioni del papa Francesco sono molto importanti, laddove il Sommo Pontefice parla a proposito dell'integrazione dei divorziati risposati nella vita della Chiesa:

questo discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa. [...] Vanno garantite le necessarie condizioni di umiltà, riservatezza, amore alla Chiesa e al suo insegnamento, [...] Si evita il rischio che un determinato discernimento porti a pensare che la Chiesa sostenga una doppia morale.²⁶

Queste affermazioni lodevoli di *AL* restano tuttavia senza specificazioni concrete riguardo alla questione dell'obbligo dei divorziati risposati di separarsi o almeno di vivere in perfetta continenza.

Quando si tratta della vita o della morte del corpo, nessun medico lascerebbe le cose nell'ambiguità. Il medico non può dire al paziente: “Dovete decidere l'applicazione della medicina secondo coscienza e rispettando le leggi della medicina”. Un comportamento simile da parte di un medico verrebbe senza dubbio considerato irresponsabile. E tuttavia la vita dell'anima immortale è più importante, poiché dalla salute dell'anima dipende il suo destino per tutta l'eternità.

La verità liberatrice della penitenza e del mistero della Croce

Affermare che i divorziati risposati non sono pubblici peccatori significa simulare il falso. Inoltre, essere peccatori è la vera condizione di tutti i membri della Chiesa militante sulla terra. Se i divorziati-risposati dicono che i loro atti volontari e deliberati contro il sesto comandamento di Dio non sono affatto peccati o peccati gravi, essi s'ingannano e la verità non è in loro, come dice San Giovanni:

Se diciamo di essere senza peccato inganniamo noi stessi e la verità non è in noi. Se confessiamo i nostri peccati, egli che è fedele e giusto, ci perdonerà i nostri peccati e ci purificherà da ogni iniquità. Se diciamo “Non abbiamo peccato”, facciamo di lui un bugiardo e la sua parola non è in noi.²⁷

L'accettazione da parte dei divorziati-risposati della verità che essi sono peccatori ed anche pubblici peccatori non toglie nulla alla loro speranza cristiana. Soltanto l'accettazione della realtà e della verità li rende capaci di intraprendere il cammino di una penitenza fruttuosa secondo le parole di Gesù Cristo.

Sarebbe molto salutare ripristinare lo spirito dei primi cristiani e del tempo dei Padri della Chiesa, quando esisteva una viva solidarietà dei fedeli con i peccatori

²⁶ *AL*, 300.

²⁷ 1 Gv 1,8-10.

pubblici, e tuttavia una solidarietà secondo la verità. Una solidarietà che non aveva nulla di discriminatorio; al contrario, vi era la partecipazione di tutta la Chiesa nel cammino penitenziale dei peccatori pubblici per mezzo delle preghiere d'intercessione, delle lacrime, degli atti di espiatione e di carità in loro favore.

L'Esortazione apostolica *Familiaris Consortio* insegna:

Anche coloro che si sono allontanati dal comandamento del Signore e continuano a vivere in questa condizione [*i divorziati-risposati*] potranno ottenere da Dio la grazia della conversione e della salvezza, se avranno perseverato nella preghiera, nella penitenza e nella carità.²⁸

Durante i primi secoli i peccatori pubblici erano integrati nella comunità orante dei fedeli e dovevano implorare in ginocchio e con le braccia alzate l'intercessione dei loro fratelli. Tertulliano ce ne dà una testimonianza toccante:

Il corpo non può rallegrarsi quando uno dei suoi membri soffre. È necessario che tutto intero esso si dolga e lavori alla sua guarigione. Quando tendi le mani alle ginocchia dei tuoi fratelli, è Cristo che tocchi, è Cristo che implori. Parimenti, quando loro versano lacrime per te, è Cristo che compatisce.²⁹

Nello stesso modo parla Sant'Ambrogio di Milano: «La Chiesa intera ha preso su di sé il fardello del peccatore pubblico, soffrendo con lui per mezzo di lacrime, preghiere e dolori»³⁰.

È vero che le forme della disciplina penitenziale della Chiesa sono cambiate, ma lo spirito di questa disciplina deve restare nella Chiesa di tutti i tempi. Oggi, alcuni preti e vescovi, basandosi su alcune affermazioni di *AL*, cominciano a far intendere ai divorziati-risposati che la loro condizione non equivaleva allo stato oggettivo di peccatore pubblico. Essi li tranquillizzano dichiarando che i loro atti sessuali non costituiscono un peccato grave. Un simile atteggiamento non corrisponde alla verità. Essi privano i divorziati-risposati della possibilità di una conversione radicale all'obbedienza alla volontà di Dio, lasciando queste anime nell'inganno. Un tale atteggiamento pastorale è molto facile, a buon mercato, non costa niente. Non costa lacrime, preghiere ed opere di intercessione e di espiatione fraterna in favore dei divorziati-risposati.

Ammettendo, anche solo in casi eccezionali, i divorziati-risposati alla Santa Comunione senza chieder loro di cessare di praticare gli atti contrari al sesto comandamento di Dio, dichiarando inoltre presuntuosamente che i loro atti non sono peccato grave, si sceglie la strada facile, si evita lo scandalo della croce. Una simile pastorale dei divorziati-risposati è una pastorale effimera e ingannatrice. A tutti coloro che propagano un simile facile cammino a buon

²⁸ *Familiaris Consortio*, n. 84.

²⁹ TERTULLIANO, *De paenitentia*, 10, 5-6.

³⁰ S. AMBROGIO, *De paenitentia*, 1,81.

mercato ai divorziati-risposati Gesù rivolge ancora oggi queste parole: «Vattene via da me, Satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini! Allora Gesù disse ai suoi discepoli: “Se qualcuno vuol seguirmi, che rinunci a se stesso, prenda la sua croce e mi segua»³¹.

Riguardo alla pastorale dei divorziati-risposati, oggi bisogna ravvivare anche lo spirito di seguire Cristo nella verità della Croce e della penitenza, che solo porta una gioia permanente, evitando le gioie effimere che sono in fin dei conti ingannatrici. Le seguenti parole del papa San Gregorio Magno si rivelano veramente attuali e luminose:

Non dobbiamo abituarci troppo al nostro esilio terrestre, le comodità di questa vita non devono farci dimenticare la nostra vera patria così che il nostro spirito non divenga sonnolento in mezzo alle comodità. Per questo motivo, Dio unisce ai suoi doni le sue visite o punizioni, affinché tutto ciò che c'incanta in questo mondo, divenga per noi amaro e si accenda nell'anima quel fuoco che ci spinge sempre di nuovo verso il desiderio delle cose celesti e ci fa progredire. Quel fuoco ci ferisce in modo piacevole, ci crocifigge dolcemente e ci rattrista gioiosamente.³²

Lo spirito dell'autentica disciplina penitenziale della Chiesa dei primi secoli è perdurato nella Chiesa di tutti i tempi fino ad oggi. Abbiamo l'esempio commovente della Beata Laura del Carmen Vicuna, nata in Cile nel 1981.

Suor Azocar, che aveva curato Laura, ha raccontato: «Ricordo che quando spiegai la prima volta il sacramento del matrimonio, Laura svenne, di certo avendo compreso dalle mie parole che sua madre era in stato di peccato mortale finché fosse rimasta con quel signore. A quell'epoca, a Junin, una sola famiglia viveva in conformità alla volontà di Dio».

Da allora, Laura moltiplica preghiere e penitenze per la sua mamma. Il 2 giugno 1901 fa la sua prima comunione, con grande fervore; scrive le seguenti risoluzioni:

1. Voglio, o mio Gesù, amarti e servirti per tutta la vita; per questo ti offro tutta la mia anima, il mio cuore, tutto il mio essere.
 2. Preferisco morire piuttosto che offenderti col peccato; perciò voglio allontanarmi da tutto quello che potrebbe separarmi da te.
 3. Prometto di fare tutto il possibile affinché tu sia sempre più conosciuto e amato, e al fine di riparare le offese che ogni giorno ti infliggono gli uomini che non ti amano, specialmente quelle che ricevi da coloro che mi sono vicini.
- Oh mio Dio, concedimi una vita di amore, di mortificazione e di sacrificio!

Ma la sua grande gioia è oscurata nel vedere che sua madre, presente alla cerimonia, non fa la comunione. Nel 1902, Laura offre la propria vita per sua madre che convive con un uomo in una unione irregolare in Argentina. Laura

³¹ Mt 16,23-25.

³² SAN GREGORIO MAGNO, *In Hez.*, 2,4,3.

moltiplica le preghiere e le privazioni per ottenere la vera conversione della madre. Poche ore prima di morire la chiama vicino a sé. Capendo di essere al momento supremo, esclama: «Mamma, sto per morire. L'ho chiesto io a Gesù e gli ho offerto la mia vita per la grazia del tuo ritorno. Mamma, avrò la gioia di vedere il tuo pentimento prima di morire?» Sconvolta, la madre promette: «Domani mattina andrò in chiesa e mi confesserò». Laura cerca allora lo sguardo del prete e gli dice: «Padre, mia madre in questo momento promette di abbandonare quell'uomo; siate testimone di questa promessa!». E poi aggiunge: «Ora muoio contenta!». Con queste parole spira, il 22 gennaio 1904, a Junin delle Ande (Argentina), a 13 anni, nelle braccia della madre che ritrova allora la fede ponendo fine all'unione irregolare nella quale viveva.

L'esempio ammirevole della vita della giovane Beata Laura è una dimostrazione di quanto un vero cattolico consideri seriamente il sesto comandamento di Dio e la sacralità e indissolubilità del matrimonio. Nostro Signore Gesù Cristo ci raccomanda di evitare persino l'apparenza di un'approvazione di una unione irregolare o di un adulterio. Quel comando divino la Chiesa l'ha sempre fedelmente conservato e trasmesso senza ambiguità nella dottrina e nella pratica. Offrendo la sua giovane vita la Beata Laura non si era certo rappresentata una delle diverse interpretazioni dottrinali o pastorali possibili. Non si dà la propria vita per una possibile interpretazione dottrinale o pastorale, ma per una verità divina immutabile e universalmente valida. Una verità dimostrata con l'offerta della vita da parte di un gran numero di Santi, da san Giovanni Battista fino ai semplici fedeli dei giorni nostri il cui nome solo Dio conosce.

Necessità di una "veritatis laetitia"

Amoris laetitia contiene di sicuro e per fortuna delle affermazioni teologiche e indicazioni spirituali e pastorali di grande valore. Tuttavia, è realisticamente insufficiente affermare che *AL* andrebbe interpretata secondo la dottrina e la pratica tradizionale della Chiesa. Quando in un documento ecclesiastico, che nel caso nostro è sprovvisto di carattere definitivo e infallibile, si rinvengono elementi di interpretazioni ed applicazioni che potrebbero avere conseguenze spirituali pericolose, tutti i membri della Chiesa, e in primo luogo i vescovi, quali collaboratori fraterni del Sovrano Pontefice nella collegialità effettiva, hanno il dovere di segnalare rispettosamente questo fatto e di chiedere un'interpretazione autentica.

Quando si tratta della fede divina, dei comandamenti divini e della sacralità e indissolubilità del matrimonio, tutti i membri della Chiesa, dai semplici fedeli fino ai più alti rappresentanti del Magistero devono fare uno sforzo comune

per conservare intatto il tesoro della fede e la sua applicazione pratica. Il Concilio Vaticano II ha in effetti ha insegnato:

La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, (cfr. 1 Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” (S. AGOSTINO, *De Praed. Sancti*, 14,27) mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, e sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio (cfr. 1 Ts 2,13), il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (cfr. Gdc 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita»³³. Il Magistero, per parte sua, «non è al di sopra della Parola di Dio, ma è al suo servizio, poiché insegna solo ciò che è stato trasmesso.»³⁴

Fu proprio il Concilio Vaticano II a incoraggiare tutti i fedeli e soprattutto i vescovi a manifestare senza timore le loro preoccupazioni ed osservazioni in vista del bene di tutta la Chiesa. *Il servilismo ed il politicamente corretto causano un male pernicioso alla vita della Chiesa.* Il famoso vescovo e teologo del Concilio di Trento, Melchior Cano, OP, pronunciò questa frase memorabile:

Pietro non ha bisogno delle nostre menzogne e adulazioni. Coloro che ad occhi chiusi ed in modo indiscriminato difendono ogni decisione del Sommo Pontefice, sono quelli che maggiormente compromettono l'autorità della Santa Sede. Essi ne distruggono le fondamenta invece di consolidarle.

Nostro Signore ci ha insegnato senza ambiguità spiegando in cosa consistano il vero amore e la vera gioia dell'amore: «Colui che ha i miei comandamenti e li osserva è colui che mi ama»³⁵. Dando agli uomini il sesto comandamento e l'osservanza dell'indissolubilità del matrimonio, Dio li ha dati a tutti senza eccezione e non solo ad un *élite*. Già nell'Antico Testamento Dio ha dichiarato: «Questo comandamento che ti prescrivo oggi di sicuro non è al di sopra delle tue forze, né fuori della tua portata»³⁶ e «Se vuoi, osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere»³⁷. E Gesù disse a tutti: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti. Quali? E Gesù rispose: Non ucciderai; non commetterai adulterio»³⁸. L'insegnamento degli Apostoli ci ha trasmesso la stessa dottrina: «Poiché l'amore di Dio consiste nell'osservare i suoi comandamenti. E i suoi comandamenti non sono gravosi»³⁹.

³³ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 12.

³⁴ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 10.

³⁵ Gv 14,21.

³⁶ Dt 30,11.

³⁷ Sir, 15,15.

³⁸ Mt 19, 17-18.

³⁹ 1 Gv 5,3.

Non vi è una vita vera, soprannaturale ed eterna, senza l'osservanza dei comandamenti di Dio: «Ti prescrivo di osservare i suoi comandamenti. Ho posto davanti a te la vita e la morte. Scegli la vita!»⁴⁰. Non vi è dunque una vera vita e una vera gioia d'amore autentica senza la verità. «L'amore consiste nel vivere secondo i suoi comandamenti»⁴¹. La gioia d'amore consiste nella gioia della verità. La vita autenticamente cristiana consiste nella vita e nella gioia della verità: «Per me non c'è gioia maggiore di quella che provo nel sapere che i miei figli vivono ubbidendo alla verità»⁴²..

Sant'Agostino ci spiega l'intimo legame fra la gioia e la verità:

Chiedo a tutti loro se non preferiscono la gioia della verità a quella della menzogna. Ed essi non esitano qui più che per la risposta alla domanda sulla felicità. Perché la vita felice consiste nella gioia della verità, noi tutti vogliamo la gioia della verità.⁴³

Il pericolo di una confusione generale per quanto riguarda l'indissolubilità del matrimonio

Ormai da tempo, nella vita della Chiesa, si constata in alcuni luoghi, un tacito abuso nell'ammissione dei divorziati-risposati alla Santa Comunione, senza chiedere loro di vivere in perfetta continenza. Le affermazioni poco chiare nel capitolo ottavo della AL hanno dato nuovo dinamismo ai propagatori dichiarati della ammissione, in singoli casi, dei divorziati-risposati alla Santa Comunione.

Possiamo ora constatare che l'abuso ha iniziato a diffondersi maggiormente nella pratica sentendosi in qualche modo legittimato. Inoltre vi è confusione per quanto riguarda l'interpretazione principalmente delle affermazioni riportate nel capitolo VIII di AL. La confusione raggiunge il suo apice poiché tutti, sia i sostenitori della ammissione dei divorziati-risposati alla Comunione sia i loro oppositori, sostengono che « La dottrina della Chiesa in questa materia non è stata modificata ».

Tenendo debitamente conto delle differenze storiche e dottrinali, la nostra situazione mostra alcune somiglianze e analogie con la situazione di confusione generale della crisi ariana del IV secolo. All'epoca, la fede apostolica tradizionale nella vera divinità del Figlio di Dio fu garantita mediante il termine *consustanziale* (*homoousios*), dogmaticamente proclamata dal Magistero universale del Concilio di Nicea I. La crisi profonda della fede, con una confusione quasi universale, fu causata principalmente dal rifiutare o dall'evitare di utilizzare e professare la parola *consustanziale* (*homoousios*). Invece di utilizzare questa espressione, si diffuse tra il clero e soprattutto tra l'episcopato l'utilizzo di formule alter-

⁴⁰ Dt 30,16-19.

⁴¹ 2 Gv 6.

⁴² 3 Gv 4.

⁴³ S. AGOSTINO, *Confessioni*, X, 23.

native che alla fine erano ambigue e imprecise come ad esempio *simile nella sostanza* (*homoiousios*) o semplicemente *simile* (*homoios*). La formula *homoousios* del Magistero universale di quel tempo esprimeva la divinità piena e vera del VERBO in modo così chiaro da non lasciare spazio ad interpretazioni equivoche.

Negli anni 357-360 quasi l'intero episcopato era diventato ariano o semi-ariano a causa dei seguenti avvenimenti: nel 357 papa Liberio firmò una delle formule ambigue di Sirmio, nella quale era stato eliminato il termine *homoousios*. Inoltre, il Papa scomunicò, in maniera scandalosa, sant'Atanasio. Sant'Ilario di Poitiers fu l'unico vescovo ad aver mosso gravi rimproveri a papa Liberio per tali atti ambigui. Nel 359 i sinodi paralleli dell'episcopato occidentale a Rimini e di quello orientale a Seuleukia avevano accettato delle espressioni completamente ariane peggiori ancora della formula ambiguo firmata da papa Liberio. Descrivendo la situazione di confusione dell'epoca, san Girolamo si esprime così: «il mondo gemette e si accorse con stupore di essere diventato ariano»⁴⁴.

Si può affermare che la nostra epoca è caratterizzata da una gran confusione riguardo alla disciplina sacramentale per i divorziati-risposati. Ed esiste un pericolo reale che questa confusione si espanda su vasta scala, se evitiamo di proporre e proclamare la formula del Magistero universale e infallibile:

La riconciliazione nel sacramento della penitenza – che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico – può essere accordata solo a quelli che, [...] assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi.⁴⁵

Questa formula è purtroppo incomprensibilmente assente da *AL*, che contiene invece, in maniera altrettanto inspiegabile, la seguente dichiarazione:

In queste situazioni [*di divorziati risposati*], molti, conoscendo e accettando la possibilità di convivere “come fratello e sorella” che la Chiesa offre loro, rilevano che, se mancano alcune espressioni di intimità, “non è raro che la fedeltà sia messa in pericolo e possa venir compromesso il bene dei figli” (*Gaudium et spes*, 51).⁴⁶

Tale affermazione lascia pensare ad una contraddizione con l'insegnamento perenne del Magistero universale, come è stato formulato nel testo citato della *Familiaris Consortio*, 84.

Si rende urgente che la Santa Sede confermi e proclami nuovamente, eventualmente sotto forma di interpretazione autentica di *AL*, la citata formula della *Familiaris Consortio*. Questa formula potrebbe essere considerata, sotto certi aspetti, come l'*homoousios* dei nostri giorni. La mancanza di conferma in maniera ufficiale ed esplicita della formula di *Familiaris Consortio* 84 da parte della Sede Apostolica potrebbe contribuire ad una confusione sempre maggiore nella di-

⁴⁴ «*Ingenuit totus orbis, et arianum se esse miratus est*». *Adv. Lucif.*, 19.

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 84.

⁴⁶ *AL*, 298, n. 329.

sciplina sacramentale con ripercussioni graduali e inevitabili in campo dottrinale. In questo modo si verrebbe a creare una tale situazione alla quale si potrebbe in futuro applicare la seguente constatazione: «Tutto il mondo gemette e si accorse con stupore di aver accettato il divorzio nella prassi» (*«Ingemuit totus orbis, et divortium in praxi se accepisse miratus est»*).

Una confusione nella disciplina sacramentale nei confronti dei divorziati-risposati, con le conseguenti implicazioni dottrinali, contraddirebbe la natura della Chiesa cattolica, così come è stata descritta da sant'Ireneo nel secondo secolo:

La Chiesa, avendo ricevuto questa predicazione e questa fede, benché dispersa nel mondo intero la conserva con cura come abitando una sola casa; e allo stesso modo crede in queste verità, come se avesse una sola anima e un solo cuore; e le proclama, insegna trasmette, con una voce unanime, come se avesse una sola bocca.⁴⁷

La Sede di Pietro, cioè il Sovrano Pontefice, è il garante dell'unità della fede e della disciplina sacramentale apostolica. Considerando la confusione venutasi a creare tra di sacerdoti e vescovi nella pratica sacramentale per quanto riguarda i divorziati risposati e l'interpretazione di *AL*, si può considerare legittimo un appello al nostro caro papa Francesco, il Vicario di Cristo e «il dolce Cristo in terra» (come avrebbe scritto Santa Caterina da Siena), affinché ordini la pubblicazione di una interpretazione autentica di *AL*, che dovrebbe necessariamente contenere una dichiarazione esplicita del principio disciplinare del Magistero universale e infallibile riguardo l'ammissione ai sacramenti dei divorziati-risposati, così come è formulato nel n. 84 della *Familiaris consortio*.

Nella grande confusione ariana del IV secolo, san Basilio il Grande fece un appello urgente al papa di Roma affinché indicasse con la sua parola una chiara direzione per ottenere finalmente l'unità di pensiero nella fede e nella carità⁴⁸.

Una interpretazione autentica di *AL* da parte della Sede Apostolica porterebbe una gioia nella chiarezza (*«claritatis laetitia»*) per tutta la Chiesa. Tale chiarezza garantirebbe un amore nella gioia (*«amoris laetitia»*), un amore e una gioia che non sarebbero secondo la mente degli uomini, ma secondo la mente di Dio⁴⁹. Ed è questo ciò che conta per la gioia, la vita e la salvezza eterna di divorziati-risposati e di tutti gli uomini.

⁴⁷ BASILIO IL GRANDE, *Adversus haereses*, I, 10,2.

⁴⁸ Cfr. BASILIO IL GRANDE, *Ep.*, 70.

⁴⁹ Cfr. Mt 16,23.

GIOVANNI FORMICOLA

Cristo Re. Una riflessione

«**D**ixit itaque ei Pilatus: “Ergo rex es tu?”. Respondit Iesus: “Tu dicis quia rex sum”». «Allora Pilato gli disse: “Dunque tu sei re?”. Rispose Gesù: “Tu lo dici: io sono re”» (Gv. 18, 37). Gesù non rifiuta la regalità, non si schermisce, non teme il peso delle parole, non si sottrae all’«investitura», non insegna quella «falsa modestia», quella contraffazione dell’umiltà con le quali si evitano gli onori per non portarne gli oneri, o si professa un egualitarismo tanto infondato quanto solo ostentato.

Egli si dichiara, come uomo e come Dio, come uomo-Dio, «Re dell’universo». «Bestemmia», per il Sinedrio, perché si fa Dio; ma «bestemmia» anche per noi uomini d’oggi, così idolatri di libertà ed uguaglianza, perché si costituisce in autorità, perché pretende di «comandare». La sua regalità non può, infatti, essere quella di un moderno «re costituzionale», che regna ma non governa. Essa o è effettiva o non è. Può essere solo un’autentica sovranità: Gesù dichiara di essere il Signore. L’unico ed il solo: risponde al rappresentante del più potente sovrano, in quei luoghi ed in quei tempi, e mite, ma fermo, si proclama Re, dicendogli «tu stesso mi riconosci come Re», cioè «anche quel potere temporale che tu rappresenti mi è soggetto». Egli è davvero *Dominus Iesus*, il Signore Gesù.

E non si accontenta di dirsi re. Spiega anche che il suo Regno non è un banale regno temporale – in questo senso Gesù non si dichiara monarchico, la Sua è la regalità di assoluta eminenza, ed usa per descriverla il termine all’epoca più comprensibile –, destinato a sorgere ed a tramontare, ad avere un inizio ed una fine, un regno per alcuni, ma non per tutti. Subito dopo essersi dichiarato Re, dice: «*Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*», «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità» (Gv. 18, 37). Gesù è Re *per* la Verità e *di* Verità, è egli stesso la Verità che in Lui si rivela. E poiché la Verità è una, è di sempre, ed è per tutti, Gesù è unico come Re, è per sempre Re, è per tutti Re.

Credo che nulla scandalizzi l’uomo moderno quanto questa affermazione, senza la quale però la fede cristiana è svuotata della sua essenza. Perché essa è la

fede in quella persona che si è detta Re di verità e per la verità, e non prendere sul serio Gesù su questo punto significa semplicemente non prenderlo sul serio. Tutto quel che ha detto e che ha fatto è fondato sulla dichiarazione di essere *il* Signore, non uno dei tanti. E l'uomo d'oggi – tanto «modesto» da dirsi non all'altezza della verità – tutto può sopportare, tranne l'affermazione che la verità esiste, e che in qualche modo è conoscibile; di più, che c'è chi la può insegnare con autorità e che ne ha istituito la Cattedra. E purtroppo sembra che di questa pretesa di verità, anche molti che dovrebbero professarla, si vergognino.

Ma forse v'è un'altra affermazione, implicita in questo dirsi Re da parte di Gesù, che suona ancora più scandalosa. L'enciclica di Papa Pio XI *Quas primas*¹, che istituì la solennità liturgica di Cristo Re², insegna chiaramente che Gesù non può essere Re soltanto dei singoli, non può regnare solo sui cuori degli uomini, ma che regna anche sulla società, in quanto non «*v'è differenza fra gli individui e il consorzio domestico e civile, poiché gli uomini, uniti in società, non sono meno sotto la potestà di Cristo di quello che lo siano gli uomini singoli. [...] Non rifiutino, dunque, i capi delle nazioni di prestare pubblica testimonianza di riverenza e di obbedienza all'impero di Cristo coi loro popoli*». E perciò condanna «*la peste dell'età nostra [...] il così detto "laicismo"*», che «*negò alla Chiesa il diritto – che scaturisce dal diritto di Gesù Cristo – di ammaestrare [...] le genti, di dar leggi, di governare i popoli per condurli alla eterna felicità*»³.

Ecco, questo aspetto della regalità – che, *repetita iuvant*, è naturalmente intesa come titolo di «eccellenza», nulla ha a che vedere con l'istituto monarchico storicamente determinato, per quanto esso sia altamente rispettabile – che il Signore Gesù rivendica sul mondo è probabilmente ancora più scandaloso: la sua dimensione pubblica, la regalità sociale, appare inaccettabile a chi pensa che la fede sia, tutt'al più, un affare privato. Ma piaccia o non, il Regno del Signore non può avere limiti; ed è un Regno esigente.

Forse perciò lo coronarono di spine. Questa risposta derisoria alla dichiarazione d'essere Re da parte di Gesù è monito perenne per ogni cristiano. Se è vero che molti lo hanno seguito, lo seguono e lo seguiranno, è anche vero che nella storia agirono, agiscono ed agiranno quelli che il papa santo, Giovanni

¹ Cfr., PIO XI (1922-1939), Lettera Enciclica *Quas primas* sulla regalità di Cristo, 11 dicembre 1925.

² «La celebrazione di questa festa, che si rinnova ogni anno, sarà anche d'ammonimento per le nazioni che il dovere di venerare pubblicamente Cristo e di prestargli obbedienza riguarda non solo i privati, ma anche i magistrati e i governanti: [...] richiedendo la sua regale dignità che la società intera si unifichi ai divini comandamenti e ai principî cristiani, sia nello stabilire le leggi, sia nell'amministrare la giustizia, sia finalmente nell'informare l'animo dei giovani alla santa dottrina e alla santità dei costumi» (*ibidem*).

³ *Ibidem*.

Paolo II, ha definito il «fronte anti-evangelizzatore»⁴ costituito dai nemici di Dio, che nella storia incessantemente ripetono «*Nolumus hunc regnare super nos*», «Non vogliamo che costui venga a regnare su di noi» (Lc. 19, 14).

La regalità di Cristo, perciò, oltre che una consolante realtà, è anche una missione: va promossa e difesa, nei nostri cuori, ma anche nella società, perché sia riconosciuta. Ed in una società in cui domina il rifiuto di essa, purtroppo anche tra tanti buoni fedeli⁵, chi se ne fa volontariamente suddito ha un compito preciso⁶. Oggi si chiama Nuova Evangelizzazione, cioè non un «nuovo» annuncio, ma «di nuovo» l'annuncio del Vangelo di sempre. Perché siano ri-evangelizzati non solo i cuori, ma anche i popoli, le nazioni, le culture, l'intera civiltà, e sia restaurato dal basso il Regno sociale di Gesù Cristo.

A tale missione non è dato di obiettare che ad un re detronizzato non è dovuta obbedienza più di quanto se ne debba ad una legge abrogata. Neppure essa può essere ridotta ad operazione nostalgica, sorta di legittimismo anti-storico, che si proponga di restituire il trono ad una dinastia che ne sia stata ingiustamente privata. La cristianità non può essere dichiarata definitivamente perduta, e la rinuncia al Regno sociale di Cristo, seppure provenga da ecclesiastici altolocati, talvolta *molto* altolocati, è nulla per definizione.

Infatti, la regalità sociale di Cristo non è un fatto del passato, per quanto sia vero che oggidi ad essa non già è negata l'obbedienza dovuta, ma persino l'esistenza stessa e la necessità per la città dell'uomo, che attraversa l'intera storia e che talvolta neanche i credenti riconoscono.

La regalità anche sociale di Cristo è una realtà sempre attuale, è un *fatto*, sottratto alle mutevoli vicende della storia. Essa è. Ma agli uomini è data la tragica scelta di negarla, di sfuggirle, di non rispettarla, anziché sottomettersi docilmente ad essa, tanto quanto possibile *post peccatum*. Scelta tragica, perché non priva di conseguenze, sebbene «rispettata» dal Re, che attende la fine del tempo per separare la zizzania dal grano (cfr. Mt., 13, 24-30 e 37-42).

⁴ «Non sarà forse esagerato, se diremo che su questo terreno [vita, matrimonio e famiglia, ndr] si concentra, in modo particolare, il fronte “anti-evangelizzatore”, il quale dispone di una specifica argomentazione e, inoltre, di molteplici “mezzi”» (SAN GIOVANNI PAOLO II [1978-2005], *Discorso ai partecipanti alla IX Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, 4 ottobre 1991).

⁵ «Tale stato di cose va forse attribuito all'apatia o alla timidezza dei buoni, i quali si astengono dalla lotta o resistono fiaccamente; da ciò i nemici della Chiesa traggono maggiore temerità e audacia» (PIO XI, Lett. Enc. *Quas primas*, cit.).

⁶ «Ma quando i fedeli tutti comprendano che debbono militare con coraggio e sempre sotto le insegne di Cristo Re, con ardore apostolico si studieranno di ricondurre a Dio i ribelli e gl'ignoranti, e si sforzeranno di mantenere inviolati i diritti di Dio stesso» (Ibidem).

Ma intanto, il mondo che si allontana progressivamente⁷ da quella storica incarnazione della regalità sociale di Cristo che è stata la civiltà cristiana, la cristianità detta medievale, il mondo «moderno», cioè teofobico e integralmente secolarizzato, diventa sempre più inabitabile, e non solo per i buoni perseguitati.

«Il mondo moderno non sarà castigato. È il castigo»⁸.

Chi costruisce la città senza Dio, la costruisce contro l'uomo⁹, e realizza un inferno storico. È difficile definire diversamente i regimi totalitari del secolo del male¹⁰, così com'è impossibile dire altro del tempo nostro, che nega la stessa natura umana, la realtà sessuata dell'uomo e quindi il matrimonio la famiglia e la procreazione, fa della vita materiale da laboratorio, merce in compravendita, e si ottunde di droghe vegetali, chimiche, acustiche e psicologiche.

Dunque, come insegna il giurista catalano Àlvaro d'Ors – uno dei tanti maestri senza discepoli nel *saeculum* –, «poiché [...] Gesù Cristo è il “Re”, non esiste nella storia altro potere originario, altra sovranità, se non quella di Cristo. Tutti coloro che sono chiamati “sovrani”, nonostante la loro apparente maestà, siano essi re au-

⁷ «Cristo sì, Chiesa no. Poi: Dio sì, Cristo no. Finalmente il grido empio: Dio è morto; anzi: Dio non è mai stato. Ed ecco il tentativo di edificare la struttura del mondo sopra fondamenti che Noi non esitiamo ad additare come principali responsabili della minaccia che incombe sulla umanità: un'economia senza Dio, un diritto senza Dio, una politica senza Dio. Il “nemico” si è adoperato e si adopera perché Cristo sia un estraneo nelle Università, nella scuola, nella famiglia, nell'amministrazione della giustizia, nell'attività legislativa, nel consesso delle nazioni, là ove si determina la pace o la guerra» (Pio XII [1939-1958], Discorso agli Uomini di Azione Cattolica, 12 ottobre 1952).

⁸ Nicolás Gómez Dávila (1913-1994), *Escolios a un texto implícito*, vol. II, Instituto Colombiano de Cultura, Santa Fe de Bogotá 1977, p. 344.

⁹ «Un mondo senza Dio si costruisce, presto o tardi, contro l'uomo» (San GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai giovani di Francia*, Parigi, 1 giugno 1980). Cfr. anche: «Il tentativo di plasmare le cose umane facendo completamente a meno di Dio ci conduce sempre più sull' orlo dell'abisso, verso l'accantonamento totale dell'uomo» (JOSEPH RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, p. 62). La tesi viene successivamente così articolata e argomentata, questa volta con l'autorità pontificia: «Chi esclude Dio dal suo orizzonte falsifica il concetto di “realtà” e, in conseguenza, può finire solo in strade sbagliate e con ricette distruttive. La prima affermazione fondamentale è, dunque, la seguente: Solo chi riconosce Dio, conosce la realtà e può rispondere ad essa in modo adeguato e realmente umano. La verità di questa tesi risulta evidente davanti al fallimento di tutti i sistemi che mettono Dio tra parentesi» (BENEDDETTO XVI [2005-2013], *Discorso all'inaugurazione della V Conferenza generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi*, Aparecida 13 maggio 2007, in Supplemento a *L'Osservatore Romano* del 2 giugno 2007, p. 9). In questi pronunciamenti si sente l'eco di De Lubac (1896-1991): «Non è poi vero, come pare si voglia dire qualche volta, che l'uomo sia incapace di organizzare la terra senza Dio. Ma ciò che è vero è che, senza Dio, egli non può, alla fine dei conti, che organizzarla contro l'uomo». (HENRY DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo* [Prima edizione Paris 1945], Morcelliana, Brescia 1988, p. 9).

¹⁰ Cfr., ALAIN BESANÇON, *Novecento. Il secolo del male. Nazismo, comunismo, Shoah*, trad. it., Lindau, Torino 2008.

tocratici o costituzionali, governi oligarchici o democratici, non sono altro che delegati che devono comandare nel nome di Gesù Cristo e ai quali bisogna obbedire per il seguente motivo: per la potestà che hanno ricevuto da Lui»¹¹.

È il solo criterio di legittimità d'ogni potere sovrano, d'ogni legge, d'ogni autorità, d'ogni ordine civile. Se non c'è potestà che non sia delegata – il comando è per definizione un mandato –, non c'è alcuna delega che in ultima analisi non provenga da Dio (Rm, 13, 1), da Cristo Re: a Lui, perciò, ogni sovranità deve rendere conto. Qui e ora, e di là.

«Non si può avere, dopo la Redenzione, una potestà legittima che non si riconosca come delegazione divina, di Cristo Re, a cui compete l'unica sovranità di questo mondo. [...]

«In ogni caso, gli atti concreti della potestà non obbligano moralmente quando contraddicono quei precetti morali», costitutivi dell'*ethos* sociale, e che derivano dal diritto naturale.

«La Chiesa deve essere universalmente riconosciuta come interprete autentica del diritto naturale. Dalla sua autorità dipende l'obbligazione morale di obbedire al potere costituito»¹².

È questo il senso proprio della Dottrina Sociale della Chiesa – da non confondere con la pretesa d'una «dottrina *socialista* della Chiesa», il cui centro sarebbero le questioni socio-economiche –, che è il «programma» del Regno sociale di Cristo. Essa, perciò, non ha e non può avere un orizzonte minore dell'instaurazione cristiana delle realtà temporali¹³ – cioè del rispetto sociale nel tempo storico del primo comandamento –, non imposta, ma riconosciuta anche come via storica di salvezza, e pertanto, ancora una volta, non calata dall'alto con la forza, ma scaturente organicamente dal basso.

E torniamo così alla missione, e alla Nuova Evangelizzazione.

¹¹ ÁLVARO D'ORS Y PERÉZ-PEIX (1915-2004), *La violenza e l'ordine*, Marco, Lungro di Cosenza [CS] 2003, p. 62.

¹² Ivi, p. 142-143.

¹³ Cfr., Concilio Ecumenico Vaticano II, Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, 18 novembre 1965.

BENIAMINO DI MARTINO

La dottrina sociale nella *Gaudium et spes* e nel Concilio

*La vita economico-sociale*¹

Non è ovviamente pensabile soffermarsi su ciascuno dei capitoli che costituiscono la seconda parte della *Gaudium et spes*². Anche passare in rassegna i soli temi principali dei «problemi più urgenti»³ enumerati dalla costituzione richiederebbe troppo lavoro. Dovendo operare una inevitabile selezione, ci limiteremo ad una sottolineatura di alcune questioni della vita economico-sociale esposte nel capitolo terzo.

Quasi come un'obbligata premessa, è necessario richiamare quel terzo capitolo della prima parte della costituzione che s'intitola «attività umana nell'universo» (*Gaudium et spes*, n. 33-39). Capitolo noto innanzitutto per il paragrafo che descrive la legittima autonomia delle realtà terrene (cfr. *Gaudium et spes*, n. 36); il suo richiamo ci torna ora congeniale per lo sguardo che intendiamo dare alle tematiche economiche contenute nella costituzione. Nel capitolo su «attività umana nell'universo»⁴ emerge una concezione finalmente pienamente affermativa dell'azione lavoratrice: «per i credenti una cosa è certa: considerata in se stessa, l'attività umana individuale e collettiva, ossia quell'ingente sforzo col quale gli uomini nel corso dei secoli cercano di migliorare le proprie condizioni di vita, corrisponde alle intenzioni di Dio» (*Gaudium et spes*, n. 34a). Quindi: «i cristiani [...] non si sognano nemmeno di contrapporre i prodotti dell'ingegno e del coraggio dell'uomo alla potenza di Dio, quasi che la creatura

¹ Il presente contributo si pone in stretta continuità con l'articolo apparso sul precedente numero della rivista: BENIAMINO DI MARTINO, *A cinquant'anni dalla Gaudium et spes*, in «Veritatis Diaconia. Rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche», anno 2 (2016), n. 3, p. 19-34.

² CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM SECUNDUM, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7.12.1965, in *Acta Apostolicae Sedis*, anno 58 (1966), p. 1025-1120.

³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 46 (da ora in poi semplicemente *Gaudium et spes*).

⁴ Cfr. PETER SMULDERS, *L'attività umana nel mondo*, in GUILHERME BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et spes*, Vallecchi, Firenze 1966, p. 308-329.

razionale sia rivale del Creatore; al contrario, sono persuasi piuttosto che le vittorie dell'umanità sono segno della grandezza di Dio e frutto del suo ineffabile disegno» (*Gaudium et spes*, n. 34c).

Non è questa la sede per approfondire il rapporto tra regno di Dio e progresso umano; ma l'esaltazione delle attività umane presente nella costituzione è certamente segno del riconoscimento che la trasformazione del mondo – sebbene tutt'altro che indenne da pericoli – è il compito che Dio ha affidato al lavoro dell'uomo⁵. «Il Concilio interpreta ogni sforzo per umanizzare la vita umana e il mondo in cui l'uomo vive non come l'espressione del mito pagano di Prometeo (anche se talvolta il mito è presente negli uomini del nostro tempo), ma come l'espressione del comando biblico di soggiogare la terra e di farla servire al bene dell'umanità»⁶.

Non senza motivo, è stato sostenuto che la *Gaudium et spes* abbandonava quella “paura del nuovo” che, per certi versi, aveva accompagnato la Chiesa nel suo confronto con il mondo moderno e che ha attraversato documenti assai importanti come la stessa *Rerum novarum* (1891) o la *Quadragesimo anno* (1931)⁷. Pur tuttavia, scendendo più in profondità, non sono certo irrilevanti alcune contraddizioni che vanno segnalate.

Partiamo dal contrasto che emerge tra le affermazioni appena citate, relative all'elogio delle attività umane, e un certo stratificato pregiudizio nei confronti dei meccanismi dell'economia. È vero che viene riconosciuto come «il progresso nella efficienza produttiva e nella migliore organizzazione degli scambi e servizi ha reso l'economia strumento adatto a meglio soddisfare i bisogni accresciuti della famiglia umana» (*Gaudium et spes*, n. 63b). Ma è anche vero che sembra non comprendersi che le «esigenze dell'economia», giudicate negativamente quale sinonimo di «mentalità economicistica» (*Gaudium et spes*, n. 63b), ad altro non corrispondono che a quel lavoro che l'uomo deve svolgere e al quale quotidianamente è chiamato da Dio e dalla natura del suo essere.

Anche per ciò che riguarda gli squilibri denunciati⁸, gli estensori del testo dimostrarono di non capire che il lavoro, lo scambio, l'economia rappresentano

⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, 30.12.1988, n. 4.

⁶ *Il Concilio è stato troppo "ottimista"? La Gaudium et spes e il mondo moderno*, in «La Civiltà Cattolica», anno 136 (1985), vol. II, p. 219 (quad. n. 3237 del 4.5.1985).

⁷ Cfr. GIORGIO CAMPANINI, *Il contesto storico-culturale del Concilio Vaticano II*, in «Rassegna di Teologia», anno 28 (1987), n. 3 (maggio-giugno), p. 234-235.

⁸ «In un tempo in cui lo sviluppo della vita economica, orientata e coordinata in una maniera razionale e umana, potrebbe permettere una attenuazione delle disparità sociali, troppo spesso essa si tramuta in una causa del loro aggravamento o, in alcuni luoghi, perfino nel regresso delle condizioni sociali dei deboli e nel disprezzo dei poveri. Mentre folle immense mancano dello

l'unico modo per estinguere il sottosviluppo, non certo la causa degli scompensi tra le nazioni o tra le classi. La costituzione mostra, pertanto, un'«insufficiente esperienza dei problemi»⁹ sollevati.

L'imprescindibile richiamo al fondamento antropologico («l'uomo infatti è l'autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale», *Gaudium et spes*, n. 64) non aggira il dovere della conoscenza delle leggi economiche. Anzi: è esattamente la fedeltà al principio della centralità della persona a postulare l'ancoraggio a quel realismo senza il quale la persona è illusa dalle utopie e schiacciata dalle ideologie¹⁰.

Sarebbe stato di grande vantaggio per la morale sociale cattolica accogliere la lezione della cosiddetta scuola “marginalista” i cui postulati scientifici conferiscono un pieno riconoscimento dell'uomo come unico artefice dell'economia e le sue azioni come unici elementi per poter comprendere anche le più grandi impostazioni economiche¹¹.

Nella scia della *Quadragesimo anno* di Pio XI¹² ed anche della *Pacem in terris* di Giovanni XXIII¹³, che avevano implicitamente riconosciuto il carattere proprio della scienza economica¹⁴, la costituzione conciliare dimostrava formalmente apprezzamento e stima per il valore scientifico dell'economia non solo nel ge-

stretto necessario, alcuni, anche nei paesi meno sviluppati, vivono nell'opulenza o dissipano i beni» (*Gaudium et spes*, n. 63c).

⁹ GUIDO VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Bari 1988, p. 415.

¹⁰ «Il fine ultimo e fondamentale di tale sviluppo non consiste nel solo aumento dei beni prodotti, né nella sola ricerca del profitto o del predominio economico, bensì nel servizio dell'uomo: dell'uomo integralmente considerato, tenendo cioè conto della gerarchia dei suoi bisogni materiali e delle esigenze della sua vita intellettuale, morale, spirituale e religiosa; di ogni uomo, diciamo, e di ogni gruppo umano, di qualsiasi razza o continente» (*Gaudium et spes*, n. 64).

¹¹ Cfr. CARL MENGGER, *Principi fondamentali di economia*, a cura di Raimondo Cubeddu, introduzione di Karl Milford, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001; cfr. MURRAY N. ROTHBARD, *Man, Economy, and State. A Treatise on Economic Principles with Power and Market. Government and the Economy*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2009.

¹² Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Quadragesimo anno* sull'instaurazione dell'ordine sociale cristiano, 15.5.1931, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 623.

¹³ Cfr. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* sulla pace fra tutte le genti fondata sulla verità, la giustizia, l'amore, la libertà, 11.4.1963, in *Enchiridion delle encicliche/7. Giovanni XXIII, Paolo VI (1958-1978)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, n. 697s.

¹⁴ Cfr. FRANCESCA DUCHINI, *Insegnamento sociale della Chiesa e problematica economica: da Leone XIII a Pio XII*, in *L'insegnamento sociale della Chiesa. Atti del 58° corso aggiornamento dell'Università Cattolica (settembre 1988)*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 62; cfr. FRANCESCA DUCHINI, *Insegnamento sociale della Chiesa, scienza economica, attività economica*, in *Il Magistero sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti. Atti del Convegno di Studio. Milano 14-16 aprile 1988*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 129.

nerale principio della «legittima autonomia delle realtà terrene» (*Gaudium et spes*, n. 36), ma, specificamente, sia riconoscendo che «il progresso nella efficienza produttiva e nella migliore organizzazione degli scambi e servizi ha reso l'economia strumento adatto a meglio soddisfare i bisogni accresciuti della famiglia umana» (*Gaudium et spes*, n. 63b), sia ribadendo che «l'attività economica deve essere condotta secondo le leggi e i metodi propri dell'economia» seppur, ovviamente, «nell'ambito dell'ordine morale» (*Gaudium et spes*, n. 64).

A queste affermazioni, però, non si dava adeguato seguito quando si dichiarava che «lo sviluppo economico non può essere abbandonato né al solo gioco quasi meccanico della attività economica dei singoli, né alla sola decisione della pubblica autorità» (*Gaudium et spes*, n. 65a). E ciò non perché si voglia rivendicare l'autonomia della sfera scientifica da quella morale, ma perché non si comprende cosa possa esservi di più etico che lasciare l'economia nell'ambito del primato della persona (e delle sue libere azioni) piuttosto che affidarla all'arbitrio (più o meno moderato) della direzione politica¹⁵.

«È facile indicare problemi e proporre ideali, ma senza l'analisi economica non si è in grado di giungere ad una soluzione pratica»¹⁶, scriveva il gesuita olandese Mulder commentando la *Gaudium et spes*. La riaffermazione del primato dell'uomo non esime, infatti, dalla consapevolezza di inderogabili leggi economiche. Anzi, impone la migliore conoscenza di queste proprio per non tradire quel primato.

Si nota, però, una latente duplice contraddizione nel testo conciliare.

La prima riguarda una sorta di ritrattazione del metodo induttivista che la *Gaudium et spes* aveva pur salutato ed accolto. Quel criterio, alquanto nuovo, di voler valutare gli urgenti problemi contemporanei (e, per ciò che ora ci riguarda, quelli economici in particolare) «*sub luce humanae experientiae*» (oltre che, ovviamente, *sub luce evangelii*, cfr. *Gaudium et spes*, 46) veniva in qualche modo ridimensionato, se non addirittura smentito, da affermazioni e posizioni che calavano dall'alto e che avevano poco riscontro nella abituale prassi economica.

¹⁵ D'altra parte il principio veniva anche immediatamente affermato: «lo sviluppo economico deve rimanere sotto il controllo dell'uomo. Non deve essere abbandonato all'arbitrio di pochi uomini o gruppi che abbiano in mano un eccessivo potere economico, né della sola comunità politica, né di alcune nazioni più potenti. Conviene, al contrario, che il maggior numero possibile di uomini, a tutti i livelli e, quando si tratta dei rapporti internazionali, tutte le nazioni possano partecipare attivamente al suo orientamento. È necessario egualmente che le iniziative spontanee dei singoli e delle loro libere associazioni siano coordinate e armonizzate in modo conveniente ed organico con la molteplice azione delle pubbliche autorità» (*Gaudium et spes*, n. 64).

¹⁶ THEODOOR MULDER, *La vita economico-sociale: le idee centrali del capitolo*, in GUILHERME BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, Vallecchi, Firenze 1966, p. 456.

Sotto questo aspetto, il testo è ben lontano dalla concretezza degli ordinari rapporti di scambio che danno luogo all'economia e che consentono il vero sviluppo dei popoli.

La costituzione, che pur aveva sottolineato come la Chiesa ha avuto molto da imparare dalla storia e dalla scienza¹⁷, sembrava poi rendere la stessa Chiesa autosufficiente nei confronti del sistema economico che aveva consentito a molti popoli di uscire dallo stato di necessità.

La seconda antinomia riguarda una certa sconfessione dell'ottimismo con cui la *Gaudium et spes* aveva guardato alle realtà terrene e all'apporto della scienza e della tecnica. La costituzione, infatti, affermava che «sono da favorire il progresso tecnico, lo spirito di innovazione, la creazione di nuove imprese e il loro ampliamento, l'adattamento nei metodi dell'attività produttiva e dello sforzo sostenuto da tutti quelli che partecipano alla produzione, in una parola tutto ciò che possa contribuire a questo sviluppo» (*Gaudium et spes*, n. 64). Inoltre dimostrava, con queste parole, di sposare una concezione positiva del lavoro: «con il lavoro, l'uomo provvede abitualmente al sostentamento proprio e dei suoi familiari, comunica con gli altri, rende un servizio agli uomini suoi fratelli e può praticare una vera carità e collaborare attivamente al completamento della divina creazione. Ancor più: sappiamo per fede che l'uomo, offrendo a Dio il proprio lavoro, si associa all'opera stessa redentiva di Cristo, il quale ha conferito al lavoro una elevatissima dignità, lavorando con le proprie mani a Nazaret» (*Gaudium et spes*, n. 67b).

Pur tuttavia questo ottimismo nei confronti delle realtà terrene non si riscontra nei confronti del naturale dinamismo del mercato, per il mancato riconoscimento della moralità dei processi economici. Se il lavoro dell'uomo è visto in tutta la sua positività, come questo giudizio non può non trasferirsi sul naturale meccanismo elementare dell'economia che nasce spontaneamente dal bisogno dell'uomo di soddisfare le proprie insopprimibili necessità materiali?

Da una lettura critica del documento, emerge che alla formale umiltà dinanzi al mondo corrisponde, poi, una non giustificata fermezza nei confronti dell'economia libera. Questo atteggiamento può, forse, essere spiegato anche con l'accantonamento del diritto naturale. Come dicevamo, il tramonto di categorie collegate al diritto naturale coincideva con l'abbandono del richiamo ai principi primi e all'impostazione deduttivistica. È singolare, però, cogliere, simultaneamente, un ottimismo verso la natura e una diffidenza verso il diritto naturale che, più che essere espressione di una teologia statica, è semplicemente

¹⁷ Come già riportato: «la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dall'evoluzione del genere umano» (*Gaudium et spes*, n. 44a); «la Chiesa sa bene quanto essa debba continuamente maturare imparando dall'esperienza di secoli, nel modo di realizzare i suoi rapporti col mondo» (*Gaudium et spes*, n. 43f).

il riconoscimento di un'insopprimibile ordine che governa il cosmo, un ordine che si riflette tanto nella natura umana quanto nelle leggi economiche.

Sarebbe interessante comprendere anche a quali prospettive la *Gaudium et spes* apra in ordine al rapporto tra potere politico e potere economico, alla sussidiarietà internazionale ed, innanzitutto, in rapporto al modello economico. Lasciamo sullo sfondo queste domande e proseguiamo limitandoci ad alcune considerazioni.

Con le gravi lacune in materia economica che abbiamo indicato, la *Gaudium et spes* incorre, quindi, nel fraintendimento della natura del libero mercato ripercorrendo il sospetto in materia che è proprio della cultura cattolica. Anche in ciò si nota un paradosso: la costituzione pastorale – e in generale il Concilio – ha dimostrato grande attenzione al mondo moderno, alle sue aspirazioni e alle sue conquiste. Ma, non di meno, questa sensibilità non solo sembra essersi attivata in modo selettivo, ma ha trascurato proprio ciò che meglio poteva onorare il mondo moderno: il miglioramento delle condizioni di gran parte dell'umanità dovuto all'economia d'impresa¹⁸.

La positività tesa a comprendere tanti aspetti della modernità, sembrerebbe essere stata poco applicata a ciò che riguarda il buon uso della libertà nel campo economico. A proposito dell'aiuto che si riceve dal mondo contemporaneo, la costituzione ricorda che «la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dall'evoluzione del genere umano» (*Gaudium et spes*, n. 44a), pur tuttavia nei confronti della libera impresa («bisogna denunciare gli errori tanto delle dottrine che, in nome di un falso concetto di libertà, si oppongono alle riforme necessarie...», *Gaudium et spes*, n. 65c) la denuncia si ripresenta inalterata¹⁹.

Per quanto non si guardava più lo sviluppo con sospetto («sono da favorire il progresso tecnico, lo spirito di innovazione, la creazione di nuove imprese e il loro ampliamento, l'adattamento nei metodi dell'attività produttiva e dello sforzo sostenuto da tutti quelli che partecipano alla produzione, in una parola tutto ciò che possa contribuire a questo sviluppo...», *Gaudium et spes*, n. 64), tuttavia il sistema che l'assicura veniva irrimediabilmente considerato sullo stesso piano materialistico del collettivismo.

¹⁸ Scriveva il grande economista Ludwig von Mises (1881-1973): «anche coloro che considerano deplorabile la disuguaglianza della ricchezza e dei redditi, non possono negare che essa contribuisce a far progredire l'accumulazione di capitale. Ed è solo l'accumulazione di capitale addizionale che realizza il miglioramento tecnologico, l'aumento dei salari e un più elevato tenore di vita» (LUDWIG VON MISES, *L'azione umana*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 2010, p. 819).

¹⁹ Cfr. GIORGIO CAMPANINI, *La fatica del cammello. Il cristiano tra ricchezza e povertà*, Edizioni Paoline, Milano 2002, p. 42.105.

Gravava su questa percezione la diffidenza nei confronti dei processi di industrializzazione e una certa nostalgia nei confronti della società agricola (cfr. *Gaudium et spes*, n. 6b.54.63d.66c), rimanendo sullo sfondo il difficile rapporto tra Chiesa e società industriale²⁰. Per quanto si giungeva a comprendere il dovere, da parte dell'uomo, di trasformare il mondo attraverso la scienza e la tecnica, permaneva il rifiuto di quell'economia di mercato che ha consentito, agli strati più larghi della popolazione, l'accesso ai benefici del progresso.

Una diffidenza, questa, che si rivela nell'assenza di una riflessione sulla figura dell'imprenditore e sull'indispensabile ruolo di promozione dello sviluppo che questi innesca all'interno della società²¹. Il gesuita Oswald von Nell-Breuning (1890-1991), che era stato il vero estensore dell'enciclica di Pio XI *Quadragesimo anno*, pur su posizioni solidariste, ebbe a lamentare il modo con cui il Concilio aveva trascurato la funzione imprenditoriale, ruolo chiave della economia²².

Ben altra attenzione, invece, veniva riservata alla funzione della politica che, come usualmente avviene nel pensiero cattolico, veniva ritenuta elemento centrale del bene comune (cfr. *Gaudium et spes*, n. 74a) e dello sviluppo economico (cfr. *Gaudium et spes*, n. 75b): «i capi di Stato, infatti, [...] sono mallevadori del bene comune delle proprie nazioni e fautori insieme del bene della umanità intera» (cfr. *Gaudium et spes*, n. 75b).

L'idea soggiacente che emerge è quella tradizionale: senza lo Stato non potrebbe essere assicurato alcuno sviluppo economico ordinato. Gli squilibri e i ritardi nello sviluppo non solo non andrebbero attribuiti al ceto politico, ma andrebbero a questo affidati per essere sanati. Ritorna una concezione riduttiva dell'economia e una concezione amplificata della politica: l'idea, cioè, che le disparità si possano correggere con interventi "dall'alto" e che la via politica sia l'unica adatta («È necessario egualmente che le iniziative spontanee dei singoli e delle loro libere associazioni siano coordinate e armonizzate in modo conveniente ed organico con la molteplice azione delle pubbliche autorità», *Gaudium et spes*, n. 65a). Ciò, ovviamente, postulerebbe che a fronte di maggiori squilibri, tanto più forte debba essere la regolamentazione statale.

²⁰ Cfr. JEAN-MARIE AUBERT, *Teologia dell'epoca industriale*, Cittadella Editrice, Assisi (Perugia) 1971; cfr. JOSÈ ARTHUR RIOS, *La vita economico-sociale: persona, struttura sociale e civiltà*, in GUILHERME BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, Vallecchi, Firenze 1966, p. 462-463.

²¹ Cfr. MULDER, *La vita economico-sociale: le idee centrali del capitolo*, in BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et spes*, cit., p. 458.

²² Cit. in MICHAEL NOVAK, *Spezzare le catene della povertà. Saggi sul personalismo economico*, a cura di Flavio Felice, Liberilibri, Macerata 2001, p. 31.

Tuttavia, l'enfasi posta sul ruolo delle istituzioni (soprattutto internazionali; cfr., ad esempio, *Gaudium et spes*, n. 8d.60a.65a.86c) non fa venire meno la cautela nei confronti della sempre minacciosa invadenza politica nella vita dei singoli soggetti sociali. In modo classico, anche la costituzione fa ricorso al principio di sussidiarietà che, sebbene menzionato espressamente solo una volta (cfr. *Gaudium et spes*, n. 86c), appare spesso implicitamente richiamato tra le sue pagine²³.

L'idea soggiacente che emerge è quella tradizionale: senza lo Stato non potrebbe essere assicurata la coesione sociale, ma lo Stato non può travalicare alcuni inderogabili confini («l'ordine sociale pertanto e il suo progresso debbono sempre lasciar prevalere il bene delle persone, poiché l'ordine delle cose deve essere subordinato all'ordine delle persone e non l'inverso»²⁴, *Gaudium et spes*, n. 26c).

Lo Stato non è considerato il responsabile della disgregazione della socialità, ma, anche per la costituzione pastorale, occorre vigilare perché esso non attenti alla vitalità della società: «si guardino i governanti dall'ostacolare i gruppi familiari, sociali o culturali, i corpi o istituti intermedi, né li privino delle loro legittime ed efficaci attività, che al contrario devono volentieri e ordinatamente favorire. Quanto ai cittadini, individualmente o in gruppo, evitino di attribuire un potere eccessivo all'autorità pubblica, né chiedano inopportuna ad essa troppi servizi e troppi vantaggi, col rischio di diminuire così la responsabilità delle persone, delle famiglie e dei gruppi sociali» (*Gaudium et spes*, n. 75b).

Il ruolo attribuito allo Stato distinguerebbe l'insegnamento sociale della Chiesa sia dal socialismo sia dal liberalismo. La *Gaudium et spes*, nel criticare equamente i due sistemi, torna a sollevare la questione di una "terza via" tra collettivismo ed individualismo: «bisogna denunciare gli errori tanto delle dottrine che, in nome di un falso concetto di libertà, si oppongono alle riforme necessarie, quanto delle dottrine che sacrificano i diritti fondamentali delle singole persone e dei gruppi all'organizzazione collettiva della produzione» (*Gaudium et spes*, n. 65b). Di conseguenza, l'economia viene concepita con una moderata direzione dello Stato senza, con questo, arrivare alla pianificazione politica: «lo sviluppo economico non può essere abbandonato né al solo gioco

²³ Cfr. MARIO TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2003, p. 265.

²⁴ L'affermazione può apparire scontata ed ovvia. In realtà, essa va messa a confronto con ciò che nella stessa costituzione viene ribadito in merito al concetto di bene comune. Se, ad esempio, si sostiene che «la comunità politica esiste [...] in funzione [del...] bene comune...» (*Gaudium et spes*, n. 74a) significa dire qualcosa di diverso da quanto sostenuto in merito alla diretta finalizzazione della società alla persona. Tanto più che si riafferma implicitamente la preminenza dell'interesse collettivo sul bene individuale (cfr. *Gaudium et spes*, n. 71). D'altra parte, anche nella costituzione, il primato della persona viene inteso in senso dinamico, condannando l'etica individualistica (cfr. *Gaudium et spes*, n. 30).

quasi meccanico della attività economica dei singoli, né alla sola decisione della pubblica autorità» (*Gaudium et spes*, n. 65b). L'equidistanza tra i due modelli socio-politici ripropone sia il giudizio morale nei confronti dei due sistemi, sia un'ipotesi strada cristianamente ispirata per la costruzione della società.

A questo punto può essere opportuno ricordare che il Concilio non volle mai menzionare il comunismo, se non richiamando il concetto dell'organizzazione collettiva della produzione (cfr. *Gaudium et spes*, n. 63c.65b). Può essersi trattata di una scelta opportunistica sotto l'aspetto diplomatico o di una opzione tesa a facilitare il disgelo, o sia l'una sia l'altra²⁵. Sta di fatto che risulta ben strano che il documento con cui la Chiesa cattolica voleva parlare al mondo contemporaneo abbia mancato il tema che più di qualunque altro ha attraversato, scompaginato ed insanguinato il secolo Ventesimo.

Il condizionamento politico ed ancor più culturale degli anni Sessanta pesava non poco anche sull'assemblea conciliare, che preferì tacere. Ma proprio quest'atteggiamento dimostra quanto il marxismo sia stato, anche per i padri conciliari, non solo uno spettro che intimoriva, ma anche e soprattutto una sorta di interlocutore che abbagliava. Ma, in questo modo, il dialogo con la modernità rischia di essere un'illusione che nasconde un'auto-emarginazione dalla scena del mondo. L'economista cattolico Stefano Zamagni (1943-viv.), a riguardo, ha scritto: «si pensi al Concilio Vaticano II che assume come interlocutore principale la rappresentazione del mondo marxista quando, già a metà degli anni Sessanta, nel dibattito filosofico internazionale il pensiero marxista era stato rubricato a qualcosa di superato»²⁶.

Un ultimo aspetto vorremmo richiamare tra quelli presenti nell'ambito del capitolo sulla vita economico-sociale: il modo con cui la *Gaudium et spes* tratta della proprietà privata.

Dopo aver affrontato la questione delle disparità economiche e sociali tra gli uomini (*Gaudium et spes*, n. 66) e dedicato non poco spazio al lavoro e ai conflitti di lavoro (*Gaudium et spes*, n. 67-68), la costituzione parla dei «beni della terra e loro destinazione a tutti gli uomini» (*Gaudium et spes*, n. 69). Le affermazioni contenute in questo paragrafo sono, di fatto, irrealizzabili a meno che non si voglia realizzarle mediante la collettivizzazione forzata. Ma questa è una strada che la storia ha già giudicato disastrosa, non solo per lo sconfinato costo umano, ma anche per la devastante miseria prodotta.

²⁵ Cfr. ROBERTO DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010, p. 360s.492s; cfr. GUIDO VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Bari 1988, p. 416.

²⁶ STEFANO ZAMAGNI, *Bene comune e nuovo welfare nella Caritas in veritate*, in «Quaerere Deum», anno 2 (2010), n. 2, p. 20-21.

«A tutti gli uomini spetta il diritto di avere una parte di beni sufficienti a sé e alla propria famiglia» (*Gaudium et spes*, n. 69a), ma la costituzione pastorale, per realizzare questo traguardo, poteva solo invocare l'opinione dei Padri della Chiesa, non certo qualche ipotesi effettivamente percorribile. Sappiamo che il rigorismo in cui inciamparono gli scrittori cristiani delle origini è il frutto di un clima poco equilibrato e che è stato presto (fortunatamente) superato²⁷, ma è anche vero che l'utopia dell'abolizione della proprietà privata era particolarmente in voga negli anni Sessanta.

Certamente le parole della *Gaudium et spes* hanno autorizzato interpretazioni assai vicine alle teorizzazioni marxiste che in quel contesto sembravano inarrestabili. Così, a commento del paragrafo sulla destinazione universale dei beni della terra si possono leggere affermazioni di questo tipo: «non c'è una proprietà privata come valore in sé, che potrà essere accidentalmente limitata da gravi esigenze di bene comune; c'è invece un diritto assoluto alla disponibilità e un certo diritto alla proprietà di beni terreni per ogni essere umano, e solo entro questo quadro può trovar luogo un diritto di proprietà. In sintesi, il ruolo centrale della morale economica passa dalla giustizia commutativa alla giustizia distributiva, intesa nel più ampio senso tradizionale di giustizia generale»²⁸. Il confine tra collettivismo e cattolicesimo sembrava quasi venir meno e non pochi, in questa pagina del Concilio, hanno visto un'inevitabile convergenza: «veniva così a chiudersi un lungo cammino di dottrina sociale della Chiesa, dall'astratto antisocialismo di Leone XIII fino a una certa disponibilità verso varie forme e possibilità (non dogmatiche) di socialismo democratico»²⁹.

La problematicità delle soluzioni dimostra quanto sia arduo per la Chiesa incamminarsi nel difficile campo delle questioni sociali ed economiche. Temi quali la redistribuzione delle ricchezze o la destinazione universale dei beni stanno a confermare che la radicalità evangelica viene troppo spesso confusa con le utopie che, per quanto riciclate anche in veste religiosa, hanno sempre prodotto esiti terribili. Infatti, analizzando le affermazioni della *Gaudium et spes* in forza delle quali «a tutti gli uomini spetta il diritto di avere una parte di beni sufficienti a sé e alla propria famiglia» (*Gaudium et spes*, n. 69a), ancora il gesuita olandese Mulder commentava in questo modo: «la teologia morale non ha ap-

²⁷ Cfr. GIORDANO FROSINI, *Il pensiero sociale dei Padri*, Queriniana, Brescia 1996, p. 34; cfr. ANGELO TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, a cura di Dario Antiseri, Francesco D'Agostino e Angelo Petroni, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002, p. 266.268.271.330.341.367.416.432.499-500.

²⁸ ENRICO CHIAVACCI, *La teologia della "Gaudium et spes"*, in NUNZIO GALANTINO (a cura di), *Il Concilio venti anni dopo. Il rapporto chiesa-mondo*, AVE, Roma 1986, p. 35-36.39.

²⁹ JOSÉ MARÍA DíEZ-ALEGRÍA, *Proprietà e lavoro: sviluppo dell'insegnamento dei papi*, in «Concilium», anno 27 (1991), n. 5, p. 42-43.

profondito il modo nel quale questo diritto può essere realizzato in pratica[,] senza minare l'ordine pubblico»³⁰.

D'altra parte anche la stessa *Gaudium et spes* contiene il bilanciamento alle riletture equivoche perché, nel paragrafo successivo (quello che ha per titolo «Accesso alla proprietà e dominio privato dei beni»), la costituzione ricomponeva la questione in termini equilibrati: «la proprietà privata o un qualche potere sui beni esterni assicurano a ciascuno una zona indispensabile di autonomia personale e familiare e bisogna considerarli come un prolungamento della libertà umana. Infine, stimolando l'esercizio della responsabilità, essi costituiscono una delle condizioni delle libertà civili» (*Gaudium et spes*, n. 71b). In nota venivano citate le encicliche *Rerum novarum* e *Quadragesimo anno*, i messaggi radiofonici di Pio XII del Natale del 1942 e del 1° settembre 1944 e la *Mater et magistra*, come a dimostrare che non si intendeva dare alcuna rottura rispetto all'insegnamento precedente. Era la riaffermazione della dottrina tradizionale che considerava la proprietà intangibile perché riscontrabile alla luce di quel diritto naturale che molti, ormai, non erano più disposti ad accettare³¹.

Una cerniera

Dalle premesse propriamente teologiche ed ecclesiologicalhe alle implicazioni in materia di morale sociale, gli effetti indotti dal Concilio e dalla *Gaudium et spes*, in particolare, sono stati vastissimi. D'altra parte l'enorme importanza dell'evento conciliare non poteva non generare, nella vita della Chiesa, notevolissime e significative conseguenze sia sul piano teologico-dottrinale, sia su quello pratico-pastorale.

Avvertito molto spesso come «novità teologica»³², il Vaticano II è stato certamente portatore di grandi risvolti. Per ciò che direttamente ci riguarda, sul piano teologico va ancora detto qualcosa relativamente al rapporto tra ordine della salvezza trascendente e ordine della giustizia temporale³³.

³⁰ MULDER, *La vita economico-sociale: le idee centrali del capitolo*, in BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et spes*, cit., p. 454.

³¹ Cfr., ad esempio, MARIE DOMINIQUE CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia 1982, p. 47.

³² CHIAVACCI, *La teologia della "Gaudium et spes"*, in GALANTINO (a cura di), *Il Concilio venti anni dopo. Il rapporto chiesa-mondo*, cit., p. 16.

³³ A mo' di esempio citiamo questo passo della costituzione: «tra le forme dell'ateismo moderno non va trascurata quella che si aspetta la liberazione dell'uomo soprattutto dalla sua liberazione economica e sociale. La religione sarebbe di ostacolo, per natura sua, a tale liberazione, in quanto, elevando la speranza dell'uomo verso il miraggio di una vita futura, la distoglierebbe dall'edificazione della città terrena» (*Gaudium et spes*, n. 20b).

Dicevamo che l'analisi della *Gaudium et spes* non dovrebbe trascurare il suo legame con la *Lumen gentium*. All'interno di ciò, va considerato come la costituzione pastorale esprima una teologia di forte continuità tra la dimensione trascendente e la dimensione terrena. Commentando la costituzione pastorale, Chenu ha scritto: «nell'economia divina non esistono *due* misteri disgiunti e sovrapposti: prima il mistero della creazione, nell'ordine "naturale", indi, nell'ordine soprannaturale, il mistero della redenzione, come qualcosa di sovrapposto. Non esiste il mondo naturale da una parte e la Chiesa soprannaturale dall'altra, come due realtà rivali con frontiere più o meno pacifiche. Non esiste da una parte l'edificazione del mondo senza interesse né valore per il Regno, e dall'altra il Regno di Dio senza interesse né profitto nell'edificazione del mondo. No, creazione e redenzione sono legati in una reciproca implicanza. Infatti l'incarnazione redentrice trova il suo compimento nella totale ricapitolazione di tutto il vero, di tutto il bene, di tutti i valori umani nell'opera della creazione»³⁴.

La formula più felice ci sembra quella più semplice che, presente negli schemi preparatori, l'assemblea conciliare decise di non adottare: «l'ordine della redenzione assume l'ordine della creazione (*ordo redemptionis ordinem creationis assumi*)». Potremmo dire: distinguere senza giungere a separare e unire senza arrivare a confondere. D'altra parte, il documento relativo all'apostolato dei fedeli laici aveva affermato che l'opera della redenzione di Cristo, «mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure l'instaurazione di tutto l'ordine temporale»³⁵.

Ebbene, la *Gaudium et spes* può essere, simultaneamente, considerata manifesto sia dell'acquisita autonomia delle competenze temporali rispetto all'ambito teologico sia della inestricabile connessione tra mondo e Chiesa. Quindi, da un lato, giustificazione della distinzione tra storia e mondo; dall'altro, legittimazione della prossimità tra sviluppo umano e affermazione del Regno di Dio. Due orientamenti che hanno in sé elementi incontestabili di verità, ma che se accentuati con unilateralità scivolano o verso un separatismo dualista insostenibile o verso un immanentismo monista non meno pericoloso. Il primo orientamento comporta uno spiritualismo con un inesorabile distacco dal mondo e dalle sue

³⁴ MARIE DOMINIQUE CHENU, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, in GUILHERME BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, Vallecchi, Firenze 1966, p. 334.

³⁵ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici, 18.11.1965, n. 5 (il passo sarà citato anche in GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, 30.12.1988, n. 15).

vicende, il secondo implica una politicizzazione con un'inevitabile confusione tra fede e storia.

Non senza motivi, è stato detto che Henri de Lubac, il teologo gesuita che Giovanni Paolo II volle cardinale, va considerato il vero padre della costituzione pastorale³⁶. Nella discussione circa il rapporto tra ordine naturale e ordine soprannaturale, il teologo francese (che, nei decenni precedenti, aveva avuto non pochi problemi per le sue posizioni) era incline ad escludere ogni forma di dualismo e di separatismo³⁷.

Pur nella dialettica tra escatologia ed incarnazione, la *Gaudium et spes* esprimeva una continuità tra le due dimensioni; in base a ciò il teologo italiano Enrico Chiavacci ha voluto vedere nel “fatto sociale” uno dei grandi pilastri del documento conciliare³⁸. La cifra dell'intero documento conciliare può essere ritenuta la consapevolezza che la salvezza non è un dato individuale. La “privatizzazione della salvezza” ha (o avrebbe) comportato una scissione tra l'ordine soprannaturale (riguardante la salvezza dei singoli) e l'ordine naturale (riguardante la storia dell'umanità). A questa dicotomia la *Gaudium et spes* porrebbe termine elevando le questioni sociali a vero e proprio “luogo teologico”³⁹.

Se della “lettura del fatto sociale” si continua a lamentare le lacune, non vanno, tuttavia, nascosti i rischi di una “socializzazione della salvezza”. Una cosa è considerare la «interdipendenza della persona e della umana società» (*Gaudium et spes*, n. 25) e «l'indole comunitaria dell'umana vocazione nel piano di Dio» (*Gaudium et spes*, n. 24), altra cosa è lo scivolamento verso la collettivizzazione della fede o la pura riduzione del cristianesimo a “fatto sociale”.

Il superamento della dimensione privata comporta pericoli e il primo tra tutti è l'estinzione della dignità della persona nella sua imprescindibile singolarità e nella sua irripetibile individualità. E se la socialità rappresenta un dato inconfu-

³⁶ Cfr. CHIAVACCI, *La teologia della “Gaudium et spes”*, in GALANTINO (a cura di), *Il Concilio venti anni dopo. Il rapporto chiesa-mondo*, cit., p. 48.

³⁷ Scriveva nel 1965 Henri de Lubac: «se la tesi dualista o, per meglio dire separatista ha esaurito la sua funzione nelle scuole, forse soltanto ora comincia a dare i suoi frutti più amari. A misura che la teologia di professione l'abbandona, essa continua più che mai a diffondersi sul terreno dell'azione pratica. Volendo proteggere il soprannaturale da ogni contaminazione, lo si era, di fatto, esiliato fuori dello spirito vivente e della vita sociale, e il campo restava libero all'invasione del laicismo. Oggi questo laicismo, proseguendo la sua strada, comincia ad invadere la coscienza degli stessi cristiani» (HENRI DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1979, p. 47).

³⁸ CHIAVACCI, *La teologia della “Gaudium et spes”*, in GALANTINO (a cura di), *Il Concilio venti anni dopo. Il rapporto chiesa-mondo*, cit., p. 44.210.

³⁹ Cfr. MARIO TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2003, p. 248.

tabile e straordinariamente ricco per mettere alla prova ogni antropologia⁴⁰, la categoria della “socializzazione”⁴¹, adottata anche dalla costituzione, si presta a differenti e non compatibili significati⁴².

A fronte di questa sensibilità per la “socializzazione” e la riconosciuta centralità del “fatto sociale”, la *Gaudium et spes* eclissava la dottrina sociale. Ma non si trattava di una contraddizione. L’immersione nel mondo (la Chiesa è, ora, concepita *nel* mondo contemporaneo, non più contrapposta ad esso), in qualche modo, comportava l’abbandono del precedente armamentario e la coscienza del superamento dell’attrezzatura fatta di principi e di direttive.

Tanto più si rinunciava all’idea che la dottrina sociale costituisse un *corpus* solido e coerente di criteri⁴³ perché ciò avrebbe dovuto comportare il recupero innanzitutto del diritto naturale. Tuttavia, pochi anni dopo, Paolo VI smentiva questo orientamento riaffermando l’esistenza di «principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell’insegnamento sociale della chiesa...»⁴⁴. La stessa cosa confermerà Giovanni Paolo II⁴⁵ e Benedetto XVI⁴⁶.

Viceversa, intendendo interpretare il Concilio, Chenu sostenne che una dottrina sociale della Chiesa semplicemente non esisteva dacché se fosse esistita

⁴⁰ «Dal carattere sociale dell’uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti. Infatti, la persona umana, che di natura sua ha assolutamente bisogno d’una vita sociale, è e deve essere principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali [qui la costituzione cita san Tommaso, *ndr*]. Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all’uomo, l’uomo cresce in tutte le sue capacità e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, la reciprocità dei servizi e il dialogo con i fratelli» (*Gaudium et spes*, n. 25a).

⁴¹ Citando la *Mater et magistra* e la *Quadragesimo anno*, la costituzione conciliare incorre nelle stesse difficoltà concettuali: la socializzazione, «sebbene non manchi di pericoli, tuttavia reca in sé molti vantaggi nel rafforzamento e accrescimento delle qualità della persona umana e nella tutela dei suoi diritti» (*Gaudium et spes*, n. 25b).

⁴² «... senza arresto si moltiplicano i rapporti dell’uomo coi suoi simili, mentre a sua volta questa “socializzazione” crea nuovi legami, senza tuttavia favorire sempre una corrispondente maturazione delle persone e rapporti veramente personali, cioè la “personalizzazione”» (*Gaudium et spes*, n. 6e).

⁴³ Cfr. RAIMONDO SPIAZZI, *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, p. 743.

⁴⁴ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens* per l’LXXX anniversario della *Rerum novarum*, 14.5.1971, n. 4.

⁴⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* nel ventesimo anniversario della *Populorum progressio*, 30.12.1987, n. 8b; cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis conscientia* sulla libertà cristiana e la liberazione, 22.3.1986, n. 72.

⁴⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* sullo sviluppo umano integrale, 29.6.2009, n. 12.

non avrebbe potuto che rappresentare una posizione ideologica⁴⁷. Per il teologo domenicano, sarebbe proprio la *Gaudium et spes* a mettere finalmente termine alla ideologia della dottrina sociale dando luogo ad un nuovo metodo: «invece di cercare di applicare una dottrina generale ai casi particolari, l'attenzione si concentra sulla lettura della storia come tale, per distinguere in alcuni fatti il loro valore simbolico, nella misura in cui questi avvenimenti costituiscono dei punti di convergenza per molte persone e esprimono in qualche misura la loro attesa»⁴⁸.

Un altro conoscitore della *Gaudium et spes*, il cardinale Wojtyła, giungeva a conclusioni diametralmente opposte quando affermava: «la Chiesa non può non possedere una propria peculiare dottrina sociale. Questa è la conseguenza della missione stessa della Chiesa; rientra nel contenuto sostanziale e nei compiti del Vangelo che deve essere predicato e realizzato continuamente (e in un certo senso sempre di nuovo) nelle ridotte dimensioni della vita sociale, al centro stesso dei problemi che ne scaturiscono»⁴⁹. Come già ricordavamo, l'allora giovane vescovo polacco aveva preso diretta parte alla elaborazione della *Gaudium et spes*⁵⁰ della quale, solo pochi mesi prima di salire al soglio pontificio, dichiarava questa testimonianza: «il documento del Concilio Vaticano II che ho quasi sempre in mano è la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Esso non mi permette tanto di guardare dentro alcuni campi specifici della dottrina sociale della Chiesa, in proposito servono molto di più le encicliche sociali; la Costituzione pastorale offre una sintesi profonda, la visione del tutto»⁵¹.

Le parole dell'arcivescovo di Cracovia esprimono un diffuso compiacimento verso questo documento della Chiesa. E non è certamente un caso che sia proprio la *Gaudium et spes* il testo più conosciuto, ricordato e citato del Vaticano II. Ad essa si è anche rivolta la maggiore attenzione da parte non solo di teologi, ma anche di commentatori, storici, saggisti e giornalisti.

La *Gaudium et spes* non è stata indenne da critiche; queste sono giunte non solo dal fronte “tradizionalista” per ciò che la costituzione sembrava rinnegare, ma anche dal fronte “progressista” per ciò che la costituzione sembrava non aver avuto il coraggio di affermare⁵².

⁴⁷ Cfr. MARIE DOMINIQUE CHENU, *La “doctrina sociale” de l'Église comme idéologie*, Éditions Du Cerf, Paris 1979.

⁴⁸ MARIE DOMINIQUE CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia 1982, p. 53.

⁴⁹ KAROL WOJTYŁA, *La dottrina sociale della Chiesa*, Lateran University Press, intervista di Vittorio Possenti, commento di Sergio Lanza, Città del Vaticano 2007, p. 18.

⁵⁰ Cfr. ROCCO BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982, p. 207-264.

⁵¹ WOJTYŁA, *La dottrina sociale della Chiesa*, cit., p. 76-77.

⁵² Cfr. ATTILIO AGNOLETTO, *Gli anni del Concilio e del post-Concilio e il «dissenso cattolico»*, in FRANCESCO TRANIELLO - GIORGIO CAMPANINI (diretto da), *Dizionario storico del movimento cattolico in*

Come nel modo di interpretare complessivamente la costituzione pastorale – in continuità con la tradizione precedente (ad esempio: von Balthasar, Ratzinger) o in rottura con quella (ad esempio: Congar, Chenu) –, anche nel campo specifico dei moralisti sociali, gli studiosi si sono suddivisi tra “continuisti” e “discontinuisti”⁵³. Per i primi, «si può dire che il Concilio, e specialmente la costituzione *Gaudium et spes* è come una cerniera tra l'antico, sempre valido, e il nuovo: come impostazione organica, come essenzializzazione etica, come sostanzializzazione cristiana della dottrina sociale»⁵⁴. Per i secondi, nella *Gaudium et spes* «vengono concepiti in modo diverso i rapporti tra Chiesa e mondo, fra comunità ecclesiale e realtà umana»⁵⁵.

Non è certamente un caso che i giudizi e le opinioni sulla costituzione pastorale si siano sovrapposti alle valutazioni sul Concilio: in buona misura, giudizi e opinioni circa la costituzione pastorale hanno coinciso con quelli sul Concilio. La *Gaudium et spes* è, infatti, il documento che meglio esprime l'intero Vaticano II e, per questo motivo, la costituzione pastorale è come il simbolo di quel carattere proprio del Vaticano II⁵⁶, carattere che distingue il ventunesimo Concilio ecumenico della Chiesa da tutti quelli che lo hanno preceduto nella storia del Cristianesimo.

Un'ultima considerazione va accennata, proprio muovendo dalla caratteristica tipica del Vaticano II. Non essendo stato convocato per asserire verità di fede o per condannare errori, il Concilio ha voluto promuovere un diverso rapporto con il mondo, anzi una diversa collocazione della Chiesa: quella che la poneva semplicemente “nel mondo”. Non c'è bisogno di ricordare che con questo sottotitolo la *Gaudium et spes* doveva essere ricordata.

Quasi in coerenza a questa compenetrazione, il Concilio ha profondamente respirato ed assorbito il clima culturale e sociale degli anni Sessanta. Il contesto teologico ed ecclesiologico del Vaticano II va sicuramente studiato ed appro-

Italia, Marietti, Casale Monferrato (Alessandria) 1981, vol. I/1, p. 112s.; cfr. GIACOMO MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, prefazione di Clemente Riva, Studium, Roma 1977, p. 141s.

⁵³ Per un'interpretazione “ufficiale” del contributo dei documenti conciliari alla dottrina sociale, cfr. CONGREGAZIONE per l'EDUCAZIONE CATTOLICA, Documento *In questi ultimi decenni*. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale, 30.12.1988, n. 24; cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 96-97.

⁵⁴ RAIMONDO SPIAZZI, *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, p. 745.

⁵⁵ TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, cit., p. 244.

⁵⁶ Cfr. VINCENZO CAPORALE, “*Gaudium et spes*”: luci ed ombre, in «Rassegna di Teologia», anno 30 (1989), n. 5, p. 460.

fondito (noi ci siamo limitati a richiamarlo), ma il Concilio andrebbe ancor più messo in relazione al clima inquieto e smanioso di quel periodo. Il Concilio è sicuramente debitore del contesto teologico ed ecclesiologico, ma occorrerebbe meglio capire quanto ancor più lo sia del contesto storico-culturale.

Il Vaticano II non sarebbe comprensibile senza gli indirizzi teologici che avevano messo in fermento la Chiesa già nei precedenti decenni, ma ancor meno sarebbe comprensibile se lo si distaccasse dai cambiamenti che si erano prodotti nel mondo. Prescindendo dal contesto culturale, il Concilio è “illeggibile” come ha affermato lo storico Giorgio Campanini (1930-viv.): «il Concilio [è] letteralmente “illeggibile” fuori del contesto storico e culturale nel quale si è svolto»⁵⁷.

Si può anche dire che il Concilio e, in particolare, la costituzione *Gaudium et spes* si sono, in qualche modo, limitati a recepire i mutamenti che erano già presenti nella società e nella mentalità. In ciò vi è sicuramente una novità interna alla Chiesa che accettava, in nome dell’innesto nel mondo, di “partecipare” ad una comune atmosfera culturale.

In questo senso l’“aggiornamento” può essere inteso come una “ricezione” delle principali tendenze e un “adattamento” a quella stagione storica: niente altro se non il genuino risvolto del tramonto della distanza tra Chiesa e modernità e della nuova fase di immersione della Chiesa nel mondo contemporaneo.

⁵⁷ CAMPANINI, *Il contesto storico-culturale del Concilio Vaticano II*, in «Rassegna di Teologia», cit., p. 231.

EMILIO SALATINO

La dimensione morale in San Francesco di Paola (II)

4.2. *Morale speciale*

Secondo la moderna metodologia moral-teologica essa rappresenta la declinazione categoriale dell'opzione fondamentale. Nella sua articolazione la distinguiamo in: familiare, sessuale, sociale, ecc.

Secondo la moderna metodologia moral-teologica essa rappresenta la declinazione categoriale dell'opzione fondamentale. Nella sua articolazione la distinguiamo in: familiare, sessuale, sociale, ecc.

4.2.1. **Morale individuale**

Essa si esprime fundamentalmente nella c.d. etica delle virtù. Nella teologia morale la virtù è il modo in cui la persona si costruisce nella sua azione e ci mostra che il suo risultato morale non è qualcosa di esterno alla persona, cioè è un *habitus* personale. Essa si pone come via mediana tra due estremi dirigendo verso un agire sempre più perfetto, verso un'eccellenza che si ripercuote nell'uomo.

• *Virtù morali.*

Nei rapporti del Paolano con il prossimo la dimensione penitenziale dell'amore è vissuta attraverso l'esercizio delle quattro virtù cardinali¹ e di tutte le altre virtù morali. Nella nostra analisi ci limiteremo a trattare quelle che hanno maggiormente contrassegnato il suo cammino storico e cioè: l'umiltà, l'ascesi, la carità e l'obbedienza. Le prime due, non dobbiamo dimenticarlo, sono a loro volta rispettivamente correlate alle virtù cardinali della temperanza e della forza.

• *Umiltà.*

Prima di essere un esercizio di atti esteriori l'umiltà, per Francesco, è un modo di essere. Nelle sue Lettere, tanto per fare un esempio, egli si firma «Mi-

¹ Il biografo anonimo sottolinea che Francesco «agiva con tanta prudenza, che nessuno riusciva a dagli biasimo per alcuna cosa, quantunque avesse parecchi nemici e gente che cercava d'ingannarlo!». ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola, op. cit.*, p. 12.

nimo delli Minimi»². Il Morosini conferma che un segno forte è costituito dal «servizio umile ai fratelli, che lo ha caratterizzato in ogni momento della vita»³, inoltre pur essendo il superiore generale del suo Ordine «compie con semplicità [...] piccoli gesti, che sono espressione di una grandezza interiore in un contesto di vita, in cui il pensare mondano, anche nella chiesa, spingeva all'arrivismo ed al potere»⁴.

Il biografo anonimo sottolinea che egli «austero con se stesso, era generoso e accondiscendente con gli altri; e in particolare, di specchiata prudenza in tutte le sue azioni. Era benigno e servizievole con tutti, sia con i secolari che con gli stessi suoi Religiosi»⁵, tanto che «amava quelli che lo perseguitavano, più degli altri, dando loro ogni prova di affetto più che a coloro i quali lo lodavano o cercavano di adularlo»⁶.

A Giovanni du Bois scrive che

L'eterno Dio vi ama essendosi compiaciuto di visitarvi in questo modo. Vi esorto a star sempre costante e non perturbarvi, ma prendete con pazienza tutto quello che si fa contro di voi, avvisandovi che la corona et unità di tutti li santi di cuore, bocca e in opera cantano: “*Omnis Spiritus laudet Domino*” (Sal 150,6). Con gran desiderio et allegrezza pregano il Signore che facci bene a quelli che fanno bene e che perdonano a quelli che fanno male⁷.

Il padre Barbier testimonia che anche in Francia «Francesco svolgeva i servizi più umili del convento, ritenendosi l'ultimo di tutti. Dormiva su un giaciglio di paglia. Tutti però ritenevano che egli dormisse molto poco, perché “vedevano che la lucerna per tutta la notte restava accesa nella sua cella»⁸.

Ma è lo stesso Francesco che definisce le caratteristiche dell'umiltà quando afferma che in essa si trova la «genuina libertà dello spirito»⁹.

Ascesi. La virtù dell'umiltà lo conduceva, inoltre, a vivere l'ascesi con profonda radicalità. Al riguardo possiamo affermare che i «digiuni prolungati, le veglie, la pratica di una rigorosa astinenza sono finalizzati a raggiungere quella libertà di spirito, mediante la quale non solo può vivere la comunione con Dio, ma può rendersi capace anche di vivere la comunione con i fratelli»¹⁰. A questo punto è indispensabile sottolineare che la rigorosa pratica penitenziale, pur vis-

² Cfr. *Lettere*, pp. 11.13.15.17.19.22.44.47.50.67.72.

³ G. FIORINI MOROSINI, *S. Francesco di Paola, op.cit.*, pp. 333.

⁴ *Ivi*, p. 335. Cfr. anche P. ADDANTE, *San Francesco di Paola, op. cit.*, 238-245.

⁵ ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola, op. cit.*, p. 19.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Lettere*, p. 70.

⁸ P. ADDANTE, *San Francesco di Paola, op. cit.*, p. 224.

⁹ *Alla sorgente del carisma di S. Francesco di Paola. Le fonti minime*, (a cura di G. COZZOLINO, Edizioni Minime, Lamezia Terme (CZ) 2002, p. 95.

¹⁰ G. FIORINI MOROSINI, *S. Francesco di Paola, op.cit.*, p. 335.

suta per lunghi periodi, non lo rese mai insensibile ai bisogni del prossimo, tanto che l'esercizio dell'accoglienza delle persone deve necessariamente essere considerata «un aspetto della sua vita penitente»¹¹. L'austerità, sostiene il Morosini, «gli serve per purificare sempre più l'orgoglio, la vanità, il piacere di prevalere sugli altri, di approfittare di loro [...] [egli è] uomo disinteressato e aperto, generoso e servizievole senza interessi nascosti o doppi fini»¹².

- *Carità.*

Gli aspetti caratteristici di Francesco, sia nel giudizio dei suoi contemporanei francesi che in quello degli italiani, sono stati unanimemente indicati nel rigore penitenziale e nella carità. Potrebbe sembrare quasi superfluo, quindi, parlare della carità nella vita dell'Eremita di Paola, considerato che nel suo itinerario esistenziale tale virtù si è espressa in maniera somma ed eroica. Tuttavia trattandosi non solo di una virtù teologale ma anche morale, nell'ambito di una riflessione sistematica sulla dimensione morale del Paolano, è più che mai opportuno parlarne in maniera tematica. Il riferimento più significativo, a mio avviso, è contenuto nelle Lettere.

Nella prima missiva a Simone Alimena, in riferimento alla rapacità un esattore regio, scrive che trattasi di

persona fastidiosissima, senza alcuna discrezione e huomo senza carità e perché dice l'Apostolo Santo che dove “*non è charità non ci è niente*” (1Cor 13,2). Signor mio, essendo V.S. tutto pieno della santa carità, la pregamo, una con questa Università, si degni per amor della carità di Dio e del prossimo venire a Paola. [...] Pregamola molto si degni non mancare alla nostra pia petitione, essendo sua Signoria tutta caritativa per servizio di Giesù Christo benedetto che, certo, non venendo V.S., tale huomo senza raggione e carità saria l'ultima ruina di questa povera Terra¹³.

Nella sesta la definisce addirittura *magna* virtù:

La gratia dello Spirito Santo sia prope nella vostra santa anima. Sicomo sempre serà per la magna virtù della santa carità quella sia blanda della vostra nobilissima persona: ren-grantiamove molto et per infinite volte delle cose mandati da V.S. a noi poverelli peccatori indegni de lo servitio de lo Altissimo¹⁴.

Alla Principessa di Bisignano scrive, per ringraziarla di quanto stava facendo in favore dell'eremo della SS.ma Trinità di Corigliano Calabro, che «io ayo avuto gran consolazioni de la santa carità portati a Dio et al casa Santissima Trinità tanto che fachiti lu stato vostro»¹⁵.

¹¹ Ivi, p. 336.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Lettere*, pp. 9-10.

¹⁴ Ivi, p. 20.

¹⁵ Ivi, p. 25.

Ai Procuratori dell'eremo della SS.ma Trinità specifica che «Altro non scrivo excepto che la pace sia cum vui et questo ne prego ad vui nostri procuratori et cum charitate lo vogliate pronuntiare ad tutto questo populo et specialmente ad questo venerabile clero»¹⁶.

Al re Carlo VIII scrive «et voi farete bene et carità et anco a me obbligherete a pregare maggiormente ogni giorno Dio per la vostra buona prosperità»¹⁷.

A Giovanni de Baudricort, maresciallo di Francia, ricorda che «come non c'è niente di nascosto al calore del sole in questo mondo, così non c'è niente che sia discosto dalla vostra carità»¹⁸.

Al cardinale Giorgio d'Amboise, nel ringraziarlo per la protezione accordata all'Ordine dei Minimi (= nostra Religione), scrive: «humilmente mi raccomando alla vostra buona gratia, ringratiandovi affettuosamente e di buon cuore della buona volontà e carità, come anco delli travagli che pigliate per questa povera pianta e nostra Religione»¹⁹. E riferendosi al nipote Andrea Alessio aggiunge: «Imploro la carità di Vostra Signoria Reverendissima che lo voglia haver per raccomandato, e se lo trovate atto per li vostri servitii»²⁰.

Ma il testo più interessante per la nostra riflessione sono le affermazioni del biografo anonimo: «In tutte le sue azioni aveva sempre sulle labbra la parola carità, dicendo: "Facciamo per carità, andiamo per carità". E questo non ci deve affatto stupire: la bocca parla secondo ciò che c'è in cuore, cioè: chi è pieno di carità, non può parlare se non di carità»²¹.

- *Obbedienza.*

Anche questa fu una virtù particolarmente cara a San Francesco. Tuttavia il culmine massimo, a nostro avviso, fu raggiunto in occasione della sua partenza per la Francia. L'Addante ricorda che

spesso i suoi biografi si sono chiesti, di fronte all'ordine perentorio del papa, se c'era veramente urgenza di far partire un uomo del Sud, e a quell'età, verso una terra lontana, solo per un sovrano potente, terrificato dalla morte che sentiva vicina, ha preteso di continuare a vivere guarendo con un miracolo. Non ha chiesto infatti, di incontrarsi con Francesco per riconciliarsi con Dio, ma per essere guarito²².

In quello stesso periodo, inoltre, alcuni frati «delusi forse perché per la loro congregazione eremitica non fosse stata approvata dalla Chiesa una regola, cominciarono a rivolgersi alla santa sede, chiedendo il passaggio ad altri ordini

¹⁶ Ivi, p. 34.

¹⁷ Ivi, p. 36.

¹⁸ Ivi, p. 48.

¹⁹ Ivi, p. 51.

²⁰ Ivi, p. 52.

²¹ ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola*, op. cit., p. 20.

²² P. ADDANTE, *San Francesco di Paola*, op. cit., p. 82.

religiosi»²³. L'esistenza di problemi nell'ancor piccola famiglia religiosa avrebbe perciò consigliato la presenza fisica del fondatore in un momento molto particolare. Ma dinanzi all'ordine perentorio di papa Sisto IV Francesco accetta di partire. Il Morosini sottolinea che «le ultime riserve di Francesco furono vinte dal precetto formale del papa. Ormai gli era chiara quale fosse la volontà di Dio. Ora si trattava di eseguirla doverosamente»²⁴.

La convinta ubbidienza di Francesco è testimoniata anche dalle espressioni contenute nella lettera scritta a papa Alessandro VI già Rodrigo Borgia, sulla cui elezione simoniaca gli storici hanno avanzato più di un sospetto²⁵. Ebbene, nonostante tutto ciò, il nostro eremita così si esprime: «Sono certo che Dio habia electo la Sanctità Vostra a questa sedia a interponete ogni bona pace e concordia fra tutti Cristiani e serano reducti a cognizione de vera fede, intanto che spero che, avanti venga la fine de la Sanctità Vostra, ne haverà grandissima consolazione»²⁶.

4.2.2. Morale sessuale e familiare

Prima di analizzare tematicamente la morale sessuale secondo San Francesco di Paola, occorre fare alcune precisazioni preliminari. Innanzitutto bisogna considerare il contesto storico-culturale in cui visse il santo che è quello, della Calabria prima e della Francia dopo, a cavallo tra il XV ed il XVI secolo. In questo periodo è necessario ricordare che le problematiche di ordine sessuale erano fortemente tabuizzate sia nell'ambito religioso che in quello sociale²⁷. Pertanto era impensabile un discorso articolato ed esplicito sui problemi legati alla sessualità. Inoltre è doveroso rammentare che alcune particolari condizioni, come l'omosessualità per esempio, rischiavano di cadere sotto la scure dell'Inquisizione. Nelle somme (= manuali) per i confessori redatte in questo periodo «domina la casistica, e la preoccupazione di sapere se si vada o meno contro una legge. Per questo la morale delle somme è anche minimalista, una morale del lecito e dell'illecito»²⁸. La scelta del voto di castità per il Regno dei cieli da parte del Santo, infine, indicava uno stato di vita caratterizzato dalla ri-

²³ G. FIORINI MOROSINI, *S. Francesco di Paola, op.cit.*, p. 161.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Cfr. H. JEDIN, *Storia della chiesa, op. cit.*, p. 323.

²⁶ *Lettere*, pp. 37-38.

²⁷ Cfr. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Società editrice il Mulino, Bologna 2006, p.777. Interessante è anche il saggio di L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, pp. 383-407.

²⁸ R. GERARDI, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 2003, p. 299.

nuncia alla sessualità coniugale. Considerate queste importanti premesse passiamo ora ad identificare le fondamentali connotazioni morali dell'Eremita.

- *Prostituzione.*

Il teste 83 del Processo Cosentino, tale Antonio Mireno, narra di una donna indemoniata che venne portata presso il Paolano. Ad un certo punto lo spirito maligno

replicando a dicto frate Francisco et stando obstinato, li dixè como [ipso] era lo spiritu de una Dopna che era morta in tempo delle guerre de Duca Joanne quali erano state circa vinti cinque anni prima era stata Dopna meretrice et de multa mala vita et dicto frate Francisco li dixè per che non le confessasti che [ora] non seristi dapnata po multi disfatti²⁹.

Dalle parole pronunciate dal Santo si nota come egli non aggredisca, rimproverandola o condannandola, la donna in questione ma, richiamando la gravità del peccato commesso, le ricorda la medicina che l'avrebbe salvata dalla dannazione: il sacramento della penitenza. Questo, infatti, è il solo mezzo atto «a purificare e ad abbellire»³⁰ la coscienza.

- *Castità.*

La prima testimonianza che il biografo anonimo ci fornisce a proposito della castità, è legata ai genitori del Santo che «benché fossero semplici secolari, vivevano tuttavia da religiosi»³¹. Essi,

considerando che non ci sarebbero riusciti ad avere altri figli, vissero insieme per trent'anni col voto di castità, senza cedere alla concupiscenza che non giova a nulla. Ma dietro l'esempio di S. Paolo, si studiavano di sottomettere la carne allo spirito, con digiuni, veglie e astinenze. Giacomo, poi, si percuoteva, ogni notte, con funicelle nodose, dinanzi alle chiese che sorgevano fuori della città di Paola e che egli visitava di notte³².

Passando a Francesco iniziamo con il richiamare quanto afferma il biografo anonimo:

quanti vestivano il suo saio, lo ricevevano con gioia; a loro egli diede una Regola e un modo di vivere in povertà, castità e obbedienza osservando per tutto il tempo della loro vita una vita quaresimale. [...] Serbò sempre, con animo costante la verginità. Infatti, egli era puro ed integro, come un bimbo ancora poppante. Schivava le donne e raccomandava, in modo speciale, ai suoi Religiosi di evitarle, specie se monache e le altre che ostentano devozione. E soleva dire che le donne e il denaro spingono alla concupiscenza e infiammano i Servi di Dio³³.

²⁹ PCST, p. 196.

³⁰ G. FIORINI MOROSINI, *Le Regole dell'Ordine dei Minimi*, op. cit., p. 101.

³¹ ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola*, op. cit., p. 4.

³² Ivi, p. 5.

³³ Ivi, pp. 10-11. Nella Regola dei Frati al Capitolo V prescrive: «21. Vivendo anche in perpetua castità, cavino l'occhio che scandalizza e rufugano assolutamente dal fare da padrini, da ogni

Queste espressioni non devono essere intese come misogine ma vanno recepite quali affermazioni di una persona acuta che sa bene con chi sta parlando e a che cosa alluda. A conferma della nostra asserzione ricordiamo che fin dai primi anni del suo cammino di eremita registriamo la presenza di donne presso i suoi insediamenti. Al riguardo il biografo anonimo ci informa che

sia gli uomini che le donne più ragguardevoli di Paola gli portavano tanta riverenza, da obbedirgli in tutto. Molte signore lo aiutavano non solo con le loro elargizioni, ma anche lavorando con le loro mani, trasportando pietre, nonostante che vestissero di seta, per fare cosa grata al Servo di Dio, il quale raccomandava loro di osservare il sacramento del matrimonio, aggiungendo altre sante esortazioni, con cui ne ottenne la rinuncia allo strascico delle vesti e ad altre vanità femminili³⁴.

Anche il teste 26 del Processo Calabro, il reverendo Ermolao Frasca, riferisce che

quando Donna Polissena, moglie di Don Enrico di Aragona, da Nicastro, per devozione, venne per vedere detto Beato Francesco spinta dalla grandissima fama sempre in aumento per i miracoli compiuti per suo mezzo, Don Giovanni da Morano accompagnò sempre questa Signora. Ella venne con molto seguito a Paola; era giorno di digiuno, il mare era agitato per i flutti, e per questo erano state servite delle fave, perché non c'erano pesci. Don Giovanni cominciò a gridare e a vociare, dicendo: "Guarda che cosa servono in tavola questi frati a questa Signora. Noi vogliamo mangiare!" mostrandosi adirato contro i Frati. A quel punto sopraggiunse il Padre Fra Francesco e disse: "Per carità, abbiate un po' pazienza, e vado". Allora, benché il mare fosse agitato, vennero trovati tanti pesci di diverse specie che tutta la servitù dell'illustre Signora, che non era esigua, ne fu saziata, e la Signora fu presa da stupore e ammirazione³⁵.

Per quanto riguarda le trasgressioni riportiamo le affermazioni del teste 58 del citato Processo Calabro, Donna Brigida Fronteca, che narra come

essendosi recata una sua parente a detto convento, aveva portato con sé sua figlia, di nome Palmera. Allora il Beato Padre Francesco disse alla madre di detta Palmera: "Vai vai subito, e fa' che tua figlia sposi colui che tiene in casa perché è suo marito". E subito, conosciuta la malizia di sua figlia, che era tornata a casa prima della madre, la fece sposare con l'uomo che ospitava in casa e che era un discepolo di suo padre, di nome Stefano di Mila, perché era rimasta incinta prima di aver contratto matrimonio e se non si fosse recata dal beato Padre, era imminente pericolo di uno scandalo enorme³⁶.

Il teste 89, infine, aggiunge che

relazione sospetta e da ogni cattiva intenzione. 22. Non ardiscano inoltre entrare nei monasteri delle monache, [...] 23. Né essi permettano assolutamente che alcuna donna entri nei conventi di quest'Ordine». G. FIORINI MOROSINI, *Le Regole dell'Ordine dei Minimi, op. cit.*, p. 48.

³⁴ Ivi, p. 10.

³⁵ PC, p. 95-97.

³⁶ Ivi, pp. 139-141.

un tale che era tormentato dal vizio della sodomia ed aveva una macchia in un occhio. E così pregò il Beato Padre che volesse fargli la grazia di sanarlo da quella macchia all'occhio. Ed il Beato Francesco così gli rispose: “Va’, poveruomo, correggiti del vizio che ti travaglia, e così sarai sanato dalla macchia che porti nel cuore, e non nell'occhio. Correggiti, ti dico e ti ammonisco, e sarai salvo”³⁷.

- *Matrimonio e famiglia.*

Nella riflessione sull'istituto familiare entrano in gioco diversi fattori. Innanzitutto la doppia comprensione, religiosa e sociale, della famiglia quale cellula essenziale della società. In questa visione la cultura del tempo non concedeva nessuno spazio vocazionale alla scelta del *single*. Un altro elemento di valutazione è la comune precomprensione etico-religiosa di quel periodo per la quale la sessualità coniugale era essenzialmente orientata al fine primario della procreazione. Il mutuo aiuto ed il rimedio alla concupiscenza, invece, ne costituivano i fini secondari. Il Vereecke rileva che l'analisi della fase storica oggetto del nostro studio evidenzia «soprattutto l'assenza di qualsiasi riferimento all'amore coniugale nella motivazione dell'atto sessuale»³⁸. Emerge, infatti, un'immagine di vita familiare alquanto idealizzata. La moglie/donna risponde ad una certa visione che la inquadra quale persona virtuosa e lontana da ogni tentazione attendendo il marito che risulta essere lontano a causa della guerra. Questi è dunque esposto sia ai pericoli della violenza fisica che a quelli della tentazione carnale. Il momento del suo ritorno in seno alla realtà coniugale, poi, coinciderà con una nuova gravidanza da parte della legittima sposa. In tale prospettiva la donna «esprime la sua dimensione subordinata e passiva nell'offrire al marito il frutto che “lui” le ha dato, “perché se ne serva”. Indubbiamente è una visione assai riduttiva, tributo a una certa cultura del tempo destinata ancora a protrarsi nei secoli futuri»³⁹.

Fatta questa doverosa premessa e prima di illustrare le scelte di Francesco, è bene ricordare come egli

sia figlio del suo tempo e che adoperi un linguaggio negativo, che a noi appare superato. Dobbiamo affermare, però, che i contenuti essenziali della sua proposta, liberati dalle incrostazioni culturali del tempo, sono positivi, in quanto si rifanno al rapporto uomo-mondo delineato dal Vangelo. Essi, perciò, si riferiscono ad una visione generale dell'uomo, che è positiva⁴⁰.

³⁷ Ivi, p. 165.

³⁸ L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori*, op. cit., pp. 406-407.

³⁹ S. LEONE, *L'etica in San Giovanni di Dio*, op. cit., p. 31.

⁴⁰ G. FIORINI MOROSINI, *Scritti su S. Francesco di Paola*, Tipografia Fisco Chiappetta, Paola (CS) 2008, p. 188.

A Giovanni du Bois rivela che «Vostra moglie con sospiri e lagrime ci è venuta a trovare per raccomandarci la vostra persona; ma io l'ho confortata, che sempre mai siate bene con Dio, perché Dio vi aiuterà»⁴¹.

Il biografo anonimo ricorda che l'Eremita, alle signore che lo aiutavano nella costruzione del convento di Paola, raccomandava sempre di «osservare il sacramento del matrimonio»⁴². Il Principe di Salerno gli mandò una richiesta per avere un figlio, «la risposta gli giunse subito: sua moglie concepì ed ebbe un bel figlio»⁴³. Matteo Coppola di Padula (SA) «confidò al buon Padre che la moglie era sterile, e per questo l'uno e l'altra erano molto abbattuti. Appena tornato a casa, la moglie concepì e poi partorì»⁴⁴.

Sempre l'anonimo ci narra che

Molto tempo prima della distruzione della Bretagna, l'Uomo di Dio prevede tale sciagura, e cercò di fronteggiarla con tutto il suo potere. A tale scopo interpose i suoi buoni uffici per concludere il matrimonio del duca di Bretagna, inviando due suoi Religiosi con missiva al Re e al Duca; e l'accordo era stato raggiunto quasi pienamente. Ma il diavolo, istigatore di ogni male e nemico della pace, cercò di mettere i bastoni fra le ruote, agevolato, s'intende, dal sacco pieno della cattiveria e dei peccati di quegli abitanti. Ma [...] tuttavia [...] il Re, dopo aver annientato quasi tutta la Bretagna, si unì in matrimonio con l'unica figlia, duchessa della Bretagna; la quale, appena partita, venne col Re a far visita al buon Padre. Questi disse loro che il loro matrimonio si era celebrato troppo tardi; comunque, alla presenza del Re, predisse alla Regina che avrebbe avuto tre maschi e una femmina, i quali avrebbero compiuto cose grandi, se il Re e la Regina avessero osservato la legge santa di Dio. Ma aggiunse pure che, qualora non la osservassero, Dio avrebbe sradicato la vite con tutti i tralci. Tutto questo si avverò: ebbe infatti dal re Carlo tre maschi, vissuti poco, e una femmina dal re Luigi, succeduto poi a Carlo⁴⁵.

Il teste 62 del Processo Cosentino, Pignatarus de Roberto, raccontò che

essendoli morto un figlolo bastardo la moglere de ipso testimonio sende havia lacerato lo viso, et essendo andati ad visitare dicto frate Francisco quale era in Paterno como le vidette dixè ad ipso testimonio che si venuto ad fare veneti qua per carita dicto testimonio dixè io so venuto ad visitare la paternita vostra et dicto frate Francisco dixè alla moglere che era lacerata perche stati assai lacerata et la moglere dixè, me morto uno figlolo dicto frate Francisco con lo vulto aliquando sdegnato li dixè che ti era quello che tisi cussi lacerata si Dio lo ha voluto con ipso che ad te non ti era niente⁴⁶.

Anche il successivo teste 63, Gullielmus Turchus, dichiarò che

havendo sua moglere malata in ultimis che stava per morire and[an]do dove dicto frate Francisco dicendoli Patre ve prego donatime alcuno remedio che mia moglere more, et

⁴¹ *Lettere*, p. 72.

⁴² ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola*, *op. cit.*, p. 10.

⁴³ *Ivi*, p. 26.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 47-48.

⁴⁶ PCST, p. 156.

frate Francisco li dixè va per caità porta fi a dece colpi de petre alla fabrica, et ipso testimonio respuse como voglio andare ad portare petre che mia mogliere more et cussi voltao le spalli et andao per trovare uno medico lo quale non trovandolo retornaò allo dicto frate Francisco allo quale se buttao alli pedi pregandolo che impetrassi gratia de lo Signore per la sanità della sua mogliere et dicto frate Francisco li dixè va con Dio che la gratia e stata fatta ad tua mogliere et cussi ipso testimonio sende andao et trovaò la mogliere sana⁴⁷.

Il teste 25 del Processo Calabro, il conte Giovanni Francesco di Arena, affermò che un sacerdote di sua conoscenza si era rivolto all'Eremita di Paola affinché elevasse preghiere al Signore

per due suoi carissimi amici, marito e moglie, che erano sterili, affinché avessero figli: costoro erano ricchi, senza eredi, e di quarant'anni. E così il Beato Francesco rispose a quel sacerdote: "Ritornate da loro e dite a quei buoni coniugi che abbiano grande fiducia in Dio, e che spazzino la loro casa molto bene, e poi vadano nell'orto: troveranno un fico ricoperto di foglie, che ha in cima due fichi, uno bianco e uno nero: il marito mangi quello bianco, la moglie quello nero". [...] i due [...] fecero come aveva detto Francesco] quindi la moglie rimase incinta. Costei però, ingrata verso il sommo Creatore, e recatasi a una festa di nozze, si mise a danzare e abortì. [Alla seconda supplica del sacerdote, Francesco rispose]: Ormai non c'è più grazia per loro, a causa della loro ingratitudine⁴⁸.

Il teste 100, Donna Luisa de Barbaro, dichiara che

tale Donna Margherita di Cannello, della città di Nicastro, sposò un uomo di nome Pietro Mico della suddetta città, ma la predetta Margherita non volle mai vederlo né riconoscerlo come suo coniuge per la durata di sette anni, per quanto questo Pietro fosse un buon uomo. In seguito, detta Margherita si recò presso il Beato Francesco al casale della città di Paterno; come l'ebbe vista, il Beato Francesco le disse: "Figlia, torna a casa tua, e prendi tuo marito, che hai già per troppo tempo detestato. Io ti assicuro che, quando avrai preso tuo marito, ti ritroverai libera dagli affetti e dalle passioni di questo mondo". E così Donna Margherita, tornata a casa, prese suo marito e in seguito, nello spazio di pochi giorni, se ne morì⁴⁹.

Il teste 83, Francesco Rezino, informa che il Paolano era contrario a nuove nozze dopo lo stato vedovile, dichiara infatti di «aver saputo da una donna, di nome Lucrezia, che, essendo rimasta vedova del marito, si era recata dal detto Fra Francesco; costui gli raccomandò di non passare a seconde nozze, e di non sposarsi più, perché sarebbe morta vedova. Ma detta Lucrezia non ubbidendo a frate Francesco, si sposò di nuovo, e il suo secondo marito fu ucciso»⁵⁰.

Al teste 109, invece, Donna Sancia di Catanzaro, che lo aveva interrogato circa la sorte del marito catturato da Turchi durante l'assedio di Otranto, «de ri-

⁴⁷ Ivi, p. 158.

⁴⁸ PC, p. 81.

⁴⁹ Ivi, p. 187.

⁵⁰ Ivi, p. 155.

spose che non lo avrebbe riveduto mai più, e che avrebbe potuto sicuramente passare a seconde nozze, così come la consigliavano i suoi parenti. E in effetti quel suo primo marito non fece più ritorno, e così avvenne, com'è noto dappertutto»⁵¹.

4.2.3. Morale della vita fisica

Con questa espressione non intendiamo riferirci alla moderna bioetica quanto a quello che le *Summae confessariorum* post-tridentine e le susseguenti *Istitutiones theologiae moralis* compendieranno nel trattato *de quinto praecepto*.

- *La corporeità.*

Tale tema è importante soprattutto in riferimento alla vita di Francesco ed a quella dei suoi frati che, come sappiamo, sono vincolati al quarto voto della vita quaresimale⁵². Nel contesto della ricerca sulla corporeità, inoltre, faremo riferimento anche ad un altro importante aspetto della vita del Paolano: *la malattia e la salute*.

La visione antropologica unitaria che ha guidato Francesco ci fa cogliere un elemento importante, cioè che il corpo non è un cosa tra le altre, «un oggetto fra gli altri ma fa un tutt'uno con la mia concreta soggettività, non è una realtà esteriore ma una modalità profonda del mio esistere»⁵³.

Nella misura in cui rende presente e visibile tutta la persona umana, è portatore di valori simbolici: il corpo è la modalità in cui la persona è resa presente. Il filosofo Giustiniani osserva come essa sia

un esistente corporeo che vive, si manifesta, esiste corporeamente. La corporeità è coesistente all'uomo, eppure non è l'uomo. L'uomo è, sì, il suo corpo, ma non è soltanto il suo corpo; resta una sorta di eccedenza nell'ente umano che, mentre ci fa recuperare, contro ogni angelismo, tutto il valore della corporeità, non ci fa, neppure, raggiungere toni esasperati, fino a rischiare di scivolare nel materialismo più vietato⁵⁴.

Ogni persona si dà da contemplare nel suo corpo; il corpo è unico, singolare, personale. È certamente una realtà carnale. Tuttavia, è animato non al modo con cui un robot sarebbe animato da movimenti meccanici e stereotipati, ma in un modo tale da essere subito identificato come corpo di *questa* persona precisa⁵⁵. In questo senso, tutti i corpi sono diversi, perché diverse sono le persone.

⁵¹ Ivi, p. 205.

⁵² Cfr. G. FIORINI MOROSINI, *Le Regole dell'Ordine dei Minimi*, op. cit., pp. 48-50.

⁵³ G. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna rist. 2007, p. 390.

⁵⁴ P. GIUSTINIANI, *Appunti di antropologia* (Quaderni di cultura religiosa 3), Scuola diocesana di scienze religiose, Latina 1984, p. 17.

⁵⁵ In queste affermazioni risentiamo l'eco della visione scotista che parla della c.d. forma della corporeità. Essa è «quel principio per cui il corpo di qualsiasi vivente riceve e conserva, per un determinato periodo di tempo, persino dopo la morte, l'unità e le caratteristiche somatiche che

Storicamente sappiamo, però, che nel mondo greco il dualismo tra carne e spirito è stato fortemente accentuato dal neoplatonismo e dalla gnosi al punto che la vita è stata considerata prigioniera della materia. L'uomo perfetto perciò doveva lottare per purificarsi dalle cose terrene e raggiungere così l'unione con la vita divina. L'idea giudaica invece era profondamente legata al concetto di unità indivisibile tra l'elemento spirituale e quello materiale dell'uomo. Anche nell'antropologia neotestamentaria, che in genere segue quella dell'Antico Testamento⁵⁶, l'uomo è inteso quale «unità inscindibile di “spirito, anima e corpo” (1Ts 5,23: *pneuma, psyché, sôma*). Esso, tuttavia, non è mai considerato in se stesso, ma in relazione a Dio, al peccato e alla salvezza operata in Cristo Gesù⁵⁷. L'antropologia biblica perciò, rifiuta ogni forma di dualismo poiché «tutto l'uomo è creato da Dio. I termini per indicare corpo-carne (*basar*), anima (*nefesh*) e spirito (*ruah*) dicono sempre tutto l'uomo a partire da una determinata prospettiva»⁵⁸. Il Gamberini puntualizza che

nella Bibbia il corpo non è concepito come una totalità circoscritta, poiché gli organi – il cuore, i reni, il ventre, i piedi – rappresentano metaforicamente sotto un aspetto relazionale l'insieme dei rapporti che l'uomo intrattiene con gli altri, con il mondo e con Dio. L'uomo non è pensato come un'entità individualizzata nel suo corpo, ma come un insieme di relazioni diversamente qualificate. In questo modo, l'uomo non ha un corpo: è corporeo⁵⁹.

Nonostante il mondo biblico non risenta di alcun dualismo, tuttavia nell'esperienza cristiana il corpo venne ad essere anche concepito secondo il richiamato schema culturale greco. Esso

ric conducendo l'uomo alla sua anima, legge strumentalmente il corpo e lo circonda di diffidenza, ritenendolo un momento provvisorio e vuoto dell'essere umano. Ne verrà un atteggiamento complesso che, da una parte, rigetterà il dualismo gnostico e manicheo ma, dall'altra, non saprà sempre e adeguatamente integrare il corpo in una dinamica personale: in effetti finirà per vederlo, di preferenza, come l'ambito in cui si manifesta la concupiscenza ed il peccato. Ne verrà una frattura fra la valorizzazione biblica del corpo, creato da Dio come buono, e quello spiritualismo ascetico che è segnato da una

gli sono proprie». J.A. MERINO, *Storia della Filosofia Francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993, p. 294.

⁵⁶ Al riguardo, però, corre l'obbligo di puntualizzare che alcuni suoi testi possono essere stati influenzati dall'idea greca, in particolare: *Mt* 10,28; *2Cor* 5,1-10; *1Pt* 1,14-15. Cfr. M.F. COLLU, *Vita cristiana e salvezza. Aspetti biblici*, Lateranum University Press, Città del Vaticano 2011, p. 37.

⁵⁷ Ivi, p. 37.

⁵⁸ P. GAMBERINI, *Caro cara. La «grazia» del corpo. Per una grammatica cristiana della carne*, in *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, R. REPOLE (a cura di), Edizioni Glossa, Milano 2007, p. 106.

⁵⁹ Ivi, pp. 107-108.

disistima, da un timore e, anche, da un disprezzo per quel corpo che è visto come limite e ambiguità⁶⁰.

Questa visione fortemente svalutativa del corpo potrebbe trovare conferma nello stile di vita radicalmente austero del Paolano considerato che esiste «un misterioso legame tra la fisiologia del corpo e la sfera spirituale della persona»⁶¹. Sappiamo infatti che lui

di giorno lavorava per più di sei persone; digiunava ogni giorno, e mangiava, verso il tramonto, molto poco, quanto per sostenersi. Camminava a piedi nudi e non beveva vino. Dormiva molto poco, per attendere all'orazione. Il suo letto era una ruvida tavola di legno alquanto inclinata: dormiva molto spesso in piedi o seduto o coricato. Non mangiava pesce, e prendeva, molto tardi, soltanto un po' di minestra di legumi [...] Non si tagliò mai la barba e neppure i capelli. La sua biancheria personale più intima era il cili-zio. Durante la Quaresima, nelle Vigilie e durante l'Avvento, in gran parte, osservava il digiuno a pane ed acqua⁶².

Il conte di Arena e di Stilo conferma di aver visto «un certo strumento di ferro, dentato come una sega, macchiato del sangue del beato Padre che con quello mortificava il suo corpo»⁶³.

Anche la testimonianza del notaio Giovanni Cormier, teste 3 del Processo Turonense, conferma le affermazioni dell'Anonimo. Egli racconta che un giorno

Introivisse cellum dicti defuncti de Paula et Ibidem solum vidisse stratum munitum sarmento cooperiebat Idem defunctus quadam grossa tela vulgariter numcupata canenatus [...] a fratribus dicti conventus de Plessiaco Parci quod solum comedebat natura Ipsum comedere compellente et non alias Et ultra quod dum ministrabant Illi panem et aguam aliquando cessabat per tres dies comedere et bibere. Et hoc scire dicebant quia tribus diebus elapsis adhuc Inveniebant panem et aguam quos Illi ministraverant⁶⁴.

Nel Processo Cosentino Nicola de Mercurio attesta che «frate Francisco era de bona fama et vita, che andava sempre scalso et non era mai visto magnare»⁶⁵. Calvano de Plantedi conferma che «dicto frate Francisco era de bona vita

⁶⁰ G. COLZANI, *Antropologia Teologica*, op. cit., pp. 390-391.

⁶¹ A. SCARNERA, *Il digiuno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica*, Edizioni Liturgiche, Roma 1990, p. 23.

⁶² ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola*, op. cit., p. 11.

⁶³ PC, p. 93.

⁶⁴ Essere entrato nella cella del detto defunto da Paola ed ivi di aver visto solo un letto munito di frasche [che], lo stesso defunto copriva con una certa grossa tela volgarmente chiamata cannavazzo [...] dai fratelli del detto convento da Plessiaco di Parco [veniva riferito] che mangiava solo [quanto] la natura spingeva lo stesso a mangiare e non in altro tempo. Ed inoltre che quando servivano a lui pane e acqua talvolta cessava per tre giorni di mangiare e bere. E dicevano di sapere ciò perché passati i tre giorni trovavano ancora il pane e l'acqua che essi avevano servito [la traduzione è nostra]. PCST, p. 287.

⁶⁵ Ivi, pp. 136-138.

et fama che sempre andava scalso con uno abito tutto arrapetzato supre le carni, dormiva in terra [...] et che non era mai visto magnare»⁶⁶.

Ricordiamo anche che in occasione dello sbarco dei Turchi ad Otranto Francesco «si chiuse nella sua celletta per pregare e vi rimase otto giorni, senza mai uscirne»⁶⁷. Infine un episodio verificatosi nel periodo francese: «durante la battaglia, combattuta il giorno di S. Albino, il buon Padre stette chiuso nella sua cella per ventidue giorni, mangiando soltanto due pani, comprati quattro denari l'uno, e bevendo solamente acqua»⁶⁸. Concludiamo con una testimonianza resa al Processo Turonense:

Sed Ipse defunctus frater Franciscus cibus Illis preparatis non vescebatur ymo Reperiebantur per Illum qui eosdem sibi ministrabat in loco quo Illos Reposuerat prout etiam accepit ab Illo qui onus habebat (ut prefertur) cibos eidem defuncto ministrandi a quo etiam accepit quod Idem defunctus solum herbis ut plurimum vescebatur [...] Ipsum defunctum de Paula perquiri Iussit Et tandem In oratione et contemplatione Repertus fuit In quodam grosso et aspero dumo dicti parci prout tunc etiam dici audivit presens testis. Sed numquam cum Ipso verba habuit Ipsum tamen pluriel vidit et semper exinde communiter dici audibit quod Ita modice erat vite quod vix percipiebatur quid comederet seu quibus vesceretur cibus⁶⁹.

In tale contesto ci sembra importante richiamare anche il c.d. *dolorismo*, cioè quella singolare esaltazione della sofferenza posta al centro dello sforzo di perfezionamento spirituale del credente. Circa l'origine di questo atteggiamento dobbiamo distinguere due fattori: il primo è legato alla *sequela Christi* e quindi al genuino desiderio di seguire il Cristo sofferente⁷⁰; il secondo alla già richiamata influenza del mondo greco. Quest'ultima portava ad esprimere una valutazione negativa del corpo per cui era lodevole, ed asceticamente importante, vivere ogni «sforzo teso a mortificare un corpo che si riteneva sempre più un ostacolo

⁶⁶ Ivi, pp. 162-164.

⁶⁷ PC, p. 69.

⁶⁸ ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola, op. cit.*, p. 48.

⁶⁹ Ma lo stesso defunto frate Francesco non si nutriva di quei cibi preparati, al contrario venivano trovati per mezzo di lui che gli stessi [cibi] serviva a sé nel luogo in cui li aveva deposti [così] come anche seppe da colui che aveva l'incarico (come si tramanda di servire i cibi allo stesso defunto, dal quale anche seppe che lo stesso defunto si nutriva il più delle volte solo di erbe [...] Comandò di ricercare lo stesso defunto da Paola ed infine fu trovato in orazione e contemplazione in un certo grosso ed aspro cespuglio del detto parco come il presente teste udì che allora anche così si diceva. Ma mai con lo stesso ebbe a parlare, tuttavia più volte lo vide e udì che sempre poi comunemente si diceva che era talmente di vita moderata che a stento si percepiva che cosa mangiasse o di quali cibi si nutrisse [la traduzione è nostra]. PCST, pp. 390-391.

⁷⁰ Al riguardo è utile rileggere quanto detto in proposito nella lettera apostolica *Salvifici doloris* del beato Giovanni Paolo II. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Salvifici doloris* (11/02/1984 30: EV 9/682-683).

al perfezionamento dell'anima. Più "moriva" il corpo, più "viveva" l'anima»⁷¹. Il Rocchetta sostiene che i predicatori popolari dell'epoca medioevale, instituendo molto sulla necessità del ritorno al rigorismo tradizionale, indussero

ad una sempre più accentuata colpevolizzazione del corpo e di tutto ciò che lo riguarda, in un quadro in gran parte estraneo all'autentico patrimonio biblico ed evangelico. Senza voler dare giudizi storici affrettati, occorre riconoscere che si calò la mano sul sentimento del peccato, sugli esercizi di penitenza individuale e collettiva, sulla visione di un Dio giudice, sempre pronto a condannare e a vendicare i peccati degli uomini⁷².

Certamente la scomparsa delle persecuzioni portò nel mondo cristiano la necessità di continuare a testimoniare in modo ugualmente eroico la propria fede. Il monachesimo, specie quello delle origini, fece della scelta penitenziale corporea uno dei cardini della propria vita. A volte alcune espressioni di questa preferenza si manifestarono in forme alquanto bizzarre e stravaganti quali ad esempio gli stiliti o i reclusi. Quest'ultima tipologia di monaci,

anchilosati dalla posizione, estenuati dai digiuni e dalle veglie, tormentati da ceppi e cingoli di ferro, volontariamente incuranti dell'igiene [...] furono forse i primi a "sistemizzare" nella propria esperienza esistenziale il rapporto tra perfezione cristiana e mortificazione corporea portandolo ad una radicalizzazione che non sarà mai più raggiunta dal cristianesimo successivo⁷³.

L'agiografia dei santi calabresi ci fornisce diversi esempi in merito; nel nostro lavoro ne vogliamo richiamare uno che li sintetizza tutti e la cui vita si svolse in parte nella provincia di Cosenza, cioè negli stessi luoghi in cui nacque ed operò per tanti anni Francesco. Parliamo del monaco San Leoluca, vissuto nel X secolo e protettore della città di Vibo Valentia. Egli

fece il rituale pellegrinaggio a Roma, alla tomba degli Apostoli, poi, al ritorno, si fermò [...] presso l'attuale S. Sosti [...] sospinti dalle minacce saracene, i due [si era intanto posto sotto la guida dell'egumeno Cristoforo] salirono nelle fredde e impervie regioni di Mormanno [ove poi morirono]⁷⁴.

Nella sua vita troviamo che

ei castigava così solennemente il suo corpo, che lo teneva digiuno fino al terzo giorno, senza fargli gustare cibo alcuno; lo caricava di catene come uno schiavo che cerca di fuggire; lo macerava con aspre discipline, ed ogni notte spargendo amarissimo pianto [...] Avendo una volta profferito inavvedutamente una leggiera inutile parola, ne concepì sì grave dolore, che [...] si portò su l'alta cima de' monti di Mormanno, ed ivi per venti giorni ed altrettante notti soffrì ignudo gli orridi freddi di quei gelati monti di Ca-

⁷¹ S. LEONE, *Oltre il dolore. La qualità della vita alla luce di una rinnovata teologia della sofferenza*, EDI OFTES, Palermo 1992, p. 62.

⁷² C. ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, Edizioni Camilliane, Torino 1993², p. 58.

⁷³ S. LEONE, *Oltre il dolore, op. cit.*, p. 64.

⁷⁴ N. FERRANTE, *Santi italogreci in Calabria*, Edizioni Parallelo 38, Reggio Calabria 1981, p. 166.

labria [...] E perché un dì lo sopraggiunsero alcuni Cacciatori, Egli per non lasciarsi veder nudo, gittossi in un gorgo di acqua freddissima, nascondendovisi fino al mento⁷⁵.

Un'analisi frettolosa di quanto abbiamo finora documentato potrebbe confermare anche per l'Eremita di Paola l'esistenza di una visione svalutativa del corpo. La realtà dei fatti, però, è diversa poiché proseguendo nella nostra ricerca ci imbattiamo in altre situazioni che ribaltano totalmente questa asserita presunta visione negativa. Una prima conferma a questa nostra affermazione la troviamo nelle lettere dell'Eremita calabrese.

In una sua epistola a Simone d'Alimena scrive: «Ringratiamo molto delli zucchini e confetti alli giorni passati mandati per li nostri poveri infermi e delle medicine pagate al nostro spetiale»⁷⁶. I primi due elementi citati, è risaputo, sono dolciumi che ordinariamente non vengono utilizzati per l'alimentazione in quanto ritenute ghiottonerie a volte dannose per la salute del corpo e conseguentemente anche dello spirito. Il Paolano invece non le riconosce tali poiché, recando sollievo ai religiosi ammalati, si rivelano utili per aiutarli a ristabilire il giusto equilibrio psicofisico e poter riprendere la vita quaresimale tanto da metterli sullo stesso piano delle medicine; infatti nella medesima epistola si esprime con queste parole:

la divina providentia ha provisto che havendo piantata questa poverella e picciola sua vignarella, ha provisto di una persona [...] che certo male la fariano se non havessimo V.S. per nostro continuo benefattore e protettore e continuo provveditore, ad ogni nostro bisogno paratissimo⁷⁷.

Per far crescere la piccola e povera «vignarella» del Signore (cioè l'Ordine dei Minimi), di conseguenza si deve provvedere anche a soddisfare le necessità corporali dei frati persino quelle che possono sembrare in aperto contrasto con la loro scelta penitenziale. Questa scelta ci introduce al tema della varietà del carico penitenziale corrispondente ai diversi gradi di forza fisica e spirituale dei religiosi nonché alla loro età ed al loro stato di salute. La studiosa Carla Noce richiama l'attenzione sul fatto che

nei monasteri pacomiani pare i malati fossero assistiti con cure particolari e cibi preparati con ogni abbondanza, mentre i bambini e i vecchi o chiunque fosse affaticato mangiava un pasto preparato anche a cena; ad essi potevano venire somministrati anche il vino e il brodo ma, rigorosamente, in infermeria, secondo i *Precetti*⁷⁸.

⁷⁵ *Vita di S. Leoluca abate. Protettore della città di Monteleone*, G. FLORIANI – G. LUCIANO (a cura di), Simposio Mediterraneo, Vibo Valentia 1995, pp. 73-74.

⁷⁶ *Lettere*, p. 19.

⁷⁷ *Ivi*, p. 18.

⁷⁸ I. DE FRANCESCO – C. NOCE – M.B. ARTIOLI, *Il digiuno nella chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci*, Figlie di San Paolo, Milano 2011, p. 131.

Il particolare dei ringraziamenti per gli aiuti ricevuti dai benefattori, soprattutto di generi alimentari, lo riscontriamo anche in altre epistole scritte dal Paolano. Prima di verificarne le espressioni, ci chiediamo: che senso avrebbe ringraziare dei munifici amici per le loro generose donazioni di cibo se poi il corpo non serve, anzi è addirittura dannoso per la meta della vita eterna e quindi è auspicabile liberarsene poiché attraverso di esso si manifestano solo la concupiscenza ed il peccato? Avendo più volte incontrato testimonianze che attestano l'assoluta schiettezza di Francesco, è improbabile sostenere che i ringraziamenti nascano dalla sua buona educazione. In altre parti del nostro lavoro, infatti, abbiamo già documentato come il suo amore alla verità ed alla giustizia si sia manifestato mediante inequivocabili espressioni pronunciate o scritte anche in presenza o dirette a personaggi importanti e potenti del suo tempo quali il papa, il re di Francia e quello di Napoli. Alla luce di quanto detto perciò riteniamo che la riconoscenza, espressa nelle lettere per il cibo ricevuto, nasca dalla necessità di alimentare il corpo per vivere al meglio l'esperienza della vita quaresimale. Le espressioni usate, a nostro avviso, lo confermano:

Signor mio, noi stavamo male, sì come meritiamo per li nostri peccati. Nel monasterio non ci era più sostanza alcuna, mediante la virtù dello Spirito Santo, quale ha spirato a V.S. mandare provisione così abbondantissima, come Sua Signoria ha mandato. La ringratiamo per infinite volte di tanta grande elemosina a noi indegni servi di Giesù Christo mandata. Hevemo ricevuto per mano di Roberto di Domenico, suo servitore, ducati d'oro ventitre, due salme di pane bianco, una salma di oglio, una salma di legumi, et un'altra di castagne et noci mellisi. Noi poverelli mandamo a Sua Signoria una salma delle nostre herbe come sono: cavoli, spinaci, lattughe, buraggine et altre herbette, un poco di aranci e lumie, pregandola si degni pigliarne di buon animo⁷⁹.

Ben pare che sempre il benedetto Dio, è con vostra magnanima persona a sapere sempre il bisogno di noi poveri indegni servi di Giesù Christo. Grandissima era la necessità, noi havevamo sì delli cogliandri, come della cannella et zuccaro a noi mandato da V.S. per li nostri poveri infermi, quali dal nostro medico erano stati ordinati. [...] Ci ne serviamo, ricordandoci sempre della magnificenza vostra, persona curiosa in darci tutti i nostri comodi per sua benignissima buona gratia dell'altissimo Dio⁸⁰.

Vi ringratiamo molto sì delli denari, come del bello e bianco pane, e due barili di vino legiero e bianco mandato per li poveri infermi [...] O repleto del magno Spirito Santo, come indovinate continuamente tutti li nostri bisogni e con quanta sollecitudine subito provvedete⁸¹.

Mio Signore, come non c'è niente di nascosto al calore del sole in questo mondo, così non c'è niente che sia discosto dalla vostra carità. Quello che la nostra povera casa di Bracancourt ha provato questi giorni passati, per la grande elemosina che li avete mandato di denaro, di pane e di legumi, per il nutrimento delli poveri servi di Dio e dei

⁷⁹ Ivi, p. 12; la *salma* era l'unità di misura di capacità dei liquidi. La salma era pari a 16 *staia* cioè 161,297 litri o 147,312 chilogrammi.

⁸⁰ Ivi, p. 14.

⁸¹ Ivi, pp. 21-22.

lavoranti che finiscono la fabbrica della chiesa, secondo lo avviso che me ne hanno dato li nostri frati⁸².

In alcune delle sopracitate lettere, inoltre, completa i ringraziamenti scrivendo: «Benedetto sia l'anima ed il corpo di vostra magnanima persona»⁸³, «O anima beata, o corpo benedetto ammassato di massa carità, e dell'acqua della santa clemenza»⁸⁴. Se il corpo è definito «benedetto» ci sembra logico che non può essere inteso quale elemento negativo per la vita dell'uomo. Quest'ultima, infatti, viene compresa secondo un'antropologia positiva proprio partendo dal dato storico-corporeo

e così, perseverando in questo cammino secondo il vostro stato, non c'è da dubitare che riceverete la corona eterna [...] Pertanto, è necessario che vigliamo sempre con la preghiera e la devozione come nostro Signore, facendo penitenza e astinenza dei nostri peccati mentre siamo in questa umanità, [...] e ringraziare dei benefici e grazie ricevute, ed essere sempre forti e costanti nelle tribolazioni e infermità⁸⁵.

- *Nascita e morte.*

Abbiamo già visto in precedenza l'attenzione verso la vita nascente attraverso i diversi miracoli che Francesco ha operato favorendo le gravidanze di donne sterili o addirittura anziane.

In una testimonianza ci siamo addirittura imbattuti in un aborto causato da una condotta alquanto superficiale⁸⁶. Certamente in quei tempi la piaga dell'aborto era presente e diffusa anche se fortemente condannata. Il biografo anonimo narra che quando Francesco dimorava nel convento di Corigliano Calabro,

vide una donna che da diciotto anni non si confessava: aveva fatto morire molti bambini, e aveva deciso di ucciderne ancora. Il buon Padre, appena la vide, quantunque non l'avesse mai vista prima e non avesse mai sentito parlare di lei, disse al Religioso che lo accompagnava, Frate Francesco da S. Agata: "Sappi che quella donna ha commesso molti delitti". Poco dopo la donna venne a parlare col buon Padre, il quale le disse severamente: "Non vi bastano i delitti, già da voi commessi; ma ne volete commettere ancora più di prima". E riprendendola severamente, le disse: "Per carità, andate a confessarvi". Quella sciagurata confessò davanti a lui, pubblicamente, i suoi peccati e la volontà di volerne commettere ancora, come le aveva rivelato il buon Padre. Dopo, la donna si rimise sulla buona via⁸⁷.

⁸² Ivi, p. 48.

⁸³ Ivi, p. 20.

⁸⁴ Ivi, p. 21.

⁸⁵ Ivi, p. 60.

⁸⁶ Cfr. PC, p. 81.

⁸⁷ ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola, op. cit.*, p. 24.

Per quanto riguarda la riflessione sulla morte precisiamo innanzitutto che a quell'epoca si era ben lontani dalle problematiche etiche contemporanee quali: l'eutanasia, l'accanimento terapeutico, la proporzionalità delle cure, ecc.

Le attese di vita, sia femminili che maschili, erano relativamente brevi. Francesco Martolilla, con i suoi 91 anni costituisce un'eccezione. La rapida diffusione di malattie incurabili, le epidemie, le guerre e le conseguenti carestie, rendevano questo evento abbastanza frequente. Non esageriamo se affermiamo che la morte era sempre dietro l'angolo. Alla luce di ciò, quindi, non meraviglia il fatto che la prospettiva morale riguardava piuttosto i doveri nei confronti del defunto e verso i suoi eventuali familiari, specie quando la morte del congiunto li aveva ridotti alla povertà.

Il teste 46 del Processo Calabro, il terziario Nicola Russo, narra che

nel tempo in cui il Beato Francesco era a Paterno, alcuni cacciatori portarono un uomo della terra di Matrona, che era morto su una montagna di Paterno a causa della neve, e volevano seppellirlo, in quanto era morto, nel convento della detta terra di Paterno. Accadde inoltre che in quel tempo lì c'erano molte persone, le quali tutte affermavano che quello era morto; ma il Beato Francesco disse: "Dio ti ha fatto la grazia". Detto ciò, il morto tornò in vita, si alzò in piedi e se ne andò⁸⁸.

Il teste 47, Carlo Molo, racconta che

allorquando si stava costruendo la volta della chiesa dell'Annunziata di Paterno, vi si trovavano molti architetti o mastri, e tra gli altri un certo Mastro Leonardo di Filippo, che, mentre stava lavorando, cadde, e sembrava come morto. E, mentre lo si riteneva morto, sopraggiunse il Beato Padre Francesco, al quale raccontarono come quel mastro fosse caduto dalla sommità della volta, e come fosse ormai morto. Quindi il beato Padre lo prese per mano e disse: "Alzati, per carità, infatti non hai più nessun male". E mastro Leonardo si alzò subito, e se ne tornò al lavoro. E il beato Padre gli raccomandò: "Non fare più salti simili, per carità!"⁸⁹.

- *Guerra*. Nel trattare quest'argomento distinguiamo, ancora una volta, tra il piano individuale e quello sociale.

Nello sviluppo del nostro lavoro abbiamo già evidenziato il rifiuto di ogni forma di violenza, sia fisica che verbale, da parte di Francesco, uomo tutto ripieno di carità e di profonda umiltà. Nella lettera inviata ai Procuratori dell'eremo della Santissima Trinità richiama l'importanza della pace

Nobili et dilecti nostri procuratori, premissi recomandatione salutem et pache in Iesu Christo benedictione. [...] Pregove ancora lassati tucti quanti odii et inimizie, amati la pache che è lo migliore tesoro che possino avire li populi et Nostro Signore Iesu Christo non lassau altru a li apostoli excepto la pache. [...] Dio è misericordioso et aspecta

⁸⁸ PC, p. 127.

⁸⁹ *Ibidem*.

cum le braza aperti. Sachiate che si e ascondite alu mundo none potimo nascondere a Dio. [...] Altro non scrivo excepto che la pace sia cum vui⁹⁰.

Anche in quella a papa Alessandro VI ricorda il grande valore della pace: «Io me fatico a pregare Dio, ben che sia peccatore, che sia bona pace fra li principi e signori, [...] Sono certo che Dio habia electo la Santità Vostra a questa sedia a interponere ogni bona pace e concordia fra tutti Cristiani»⁹¹. A Pietro di Lucena Olid rivolge addirittura una supplica in favore della pace: «Vi prego, per amor di Dio, che insieme con quelle nostre sorelle abbiate presente di supplicare il nostro Signore per la pace e concordia dei Principi Cristiani»⁹².

Dal punto di vista sociale, però, la questione è leggermente diversa poiché manca una serrata critica nei confronti della guerra. Quest'ultima in quei tempi, pur se genericamente rifiutata quale strumento di offesa, era pienamente accettata mediante la teorizzazione del concetto di "guerra giusta". Ciò resterà praticamente immutato, salvo successive restrizioni applicative, fino al Concilio Vaticano II.

Nelle lettere del Santo abbiamo una chiara conferma della nostra affermazione, in particolare in quella al Re di Napoli, Ferdinando I d'Aragona (detto Ferrante), redatta dopo il suo arrivo alla corte francese di Tours. In essa l'Eremita scrive

Io ho ritrovato un Re di bona volontà per l'avanzamento del servitio e della gloria di Dio, e per l'incamminamento alla pace dell'Italia, che Vostra Maestà desidera con tanta passione, per facilitar i mezzi di scacciar l'inimico di Dio e della Chiesa dalli confini di tutta Italia. Io prego giornalmente Dio, che si degni far riuscire li santi desiderii di Vostra Maestà, e non mancherò nell'occasioni di sollecitar il Re, a finché non lasci imperfetta questa impresa [crociata contro i Turchi], poiché l'ha dato un sì felice principio⁹³.

Procedendo nella trattazione dei diversi argomenti della nostra ricerca, è opportuno ricordare sempre che ogni persona e quindi anche il santo, è figlia del suo tempo per quanto possa essere anche animata da spirito profetico. Pensare o auspicare una diversa visione probabilmente sarebbe anacronistico.

Nel caso di Francesco, poi, è importante anche distinguere tra la guerra in sé ed i soldati, che lui accoglie, ristora, guarisce e benedice donandogli anche delle candele.

Al riguardo il biografo anonimo racconta che il Re di Napoli

⁹⁰ *Lettere*, pp. 32-34.

⁹¹ *Ivi*, pp. 37-38.

⁹² *Ivi*, pp. 62-63.

⁹³ *Ivi*, p. 23.

mandò un padrone di triremi con molti altri ad arrestare il buon Padre e condurlo alla sua presenza. E tutto questo lo faceva per malanimo, non per devozione. [...] il suddetto padrone e i suoi dipendenti giunsero al nostro convento di Paterno [...] [Francesco, intanto] si recò in chiesa. Il padrone domandò dove fosse l'eremita. [...] E facevano a gara nel cercare il nostro buon Padre, ma non riuscirono a scoprirlo. Eppure, egli era in chiesa, dove tante volte lo avevano cercato! Finalmente mastro Antonio [...] glielo mostrò. Ma il padrone della nave, che era venuto con cuore di tigre a rapirlo e a compiere così il mandato dell'iniquo Re, non appena vide il buon Padre, si commosse e, come se avesse perduto tutte le sue forze, si gettò ai piedi dell'Uomo di Dio, e facendogli conoscere, quasi balbettando, il mandato del Re, aggiunse, però, che voleva fare la santa volontà di Francesco. E il buon Padre lo accolse con bontà dicendogli che la fede del Re era piccola e che il continuare a stare a servizio del Monarca non gli avrebbe giovato a nulla. E gli diede, quindi, delle candele: una per il Re, un'altra per la Regina; poi, una per il Duca ed un'altra per la Duchessa, ammonendoli severamente che, se non si fossero emendati, Dio li avrebbe castigati. [...] Parimenti, bisogna ricordare un particolare: il buon Padre volle che il padrone della nave facesse colazione prima di allontanarsene⁹⁴.

Lo stesso anonimo informa, inoltre, che durante il suo soggiorno napoletano si reco da lui «un nobil uomo, di nome Francesco, il quale durante l'assedio di Otranto, era stato colpito da una freccia e teneva due dita talmente ripiegate da non poterle distendere affatto. Ma, durante la celebrazione di una Messa, parlandone al buon Padre, si sentì completamente risanato»⁹⁵.

Nel Processo Calabro si narra che

Giovanni Cola di Arena, Conte di Arena, su mandato di Re Ferdinando di Aragona, fu comandato di partire per la difesa di Otranto con i suoi uomini e i suoi vassalli. E così sua Signoria, insieme con i sopraddetti, giunse nel benedetto convento di Paterno per trovarvi il Beato Francesco di Paola; lo trovarono nel predetto monastero. E avendo il citato don Giovanni Cola interpellato il Beato Francesco, il Beato Francesco rispose: «Signor Conte, andate con il Signore Iddio alla battaglia: presto, infatti, metterete in fuga i cani Turchi, e voi ed i vostri tornerete incolumi e senza pericolo; e per devozione, prendete questa candela». E ne diede una a ciascun soldato, [...] e così partirono per la battaglia. E mentre si combatteva, detto Conte e gli uomini al suo comando si spingevano in mezzo ai nemici; ed essendo morte molte migliaia di uomini di spada, di proiettili o bombarde, frecce e pece ardente (al punto che si calpestavano i cadaveri) tuttavia il Conte e i suoi ritornarono incolumi e senza alcuna ferita, come aveva predetto il Beato Francesco di Paola. Solo un mulattiere che aveva rifiutato di prendere la candela, si ammalò e morì e si putrefece immediatamente come un cane. Aggiunge il Nobile Gaspare de Diano partito all'epoca al seguito del Conte contro i Turchi e presente alla battaglia, che una pentola di pece ardente aveva attaccato il mantello del Conte, ma subito la fiamma si spense; egli ha inoltre riferito che in quella guerra inferiva anche la peste e tuttavia nessuno dei compagni del Conte morì⁹⁶.

⁹⁴ ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola*, op. cit., pp. 32-34.

⁹⁵ Ivi, p. 28.

⁹⁶ PC, p. 69.

Nel medesimo Processo il teste 23 ricorda che nel corso del viaggio di Francesco verso la Francia

avendo navigato ed essendo entrati nella baia o golfo del Leone, [...] Si erano appena ormeggiati, quand'ecco un vascello armato veleggiare verso la trireme. Vista la cosa, il beato Padre disse: "Navighiamo con la pace di Dio, infatti nessun timore, né pericolo ci minaccia". (Mentre il vascello si avvicinava sempre più) e anzi aveva sparato alcuni colpi di bombarda, tuttavia la trireme, trovato il vento favorevole, spiegò le vele; il vascello invece rimase fermo senza vento⁹⁷.

In merito alla "guerra giusta" il teste 4, Antonio di Giordano, riferisce che

il Beato Francesco una volta invitava i Frati a pregare il Signore Dio nostro, affinché i Turchi non arrivassero in Italia: e lo stesso Beato Francesco diceva in quel tempo che essi sarebbero venuti entro tre mesi, e infatti, trascorso quel tempo, essi occuparono Otranto, e arrecarono grandi sofferenze alla Cristianità. Allora il beato Padre si chiuse nella sua celletta per pregare e vi rimase per otto giorni, senza mai uscirne; quando infine venne fuori, dichiarò: "Il Signore Dio nostro ci ha fatto la grazia, perché i Turchi non otterranno la vittoria". In quel tempo fu recata la notizia che il Sultano era morto e i Turchi si erano ritirati⁹⁸.

Il teste 96, Fra Don Antonio Quirrerio, ricorda che

il Beato Padre gli diede tre frutti, dicendo: "Questo primo frutto lo darete al Vescovo di Nicastro; quest'altro a Donna Polissena, e il terzo è vostro. E dite al Vescovo che faccia recitare ogni mattina la colletta contro i Turchi, che non sono mai stati così vicini ai cristiani quanto lo sono in questo tempo". Ora, quando egli disse queste parole, non v'era alcuna notizia di Turchi nel regno di Napoli; non appena il teste giunse a Nicastro fece tutto ciò che il beato Padre gli aveva prescritto, e otto giorni dopo i Turchi presero Otranto⁹⁹.

Il Morosini narra che un nobile di Paola, Nicola Castelli,

si recò dall'Eremita [...] per raccomandare alle sue preghiere il proprio cognato Nicola Picardi, che combatteva a Otranto. Appena lo vide, Francesco, che conosceva molto bene il cognato in quanto appartenente ad una nobile famiglia di Paola, prevenne la sua richiesta e, con animo mesto ma con dolci parole, gli comunicò che Nicola era morto per la fede da valoroso combattente, usando l'espressione piena di compassione e serenità: "È partito da questo mondo da martire"¹⁰⁰.

4.2.4. Morale sociale

Le moderne categorie della morale sociale, è importante sottolinearlo, non sempre trovano perfetta rispondenza nel sentire della società storica a cui ap-

⁹⁷ Ivi, p. 77. Cfr. anche Ivi, p. 161.

⁹⁸ Ivi, pp. 51-53.

⁹⁹ Ivi, p. 177.

¹⁰⁰ G. FIORINI MOROSINI, *S. Francesco di Paola, op.cit.*, p. 153.

partenne l'Eremita calabrese. La nostra trattazione, quindi, risponde ad un preciso criterio di funzionalità legato ai contenuti etici che vogliamo far risaltare.

- *Ricchezza e povertà.*

L'uso del denaro ai tempi del Paolano era chiaramente influenzato dal francescanesimo che vedeva nella pecunia “lo sterco del diavolo” ed esaltava “madonna povertà” quale perno fondamentale della propria ispirazione carismatica¹⁰¹.

La pratica della povertà, inoltre, era diventata essa stessa aperta denuncia della ricchezza e dello sfarzo, anche della stessa Chiesa. Il biografo anonimo ricorda che il giovanissimo Francesco passando per Roma «s'incontrò per caso con un Cardinale, che andava accompagnato da un grande corteo e con grande sfarzo di abiti. Con innocente disinvoltura Francesco gli disse: “Gli Apostoli di Gesù Cristo non andavano con tanto lusso”»¹⁰². La portata di tale contestazione, comunque, non ha i toni accesi e, spesso, violenti dei tanti movimenti pauperistici divenuti quasi sempre sette ereticali, ma si presenta con modestia, benignità e silenziosa scelta di vita¹⁰³ che reca in sé un potenziale critico e rivoluzionario qual è la già richiamata vita quaresimale¹⁰⁴. Le caratteristiche di questa particolare scelta di vita povera ci vengono così tratteggiate dal biografo anonimo:

Di giorno lavorava per più di sei persone; digiunava ogni giorno, e mangiava, verso il tramonto, molto poco, quanto per sostenersi. Camminava a piedi nudi e non beveva vino. Dormiva molto poco, per attendere all'orazione. Il suo letto era una ruvida tavola di legno alquanto inclinata: dormiva molto spesso in piedi o seduto o coricato. Non mangiava pesce, e prendeva, molto tardi, soltanto un po' di minestra di legumi, mentre ai suoi Religiosi consentiva di mangiare qualsiasi cibo di magro. Menava, insomma, una vita talmente austera, che nessuno dei suoi Religiosi riusciva a seguirla. Non si tagliò mai la barba e neppure i capelli. La sua biancheria personale più intima era il cilizio. Durante la Quaresima, nelle Vigilie e durante l'Avvento, in gran parte, osservava il digiuno a pane ed acqua¹⁰⁵.

La sua povertà radicale è testimoniata anche nelle lettere. A Simone d'Alimena scrive: «Signor mio, noi stavamo male, sì come meritiamo per li nostri peccati. Nel monasterio non ci era più sostanza alcuna, mediante la virtù dello Spirito Santo, quale ha ispirato a V.S. mandare provisione così abbondan-

¹⁰¹ Cfr. G. FIORINI MOROSINI, *Le Regole dell'Ordine dei Minimi*, op. cit., p. 48.

¹⁰² ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola*, op. cit., pp. 7-8.

¹⁰³ Cfr. G. FIORINI MOROSINI, *Le Regole dell'Ordine dei Minimi*, op. cit., pp. 51-52.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 43.48-50.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 11.

tissima, come Sua Signoria ha mandato»¹⁰⁶. Ma Francesco non si limita a ringraziare con un semplice scritto, egli addirittura ricambia la benevolenza del nobile d'Alimena e continua la missiva informando il destinatario che «Noi poterelli mandamo a Sua Signoria una salma delle nostre herbe come sono: cavoli, spinaci, lattughe, buraggine et altre herbette, un poco di aranci e lumie»¹⁰⁷.

La sua opzione per la povertà ed i poveri lo porta addirittura ad esortare i Procuratori dell'eremo della Santissima Trinità con chiare ed inequivocabili parole: «Amate il bene comune, aiutate li poveri, li orfani, li vidue et li pupilli»¹⁰⁸.

Il tenore delle sue lettere e regole, le testimonianze rese ai processi per la canonizzazione, le descrizioni del biografo anonimo¹⁰⁹, testimoniano, infine, un chiaro rapporto con ricchi benefattori che mai vengono da lui violentemente criticati, anzi instaura con loro un affettuoso rapporto di amicizia. In sostanza ai suoi ricchi amici non chiede di lasciare evangelicamente tutto come egli ha fatto, piuttosto di farne partecipi i poveri, cioè di dare valore ed utilità sociale al capitale accumulato.

- *Stato e società.*

Per quanto riguarda la società del tempo storico oggetto del nostro studio rimandiamo a quanto abbiamo già illustrato nei paragrafi precedenti. In riferimento allo Stato ricordiamo che abbiamo già accennato al difficile rapporto tra Francesco e Ferdinando I d'Aragona ed a quello instauratosi con Luigi XI a Tours. Completiamo ora il quadro abbozzando quello con Carlo VIII Re di Francia.

L'Anonimo ci riferisce che il re «visitava spesso il buon Padre, [...] chiedendo sovente consigli, nei suoi affari, all'Uomo di Dio»¹¹⁰. Il Morosini nota che «tali rapporti, a giudizio unanime degli storici, hanno creato tra le due personalità, così distanti tra loro negli anni e nei progetti di vita, rapporti affettuosi e pieni di fiducia»¹¹¹. Riguardo alla discesa in Italia di Carlo VIII, sempre il Morosini, afferma che «certamente la pace stava a cuore a Francesco; ma c'è da supporre che [...] egli vide la guerra come un fatto ineluttabile, almeno per quel motivo, dietro il quale il re nascondeva le sue ambizioni sul regno di Napoli, cioè la crociata contro i Turchi e la difesa delle coste del regno di Napoli»¹¹².

Nelle lettere attribuite al Santo troviamo interessanti espressioni che, a nostro avviso, rendono le sue riflessioni significative anche per la morale sociale

¹⁰⁶ *Lettere*, p. 12. Cfr. anche Ivi, pp. 14.18-19.20.21.48.53.66-67.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Ivi, p. 33.

¹⁰⁹ Cfr. ANONIMO, *Vita di San Francesco di Paola*, op. cit., pp. 9-10.12.19-20.43-45.

¹¹⁰ Ivi, p. 47.

¹¹¹ G. FIORINI MOROSINI, *S. Francesco di Paola*, op.cit., p. 222.

¹¹² Ivi, pp. 228-229.

contemporanea oltre ad aver ispirato i suoi rapporti con le autorità di governo. In quella indirizzata a Simone d'Alimena scrive

Non dico io che si occultino e fraudino li fuochi alla Maestà del Re, perché saria fraudolenza; ma vorria che la descrizione accompagnata con la pietà e santa carità fosse nelli ministri del Stato Regio, non l'empietà, qual continuamente usano contra povere persone: vidue, pupilli, stroppiati et simili persone miserabili, quali di ragione devono essere absenti d'ogni gravezza. Guai a chi regge e mal regge. Guai ai ministri de' tiranni et alle tirannie. Guai alli ministri di giustizia che li è ordinato far giustitia e lor fanno il contrario. Guai alli impii che di loro è scritto: "Non resurgent impii in iudicio neque peccatores in concilio iustorum" (*Sal* 1,5). O felicissimi huomini giusti a voi è aperto il paradiso et all'ingiusti l'inferno¹¹³.

Ai Procuratori dell'ereмо della Santissima Trinità richiama la necessità di operare sempre per il bene comune e non per il proprio tornaconto individuale: «Amate il bene comune, aiutate li poveri, li orfani, li vidue et li pupilli»¹¹⁴.

• *Giustizia e carità.*

Ai tempi di San Francesco la tensione dialettica oggi esistente tra i due termini del binomio era quasi sconosciuta. Più tardi sarà la scuola spagnola (con i vari Bañez, Molina, de Vitoria e Soto) ad elaborare in maniera strutturale il trattato *De justitia et jure*. Il limite di queste diverse elaborazioni moral-teologiche è legato ad una triplice motivazione poiché esse:

- a. restarono in qualche modo confinate nelle aule accademiche con scarsa influenza sul tessuto sociale del tempo;
- b. appoggiarono la giustizia commutativa rispetto a quella distributiva;
- c. riconobbero come onesto l'ordine sociale esistente.

L'Eremita di Paola, come ribadito, è figlio del suo tempo perciò è perfettamente inserito in questo clima, ma la sua scelta di vita, è necessario ribadirlo, costituisce una profetica messa in crisi dei tre principi sopraindicati, nonostante manca una prassi ed una elaborazione concettuale che critichi una concezione talmente riduttiva della giustizia sociale. Quando Francesco parla della giustizia come virtù cardinale ne dà una lettura prettamente distributiva (ad esempio cfr. sopra le affermazioni contenute nella lettera ai Procuratori dell'ereмо della Santissima Trinità e quelle che scrive a Simone d'Alimena).

¹¹³ *Lettere*, p. 10.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 33.

5. *Conclusioni: le caratteristiche dell'etica di San Francesco di Paola.*

Lo studio analitico che abbiamo finora condotto necessita di un inquadramento globale, perciò, alla luce degli elementi che abbiamo sopra evidenziato osiamo tracciare alcune linee portanti della sua proposta e vita morale:

- *Primato della carità.*

L'esperienza esistenziale del Paolano, considerata nella sua piena globalità, è totalmente contrassegnata dall'esercizio della carità riflessa nella sua duplice espressione di virtù teologale e morale. I suoi insegnamenti, gli scritti, le esortazioni verbali, di cui conserviamo purtroppo poche attestazioni, sono poca cosa rispetto alla sua stessa testimonianza di vita segnata dalla carità. Ciò ha suscitato, come il biografo anonimo ha più volte ben sottolineato, una convinta emulazione da parte dei suoi compagni, ma anche la sensibilità da parte dei cittadini di Paola, Paterno Calabro, Spezzano della Sila, Corigliano Calabro, Milazzo, Crotona, Maida, ecc., come anche l'attenzione dei regnanti e la generosa munificenza da parte di nobili e benefattori.

- *Mediazione ecclesiale.*

In modo abbastanza conforme alla sensibilità religiosa del suo tempo, la dimensione morale del suo pensiero e della sua azione sono segnate da una vigorosa intelaiatura di riferimento ecclesiale. Gli insegnamenti della Chiesa racchiudono il suo ampio panorama esistenziale: «Tutti i frati di quest'Ordine dei Minimi, [...] che osservano in modo salutare i dieci comandamenti e i precetti della Chiesa [...] obbediscano fedelmente al santissimo signore nostro, il signor papa Giulio II, e ai suoi successori eletti canonicamente»¹¹⁵.

- *Implicazioni ascetiche.*

Tutta la proposta morale del Santo si radica nello stile di vita derivante dalla scelta di vita quaresimale. Questa particolare opzione si compie, infatti, in un contesto di generale diffidenza, con conseguente decadenza, verso l'antica pratica monastica dell'astinenza dalle carni e dai suoi derivati. La forte differenza tra la prassi penitenziale seguita dall'Eremita di Paola, rispetto a quella vissuta negli antichi ordini monastici nonché a quella attuata nelle diverse osservanze sorte in seno agli ordini mendicanti tradizionali, lo rende credibile agli occhi di una moltitudine di persone, di ogni estrazione sociale, che quotidianamente lo raggiunge per essere da lui ascoltata e consolata. Questo aspetto sociale della sua missione appare, però, come un elemento anomalo rispetto alla scelta eremitica. Tuttavia soltanto una prima e sommaria analisi della situazione sembra confermarlo, dal momento che la sua esperienza di uomo di fede e di contemplativo gli fanno assumere la realtà con la ricchezza che porta dentro contri-

¹¹⁵ G. FIORINI MOROSINI, *Le Regole dell'Ordine dei Minimi*, op. cit., p. 43.

buendo, così, a dare ai diversi problemi la giusta soluzione. Quest'ultima nasce dalla capacità di cogliere e far capire il senso religioso della vita, cioè il suo legame con il trascendente, in un contesto caratterizzato dall'eclissi del sacro e dall'apparire di forme di vita ispirate al paganesimo. Nel Quattrocento, infatti, si confrontano e si scontrano due diversi modelli di vita in cui i problemi dell'uomo, oltre che essere affrontati in un contesto di fede, vengono analizzati e risolti secondo una concezione laica della vita che si rivela sempre più indifferente, se non addirittura avversa, ai principi religiosi che furono invece l'anima del Medioevo.

La nostra società contemporanea si presenta con gli stessi problemi di fondo per l'impostazione della vita. Essa, infatti, ha alle spalle tutto il retroterra culturale che si è sviluppato muovendo dal Rinascimento e che, nel corso dei secoli, ha inglobato anche forme di ateismo.

- *Radicamento cristologico.*

La storia dell'umanità è storia della salvezza in quanto i singoli uomini sono sotto l'influsso del Risorto e per la gloria del Cristo sono chiamati all'unione con Lui crocifisso e glorificato, cioè alla partecipazione del mistero pasquale. Nel caso di Francesco di Paola, per comprendere la sua figura di credente cristiano, dobbiamo allargare l'orizzonte investigativo fino a raggiungere il *cristocentrismo trinitario* tenendo sempre presente però che

[...] il *cristocentrismo* non è né alternativo alla centralità di Dio, né esclusivo della conformazione in virtù dello Spirito: compreso in modo *trinitario*, include tutta l'economia con un respiro universale [...] È la visione 'cristica' dell'uomo¹¹⁶.

Paolo VI, nell'enciclica *Ecclesiam suam*, ricorda che «il colloquio paterno e santo, interrotto tra Dio e l'uomo a causa del peccato originale, è meravigliosamente ripreso nel corso della storia»¹¹⁷. Tale colloquio viene delineato dal Vaticano II come una partecipazione al dialogo trinitario dal momento che gli uomini per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo, hanno accesso al Padre e diventano così figli nel Figlio¹¹⁸.

L'itinerario penitenziale di Francesco, che sappiamo è inteso nella austera forma quaresimale, conduce sì alla Pasqua ma passando attraverso la passione e la morte in croce di Gesù. Il Morosini sottolinea che «sull'amore alla croce e a tutto ciò che essa significa per l'uomo di fede, egli fonda la sua tipica proposta di seguire Cristo, basata sulla penitenza quaresimale»¹¹⁹. Il desiderio di conforma-

¹¹⁶ F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Editrice Queriniana, Brescia 2007², p. 155.

¹¹⁷ PAOLO VI, enciclica *Ecclesiam suam* (6.8.1964): EV 2/193.

¹¹⁸ cfr. DV 2: EV 1/873.

¹¹⁹ G. FIORINI MOROSINI, *Scritti su S. Francesco di Paola*, op. cit., p. 66.

zione a Cristo crocifisso, quindi, lo ha portato a vivere secondo uno stile sobrio e penitente espresso attraverso il rifiuto e la condanna dei beni e della realtà di questo mondo, per affermare che l'assolutamente necessario è solo Dio.

Questa scelta è segno di una certa modernità poiché oggi si è profondamente convinti della radicazione cristologica della teologia morale.

SAMUELE CECOTTI, MIGUEL AYUSO

«Fu lotta maccabea, non fratricida»

La guerra civile spagnola nell'interpretazione carlista

Il 18 luglio 2016 è ricorso l'80° anniversario dell'*Alzamiento*, la sollevazione militare che segnò l'inizio della guerra civile spagnola. Il conflitto si sarebbe concluso il 28 marzo 1939, con la vittoria delle truppe nazional-cattoliche, guidate dal "generalissimo" Francisco Franco, contro il regime repubblicano e anticristiano instaurato in Spagna dal Fronte Popolare.

Oggi il regno di Spagna si segnala per una Costituzione modellata sul modello costituzionale liberal-democratico (si veda il duro giudizio dato dal card. Marcelo Gonzalez Martin nell'Istruzione pastorale del 28 novembre 1978), una legislazione gravemente immorale, ad esempio, in tema di vita e famiglia. Spagnolo era il primo ministro Zapatero, vera icona mondiale del laicismo e del nichilismo giuridico. Inoltre la memoria storica nazionale è sempre più manipolata dal potere politico in senso anti-franchista, sino a capovolgere la verità. È evidente che qualcosa è andato storto. Tanto più che lo stesso mondo cattolico e le gerarchie ecclesiastiche sembrano quasi provare vergogna per la vittoria dei nazional-cattolici nella Guerra civile e per il regime nato da detta vittoria.

Per avere una parola di chiarezza utile a riflettere e meglio comprendere la complessa questione che dall'*Alzamiento* porta all'attuale Spagna relativista inquadrando il tutto nella più vasta storia del cattolicesimo novecentesco, dal pontificato del venerabile Pio XII alla crisi post-conciliare, proponiamo ai nostri lettori l'intervista di un illustre giurista e intellettuale cattolico spagnolo: il prof. Miguel Ayuso Torres, docente di diritto costituzionale alla Pontificia Università Comillas di Madrid, presidente dell'Unione Internazionale Giuristi Cattolici, direttore della rivista cattolica «Verbo», nonché membro della Segreteria Politica della *Comunión Tradicionalista*.

Samuele Cecotti

«Fu lotta maccabea, non fraticida» Samuele Cecotti intervista Miguel Ayuso

Professor Ayuso, si può dire che la Guerra civile fu lo scontro, declinato ispanicamente, di due civiltà a pretesa universale, o meglio la violenta azione nichilista del totalitarismo anarco-marxista contro la civiltà cattolica e la reazione di questa? Se così fu, il cattolicesimo spagnolo (e non) d'allora ne ebbe consapevolezza? La risposta cattolica prima e dopo l'Alzamiento fu dottrinalmente adeguata?

La storiografia dominante presenta la Seconda Repubblica (1931-1936) come un regime perfettamente legale nonostante la grave tensione che caratterizza quel periodo, caduto esclusivamente per la sollevazione militare. In tal senso, la nota frase di Manuel Azaña – presidente del primo governo repubblicano e successivamente, alla vigilia della guerra, Presidente della Repubblica – secondo cui «La Spagna ha cessato di essere cattolica» si interpreta come una conquista libertaria contro l'oppressione clericale. A dire il vero, oltre alla realtà giuridica, codificata attraverso la Costituzione del 1931 e le leggi laiciste che la svilupparono, esprimeva un giudizio sulla realtà sociale. Da questa prospettiva era impensabile poter organizzare un movimento contro la Repubblica motivato unicamente dal desiderio di far cessare l'attacco alla religione cristiana che caratterizzò il periodo repubblicano fin dal suo inizio e che divenne sempre più radicale dopo il trionfo del Fronte Popolare nelle elezioni del febbraio 1936.

Dava quindi l'idea di limitarsi a seppellire una volta per tutte qualcosa già in declino e in via di estinzione, e non di rimuovere violentemente qualcosa che era profondamente radicato in gran parte della società spagnola. Il fervore religioso, risorto con grande impeto durante la guerra, a partire dalle popolazioni carliste della Navarra, come riconobbero da subito, tra gli altri, i vescovi di Pamplona e di Vitoria, Marcelino Olaechea e Mateo Múgica, nonché lo stesso Primate di Spagna, il Cardinal Gomá, smentirono radicalmente giudizi come quello di Azaña.

Tuttavia, la cultura dominante continua ad evidenziare gli aspetti “da Caino” anziché quelli “da fratelli Maccabei” di questo conflitto.

Ben poco sono serviti studi storiografici seri o il fatto che Papa Giovanni Paolo II, a partire dal 1983, e poi Benedetto XVI abbiano continuato a canonizzare i Martiri della guerra, superando la stasi che si era creata durante il pon-

tificato di Paolo VI a causa (lo disse proprio Giovanni Paolo II) «di alcuni pretesti di natura politica, che già al tempo dei Romani si opponevano al culto dei martiri». Inoltre, anche i principali nomi della cultura cattolico-liberale hanno continuato ad assumere un atteggiamento “squisito”, alla maniera di Maritain (per fare un esempio significativo), cioè di condanna nei confronti della posizione della Chiesa, rea di aver preso parte nella guerra civile schierandosi con la fazione reazionaria e fascista. Bisognerebbe demitizzare, quindi, il periodo repubblicano ed evidenziare le responsabilità “giacobine” assieme a quelle degli estremisti rivoluzionari (anarchici, socialisti e comunisti) con cui si allearono allo scoppio della guerra. Parimenti bisogna ricordare come la Chiesa abbia raggiunto un notevole accordo con il liberalismo moderato o conservatore, specialmente nel periodo della Restaurazione, vale a dire a partire dal 1876 e per vari decenni. Così come durante la Repubblica la posizione della Chiesa non sarebbe potuta essere più legalista e collaborativa, con un atteggiamento tipicamente democristiano, sia da parte del nunzio Tedeschini¹ sia del leader cattolico più distaccato, Ángel Herrera Oria², direttore del giornale *El Debate* e ispiratore del partito Azione Popolare (*Acción Popular*). Non servì a nulla.

Non è facile, quindi, far emergere la verità secondo cui tra coloro che lottavano contro la tirannia del preteso governo costituzionale repubblicano, sollevatisi in difesa della Patria, vi siano stati Crociati, cioè combattenti una guerra legittima in difesa della libertà della Fede cattolica e della sua continua presenza nella vita comune della Spagna, per la stessa ragione per cui erano veri martiri coloro che, in quegli anni, venivano assassinati con la complicità “politica” dei governi che pretendevano di essere legittimi. Poi, da chi fosse formato il gruppo dei generali che si pose al comando dell’insurrezione, poiché – nonostante l’incomprensione di Bernanos – è possibile una “crociata di generali atei”, o quali siano state le carenze del regime instaurato dai vincitori, queste sono altre questioni.

Per capire ciò non bisogna dimenticare che un aspetto fondamentale del problema è dato dal fatto che molte delle ideologie politiche che si sono succedute nell’Europa moderna dopo la rivoluzione protestante, sono rivoluzioni politiche di ispirazione “filosofica”, non semplicemente idee politiche discutibili, sistemi scelti da differenti gruppi di cittadini per organizzare la vita in comune, bensì visioni del mondo e sistemi globali che nella loro dimensione politica non sono altro che l’applicazione di una morale di ispirazione anticristiana e antidivina. In sintesi, la storia contemporanea della Spagna è quella di una resi-

¹ Il cardinal Federico Tedeschini (1873-1959) fu nunzio apostolico in Spagna dal 1921 al 1938.

² Ángel Herrera Oria (1886-1968), ordinato tardivamente sacerdote (1940), divenne vescovo di Malaga (1947-1965) e poi cardinale.

stenza più o meno cosciente del popolo cattolico, fedele alla nostra ispirazione religiosa dei secoli precedenti, alla “rigenerazione” promessa dal liberalismo, consistente nel chiudere a doppia mandata quel passato e secolarizzare la convivenza con esso. Così avvenne con la resistenza all’invasione napoleonica del 1808 o con le guerre carliste.

Gli echi raggiungono l’ultimo conflitto, nel primo terzo del XX secolo, in cui ciò che si esprime non fu una mera questione di potere, di dominio o di sfruttamento coloniale; come non fu una lotta di classe: le implicazioni religiose sono tali che è stato detto che la guerra del 1936-1939 fu solo una crociata e non una vera e propria guerra civile, in vista innanzitutto della palese motivazione religiosa di molti dei combattenti nazionalisti, e considerando poi anche la mancanza di una configurazione politica senza soluzione di continuità né ambiguità che si dovrebbe accompagnare invece ad una guerra civile. È chiaro che quell’unione di forze tanto diverse che fu la Spagna nazionalista difficilmente, al di là della retorica, poteva dar luogo a uno “Stato Nuovo”. Perciò il tradizionalismo, che ebbe una parte tanto risaltante sia dal punto di vista dottrinario che operativo nell’*Alzamiento* e nella successiva guerra, in generale si staccò dalla istituzionalizzazione politica del regime sorto in seguito al conflitto, tornando eventualmente *postmortem* (di Franco) e *per relationem* (con chi gli successe): non si sottolineerà mai abbastanza come l’*Alzamiento*, la guerra ed il regime di Franco siano fatti tra loro distinti e perciò suscettibili di giudizi molto diversi tra loro.

Quale fu il contributo dottrinale dei carlisti della Comunion Tradicionalista durante la Cruzada e nella riedificazione dello Stato spagnolo dopo la vittoria? Il contributo dottrinale dei carlisti e, ad esempio, del grande giurista Francisco Elias de Tejada che peso ebbe nella Spagna cattolica prima e dopo la vittoria?

Bisogna distinguere tra contributo militare e dottrinario. Il ruolo del carlismo fu fondamentale, soprattutto nei primi momenti del conflitto, come lo era stato in precedenza, durante la resistenza alla Repubblica, per numero e valore (subito leggendario) dei suoi effettivi e per l’importanza strategica del territorio in cui si dispiegarono, fondamentale per assicurare il fronte del Nord. Nonostante sia difficile stilare precedenze tra i 35.000 volontari della prima ora, non è un’esagerazione sottolineare il ruolo decisivo dei *requetés*, forse il più importante, cosa che è ragionevole se si pensa al radicamento dell’organizzazione e alle sue radici tradizionali in regioni importanti, a iniziare dalla Navarra, che ha dato molti volontari. Tre mesi dopo, nell’ottobre del 1936, con il generale Franco elevato a Capo di Stato, anche se inizialmente era solo Capo del Governo, e con la Falange divenuta onnipotente, i Carlisti rappresentavano ancora all’incirca il 35% dei 65.000 volontari (cifra impressionante, se si pensa che

l'Esercito contava 188.000 uomini), di fronte al 50% dei falangisti. Una cifra che alla fine della guerra sarebbe addirittura salita fino a contare 30.000 *requetés*, con circa 100.000 volontari di cui il 70% apparteneva alla Falange. Una proporzione che però inganna, poiché a partire dal 1937, cioè dal Decreto di Unificazione dettato da Franco con cui univa le forze nazionaliste effettive sotto il proprio comando, si crearono soprattutto unità dell'unica nuova organizzazione franchista sotto il nome di Falange. Ad ogni modo, si calcola che durante i tre anni di guerra combatterono in totale circa 100.000 *requetés*, inquadrati in 43 unità, solitamente battaglioni, ma con alcune eccezioni. Vale a dire che, nonostante la continua crescita della Falange, le milizie carliste non cesseranno mai di occupare numericamente la seconda e rilevante posizione.

Il successo della Falange, del resto, non deve sorprendere. Era naturale che le masse socialiste “riconvertite” alla Spagna nazionalista, i giovani idealisti dalla formazione “moderna” ed i militari privi di una propria dottrina, si sentissero attratti dalla Falange, più vicina alla mentalità del tempo, contrassegnata dal Fascismo, rispetto al vecchio legittimismo carlista. Invece il Carlismo, al di là della popolazione tradizionalista, non poteva attrarre altri che persone dalle forti motivazioni cattoliche e monarchiche. E non si deve nemmeno dimenticare che l'Unità delle forze politiche della Spagna nazionalista, decisa da Franco il 19 aprile 1937, e che in effetti non piaceva a nessuno, danneggiava maggiormente la fazione tradizionalista che quello falangista, in quel momento al culmine della propria forza. È vero che anche il comandante falangista Manuel Hedilla³ fu perseguitato, e con grande severità, fin dal 1937, ma intanto la “nuova guardia” del partito occupava le posizioni chiave, imponendo le proprie parole d'ordine e la propria ideologia.

Dall'altro versante, Manuel Fal Conde⁴, primo delegato del re Don Alfonso Carlos, che intanto era scomparso a Vienna nel settembre del 1936, si scontrò con Franco fin da quello stesso inverno a causa della creazione della Real Academia Militar de Requetés, venendo esiliato in Portogallo; non accettò mai l'Unificazione, motivo per cui fu confinato a Siviglia fino al 1945. Nel frattempo la presenza del Carlismo, emarginato dal “Nuovo Stato”, veniva ridotta a un

³ Manuel Hedilla, IV marchese di Hedilla de Monblanco, XII conte di Avrarda (1902-1970), fu il secondo capo nazionale del movimento politico della Falange spagnola. Fedele assertore del programma sociale enunciato da José Antonio Primo de Rivera, fu il rappresentante della corrente più rivoluzionaria che si rifaceva a ideali nazional-popolari e socialisteggianti. Dopo la costituzione del Movimento Unificado (19 aprile 1937), che determinò la scomparsa della Falange come l'aveva concepita José Antonio Primo de Rivera, Hedilla Collada, fortemente contrario alla fusione, venne arrestato (25 aprile 1937) con l'accusa di aver cospirato contro Franco e condannato a morte. La condanna fu poi commutata al carcere e quindi al confino. Nel 1947 fu liberato e visse nell'anonimato fino alla morte.

⁴ Manuel Fal Conde (1894-1975), duca di Quintillo, Grande di Spagna e Cavaliere dell'Ordine della Legittimità Proscritta. Fu il principale delegato della Comunione Tradizionalista dal 1935 al 1955.

piccolo numero di “collaborazionisti”, di solito posti alla Presidenza delle Cortes o nel Ministero della Giustizia.

Dal punto di vista dottrinario, è difficile valutare l'influsso del Tradizionalismo. Ho già detto che bisogna distinguere tra l'Alzamiento nazionale del 18 luglio 1936, la successiva guerra civile e, quindi, il regime personale instaurato da Franco. Il Carlismo non solo partecipò all'*Alzamiento*, ma ne fu uno degli ispiratori. Questo non deve proprio stupire, a causa del suo carattere guerriero e fieramente antirivoluzionario. La Falange, al contrario, voleva rifondare la Repubblica attraverso un accordo con il socialista Indalecio Prieto (1883-1962), che non la prese mai sul serio. I generali che parteciparono all'*Alzamiento* (e Franco, come è noto, vi aderì all'ultimo momento) furono quasi tutti liberali, massoni e spesso agnostici. La guerra, anche questo lo ho già detto, fu soprattutto una guerra religiosa, durante la quale gli uni combattevano la religione (anche attraverso l'assassinio dei preti), mentre gli altri la difendevano. E questo avvenne soprattutto grazie ai carlisti, che funsero da elemento catalizzatore dei cattolici. I vescovi in primo luogo riconobbero alla lotta il carattere di “crociata” e lo fecero anche i papi, pur senza usare questa parola. Sebbene allo stesso tempo alcuni generali e miliziani falangisti iniziarono una repressione e rappresaglie ingiuste, comprensibili (ma non giustificabili) perché la guerra fa esplodere l'eroismo, ma anche le passioni più basse. Il regime di Franco, infine, fu una dittatura militare, necessaria all'inizio, quindi prolungata a causa delle difficoltà internazionali, e che presto si comprese che si sarebbe perpetuata durata durante tutta l'esistenza del dittatore. Nonostante sembrasse preludere a una restaurazione, anche monarchica, non si trattava che di una facciata. E quando si dovette decidere la successione al Generale, si scelse la dinastia liberale, non quella carlista. Il motivo era dato dal fatto che Franco era un ufficiale dell'Esercito d'Africa, senza cultura politica né una particolare formazione, che non riusciva a ragionare al di fuori delle categorie liberali in cui era vissuto (durante la guerra provocò un incidente, perché difese la separazione Stato-Chiesa, respinta decisamente dai carlisti) e con il tempo continuò ad insuperbirsi.

Una restaurazione della monarchia tradizionale alla fine degli anni Quaranta avrebbe permesso di far sviluppare un regime rispettoso della società e fermamente cattolico. In questo senso, si deve riconoscere che Franco, tranne qualche intromissione ed errore, favorì la Chiesa. Così come che questa, dopo il Concilio Vaticano II, gli si pose contro.

Ciò che sarebbe potuto essere un tentativo di ricostruire il sistema tradizionale si risolse in una semplice parentesi, di pace e prosperità, ma anche di massificazione e soprattutto di disfaccimento morale. Il Carlismo è stato un avversario costante, più o meno aggressivo, mentre i suoi dirigenti erano perseguitati. Quantunque la sua opposizione sia stata significativamente diversa da quella

che, da sinistra, mantenevano comunisti e socialisti; e, da destra, liberali e cristiano-democratici (con il passare del tempo, dal momento che all'inizio questi erano tutti appassionati franchisti).

Oltre ai pensatori carlisti, quale fu il panorama intellettuale politico e gius-filosofico nel fronte cattolico e poi nella Spagna di Franco? Quali sono stati, a suo avviso, i contributi migliori e, magari, da riscoprire, per esempio nell'ambito del neotomismo politico e gius-filosofico (penso agli scritti di morale sociale del grande Santiago Ramirez)?

L'influenza del carlismo fu importante per rafforzare il fronte culturale e politico cattolico di fronte alla Falange, poiché essa, nelle lotte culturali degli anni Quaranta e dei primi anni Cinquanta, occupò sistematicamente una posizione sinistroidale in opposizione al tradizionalismo cattolico e alla gerarchia ecclesiastica. Ma Franco non dette mai grande importanza al carlismo. E dopo un periodo iniziale in cui predominava la Falange, di matrice fascista e quindi non cattolica, ben presto, alla fine della Seconda guerra mondiale, lasciò il passo ai cattolici democristiani di stretta obbedienza (vale a dire la *Asociación Católica de Propagandistas*, l'Associazione cattolica di Propaganda del già citato Herrera Oria, ordinato sacerdote, poi vescovo e cardinale) o ai tecnocrati dell'Opus Dei. Il regime di Franco, sotto forme dittatoriali sempre più blande e sottomesse agli Stati Uniti, doveva necessariamente, ancor più con l'evoluzione ecclesiastica, portare a posizioni liberal-democratiche. Figure come il filosofo Rafael Gambra, lo storico Francisco Elías de Tejada o il giurista Juan Vallet de Goytisolo (anche se questo si mantenne ai margini del carlismo *strictu sensu*, collaborando solo con il carlismo culturale), furono sempre guardate con sospetto dal regime di Franco. Si pensi che alla morte di Ortega y Gasset, difensore del laicismo, Gambra cercò di pubblicare un articolo critico e fu bloccato dalla censura franchista; o che Elías de Tejada fu bastonato dai falangisti negli anni Quaranta; o che le iniziative culturali di questi autori non ebbero mai l'appoggio statale, anzi, al contrario, furono ostacolate più o meno apertamente, mentre la cultura ufficiale era sempre liberale.

Senza dubbio, paradossalmente, le leggi fondamentali del franchismo riceprivano alcuni dei fondamenti del pensiero carlista. Lei ha citato padre Ramírez: cosa ben diversa fu la cultura ecclesiastica, che conobbe una notevole fioritura. Si potrebbe citare una ventina di domenicani e di gesuiti che si batterono in prima linea, in generale su posizioni nettamente antiliberali, quantunque "clericali", nel senso inteso da Del Noce; vale a dire di "battezzare" il pensiero dominante. Questo si vide soprattutto dopo il Concilio. Per essere giusti, autori come Maritain e Ortega furono avversati da una buona parte degli autori ecclesiastici che inoltre, per esempio, sostennero quasi tutti lo Stato cattolico.

Proprio il tema della cattolicità dello Stato merita attenta considerazione. Nel suo La costitución cristiana de los Estados, scrive che la ley de libertad religiosa del 1967 determinò «la rottura dell'unità religiosa e l'inizio della fine». Ci può aiutare a comprendere meglio la dinamica che ha condotto la Spagna cattolica vittoriosa nel '39 all'attuale indifferentismo di Stato?

In varie occasioni ho riassunto – e in particolare nel libro che lei ha citato – i fondamenti teologici, filosofici, politici e pastorali dell'unità cattolica. Poiché non si tratta solo di sociologia, bensì di unanimità nella Fede, se non principalmente sottomissione dell'autorità politica all'ordine politico naturale che la Chiesa custodisce nel suo magistero. Questa tesi dell'unità cattolica, che è propria del tradizionalismo, è al centro delle più accanite lotte del XIX e di buona parte del XX secolo tra coloro che da un lato si tenevano aderenti all'integrità della dottrina e quelli che invece avevano ceduto, almeno nella pratica – ma in realtà anche nella dottrina – alle suggestioni del liberalismo cattolico e della democrazia cristiana, accettando una “ipotesi” che finiva per trasformarsi in una vera e propria “tesi”. Senza contare che anche già iniziare a distinguere finisce per portare all'abbandono.

Al contrario, la “confessionalità dello Stato”, ha la propria origine nella divisione dell'unità religiosa della Cristianità e nella nascita degli Stati che adottavano la confessione scelta dal proprio Principe, secondo la nota massima «*cuius regio eius et religio*». Tale punto di partenza continuerà ancora a pesare durante il secolo XIX, quando le vicende della crisi dell'Antico regime, a causa della rivoluzione liberale, con i suoi alti e bassi (e anche con le sue contraddizioni), determinarono la maturazione degli Stati. Per citare il caso spagnolo, il costituzionalismo di matrice “moderata” o “conservatrice” (cioè che modera o conserva la rivoluzione, diceva il filosofo ottocentesco Jaime Balmes), dopo le confische e le persecuzioni normalmente “progressiste” o “liberali”, ha introdotto il “confessionalismo”, di solito sociologico-legale, talvolta anche di apparenza teologica, sempre o quasi sempre come una concessione imposta da una società “impossibile”, in cui – per citare il grande poligrafo liberale moderato Menéndez y Pelayo – la rivoluzione non riusciva ad essere “organica”.

Di qui anche il significato originale dello slogan «più società, meno Stato», in difesa della società ancora cristiana contro l'aggressione dello Stato, e oggi superato nell'attuale situazione di separazione tra Chiesa e “società”, dopo che si è compiuta la separazione tra Chiesa e Stato.

Da questo punto di vista – e credo di averlo dimostrato – la vittoria del 1939 è stata incompleta. Infatti, anche se in linea generale nella legislazione fondamentale si affermavano le tesi cattoliche, nella pratica il clericalismo e il pensiero democratico cristiano, se non direttamente il liberalismo, hanno offuscato in gran parte il suo sviluppo. Inoltre, negli anni Sessanta, il principio della libertà

di religione, e non *della* religione (come spesso precisa il professor Danilo Castellano) ha guadagnato sempre più spazio, fino al punto che quando nel 1967 tale principio venne introdotto nella legislazione spagnola, fu combattuta quasi esclusivamente dai carlisti, che divennero oggetto di scherno. Mentre, ai vertici del governo, forse qualcuno non si rese conto delle conseguenze che avrebbe portato tale concessione; la maggior parte ne era invece pienamente cosciente: ciò significa che era d'accordo con il cambiamento. Lo si sarebbe visto più avanti in relazione alla discussione della Costituzione del 1978, in cui ebbero un ruolo di spicco i membri della *Asociación Católica de Propagandistas* e dell'*Opus Dei*.

L'episcopato spagnolo come ha accolto il Concilio e come ne ha applicato l'insegnamento? Ci fu dibattito in relazione al rapporto del Concilio con la Tradizione?

L'episcopato spagnolo fu tra i più attivi nell'opposizione alla libertà religiosa nell'aula conciliare; ma dopo l'approvazione, smise di combattere, se non per insistere che il nuovo documento, soprattutto per il proemio aggiunto da Paolo VI, non mutava la dottrina tradizionale. Poi, quando fu stabilita la nuova messa nel 1969, seimila sacerdoti della Fraternità sacerdotale spagnola scrissero a Paolo VI due lettere che non ottennero alcuna risposta se non l'ordine di tacere. In nessun altro luogo al mondo, nemmeno in Francia, si ebbe una reazione così forte. Ciò che accadde in Spagna, a differenza della Francia, fu che nel clero ogni critica venne subito messa a tacere, appena cercò di levarsi. È vero che la nuova liturgia palesò solo in un secondo tempo la propria potenzialità distruttrice, poiché gli abusi furono minori (lo stesso accadde in Italia, a differenza che in Francia, Germania e Olanda). Ci furono riviste e gruppi laicali che, con la partecipazione di alcuni ecclesiastici, seguirono la battaglia in difesa della Tradizione, però attaccando più le interpretazioni del Concilio che il Concilio stesso, anche se in casi eccezionali giunsero a criticarlo. In particolar modo i carlisti Gamba ed Elías de Tejada furono i più critici. Inoltre, negli anni Settanta Gamba sarebbe stato il più fermo in Spagna nell'appoggiare Monsignor Lefebvre, sempre in libertà e senza settarismo. I quanto ai vescovi, i più tradizionalisti vennero lasciati in minoranza. Il cardinal González Martín, che lei ha citato all'inizio della nostra conversazione, sarebbe dovuto essere un punto di riferimento. In realtà si trattava di un democristiano conservatore. Fece costruire un seminario (appena) ortodosso, criticò – ma senza esagerare – il progetto costituzionale e non superò i limiti di una prudenza che a volte sarebbe potuta diventare «*prudencia carnis*». Più deciso, ma con minore influenza, fu il vescovo di Cuenca, José Guerra Campos, di solida formazione e più coraggioso, giunse a dichiarare “pubblico peccatore” il Capo di Stato, Juan Carlos, per aver sancito nel 1985 la legge che depenalizzava l'aborto. Si potrebbe citare anche il vescovo di Sigüenza, Laureano Castán Lacoma. Ma furono in tutto una mezza dozzina...

La vicenda spagnola può essere paradigmatica nella evidenza del contrasto tra il punto di partenza (regime cattolico vittorioso sull'anarco-marxismo) e l'esito del processo di democratizzazione liberale? Si può dire che gli ultimi 50 anni della storia spagnola rappresentano la prova più eloquente del tragico fallimento dell'opzione politica cattolica post-conciliare?

Sì, credo che quanto è accaduto in Spagna si possa considerare paradigmatico in vari sensi. In primo luogo, l'indebolimento della tesi cattolica anche laddove sembrava ancora presente. Ho già accennato che il franchismo è stato una specie di democrazia cristiana "alla Pacelli", ma senza elezioni. In pratica fu un motore – se si vuole meno veloce – per giungere alla scristianizzazione. I governi tecnocratici dalla fine degli anni Cinquanta crearono le condizioni sociali per rendere possibile la democrazia di massa alla morte del dittatore. Il quale ne era pienamente cosciente: lo disse a chi voleva sentire e fece ciò che era in suo potere perché accadesse.

Ma, in secondo e principale luogo, nulla di quanto è avvenuto può essere compreso senza tener conto dell'azione della Santa Sede e dell'episcopato spagnolo. Il cardinal Casaroli, in pieno dibattito sulla Costituzione, aderì alle tesi laiciste, che Giovanni Paolo II ha accettato. E, in seguito, le gerarchie ecclesastiche romane e spagnole, nonostante qualche contraddizione, hanno continuato ad accettarle alzando «le premesse su un trono e le conseguenze su un patibolo», per usare le parole dette al principio del Novecento dal carlista Vázquez de Mella⁵.

Potremmo riassumere il mutamento politico-religioso in Spagna citando il cattedratico carlista di Barcellona Francisco Canals, una delle vette del tomismo del secolo XX, che la definì «da rovina spirituale di un popolo a causa di una politica». Una politica che, come abbiamo detto, costituisce l'applicazione pratica di un sistema di concetti sulla vita e la società, in maniera che mai, nella storia del cristianesimo, un errore o un'eresia ebbe un così grande effetto scristianizzatore come «l'esercizio, nella politica occidentale, di errori concreti, nutriti di filosofia anticristiana». Tale politica, ispirata direttamente da Roma dopo il Concilio Vaticano II, se non prima, e ampiamente seguita dalla gerarchia della Chiesa spagnola, si è subito dimostrata demolitrice. Immaginando la buona fede – sempre se non si abbiano prove del contrario – opteremo per accettarla, anche se non senza difficoltà, supponendo che tale politica, comprese le influenze vaticane, sia stata posta in essere al fine di promuovere un maggior sviluppo e rafforzamento del cattolicesimo in Spagna. Pertanto, all'origine ci deve

⁵ Juan Vázquez de Mella y Fanjul (1861-1928). La frase completa, indirizzata ai liberali, è: «Vosotros levántais tronos a las premisas y cadalsos a las consecuencias» (*Crítica del liberalismo. Le ley de jurisdicciones*, (Discurso en el Congreso de los Diputados, 3 de marzo de 1906), in *Obras Completas del Excelentísimo Señor Don Juan Vázquez de Mella y Fanjul*, vol. IX [Discursos parlamentarios, IV], Junta del Homenaje a Mella, Madrid 1932, p. 141.

essere stato una scarsa conoscenza o un errore di valutazione della realtà. Insomma, si è trattato di un errore di calcolo che però ha portato a conseguenze gravissime. E che bisogna assolutamente riparare: la Cristianità merita una riparazione, la Spagna merita una riparazione. Potremmo iniziare a pretendere che si abbandoni la strada del liberalismo cattolico e della democrazia cristiana che, come oggi ben sappiamo, hanno spinto la secolarizzazione fino ad estremi che allo stesso radicalismo laicista non era lecito immaginare? Potremmo iniziare a chiedere che ai cattolici che lavorano nel campo della cultura e della politica si restituisca un fondamento su cui costruire una cultura e una politica cattoliche? Soprattutto quando la politica perseguita negli ultimi decenni non ha ottenuto la riconciliazione promessa, ma soltanto la crescita della cristianofobia. È necessario «cambiare il paradigma», come recita il sottotitolo di un libro⁶ che ho curato con Bernard Dumont e Danilo Castellano, apparso contemporaneamente in francese e in spagnolo.

Speriamo che presto possa apparire anche l'edizione italiana!

Oggi la Spagna ha un ordinamento giuspositivista caratterizzato da indifferentismo religioso e nichilismo giuridico, l'aborto, il divorzio e il "matrimonio gay" sono legge, la società è profondamente secolarizzata e il relativismo etico pare dominante. Ci sono anche segni di rinascita?

Purtroppo non vedo segni di recupero. È vero che ci sono state reazioni difensive contro la politica anticristiana di Zapatero ed anche vari discorsi contro il relativismo. Ma sempre slegati dal riconoscimento delle sue cause primigenie: la libertà luciferina del liberalismo. Lo stesso si può dire dal punto di vista delle istituzioni: talvolta si critica l'oligarchia dello Stato e dei partiti, oggi molto forte sia in Spagna che in Italia, dove si è imposta senza contrappesi da decenni, ma non si è capaci di indicare la necessità di superare l'orizzonte della democrazia come forma di Stato ancor più che di governo. Nessun c'è un solo buon discorso che non sia viziato dalla presenza di elementi di distorsione: la pluralità è il pluralismo, elemento che distrugge la comunità; la vecchia *foralidad* tradizionale si trasforma in un nuovo e distruttivo federalismo; la sussidiarietà è nulla più che una copertura del liberalismo ... Ma penso che il panorama che sto descrivendo, *mutatis mutandis*, non sia diverso da quello di altri Paesi.

Né nei partiti e nei *media* cattolici, né nelle università o nelle istituzioni cattoliche si tiene un discorso fondato e coerente che si faccia carico della gravità della situazione. Anche coloro che si occupano di diritto naturale, in si supporterebbe seguendo il tomismo, lo fanno dando la supremazia ai "diritti dell'uomo". Nessuno critica il laicismo, che comprende l'americanismo. E il di-

⁶ *Iglesia y política. Cambiar de Paradigma*, Itinerarios, Madrid 2013; *Eglise et politique : changer de paradigme*, Artège, Paris 2013.

scorso del “male minore” mina anche la lotta contro l’aborto. Si pensi che, di fronte a una riforma della legislazione (finalmente abbandonata) che consisteva nel tornare al sistema che depenalizzava l’aborto in alcuni casi specifici (introdotto dal partito Socialista di Felipe González nel 1985 e che il Partito Popolare, pur avendolo contrastato a suo tempo, mantenne quando giunse al governo) dopo la liberalizzazione all’interno di una determinata scadenza (come promosso nel 2010 dal Partito Socialista di Rodríguez Zapatero), il mondo cattolico, inclusa la gerarchia ecclesiastica, si è dichiarato favorevole. Tutta la mobilitazione contro il socialismo radicale degli ultimi anni si è dispersa quando sono tornati al governo i popolari. Sono certo un simile conformismo si è avvertito anche negli ambienti italiani *pro-life*.

Il mondo della Tradizione come si presenta in Spagna? La riscoperta della Liturgia Romana antica e della teologia classica anche tra molti laici e giovani possono far sperare nella rinascita della Spagna cattolica?

Nonostante ciò, è vero che i redattori della rivista *Verbo*, con oltre 50 anni di vita è la più importante al mondo del tradizionalismo cattolico (posso dirlo, anche se adesso la dirigo io, perché non è mio il merito, ma dei miei predecessori Eugenio Vegas Latapie – che, per inciso, è stato uno dei promotori intellettuali dell’*Alzamiento* del 18 luglio 1936, ma che prese immediatamente le distanze dal regime di Franco – e Juan Vallet de Goytisolo), seguono una chiara linea di opposizione al mondo moderno (e postmoderno). Allo stesso modo il Consiglio di Studi Ispanici Filippo II, fondato da Elías de Tejada, è un *think tank* (e scusate l’anglicismo), che riunisce in tre sezioni i più qualificati rappresentanti del pensiero tradizionale (in particolare di matrice ispanica): una di studi sulla legge naturale (diretto dal magistrato brasiliano Ricardo Marques Dip, discepolo del grande José Pedro Galvão de Sousa); una di studi politici (guidata dal professor Danilo Castellano dell’Università degli Studi di Udine); una di studi storici (diretta dal professore argentino Juan Fernando Segovia). La Fondazione Elías de Tejada si esprime attraverso gli *Annali* e la «Rivista semestrale di storia e di politica ispanoamericana» *Fuego y Raya*. E S.A.R. Don Sixto Enrique di Borbone, che guida la Comunione Tradizionalista, dove si mantengono gli ideali del Carlismo, è il suo Alto Patrono. Ma c’è di più. Quegli stessi focolai rimangono fedeli alla liturgia tradizionale della Chiesa, che coinvolge ogni volta un gruppo selezionato di giovani. Ma continua ad essere molto minoritaria.

Recensioni

CORNELIO FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Edizioni EDIVI, Segni (Roma) 2011, p. 210, € 27

Il “Progetto Culturale Cornelio Fabro”, collegato all’Istituto religioso del Verbo Incarnato, è stato costituito nel 2002 per dare diffusione al pensiero di Fabro soprattutto mediante la pubblicazione dell’Opera Omnia del teologo-filosofo (attraverso le Edizioni EDIVI).

Cornelio Fabro nacque in provincia di Udine nel 1911 e morì a Roma nel 1995. Ordinato sacerdote nel 1935, fu membro della Congregazione delle Sacre Stimmate di Nostro Signore Gesù Cristo (“stimmadini”). Fabro è una figura di primissimo piano tanto della teologia del Novecento quanto della filosofia neotomista contemporanea. Il portale web del “Progetto Culturale” lo ricorda «per i suoi studi sulla metafisica di san Tommaso d’Aquino e per la sua vasta conoscenza della filosofia moderna e del realismo classico-cristiano sul versante metafisico-esistenziale di Søren Kierkegaard».

Un impulso particolare agli studi sul pensiero di Fabro è sopraggiunto dalle iniziative, qualche anno fa, per il centenario della nascita (1911-2011) e, l’anno scorso, per la commemorazione

del ventesimo anniversario della morte (1995-2015).

Nel quadro di questo grande progetto (l’Opera Omnia prevede la stampa di decine di volumi), e tra i testi già approntati, nel 2011 è stato ripubblicato *La svolta antropologica di Karl Rahner*, un lavoro di Fabro che risale al 1974 (allora edito dalla Rusconi di Milano).

Si tratta di un testo assai importante per la Chiesa perché, in esso, si confrontano non soltanto due teologi, ma due concezioni e due posizioni che hanno rappresentato, nell’epoca conciliare, un rilevante spartiacque. Da un lato il gesuita tedesco-austriaco Karl Rahner (1904-1984), considerato il pensatore più influente del Concilio; dall’altro Fabro, spesso ritenuto l’anti-Rahner per avere fronteggiato (anche duramente) la speculazione del primo.

Il pensiero di Rahner è complesso, ma può essere riassunto senza troppe imprecisioni. Per Fabro, tutto è sintetizzabile nell’opzione che il gesuita fatta «a favore del principio moderno di immanenza» (p. 25). Si tratta di un giudizio *tranchant* che non è certo estemporaneo: affermazioni simili si ripetono sovente nel volume.

Dicevamo che il pensiero di Rahner può essere sintetizzato. Spesso ciò è stato fatto attraverso le principali teorie con cui il teologo tedesco viene ri-

cordato. E non è improprio far ruotare l'intera produzione rahneriana intorno alla cosiddetta "svolta antropologica", intorno alla cosiddetta "cristologia trascendentale" ed intorno al cosiddetto "cristianesimo anonimo".

Per Fabro, però, tutto ciò non è che una conferma di un «impianto [...] viziato nel suo fondamento» (p. 49) che non poteva che investire ogni aspetto particolare della teologia e della stessa fede.

Ma procediamo per ordine e partiamo dal libro di Fabro. Diviso in due parti («Parte prima: L'identità di essere e di conoscere» e «Parte seconda: Identità di *conversio-abstractio-reditio in seipsum* e libertà»), il volume presenta, nell'indice, titoli da scoraggiare anche il più ben intenzionato tra i lettori. Si potrebbe scherzare e dire che, per parlare di Rahner, Fabro abbia finito con ricalcare la tortuosità linguistica. È, infatti, proverbiale la complessità della scrittura del gesuita.

Gran conoscitore del pensiero di Tommaso d'Aquino, Fabro attacca l'impianto rahneriano innanzitutto sotto l'aspetto filosofico. Per Fabro, il gesuita tedesco «non teme di capovolgere i principi fondamentali del realismo tomistico» (p. 7), trasformando questo in un idealismo a causa del primato accordato, di fatto, al pensiero rispetto alla realtà («priorità fondante del pensiero sull'essere», p. 23). Fabro è convinto che Rahner – «il *deformator thomisticus radicalis*» (p. 81) – abbia imposto «al tomismo il metodo trascendentale kantiano» (p. 7) mediante una serie di tappe. Queste comportano, prima, l'identità tra essere e conoscere, abolendone la distinzione a tutto vantaggio dell'azione conoscente. L'accusa di

«soggettivismo radicale» è inevitabile da parte di Fabro a causa della deriva – da questi attribuita – alla soggettività umana.

L'attacco alla tradizione tomistica ed aristotelica e la sostituzione di questa con la fenomenologia esistenziale (Fabro non perdona a Rahner di aver Heidegger come maestro e di aver, anzi, considerato «Heidegger come il suo "unico" maestro», p. 7) comporta il tramonto della metafisica e il disimpegno verso la stessa verità dell'essere.

A queste premesse filosofiche, Fabro fa risalire un «cristianesimo immanentistico» (p. 60) in cui – e queste sono parole attribuite a Rahner – «la grazia di Cristo è in tutto, quale segreta assenza di ogni realtà».

Al gesuita tedesco viene addebitata la "svolta antropologica" della teologia. In parole elementari, essa implica un superamento dell'oggettivismo – proprio dell'impostazione scolastica – e un apprezzamento per uno sforzo di maggiore comprensione dell'uomo e della sua esperienza. La "svolta antropologica" intendeva anche mostrare come l'uomo sia per sua natura aperto alla rivelazione divina.

La "svolta antropologica" consente di comprendere cosa sia la cosiddetta "cristologia trascendentale". Sotto questa definizione Rahner definisce la "possibilità trascendentale" da parte dell'uomo di cogliere la realtà del Dio-uomo.

La teologia applicata antropologicamente può essere considerata la tesi determinante della speculazione sviluppata da Rahner. Tesi in vari modi sfumata (e presente un po' in tutte le questioni da lui trattate) in base alla quale, con categorie della filosofia trascendentale ed esistenziale, l'uomo è

visto come l'essere dell'assoluta apertura trascendente verso Dio.

Tra tutte le possibili applicazioni di questa nuova categoria teologica, spicca comunque quella cristologica. È, dunque, naturale vedere in questa nuova ottica la cristologia come «il fine e l'inizio dell'antropologia», il punto in cui l'antropologia raggiunge il suo sviluppo più radicale.

La cristologia trascendentale, quindi, sulla scia della stessa antropologia trascendentale, è ciò che permette di analizzare quali siano nell'uomo «le possibilità aprioristiche del poter-venire del messaggio riguardante il Cristo».

Comunque – confessa Rahner – la cristologia trascendentale non può da sola motivare il rapporto concreto verso Gesù Cristo poiché anche se il rapporto storico interpersonale (ragione concreta) è legittimato dalla ragione trascendentale, tuttavia questa non può mai adeguatamente sostituirsi a quella. Coerentemente, il gesuita metteva in guardia dai rischi di una teologia tradizionale che non abbia queste attenzioni. La “cristologia trascendentale” permette di cogliere nell'uomo quello che il teologo considerava un importante presupposto: «il rapporto di condizionamento e di mediazione (*gegenseitige Bedingungs und Vermittlungs-verhältnis*) che nell'esistenza umana intercorre tra il trascendentalmente necessario e il concretamente storico e contingente».

In conclusione, dunque, la cristologia trascendentale si applica all'uomo come esistente necessariamente trascendentale già orientato all'auto-partecipazione divina in Gesù Cristo, Salvatore assoluto, Salvatore ultimo (non solo in senso cronologico, ma soprattutto soteriologico).

Com'è noto, Rahner è anche il teorizzatore del cosiddetto “cristianesimo anonimo”, di una salvezza, in qualche modo, implicita e nascosta nella natura stessa delle cose. Una categoria di tale rilevanza da essere spesso interpretata come la chiave di lettura dell'intera teologia conciliare.

A tutto ciò, reagiva Fabro con il suo volume del 1974. E non sempre in modo pacato. Ad esempio non lo è quando accusa il gesuita tedesco di non aver «mai preso in considerazione le riserve e le critiche di alcun genere» (p. 8). Sta di fatto che queste (ad esempio con Cavalcoli, Gibellini, ecc.) proprio a partire dalle dure obiezioni di Fabro, sembrano oggi moltiplicarsi sempre più.

Beniamino Di Martino

MASSIMO LUIGI SALVADORI, *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*, Donzelli, Roma 2016, p. 512, € 25

Uno dei concetti più mitizzati dell'età contemporanea – almeno dal secondo dopoguerra – è sicuramente quello della democrazia. Massimo Luigi Salvadori, docente emerito di Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Torino (nonché deputato nei primi anni Novanta per un partito che nel suo stesso nome si definiva “democratico”), ripercorre la storia dottrinale del “governo del popolo” all'interno della storia del pensiero politologico. Già presentando il proprio volume, l'autore non nasconde che il suo intento è stato quello di tracciare il percorso della democrazia «in quanto mito e in quanto realtà» (p. XVI) ricostruendo le posizioni dei più eminenti filosofi della

politica che, fautori o critici, si sono confrontati con il «problema» (p. XVII) della democrazia. *Mito e problema* sono quindi due concetti essenziali per tentare di esprimere un giudizio sulla democrazia, concetto sul quale si dividono peraltro anche i fautori della stessa, distinti tra sostenitori di quella rappresentativa e di quella diretta. A proposito di quest'ultima, Salvadori ricorda che «la progressiva bancarotta del comunismo [...] [è] il segno-prova non solo e non tanto del “tradimento” dell'ideale della democrazia diretta, quanto piuttosto della sua impraticabilità» (p. XV-XVI). E, provenendo da un deputato dell'ex PCI, è un giudizio che pesa come un macigno.

Procedendo cronologicamente con la sua analisi, il saggio parte da quello che i fautori del sistema democratico considerano il primo caso di democrazia applicata: quella ateniese.

In realtà, si trattò di poco più che un breve esperimento che, forse, si compì pienamente e con esiti positivi solo sotto Pericle, anche se c'è chi lo nega: «Il sistema pericleo – qui ci si trova di fronte a un problema interpretativo chiave – viene dunque definito da Tuciddide “una democrazia di nome, ma di fatto il governo del primo cittadino”» (p. 18).

«Per lo storico la democrazia equivale a una forma di potere in cui le masse pretendevano non soltanto di partecipare alla vita politica e alle correlative decisioni, ma di sottrarre ai cittadini più eminenti e autorevoli “la direzione della politica” in vista dei propri prevalenti interessi; [...] per Tuciddide era il potere degli strati inferiori incapaci di rispettare la competenza, la

leadership e perciò seminatori di disordine e di caos» (p. 19).

Va ricordato che Pericle governò trentun anni dal 461 al 429 a. C.; Tuciddide (460-395) visse sotto il suo governo, mentre Platone (428-348) ed Aristotele (384-322) appartennero a generazioni successive e le loro critiche furono influenzate dal giudizio del grande storico. Quella di Pericle fu essenzialmente l'unica esperienza realmente democratica (anche se solo in parte, come abbiamo visto) in una vita politica ateniese caratterizzata da parentesi oligarchiche (arcontiche e tiranniche) e destinata a entrare nella sfera monarchica macedone con la battaglia di Cheronea (338 a. C.), ben prima di soggiacere definitivamente a Roma (146 a. C.). La stessa riforma timocratica di Solone (effettuata intorno al 590 a. C.) ha più il sapore dell'aristocrazia conservatrice che della democrazia vera e propria, con le principali cariche riservate agli appartenenti alle due prime classi censuarie (Pentacosiomedimni e Cavalieri), mentre gli Zeugiti potevano aspirare solo alle magistrature minori e i Teti (cioè i nullatenenti) erano del tutto privi di elettorato passivo.

Insomma, non si può negare che il trentennio pericleo sia anche un periodo di splendore: ma è però brevissimo, soprattutto se rapportato alla millenaria storia greca. Tramontato Pericle, la democrazia diventò per quasi duemila anni un semplice oggetto di studi teorici (come nelle opere di Platone, di Aristotele e, più tardi, di San Tommaso d'Aquino): «l'idea della sovranità del popolo, del governo come sua emanazione, del diritto dell'uomo comune di accedere alle cariche mediante l'elezione o il sorteggio, del controllo

esercitato dall'insieme dei governati nei confronti dei governanti, della partecipazione di tutti al dibattito pubblico come premessa delle decisioni semplicemente non ebbe più corso. Non lo ebbe nel mondo ellenico cui aveva dato la sua impronta Alessandro, non nella Roma repubblicana dove non già di democrazia si può parlare ma di un governo misto a prevalenza oligarchico-aristocratica nel quale alla plebe dell'Urbe era dato in parte di contrapporsi mediante i suoi tribuni al potere del Senato, non nella Roma imperiale, non nei regni romano-barbarici, non nell'Impero bizantino, non nell'Europa feudale» (p. 37).

E ciò non avvenne solo laddove si impose il principio monarchico, ma anche nelle repubbliche, caratterizzate da un governo sostanzialmente aristocratico: «l'idea e la realtà della democrazia non tornò in circolo neppure nell'esperienza dei “liberi comuni” e delle città a ordinamento repubblicano che, sviluppatasi in Italia e in Germania nel tardo medioevo, si costituirono come ordinamenti politici autonomi, tesi a rivendicare e far valere le proprie libertà e il proprio diritto all'auto-governo in un quadro di poteri distribuiti tra le diverse componenti sociali. Quel che mancava infatti in esse era il principio cardine della democrazia, che è il riconoscimento dell'eguaglianza giuridica dei cittadini e la possibilità per ciascuno di essi di accedere all'esercizio del potere» (*ibid.*). Insomma, durante tutto il Medioevo la democrazia «rimase un qualcosa di completamente estraneo» (p. 38), di cui si discuteva, come nei tempi antichi, giusto per commentare Aristotele, con la tarda eccezione di Marsilio da Padova

– il primo a voler separare diritto e morale – e del suo *Defensor pacis* (1324), peraltro subito scomunicato da Giovanni XXII, proprio per aver elaborato una teoria dello Stato in totale contrasto con le posizioni della Chiesa). Poi bisognerà attendere altri due secoli e mezzo per incontrare, con Jean Bodin (*I sei libri dello Stato*, 1576) e Johannes Althusius (*La politica*, 1603, poi 1614), concezioni della democrazia che non siano del tutto negative.

Il saggio passa in rassegna in ordine cronologico tutti i principali autori che hanno affrontato l'argomento: da Machiavelli ad Hobbes, da Locke a Spinoza, da Montesquieu a Rousseau. Della Rivoluzione francese si ammette il fallimento del progetto democratico, per analizzare quindi gli scritti di Tocqueville, Burke, Stuart Mill, Weber da un lato e Mazzini e Marx dall'altro. Mancano riferimenti a pensatori tradizionalisti ottocenteschi del calibro del Principe di Canosa o di Monaldo Leopardi, che però sono da considerare più pensatori antiliberali che antidemocratici; assenti anche quelli “reazionari” novecenteschi (Carl Schmitt, Oswald Spengler, Julius Evola, Carlo Costamagna); mentre un certo spazio viene lasciato ai teorici delle *élites* (Mosca, Pareto, Michels).

Questo saggio approfondito (e molto aggiornato: si parla anche della “dinastia” Bush e di Putin) si conclude con una frase di Ortega y Gasset, il quale, dopo aver constatato «l'irrealizzabilità e l'irrealismo» di un governo in cui «comandino tutti», sostiene che «in un buon ordinamento delle cose pubbliche, la massa è quella che non può agire da se stessa. Questa è la sua missione: essa è venuta al mondo per es-

sere diretta, influenzata, rappresentata, organizzata» (p. 493).

Sono parole, quelle del pensatore spagnolo, che sanciscono sostanzialmente l'utopismo della democrazia, ancor prima della sua incompatibilità con la retta dottrina cattolica (e l'autore ricorda sia la risoluta condanna espressa nel *Sillabo* da Pio IX – cfr. p. 428 – che l'accettazione *oborto collo* di Pio XII – cfr. p. 441), poiché, qualsiasi sia un dilemma (o una questione politica), è sempre e comunque possibile effettuare una scelta ottimale – conscia – che sia migliore rispetto a quella effettuata basandosi sulla mera quantità.

Gianandrea de Antonellis

SABINA ANDREONI, MASSIMO CARLO GIANNINI, GIOVANNI PIZZORUSSO, *Storia dell'Ordine di san Camillo. La provincia siculo-napoletana*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2015, p. 230, € 16

RAOUL ANTONELLI, ISABELLA DE RENZI, GIOVANNI PIZZORUSSO, *Storia dell'Ordine di san Camillo. La provincia spagnola*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2014, p. 170, € 14

L'abruzzese San Camillo de Lellis, nato a Bucchianico (Chieti) il 25 maggio 1550 e morto a Roma il 14 luglio 1614, nacque in una famiglia di piccola aristocrazia, figlio di un ufficiale dell'esercito spagnolo. Avviato dal padre alla carriera militare, dopo varie vicissitudini personali maturò una forte vocazione religiosa, entrando a venticinque anni nei Cappuccini e dedicandosi alla cura degli infermi.

Sette anni dopo, nel 1582, fondò la Compagnia dei Ministri degli Infermi, che nel 1591 divennero l'Ordine dei Chierici Regolari Ministri degli Infermi (in seguito detti Camilliani). L'8 dicembre 1591 Camillo e i suoi primi compagni emisero la Professione religiosa di voti solenni, con un quarto voto di assistenza dei malati anche con pericolo della vita. Fu proclamato santo da papa Benedetto XIV nel 1746 ed è il patrono universale dei malati, degli infermieri e degli ospedali (assieme a san Giovanni di Dio), nonché della Sanità militare e dell'Abruzzo.

I due volumi si presentano come i primi di un ambizioso progetto promosso dall'Ordine ospedaliero di San Camillo in collaborazione con la casa editrice Rubbettino riguardo alla Storia dell'Ordine stesso. Il lavoro di studio è partito nel 2010 con la pubblicazione di *Aspetti e problemi della storia dell'Ordine di San Camillo*, a cura di Andrea Ciampini e Carlo M. Fiorentino (p. 206, € 16). Il gruppo di studio ha quindi ripercorso le vicende dell'Ordine nella società in cui esso ha proposto il suo carisma di carità, suddividendo geograficamente gli approfondimenti successivi. Hanno così visto la luce studi specifici sulla Provincia Romana (di Sabina Andreoni, Carlo M. Fiorentino, Massimo C. Giannini, 2012, p. 288, € 19), sulla Provincia Francese (di Jean-Marc Ticchi, p. 2013, p. 200, € 16), sulla Provincia tedesca (di Gerhard Kuck, 2014, p. 112, € 13), Provincia Piemontese (di Walter E. Crivellin, 2015, p. 140, € 12) e questi due tomi sulle Province Napoletana e Spagnola.

L'Ordine, come stabilisce la sua Costituzione, si dedica "prima di qualsiasi cosa alla pratica delle opere di miseri-

cordia verso gli infermi” e fa sì che “l'uomo sia messo al centro dell'attenzione del mondo della salute”. I suoi membri emettono i voti di castità, povertà e obbedienza e consacrano la loro vita “al servizio dei poveri infermi, anche appestati, nelle loro necessità corporali e spirituali, pur se con rischio della propria vita, dovendo fare ciò per sincero amore a Dio”.

Fondato a Roma, l'Ordine vide nascere la propria seconda casa a Napoli e da qui si diffuse in Sicilia e in Spagna (all'epoca unite sotto un'unica Corona). Anzi, la casa napoletana nacque nel 1588, vale a dire tre anni prima del riconoscimento ufficiale da parte di Gregorio XIV, ma comunque due anni dopo l'approvazione dei primi statuti concessa da Sisto V. i religiosi si installarono inizialmente a San Giovanni a Carbonara, spostandosi poi a S. Maria in Agnone, in maniera da raggiungere facilmente l'ospedale degli Incurabili. «Il nuovo arcivescovo di Napoli, Annibale di Capua, così come la nobiltà tutta, accolsero con grande favore i nuovi arrivati, i quali avrebbero stimolato anche nuove vocazioni e rinnovato impegno da parte dei devoti» (p. 8). In quel periodo (ultimo decennio del Cinquecento) la popolazione cittadina napoletana si aggirava sulle 250.000 unità. L'1% risultava infermo e suddiviso nei vari ospedali: l'Annunziata, il più antico; S. Nicola al Molo (per i marinai); S. Gennaro *extra moenia* (per gli appestati); S. Angelo a Nido; S. Maria del Popolo (detto degli *Incurabili*); S. Giacomo degli Spagnoli (per i soldati del *Tercio*), che nel 1590 fu unito a quello della Vittoria a Chiaia (sorto in ringraziamento per la vittoria di Lepanto del 1571); S. Eligio (destinato

alle donne); Trinità dei Pellegrini (riservato a pellegrini e religiosi); S. Maria della Pace (affidato, come quello della Vittoria, ai Fatebenefratelli). I Camilliani, inizialmente si occuparono dei tre principali ospedali napoletani (Annunziata, Incurabili e S. Giacomo) fornendo sia assistenza infermieristica che spirituale.

Va ricordato che, non esistendo un personale infermieristico professionale come quello attuale, in passato l'assistenza ai malati era affidata ai volontari, religiosi e laici, che sentivano nella pratica della carità una occasione raggiungere la propria perfezione spirituale attraverso un'attività mondana. Scrive Sanzio Cicatelli, primo biografo dell'Ordine all'inizio del XVII secolo: «quasi ogni giorno si veggono Baroni, Conti, Marchesi, Duchi, Principi, anche l'istesso Vice Re et il medesimo Cardinale Arcivescovo senza alcuna sorte di schifo governar gl'infermi [che] di propria mano cibano, gli rifanno i letti, gli danno l'acqua alle mani, gli nettano le lingue, gli essortano alla pazienza, et finalmente fanno anco il facchino per amor d'Iddio portando sopra le loro spalle a seppellir i morti» (cit. a p. 10). In questa sorta di «gara» tra devoti di alto ceto sociale organizzati anche in congregazioni» (*ibidem*) la carità si esercitava sia attraverso donazioni (soprattutto materassi, lenzuola, coperte, cibo) che con il diretto contatto con il malato. Le congregazioni – che esistevano già da prima dell'avvento dei Camilliani, ma che vennero stimolate dall'arrivo dei Ministri degli Infermi – supplivano efficacemente alla mancanza di un governo della sanità da parte dello Stato: i Camilliani (e gli altri ordini religiosi, non laici) affiancavano,

come accennato, all'assistenza materiale quella spirituale, rivolta sia a coloro che avevano perduto la fede o la pratica religiosa, come spesso accadeva tra i bisognosi, sia a coloro che non l'avevano mai avuta, come infedeli o eretici.

Il testo descrive molto bene il funzionamento delle strutture ospedaliere nel Seicento, soprattutto a proposito della "questione degli ospedali" che divise l'Ordine camilliano e vide soccombere lo stesso fondatore, avversato dal capitolo, che si rifiutò di assumersi "un servizio completo", vale a dire occuparsi non solo dei malati, ma dell'intero servizio ospedaliero, mantenendo le strutture (dalla pulizia alla ristrutturazione) e stipendiando medici e balie.

Quando vennero fondate le Province (1605), quella Napoletana fu distinta da quella Siciliana (vennero riunite nel 1935): inizialmente la Napoletana si basava su tre case (Napoli, Bucchianico, Chieti) e quattro ospedali (Annunziata, Incurabili e S. Giacomo a Napoli; Annunziata a Chieti) e prevedeva un servizio di tre settimane al quale, per il grave sforzo richiesto ai religiosi, seguiva un periodo di riposo obbligatorio. I Camilliani si prodigarono in occasione della peste del 1656, venendo decimati dall'epidemia (sopravvissero solo cinque religiosi su oltre cinquanta), ma riuscendo comunque a utilizzare l'esperienza maturata durante la peste milanese di vent'anni prima (quella descritta ne *I promessi sposi*), innanzitutto limitando gli spostamenti per evitare la propagazione del contagio e facendo indossare ai confratelli una specie di grembiule che impedisse di contaminare la tonaca, nonché usando aromi e aceto per purificarsi (specialmente quando si distribuiva l'Eucare-

stia). Soppressi una prima volta durante il periodo napoleonico (ma non in Sicilia) e una seconda dopo l'Unità, sono riusciti a ricostituirsi nella seconda metà dell'800 e, dal 1935, formano un'unica Provincia Siculo-Napoletana. Nel secondo tomo si affronta la storia della Provincia spagnola fino alla separazione e costituzione in Congregazione autonoma nel 1793 (Isabella De Renzi), le sue vicissitudini in Portogallo e in America (Giovanni Pizzorusso) e le alterne vicende, costellate di persecuzioni da parte dei governi liberali e repubblicani, che vanno dalla Restaurazione alla guerra civile (Raoul Antonelli). In particolare si ricordano l'assassinio del camilliano Isidoro Perez de Celis, Vescovo di Segovia nel 1814 ed ucciso nel 1827 da esponenti della massoneria. «La situazione non si modificò nel periodo dei governi liberali durante la reggenza di Maria Cristina [1833-1840] e del Generale [Baldomero] Espartero [1840-1843]; anzi, furono i governi di questo periodo a procurare i colpi più pesanti all'intera Chiesa ispanica approntando quelle leggi di soppressione di tutti gli ordini religiosi e all'incameramento dei loro beni che sono note col nome di *Desamortización* di Mendizábal, dal nome del capo del governo spagnolo in carica nel 1835. Da allora anche i Camilliani spagnoli cessavano definitivamente di esistere; le comunità [...] furono sciolte, le case confiscate e i religiosi dispersi» (p. 109-110). Quando, nel 1893, l'Ordine fu nuovamente ricostituito, nessuno degli antichi Camilliani era ancora vivo. Ma il nuovo secolo avrebbe portato ulteriori persecuzioni: accusati dai monarchici liberali di essersi schierati

con i Carlisti e dai repubblicani di essere su posizioni reazionarie, i religiosi in generale vennero fatti oggetto di continui soprusi, culminati nel periodo della guerra civile: «Dopo il *levantamiento* del 18 luglio 1936, infatti, le Case spagnole conobbero quello scioglimento di fatto, la persecuzione e financo l'arresto e l'uccisione di molti dei propri membri [...]. Nel territorio controllato dalla Repubblica, le Case e gli ospedali dell'Ordine dei Ministri degli Infermi furono assaltate, con la parziale esclusione di quella di Vich in Catalogna, e i membri, se non uccisi sul posto, imprigionati o costretti a disperdersi cercando scampo nella fu-

ga. [...] In questo modo la gran parte dei membri delle comunità camilliane della Provincia Spagnola finisce nelle carceri repubblicane: a Bilbao l'intera comunità viene imprigionata con il suo prefetto padre Juan Ballester, così come a Barcellona» (p. 152).

Una storia, quelle delle vicende degli Ordini ecclesiastici spagnoli, particolarmente utile per conoscere eventi poco noti anche a gran parte degli studiosi italiani, troppo spesso fuorviati dalla propaganda che dà del periodo liberale e repubblicano, nonché della guerra civile, una visione completamente falsata.

Luigi Vinciguerra

Segnalazioni

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni del Chisciotte*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 128, € 12

Negli scorsi anni, approssimandosi il quarto centenario della pubblicazione della seconda parte del *Don Chisciotte* (1615) e della morte del suo autore (1616), sono state riproposte alcune riflessioni proposte dai maggiori autori spagnoli tra fine Ottocento e inizio Novecento. Armando Savignano (Università di Trieste) – che cura questa edizione dei pensieri di Ortega y Gasset uscita nella collana “Ispanismo filosofico” da lui stesso diretta assieme a Giuseppe Cacciatore (Università Federico II di Napoli) – una decina di anni fa, in occasione dell’uscita della prima parte del capolavoro cervantino, aveva pubblicato un’agile guida *Don Chisciotte. Illusione e realtà* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2004) in cui ripercorreva le pagine sull’hidalgo più famoso della storia letteraria spagnola (e non solo letteraria, e non solo spagnola) vergate da Miguel de Unamuno, Ramiro de Maetzu, Américo Castro, Salvador de Madariaga e Maria Zambrano, oltre che, naturalmente, da José Ortega y Gasset. Quest’ultimo dedicò al *Chisciotte* il proprio esordio saggistico, apparso nel 1914, fortemente debitore alle suggestioni del pensiero di Unamuno, di

cui Ortega condivideva più il saggio *Intorno al casticismo* (1895) che l’opera *Il sentimento tragico della vita* (1913).

Considerando il personaggio Don Chisciotte come «l’unico filosofo spagnolo» (così scrisse a Miguel de Unamuno), Ortega affronta il romanzo da un punto di vista eminentemente estetico, facendo attenzione alla distinzione fra generi, poiché tale distinzione non è formale, bensì tematico-generativa. «Il *Chisciotte*, in quanto genere romanzesco, rompe con l’epica, che è distinta dalla tragedia la quale è connessa alla vita umana, la cui struttura si manifesta secondo la specie dell’eroismo» (scrive Savignano a p. 18). Ortega concepisce dunque l’epica come un processo evolutivo di rielaborazione del mito che il romanzo in qualche modo tenta di distruggere.

«Quando la visione del mondo offerta dal mito è sostituita nel dominio sulle anime dalla sua sorella nemica, la scienza, l’epica perde il suo aspetto religioso e prende per i campi in cerca di avventure. Cavalleria vuol dire avventure: i libri di cavalleria furono l’ultimo grande germoglio del vecchio tronco epico. L’ultimo fino ad ora, non l’ultimo in assoluto» (p. 97).

Se il romanzo sorge nel momento in cui l’uomo finisce per non credere più agli dei la narrazione epica non è più in

grado di soddisfare le radicali esigenze di espressione e di conoscenza dell'uomo, la forma-romanzo è necessariamente contrapposta alla forma-poema epico, il cui oggetto è il passato in quanto tale e la cui fonte è la tradizione. Il romanzo, al contrario, è incentrato non sul passato, ma sul presente e la sua fonte, il suo punto di partenza, risiede nella realtà attuale: l'oggetto della raffigurazione romanzesca è l'ambiente vitale e fisico che circonda l'autore e il lettore, circoscrivendo una zona artistica di immediato contatto con la realtà, pur nella sua incompiutezza e mutevolezza. Perciò, il romanzo è essenzialmente arte del presente, estetica del quotidiano, nella fitta trama di relazioni tra la vita e la cultura, e da esso va bandito ogni elemento meraviglioso, straordinario, favolistico. In questa accezione il romanzo è *presentazione* delle cose e degli eventi e perciò non va confuso con il romanzo popolare, costituito da forme epico-narrative e non romanzesco-presentative. Parimenti opposti al romanzo (e al *Don Chisciotte*) sono i *romanzi di cavalleria*, poiché «a parte l'arguzia di alcuni dialoghi, lo strumento poetico nel libro di cavalleria è, come nell'epica, la narrazione».

La differenza tra un libro di immaginazione ed un romanzo è che il primo narra, il secondo *descrive*. La narrazione riguarda il passato, ciò che non è più; la descrizione, invece, è relativa al presente. E ciò che interessa il lettore dei romanzi è la *descrizione* in se stessa, non «ciò che è descritto»: «Non badiamo agli oggetti che ci si pongono innanzi, e preferiamo fare attenzione al modo in cui ci vengono presentati. Né Sancio, né il Curato, né il barbiere, né il

Cavaliere dal Verde Gabbano, né Madame Bovary, né suo marito, né quello scemo di Homais sono interessanti. Non daremmo un soldo per vederli di persona. Invece, ci priveremmo di un regno per vederli nei due famosi libri. Non riesco a capire come questo sia potuto passare inosservato agli occhi di coloro che si interessano di cose estetiche» (p. 98).

E dopo aver definito *seccatura* la *narrazione di qualcosa che non ci interessa*, prosegue affermando che «l'autore del libro di cavalleria, a differenza del romanziere, fa gravitare tutta la sua energia poetica verso l'invenzione di vicende interessanti: le avventure. Oggi potremmo leggere l'*Odissea* come un racconto d'avventure; l'opera perderebbe senza dubbio nobiltà e significato, ma non avremmo del tutto equivocato la sua intenzione estetica. Dietro Ulisse, l'uguale agli dei, si affaccia Sinbad il marinaio, che addita, anche se molto da lontano, la musa borghese di Giulio Verne. Il nesso è dato dal capriccio che governa gli avvenimenti. Nell'*Odissea* il capriccio agisce consacrato dai vari umori degli dei; nelle panzane dei libri di cavalleria ostenta cinicamente la sua natura. E se nel vecchio poema le vicende riscuotono un interesse dovuto al loro provenire dal capriccio di un dio – ragione dopo tutto teologica –, l'avventura è interessante in se stessa, per la sua immamente capricciosità» (p. 98-99).

L'affascinante scritto di Ortega si caratterizza anche per numerosi passaggi in cui la critica diviene ammirazione estetica, come quando paragona la “doppia scena” del teatrino di Mastro Pedro al gioco di livelli presente in alcuni quadri di Velasquez (*Las Meninas* e *Le filatrici*).

Se da un lato rimane, come sottolinea anche il curatore, il limite di «aver cercato di decifrare quel misterioso enigma che proprio il genere romanzesco è in grado di esprimere» (p. 23), dall'altro la riproposta del testo di Ortega (l'edizione Guida del 1986, anche nella ristampa del 2000 è ormai fuori commercio) è importante per sottolineare la complessità del romanzo di Cervantes, in Italia troppo spesso misconosciuto, in quanto frequentato da bambini e ragazzi attraverso edizioni adattate, ma poi non letto integralmente dagli adulti, che ne perdono quindi l'enorme profondità. (L.V.)

ROBERT SARAH, *Dio o Niente. Conversazione sulla fede con Nicolas Diat*, Cantagalli, Siena 2015, p. 373, € 22

Un vecchio adagio latino recita: «La fine dipende dall'inizio». E certe storie ne sono la conferma, là dove nell'esordio lasciano intravedere il compimento. Semplicemente perché ci sono vicende che, nel fascino del sopravvissuto, regalano certezze e un po' di poesia. È il caso di quella del Cardinal Robert Sarah. Nella conversazione con Nicolas Diat, il Cardinale ci racconta tutta la sua storia con il tono tipico non di chi desidera insegnare qualcosa, ma di chi è cosciente che la prima forma di apostolato è la testimonianza della vita.

Nato a Ourous nel 1945, uno dei più piccoli villaggi della Guinea, fa il suo «ingresso nella famiglia di Cristo» (p. 25) grazie alla devozione dei padri spiritani (Congregazione dello Spirito Santo). Quell'uomo bianco simbolo dell'Occidente a cui guarda con commo- zione, perché per lui ha, da sempre,

rappresentato un patrimonio e non un invasore. Come invece continua a credere qualcuno.

La persecuzione rivoluzionaria che la Chiesa e il suo Paese subirono durante il regime comunista di Sékou Touré ha condizionato tutta la sua vita: nel 1984 il dittatore morì improvvisamente e sulla sua scrivania fu trovata una lista di personalità da eliminare perché nemiche del regime. Il nostro Cardinale era in cima alla lista, ma «Dio è stato più rapido di Sékou Touré» (p. 83).

Un'infanzia difficile la sua, per via della miseria causata dal regime che sottopose la popolazione tutta al degrado, alla menzogna, alla brutalità, alla mediocrità. Egli racconta quando a undici anni corse dai genitori (convinti che un nero non potesse essere un sacerdote della Chiesa Cattolica) con il desiderio di entrare in seminario. E poi un susseguirsi di segni della Provvidenza che si manifesterà vivissima svelandogli lentamente, ma a volte neanche tanto, il senso di ogni deviazione.

Nel 1969 fu ordinato sacerdote da Mons. Tchidimbo. Da solo, perché tutti i compagni di seminario della Guinea avevano lasciato. Nel 1976, diventa prima professore, e poi rettore del seminario minore Giovanni XXIII di Conakry. Sarà Paolo VI, poco prima di morire, a nominarlo vescovo, il più giovane del mondo. E da quel momento la sua vita sarà un incontro ravvicinato con vari Papi: Giovanni Paolo II lo vorrà segretario della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli; Benedetto XVI gli affiderà il Pontificio Consiglio *Cor Unum* e, poi, Bergoglio lo nominerà Prefetto della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti.

Tutto il libro-intervista è un esercizio stimolante, che non priva il lettore del piacere di toccare, con la voce della Verità, ogni sorta di argomento. Quelli che la stampa definisce *delicati*. Riflette, infatti, per esempio, sulla figura dei missionari: «il modo in cui sono entrati in contatto con le popolazioni è stato un modello di delicatezza e d'intelligenza pratica. [...] La dottrina comunista non è mai riuscita ad avere la meglio su questi sacerdoti che visitavano a piedi i più piccoli villaggi [...]. L'umiltà del cristianesimo degli spiritani è stato il maggiore baluardo di fronte agli sbandamenti egualitari dell'ideologia marxista» (p. 41-42). Ed è subito servito il confronto con l'uomo di Chiesa odierno, più preoccupato, invece, di mettere l'accento sull'impegno socio-politico e sullo sviluppo economico. Fedele alla volontà di continuare ad affermare il posto di Cristo e della Chiesa nel mondo, offre una carezza a chi, di tanto in tanto, non può che sentirsi almeno un po' disorientato. E racconta del bisogno di acquistare la capacità di accettarsi come intolleranti: «vale a dire possedere il coraggio di dichiarare all'altro che ciò che fa è male o sbagliato» (p. 173).

Schierato strenuamente dalla parte della famiglia, «il crogiolo dei valori che irrigano tutta la cultura, il luogo della trasmissione delle tradizioni, della saggezza e dei principi morali, la culla dell'amore gratuito» (p. 215), punta il dito contro l'ideologia del genere. E puntualizza con una semplicità disarmante: «Un uomo non diventa mai una donna e questa non diventa mai un uomo, qualsiasi siano le mutilazioni che l'uomo o l'altra possano accettare di subire. Affermare che la sessualità

umana non dipende più dall'identità di uomo o di donna, ma dagli orientamenti sessuali, come l'omosessualità, è un totalitarismo onirico. Non vedo futuro possibile per una tale frode» (p. 214).

Per tutte le pagine del libro il Cardinale accompagna il lettore con l'ostinazione di chi ha sposato la Speranza senza compromessi. E prima di salutare chi legge si abbandona ad un monito, che è forse anche una consolazione, un abbraccio, a tutti i cattolici del mondo: «Di fronte alla crisi morale, e in modo tutto speciale a quella del matrimonio e della famiglia, la Chiesa può contribuire alla ricerca di soluzioni giuste e costruttive. [...] In questo senso, non è possibile immaginare un qualsiasi squilibrio tra il magistero e la pastorale. L'idea che consisterebbe nel porre il magistero in un bello scrigno distaccandolo dalla prassi pastorale, che potrebbe evolversi in base alle circostanze, alle mode e alle passioni, è una forma di eresia, una pericolosa patologia schizofrenica» (p. 365).

Si accomiata con un invito a ritornare all'essenza della vita, perché, del resto, O Dio, o Niente: in fondo non è così difficile. (*Lorenza Formicola*)

HUGO ÁLVARO CAÑETE, *Los Tercio en el Mediterráneo. Los sitios de Castelnuovo y Malta*, Platea, Málaga 2015, p. 404, € 19

Il volume si concentra sui due assedi di Castelnuovo in Dalmazia (attuale Herceg Novi, Montenegro), avvenuto nel 1539, e quello, ben più noto, dell'isola mediterranea, risalente al 1565.

La prima parte del volume (p. 47-122) descrive le vicissitudini che portarono alla conquista (1538) e alla perdita

(1539) della piazza di Castelnuovo, presa dal Tercio vecchio di Napoli durante la campagna della Lega Santa contro l'Impero ottomano, ma poi non convenientemente difesa dalle nazioni cattoliche. Il Tercio costituitosi a Castelnuovo (detto di Sarmiento, dal nome del comandante, o di Castelnuovo) combatté eroicamente nel giugno del 1539, pur non supportato da forze esterne ed i difensori, fermamente decisi a non arrendersi nonostante l'evidente sproporzione di forze (50.000 ottomani su 200 navi contro meno di quattromila difensori), preferirono morire anziché alzare bandiera bianca. Lo scritto di Cañete, corredato anche da quattro tavole a colori, di cui una generale sulla situazione del Mediterraneo orientale e tre dedicate alla battaglia di navale di Prevesa, si sofferma inizialmente sugli aspetti diplomatici: la formazione della Lega Santa e la stipula del trattato di Nizza, firmato il 18 giugno 1538 tra Francia – che non aveva aderito alla Lega – Spagna e Stato della Chiesa, con cui ci si impegnava a non favorire un nemico dell'altro Stato (ma soli quattro anni dopo Francesco I di Francia si sarebbe perfidamente alleato con Solimano il Magnifico). Successivamente analizza gli aspetti militari: la battaglia di Prevesa, la conquista di Castelnuovo, la costituzione di un Tercio a cura di Francisco Sarmiento de Mendoza, che sarebbe perito nel corso della difesa, combattendo eroicamente e rifiutando di arrendersi alle preponderanti forze turche, comandate da Khayr al-Dīn Barbarossa. La caduta di Castelnuovo è un episodio poco frequentato dalla storiografia, a differenza del ben più conosciuto asse-

dio di Malta: per parlare di questo celeberrimo scontro militare, nella seconda, più corposa sezione del volume (p. 123-404) Cañete parte dalla riproposizione della *Verdadera relacion de lo que en el año 1565 ha sucedido en la isla de Malta, de antes que llegase la armada sobre de ella de Soliman Gran Turco* (Barcelona, 1568) scritta da Francesco Balbi da Correggio (1505-1589), che alla non primaverile età di sessant'anni partecipò alla difesa di Malta contro la flotta inviata da Solimano II, combattendo sotto le insegne di Ottavio Gonzaga, e redasse un interessante diario, pubblicato originariamente in spagnolo. Cañete lo ripropone affiancandolo da un ampio commento e da ventitré dettagliate mappe a colori che illustrano la disposizione delle truppe durante l'assedio.

Nel suo diario, Balbi concentra la propria cronaca sugli elementi militari, evitando intenzionalmente gli aspetti diplomatici e politici della campagna. Gli atti di coraggio dei cavalieri e dei fanti cristiani sono messi in risalto dall'autore e minuziosamente elencati; Balbi, come molti altri commentatori suoi contemporanei, ebbe piena coscienza dell'assedio come di un momento epocale, da equiparare alla vittoria di Vienna del 1529. Colpisce come, quasi a mo' di premonizione, Balbi abbia dedicato il suo libro a Don Giovanni d'Austria, il futuro comandante delle truppe cristiane nella battaglia di Lepanto (1571). L'uso di due caratteri diversi ("senza grazie" o "a bastoni" per il testo originale, di corpo inferiore e "con grazie" per il commento) permettere di distinguere immediatamente la narrazione di Balbi dalle annotazioni di Cañete; lo studioso spagnolo sottolinea l'importanza del soccorso ispani-

co al fine dell'esito positivo dell'assedio (il testo nasce appunto per analizzare l'attività dei Tercios spagnoli – e in particolare di quello napoletano – nel mar Mediterraneo): naturalmente, il soccorso delle truppe regie sarebbe stato inutile se i cavalieri non avessero eroicamente resistito per quattro mesi. (G. de A.)

Filippo Ramondino, *Enrico Nicodemo Vescovo di Mileto dal 1945 al 1953*, Adhoc - Sistema Bibliotecario Vibonese, Vibo Valentia 2015, p. 206, € 20

Il nuovo volume di mons. Filippo Ramondino, Direttore dell'Archivio Storico Diocesano di Mileto, mette in luce l'inedito periodo dell'ultimo dopoguerra vibonese. Si tratta di un pezzo di storia durante il quale ha operato l'illustre Vescovo Enrico Nicodemo (1906-1973), di origini salernitane, di cui l'autore ripercorre in maniera organica l'esperienza militare fino al successivo impegno di Arcivescovo di Bari. Una storia molto significativa poiché il nuovo Pastore della diocesi di Mileto fu nominato soltanto a due anni dalla morte del predecessore, mons. Paolo Albera, deceduto il 27 ottobre del 1943. Si era in piena bufera bellica ed il Capitolo Diocesano fu costretto a nominare il 2 novembre seguente mons. Domenico Rocciolo, Vicario capitolare. Sicché, dal 3 novembre 1943 al 26 maggio 1945, la Diocesi rimase sede vacante. Ciò accadde per l'impossibilità del Capitolo Militese di relazionarsi con la Santa Sede nel periodo in cui Roma, dopo la fuga di Vittorio Emanuele III a Brindisi (9 settembre 1943), era occupata dalle trup-

pe tedesche. Intanto la guerra colpiva anche il territorio della Diocesi: dal 6 maggio al 3 settembre del 1943, giorno dell'arrivo in Calabria delle forze alleate di terra, i ripetuti bombardamenti anglo-americani avevano creato un clima di paura e di sbandamento: solo nelle campagne di Mileto, con il bombardamento del 16 luglio, si erano registrati ben 39 morti, tra cui donne e bambini.

In quel clima, aggravato dalla mancanza di comunicazioni per lo stato di guerra, la nomina del giovane Vescovo giunse soltanto il 24 gennaio 1945, per poi materializzarsi cinque mesi dopo. È il complesso periodo del cambiamento istituzionale (dal Regime fascista alla Monarchia costituzionale, quindi alla Repubblica parlamentare). Quel periodo, che si vide le elezioni dell'Assemblea Costituente, il referendum del 2 giugno 1946, le elezioni del 18 aprile 1948 (quelle in cui la Democrazia Cristiana di De Gasperi sconfisse il Fronte Popolare di Togliatti), si chiuse con le elezioni politiche del 7 giugno del 1953 (che videro un calo della dc e dei partiti che con lei condividevano il governo – psdi, pri e pli – e la crescita del pci, che sopravanzò di molto il psi e si propose come unica forza antagonista).

L'opera pastorale di mons. Enrico Nicodemo, che resse la Diocesi di Mileto in questo difficile periodo storico, appunto dal 1945 al 1953, è ricostruita con rigore scientifico da Ramondino, che ripercorre ogni periodo ed argomento corroborandolo sapientemente con i testi promanati dall'opera pastorale del Vescovo. I tratti salienti, che hanno contraddistinto quegli otto anni, rilevano una forte e radicata pre-

senza della Chiesa nel territorio che andava ben oltre la pura missione spirituale. Il prelado intervenne nella lotta politica, sostenendo il suo diritto/dovere a prendere posizione contro comunismo e socialismo (peraltro limitandosi a porre in pratica quanto insegnato dal *Sillabo* di Pio IX e dalle encicliche di Pio XI), ricordando che «la Chiesa lascia liberi gli uomini negli orientamenti politici, allorché si tratta di tecnica o di metodologia del governare; non può non intervenire ed interferire quando la politica diventa una filosofia o una religione» (p. 97).

Tornando alla vita ecclesiale, nei suoi quasi otto anni di guida pastorale, Mons. Nicodemo riuscì a imprimere una straordinaria carica pastorale: rinnovò gli uffici di Curia e dotò la Diocesi di un nuovo episcopio, ma ciò che contraddistinse il suo mandato fu soprattutto il Congresso Catechistico Diocesano celebrato a Vibo Valentia nel 1950. Del resto, il tono del suo episcopato era apparso già evidente nella prima Lettera Pastorale dell'8 aprile 1945, giorno della sua ordinazione episcopale a Vallo della Lucania. Nel presentarsi come “padre”, coerente con il motto vescovile apposto al suo stemma *Fides victoria nostra*, esortò tutti a «resistere forti nella fede», avendo come obiettivo di «risvegliare la vita cristiana nelle anime» e di accendere i cuori «nelle opere di carità». Non ignora, anzi punta sull'opera dell'Azione Cattolica, che ritiene come «la pupilla dei suoi occhi» (p. 37-38).

Autorevole nella personalità, nei gesti e negli insegnamenti, mons. Nicodemo non ha mai desistito dal chiedere ai sacerdoti ed ai laici un chiaro impegno per i problemi sociali, non esclusa la

lotta all'analfabetismo e la promozione della cultura come obiettivi fermi ed illuminati dell'azione sociale della Chiesa. Nella sua azione pastorale il nostro presule ha saputo e voluto circondarsi di collaboratori preparati e generosi nel portare avanti il piano di riforme. Un impulso molto forte volle dare alla formazione dei sacerdoti puntando sul Seminario Vescovile e sulla cura capillare e periferica delle vocazioni.

Potremmo dire che, per quanto mons. Nicodemo sia passato nella Diocesi di Mileto quasi come una meteora, i segni che ha lasciato sono notevoli e di sicuro spessore storico e pastorale. Ha fatto bene Filippo Ramondino a metterli in luce richiamandoli alla memoria collettiva. C'è da credere che l'esperienza fatta a Mileto avrà di certo segnato anche per mons. Nicodemo un significativo viatico pastorale nella ben più impegnativa arcidiocesi di Bari, quando nel 1953 vi venne trasferito da papa Pio XII.

Come accennato, il vertice del buon lavoro di mons. Nicodemo negli affari ecclesiastici della Diocesi si ebbe in occasione del Congresso Catechistico Diocesano, che si tenne a Vibo Valentia dal 28 maggio al 4 giugno 1950. Il Congresso, che ebbe una vasta eco nazionale per la grandiosità della partecipazione e per i contenuti elaborati, fu sostenuto dall'inedito quindicinale locale di cultura religiosa e sociale «Vivere», diretto dal cofondatore mons. Aurelio Sorrentino.

L'interessante volume di Filippo Ramondino, oltre ad offrire uno spaccato di vita pastorale in una fase storica straordinariamente importante per la ricostruzione dell'Italia, è anche un libro di storia sociale della chiesa cala-

brese, fondamentale per il mondo laico e per l'insieme della società. In esso, seppure vi sia una ricostruzione che documenta gli atti della missione pastorale del Vescovo, c'è uno spaccato di vita reale nei comuni del territorio dell'allora grande diocesi di Mileto (compreso l'incontro, non privo di incomprendimenti, con Natuzza Evolo).

Una comunità, quella guidata da mons. Nicodemo, che grazie allo scritto del Direttore dell'Archivio Storico Diocesano emerge per la passione civile delle sue genti, la competizione ideale e l'entusiasmo della propria rinascita dopo eventi drammatici e luttuosi quali furono gli anni intorno alla seconda guerra mondiale. (*Michele Furci*)

Gli Autori

Miguel Ayuso

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)
Presidente dell'Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici

Samuele Cecotti

Università degli Studi di Udine
Società Internazionale Tommaso d'Aquino

Beniamino Di Martino

Istituto Teologico "Claretianum" (Pontificia Università Lateranense), Roma
Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali»

Giovanni Formicola

Centro Studi Fondazione «Magna Carta»

Filippo Ramondino

Istituto Teologico Calabro di Catanzaro
(Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale)
Archivio Storico Diocesano di Mileto-Nicotera-Tropea – Direttore

Emilio Salatino

Istituto Superiore di Scienze Religiose
“San Francesco di Sales” di Rende (CS)

Athanasius Schneider

Vescovo Ausiliare dell'Arcidiocesi di Maria Santissima in Astana, Kazakistan