

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2026

Anno XII
Numero 23

(Primavera 2026)



Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

Numero 23, anno XII

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino
bendimartino2013@gmail.com

Mauro Bontempi
Concetta Di Bella
Beniamino Di Martino
Mariagrazia Rossi

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

Gaetano Currà – *Istituto Teologico
Calabro di Catanzaro*

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

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

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

Club di Autori Indipendenti
Corso Garibaldi, 95
82100 Benevento

Attilio Conte

www.samnium.org/veritatis-diaconia

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

Primavera 2026

Indice

<i>Editoriale</i>	3
DAVOR DŽALTO	
<i>Teologia politica ortodossa. Una prospettiva anarchica</i>	7
RICCARDO RENZI	
<i>Fermo specchio dei mutamenti ecclesiastici internazionali</i> <i>I moti e le personalità che condussero al nuovo Seminario</i>	33
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>Il cattolico Bastiat tra Marx e Tocqueville</i>	53
ADRIANO FRINCHI	
<i>La Dottrina sociale della Chiesa Ortodossa Russa</i>	75
MICHELE GELARDI	
<i>La Dottrina sociale della Chiesa e il mercato</i>	79
RECENSIONI E SEGNALAZIONI	83
LEONE XIII, <i>Encicliche politiche</i> , [Luigi Vinciguerra]	
THOMAS HOBBS, <i>Elementi di legge naturale e politica</i> [Gianandrea de Antonellis]	
LUCA ZOPPELLI, <i>Richard Wagner. L'anello del nibelungo</i> [G. de Antonellis]	
GAETANO MASCIULLO, <i>Conosci te stesso</i> [Luigi Vinciguerra]	
<i>Clero rurale e mondo contadino nell'Italia di antico regime</i> [G. de Antonellis]	
JOSÉ MIGUEL GAMBRA, <i>Escritos políticos</i> [Iñigo Santander]	
GIANANDREA DE ANTONELLIS, <i>Manifesto di Isernia</i> [Alvise Parolini]	
LUCIANO PRANZETTI, <i>Commento alla Divina Commedia. Inferno</i> [L. Vinciguerra]	
LUCIANO PRANZETTI, <i>La Santa Messa cattolica oscurata</i> [L. Vinciguerra]	
CARLO ALIANELLO, <i>Luna sulla "Gran Guardia"</i> [G. de A.]	
EMILIO GIN, <i>Lettere inedite di Ferdinando IV di Borbone a Maria Carolina (1796-1799)</i> [G. de A.]	
«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», n. 30 [I. S.]	

Editoriale

Noi crediamo ad un fatto *storicamente* avvenuto 2000 anni fa. *Letterariamente* contenuto in quattro Vangeli. *Antropologicamente* fondante e determinante per il valore dato alla persona umana. *Sociologicamente* continuativo nel tempo, plasmando una nuova *societas*. *Culturalmente* efficace da produrre una tradizione di pensiero e di opere senza precedenti. *Spiritualmente* creativo e innovativo, capace persino del martirio per una fedeltà assoluta. *Teologicamente* rivelativo in modo definitivo. *Umanamente* redentivo per la rinascita dell'*homo novus*. Nel cuore di questo fatto c'è, per noi pellegrini nel tempo, un "memoriale" permanente, efficace, insopprimibile: l'Eucaristia, che ci radica nell'Eternità.

Non rifletteremo mai abbastanza sulla «forza trasformante e centrale che l'Eucaristia possiede», come amava dire san Giovanni Paolo II; sulla dimensione sociale del mistero eucaristico. È impossibile, insegna il Vaticano II, che «si formi una comunità cristiana se non avendo come radice e cardine la celebrazione dell'Eucaristia» (PO 6). In modo particolare, l'Eucaristia, essendo nutrimento di vita, forma a quella maturità per la quale il cristiano «non vive egoisticamente, ma secondo le esigenze della nuova legge della carità, la quale vuole che ciascuno amministri in favore del prossimo la misura di grazia che ha ricevuto e in tal modo tutti assolvano cristianamente i propri compiti» (PO 6).

Nel cenacolo di Gerusalemme, icona della prima comunità eucaristica, Gesù fa vedere agli apostoli il *come* saranno credibili, i primi dodici e i loro successori. Qual è il senso dell'autorità, della potestà che ricevono: è quella paradossalmente della diaconia, del servizio! L'autorità che diventa servizio, nientedimeno, come uno schiavo che si china a lavare i piedi dell'ospite.

Poi fa vedere il *perché* sarà credibile l'amore che devono annunciare: la misura dell'amore è il sacrificio! «L'amore si prova col sacrificio continuo, con la croce si prova l'amore», gridava il beato Francesco Mottola. Cioè un dono integrale, che non è sofferenza o privazione, ma è totalità cosciente di un Bene più grande. Ecco come sant' Agostino concepisce il vero sacrificio: «ogni opera buona che contribuisce a riunirci a Dio in una santa comunione, cioè ogni opera rapportata a questo bene supremo grazie al quale noi possiamo essere veramente felici» (*Città di Dio*, X, 6).

«Mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal* 2,20). Diventare così pane spezzato, vino versato, vita donata per un amore più grande. *Pro mundi vita*. Ecco perché la vocazione sociale del cattolicesimo si fonda essenzialmente non sulle mense della *Caritas*, ma sulla *Mensa eucaristica* da cui sgorga una nuova comunità sociale: la comunione dei santi, il corpo mistico che è la Chiesa, dove i poveri sono sempre *con* noi, non accanto a noi o sotto di noi (cfr. *Mc* 14,7).

La santa messa ci ricorda quotidianamente che «non di solo pane vive l'uomo ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (*Lc* 4,4), per entrare nella bocca dell'uomo come nutrimento di Vita eterna. Ecco l'Eucarestia sgorgata dal cuore di Cristo, uscita dalla sua bocca, mistica incarnazione divina che è vita per il mondo. Altrimenti rischiamo di vivere soltanto il segno e non la realtà.

Papa Benedetto ha parole pregnanti su questa verità: «Dal cuore di Cristo, dalla sua “preghiera eucaristica” alla vigilia della passione, scaturisce quel dinamismo che trasforma la realtà nelle sue dimensioni cosmica, umana e storica. Tutto procede da Dio, dall'onnipotenza del suo Amore Uno e Trino, incarnato in Gesù. In questo Amore è immerso il cuore di Cristo; perciò Egli sa ringraziare e lodare Dio anche di fronte al tradimento e alla violenza, e in questo modo cambia le cose, le persone e il mondo [...] Questa trasformazione è possibile grazie ad una comunione più forte della divisione, la comunione di Dio stesso. La parola “comunione”, che noi usiamo anche per designare l'Eucarestia, riassume in sé la dimensione verticale e quella orizzontale del dono di Cristo.[...] proprio perché è Cristo che, nella comunione eucaristica, ci trasforma in Sé, la nostra individualità, in questo incontro, viene aperta, liberata dal suo egocentrismo e inserita nella Persona di Gesù, che a sua volta è immersa nella comunione trinitaria. Così l'Eucarestia, mentre ci unisce a Cristo, ci apre anche agli altri, ci rende membra gli uni degli altri [...] Da qui, dall'Eucarestia, deriva dunque il senso profondo della presenza sociale della Chiesa, come testimoniano i grandi Santi sociali, che sono stati sempre grandi anime eucaristiche. Chi riconosce Gesù nell'Ostia santa, lo riconosce nel fratello che soffre, che ha fame e ha sete, che è forestiero, ignudo, malato, carcerato; ed è attento ad ogni persona, si impegna, in modo concreto, per tutti coloro che sono in necessità. Dal dono di amore di Cristo proviene pertanto la nostra speciale responsabilità di cristiani nella costruzione di una società solidale, giusta, fraterna» (*Omelia per la Solennità del Corpus Domini*, 23 giugno 2011).

Questo mondo ha bisogno dell'Eucarestia, altrimenti Gesù non avrebbe detto: “*fate questo in memoria di me*”. È da questa *Actio* che nasce un mondo nuovo. Ogni messa è un “miracolo eucaristico” quotidiano. Il *logos* eucaristico genera un *ethos* umano, rinnovato dalla Grazia della Comunione con Cristo e i fratelli. San Giovanni Paolo II, in preparazione del Congresso di Lourdes del 1981, scrisse al

Cardinal Knox: «Un “uomo nuovo”, un mondo nuovo contrassegnato da rapporti filiali verso Dio e fraterni tra gli uomini, diciamo un’umanità nuova: tali sono i frutti che ci si attende dal Pane di Vita che la Chiesa spezza e distribuisce nel nome di Cristo» (Lettera 1° gennaio 1979).

Dalla mistagogia della messa possiamo sempre imparare tanto, per diventare noi segni esistenziali efficaci di un mondo nuovo e di un modo nuovo di vivere. Penso qui soltanto a due momenti rituali. Nella liturgia eucaristica proclamiamo la Parola di Dio, partendo con l’autore umano: Isaia, Paolo, Giovanni, ecc. che è *lectio secundum*..., ma poi, finito l’ascolto, concludiamo sempre dicendo: *Verbum Domini*. L’ispirazione divina continua ad operare in chi ascolta e mette in pratica. Il segno di croce che facciamo all’inizio e alla fine della santa messa non sono come due parentesi che aprono e chiudono un intimo e comunitario tempo sacro offerto al Signore, magari l’adempimento scrupoloso di un precetto, ecc. , ma sono piuttosto come due porte: la prima ci fa entrare *nella* Trinità, la seconda ci fa uscire *con* la Trinità.

Ite missa est! Andate questa è la vostra missione! Eucaristicizzare la vita diventa il nostro compito quotidiano. Così «strada facendo predicate» (Mt 10,7-15). Nel movimento si cresce, si evolve insieme. Il Regno avanza “strada facendo”, gratuitamente. Quando i gesti eucaristici si trasformano con potente umiltà in gesti di vita quotidiana del presbitero e della comunità, dai gradini dell’altare, oltre la soglia della chiesa!

Il Direttore

DAVOR DŽALTO*

Teologia politica ortodossa Una prospettiva anarchica

Pubblichiamo, a cura e traduzione di Luigi Degan, un estratto dal volume Political Theologies in Orthodox Christianity, a cura di Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel, and Aristotle Papanikolaou, Bloomsbury T&T Clark, 2017, dal titolo Teologia Politica Ortodossa: una prospettiva anarchica, scritto dal prof. Davor Džalto, artista, teologo ortodosso e filosofo, noto per il suo impegno nel dialogo tra fede cristiana ortodossa e filosofia politica. Questo articolo riveste un'importanza particolare perché esplora il cristianesimo ortodosso – una tradizione spesso poco conosciuta in Occidente, ma oggi sempre più rilevante da comprendere, anche per contrastare l'uso strumentale che se ne fa a livello internazionale. Džalto, nel suo approccio “anarcoide” cristiano, critica le storiche alleanze tra Chiesa e Stato – dal modello bizantino

* Davor Džalto, nato a Travnik, Bosnia ed Erzegovina, il 17 maggio 1980, è un artista, storico dell'arte, teologo e filosofo di origine bosniaco-erzegovese, riconosciuto come una delle voci più influenti nel panorama del pensiero ortodosso contemporaneo con un approccio liberale e interdisciplinare. Laurea in storia dell'arte presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Belgrado, e dottorato presso l'Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo (Germania), è il più giovane dottorato in scienze umanistiche in Germania e nell'ex Jugoslavia. Ha condotto ricerche post-dottorato presso la Facoltà di Teologia della Westfälische-Wilhelms-Universität di Münster. La sua attività accademica si è svolta in numerose università europee e statunitensi, tra cui l'Università di Praga, l'Indiana University, la Fordham University e l'University College di Stoccolma, dove è professore di Religione, Arte e Democrazia. È Presidente dell'Istituto per lo Studio della Cultura e del Cristianesimo (<https://culturechristianity.com/?lang=en>) e autore di numerose monografie, tra cui *Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back* (Fordham University Press, 2021), *Beyond Capitalist Dystopia: Rethinking Freedom and Democracy in the Age of Global Crises* (Routledge, 2022), *Orthodoxy and Anarchism: Contemporary Perspectives* (Lexington Books/Fortress Academic, 2024) e *Yugoslavia: Peace, War, and Dissolution* (con Noam Chomsky, PM Press, 2018). Ha curato volumi come *Orthodoxy and Fundamentalism: Contemporary Perspectives* (con George E. Demacopoulos, Lexington Books/Fortress Academic, 2022) e pubblicato oltre cento articoli accademici e saggi su temi di filosofia politica, teologia, estetica e teoria dell'arte, in inglese, serbo-croato e tedesco, apparsi su testate come «Religion Unplugged», «Portal Novosti» e «Autograf». Come artista opera principalmente nel campo della pittura, ma anche in quello della stampa, delle installazioni e delle performance. La sua ricerca si concentra sull'esplorazione della libertà umana e della creatività come concetti metafisici, politici ed estetici, offrendo una prospettiva teologica ortodossa che sfida le strutture di potere e promuove un anarchismo cristiano.

della symphonia alle derive autoritarie moderne – proponendo una visione escatologica che privilegia la libertà ontologica dell'individuo e rifiuta ogni forma di dominio gerarchico o totalitario. Pur con una cautela verso certi accenti collettivisti che emergono nelle sue conclusioni – lontani dalla sensibilità libertaria della Rivista e dalla visione del capitalismo come motore di innovazione e prosperità individuale – il suo invito a smantellare strutture oppressive e a massimizzare la responsabilità personale riecheggia valori anarcocapitalisti, rendendo il testo un contributo stimolante per riflettere su come l'anarchismo, radicato in principi cristiani, possa convergere con l'ideale di una società libera da vincoli statali e collettivisti.

Storie e teologie politiche

La sfera del sociopolitico è stata oggetto di molte riflessioni teologiche nella storia del cristianesimo. Teologi ed ecclesiastici, sia in Oriente sia in Occidente, hanno cercato di definire il ruolo e il significato di vari fenomeni sociopolitici all'interno del più ampio contesto della teologia e dell'antropologia cristiane fin dai primi periodi del cristianesimo. Questo ha dato vita a una varietà di teologie politiche negli ultimi quasi duemila anni. In questo senso la “teologia politica” cristiana in generale, e la “teologia politica ortodossa” in particolare, non è una disciplina nuova e attinge a un'eredità molto più ricca di quanto indichi l'uso moderno del termine, coniato da Carl Schmitt.¹

Il problema qui, quindi, non è la mancanza di riflessioni teologiche (ortodosse) sulla sfera sociopolitica, ma piuttosto il carattere di tali riflessioni. Sebbene esistano molti approcci teologici alla sfera sociopolitica, alcuni sono stati tradizionalmente più influenti di altri. Come afferma Pantelis Kalaitzidis: «Ciò di cui ci si rende conto [...] è che c'è una tendenza quasi universale, tra gli intellettuali religiosi, a propendere per l'estrema destra e le ideologie autoritarie in generale»².

Questa provocatoria osservazione generale aiuta a far luce sulle tendenze dominanti nella storia delle teologie politiche cristiane, in particolare nel mondo ortodosso.³

¹ Il termine usato da Carl Schmitt nel 1922, in Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922; rist. 7ª ed., Berlino: Duncker und Humblot, 1996).

² Pantelis Kalaitzidis, *Orthodoxy and Political Theology*, trad. di Fr. Gregory Edwards, *Doxa and Praxis: Exploring Orthodox Theology Series* (Ginevra: WCC, 2012), p. 25.

³ Tuttavia, l'osservazione di Kalaitzidis richiede almeno un commento. Sebbene sia certamente valida per la maggior parte degli approcci premoderni e del primo periodo moderno, la situazione è radicalmente cambiata a questo riguardo dopo la Seconda Guerra Mondiale, specialmente nel contesto cattolico romano. Tra i più importanti nuovi approcci alla sfera politica vi è la teologia di Johann B. Metz, così come una varietà di orientamenti “di sinistra” noti con il termine generale di “teologia della liberazione”. Cfr. John K. Downey (a cura di), *Love's Strategy: The Political Theology of Johann Baptist Metz* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); Christopher Rowland (a cura di), *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [1ª ed.]; 2007 [2ª ed.]).

Naturalmente, la questione è se il concetto di “estrema destra” e “autoritario” possa essere applicato automaticamente ai contesti sociali e politici premoderni e in quale misura. Tuttavia, se sostituiamo “autoritario” con “autocratico” e “estrema destra” con concetti più ampi di “statalista” e “nazionalista”,⁴ il punto di Kalaitzidis rimane valido e diventa rilevante anche per i tempi premoderni.

Nel mondo ortodosso, la visione teologica dominante, così come quella popolare, dell'*insieme* sociopolitico-ecclesiale ideale è stata profondamente influenzata dal concetto di Sinfonia (*symphonia*). In questo modello, l'obiettivo è un'armonia tra il sacro e il secolare, e legami stretti, persino organici, tra la Chiesa (e la sua teologia) e lo Stato (con la sua ideologia ufficiale). Questa armonia non è cercata solo nel regno mistico; la “Sinfonia bizantina” è un concetto religioso-politico che implica anche stretti legami istituzionali tra strutture ecclesiali e politiche. Si manifesta come una filosofia politica molto pratica, che afferma l'istituzione dell'imperatore e rafforza anche il ruolo politico e istituzionale dell'episcopato.

In questo capitolo, offro una breve panoramica del concetto di *symphonia*, dove intendo trarre conclusioni più dettagliate sulla comprensione tradizionale delle relazioni tra Chiesa e Stato. Qui è sufficiente sottolineare la logica di fondo della *symphonia* che è sopravvissuta all'Impero Bizantino penetrando in molti successivi discorsi politici ortodossi. La logica trova espressione in una frase popolare e laconica: “Un solo Dio in Cielo, un solo Re sulla Terra”. Questa frase cattura un'idea importante: che esiste un'equivalenza tra i governi “celesti” e “terrestri”, il che conferisce all'autocrazia un fondamento ontologico. Tale giustificazione (pseudo) teologica dell'autocrazia come forma di governo è stata tradizionalmente tradotta nella giustificazione dello Stato, del suo apparato, dei sistemi politici e dell'ideologia ufficiale (statale). La teologia qui funziona efficacemente come ideologia, conferendo un significato metafisico alle istituzioni politiche.

Seguendo la *symphonia* e la logica “un (Dio) – un (Re)”, i teologi ortodossi hanno sviluppato teologie politiche che difendevano principalmente la monarchia e l'autocrazia come modello di governo cristiano ortodosso. Solo di recente si sono trovati seri tentativi di articolare e apprezzare teologicamente sistemi

⁴ Uso qui il concetto di “nazionalismo” in senso molto ampio, nel significato che ho spiegato altrove, per indicare “tutte le ideologie basate sul fascino per una certa collettività sociale e/o politica. Per fascino, intendo l'assenza di un esame critico e razionale del (super)ego collettivo che ogni nazionalismo afferma [...] il concetto di *nazionalismo*, nella mia interpretazione, abbraccia vari fenomeni, vari *auto-centrismi*, inclusa una glorificazione acritica della *nazione* come costruito politico moderno, il nazionalismo centrato sullo Stato (o statalismo, che è spesso identico all'imperialismo), il nazionalismo a base etnica, così come varie adorazioni di identità e appartenenze tribali”. Davor Džalto, “Nationalism, Statism and Orthodoxy,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 57, n. 3-4 (2013): 503-23 (504).

sociopolitici diversi, incluse le forme moderne di democrazia e la società pluralistica.⁵ Questi nuovi approcci sono nati come risultato di due grandi cambiamenti nel mondo ortodosso avvenuti nell'ultimo secolo circa:

1. Una presenza più significativa della **“diaspora ortodossa”** nei paesi occidentali, dove i cristiani ortodossi hanno potuto sperimentare diverse forme di sistemi politici e ordinamenti giuridici. Un momento importante nella formazione di una “diaspora ortodossa” teologicamente più vivace fu la Rivoluzione russa, che spinse molti russi, inclusi numerosi teologi, a emigrare in Europa occidentale e in Nord America. La consapevolezza di diverse modalità di organizzazione sociale si è gradualmente sviluppata, insieme alla necessità di una risposta teologica ad esse.
2. La caduta del Muro di Berlino e il collasso dell'Unione Sovietica, che hanno creato una nuova situazione sociopolitica nella maggior parte dei paesi in cui l'Ortodossia è la fede dominante e tradizionale. Le risposte teologiche a questo cambiamento possono essere, in modo molto generale, divise in due categorie: quelle che si sono rivolte al tradizionalismo e a una qualche forma di nazionalismo in cerca di un nuovo quadro concettuale/ideologico, e quelle che hanno aperto il discorso teologico verso l'articolazione e una valutazione più positiva dei fenomeni politici moderni (occidentali), come la democrazia o il pluralismo.

Probabilmente il contributo più importante alla teologia politica ortodossa contemporanea è stato dato da Aristotle Papanikolaou nel suo libro *The Mystical as Political*. Papanikolaou è certamente nel giusto con il suo metodo di approccio alla politica “basato sul principio della comunione divino-umana”.⁶ Ha ragione anche quando afferma che il principio della comunione divino-umana è il “cardine” del cristianesimo ortodosso.⁷

Il “principio della comunione divino-umana” è il punto di partenza del mio approccio teologico alla sfera del politico. Presumo che la teologia politica

⁵ Vedi Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-radical Orthodoxy* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2012), e il suo argomento sulla teologia politica di Sergei Bulgakov nello stesso libro; Pantelis Kalaitzidis, *Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα: Προλεγόμενα* [Ortodossia e Modernità: Un'introduzione] (Volos Academy for Theological Studies; Atene: Indiktos, 2007); anche opere molto meno complete e sistematiche di autori non anglofoni, come Radovan Bigović, *Црква у савременом свету* [La Chiesa nel mondo moderno] (Belgrado: Službeni glasnik, 2011); e Zoran Krstić, *Црква у друштву: у прошлости и садашњости* [La Chiesa nella società: passato e presente] (Požarevac: Eparhija Braničevska, Odbor za prosvetu i kulturu, 2014), *Православље и модерност: теме практичне теологије* [Ortodossia e Modernità: Temi per una Teologia Pratica] (Belgrado: Službeni glasnik, 2012).

⁶ Papanikolaou, *The Mystical as Political*, p. 5.

⁷ “La caduta del comunismo nei paesi ortodossi tradizionali ha rivelato una impreparazione da parte del cristianesimo ortodosso ad affrontare le questioni di teologia politica in un modo che sia coerente con il suo assioma fondamentale: il principio della comunione divino-umana.” Ibid.

ortodossa, così come qualsiasi altra applicazione della teologia ortodossa a un fenomeno particolare (come la cultura, l'antropologia, l'ecologia, ecc.), debba tenere conto di alcuni elementi fondamentali della fede e della teologia cristiana prima di poter articolare e valutare quel fenomeno. Questo è l'esatto contrario di molti discorsi teologici che hanno ad oggetto la politica e che tradizionalmente iniziano con la necessità di giustificare certi fenomeni politici e poi costruiscono narrazioni teologiche per soddisfare tale esigenza.

Verso la fine di questa parte introduttiva desidero spiegare brevemente il concetto di "politico" nel senso più specifico che gli attribuisco in questo capitolo. Innanzitutto, intendo con esso la sfera di competenza dello Stato in quanto istituzione sociale più alta e complessa, con il suo apparato attraverso il quale esercita il potere. Tuttavia, la sfida principale che questo approccio pone è che concentrarsi esclusivamente sullo Stato e sull'esercizio del suo potere può essere, e spesso lo è, fuorviante. Il potere degli stati tradizionali, sebbene ancora significativo, è in declino nella cosiddetta era della globalizzazione. La ragione principale di questo declino è l'ascesa di concentrazioni di ricchezza transnazionali e di proprietà privata (ad esempio, le multinazionali). Queste corporazioni rappresentano una nuova forma di tirannia privata che per molti aspetti pone un rischio ancora maggiore rispetto alle tirannie tradizionali. Il loro potere finanziario, che supera di gran lunga quello di molti stati, ha anche enormi implicazioni politiche che, a differenza del potere politico nella maggior parte di quelle che potremmo definire società democratiche, non sono soggette ad alcun controllo democratico. Pertanto, con il concetto di "politico" intendo affrontare anche questo tipo di potere politico, che rappresenta una delle più grandi minacce alla libertà e alla dignità umana nel mondo contemporaneo.

In ciò che segue, mi concentrerò innanzitutto sui principali approcci teologici ortodossi al politico. L'obiettivo di questa sezione è (1) spiegare perché ritengo tali approcci fuorvianti o del tutto inconciliabili con alcuni degli aspetti fondamentali della fede cristiana ortodossa, e (2) riflettere sulle ragioni che hanno spinto i teologi ortodossi, e i teologi cristiani in generale, a scrivere teologie che servivano come razionalizzazione e giustificazione dell'ordine di potere dominante.

Nella parte centrale di questo capitolo, affronterò la sfera del politico dal punto di vista di quelli che mi sembrano essere gli elementi fondamentali dell'ontologia e dell'antropologia cristiana ortodossa. La mia analisi in questa sezione si basa sia su approcci teologici e filosofico-religiosi classici e moderni alla sfera del politico, sia su altri approcci che non sono, formalmente, ortodossi (ad esempio, teologi provenienti da diverse denominazioni cristiane), ma le cui visioni ritengo profondamente ortodosse.

In conclusione, offrirò una breve analisi dei modi in cui la teologia politica ortodossa può essere applicata in pratica alla realtà sociale e politica, tenendo conto sia delle lezioni che la storia può insegnarci sia dell'esperienza della nostra società contemporanea (in via di) globalizzazione.

Escatologie Politiche: Una Decostruzione

La giustificazione della *symphonia* e i tentativi di legittimare teologicamente lo Stato (l'Impero Romano), l'imperatore e l'esercizio del potere politico sono stati un luogo comune per almeno 1.700 anni.

Già Tertulliano (c. 160 - c. 225) parla dell'imperatore come di un "prescelto da Dio"⁸ e della necessità di "pregare per l'Imperatore" (in riferimento a 1 Timoteo 2:2), per l'impero e per gli "interessi di Roma",⁹ nonostante fosse ben consapevole della persecuzione romana dei cristiani, che criticava.¹⁰

L'elaborazione classica della dottrina della *symphonia* ha inizio con il periodo di Costantino il Grande e con la creazione di stretti legami istituzionali tra la Chiesa e lo Stato. Eusebio traccia parallelismi diretti tra i "re" celesti e quelli terreni, tra Dio, che è il "Re di tutto", e Costantino come re universale sulla terra. Eusebio si spinge persino a fare parallelismi tra Dio e Suo Figlio (Cristo) e Costantino e suo figlio (Crispo).¹¹ La logica esatta dietro le politiche di Costantino

⁸ Tertulliano, *Liber ad Scapulam*, citato in Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1^a ed.]; 2003 [tascabile]), p. 20.

⁹ "Poiché invociamo Dio per la salvezza dell'Imperatore [...] la Scrittura dice espressamente e chiaramente: *Pregate per i re, e i principi, e i poteri, affinché tutti possano avere pace per voi.* [...] C'è un'altra e più grande necessità per noi di pregare per l'Imperatore, e, in effetti, per l'intero stato dell'impero, e gli interessi di Roma. Poiché sappiamo che il grande sconvolgimento che incombe su tutta la terra, e la fine stessa di tutte le cose, che minaccia terribili calamità, è solo ritardato dalla tregua concessa all'impero romano." Tertulliano, *Apology*, citato in Henry Bettenson e Chris Maunder (a cura di), *Documents of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 8.

¹⁰ Ibid.

¹¹ "E così, il suo amore per il bene mescolato a un odio per il male, il campione del bene si mise in cammino con al suo fianco suo figlio Crispo, quel clemente imperatore, tendendo una mano salvifica a tutti coloro che stavano perendo. Poi, prendendo Dio il Re universale, e il Figlio di Dio il Salvatore di tutti, come Guida e Alleato, padre e figlio insieme divisero il loro schieramento di battaglia contro i nemici di Dio su ogni lato, e riportarono facilmente la vittoria: ogni dettaglio dello scontro fu reso facile per loro da Dio, in adempimento del Suo proposito. [...] Il suo avversario così finalmente abbattuto, il potente vincitore Costantino, preminente in ogni virtù che la vera religione può conferire, con suo figlio Crispo, un imperatore molto caro a Dio e in ogni modo somigliante a suo padre, riconquistarono le proprie terre orientali e riunirono l'Impero Romano in un unico intero, portandolo tutto sotto il loro pacifico dominio, in un'ampia cerchia che abbracciava il nord e il sud allo stesso modo dall'est all'ovest più lontano." Eusebio, *Ecclesiastical History* (X), citato in Eusebio, *The History of the Church: From Christ to Constantine*, trad. G. A. Williamson (Londra: Penguin, 1989), p. 332. I riferimenti espliciti a Crispo furono rimossi dalle

per stabilire la tolleranza verso il cristianesimo, sostenere attivamente sia questo sia la Chiesa e, infine, rendere una particolare versione del cristianesimo l'elemento chiave dell'ideologia ufficiale dello Stato rimane una questione controversa.¹²

Ciò che, tuttavia, sembra chiaro è che lo stato e le autorità ecclesiastiche stavano stringendo una partnership che avrebbe aiutato entrambi a espandere il loro campo d'influenza.¹³

Nel post-Costantino, gli imperatori romani continuarono a partecipare attivamente alla teologizzazione della sfera sociopolitica, offrendo così una razionalizzazione della (non)Santa alleanza tra Chiesa e Stato, tra teologia e politica. L'imperatore Giustiniano, per esempio, parla di un'analogia tra i governi celesti e quelli terreni, ma si spinge oltre sostenendo una sorta di simbiosi tra il sacro (e l'ecclesiale) e il politico:

*“Il sacerdozio e l'imperium non differiscono molto. Né le cose sacre sono così diverse da quelle di interesse pubblico e comune.”*¹⁴

Lo scopo di questa “armonia” tra gerarchie “spirituali” e “politiche” era assicurare la stabilità e la prosperità dell'impero e del genere umano (poiché, idealmente, tutto il genere umano avrebbe dovuto essere inglobato da un solo impero e una sola Chiesa). Questo portò di fatto al nuovo culto imperiale (cristiano), in cui l'imperatore acquisiva attributi divini, diventando un’“immagine di Dio”.¹⁵ Paradossalmente, confondendo le competenze di Chiesa e Stato, la dottrina della *symphonia* causa più tensioni che armonia, se approcciata teologicamente. La teoria dell’“immagine” viene qui trasferita dal suo contesto proprio e liturgico (il

edizioni successive, dopo che Crispo era caduto in disgrazia ed era stato ucciso da Costantino nel 326, subendo così anche la *damnatio memoriae*.

¹² Tra gli studi dedicati all'argomento, il libro di Thomas Elliot *Christianity of Constantine the Great* è particolarmente utile. L'approccio dell'autore è molto sottile riguardo alla questione di cosa significasse essere un cristiano nella tarda antichità. Cfr. Thomas G. Elliot, *Christianity of Constantine the Great* (Scranton: University of Scranton Press, 1996). Per una valutazione più positiva delle riforme di Costantino, vedi Peter J. Leithart, *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom* (Downers Grove, IN: IVP Academic, 2010).

¹³ Peter Brown sottolinea che “man mano che il quarto secolo progrediva, divenne sempre più chiaro che i vescovi cristiani, conquistando le città dal basso, erano in una posizione tale da determinare le politiche dell'imperatore”. Peter Brown, *The Rise of Western Christianity* (Malden, MA: Blackwell, 2005), p. 78.

¹⁴ *Corpus Iuris Civilis*, Vol. 3, citato in John A. McGuckin, “The Legacy of the 13th Apostle: Origins of the East Christian Conceptions of Church and State Relation,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 47, n. 3-4 (2003): 251-88 (283).

¹⁵ Cfr. Teofilatto di Ohrid, in Speros Jr. Vryonis, “The Patriarchate of Constantinople and the State,” in *Orthodoxy and Western Culture: A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday*, a cura di Valerie Hotchkiss e Patrick Henry (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2005), p. 109-23 (112).

vescovo come immagine di Cristo nell'azione liturgica, che è l'immagine del Regno di Dio) a quello politico. Se l'imperatore diventa l'immagine di Cristo (come governatore universale), allora, di conseguenza, anche l'impero diventa l'immagine del Regno di Dio.¹⁶

Queste classiche espressioni di *symphonia* rimasero la forma dominante delle teologie politiche ortodosse e continuarono dopo la caduta dell'Impero Romano (Bizantino), diventando il fondamento dell'ideologia imperiale russa e di altre "monarchie ortodosse".

Naturalmente ci furono eccezioni occasionali a questa regola. Si possono trovare molti esempi che mostrano teologi, monaci e chierici che mettono in discussione l'autorità degli

imperatori e a volte li sottopongono a severe critiche.¹⁷ Di fatto, la comparsa dell'intero movimento monastico sulla scena storica può essere intesa come una forma di anarchismo: un tentativo di stabilire nuove comunità che, all'interno della loro sfera di competenza locale, avrebbero effettivamente abolito l'ordine sociopolitico "mondano" (cioè coercitivo) per creare una "nuova società" che rispecchiasse più efficacemente la realtà del Regno di Dio che verrà.

Non si dovrebbero, inoltre, trascurare gli autori moderni provenienti dal mondo ortodosso che hanno messo in discussione o apertamente respinto

¹⁶ Va aggiunto che la *symphonia*, almeno in alcuni dei suoi aspetti fondamentali, non è unica del mondo bizantino. L'idea che il re (imperatore) sia un'immagine di Cristo, così come il successore dei re dell'Antico Testamento, il cui dovere supremo è prendersi cura del "popolo di Dio" prescelto (la loro tribù o altro gruppo etnico, che viene identificato con il "Nuovo Israele") è tipica del Medioevo. Questo, tra le altre ragioni, causò molte tensioni e persino conflitti aperti tra le supreme autorità ecclesiali e politiche nell'Europa medievale (occidentale). Come disse Friedrich Heer: "Il Papa e l'Imperatore sedevano intronizzati in fraterna amicizia, entrambi a vegliare sulla cristianità, che significava il genere umano; la spada spirituale apparteneva al Papa, la spada secolare all'Imperatore" ma, allo stesso tempo, "L'Imperatore era il fondamento dello stato, proprio come Cristo era il fondamento della Chiesa [...] l'Imperatore come capo della gerarchia dispensava gli alti misteri del suo alto ufficio sacerdotale." Friedrich Heer, *The Medieval World: Europe 1100-1350* (Londra: Phoenix, 1998), p. 267, 269.

¹⁷ Alcune delle opposizioni più accese agli imperatori e all'esercizio del potere politico si trovano in Atanasio di Alessandria (che "paragonò l'Imperatore [Costanzo] ad Acab, a Belshazzar e ai Faraoni. Era un parricida, peggio di Pilato, un precursore dell'Anticristo"). Runciman, *The Byzantine Theocracy*, p. 27. Sant'Ambrogio di Milano (che notoriamente condannò l'imperatore Teodosio per i suoi crimini, e disse all'imperatore Valentiniano II: "Non credere di avere alcun diritto imperiale sulle cose che sono divine," vedi *ibid.*, p. 30), e la disputa iconoclasta, che può essere vista come un conflitto tra una visione ortodossa dell'ecclesiale/teologico e il potere politico degli imperatori (cfr. John A. McGuckin, "The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eighth Century Byzantium," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37, n. 1 [1993]: 39-58). Tuttavia, in questi e in esempi simili, l'opposizione non era normalmente all'autocrazia, alla monarchia o al potere politico in linea di principio, ma piuttosto una protesta contro specifici imperatori, le loro particolari politiche o differenze nelle visioni teologiche.

l'autocrazia come modello di governo, o addirittura lo Stato in quanto tale.¹⁸ Tuttavia, tutti questi approcci sono rimasti lontani dal mainstream teologico e ecclesiale ufficiale.¹⁹ La *symphonia*, una volta rivitalizzata al tempo dei romanticismi europei e degli stati-nazione, è rimasta la visione dominante delle relazioni “ideali” tra Chiesa e Stato. Dopo il crollo dell’Impero russo e degli ultimi “re ortodossi”, la *symphonia* ha servito come un’“ideale” alternativa agli “zar rossi” del ventesimo secolo.

Pertanto, non sorprende che anche in tempi moderni molti teologi e autori cristiani affermino una qualche forma di modello teocratico, sostenendo esplicitamente la “monarchia ortodossa” come forma di governo ideale (romanticizzando il glorioso passato delle monarchie bizantine, russe, bulgare o serbe, per esempio), o a favore di altre forme di governo e ordini sociali in cui la società sarebbe governata da una fusione del “nazionale” (etnico) e dell’ecclesiale.²⁰ In quest’ultimo argomento non ci sarebbe una chiara distinzione tra le leggi politiche e le norme religiose, né ci sarebbe spazio per la pluralità di idee politiche e sociali, e i loro spesso conflittuali interessi.²¹

¹⁸ Cfr. Leo Tolstoj, uno degli autori anarchici più importanti, o Nikolaj Berdjaev, filosofo religioso russo. Per una panoramica degli scritti e delle idee politiche di Tolstoj, vedi Peter Marshal, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (Londra: Harper Perennial, 2008), p. 362-83; per Berdjaev, vedi Catherine Baird, “Religious Communism? Nicolas Berdyaev’s Contribution to Esprit’s Interpretation of Communism,” *Canadian Journal of History* 30, n. 5 (1995): 29-47.

¹⁹ A questo proposito, anche il monachesimo condivide sostanzialmente lo stesso destino. È vero che si possono trovare particolari comunità monastiche e singoli asceti che vivono ancora oggi secondo il principio di un personalismo radicale (che, nella sua dimensione comunitaria, si traduce in una qualche forma di anarchismo), in cui l’amore per un altro essere umano (“fratello” e “sorella”) è il fondamento non solo di una fede individuale ma anche della loro vita personale e comunitaria quotidiana. Tuttavia, i monasteri e gli ordini monastici sono stati gradualmente inclusi nella gerarchia generale della Chiesa. Ciò ha effettivamente trasformato la maggior parte delle comunità monastiche e degli ordini monastici, proprio come altre strutture ecclesiali, in istituzioni “simili al mondo”. Sono diventati parte della più grande amministrazione della Chiesa, con una distribuzione verticale del potere, e spesso anche la fonte di un significativo potere economico.

²⁰ La lista dei difensori dell’“autocrazia ortodossa” (chiamata anche “monarchia sacra”) come modello di governo ortodosso è molto lunga. Gli approcci vanno da argomentazioni teologiche più articolate a narrazioni popolari che difendono la monarchia semplicemente reiterando la sua posizione all’interno della tradizione nazionale/etnica immaginaria, in ogni dato contesto locale. Tra i più attivi sostenitori contemporanei dell’“autocrazia ortodossa” nel mondo anglofono ci sono Vladimir Moss e Michael Azkoul.

²¹ Justin Popović, uno dei più influenti teologi serbi moderni, sostiene un tale modello nel suo libro, *Светосавље као философија живота* [Il savismo come filosofia di vita], pubblicato per la prima volta nel 1953. Spiega il concetto di “Svetosavlje” come “cristianesimo ortodosso di stile ed esperienza serba”. Justin Popović, *Светосавље као философија живота* [Il savismo come filosofia di vita] (Belgrado: Monastero di Ćelije, 1993), p. 3. (La parola “Svetosavlje” deriva dal nome del primo arcivescovo serbo San Sava, o Sveti Sava in serbo.) Popović spiega come questa

Anche se accettiamo che questi autori sperassero nel meglio, affermando un solo modello basato su un'unica ideologia e sulla fusione del sociopolitico con l'ecclesiale, il risultato è che hanno involontariamente affermato un sistema di governo potenzialmente totalitario. Hanno ignorato alcuni degli elementi fondamentali della fede cristiana, uno dei quali è che Cristo non è venuto per stabilire una forma particolare di governo, ma piuttosto per portare una nuova esistenza che si realizzerà pienamente nel Regno di Dio come realtà escatologica. Ciò significa anche che il Regno di Dio non può essere stabilito se non nell'escaton, quando la storia come la conosciamo giunge alla sua fine. L'unica icona di quel Regno, che esiste nel corso della storia, è la Chiesa: la comunione dei fedeli, riuniti per servire la liturgia.²² Tutti i tentativi di trovare una sorta di simbiosi tra l'ecclesiale/mistico e il politico portano a tre conseguenze problematiche che desidero affrontare brevemente:

1. La secolarizzazione e la de-escatologizzazione della Chiesa e del cristianesimo, che è il risultato dei tentativi di santificare la sfera sociopolitica. Il risultato di ciò è che:
2. Il mistico (escatologico) diventa l'istituzionale; la Chiesa come comunione dei fedeli, che partecipa alla comunità escatologica, diventa un'istituzione che assomiglia alle istituzioni di "questo mondo". Questa de-escatologizzazione della Chiesa e del cristianesimo porta alla secolarizzazione della comprensione cristiana della Verità. Ciò conduce ulteriormente a:

"filosofia" dovrebbe essere applicata a vari ambiti, inclusa la vita culturale e sociale: "Vogliamo una società che rappresenti e sia, in sé stessa, un unico organismo, un unico corpo, e i membri di quella società siano le sue parti organiche" (ibid., p. 30). Sostiene che sia la società che gli esseri umani individuali hanno lo stesso scopo: rendere Dio presente nell'essere umano e "incarnarlo" nella società (ibid., p. 31). Sebbene Justin non dia una descrizione precisa di come questa società dovrebbe funzionare, sembra che dovrebbe esistere come una qualche forma di teocrazia. Egli, per esempio, sostiene che, secondo la filosofia di Svetosavlje, tutto, inclusi l'essere umano, la società, il popolo (la nazione) e lo stato "devono conformarsi alla Chiesa come ideale eterno, ma la Chiesa non deve, in nessuna condizione, conformarsi a loro o, ancora meno, esserne schiava" (ibid., p. 34). Definisce anche la Chiesa sia come "un organismo divino-umano" che come "un'organizzazione divino-umana" (ibid., p. 32). Nello stesso capitolo Justin identifica il concetto del Nuovo Testamento di "popolo santo" o "popolo di Dio" (1 Pietro 2:9-10; 1:15-16) con la concreta collettività politica, nazionale ed etnica: il popolo serbo (ibid., p. 35).

²² Nella mia comprensione della Chiesa (nella sua forma visibile) principalmente come comunione dei fedeli, riuniti per servire la liturgia, e della liturgia come icona del Regno di Dio, seguo principalmente l'ecclesiologia di John Zizioulas. Cfr. John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1997), e i capitoli sull'ecclesiologia di John Zizioulas in Paul G. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue* (Edimburgo: T&T Clark, 1993).

3. Un'idea di verità secolarizzata e razionalizzata; una verità unica e totale, che non è di natura escatologica, diventa il fondamento di una visione totale, e persino totalitaria, del mondo e della società.

Ciò significa che tutti i modelli che propongono una simbiosi tra gli aspetti dottrinali del cristianesimo e l'ideologia dello Stato, o in cui una particolare comunità politica viene presentata come il compimento delle aspirazioni cristiane e la comunità umana "ideale", rifiutano implicitamente la necessità del Regno di Dio come realtà escatologica. Secondo questo modello, l'"Impero" (lo Stato) funziona come il Regno di Dio sulla terra, e l'escatologia viene trasformata in storia. La seconda venuta di Cristo è, quindi, non solo inutile ma può persino essere inquietante, poiché causerebbe la fine di questo tutto armonioso.²³

Impiegando il cristianesimo come utile narrazione ideologica, il processo di secolarizzazione e de-escatologizzazione della Chiesa è iniziato dall'interno. La libertà e l'amore, in quanto fondamenti stessi della Chiesa e del suo *modus vivendi*, vengono sostituiti da procedure istituzionali, dall'esercizio del potere e dalle preoccupazioni per l'influenza finanziaria, politica, culturale e di altro tipo in "questo mondo". La Chiesa gradualmente diventa sempre meno una comunità liturgica, che ha un carattere escatologico, e sempre più un'istituzione burocratica, che assomiglia allo Stato e alle sue procedure. La libertà e l'amore vengono così scambiati con la sicurezza che i poteri di "questo mondo" possono offrire.²⁴

Infine, rinunciando alla libertà ontologica (che significa l'opportunità di manifestare la propria esistenza come libertà e come realtà escatologica) come punto di riferimento importante, molte teologie politiche aspirano a creare una logica in cui non ci sarebbe pluralità nel regno sociopolitico. L'errore cruciale qui è l'identificazione della verità cristiana, che è un evento escatologico e ipostatico, con una singola espressione del cristianesimo all'interno di un particolare contesto storico e della realtà sociopolitica. L'idea che esista una sola Verità (la persona di Cristo come Logos di Dio incarnato) non implica, in alcun modo, che possa esserci una sola verità in ogni particolare dominio della complessa realtà in cui viviamo storicamente. I sostenitori di questa sfortunata identificazione tra il metafisico e il sociopolitico (di cui il concetto "un solo Dio – un solo re" è un'espressione) trasformano la Verità del cristianesimo in un'altra "verità"

²³ Una buona illustrazione di questa logica è offerta da Fëdor Dostoevskij nel suo racconto del "Grande Inquisitore" da *I fratelli Karamazov*. L'Inquisitore, rendendosi conto che l'improvvisa apparizione di Cristo mina il suo progetto di creare una società felice e persino "perfetta", Gli chiede: "Allora perché sei venuto a ostacolarci?"

²⁴ Non si deve confondere questa istituzionalizzazione della Chiesa, avviata dal tentativo di conformarsi alle esigenze di "questo mondo", con la missione cristiana e la cristianizzazione di vari aspetti del mondo.

ideologica, non lasciando assolutamente alcuno spazio per la libertà manifestata come pluralità, e quindi nessun spazio per pensare ad altri modelli politici.

La ragione di una tale visione teologica ortodossa del politico non è molto difficile da capire, dato il contesto storico. La non santa alleanza tra le autorità politiche e le autorità ecclesiali, iniziata con Costantino il Grande e il suo tentativo di fare del cristianesimo una nuova forza ideologica nelle mani delle autorità politiche, ha permesso, in cambio, ai leader della Chiesa, di ottenere un prominente status sociale, trasformando la chiesa istituzionale in un importante fattore politico. Questa alleanza, a volte persino un matrimonio, è continuata ed è diventata più articolata nei secoli a venire. È diventato importante, persino necessario, per la chiesa istituzionale sviluppare narrazioni teologiche che giustificassero questa nuova posizione sociale e il nuovo potere che aveva acquisito.

Non è, quindi, difficile capire perché esista una tendenza quasi universale nella storia a costruire narrazioni teologiche che sostengano l'ordine di potere dominante e le ideologie dominanti, a meno che non siano apertamente e aggressivamente anti-chiesa. Storicamente questo ha significato il sostegno all'autocrazia, e, molto più tardi, il sostegno a varie ideologie come i nazionalismi etnici, nazionali e statalisti.²⁵ Analizzando le risposte prevalenti ai cambiamenti sociopolitici nel corso della storia, si può notare uno schema molto coerente secondo cui teologi e intellettuali cristiani in generale difendono per primi l'ordine di potere dominante. Una volta che tale ordine viene seriamente messo in discussione o abbandonato, cercano di condannare il nuovo sistema o le nuove idee politiche come “anti-cristiane” o “demoniache”, affermando i sistemi sociopolitici tradizionali e i loro valori.²⁶ Quando diventa impossibile ignorare la nuova realtà, la

²⁵ Per maggiori informazioni sulla mia argomentazione riguardo alla teologia ortodossa e al nazionalismo, vedi Davor Džalto, “Nationalism, Statism and Orthodoxy,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 57, n. 3-4 (2013): 503-23.

²⁶ Un esempio istruttivo qui è l'impegno cattolico romano con la modernità e le sue innovazioni culturali e sociopolitiche. Tradizionalmente un sostenitore entusiasta dell'autocrazia, il cattolicesimo romano ha condannato fortemente la maggior parte dei fenomeni tipicamente moderni come la libertà politica, il pluralismo, il progresso, i diritti umani e la società secolare. Nell'enciclica *Mirari Vos* (1832), Papa Gregorio XVI critica fortemente l'idea di separazione tra Chiesa e Stato (“È certo che quella concordia che è sempre stata favorevole e benefica per l'ordine sacro e civile è temuta dagli amanti sfrontati della libertà”), insieme alla libertà di espressione (“libertà di pubblicare”) e alla libertà di coscienza per tutti (chiamata nell'enciclica “proposizione assurda ed erronea”). Citato da Papa Gregorio XVI, “*Mirari Vos, On Liberalism and Religious Indifferentism*,” *Papal Encyclicals*, 15 agosto 1832, <http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16mirar.htm> (consultato il 13 luglio 2016). Cfr. *Syllabus Errorum* (1864), enciclica papale emanata da Papa Pio IX, “*Syllabus Errorum*,” *Papal Encyclicals*, 8 dicembre 1864, <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm> (consultato il 13 luglio 2016). Una volta che la maggior parte delle principali monarchie europee crollò e una qualche forma di democrazia divenne il sistema di governo dominante, anche la posizione della Chiesa istituzionale e la sua teologia cambiarono,

teologia viene spesso impiegata per costruire nuove narrazioni che giustifichino e razionalizzino il nuovo ordine, che si tratti di monarchia costituzionale, democrazia, plutocrazia o dittatura aziendale. La logica e i principi sottostanti sono, a questo riguardo, molto simili se non gli stessi sia in Oriente sia in Occidente.²⁷

Il risultato di questi sviluppi storici è che i teologi cristiani hanno spesso costruito narrazioni teologiche esclusive che prescrivono un'unica risposta giusta a tutte le possibili situazioni. E sebbene la mia intenzione nel resto di questo capitolo sia formulare ciò che mi sembra una possibile, e persino autentica, articolazione teologica ortodossa della sfera sociopolitica, mi astengo dal prescrivere soluzioni particolari che aspirano a un significato e a un'applicabilità universali. La ragione di ciò è la mia convinzione che possiamo specificare principi guida particolari che dovrebbero essere presi in considerazione nell'approccio a situazioni concrete, ma le soluzioni a problemi particolari in ogni dato contesto e periodo storico devono essere appropriate a quel contesto. Ciò significa che le soluzioni a un problema in un certo contesto saranno molto probabilmente diverse da quelle in contesti diversi, anche se i principi guida rimangono gli stessi. La storia degli ultimi duecento anni, se non l'intera storia umana, ci ha insegnato che è molto pericoloso formulare idee astratte, anche le più nobili e logicamente coerenti, e poi cercare di applicarle automaticamente ovunque, ignorando la complessità e la diversità della realtà. La fede cieca in una sola verità (cioè, un dogma astratto), che detta certe forme di realtà e a cui tutto e tutti devono conformarsi, è stata al centro di vari totalitarismi nella storia documentata e continua a essere una delle principali sfide che gli esseri umani devono affrontare fino al momento presente.

Pertanto, nel mio tentativo di offrire una visione della teologia politica ortodossa per la quale trovo la maggior parte degli argomenti, non voglio negare la

aprendo lo spazio per un'apprezzamento teologico della democrazia e del pluralismo, che alla fine avrebbe prevalso.

²⁷ Storicamente, la principale differenza tra il cristianesimo orientale e quello occidentale a questo riguardo è il fatto che in assenza di uno stato potente (specialmente dopo il crollo dell'Impero Romano d'Occidente), a cui la Chiesa istituzionale potesse sottomettersi in cambio di ricchezza, protezione e influenza, la Chiesa in Occidente ha gradualmente assunto molte competenze dello stato (il che ha provocato una lunga e complessa discussione sulla natura delle relazioni tra Chiesa e Stato nei territori che erano sotto il controllo politico di governanti secolari [ad es. re], e la relazione tra l'autorità del papa e l'autorità del re in questioni politiche). Il processo in cui la Chiesa stava assumendo le competenze dello Stato ha portato alla formazione dello Stato Pontificio e, infine, al moderno Stato ecclesiale (Stato della Città del Vaticano), in cui il capo della Chiesa (il papa) diventa anche il capo dello stato. In Oriente, la Chiesa è diventata effettivamente un'istituzione dello stato, sebbene si possa costantemente vedere la tensione tra i due, così come i tentativi dei rappresentanti della Chiesa di far sì che lo stato accetti particolari politiche della Chiesa. Tuttavia, entrambi questi casi mostrano la logica di fondo della secolarizzazione della Chiesa e della de-escatologizzazione del cristianesimo.

possibilità di altri approcci che possono anch'essi essere chiamati ortodossi. Se c'è una lezione da imparare dal cristianesimo ortodosso è che non c'è verità (o Verità) senza libertà. Essere veritieri e arrivare a conoscere la verità può accadere solo attraverso un'attività libera e creativa. Questa è l'origine del mio anarchismo politico e, allo stesso tempo, epistemologico.

Teologie Politiche e Politica Teologica

Uno dei riferimenti più diretti alla sfera del politico nel Nuovo Testamento si trova nel famoso passo di Matteo 22, in cui a Cristo viene chiesto se sia lecito pagare la tassa imperiale. La sua risposta, “Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio” (Mt 22,21), è molto spesso usata nella letteratura anarchica cristiana come chiara prova a favore di una netta differenza, se non addirittura di un contrasto, tra i domini celesti e terreni, tra ciò che è dominio di Dio e ciò che è sfera del politico. Analizzando il significato di queste parole, nel suo testo su *Anarchia e Cristianesimo*, Jacques Ellul chiede: Cosa appartiene veramente a Cesare? Per Ellul, la risposta è chiara:

Tutto ciò che porta il suo marchio! Ecco la base e il limite del suo potere. Ma dov'è questo marchio? Sulle monete, sui monumenti pubblici e su certi altari. Questo è tutto. Rendete a Cesare. Potete pagare la tassa. [...] Pagare o non pagare le tasse non è una questione fondamentale; non è nemmeno una vera questione politica. D'altra parte, tutto ciò che non porta il marchio di Cesare non gli appartiene. Tutto appartiene a Dio. [...] Cesare non ha alcun diritto sul resto. Innanzitutto abbiamo la vita. Cesare non ha diritto di vita o di morte. Cesare non ha diritto di gettare le persone in guerra. Cesare non ha diritto di devastare e rovinare un paese. Il dominio di Cesare è molto limitato.²⁸

Se comprendiamo il concetto di “Cesare” in un senso più ampio, come qualcosa che si riferisce all'intera sfera del politico e non necessariamente solo a una forma particolare di esercizio del potere politico (ad esempio, l'imperium), questo passo e l'analisi di Ellul acquisiscono importanza e rilevanza. Qui Ellul afferma la tensione tra la sfera del politico e le preoccupazioni fondamentali della fede cristiana. Questo sembra piuttosto logico se pensiamo all'Impero Romano o ad altri contesti in cui l'ideologia ufficiale è molto diversa o addirittura opposta alla visione del mondo cristiana, o dove la Chiesa è perseguitata e il cristianesimo è proibito per ragioni ideologiche. Le cose diventano, tuttavia, più complesse quando arriviamo all'esempio dei cosiddetti stati cristiani e delle società cristiane. Cosa succede a questa tensione se “Cesare” (a volte anche onestamente) cerca di creare uno stato cristiano e una società cristiana come realtà storiche, o se i leader

²⁸ Jacques Ellul, *Anarchy and Christianity* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1991), p. 60-61.

della Chiesa cercano di creare lo stesso assumendo il potere politico o influenzandolo?

Questa domanda sembra importante da chiarire, non solo perché la risposta ad essa ha un impatto sul modo in cui pensiamo al cristianesimo e alla politica, e ai cosiddetti imperi cristiani del passato, ma anche alla luce delle moderne opzioni cristiane democratiche. In altre parole, una certa forma di “politica cristiana” può risolvere la tensione tra le autorità politiche e il loro potere e il Regno di Dio? Questa tensione è solo un’altra forma di manicheismo, di un dualismo essenzialmente non cristiano? È un’altra razionalizzazione, che usa categorie dualistiche per confondere il mistero della comunione divino-umana, che dovrebbe manifestarsi in tutte le sfere, inclusa quella politica?

Tra il Regno di Dio e “Questo Mondo”

La tensione tra Dio e il Suo Regno da un lato, e “questo mondo” dall’altro, è chiaramente presente già nel Nuovo Testamento. Questa tensione è, a mio avviso, uno degli elementi fondamentali della fede cristiana e deve essere preservata per evitare sia un semplice monismo, che negherebbe la libertà ontologica dell’essere umano, sia un dualismo non cristiano, che introdurrebbe altri principi ontologici, oltre a Dio. Inoltre, questa tensione non deve essere intesa come la tensione tra il “materiale” e lo “spirituale” in alcun modo, né liquidata semplicemente come un’incorporazione di elementi neoplatonici nella fede cristiana. Qual è, allora, il significato di questa tensione?

Se osserviamo il modo in cui le stesse frasi “questo mondo” e il “principe di questo mondo” appaiono nel Vangelo, troviamo che hanno chiaramente una connotazione negativa: “Ora è il tempo del giudizio su questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà scacciato” (Gv 12,31).

Nello stesso Vangelo, i discepoli di Cristo sono chiamati a non appartenere a “questo mondo”:

Se il mondo vi odia, tenete presente che prima di voi ha odiato me. Se appartenete al mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo. Invece, siccome non appartenete al mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia (Gv 15,18-19).

Uno dei contrasti più netti tra “questo mondo” e Dio (e il Suo Regno) lo troviamo nella Prima Lettera di Giovanni:

Non amate il mondo, né le cose del mondo. Se uno ama il mondo, l’amore del Padre non è in lui; perché tutto ciò che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal

mondo. E il mondo passa con la sua concupiscenza; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno (1 Gv 2,15-17).²⁹

Tuttavia, contrapporre “questo mondo” e il dominio di Dio sembra contraddire un altro insieme di elementi fondamentali della fede cristiana. È chiaro che dal punto di vista della teologia ortodossa sarebbe impossibile semplicemente rifiutare il mondo, in quanto totalità della creazione di Dio (anche nello stato di caduta), o condannarlo come “malvagio”. La ragione di ciò è che il cristianesimo afferma il mondo in tre modi importanti:

1. attraverso l'attività creatrice di Dio, il cui risultato è stato “molto buono”³⁰;
2. attraverso l'Incarnazione di Dio il Logos, che è diventato una creatura (Dio-Uomo); e
3. attraverso la Risurrezione di Cristo e la promessa della futura risurrezione universale e della vita eterna.

Ciò porta a un paradosso: da un lato dobbiamo sostenere la fede nella comunione divino-umana come scopo della vita umana; dall'altro, tuttavia, dobbiamo affermare la tensione immanente tra “questo mondo” e il Regno di Dio come “destinazione” finale della comunione divino-umana. Questa tensione è necessaria, e come possiamo superare questo paradosso?

Se cerchiamo di comprendere il significato delle connotazioni negative date a “questo mondo” nelle Scritture, pur tenendo a mente la necessità di una comunione divino-umana come principio guida, possiamo concludere che la frase “questo mondo” non si riferisce al mondo in quanto tale (cioè, agli esseri creati), ma piuttosto a una modalità speciale di esistenza, che caratterizza il nostro essere nella storia. “Questo mondo” sta per il mondo della necessità. Non è malvagio perché è materiale, ma perché l'esistenza nello stato di caduta (che significa esistenza senza la piena comunione con Dio) si manifesta come necessità. Invece di un'esistenza simile a quella di Dio, basata sulla libertà e sull'amore, la storia è lo spazio della modalità di esistenza individualizzata, che si basa sulla separazione e sull'alienazione tra esseri particolari, la cui causa e il cui risultato è la mortalità. In altre parole, possiamo intendere “questo mondo” come un concetto che indica la modalità di esistenza individualizzata, in contrapposizione alla modalità di esistenza personale che il Regno di Dio rappresenta.³¹ La modalità di esistenza personale si riferisce a un'esistenza ontologicamente libera, che viene stabilita e

²⁹ Confronta anche con 1 Gv 5,19: “Sappiamo che siamo figli di Dio, e che tutto il mondo è sotto il controllo del maligno.”

³⁰ “Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono” (Gen 1,31).

³¹ Nella mia differenziazione tra modalità di esistenza “individuale(izzata)” e “personale”, seguo principalmente l'ecceologia e l'antropologia di John Zizioulas, presentata per la prima volta in modo sistematico nel suo libro *Being as Communion*.

afferzata in comunione con gli altri esseri, non in contrasto con essi. La “sostanza” di quell’esistenza non è una proprietà particolare di un essere, o un’“esistenza”, ma l’amore che si svuota che crea e sostiene questa nuova vita. Ciò significa che le nostre ipostasi biologica e sociale portano il potenziale per un’esistenza ontologicamente libera, ma esse devono essere superate. La pienezza dell’esistenza ontologica può essere raggiunta solo nell’escaton.

La soluzione al paradosso, che contemporaneamente sostiene il mondo e contrappone “questo mondo” (il mondo della necessità) al Regno di Dio (l’esistenza libera), la troviamo nell’azione liturgica come manifestazione concreta e visibile della fede cristiana. La Chiesa come liturgia, e l’icona del Regno di Dio che verrà, è il ponte tra “questo mondo” e il Regno di Dio. Ciò significa che essa abbraccia il mondo e incorpora i suoi segmenti (attraverso l’offerta liturgica) come sua parte essenziale, pur annunciando la nuova modalità di esistenza. La liturgia implica una partecipazione libera al nuovo essere, una scelta di una nuova esistenza che non si baserebbe sulla necessità, ma piuttosto sulla libertà e sull’amore. Senza negare il mondo e la storia, la liturgia ne richiede la trasformazione creativa, in modo che il mondo della necessità possa entrare in comunione con Dio, con l’esistenza libera.

Un’altra implicazione di questa trasformazione (o trasfigurazione) del mondo, per renderlo capace di entrare in comunione con Dio e nella vita eterna, è che tutto ciò che rappresenta la necessità di “questo mondo”, tutto ciò che non può essere trasfigurato per entrare in una relazione personale (di amore) come fondamento del Regno di Dio, sarà messo da parte, come qualcosa che non partecipa alla vita futura. Ciò significa che ci sono elementi del mondo in cui viviamo che esistono nella storia in modo paradossale, come non-essere (senza una reale ipostasi escatologica). Sembra che l’apostolo Paolo abbia in mente queste manifestazioni del mondo quando parla di cose che “non possono ereditare il Regno di Dio”.³² Alcuni aspetti del mondo in cui viviamo acquisiranno così una nuova esistenza e la vita eterna, mentre altri scompariranno. A ciò che “non può ereditare il Regno di Dio” appartiene tutto ciò che non può entrare in una relazione personale, tutto ciò che non porta un potenziale ipostatico. A mio avviso, le strutture politiche, in quanto una delle manifestazioni per eccellenza di “questo mondo”, appartengono a quelle cose che non “erediteranno il Regno di Dio”.

³² “Non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio” (1 Cor 6,9); “Dico questo, fratelli e sorelle, che la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né il deperibile eredita l’incorruttibile” (1 Cor 15,50). Cfr. Gal 5,21.

“Questo mondo” e la sfera della politica

La tensione che troviamo tra il Regno di Dio e “questo mondo” nel regno ontologico può essere applicata anche alla sfera politica. Oltre all’esempio del pagamento della tassa imperiale e alle parole di Cristo di “rendere a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio”, troviamo altri casi in cui i poteri politici di questo mondo e la fede cristiana sono in contrasto. Questi passaggi, spesso citati, includono il parallelo di Cristo tra il Suo regno e “questo mondo”:

Gesù rispose: “Il mio regno non è di questo mondo. Se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori combatterebbero per impedire che io fossi consegnato ai Giudei. Ma ora il mio regno non è di quaggiù” (Gv 18,36).

Il Figlio di Dio non viene come un leader militare o politico che stabilisce una forma particolare di governo o che porta un programma politico specifico (che è il motivo per cui fu rifiutato da alcuni Israeliti come un falso messia, che si rifiuta di guidare il popolo verso un’indipendenza politica). Al contrario, Egli offre una nuova esistenza, un’esistenza che non sarà vincolata dai limiti o dalle necessità di “questo mondo” (ad esempio, biologiche, razziali, nazionali, di classe e così via) ma sarà invece fondata sull’amore. L’amore diventa così il criterio delle relazioni interumane:

Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse, e i grandi esercitano il loro potere su di esse. Non sarà così tra voi; ma chiunque vorrà essere grande tra voi, dovrà essere vostro servitore (Mt 20,25-26).

Non si può non notare il contrasto tra il modo cristiano di essere “grande” o “primo”³³ e l’essere “primo” secondo la logica di “questo mondo”. Coloro che sono primi in questo mondo (ad esempio, leader politici e altri) richiedono che altri esseri umani li servano. D’altra parte, nella visione di Cristo dell’essere “primo”, il servizio e l’amore sostituiscono il potere di “questo mondo”, che si manifesta in primo luogo nel regno di Cesare. Governare le persone, o relazionarsi con esse in qualsiasi altro modo se non attraverso l’amore, diventa così, *a priori*, illegittimo se visto dalla prospettiva escatologica. L’istruzione di Cristo che chiunque voglia essere primo “deve essere l’ultimo di tutti” è una chiamata all’umiltà, alla lotta contro il proprio ego e, in ultima analisi, una chiamata a relazioni interumane che si baserebbero sull’amore che si svuota. Tuttavia, servirsi a vicenda in tutte le necessità che “questo mondo” ci presenta non è sufficiente se vogliamo raggiungere la pienezza dell’esistenza: dobbiamo nascere di nuovo. Pertanto, la tensione rimane, e ci aiuta a non de-escatologizzare l’escaton, o a ridurre il cristianesimo a una semplice filosofia o a un insegnamento etico.

³³ “E sedutosi, chiamò i dodici e disse loro: ‘Se qualcuno desidera essere il primo, sarà l’ultimo di tutti e il servo di tutti’” (Mc 9,35); confronta anche Mc 10,44.

Ciò significa che la sfera del politico non ha un posto nella comprensione cristiana complessiva del mondo, o che la teologia ortodossa, se vuole rimanere fedele a se stessa, è essenzialmente evasiva quando si tratta del regno politico? Non possiamo impiegare la soluzione liturgica per riconciliare il Regno di Dio e la sfera del politico (il che fu in una certa misura applicato nell'impero bizantino dando all'imperatore un ruolo liturgico)?

Poiché, a mio avviso, il regno di Cesare è una parte per eccellenza di “questo mondo”, appartiene a quegli aspetti del mondo che “non possono ereditare il Regno di Dio”. Ecco perché, a mio avviso, la soluzione liturgica è inapplicabile alla sfera della politica; le strutture politiche possono essere giustificate su basi pragmatiche, ma non sono giustificabili ontologicamente. Rappresentano costrutti pseudo-ecclesiali, comunità umane senza comunione che dovrebbero essere superate nell'escaton (e molti di questi fenomeni politici dovrebbero in realtà essere superati anche nel corso della storia). La ragione di ciò non è semplicemente il fatto che è difficile immaginare le istituzioni politiche nella prospettiva escatologica, in cui viene loro data un'esistenza eterna, avendo un posto intrinseco nel “nuovo essere”. La ragione di questa impossibilità risiede anche nella struttura stessa della sfera del politico, che si basa sulla modalità di esistenza individualizzata ed è organizzata secondo essa.³⁴ Esaminiamo più da vicino questa questione.

Una delle principali espressioni della modalità di esistenza individualizzata è la spinta all'autoconservazione e all'autoaffermazione, che si traduce in varie forme di egoismo. L'egoismo non deve essere inteso qui come un concetto etico, ma piuttosto come un concetto esistenziale. Per sostenere la nostra esistenza biologica e sociale, dobbiamo confrontarci l'un l'altro e con la natura che ci circonda. Non esiste un'armonia primordiale e di fondo dell'ordine naturale e sociale, che viene disturbata solo dalle persone malvagie. La struttura stessa della sfera naturale e sociale è curva, disarmoniosa e portatrice di morte. Ciò che varie culture, filosofie e persino la nostra esperienza quotidiana ci insegnano è che per sostenere la vita in un mondo del genere dobbiamo o impadronirci, usare e conquistare la realtà che ci circonda (che include la natura, gli altri esseri umani e le strutture sociali), oppure accettare l'impossibilità di raggiungere la giustizia, l'armonia e la felicità in questo mondo, il che porta all'evasione, o alla glorificazione della morte e dell'aldilà. I metodi per implementare tali filosofie di vita possono variare dalla magia alla religione, dalla scienza alla politica.

³⁴ Sebbene le autorità politiche appartengano a questa sfera della necessità, che non ha potenziale per partecipare all'escaton, penso che le comunità sociopolitiche riflettano ancora la dimensione comunitaria dell'essere umano. Il problema è che tutte falliscono nel soddisfare questo bisogno umano di base di esistere come un essere in comunione di libertà e amore.

Questa tragica struttura della realtà del mondo caduto e la corrispondente modalità di esistenza individualizzata trovano la loro espressione nel regno del politico. Varie forme di lotta di classe, oppressione di coloro che sono al potere contro coloro che non hanno strumenti di potere nelle loro mani, disuguaglianza di ricchezza e privilegi di pochi possono essere intese come un sintomo socio-politico di problemi essenzialmente metafisici.

Tuttavia, il vero problema con il politico qui non è solo che coloro che hanno privilegi e potere esercitano il loro potere su coloro che non lo hanno. Il problema qui è che anche se potessimo immaginare una società senza classi, e coloro che sono incaricati di gestire aspetti particolari della vita sociale che agiscono in modo altruistico e con i motivi più nobili, avremmo comunque bisogno di una qualche forma di esercizio legittimo del potere. Anche in quel caso si avrebbe bisogno di strumenti sociali legittimi per proteggere gli individui e i gruppi da altri che, per una ragione o per l'altra, vogliono far loro del male.

Il problema qui è che un tale esercizio di potere, in cui la società (cioè gli altri) esercita potere e dominio su uno o più membri di quella società, non può mai essere giustificato su basi cristiane, anche se tale esercizio di potere e dominio è perfettamente logico, legale, legittimo e persino necessario. Un esercizio di potere e dominio, che o si impadronisce della libertà umana o usa un altro essere umano per qualsiasi scopo, inclusi i più nobili, riflette la logica e le necessità della modalità di esistenza individualizzata, non dell'esistenza come amore. Questo esercizio di potere e violenza (nel punire un criminale, per esempio) può essere considerato giusto solo dal punto di vista del mondo caduto. Tuttavia, la violenza contro un altro essere umano non può mai essere giustificata dal punto di vista dell'antropologia cristiana ortodossa. Questa è la sua forza e la sua debolezza.

Qui, di nuovo, affrontiamo un paradosso: un esercizio di violenza contro un altro essere umano è, per i cristiani, inaccettabile in qualsiasi circostanza, eppure a volte è necessario per prevenire un esercizio di violenza ancora maggiore o la distruzione di un altro essere umano. Questa è la tragedia dell'esistenza umana in "questo mondo". Nel mondo decaduto, la necessità è la modalità di esistenza, il che significa che è impossibile stabilire e sostenere una comunità politica pre-escatologica basata sulla libertà e sull'amore. Ciò significa che anche il miglior governo possibile che possiamo pensare non potrebbe mai soddisfare l'ontologia e l'antropologia cristiana. Dal punto di vista del cristianesimo, non può esserci giustizia ontologica dove c'è la morte; la giustizia perfetta si riflette solo nell'amore incondizionato, che perdona tutto, abbraccia tutto e si svuota. Pertanto, l'unica comunità che storicamente iconizza questa modalità di esistenza, che diventa il fondamento dell'esistenza sia particolare che collettiva (comunitaria) nel Regno di Dio, è la Chiesa.

Possiamo concludere questa sezione ponendo un altro insieme di domande che si presentano immediatamente: se la sfera del politico non ha un suo posto nel Regno di Dio, significa forse che ci troviamo di nuovo di fronte a un dualismo inconciliabile tra “questo mondo” e i suoi poteri, e il Regno di Dio, che può essere risolto solo attraverso la creazione di un “nuovo cielo e una nuova terra”, come una realtà essenzialmente monistica?³⁵ Tuttavia, questo ci lascia con poco o niente che possa aiutarci ad affrontare questioni sociali e politiche più pratiche.

Anarchismo Cristiano Ortodosso

Quale dovrebbe essere, allora, una posizione specificamente cristiana nei confronti della società e dello stato, una volta che è chiaro che non ci sono argomenti teologici validi per affermare la “monarchia ortodossa” o il modello di “sinfonia”? Come dovrebbero essere affrontati la pluralità e il pluralismo che caratterizzano le società moderne? Come dovremmo rispondere alle ideologie ufficiali (in una varietà di forme che possono assumere, dalle ben note “grandi narrazioni” di statalismo, nazionalismo o militarismo, a ideologie più diffuse e sottili, come l’eccezionalismo, il neoliberalismo, il consumismo, l’ideologia del “sentirsi bene”, e così via) che modellano in modo significativo la sfera pubblica anche in quelle società che sono formalmente “democratiche”?

È importante cercare di offrire alcune risposte a queste domande, non solo per curiosità intellettuale, ma anche perché in molte parti del mondo i cristiani cercano di articolare la loro risposta al mutevole panorama politico, sia a livello locale che internazionale. Nei paesi in cui l’Ortodossia è una fede tradizionale e dominante, queste domande hanno un’importanza speciale.

Se si vuole rimanere fedeli all’ontologia e all’antropologia ortodossa quando ci si avvicina al politico, mi sembra che una qualche forma di anarchismo sia l’unica espressione della filosofia politica ortodossa che sia coerente con i postulati di base della teologia ortodossa. Questa non è un’idea del tutto nuova. Infatti, il primo cristianesimo può essere percepito come anarchico in termini di sua predominante astinenza quando si tratta di coinvolgersi con le strutture di potere (politico), così come i tentativi dei primi cristiani di preservare la propria fede come una sfera che non può essere identificata con, o invasa da, la politica.³⁶

³⁵ Cfr. Isaia 65:17 e Ap 21:1.

³⁶ Nel suo libro *Church and State*, Luigi Sturzo indica questo “anarchismo”, che a suo avviso non derivava da un interesse speciale per la politica, ma piuttosto dalla mancanza di qualsiasi resistenza attiva verso l’impero o il potere politico in quanto tale: “I cristiani dei primi secoli, al contrario, non negarono né il potere politico in generale né il potere dell’Impero in quanto tale, né opposero una resistenza collettiva né in campo politico né con una rivolta armata. Mantenero la loro linea di resistenza nel loro campo speciale, quello della religione, che era diventato per loro il prevalente fulcro sociale della loro vita. La loro resistenza assunse la forma della fuga

In tempi più recenti troviamo elementi di anarchismo nella filosofia religiosa di Nikolai Berdyaev. Berdyaev parla di “verità religiosa nell’anarchismo” e addirittura identifica il Regno di Dio con l’anarchia.³⁷ Non si dovrebbe nemmeno trascurare il fatto che una delle figure più importanti nella storia dell’anarchismo, Lev Tolstoj, proveniva da un contesto cristiano ortodosso. Si può anche sostenere che le sue visioni sociopolitiche furono fortemente influenzate dal cristianesimo ortodosso, nonostante (o, forse, a causa della) sua opposizione alle strutture ufficiali della chiesa.

Questo filone anarchico nella storia del cristianesimo ortodosso non è legato solo all’opposizione a specifici esercizi del potere politico. Infatti, l’anarchismo appare come l’unica espressione coerente della teologia politica ortodossa, se teniamo a mente il carattere della sfera politica come manifestazione di “questo mondo”. Poiché la sfera del politico non ha un essere reale (non può essere parte della realtà escatologica), le strutture politiche non possono essere difese su basi metafisiche. Un’altra conclusione importante dall’analisi dell’antropologia ortodossa è che dobbiamo affermare la fede nella libertà e nell’unicità di ogni essere umano, e rifiutare tutte le ideologie e i sistemi politici che intendono semplicemente sfruttare altri esseri umani, subordinarli contro la loro volontà o danneggiarli.

La conseguenza di ciò è che:

1. Dovremmo approcciare la sfera del politico da un punto di vista pratico piuttosto che metafisico, a meno che particolari manifestazioni del politico non vadano direttamente contro l’ontologia e l’antropologia cristiana (ad esempio, minacciando l’esistenza degli esseri umani o l’ambiente naturale). Ciò significa che non dovremmo cercare di dare un significato metafisico a fenomeni particolari che appartengono a “questo mondo” (ad esempio, procedure amministrative, istituzioni e azioni), e

o della professione pubblica di fede e del martirio. [...] Di fronte all’Impero come unità politico-religiosa, si potrebbe dire che rappresentassero una sorta di anarchismo sociale.” Luigi Sturzo, *Church and State* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1962), p. 26.

³⁷ Sebbene il concetto di “anarchismo” abbia per Berdjaev un significato ambivalente, il suo approccio generale alla sfera della politica può essere chiamato anarchico: “La verità religiosa dell’anarchismo consiste in questo, che il potere sull’uomo è legato al peccato e al male, che uno stato di perfezione è uno stato in cui non c’è potere dell’uomo sull’uomo, cioè, anarchia. Il Regno di Dio è libertà e assenza di tale potere; nessuna categoria dell’esercizio di tale potere deve essere trasferita ad esso. Il Regno di Dio è anarchia. Questa è una verità della teologia apofatica; la verità religiosa dell’anarchismo è una verità dell’apofatica.” Nikolai Berdyaev, *Slavery and Freedom*, trad. R. M. French (New York: Charles Scribner’s, 1944), p. 147-48. Cfr. Edward B. Richards e William R. Garner, “The Political Implications of Nicholas Berdyaev’s Philosophy,” *Journal of the History of Ideas* 31, n. 1 (1970): 121-28; Baird, “Religious Communism?,” 29-47; Alexandre Christoyannopoulos, *Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel* (Exeter: Imprint Academic, 2011), p. 23, 220-21.

che soddisfano semplicemente molte delle nostre necessità pratiche nel mondo in cui viviamo. Trovare soluzioni a necessità concrete in ogni dato contesto dovrebbe basarsi sull'affermazione della vita e della dignità umana, così come sulla massimizzazione della libertà, fino al punto in cui tale libertà inizia a interferire con la libertà e i diritti degli altri.

2. Dobbiamo essere critici nei confronti di tutti i sistemi in cui c'è un esercizio di potere e dominio di individui o gruppi su altri esseri umani, o altri esseri in generale.

Queste premesse rappresentano il fondamento dell'anarchismo come un'autentica teologia/filosofia politica ortodossa.

Quando dico "anarchismo" non ho in mente una particolare manifestazione storica dell'anarchismo, ma piuttosto un paio di principi di base che la maggior parte dei filoni anarchici ha storicamente condiviso. In questo senso, seguendo il principale pensatore anarchico contemporaneo, Noam Chomsky, l'anarchismo dovrebbe essere inteso come una:

*"tendenza che è sospettosa e scettica nei confronti della dominazione, dell'autorità e della gerarchia. Cerca le strutture di gerarchia e dominazione nella vita umana su tutta la gamma, che si estende, per esempio, dalle famiglie patriarcali ai sistemi imperiali, e si chiede se tali sistemi siano giustificati. [...] La loro autorità non si auto-justifica. [...] E, per come la intendo io, l'anarchia è proprio questa tendenza. Assume forme diverse in tempi diversi."*³⁸

Sulla base di questo approccio possiamo dire che una filosofia sociale anarchica implica anche che a tutti i membri della società deve essere permesso di partecipare nel prendere decisioni che influenzano le loro vite. Tutte le istituzioni e le procedure che non possono essere giustificate in base a questi principi dovrebbero essere smantellate.

Ciò significa anche che molte strutture statali nella loro forma attuale, così come molte altre fonti di potere politico ed economico che formalmente non partecipano all'esercizio del potere politico, eppure hanno un'influenza tremenda sulla vita di altre persone (come le multinazionali, per esempio), dovrebbero essere smantellate per creare una società più libera e giusta.

Tuttavia, a differenza di molti anarchici, non sono *a priori* contro l'esistenza degli stati. La ragione è che credo che abbiamo bisogno di certe strutture sociali che possano prendersi cura delle molteplici necessità individuali e collettive, come l'assistenza sanitaria, le infrastrutture, un qualche sistema di sicurezza, l'istruzione e così via. Penso che le strutture statali possano, e in effetti debbano, essere usate per soddisfare queste e altre necessità. Se sono sotto il controllo pubblico e democratico, e agiscono nell'interesse di tutti i cittadini, hanno il

³⁸ Noam Chomsky, "The Kind of Anarchism I Believe in, and What's Wrong with Libertarians," *Chomsky.Info*, intervista con Michael S. Wilson, *Alternet*, 28 maggio 2013; <http://chomsky.info/interviews/20130528.htm> (consultato il 13 luglio 2016).

potenziale per soddisfare efficacemente molte di quelle necessità. Il punto è rendere le strutture sociopolitiche funzionali e responsabili, e impedire loro di essere la fonte di autorità o dominazione. Se questo, a lungo andare, porti necessariamente alla scomparsa degli stati come li conosciamo, per consentire un tipo di organizzazione sociale diverso, più giusto e più efficiente, è difficile da prevedere.

Riconoscendo la libertà come uno degli aspetti più fondamentali della fede cristiana, si deve accettare una pluralità di prospettive di vita, per parafrasare Jean-François Lyotard, come una necessaria conseguenza della manifestazione della libertà nella modalità di esistenza individualizzata. Questo, tuttavia, significa che la molteplicità delle prospettive di vita e delle relazioni interumane sarà, in linea di principio, inconciliabile nel corso della storia. La manifestazione della libertà umana nello stato di caduta dell'esistenza include necessariamente la possibilità sia di amare che di odiare un altro essere umano, sia di dare la vita per un altro essere umano che di togliergli la vita. Il fatto tragico dell'esistenza storica è che affermare la libertà umana significa anche affermare il potenziale umano di danneggiare altri esseri umani. Questa è la ragione per cui l'esistenza storica, nelle sue manifestazioni sociopolitiche, richiede leggi e istituzioni che proteggano tutti i membri della società dagli altri soggetti della sfera sociale.

Poiché le strutture politiche sono governate da molti interessi e forze, spesso in conflitto, un modo significativo e giustificabile per organizzarle sarebbe quello di fornire meccanismi che massimizzino la libertà, i diritti e le opportunità di tutti i membri della società, fino al punto in cui tale libertà inizia a interferire con la libertà, i diritti e le opportunità di altre persone. Ciò significa che partendo da alcuni presupposti di base dell'antropologia cristiana, come la libertà e la dignità di ogni persona umana, i cristiani possono, in linea di principio, sostenere una società secolare, pluralistica, democratica e del benessere, non come "ideale" ma come la forma di organizzazione sociale "meno cattiva" che sia stata conosciuta. La sfera sociale dovrebbe fornire uno spazio pubblico comune che praticamente tutti i cittadini di una società possano condividere. Sebbene non ci sia nulla di esclusivamente cristiano in questa affermazione, una tale visione della società può essere correlata alla fede cristiana nella libertà personale, nella capacità umana di dire "no" a tutte le particolari prospettive e istituzioni religiose, incluse quelle cristiane. Questo è il fondamento di un secolarismo cristiano.³⁹

³⁹ Il secolarismo cristiano, proprio come l'anarchismo cristiano, inizia con la differenziazione tra ciò che "appartiene a Dio" e ciò che "appartiene a Cesare". Partendo dal Vangelo e dalle preoccupazioni antropologiche cristiane di base, mira a una chiara distinzione tra le istituzioni religiose (sia cristiane che non cristiane) e lo Stato, così come la differenziazione concettuale tra, da un lato, gli insegnamenti religiosi e i dogmi, e, dall'altro, la sfera del potere politico e di quello giudiziario. Ciò significa che i cristiani, partendo dalla loro fede, e dalla consapevolezza che la loro unica patria è il Regno di Dio, dovrebbero affermare la "distanza sicura" tra la Chiesa e lo Stato. Questa distanza impedisce alle istituzioni religiose e agli insegnamenti di avere un controllo o un

C'è anche un'altra ragione per cui una società secolare può essere benefica per i cristiani e per la Chiesa. Ciò ha a che fare con il funzionamento stesso delle istituzioni religiose (incluse le strutture ecclesiali) come entità sociali e politiche. La chiesa istituzionale soffre di tutte le debolezze che contengono le altre istituzioni sociali e politiche. Con una posizione sociale più prominente e un'influenza maggiore, le istituzioni religiose tendono ad aspirare (in modo simile ad altre istituzioni politiche) a più potere nella sfera sociopolitica e a un accesso a risorse finanziarie più significative. La storia ci mostra come la chiesa, nella sua manifestazione istituzionale, spesso rispecchia le strutture sociali e politiche (imitando, ad esempio, modelli politici medievali, una società organizzata gerarchicamente, con una distribuzione verticale del potere). In questo senso, un dialogo con la società moderna e i valori secolari e democratici può essere benefico sia per la chiesa che per la società.

Secolarizzare la sfera sociale e politica può prevenire la secolarizzazione della Chiesa stessa, limitando una pericolosa alleanza tra la Chiesa e lo Stato. La Chiesa e le altre comunità religiose dovrebbero avere la libertà di svolgere la loro opera missionaria e i servizi religiosi, ma non dovrebbero avere strumenti di oppressione. Le istituzioni democratiche e le procedure della società moderna (almeno in teoria, se non molto in pratica) possono aiutare i cristiani a ripensare le strutture della chiesa dal punto di vista dell'antropologia e dell'escatologia cristiana. Possono effettivamente ricordare ai cristiani che molte delle idee e dei valori secolari moderni hanno radici cristiane, e che alcuni dei fenomeni nettamente moderni (anche postmoderni), come il pluralismo politico, possono aiutare l'istituzione della chiesa a diventare più comunitaria e, in definitiva, più cristiana. Tuttavia, come ho sottolineato all'inizio di questo capitolo, i pensatori cristiani dovrebbero fare attenzione a non ripetere gli errori del passato, costruendo narrazioni teologiche che glorificherebbero e giustificerebbero qualsiasi dato ordine sociale come ideale o "cristiano" di per sé. In questo senso, penso che anche i difensori e i sostenitori di alcuni dei nostri sistemi sociopolitici "democratici" contemporanei siano molto conservatori: invece di un esame critico di questi sistemi, molto spesso sentiamo parlare della loro glorificazione. Lo Stato deve essere impedito di dare il suo sostegno politico, finanziario o militare a particolari obiettivi religiosi, al fine di ottenere in cambio il sostegno ideologico della Chiesa. Inoltre, deve anche astenersi dal promuovere particolari narrazioni ideologiche (o lo Stato stesso), come una forma di "religione secolare (civile)" che spesso sostituisce la religione tradizionale nelle società moderne.

La tensione, e persino il dualismo, tra il regno della necessità, della dominazione e del potere, e il Regno di Dio, può aiutare i cristiani a comprendere le

monopolio sulla sfera sociale e politica, impedendo, allo stesso tempo, allo stato e alla sua ideologia di esercitare potere e influenza in questioni e insegnamenti specificamente della Chiesa.

istituzioni politiche come categorie funzionali, forse anche necessarie, che, tuttavia, non hanno alcun significato metafisico e non dovrebbero ricevere una giustificazione metafisica. Con tale consapevolezza, la chiesa e i cristiani possono svolgere un ruolo molto costruttivo nella società contemporanea, essendo sempre in opposizione a tutti gli ordini di potere, a tutti i meccanismi oppressivi e alle ideologie ufficiali. La loro critica e il loro ruolo correttivo all'interno della società possono essere fondati non solo sulle moderne affermazioni delle libertà e dei diritti umani, ma anche sull'antropologia cristiana, che afferma la dignità umana, la libertà e l'amore come categorie che "ereditano il Regno di Dio".

RICCARDO RENZI*

Fermo

specchio dei mutamenti ecclesiastici internazionali

I moti e le personalità che condussero al nuovo Seminario

1.1 Moti di cambiamento intestini alla Chiesa tra Ottocento e Novecento

A partire dagli ultimissimi anni dell'Ottocento in seno alla chiesa si iniziò a sentire il bisogno e il desiderio di un nuovo Concilio. Si consideri, infatti, che il Concilio Vaticano I fu interrotto nel 1870 a causa della presa di Roma, e dunque risultò inconcludente¹. Un primo buon proposito da parte di un pontefice di riprendere il Concilio interrotto forzatamente nel 1870 venne da Pio XI con l'enciclica *Ubi Arcano Dei Consilio* del 1922. A tal proposito, il Pontefice aveva inviato a cardinali e vescovi una lettera chiedendo il loro parere sulla ripresa dell'assise. L'iniziativa, tuttavia, sfumò a causa della vastità del dibattito e della questione romana ancora aperta². L'enciclica papale enunciava il programma del nuovo pontefice, riassunto nel suo motto «*pax Christi in regno Christi*». Essa si scagliava contro la tendenza a ridurre la fede a mera questione privata. Pio XI nell'enciclica spronava i cattolici ad adoperarsi per creare una società totalmente cristiana. Questo programma fu completato dalle encicliche *Quas Primas* (1925), con la quale istituì la festa di Cristo Re, e *Miserentissimus Redemptor* (1928), dedicata al culto del Sacro Cuore. L'enciclica rappresentava anche la risposta cattolica al primo conflitto mondiale e alla necessità di costituire una Società delle Nazioni. La pace universale era però ancora molto lontana. Le tensioni internazionali, infatti, secondo Pio XI, erano causate dal quel processo di laicizzazione delle società che sembrava non arrestarsi. Unica soluzione, per una pacifica convivenza tra le nazioni, sarebbe stata una nuova loro sottomissione alle direttive

* Istruttore direttivo presso Biblioteca civica "Romolo Spezioli" di Fermo.

¹ A. RICCARDI, *Il Papa all'origine del Concilio*, in *Concilio Vaticano II. Ricerche e documenti*, 4, 2004, p. 25-40.

² G. DE ROSA, Giorgio Cracco, *Il papato e l'Europa*, Siena, Rubbettino Editore, 2001, p. 237,

ecclesiastiche. Contestuale a tale idea è la presa di distanza da parte di papa Pio XI, dopo il possibilismo di Benedetto XV, nei confronti della Società delle Nazioni³.

Durante tutto il periodo fascista, essendoci problemi di carattere maggiore da affrontare, il dibattito sul Concilio non riemerse, ma appena il Secondo conflitto mondiale si concluse, esso si andò riproponendo. Con il nuovo pontefice, Pio XII, i lavori per il concilio ripresero mediante una commissione che doveva riorganizzare il Concilio, il 15 marzo 1948. Nel febbraio del 1949 Pio XII istituì la commissione speciale preparatoria, nominando Francesco Borgongini Duca come presidente e il gesuita Pierre Charles come segretario. La commissione concluse che una mera ripresa del Vaticano I non sarebbe stata in grado di affrontare i numerosi nuovi problemi, sorti nella Chiesa dal 1870 ad allora, e la convocazione di un nuovo concilio avrebbe comportato notevoli difficoltà in merito alla sua organizzazione e impostazione. Sentito il parere della commissione, il 4 gennaio 1951 papa Pacelli dispose l'abbandono del progetto⁴. L'esigenza, però, di un Concilio rimaneva forte e sempre più necessaria.

1.2 Vento di cambiamento nella realtà fermana

Tale esigenza era percepibile sia nei piccoli centri che nelle grandi città e Fermo costituì un esempio di ciò. Parroci come don Ernesto Ricci, don Ottavio De Angelis e don Luigi Leonardi, rappresentano la seconda generazione di quella temperie culturale cattolica che si sviluppò a Fermo alla fine dell'Ottocento e che voleva una Chiesa più "sociale". La prima generazione era, invece, quella del Cardinale Amilcare Malagola e i monsignori Carlo Castelli, Ercole Attuoni e Roberto Papiri. Fu proprio Malagola a volere fortemente un aggiornamento della Chiesa fermana. Riuscire ad ottenere rapidi risultati andando ad aggiornare la formazione del clero fermano, attraverso modifiche degli studi seminaristici, e promuovendo la formazione del Movimento Cattolico nella diocesi fermana⁵. L'inizio ufficiale dell'Azione Cattolica presso l'Arcidiocesi di Fermo si ebbe nel 1897. In tale anno tutte le associazioni cattoliche presenti nella Città aderirono all'Opera dei Congressi. Il 30 dicembre 1896 si era costituito il Comitato

³ D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 47-48.

⁴ A. RICCARDI, *Preparare il Concilio: Papa e Curia alla vigilia del Vaticano II*, in *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Collection de l'École Française de Rome, n. 113, Roma, 1989, p. 181-184.

⁵ E. TASSI, *Gli Arcivescovi di Fermo dei secoli XIX e XX*, Fermo, 2006, p. 134-137; E. Tassi, *Ottavio De Angelis sacerdote, maestro di vita e cultura*, in *Quaderni dell'Archivio Storico Arcivescovile di Fermo*, n. 45, 2008, p. 5.

Parrocchiale di San Matteo di Fermo sotto la presidenza del conte Pietro Falconi⁶. Nel 1898 la presidenza passò al conte Tommaso Bernetti, il quale era coadiuvato da 5 consiglieri. L'8 gennaio 1897 si costituì il Comitato parrocchiale di San Michele Arcangelo, sotto la presidenza del conte Francesco Brancadoro. Il 4 aprile del 1897 sorse il Comitato dei Santi Cosma e Damiano. La presidenza fu affidata a Giuseppe Parlatoni. Tale Comitato il 30 gennaio 1898 si unì a quello di San Michele. Il 14 gennaio del 1897 si costituì il Comitato della parrocchia dei Santi Pietro e Paolo sotto alla presidenza di Giuseppe Abbruzzesi. Il 31 gennaio 1897 si costituì il Comitato della parrocchia di San Francesco guidato dall'avvocato Ludovico Causi. Il 22 febbraio del medesimo anno anche la Parrocchia dei Santi Martino e Quirico costituì il suo comitato. Tra le parrocchie dell'Arcidiocesi di Fermo la prima a costituire il suo comitato fu quella di Montappone il 17 gennaio 1897.

Lo spirito di rinnovamento della Chiesa e di un maggiore attivismo non era sentito solo dal clero, ma anche dai fedeli. Il 10 giugno del 1897 venne indetta un'adunanza straordinaria del Comitato Diocesano e dei Comitati Parrocchiali. Risultavano costituiti 6 Comitati Parrocchiali a Fermo e 10 dell'Arcidiocesi: Mostropiedi, Montefiore, La Corva, Montappone, Monterubbiano, Pedaso, Porto Sant'Elpidio, Torre di Palme, Carassai, Monsampietro Morico. All'adunanza parteciparono però molte altre parrocchie che stavano lavorando per la costituzione del proprio Comitato. Erano assenti solo i rappresentanti delle parrocchie di Montefortino e Ville d'Ascoli. Il discorso di apertura fu tenuto da Monsignor Roberto Papiri, uno dei maggiori *promoter* di questo attivismo sociale da parte della Chiesa fermana. L'Arcivescovo incitò tutti ad un lavoro di vigorosa cooperazione in linea con quanto detto dal Pontefice e dalla presidenza dell'Opera dei Congressi. Il Vice segretario del Comitato Diocesano, don Giovanni Cicconi, riferì che i lavori erano ormai partiti in tutta l'Arcidiocesi. Sia il cavalier Rossetti che l'avvocato Censi parlarono della necessità di vedere i preti fuori dalle sagrestie, lungo le strade in aiuto ai fedeli. Ma si parlò anche della necessità di istituire banche cattoliche e di aiutare le zone rurali. Don Romolo Murri insistette molto sulla necessità di diffondere la stampa cattolica per elevare la cultura del popolo. In questo periodo si cercava di correre a riparo dalla propaganda anticlericale post unitaria. I Fermani però non cedettero a ciò, anzi si organizzarono in movimenti di azione cattolica.

La seconda generazione di questo moto è quella rappresentata da sacerdoti come don Ricci, don De Angelis e don Leonardi.

⁶ G. CECARINI, *Gli inizi del Movimento Cattolico a Fermo*, in *Quaderni Storici dell'Archivio Arcivescovile di Fermo*, n. 12, 1999, p. 7-18.

1.3 Don Ernesto Ricci

Ernesto Ricci, fu il primo di quattro figli. Nacque l'11 giugno del 1887⁷ presso Monte San Martino⁸, splendido borgo a metà strada tra il mare e gli Appennini, in provincia di Macerata. Il padre Erminio Ricci e la madre Rosa Pierini, provengono da famiglie modestissime e per sopravvivere coltivano un piccolo terreno di loro proprietà vicino il fiume Tenna. I genitori erano ferventi cattolici e il giorno dopo che Ernesto venne alla luce, lo portarono da padre Giuseppe Rossi per farlo battezzare. Così è riportato nel registro battesimale: «Ego subscriptus baptizavi infantem heri natum circa horam 10 ante merid. Ex legitimis coniugibus Emilio Ioannis Ricci et Rosa Josephi Pieroni, cui imposita sunt nomina Ernestus, Stephanus, Aloysius. Patrini fuere Lauretus Clementis Battestini et Maria eius uxor Quinzani»⁹.

Ernesto fu poi battezzato all'età di due anni, il 26 maggio 1889, dall'arcivescovo di Fermo, Amilcare Malagola¹⁰. Egli trascorse l'intera infanzia in condizioni modestissime, ma decorose. In casa c'era però una grande ricchezza: la fede religiosa: L'intera giornata era scandita dalla preghiera e si ringraziava sempre Dio per il poco che si aveva.

A Monte San Martino non mancavano famiglie ridotte in condizione di assoluta povertà e i genitori di Ernesto facevano il possibile per aiutarle, anche a costo di restare loro con un pasto in meno. Il piccolo assisteva contento a tali gesti di grande carità. Per tutta la vita ricorderà i preziosissimi insegnamenti dei genitori¹¹.

⁷ Per le notizie biografiche si veda G. CECARINI, *Don Ernesto Ricci. Il Don Bosco di Fermo del secolo ventesimo*, Fermo, Andrea Livi Editore, 2005. Per la data di nascita si veda anche Archivio di Stato di Monte San Martino, Archivio Storico del Comune di Monte San Martino, a. 1887, titolo *Anagrafe, stato civile e leva*, unità 109: regg.66, fasc. 42.

⁸ Si veda: *Monte San Martino: immagini di paese: un secolo di storia*, Sarnano, Istituto comprensivo Sarnano, 2000; G. Barucca, *Vincenzo Pagani a Monte San Martino*, San Ginesio, Comunità montana dei Monti azzurri, 2009.

⁹ G. CECARINI, *Don Ernesto Ricci*, cit., p. 13-14.

¹⁰ *Amilcare Malagola: cardinale, arcivescovo e principe di Fermo*, in "Gli arcivescovi di Fermo" dal 1800 ad oggi-profilo e ricordi di Ernesto Garulli, Fermo, Stab. coop. tipografico, 1945; si veda anche E. Tassi, *L'85. Arcivescovo di Fermo Card. Amilcare Malagola*, in *Quaderni dell'Archivio Storico Arcivescovile di Fermo*, n. 29, Fermo, 2000, p. 5-15.

¹¹ Due risultano essere gli appunti fondamentali del parroco sul padre e sulla madre, quello del 6 agosto, in ricorrenza della morte del padre e quello del 30 agosto dedicato all'amata madre. Così scrisse del padre: «6 agosto, giorno di grandi ricordi per me. Tredici anni fa il povero babbo mio, in questo giorno rendeva la sua bella anima a Dio. Chiudeva la sua lunga giornata di lavoro pesante, ininterrotto. Lo vedo ancora davanti a me, le sue sante mani incallite e la sua bronzea fronte rugosa, sulla quale tante volte aveva battuto il sole. Anima santa, te lo promisi e te lo prometto ancora. Voglio lavorare tanto, come te». Dalla descrizione fatta dal giovane Ernesto, emerge il ritratto di un uomo temprato dal sole dalla fatica dei campi, dedito al lavoro, alla

Nel 1893, all'età di sei anni, fu iscritto alla prima elementare. Il suo maestro, Nicola Pirolì, si rese conto fin da subito delle grandi qualità del bambino. In poco tempo, il maestro, iniziò a servirsi di Ernesto per aiutare i compagni di classe in difficoltà. Il bambino, infatti, non solo era rapido nell'apprendimento, ma aveva anche grandi capacità pedagogiche con i compagni. Concluse le classi elementari, il giovane, dimostrò attitudini e volontà per proseguire gli studi, ma le condizioni economiche della famiglia non permisero che si potesse trasferire in un altro paese. Così venne affidato a Don Carlo Rossi, per continuare gli studi da privatista. Restò sotto alla guida del parroco sino al 1903. Terminati gli studi da privatista con il parroco di Monte San Martino e più volte dimostrata la volontà di prendere i voti, sul finire del 1903, il giovane Ernesto, dopo aver superato brillantemente l'esame di ammissione al quarto ginnasio del seminario, decise di iscriversi al Seminario arcivescovile di Fermo¹². Durante gli anni trascorsi presso il Seminario Don Ernesto amava leggere, oltre ai libri di testo anche le vite dei santi e gli scritti dei padri della chiesa, nella loro lingua originale¹³. Stando alle testimonianze di due suoi compagni di corso, Mons. Marcello Manfroni¹⁴ e Mons. Vincenzo Vagnoni¹⁵, Ernesto si distingueva nello studio, eccellendo nel latino e riportando numerosi attestati di lode.

Superati il liceo ed il ginnasio con ottimi voti, Ernesto si dedicò allo studio teologico, approfondendo la dogmatica, la storia della Chiesa e la Patristica. Ci

famiglia e a Dio. Sulla madre riporta invece tali parole: «30 agosto, Santa Rosa da Lima, prega per la cara mamma mia. Rosa essa pure, portata al godimento dell'unione di Dio, lassù nel cielo. O Gesù, Salvatore e Consolatore, donale requiem! Cara mamma con grande premura mi indirizzasti nella via della pietà! Che il Signore te ne renda merito. Con questa premura mi inculcavi l'amore al Sacro Cuore di Gesù ed allo Spirito Santo». Dalle parole del parroco emerge quanto per lui e la sua scelta spirituale siano stati fondamentali i consigli della madre. Si veda G. CECARINI, *Don Ernesto Ricci*, cit., p. 17-18.

¹² In quegli anni era arcivescovo di Fermo Mons. Roberto Papiri; rettore del seminario Mons. Ferdinando Bazzani; il corpo di insegnanti era invece formato da: Mons. Giovanni Cicconi, storico e letterato, Don Silvio Basili, insegnante di greco e latino, Don Gustavo Corradi, insegnante di filosofia, Don Luigi Scoccia insegnante di matematica e fisica, Don Guerriero Guerrieri padre spirituale. Si vedano i seguenti testi: G. CICONI, *Elogio funebre di mons. Roberto Papiri, arcivescovo di Fermo*, Fermo, Tip. Sociale, 1906; G. CICONI, *Elogio funebre di mons. Ferdinando Bazzani, canonico della metropolitana di Fermo, pronunziato ai funerali di trigesima nella Chiesa del Pianto il 24 ottobre 1914*, Fermo, Tip. Fratelli Boni e C., 1914. A. RAPANELLI, *Mons. Giovanni Cicconi*, Fermo, Prem. tip. Properzi e Spagnoli, 1949; G. CICONI, *Il professore don Gustavo Corradi: Discorso letto nella Collegiata di M. S. Pietrangeli il di 31 agosto 1912*, Fermo, Tip. Fratelli Boni e C., 1912; *Seminario arcivescovile di Fermo: 4. Centenario della fondazione*, Fermo, La rapida, 1968.

¹³ Numerose sono le prove della perfetta padronanza del greco e del latino da parte del sacerdote.

¹⁴ G. CECARINI, *Don Marcello Manfroni: devoto ricordo di un santo sacerdote*, in *Petriolo*: 26 settembre 1889, Fermo: 1° settembre 1983, Fermo, A. Livi, 2003.

¹⁵ G. CECARINI, *Mons. Vincenzo Vagnoni: sacerdote di gran fede di generoso impegno apostolico di profonda cultura religiosa*, Fermo, A. Livi, 2004.

sono giunti i voti che il giovane sacerdote aveva ottenuto nei quattro anni del corso teologico¹⁶:

I Corso: Anno scolastico 1907-08

Luoghi teologici	7,5
Inter. S. Scrittura	10
Storia Ecclesiastica	10
Lingue sacre	7,5
Morale	9
S. Liturgica	10
Esegesi bib.	9

II Corso: Anno scolastico: 1908-09

Dogmatica	9
Inter. S. Scrittura	9,5
Storia Ecclesiastica	9
Morale	9
S. Liturgica	9
Esegesi bib.	10

III Corso: Anno scolastico 1909-10

Esegesi	9
Morale	10
Storia Ecclesiastica	9,5
Dogmatica	10
Diritto canonico	9,5
Archeologia	9,5

IV Corso: Anno scolastico 1910-11

Esegesi	10
Morale	9,5
Storia Ecclesiastica	9,5
Dogmatica	10
Diritto canonico	9,5
Archeologia	10

¹⁶ G. CECARINI, *Don Ernesto Ricci*, cit., p. 29.

Il 31 luglio 1910, Ernesto ricevette dall'arcivescovo di Fermo S. E. Mons. Carlo Castelli¹⁷ l'ordine del suddiaconato.

L'11 marzo 1911 ricevette l'ordine del diaconato e il 25 luglio fu consacrato sacerdote. Al momento della consacrazione, come riportato da molte fonti, Ernesto era sinceramente commosso, poiché ormai da molti attendeva tale momento. Mons. Vincenzo Vagnoni, suo coetaneo, così sintetizza il suo giudizio su Ernesto: «È stato un sacerdote esemplare per pietà, per zelo inesauribile, in pienezza di comunione con Dio»¹⁸.

Dopo essere stato ordinato sacerdote, seguì un corso di perfezionamento presso Padre Celanzi. Successivamente l'Arcivescovo lo inviò per sei mesi come cooperatore di Don Michele Migni a Cerreto di Montegiorgio¹⁹. Dall'inizio del 1912 venne nominato professore di lettere nel seminario e rettore della chiesa del Carmine²⁰. Proprio presso il Carmine, il parroco, in qualità di rettore della chiesa portò avanti l'opera da tempo funzionante a favore degli Artigianelli. Quest'opera raccoglieva nei giorni festivi i ragazzi delle famiglie più povere di Fermo, per farli partecipare alla Messa, istruirli nella dottrina cristiana, dare loro la possibilità di ricrearsi. Ogni domenica, ai ragazzi più assidui e disciplinati venivano dati pacchi-dono con varie vivande. Don Ernesto, per poter seguire i ragazzi anche nell'adolescenza, istituì un circolo, a cui dedicò tutto il suo impegno.

Tra il 1916 e il 1919, durante la prima guerra mondiale, fu inviato prima presso gli ospedali di Ancona e di Urbino, poi fu nominato aiutante cappellano al campo di prigionieri austro-ungarici a L'Aquila²¹.

Tornato a Fermo, egli riprese il ministero sacerdotale nella chiesa del Carmine, l'insegnamento di storia civile al liceo e di quella ecclesiastica nel corso teologico

¹⁷ R. MURRI, *Lettera a S. E. Mons. Carlo Castelli arcivescovo di Fermo*, Roma, Tip. dell'Unione cooperativa editrice, 1907.

¹⁸ G. CECARINI, *Mons. Vincenzo Vagnoni*, p. 21.

¹⁹ Montegiorgio è un piccolo comune in provincia di Fermo. Sulla chiesa di Cerreto si veda E. BELLUCCI, *La chiesa di Santa Maria delle Grazie a Cerreto di Montegiorgio*, Sant'Elpidio a Mare, Grafiche Fioroni, 2014.

²⁰ C. VERDUCCI, *Centro formazione professionale "Artigianelli" F.A.M. di Fermo*, in *Marca/Marche Storie di scuole nelle Marche*, n. 16, Fermo, Andrea Livi Editore, 2021, p. 110. Sulla chiesa del Carmine si veda A. GRILLI, *La chiesa del Carmine di Fermo, già Santa Maria Novella della Carità*, Fermo, 2002; si veda anche F. Maranesi, *Fermo: itinerario turistico*, Fermo, Scuola tip. Artigianelli S. Cuore, 1955, p. 3: «La chiesa del Carmine, eretta poco prima del 1345 con il titolo di Santa Maria Novella della Carità e poi nel 1491 dedicata alla Madonna del Carmine, venne ampliata nel 1688, ammodernata nel 1794 dall'arch. Pietro Augustoni, consolidata nel 1854, mentre della primitiva costruzione gotica rimangono tracce soltanto dietro l'altare maggiore. La facciata, in laterizio e lesene in travertino, con le volute che raccordano l'attico con le ali, è imponente e spaziosa. L'interno basilicale a tre navate, divise da possenti colonne e da archi a tutto sesto, fu decorato con partiti ornamentali a chiaroscuro e con dorature, nel 1934 dal fermano Luigi Bracalenti».

²¹ C. VERDUCCI, *Centro formazione*, cit., p. 110.

presso il Seminario. Inoltre, Don Ernesto teneva il sacramento della Confessione nell'attigua chiesa di San Domenico e per volere dell'Arcivescovo seguiva il movimento dell'Apostolato della Preghiera. Insieme a Mons. Domenico Nisi, parroco di Amandola, presiedeva il comitato diocesano dei Congressi Eucaristici²².

Dopo il Concordato tra Stato Italiano e Santa Sede del 1929²³, con l'introduzione dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, al parroco fu affidato l'insegnamento di tale disciplina presso l'Istituto Tecnico Industriale di Fermo²⁴. Gli studenti avevano rispetto e stima di Don Ernesto, poiché conoscevano la sua attività verso tutti i bisognosi.

Negli anni Trenta, su proposta dell'arcivescovo di Fermo Castelli, fu nominato cappellano del circolo dei balilla²⁵. Don Ernesto accettò l'incarico, poiché era l'unico modo per svolgere il ministero sacerdotale tra i giovani.

Fu anche direttore spirituale delle ragazze dell'Istituto Sagrini e dei ragazzi del Collegio Fontevicchia, che ospitava in gran parte studenti dell'Istituto Industriale, provenienti da fuori provincia e fuori regione²⁶.

Il 20 giugno 1944 le truppe alleate insieme ai partigiani liberarono la città dall'esercito tedesco. Fermo era stremata. Così tuonava «La Voce delle Marche»: «la guerra ha costretto molti al digiuno e non pochi alla fame»²⁷. A Fermo gli unici due istituti ad assistere la popolazione furono: la Conferenza di San Vincenzo de' Paoli e le Dame di carità che dal 1944 al 1951²⁸ distribuiscono in città 546 razioni di pane al giorno²⁹. Tra gennaio e aprile del 1945, furono organizzate cucine popolari presso l'asilo infantile di San Giuliano, l'ospizio di Santa Caterina e in arcivescovado³⁰.

Don Ernesto visse le sofferenze causate dalla guerra, aiutando i più bisognosi, gli ultimi. Tra il 1935 e 1936 accolse nella sacrestia della chiesa del Carmine e nel cortile adiacente, molti ragazzi e ragazze, sostenendoli con vestiti e cibo³¹. Negli anni della guerra continuò ad accogliere chi aveva bisogno, facendosi aiutare dalle suore di Maria Bambina nella distribuzione del pane. Don Ernesto si rese subito

²² G. CECARINI, *Don Ernesto Ricci*, cit., p. 39-40.

²³ A. PIOLA, *Stato e Chiesa dopo il Concordato*, S. Margherita Ligure, Le caravelle, 1933.

²⁴ S. VIRGILI, *Il Montani: storia dell'Istituto tecnico industriale di Fermo*, Fermo, Associazione ex-allievi dell'Istituto tecnico industriale Montani, 2005.

²⁵ A. NITOGIA, *Balilla e Avanguardisti: piccole e giovani italiane: 80 tracce di conferenze per Cappellani Militari, Parroci, Insegnanti e Dirigenti dei Circoli e Fasci Giovanili*, Marino Laziale, Tipografia Santa Lucia, 1937.

²⁶ C. VERDUCCI, *Centro formazione*, cit., p. 110.

²⁷ «La Voce delle Marche», Ripresa/12 (18 febbraio 1945).

²⁸ ISTAT, *Popolazione residente e presente dei comuni. Censimento dal 1861 al 1971. I. Circostrizioni territoriali al 24 ottobre 1971*, Roma 1977, tav. 3. Il comune di Fermo nel 1944 aveva 27000 abitanti.

²⁹ «La Voce delle Marche», Ripresa/38 (12 agosto 1945).

³⁰ «La Voce delle Marche», Ripresa/4, 8 (24 dicembre 1944, 21 gennaio 1945).

³¹ «La Voce delle Marche», LXVIII/31 (13 agosto 1950).

conto che tale situazione emergenziale sarebbe durata anche dopo la fine della guerra, necessitava dunque la fondazione di un istituto emergenziale duraturo.

L'occasione si presentò il 20 giugno del 1946, con lo sgombero dell'ex ospedale di Santa Maria della Carità³², attiguo alla chiesa del Carmine. Così il parroco poté spostare l'opera assistenziale dalla sacrestia all'ex ospedale. Qui riunì tutti i bambini poveri della città, affinché potessero essere accuditi, istruiti e introdotti al mondo del lavoro.

Nei primi mesi della sua nascita il luogo fu chiamato «Ricreatorio di Don Ricci», mentre il primo ottobre del 1946 divenne il «Collegio degli artigianelli del S. Cuore»³³. Il complesso fu dotato di dormitori, refettorio e aule studio³⁴. L'istituto tra il 1949 e il 1950, come riportato in una lettera circolare del sacerdote, ospita tra personale e ragazzi più di 250 persone, l'età va dai 2 ai 20 anni, all'interno ci sono: un asilo, una scuola elementare e una media. I ragazzi vengono anche formati dal punto di vista lavorativo, affinché come buoni futuri cittadini possano aiutare la città nella ripresa³⁵.

Gli obiettivi fondanti dell'Istituto erano:

- formare ottimi cittadini, professionisti e operai;
- formare operai per aiutare la ripresa della città e della provincia tutta;
- dare speranza ai giovani;
- superare povertà e disagio;
- insegnare un mestiere ai giovani per aiutarli ad affrontare più agevolmente la vita³⁶.

Immediatamente i ragazzi furono impegnati nei laboratori di calzoleria, falegnameria e meccanica. L'arcivescovo e le famiglie più facoltose della città sostennero l'iniziativa economicamente³⁷. Il numero dei ragazzi aumentò esponenzialmente, si rivolsero a lui, affinché accogliesse più ragazzi, la Prefettura di Ascoli Piceno e i sindaci dei comuni limitrofi³⁸. I ragazzi più grandi collaboravano nella gestione dell'Istituto³⁹.

³² L'ospedale era situato nell'edificio che anticamente fu sede del brefotrofo degli esposti.

³³ «La Voce delle Marche», Ripresa/67 (24 marzo 1946).

³⁴ C. VERDUCCI, *Centro formazione*, cit., p. 113.

³⁵ La lettera in ABm. «La Voce delle Marche», LXVIII/3 (29 gennaio 1950).

³⁶ G. VIOZZI, *Aspetti distintivi che caratterizzano la missione e la visione dell'opera di Don Ricci*, in *Il sistema educativo territoriale*, p. 1 e 3; si veda anche C. Verducci, *Centro formazione*, cit., p. 113.

³⁷ «La Voce delle Marche», Ripresa/67,77,94 (24 marzo, 2 giugno, 29 settembre 1946).

³⁸ C. VERDUCCI, *Centro formazione*, cit., p. 113; si veda anche «La Voce delle Marche», LXVIII/7 (26 febbraio 1950).

³⁹ L. BERDUCCI, *Sono stato uno dei primi collegiali di Don Ricci*; M. Virgili, *I figli degli ultimi*; I. Fabbri, *Un incontro può cambiare la vita ed arricchirla di valori*, in *Don Ernesto Ricci Ieri e oggi, nel cinquantesimo della sua morte*.

Alla gestione dell'Istituto, oltre a sette Suore del Giglio, collaboravano alcuni sacerdoti. I primi furono: don Marcello Manfroni, don Franco Scendoni e don Giuseppe Cafulli⁴⁰. L'Istituto tra il 1949 e il 1950 visse un periodo di grandi ristrettezze economiche, così Don Ernesto, come aveva sempre fatto per tutta la sua vita, non si arrese, ma decise di chiedere aiuto per far sì che la sua amata scuola sopravvivesse, prese carta e penna e scrisse ai più importanti industriali d'Italia, in poco tempo giunse tutto il necessario per far andare avanti la scuola⁴¹. Don Ernesto, instancabile com'era, continuava a sfornare nuovi progetti e laboratori per l'Istituto: venne aperto un laboratorio per legare i libri; una tipografia con le macchine messe a disposizione dall'arcivescovo Perini⁴².

Tutto si interruppe all'alba del 6 agosto del 1950, quando quest'uomo straordinario venne trovato privo di vita in camera da letto⁴³ «nella solitudine e nel silenzio della sua cameretta, si spense quella vita così cara e preziosa! Fu solo nella morte, lui che era diventato il padre di tanti figli! Nessuno poté essere al suo fianco per confortarlo; ma non aveva bisogno di conforto chi era vissuto prodigandosi nel bene!»⁴⁴.

Dopo la sua morte il CFP Artigianelli passò sotto la gestione di Madre Speranza. Il centro di formazione è tutt'oggi funzionante e vanta oltre trecento iscritti.

1.4 Don Ottavio De Angelis

Don Ottavio De Angelis nacque a Carassai il 16 giugno del 1876 da Basilio De Angelis e Maria Utrek. Era il quattordicesimo figlio della coppia. La madre morì giovanissima, a soli 38 anni, De Angelis ne aveva appena 6. Nonostante ciò, il ricordo della madre fu sempre molto forte per tutta la sua vita. Basilio il 27 ottobre del 1886 scrisse una lettera al Cardinale Malagola chiedendo di poter inviare Ottavia al seminario di Montalto⁴⁵. I rimi due anni studio a Carassai, poi nel 1888 continuò gli studi presso il Seminario di Fermo, sino alla fine del percorso ecclesiastico. Nel 1899 fu ordinato diacono da Monsignor Papiri. Alla fine del medesimo anno Monsignor Antonio Sabatucci, nominato Internunzio Apostolico in Argentina, lo scelse come suo segretario. De Angelis fu ordinato

⁴⁰ «La Voce delle Marche», LVIII/50 (31 dicembre 1950).

⁴¹ «La Voce delle Marche», LVIII/3 (29 gennaio 1950).

⁴² «La Voce delle Marche», LVIII/3 (29 gennaio 1950) e C. Verducci, *Centro formazione*, cit., p. 114.

⁴³ V. VAGNONI e L. MARINOZZI, *Don Ernesto Ricci, a cura degli ex Alunni del Collegio «Artigianelli» di Fermo*.

⁴⁴ G. CECARINI, *Don Ernesto Ricci*, cit., p. 57. Le parole del Cecarini ci trasmettono tutta la grandezza d'animo di Don Ernesto.

⁴⁵ Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, *Serie corrispondenza con la Curia arcivescovile 1885-1932, Carassai*, Busta 10, fasc. 28, 27 ottobre 1886, documento n. 8.

sacerdote da Monsignor Sabatucci il 14 maggio nel 1900 durante la traversata oceanica. La sua permanenza a Buenos Aires durò poco più di due anni, ma lo segnò profondamente. Durante il periodo argentino, De Angelis, oltre al lavoro burocratico e amministrativo, esercitò il suo ministero sacerdotale presso la chiesa del Santo Rosario dei P. P. Redentoristi. Tre documenti attestano l'impegno del sacerdote nello svolgere i propri compiti. Tali documenti sono stati riportati da Don Emilio Tassi nell'articolo *Ottavio De Angelis sacerdote, maestro di vita e cultura*, pubblicato in *Quaderni dell'Archivio Storico Arcivescovile di Fermo*, n. 45, 2008. Una volta tornato in Italia nel 1905 divenne cappellano a Monte San Giusto, ove nel 1909 divenne anche Canonico della Collegiata. Nel buco temporale tra il 1902 e il 1905 egli approfondì i suoi studi classici. Alcuni documenti attestano i suoi contatti con gli insegnanti degli Istituti teologici toscani, in particolare con il Convitto *Alle Querce* di Firenze⁴⁶. I suoi studi di filologia greca sono ben visibili dalle sue pubblicazioni. Quello che però differenziò De Angelis dagli altri docenti fu il metodo didattico utilizzato. Alla base del suo nuovo metodo non vi era più la grammatica, ma l'apprendimento dei vocaboli e le sue pubblicazioni vanno proprio in tale direzione. Ad esempio nel suo volume *Esercizi di sintassi e di stilistica latina ad uso dei ginnasi e licei*, presentava 150 radici di vocaboli fondamentali. La medesima struttura era alla base anche di *Esercizi greci relativi alla grammatica*, qui oltre alle radici, per ognuna di essa sviluppava 25 vocaboli che di quel concetto davano le articolazioni. Vi erano poi prefissi e suffissi che andavano ad arricchire le tabelle. Con questo metodo i suoi studenti in pochi mesi riuscivano ad acquisire circa 2000 vocaboli greci⁴⁷. L'Insegnante affiancava a tale metodo manualistico-lessicale lezioni approfondite di grammatica. Di seguito la testimonianza di Monsignor Di Mattia: «chi ha voluto, al termine del corso liceale, era in grado non solo di tradurre, ma di leggere in metrica correttamente poeti e prosatori greci, bisognoso del vocabolario soltanto quando si trattava di entrare nelle peculiarità linguistiche e nelle sfumature di pensiero dei vari Autori»⁴⁸.

Il medesimo metodo adottò anche per il latino: «Noi abbiamo seguito i corsi triennali delle tre letterature svolte da lui con il predetto metodo di studio. Gli innumerevoli autori, radiografati dal nostro professore, con le loro vicende e i loro scritti, hanno contribuito largamente a farci scoprire ed analizzare i molteplici aspetti della vita umana privata e pubblica: dall'angoscia del dubbio ad una granitica visione di fede, dalla tenerezza dell'amore al sorriso scettico e beffardo, dal desiderio di solitudine alla passione politica e civile»⁴⁹. De Angelis diede

⁴⁶ Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, *Serie Corrispondenza con la Curia*, busta 40.

⁴⁷ R. Di MATTIA, *Figure del Fermano: Ottavio De Angelis*, in *Firmana*, n. 40, p. 141-147.

⁴⁸ Ivi., p. 142.

⁴⁹ Ivi., p. 143.

molto spazio nelle sue lezioni anche alla storia della letteratura latina e alla biografia degli autori. Al primo posto, come testimoniato anche da un suo ex alunno, ci sono gli insegnamenti utili per la vita contenuti nelle opere e nelle biografie degli autori. La testimonianza di Monsignor Di Mattia ci permette di cogliere sia il metodo didattico che lo spessore dell'insegnamento del Sacerdote. De Angelis era fortemente convinto che lo studio letterario non dovesse essere ridotto a mero sapere, era necessario cogliere con intelligenza il messaggio umano trasmesso dalle singole opere, la visione della vita dei singoli autori, l'influenza che essi avevano esercitato su altri autori. De Angelis voleva, dunque, che i propri alunni sapessero attingere insegnamenti di vita dalle lezioni e che non fosse uno studio fine a sé stesso.

Nel 1915 fu nuovamente trasferito da Monte San Giusto a Fermo, presso la Chiesa di Santa Lucia, la quale aveva la parrocchia più ampia della Città. Nel 1928 l'arcivescovo Castelli gli affidò la cattedra di letteratura classica del Seminario di Fermo. Tenne la cattedra sino al 1940, quando fu nominato docente di lettere presso il Liceo Classico di Fermo. Abbandonò la docenza nel 1946 a seguito di una trombosi, ma continuò ad essere attivo culturalmente sino alla morte che avvenne il 1° giugno del 1961. La Biblioteca civica "Romolo Spezioli" di Fermo ne conserva la collezione libraria.

1.5 Don Luigi Leonardi

Come De Angelis, anche Leonardi nacque a Carassai, precisamente il 17 marzo del 1899. Fu battezzato due giorni dopo ed entrò in seminario il 24 ottobre 1911. Con lo scoppio del Primo Conflitto Mondiale nel febbraio del 1917 fu arruolato e dislocato sul Grappa, sino al giugno del 1919 quando fu mandato a Roma presso l'ufficio reclutamento sino al 1920. Torno a Fermo nel 1921 e subito ricominciò a frequentare il seminario sino all'8 dicembre 1924, quando fu consacrato sacerdote dall'arcivescovo Castelli. Fin da subito spiccò per le sue grandi capacità oratorie e di studioso, e per la sua profonda fede. Dal 1925 al 1933 fu vicedirettore del Seminario di Fermo, docente e direttore della Biblioteca del Seminario. Tra il 1925 e 1928 fu anche parroco della chiesa del Crocifisso di Fermo, allora considerata in periferia. Dal 1928 al 1933 fu invece cappellano della Chiesa degli Archetti di Rapagnano. Dall'8 luglio 1933 sino alla morte fu parroco della Chiesa di San Matteo di Fermo. Nel mentre continuò la sua attività di docenza anche come insegnante di religione presso l'Istituto Magistrale di Fermo, dal 1938 al 1948. Durante la Seconda Guerra Mondiale fu anche cappellano nella caserma degli avieri di Fermo, attuale sede del C.F.P Artigianelli. Leonardi, come De Angelis, fu uno di quei prelati che incarnò in pieno la nuova temperie "avanguardista" del clero fermano, la quale cercava di svecchiare i propri metodi di insegnamento ed evangelizzazione. Leonardi ricoprì anche varie presidenze, tra

queste quella della commissione di assistenza in diocesi dal 1945 al 1948 e quella della sezione fermana UNITALSI dal 1945 alla morte. Fu poi segretario e casiere dell'Amministrazione Immobiliare Diocesana, Direttore della Compagnia delle Dame della Carità di Fermo. Dal 1952 sino alla morte ricoprì il ruolo di segretario regionale dell'UNITALSI Marche. Morì presso l'ex Seminario di Fermo divenuto complesso abitativo per parroci il 26 febbraio 1958⁵⁰. Leonardi quando decise di intraprendere la strada da seminariale, pur avendo tenera età, si rese immediatamente conto del peso della sua scelta. La figura di Don Ottavio De Angelis, suo compaesano appena tornato dall'Argentina, influenzò la sua scelta. Leonardi andò subito ad inserirsi in quella nuova corrente ecclesiastica formata da giovani e agili sacerdoti, ottimi oratori, attivi sulle strade e tra gli ultimi. Questa era l'azione cattolica sociale che stava avendo luogo nel Fermano e che i massoni tanto detestavano. Leonardi si inquadra perfettamente in questa nuova temperie di valori.

Questi tre parroci rappresentano il massimo esempio di ciò che alla fine dell'Ottocento era stato teorizzato dagli Arcivescovi di Fermo per un rinnovamento della Chiesa, essi incarnano quell'azione cattolica che doveva uscire dalle sacrestie e andare tra i fedeli, tra gli ultimi della società. Inoltre, sono accumulati da tre fattori: le umilissime origini di provenienza, la grande preparazione didattica e la predisposizione all'insegnamento.

1.6 Verso il nuovo Seminario

Fu proprio questo spirito che portò l'arcivescovo e principe di Fermo, Ercole Attuoni, nel 1937 a scrivere e pubblicare la Lettera Pastorale recante il suggestivo titolo *La prima pietra del nostro nuovo seminario*⁵¹. Attuoni apre la Lettera dicendo che «son già quasi tre anni che corre per la diocesi la voce seria, quasi notizia ufficiale, che presto si farà il nuovo seminario»⁵². Anche lui ha questo forte desiderio e alla fine del 1937 riuscì a metterlo in pratica. Nella prefazione della Lettera afferma proprio che il ruolo della pastorale stessa è l'adeguata annunciazione dell'inizio dei lavori. Ne *Il nostro Seminario*⁵³ l'Arcivescovo esplicita tutta quella volontà di cambiamento del clero che si era condensata alla fine dell'Ottocento e che esplose con gli inizi del Novecento. Si ribadisce l'idea che i nuovi parroci non debbono stare rinchiusi tra le mura del vecchio seminario, ma debbano stare in una struttura che rispecchi maggiormente le esigenze di contatto con i fedeli:

⁵⁰ C. Tomassini, *Don Luigi Leonardi esemplare sacerdote fermano e il suo tempo*, in *Quaderni dell'Archivio Storico Arcivescovile di Fermo*, n. 28, 1999, p. 7-9.

⁵¹ E. Attuoni, *La prima pietra del nostro nuovo seminario*, in *Foglio Ufficiale Ecclesiastico* (supplemento), n. 4, 1937.

⁵² Ivi, p. 5.

⁵³ Ivi, p. 7.

«Devono uscir dal seminario i pastori di anime forti nello spirito e nel corpo»⁵⁴. L'Arcivescovo lamenta anche il fatto che i sacerdoti usciti di recente dal seminario non sono allenati e pronti fisicamente e non godano di buona salute. Dunque, i nuovi spazi dovranno permettere loro di fare sport e di temprarli fisicamente. Attuoni si rivolge poi ai fedeli, ai seminaristi e ai professori sottolineando la necessità di un nuovo seminario per poter adempiere a tutte queste nuove esigenze. Causa lo scoppio del Secondo conflitto mondiale la struttura non fu più realizzata, sino a quando il nuovo Arcivescovo, Norberto Perini, nel 1947 fece fare un nuovo progetto, che poco si distaccava da quello del 1938. La gara di appalto si svolse il 10 aprile 1951 e i lavori furono affidati alla ditta Guffanti di Milano. I lavori iniziarono il 16 luglio 1952 e furono terminati nel 1955, con l'inaugurazione l'8 dicembre. Così per l'occasione titolava «La Voce delle Marche» dell'8 dicembre⁵⁵: «Negli splendori dell'immacolata Solenne inaugurazione del nuovo Seminario. Presenti Autorità e popolo, nel giubilo commosso di tutta intera l'Arcidiocesi fermana, oggi, l'Ecc.mo Presule Monsignor NORBERTO PERINI inaugura solennemente, sul colle Vissiano, il nuovo Seminario Arcivescovile». Il nuovo Seminario era la risposta tanto attesa a tutti quei fervori che avevano iniziato ad animare la Fermo cattolica, ma anche laica, a partire dagli ultimissimi anni dell'Ottocento.

Per comprendere perché il nuovo Seminario sorse proprio in quel luogo bisogna risalire al 1752 quando i Canonici della Metropolitana donarono all'Arcivescovo di Fermo il terreno vicino al Colle Vissiano nei pressi dell'edicola che ricorda il martirio del primo Vescovo, Sant'Alessandro⁵⁶. Fu Attuoni a decidere che il nuovo Seminario sorgesse proprio in quel luogo. Molte località furono tra le papabili: dallo spazio tra Villa Vitali e lo Stadio Recchioni sino a Villa Vitali stessa, passando per le zone non ancora abitate lungo la castiglionesa e il colle dei Cappuccini. Ma alla fine il Colle Vissiano sembrò il luogo più idoneo. La scelta fatta da Attuoni e confermata da Monsignor Perini si rivelò la migliore, non solo per la salubrità e l'amenità del sito, ma anche per la memoria sacra che lega l'Arcidiocesi tutta al Colle Vissiano, dove un tempo sorgeva un convento abitato dai benedettini prima e dai cappuccini poi⁵⁷. Il terreno su cui sorse la struttura andò incontro a vicende intricate: nel 1752 i Canonici della Metropolitana lo donarono all'Arcivescovo di Fermo; nel 1861 lo Stato unitario lo requisì all'Arcidiocesi; il 3 luglio del 1935 fu riacquistato dall'Arcidiocesi dai fratelli

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ *La Voce delle Marche*, anno LXIV, n. 10, 8 dicembre 1955.

⁵⁶ *La Nuova sede, numero commemorativo dei Quaderni del Venerabile Seminario Arcivescovile di Fermo*, Fermo, Nuova Rapida, 1955, p. 24-27.

⁵⁷ R. RENZI, Il Convento di San Savino e l'arrivo dei Cappuccini a Fermo, in *Il Sentiero Francescano*, anno XIII, n. 50, p. 5-7.

Augusto e Carlo Curi di Servigliano⁵⁸. Il terreno ha una superficie di HA. 3.96,30. Tale terreno da solo però non bastò, così il 13 luglio del 1938 l'Arcidiocesi acquistò il terreno dei fratelli Alfredo e Filippo Fedeli di HA. 0.8480. Per dare però all'edificio l'orientamento migliore e un libero accesso dalla strada principale l'Arcidiocesi decise di acquistare anche le proprietà di Enrico Recchioni (HA. 0.73.50) e di Francesco Ercoli (HA. 0.20.80). Con tutti questi acquisti si riuscì ad ottenere una superficie complessiva di HA. 5.70.40. Per progettare l'edificio venne chiamato l'architetto Giuseppe Breccia Fratadocchi, fermano di origine e tra gli architetti più noti d'Italia, a lui era stata affidata la ricostruzione dell'Abazia di Montecassino. Il progetto per dimensioni e suddivisione degli spazi è da considerarsi tra i più innovativi in tutto il Centro Italia. Il progetto originario, quello del 1938, sarebbe dovuto costare più di 11 milioni e svilupparsi su un'area di 110000 mc, ma, come già detto, a causa dello scoppio della guerra di quell'edificio ci resta solo un modellino sotto forma di plastico. Perini che subentrò come Arcivescovo di Fermo ad Attuoni dopo la morte di quest'ultimo, volle riprendere il progetto nel 1947. In queste circostanze furono apportate nuove modifiche al progetto iniziale e la cifra per realizzarlo salì a 660 milioni. Così le speranze si spensero nuovamente, l'unico che continuò a lavorare per questa nuova sede fu il rettore del Seminario Monsignor Potentini. Con l'inizio degli anni Cinquanta del Novecento, Perini tornò a convincersi che Fermo necessitava di un nuovo Seminario, ma il vecchio progetto, troppo costoso per le tasche dell'Arcidiocesi, andava abbandonato. Così nei primissimi mesi del 1950 si scelse di far sviluppare un nuovo progetto. A sbloccare il tutto contribuì anche la promessa di fondi fatta da Carlo Perini, senatore democristiano e fratello dell'Arcivescovo. Esso attraverso modifiche e revisioni vide la luce nel dicembre del 1950. Il nuovo progetto, quello che poi rimase definitivo, si sviluppò su una superficie di 3931 mq e una cubatura di 71.000 mc. La struttura era in grado di accogliere 250 seminaristi più il personale. Nel 1950 fu prevista una spesa di 440 milioni che però a causa dell'aumento del costo dei materiali salì a 650 milioni di lire⁵⁹.

I moti che portarono alla realizzazione del nuovo Seminario si iniziarono a concretizzare intorno alla metà degli anni Trenta del Novecento, ricordiamo, infatti, la *Lettera Pastorale* di Attuoni del 1937. Come già detto, Attuoni nella *Pastorale* si rivolge a tutti, dai fedeli all'Arcivescovo stesso, inscenando un monologo⁶⁰. Ai fedeli diceva: «È cosa vostra; vostra più di qualsiasi altro, poiché il Seminario è

⁵⁸ *La Nuova sede, numero commemorativo dei Quaderni del Venerabile Seminario Arcivescovile di Fermo*, Fermo, Nuova Rapida, 1955, p. 24-27.

⁵⁹ *La Nuova sede, numero commemorativo dei Quaderni del Venerabile Seminario Arcivescovile di Fermo*, Fermo, Nuova Rapida, 1955, p. 26.

⁶⁰ E. ATTUONI, *La prima pietra del nostro nuovo seminario*, in Foglio Ufficiale Ecclesiastico (supplemento), n. 4, 1937, p. 46.

fatto per voi...vorrei che a tutti il Seminario arrivasse a costare preghiere, pensieri e sacrifici, perché non si apprezza quel che non costa»⁶¹. Nella *Pastorale* l'Arcivescovo annunciava anche la creazione di un'Opera Pia per il Seminario, ma inizialmente rimase solo un'idea. Essa si venne ufficialmente a costituire solo nel gennaio del 1939. Lo statuto era strutturato in dieci articoli:

1. Finalità;
2. Via per raggiungerle;
3. La sede e la presidenza;
4. La presenza e la funzione nelle Parrocchie;
5. Gli iscritti;
6. Gli zelatori e le zelatrici;
7. La giornata pro Seminario;
8. La possibilità di iscrivere i defunti e i bambini;
9. Le preghiere degli iscritti;
10. I vantaggi spirituali e i segni di riconoscenza.

La Pia Opera aveva sede nel Palazzo Arcivescovile. È interessante inoltre la parte dell'art. 5, ove si afferma che ogni parrocchia doveva avere una sezione della Pia Opera.

C'è ora da chiedersi, a settant'anni dalla sua costruzione, cosa resta di quella magnifica opera così all'avanguardia per il suo tempo?

I seminaristi iniziarono a calare drasticamente di numero a causa della crisi di vocazione già a partire dagli anni Ottanta del Novecento. La scuola media e il liceo ginnasio aperte a tutti dagli anni Settanta hanno cessato di esistere. Il Liceo ginnasio sopravvisse sino al 2008 grazie a Cleto Bellucci, che dopo aver preso il posto di Perini, nel 1975 lo aprì a tutti, non solo ai seminaristi. La scuola media Ungaretti a causa del calo delle iscrizioni negli anni 90' fu accorpata alla Leonardo Da Vinci. Fino al 2023 era ancora attivo l'Istituto teologico con la sua rivista *Firmana*, che però dal 2024 è stato riaccorpato a quello anconetano⁶². Il Seminario in poco più di quarant'anni è passato da 400 iscritti a poco più di dieci. Nella struttura oltre agli uffici, vi è la casa del clero anziano. Oggi quell'enorme struttura è stata quasi totalmente data in affitto, una parte è occupata da uffici di privati, un'altra da uffici pubblici come quelli della Direzione provinciale dell'INPS, Giudice di Pace, sindacati.

⁶¹ E. ATTUONI, *La prima pietra del nostro nuovo seminario*, in Foglio Ufficiale Ecclesiastico (supplemento), n. 4, 1937, p. 8.

⁶² P. Bartolomei, *Accadde Oggi 65 anni fa inaugurato il nuovo Seminario di Fermo*, in *Cronache Fermane*, 8/12/2020, <https://www.cronachefermane.it/2020/12/08/accadde-oggi-65-anni-fa-inaugurato-il-nuovo-seminario-di-fermo/399603/>

1.7 Breve nota storica sul vecchio Seminario

Sino ad ora si è parlato delle dinamiche che hanno portato alla costruzione del nuovo Seminario e della struttura stessa, è però opportuno spendere qualche riga anche sulla storia della vecchia struttura. Fermo fu una delle prime città della Marca a dotarsi della dignità episcopale *ab antiquo* e forse anche per questo fu una delle più celeri ad ottenere un suo Seminario. Monsignor Lorenzo Lenti (1544-1571) già nella seduta sinodale del 17 febbraio 1567 progettò di dotare Fermo di un seminario, tornando poi ad esaminare la questione il 18 agosto e il 29 ottobre dello stesso anno assieme alla commissione deputata⁶³. Dai documenti risulta che il Seminario già nel 1568 fosse attivo, ma poco si sa di come fosse organizzato e dove alloggiassero gli alunni. Il luogo scelto era però inadeguato e male attrezzato, come sottolineato anche da monsignor Maremonti, in visita apostolica il 27 maggio del 1573. Occorreva costruire una nuova struttura nel centro della Città, vicina alla cattedrale, ove un tempo sorgeva la canonica⁶⁴. Nel maggio del 1601 fu acquistata per 1000 scudi una casa in contrada San Martino. L'acquisto fu autorizzato con una breve del 17 luglio 1600 di Clemente VIII nei confronti dell'arcivescovo Ottavio Bandini (1595-1606). Testimone di ciò un rogito del notaio fermano Fabio Strangolini del 24 maggio 1601, atto con il quale Bernardino Rota acquistò la casa di Stefano Paccaroni «vicino ai beni degli heredi q. Francisci Paccaroni pro parte, et pro parte introitum sive viculum ab uno, ab alio latere alium introitum sive viculum vicinalem, stratam publicam ante, cum ponte superius versus et prope hortum Conventus S. Dominici»⁶⁵. Era importante che la nuova casa dei seminaristi si trovasse a poca distanza dallo Studio generale, ripristinato pochi anni prima da Sisto V⁶⁶. nella via adiacente, oggi via Recanati, all'angolo con via Perpentì, nell'attuale sede del Liceo Classico, vi era la sede dei Gesuiti, ove i seminaristi si dirigevano per seguire le lezioni⁶⁷. Questo sino all'Ottocento, quando divenne

⁶³ G. PIERGALLINA, G. LIBERATI, *Notizie storiche del Seminario*, in *Seminario Arcivescovile di Fermo nel IV centenario dalla fondazione*, Fermo, 1968, p. 29-60. Si veda anche il verbale originale del sinodo Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, *Liber Collationum ab anno 1566 ad 1568*; G. CICONI, *Seminario Arcivescovile di Fermo*, in *L'Istruzione nella Provincia di Ascoli Piceno dai tempi più antichi ai giorni nostri*, a cura di G. Castelli, Ascoli Piceno, 1899, p. 653-658; C. MARCHEGIANI, *Il Seminario: sistema e architettura. Storie e modelli nelle Marche pontificie*, Pescara, Carsa Edizioni, 2012, p. 195.

⁶⁴ M. CATALANI, *De Ecclesia Firmana ejusque Episcopis et Archiepiscopis commentarius*, Firmi, 1783, p. 276-277.

⁶⁵ F. TREBBI, G. FILONI GUERRIERI, *Erezione della Chiesa Cattedrale di Fermo a Metropolitana*, Fermo, 1890, p. 102-103.

⁶⁶ G. P. BRIZZI, *Lo studio di Fermo, università dello Stato della Chiesa*, in *Sisto V e lo studio di Fermo una università nello Stato della Chiesa*, a cura di A. Grandi e S. Negruzzo, Bologna, Mulino, 2022, p. 49-90.

⁶⁷ La pubblicazione più aggiornata sui Gesuiti a Fermo è C. IOMMI, *La Compagnia di Gesù a Fermo: storia di un collegio e la sua biblioteca*, in *Da Fermo al Mondo. Missionari del Fermano in terre ultramarine*, a cura di M. Massimi, Fermo, Andrea Livi, 2024.

tutta la formazione interna al Seminario stesso. Per i giovani universitari laici vi erano altri due convitti il Canuti e il Marziale, rispettivamente del 1621 e del 1595⁶⁸. Nel 1663 venne eretto anche il Collegio Illirico dalla Sacra Congregazione della Propaganda Fide. Interessante risulta il documento che ci testimonia la visita pastorale di monsignor Giovan Battista Rinuccini (1625-1653). Nel documento si dice che nell'edificio alloggiavano sette convittori, tredici alunni, il rettore, il cuoco e un giovane prefetto. Rinuccini ebbe però da ridire sull'aspetto dell'edificio: «Il Seminario sta angusto, et ha molto bisogno di più aria, e praticamente di miglior Dormitorio»⁶⁹. Era dunque giunta l'ora di trovare una nuova sede. L'occasione si ebbe con la soppressione innocenziana del convento dei Carmelitani della Congregazione di Mantova e l'arcivescovo di Fermo, Carlo Gualtieri, riuscì ad ottenere l'edificio per i seminaristi con breve di Alessandro VII del 1° maggio 1658⁷⁰. Il 24 agosto dello stesso anno un altro breve papale consentiva al Vescovo di Fermo di vendere la casa in Contrada San Martino e di impiegare parte del ricavato per i lavori di riadattamento del nuovo stabile⁷¹. Quando venne redatto il passaggio di proprietà, l'immobile aveva 17 camere, una panetteria, una cucina ed altri vani⁷². La struttura generale dell'edificio e la divisione degli spazi erano in linea con le esigenze dei seminaristi. L'edificio era inoltre arricchito dalla presenza della chiesa trecentesca della Madonna del Carmine, in origine Santa Maria della Carità detta Fraternità. La Chiesa divideva il convento dall'ospedale dei trovatelli, brefotrofia, gestito dalla Congregazione della Carità⁷³. Il prospetto principale della chiesa del Carmine, preceduto da un sagrato e da un'ampia gradinata che eleva l'ingresso ad una quota leggermente superiore rispetto alla strada, si affaccia su corso Cefalonia all'altezza del rinascimentale palazzo Vitali Rosati. L'origine della primitiva chiesa, chiamata Santa Maria Novella della Carità, di dimensioni molto più piccole, di cui è ancora visibile l'abside decorata da architelli pensili nella parte rivolta verso il Girifalco, risale alla prima metà del XIV secolo; la sua edificazione è strettamente collegata alla nascita dell'ospedale della Fraternità laico religiosa insediatasi nella contrada di San Bartolomeo nel 1341; nel 1393 rivestiva già una notevole importanza, se il vescovo Antonio De Vetulis concedeva l'indulgenza a chi la visitava in occasione della festa dell'Assunta. Nell'anno 1415 la chiesa aumentava il suo prestigio

⁶⁸ Per il Canuti si vedano i lavori di E. MANCINI.

⁶⁹ Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, *Rinuccini, Minut. Visit.*, Armadio II, palchetto X, vol. 7.

⁷⁰ Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, *Instrumentorum ab anno 1658 usque 1661*, IV-Q/13, cc. 57v-68r.

⁷¹ Ivi, cc. 130r-134v.

⁷² Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, *Memoriale sul seminario del rettore B. Cordella, 18 maggio 1838*, in *Prima Sacra Visita Pastorale fatta da Sua Eccellenza Reverendissima Mons. Gabrielle de' Conti Ferretti Arcivescovo e Principe di Fermo l'Anno 1838. Tomo 16*.

⁷³ Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, IV-X/ c. 62v; IIIs – 2 – F/2.

acquisendo il lascito del feudo della Rocca Montevermine da parte di Matteo di Buonconte marchese di Massa, ed il suo potere e la sua solidità economica sono testimoniati dalla quantità e dal tipo di proprietà edilizie e mercantili (case, botteghe, orti, spiazzi, lotti edificabili e la torre ora detta Matteucci) censite nel quattrocentesco catasto descrittivo della Contrada di San Bartolomeo. L'edificio fu ampliato nel 1491, restaurato nel 1688 e infine, con l'intervento effettuato dall'arch. Pietro Augustoni, nel 1794 assunse le dimensioni e l'aspetto attuale. L'edificio venne allungato verso est fino ad occupare parte dell'area urbana detta "piazza della Fraternità" situata nel punto in cui il Corso si allargava creando, tra la chiesa di San Bartolomeo e quella di Santa Maria Novella, lo slargo che costituiva il centro sociale e mercantile della contrada. Ulteriori interventi furono effettuati nel 1854.

Per quanto concerne invece il convento originario, esso si sviluppava attorno ad un cortile quadrangolare con loggiato. Iniziò a cambiare aspetto nel Settecento assieme a tutta quella zona della Città. Presumibilmente qualche decennio dopo l'insediamento del seminario vi fu un primo consistente ampliamento, che comportò l'estensione di uno spessore doppio a tutto quel corpo di fabbrica in forte aggetto sulla facciata della chiesa, rialzata di alcuni gradini dal piano dell'antistante piazzetta della Fraternità. Il portone d'ingresso del complesso era collocato all'estremità sinistra dell'alta facciata a gradoni della chiesa⁷⁴. Da lì mediante una scala di undici gradini si accedeva al cuore dell'edificio. Nei primi anni del Settecento l'elevato numero di iscritti spinse l'arcivescovo di Fermo, monsignor Baldassarre Cenci (1697-1709) a far costruire un secondo dormitorio⁷⁵. Il 17 luglio del 1712 un incendio distrusse parte della chiesa e alcune stanze del seminario⁷⁶. Allora, l'arcivescovo di Fermo, Girolamo Mattei (1712-1724), eletto pochi giorni dopo il disastro, si prodigò per far ricostruire le parti danneggiate dell'edificio e in quell'occasione decise anche di ampliarlo. I lavori terminarono nel 1720 e all'ingresso fece porre una lapide che riportava: "CLERICORUM. SEMINARIUM"⁷⁷. L'edificio aveva ormai assunto quasi la sua forma definitiva, ancora oggi visibile. L'edificio è oggi utilizzato dal Conservatorio di Fermo, dalla Università San Domenico, dal CFP Artigianelli e alcune stanze sono gestite dalla Biblioteca civica "Romolo Spezioli di Fermo per la pubblica lettura.

⁷⁴ C. MARCHEGIANI, *Il Seminario: sistema e architettura. Storie e modelli nelle Marche pontificie*, Pescara, Carsa Edizioni, 2012, p. 198.

⁷⁵ Archivio di Stato di Fermo, Archivio Storico Comunale di Fermo, *Instrumenta*, vol. 75 [1775-76], cc. 138r ss.).

⁷⁶ Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, IV-X/2.

⁷⁷ Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, IV-X/4.

BENIAMINO DI MARTINO*

Il cattolico Bastiat tra Marx e Tocqueville

Dall'Ottantanove al Quarantotto

Non occorre concentrarsi sulla cosiddetta Congiura degli Eguali (maggio 1796)¹ imbastita contro il governo del Direttorio francese da François-Noël “Cracco” Babeuf (1760-1797)², Filippo Buonarroti (1761-1837)³ e Sylvain Maréchal (1750-1803)⁴, per cogliere la continuità tra Robespierre e Marx⁵, tra il giacobinismo e il socialismo⁶, tra la Rivoluzione Francese del 1789 e le rivoluzioni comuniste del Novecento⁷. I primi socialisti (sia gli “utopisti” che teorizzavano una diversa organizzazione sociale, sia quelli che passarono subito all’azione per la conquista del potere politico) non rappresentano affatto un salto o una rottura rispetto non solamente all’Ottantanove parigino, ma neanche alle idee espresse nel periodo dei Lumi⁸. Questi primi socialisti costituiscono, invece, un anello di congiunzione e una continuità di cui essi stessi avevano coscienza. A dimostrarlo basta richiamare anche solo le parole del *Manifesto degli Eguali* del 1796: «la

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

¹ Cfr. Jacques GODECHOT, *La Rivoluzione francese. Cronologia commentata 1787-1799*, Bompiani, Milano 1989, p. 176, 178, 191 (*La Révolution française*, 1988).

² Cfr. François FURET, *Babeuf*, in François FURET - Mona OZOUF, *Dizionario critico della Rivoluzione Francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 1, p. 217-224 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992).

³ Cfr. Alexander GRAY, *The Socialist Tradition. Moses to Lenin*, Longmans, Green & C., New York (N. Y.) 1946, p. 101s.

⁴ Cfr. Albert SOBOUL, *Utopia e rivoluzione francese*, in Jacques DROZ (a cura di), *Storia del socialismo/I. Dalle origini al 1875*, prefazione di Enzo Santarelli, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 291s. (*Histoire générale du socialisme*, 1972-1978).

⁵ Cfr. François FURET, *Marx e la Rivoluzione francese*, Rizzoli, Milano 1989 (*Marx et la Révolution française*, 1986).

⁶ Cfr. Vittorio STRADA, *Francia e Russia: analogie rivoluzionarie*, in François FURET (a cura di), *L'eredità della Rivoluzione*, Laterza, Roma - Bari 1989, p. 221-246.

⁷ Cfr. François FURET, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, a cura di Marina Valensise, Mondadori, Milano 2000 (*Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, 1995).

⁸ Cfr. François FURET (a cura di), *L'eredità della Rivoluzione*, Laterza, Roma - Bari 1989 (*L'héritage de la Révolution française*, 1989).

Rivoluzione francese non è che l'avanguardia di un'altra ben più grande, ben più solenne rivoluzione, che sarà l'ultima»⁹. Perciò, l'affermazione di François Furet (1927-1997) secondo cui «prima che un precursore, Babeuf è un erede»¹⁰, esprime bene il senso della continuità e indica il *fil rouge* (e mai l'espressione fu utilizzata con più attinenza) che unisce le proclamazioni giacobine alle rivendicazioni di Marx¹¹.

Un'epoca nuova aveva avuto inizio¹²: l'epoca in cui la persona — trasformata in “cittadino” — si avviava a chiedere ogni cosa allo Stato e, al contempo, lo Stato cominciava a pretendere che i “cittadini” rinunciassero a ogni spazio di indipendenza. Da un lato la richiesta di garanzie (molto spesso concesse in modo solo formale), dall'altro l'imposizione di reali espropri di sempre maggiori quote di libertà individuali¹³. Lo Stato, perciò, intronizzandosi al centro della vita della persona, ineluttabilmente si erge quale termine di giudizio politico: le due aree politiche generate dagli eventi dell'Ottantanove francese subito si configurarono o come affermazione della libertà *nello* Stato o come desiderio di libertà *dallo* Stato¹⁴. Unite in modo innaturale dalla rivoluzione parigina, uguaglianza e libertà saranno sempre incompatibili e contrastanti¹⁵; a dimostrarlo vi è l'incontestabile fatto di essere l'una l'icona della rivoluzione e l'altra l'emblema della contro-rivoluzione¹⁶.

Se c'è un anno simbolico di lotte e conflitti, questo è certamente il 1848¹⁷. Tale anno cruciale può essere anche immaginato come una pentola in

⁹ Cfr. Filippo BUONARROTI, *Cospirazione per l'uguaglianza detta di Babeuf*, Einaudi, Torino 1971, p. 402 (*Histoire de la Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf*, 1828).

¹⁰ François FURET - Denis RICHEL, *La Rivoluzione francese*, Laterza, Roma - Bari 2000, tomo 2, p. 426 (*La Révolution française*, 1965).

¹¹ Cfr. François FURET, *Le due rivoluzioni. Dalla Francia del 1789 alla Russia del 1917*, prefazione all'edizione italiana di Marina Valensise, presentazione di Mona Ozouf, UTET, Torino 2002 (*La Révolution en débat*, 1999).

¹² Cfr. Francesco Mario AGNOLI, *L'epoca delle Rivoluzioni*, Il Cerchio, Rimini 1999.

¹³ Cfr. Nicola ROSSI (a cura di), *Sudditi. Un programma per i prossimi 50 anni*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2012; cfr. Serena SILEONI (a cura di), *Noi e lo Stato. Siamo ancora sudditi?*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2019.

¹⁴ Ma, come ricordava Mises, «la libertà è sempre libertà dallo Stato». Ludwig von MISES, *Libertà e proprietà*, prefazione di Lorenzo Infantino, appendice di Murray N. Rothbard, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007, p. 20 (*Liberty and Property*, 1958).

¹⁵ Cfr. Raymond ARON, *Libertà e uguaglianza. L'ultima lezione al Collège de France*, a cura di Pierre Manet, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015 (*Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, 1978); cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Liberalismo* (1973), in IDEM, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 135.

¹⁶ Cfr. Erik von KUEHNELT-LEDDIHN, *Liberty or Equality. The Challenge of our Time*, edited by John P. Hughes, The Caxton Printers, Caldwell (Idaho) 1952.

¹⁷ Cfr. Federico CURATO, *Il 1848 italiano ed europeo*, in AA. VV., *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Marzorati, Milano 1983, vol. 1, p. 675-719; cfr. Guido DE

ebollizione, e deve essere ricordato come una situazione esplosiva in cui si agitavano molte forze rivoluzionarie, composite e spesso anche discordanti. È quello il famoso anno delle insurrezioni e dei tumulti in cui, come era avvenuto già nell'Ottantanove parigino, si accavallarono e si sovrapposero aspirazioni costituzionali, rivendicazioni democratiche e attese nazionali. È l'anno, per l'Italia, della cosiddetta Prima Guerra d'Indipendenza, della Repubblica Romana e della Repubblica di San Marco e, per l'Europa, di una nuova rivoluzione parigina e di sommosse a Vienna, Praga, Berlino. Il 1848 è anche l'anno in cui vengono alle stampe due testi totalmente antitetici. Due testi — entrambi brevi — che vanno a tracciare con più chiarezza — sotto l'aspetto sociale ed economico — e maggiore consapevolezza — sotto quello politico — le due strade che, in questo modo, si delineavano — senza zone grigie e dipanando le possibili confusioni — come socialismo e liberalismo, come collettivismo e individualismo¹⁸. I due testi sono il *Manifesto del partito comunista* di Marx e Engels e *Lo Stato* di Bastiat.

Marx ed Engels

Ben più famoso rispetto al secondo, *Das Manifest der Kommunistischen Partei*¹⁹, com'è noto, venne elaborato da Karl Marx (1818-1883) e da Friedrich Engels (1820-1895) a Londra su commissione della Lega dei Comunisti. Nel saggio veniva compendiata la dottrina rivoluzionaria comunista in quattro capitoli divenuti celeberrimi²⁰.

RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, prefazione di Rosario Romeo, Laterza, Roma - Bari 2003 (1925), p. 202-207; cfr. Eric J. HOBSBAWM, *Il trionfo della borghesia. 1848-1875*, Laterza, Roma - Bari 1998, p. 11-32 (*The Age of Capital. 1848-1875*, 1975); cfr. Salvo MASTELLONE, *La storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, UTET, Torino 1989 (1986), p. 103-111.

¹⁸ Le due espressioni appaiono nei primi decenni del XIX secolo. Si è soliti far risalire la parola "liberalismo" alla Costituzione di Cadice del 1812 (benché Adam Smith e Napoleone Bonaparte ne avevano già impiegato l'aggettivo) mentre il primo a usare il vocabolo "socialista" (come aggettivo e non ancora come sostantivo) potrebbe essere stato Robert Owen (1771-1858) nel 1827, sebbene l'inventore del termine venga ordinariamente considerato il sansimoniano Pierre Henri Leroux (1797-1871) che, in un articolo nel 1833 — *De l'individualisme et du socialisme* —, adottò il lemma in chiave politica (mentre sino ad allora il termine era stato adoperato con significato diverso). Cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Il labirinto rivoluzionario. Volume primo. L'idea anarchica: i fondamenti teorici 1755-1917*, Rizzoli, Milano 1979, p. 116-119.

¹⁹ Karl MARX - Friedrich ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, a cura di Domenico Losurdo, Laterza, Roma - Bari 2005 (*Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848).

²⁰ Cfr. Jean-Jacques CHEVALLIER, *Le grandi opere del pensiero politico. Da Machiavelli ai nostri giorni*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 331-373 (*Les grandes oeuvres politiques. De Machiavel à nos jours*, 1949); cfr. Lucio COLLETTI, *Rileggendo il "Manifesto" di Marx* (1985), in IDEM, *Pagine di filosofia e politica*, Rizzoli, Milano 1989, p. 7-25.

In diretta relazione allo Stato, Marx, per quanto fortemente influenzato da Hegel²¹, abbandonò i termini con cui si era costruito ed espresso il rapporto hegeliano tra società e Stato²². Si trattava, però, di un rovesciamento che va considerato solo formale e apparente. La questione era abbozzata nel *Manifest*, ma fu, da Marx, più diffusamente esposta nelle opere successive²³.

Georg Wilhelm F. Hegel (1770-1831) aveva concepito lo Stato come l'entità a cui tutte le realtà a esso precedenti (le società pre-statali) debbono tendere ed essere in esso riassunte. Nel solco di un alveo teorico già tracciato (il riferimento non è solo a Hobbes), lo Stato, quindi, rappresenta ciò in cui l'uomo e tutte le "sotto-strutture" debbono risolversi per essere costituite in unità e razionalità²⁴. Il pensatore di Treviri, invece, parlava di Stato come quella forma di organizzazione in cui si concentra la forza borghese e, pertanto, come una "sovra-struttura" da abbattere. Mentre, quindi, per Hegel lo Stato rappresenta il perfezionamento della storia, in Marx ed Engels esso è destinato a scomparire con la società borghese che lo ha generato. L'ultimo atto che lo Stato compirà (che sarà anche il primo nella sua veste di vero rappresentante di tutta la società, benché questa sia fatta coincidere con il proletariato) sarà la trasformazione dei mezzi di produzione in proprietà sociale. Pertanto, diventato ormai superfluo, lo Stato si estinguerà²⁵. Scriveva perciò Engels: «al posto del governo delle persone appare l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi. Lo Stato non viene abolito; *si estingue*»²⁶.

Sebbene la suggestione per l'abolizione di ogni autorità e di ogni potere abbia avuto sempre un notevole spazio nel movimento socialista, la concezione marxiana dello Stato è meno distante dal pensiero di Hegel di quel che può apparire. Si potrebbe anche semplicemente sostenere che sia in Hegel sia in Marx la dicotomia tra società civile e Stato si risolve in una reale statalizzazione. Il grande

²¹ Cfr. Lucio COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969; cfr. Lucio COLLETTI, *Hegel e Marx* (1985), in IDEM, *Pagine di filosofia e politica*, Rizzoli, Milano 1989, p. 95-98.

²² Cfr. Norberto BOBBIO - Michelangelo BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxistico*, Il Saggiatore, Milano 1984.

²³ Cfr. Karl MARX, *Lo Stato moderno*, introduzione e cura di Danilo Zolo, Newton Compton, Roma 1973.

²⁴ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma - Bari 2010 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821); cfr. Cornelio FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, a cura di Christian Ferraro, Editrice del Verbo Incarnato, Segni (Roma) 2004 (1988); cfr. Karl R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici. 2. Hegel e Marx falsi profeti*, a cura di Dario Antiseri, Armando, Roma 1981 (*The Open Society and Its Enemies. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, 1944-1945).

²⁵ Cfr. Danilo ZOLO, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, De Donato, Bari 1974.

²⁶ Friedrich ENGELS, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science - Anti-Dühring* (*Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1877-1878), in *Marx & Engels collected works. Volume 25*, Lawrence and Wishart, London 2010, p. 268 (Part III. Socialism - II. Theoretical).

economista austriaco Ludwig von Mises (1881-1973) spiegava le differenze tra i due pensatori semplicemente sottolineando un diverso uso dei termini in questione²⁷. Marx chiama “Stato” la struttura del potere borghese: “Stato” è ciò che ripugna, è solo ciò che costituisce lo strumento del domino di classe. In questo modo, il significato della parola è limitato alla struttura oppressiva. Con la conquista proletaria del potere e con l’eliminazione del conflitto di classe, lo Stato (cioè la società borghese) non potrà che cessare di esistere. Al tempo stesso, ciò che Marx (ed Engels) definiva “società civile” altro non è che la “socializzazione”²⁸ — o la “collettivizzazione” se si preferisce — che si attuerà come conseguenza dell’abolizione delle strutture di domino del potere borghese²⁹. Ecco perché, scriveva Mises, «i socialisti pongono grande enfasi nel designare la comunità socialista come società», definendo la “socializzazione” come «il trasferimento dei mezzi di produzione sotto il controllo della comunità. In se stessa l’espressione non si presta a obiezioni, ma nel contesto in cui è usata è particolarmente mirata a oscurare uno dei più importanti problemi del socialismo»³⁰.

La scelta terminologica di Marx e Engels è, quindi, per Mises, secondaria rispetto ai concetti e ai programmi. Si può evitare di utilizzare il termine “Stato” e lo si può sostituire con la parola “società”, ma ciò non ha molta rilevanza in ordine al traguardo che ci si pone. Non sembrerebbe, quindi, esserci alcuna diversità sostanziale tra Hegel e Marx se ai termini adottati in modo difforme si sostituisce ciò che Hegel e Marx intendevano rappresentare con essi. Nella questione chiave dello Stato, Marx, pertanto, non opererebbe, *de facto*, alcun rinnegamento dell’hegelismo; vi sarebbe, piuttosto, al di là delle formule utilizzate, una continuità essenziale nel segno del superamento (o, più propriamente, dell’*eliminazione*) del particolare — che per Hegel sono le società pre-statali e per Marx è la forma borghese dello Stato — perfezionato (o, più propriamente, *dissolto*)

²⁷ Cfr. Ludwig von MISES, *In nome dello Stato*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2012, p. 55 (*Im Namen des Staates oder Die Gefahren des Kollektivismus*, 1938-1939).

²⁸ Cfr. Anna OPPO, *Socializzazione politica*, in Norberto BOBBIO - Nicola MATTEUCCI - Gianfranco PASQUINO (diretto da), *Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004 (1976), p. 889-893; cfr. Mario BORONCI, *Socializzazione*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l’Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1953, vol. XI, col. 834-836; cfr. Bonifacio PEROVIC, *Socializzazione*, in Francesco ROBERTI - Pietro PALAZZINI (a cura di), *Dizionario di teologia morale*, Studium, Roma 1954, p. 1276-1279.

²⁹ Cfr. Norberto BOBBIO, *Società civile*, in Norberto BOBBIO - Nicola MATTEUCCI - Gianfranco PASQUINO (diretto da), *Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004 (1976), p. 894-895; cfr. Norberto BOBBIO, *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*, Einaudi, Torino 2009 (1980), p. 27-31, 64.

³⁰ Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2020, p. 161 (*Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, 1922).

nella dimensione collettiva (che Hegel chiama “Stato” e Marx definisce “socializzazione”). «In questo modo — commentava l’economista austriaco — la socialdemocrazia marxista poté, a un tempo e insieme, contemplare la distruzione della macchina statale già esistente, combattere fieramente tutti i movimenti anarchici e perseguire una politica che conduce direttamente a uno Stato onnipotente»³¹.

I problemi non sono esauriti. Vi è un’altra contraddizione che ha arrovellato gli interpreti del marxismo e che rimane irrisolta. La preconizzata scomparsa dello Stato non avverrà senza il massimo esercizio delle funzioni di questo: il passaggio alla fase della storia in cui non vi sarà più alcun potere, non potrà avvenire senza il più esteso dispiegamento di potere. Per abolire Stato e potere occorrono l’uno e l’altro³² con un’intensità come mai applicata e con una forza come mai realizzata. Tutto ciò è giustificato dalla inevitabilità storica di una “fase di transizione” che, nel segno della dittatura del proletariato, non potrà mancare. Sarà necessaria una fase di repressione esercitata dallo Stato proletario per abbattere le resistenze del capitalismo e poter finalmente fare a meno dello Stato. Come annotava anche l’italiano Luigi Einaudi (1874-1961), nessuna profezia è stata meglio contraddetta dai fatti perché la conquista del potere politico da parte del proletariato (o, meglio, dei suoi sostituti) non prelude al superamento dello Stato, ma ha storicamente comportato il più ferreo statalismo³³.

L’aporia in cui si trova la teoria marxiana dello Stato non poteva non emergere anche nelle osservazioni degli epigoni di Marx che si trovavano dinanzi il nodo di un’abolizione da compiere in un futuro imprecisato e di una piena utilizzazione (e di un massimo potenziamento) nella fase intermedia.

Fu l’interrogativo di un socialista anomalo come Romeo Soldi (1866-1926) che, nella sincera ricerca della libertà, non poteva non imbattersi in un dubbio destinato a rimanere irrisolto. Nel 1900 Soldi così scriveva sulle pagine di «Critica sociale», la storica rivista di Filippo Turati: «tra i nostri compagni si notano in proposito due tendenze diverse, anzi diametralmente opposte, ed è bene metterle

³¹ Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2020, p. 162 (*Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, 1922).

³² Cfr. Luciano PELLICANI, *Miseria del marxismo. Da Marx al Gulag*, SugarCo, Milano 1984, p. 107s.; cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, Laterza, Roma - Bari 1974.

³³ «Nessuna profezia è stata meglio contraddetta dai fatti di quella che venne di moda nelle pubblicazioni divulgative popolari del manifesto dei comunisti del febbraio 1848. La società capitalistica morirà di morte naturale, senza spargimento di sangue». Luigi EINAUDI, *Il mito del colossale* (1948), in IDEM, *Il Buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*, a cura di Ernesto Rossi, premessa di Massimo L. Salvadori, prefazione di Eugenio Scalfari, Laterza, Roma - Bari 2004 (1954), p. 325.

Puna di fronte all'altra [...]. Da una parte alcuni socialisti sono felici tutte le volte che possono affidare qualche nuovo incarico allo Stato, ed essi credono in tal modo di arrivare quasi insensibilmente al socialismo. [...] Dall'altra moltissimi studiosi diffidano di ogni ingerenza economica dello Stato, almeno come è costituito attualmente. Essi rammentano che lo Stato è lo strumento di dominazione di alcune classi sulle altre ed aumentare la potenza sua vuol dire dare in mano, alla classe che in un determinato momento detiene il potere, armi più potenti di oppressione. In questo senso l'Engels, il Deville e quasi tutti gli autori socialisti sostenevano che il socialismo doveva arrivare all'abolizione dello Stato appunto perché doveva abolire ogni dominazione di una classe sulle altre. Quindi essi credono che la politica del partito socialista debba essere diretta principalmente a diminuire la forza dello Stato, a decentrare le sue attribuzioni, a togliere tutte le funzioni politiche dagli artigli dei politicanti di mestiere per affidarle di preferenza ai corpi interessati³⁴. Soldi citava il marxista francese Gabriel Deville (1854-1940) che, nella galassia socialista, si poneva in una posizione contraria. E, infatti, in polemica verso il riformismo interno, da massimalista, nel 1883, aveva affermato essere «un pessimo sistema quello che per distruggere qualcosa si cominci prima a fortificarlo»³⁵. Ma i comunisti non avrebbero potuto fare a meno dello Stato e, piuttosto che distruggerlo, trovarono molto più proficuo compiere la rivoluzione attraverso di esso.

Infatti, dal canto suo, il sindacalista rivoluzionario Arturo Labriola (1873-1959), qualche anno dopo Romeo Soldi, invitava a considerare lo Stato come lo strumento del cambiamento proletario. Scriveva il sindacalista napoletano: «accretere i poteri dello Stato è la suprema idealità del momento. Che cosa i proletari guadagnerebbero con l'esser dominati dal potere statale, anziché dai capitalisti, nessuno può comprendere»³⁶. Tra le dispute laceranti delle fazioni, gli faceva eco Ferdinand Lassalle (1825-1864), il propugnatore della social-democrazia tedesca che invitava la classe operaia a scegliere la strada delle riforme: «voi non dovrete lottare contro lo Stato, ma contro le classi sfruttatrici. Lo Stato è vostro amico. Naturalmente non lo Stato governato dal signor von Bismarck, ma lo Stato controllato da noi»³⁷. In sintesi possiamo utilizzare il commento di uno

³⁴ Cit. in Guglielmo PIOMBINI, *Proletari per il laissez-faire! La tradizione liberista operaia in Inghilterra, Stati Uniti e Italia*, in IDEM, *La proprietà è sacra*, Il Fenicottero, Bologna 2001, p. 200.

³⁵ Cit. in Domenico SETTEMBRINI, *Socialismo, Marxismo e Mercato. Per un bilancio dell'idea socialista*, Marco Editore, Lungro (Cosenza) 2002, p. 90.

³⁶ Arturo LABRIOLA, *Riforme e rivoluzione sociale*, Società Editrice Milanese, Milano 1904, cit. in PIOMBINI, *Proletari per il laissez-faire! La tradizione liberista operaia in Inghilterra, Stati Uniti e Italia*, cit., p. 209.

³⁷ Cit. in Ludwig von MISES, *Lo Stato onnipotente. La nascita dello Stato totale e della guerra totale*, introduzione all'edizione italiana di Victor Zaslavsky, Rusconi, Milano 1995, p. 50 (*Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*, 1944).

storico del pensiero anarchico per il quale «il sindacalismo tendeva non ad abolire il principio d'autorità, ma a trasferirlo dallo Stato al sindacato. Pur negando lo Stato, i sindacalisti rivoluzionari non negavano ogni forma di organizzazione autoritaria della società»³⁸.

Bastiat

Marx e Engels avevano già diffuso il *Manifest* nel nome del ben noto appello ai proletari di tutto il mondo, quando Frédéric Bastiat (1801-1850), si accingeva, sul finire dell'estate del 1848, a pubblicare il *pamphlet* dal titolo *Le État (Lo Stato)*³⁹ sul «Journal des Débats» di Parigi.

Destinato a non godere della stessa fortuna del libretto che è all'origine del marxismo, l'opuscolo di Bastiat era scritto con il tono sarcastico, quella modalità pubblicistica che offrirà a tanti detrattori dell'economista francese motivi per irriderne la scientificità. Tuttavia, come scrive René Gonnard (1874-1966), «Frédéric Bastiat è forse, tra tutti gli economisti francesi, il più noto al grande pubblico, per non dire il solo»⁴⁰. E anche a voler cogliere le sue abilità di saggista, non può essere certo trascurato come spesso proprio la sua prosa vivace e il suo stile immediato abbia indotto molti commentatori a declassarlo, considerandolo solo un estroso e spiritoso opinionista. Ma queste qualità non si oppongono affatto alla serietà delle trattazioni⁴¹. Ben lo capì il più noto storico dell'economia del XX secolo, Alois Joseph Schumpeter (1883-1950), che, nella sua monumentale opera, lo presentò come «il più brillante giornalista economico mai esistito»⁴².

A fronte di ciò, intellettuali e accademici hanno mosso valutazioni molto severe nei confronti dell'economia politica di Bastiat. Ad iniziare dallo stesso Marx, che lo citò più volte ne *Il Capitale*, prima definendolo sprezzantemente «il più

³⁸ Giampietro N. BERTI, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaita Editore, Manduria (Taranto) 1998, 4 voll., cit. in PIOMBINI, *Proletari per il laissez-faire! La tradizione liberista operaia in Inghilterra, Stati Uniti e Italia*, cit., p. 198.

³⁹ Frédéric BASTIAT, *Lo Stato (L'État, 1849)*, in IDEM, *Ciò che si vede, ciò che non si vede e altri scritti*, prefazione di Nicola Iannello, con un saggio di Gérard Bramoullé, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 155-168.

⁴⁰ Cit. in Frédéric BASTIAT, *Il mercato e la provvidenza. Pensieri liberali*, a cura di Massimo Baldini, Armando, Roma 2002, p. 11.

⁴¹ Si può cogliere una similitudine tra Bastiat e uno dei più grandi economisti italiani dalla battuta sempre pronta e acuta: Sergio Ricossa (1927-2016). Ricossa fu grande ammiratore del saggista francese esprimendo alcuni giudizi che saranno ripresi a breve. Un altro parallelismo può essere indicato tra Bastiat e Luigi Einaudi (1874-1961). Anche l'economista torinese, infatti, dedicò molta parte della sua opera all'attività pubblicistica.

⁴² Joseph A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, with a new introduction by Mark Perlman, Routledge, New York (N. Y.) 2007 (1954, posthumous), p. 475.

scialbo e quindi il più fortunato rappresentante dell'apologetica economica volgare⁴³, poi affibbiandogli l'epiteto di «commesso viaggiatore del libero scambio»⁴⁴, infine chiamandolo pure «... economista-nano»⁴⁵. Non meno sferzante fu Nikolaj Bucharin (1888-1938), il bolscevico eliminato poi da Stalin, che denominò «Bastiat, il più “dolciastro” degli economisti»⁴⁶. Non fu certo gentile John Maynard Keynes (1883-1946) — senz'altro il più influente economista del Novecento — quando, nella sua più famosa conferenza, dichiarò: «nelle opere di Bastiat, raggiungiamo l'espressione più stravagante e rapsodica della religione dell'economista»⁴⁷. E se Keynes parlò di «religione dell'economista» chi aveva professato la “religione della libertà”⁴⁸ (per quanto crocianamente ambigua essa si sia rivelata⁴⁹) non si dimostrò affatto simpatetico o sensibile al liberismo abbracciato da Bastiat. Infatti, Benedetto Croce (1866-1954), recidendo libertà economica e libertà politica⁵⁰, considerò utopico il liberismo al punto da suggerire un bizzarro paragone tra l'utopia dei comunisti e il liberalismo di Bastiat. Alla curiosa premessa — «ed utopisti furono quelli che, colpiti allora dall'accrescimento di produzione e di benessere che, in condizioni date, era venuto dall'abolizione dei vincoli nell'industria e nei commerci, e in particolare e di recente dagli effetti della grande e vittoriosa battaglia combattuta in Inghilterra contro il dazio sul grano» — Croce concentrò la sua accusa su colui che considerava il «più popolare di cotesti propugnatori e utopisti del liberismo, [...] Bastiat, il quale aveva un fondo religioso tra di fede nella natura, conforme alla filosofia del settecento, e di fede in un Dio provvidente»⁵¹. E se il filosofo napoletano aveva

⁴³ Karl MARX, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di Aurelio Macchioro e Bruno Maffi, UTET, Torino 2009, p. 82 (*Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, 1867 - Proscritto alla seconda edizione del 1873).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 161.

⁴⁶ Nikolaj Ivanovich BUCCHARIN, *L'economia politica del “rentier”*, a cura di Aldo G. Ricci, Samonà e Savelli, Roma 1970, p. 63 (*Politiceskaja ekonomija rant'e*, 1919).

⁴⁷ John Maynard KEYNES, *La fine del lasciar fare (The End of Laissez-Faire)*, 1926), in IDEM, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e altri scritti*, a cura di Alberto Campolongo, UTET, Torino 1978, p. 94.

⁴⁸ Cfr. Adriano BAUSOLA, *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1972, p. 131-169; cfr. Corrado OCONO, *Benedetto Croce e la religione della libertà*, in Giampietro BERTI - Nunziante MASTROLIA - Luciano PELLICANI (a cura di), *I difensori dell'Occidente*, Licosia, Salerno 2017, p. 93-104.

⁴⁹ Cfr. Raimondo CUBEDDU, *Margini del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 115.

⁵⁰ A riguardo, molto noto è il confronto che il filosofo napoletano intesse con Einaudi a partire dal 1927. Cfr. Benedetto CROCE - Luigi EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, a cura di Giovanni Malagodi, Ricciardi, Milano - Napoli 1988; cfr. Natalino IRTI, *Dialogo sul liberalismo. Tra Benedetto Croce e Luigi Einaudi*, Il Mulino, Bologna 2012.

⁵¹ Benedetto CROCE, *Storia d'Europa nel secolo Diciannovesimo*, Laterza, Bari 1965 (1932), p. 128.

azzardato il parallelismo tra i comunisti e Bastiat, uno storico crociano, Guido De Ruggiero (1888-1948), si era già spinto ad abbinare il saggista francese al conterraneo rivoluzionario Proudhon («per un curioso fenomeno di mimetismo, egli è assai più vicino al Proudhon — fuor che nel riguardo dell'ingegno — che non sembri a prima vista»). Ma a dimostrazione del fatto che Bastiat e Proudhon avessero in comune solo la cittadinanza francese basta ricordare lo scontro che i due ebbero praticamente su tutto a partire dalla questione del credito a interesse⁵². Dimenticando anche questo, De Ruggiero procedeva imperterrito nel lanciare il suo giudizio contro Bastiat: «ultimo rampollo della scuola di Say [...] vagheggia [...] il naturale spiegamento di certe untuose armonie, che compongono in unità le apparenti discordie delle forze sociali. Difficilmente è uscita dalla penna di un economista un'opera così stucchevole come le *Armonie economiche*, le quali sono state giustamente prese a bersaglio dalla satira dei socialisti. In esse riecheggia ancora una volta l'ottimismo settecentesco, con la sua identificazione dell'interesse individuale e collettivo; e l'atteggiamento anti-statale del vecchio liberismo vi trova una delle sue espressioni più sdolciate e barocche»⁵³.

C'è da ritenere che i motivi di tale diffidenza siano rivelativi della consistenza ideale di chi si definiva liberale dicendosi convinto di esserlo⁵⁴. A commento dei giudizi di Croce e di De Ruggiero — che pur si consideravano di area liberale — il pensatore libertario Nicola Iannello, giustamente, nota: «non si può che rimanere stupefatti di fronte alla leggerezza di un giudizio espresso in anni in cui [Croce e De Ruggiero scrivevano tra gli anni Venti e gli anni Trenta del secolo scorso, *n.d.r.*] il mondo tentava di uscire a fatica dal baratro in cui l'aveva piombato lo statalismo avversato da Bastiat»⁵⁵, lo stesso statalismo che stava conducendo, a grandi passi, l'umanità verso una seconda catastrofe bellica. Anziché esprimere una ferma confutazione e una convinta opposizione verso ogni accumulazione di potere politico, i nostri sedicenti liberali preferivano, invece,

⁵² Cfr. Frédéric BASTIAT, *Capitale e Rendita (Capital et rente, 1849)*, in IDEM, *Ciò che si vede, ciò che non si vede e altri scritti*, prefazione di Nicola Iannello, con un saggio di Gérard Bramoullé, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 191-225; cfr. Jean BRUHAT, *Il socialismo francese dal 1848 al 1871*, in Jacques DROZ (a cura di), *Storia del socialismo/I. Dalle origini al 1875*, prefazione di Enzo Santarelli, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 611-612 (*Histoire générale du socialisme, 1972-1978*).

⁵³ Guido DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, prefazione di Rosario Romeo, Laterza, Roma - Bari 2003 (1925), p. 197.

⁵⁴ Cfr. Benedetto CROCE, *L'idea liberale. Contro le confusioni e gl'ibridismi. Scritti vari*, Laterza, Bari 1944.

⁵⁵ Nicola IANNELLO, *Lavoro contro spoliazione. Il liberalismo integrale di Frédéric Bastiat*, prefazione a Frédéric BASTIAT, *Ciò che si vede, ciò che non si vede e altri scritti*, prefazione di Gérard Bramoullé, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. X.

utilizzare tempo ed energie a biasimare il genuino liberalismo di Bastiat e di chi gli assomigliava.

Più in generale, e considerando l'eterogeneità e la varietà dei critici, è ben strana una così estesa attenzione riservata a Bastiat da parte di economisti e di intellettuali nonostante che per i primi egli fosse giudicato carente di impianto scientifico e per i secondi fosse ritenuto solo un ingenuo saggista al limite dell'ascetismo. Se l'opera di Bastiat fosse davvero inconsistente, perché i famosi nomi richiamati (a cui se ne possono aggiungere anche altri) si sono scomodati per attaccare un esanime scrittore di provincia? Piuttosto è vero che, al centro di interesse e di polemiche, il lavoro apologetico di Bastiat ha mosso passioni e reazioni di tale portata da poter adeguatamente parlare di un «fenomeno Bastiat»⁵⁶.

Cattolico dichiarato, Bastiat ebbe problemi anche con i teologi. Nel 1856 (quindi alcuni anni dopo la morte) su «La Civiltà Cattolica», il direttore della celebre rivista dei gesuiti, padre Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862)⁵⁷, in una serie di articoli dal titolo *Le due economie*, non risparmiò critiche a Bastiat. Pur riconosciuto «gagliardissimo ingegno», il saggista francese Bastiat veniva accusato di ridurre l'economia al puro interesse⁵⁸. Anche un altro dotto gesuita de «La Civiltà Cattolica», padre Matteo Liberatore (1810-1892), ribadirà più tardi le obiezioni allargandole al campo della politica sociale a cui Bastiat aveva risolutamente opposto le ragioni del liberismo. Per il gesuita, infatti, le autorità pubbliche debbono orientare, con le regole del caso, l'economia verso il bene comune per cui, pur nella difesa della proprietà privata e nella censura verso il socialismo, «una certa intervento dello Stato — affermava padre Liberatore criticando Bastiat — nei fatti economici e nella società è indispensabile»⁵⁹.

⁵⁶ È come si è espresso un grande economista: Sergio RICOSSA, *Introduzione a Frédéric BASTIAT - Gustave de MOLINARI, Contro lo statalismo*, a cura di Carlo Lottieri, Liberilibri, Macerata 2004, p. 10.

⁵⁷ Il gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio è una figura di spicco dell'Ottocento italiano. Va affiancato a un altro gesuita, Matteo Liberatore, e ad Antonio Rosmini Serbati. In particolare a quest'ultimo è stato unito per aver adottato la formula “giustizia sociale”. Taparelli d'Azeglio e Rosmini sono stati i primi autori a utilizzare — sebbene in modo impreciso — la controversa espressione. Cfr. Alejandro A. CHAFUEN, *I precursori italiani del personalismo economico: una riflessione sugli scritti di Luigi Taparelli d'Azeglio, Antonio Rosmini e Matteo Liberatore*, in Enrico COLOMBATTO - Alberto MINGARDI (a cura di), *Il coraggio della libertà. Saggi in onore di Sergio Ricossa*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002, p. 109-143.

⁵⁸ Cfr. AA. VV., *Miscellanea Taparelli*, Editrice Università Gregoriana, Roma 1964, p. 336s.

⁵⁹ Matteo LIBERATORE, *Principii di economia politica*, Befani, Roma 1889, p. 345, cfr. anche p. 5 e 350.

Una concezione del bene comune imprecisa nella sua estensione⁶⁰ comporta un inevitabile pregiudizio negativo nei confronti delle leggi economiche e impedisce di scorgere un'intrinseca moralità dei naturali processi economici. È questo un dinamismo che, al contrario, Bastiat aveva magnificamente percepito e lucidamente descritto come armonia sociale ed economica. Non a caso *Harmonies économiques* è il titolo che il saggista francese volle scegliere per la sua opera più importante, tra l'altro completata poco prima di morire⁶¹.

Bastiat riusciva a mostrare come nelle leggi economiche fosse contenuto il riflesso della stessa armonia creatrice e provvidente di Dio. La sua opera risulta, quindi, una sorta di apologia naturale, al tempo stesso scientifica e morale, del carattere implicitamente trascendente dei meccanismi economici. È questa la ragione per la quale Sergio Ricossa parlava di Bastiat come «un mistico della libertà economica»⁶². Il saggista francese, infatti, vedeva nelle leggi economiche lo specchio delle leggi naturali dell'intero universo attraverso cui ammirare il provvidente e armonioso piano della sapienza di Dio.

Accanto ai critici del saggista francese, e per ragioni opposte, non si è dimostrata meno convinta la schiera di coloro che hanno ammirato in Bastiat la limpida difesa della libertà in economia e l'acuto e ironico svelamento della natura dello Stato «provvidente e fraterno». Il primo ammiratore del pensatore d'oltralpe fu Francesco Ferrara (1810-1900)⁶³, economista di spicco⁶⁴ e capo-scuola del liberismo⁶⁵ e dell'anti- protezionismo italiano⁶⁶ nonché ministro delle finanze, nel 1867, nel breve governo Rattazzi. Tra i grandi nomi italiani legati alle scienze economiche vi è anche quello dell'economista e sociologo Vilfredo Pareto (1848-1923) che dichiarò il proprio debito nei confronti del saggista francese⁶⁷.

⁶⁰ Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Dottrina sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, Nerbini, Firenze 2016, p. 161-180.

⁶¹ Cfr. Frédéric BASTIAT, *Armonie economiche*, premessa di Agostino Canonica, introduzione di Francesco Ferrara, UTET, Torino 1949 (*Harmonies économiques*, 1850).

⁶² Sergio RICOSSA, *Cento trame di classici dell'economia*, Rizzoli, Milano 1991, p. 109.

⁶³ Alla notizia della morte di Bastiat, fu il professore Ferrara a dare, all'Università di Torino, l'annuncio funebre perché la sua scuola di Economia politica fosse «la prima a rendere un atto di cordiale omaggio alla memoria immortale di Federico Bastiat». Francesco FERRARA, *Su Frédéric Bastiat*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2016 (1851), p. 53.

⁶⁴ Cfr. Francesco FERRARA, *Scritti di statistica e di storia*, a cura di Domenico Demarco, UTET, Torino 1990;.

⁶⁵ Cfr. Riccardo FAUCCI, *L'economista scomodo: vita e opere di Francesco Ferrara*, Sellerio, Palermo 1995.

⁶⁶ Cfr. Francesco FERRARA, *Il germanesimo economico in Italia*, in «Nuova Antologia», n. 19, 1874, p. 928-1008.

⁶⁷ Cfr. Alberto MINGARDI, *Francesco Ferrara and Vilfredo Pareto, Readers of Frédéric Bastiat*, in «Libertas», volume 2 (2017), n. 2, p. 41-68.

La Scuola economica che ha massimamente valorizzato l'opera divulgativa di Bastiat è certamente quella fortuitamente nata negli ultimi decenni dell'Ottocento a Vienna intorno alle indagini "marginaliste" di Carl Menger (1840-1921)⁶⁸. Il particolare legame che gli esponenti della Scuola Austriaca⁶⁹ hanno avvertito nei riguardi dell'economista francese si giustifica innanzitutto per il fatto che Bastiat può ben essere considerato un antesignano della svolta marginalista e della teoria del valore soggettivo, della prasseologia e del rifiuto della teoria del valore-lavoro; quindi uno dei numerosi precursori dell'"austro-liberalismo"⁷⁰.

Insieme a quello del belga Gustave de Molinari (1819-1912)⁷¹, il pensiero di Bastiat è effettivamente affine a quanto si svilupperà più tardi sulla scia di Menger andando a costituire un paradigma che dall'economia spaziò in molti altri campi del sapere. La connessione con Bastiat è stata intesa nell'ambito di una lunga e feconda tradizione e in tale continuità un posto non secondario è stato sempre riconosciuto al saggista francese da tutti gli esponenti "austriaci", a partire dalle prime generazioni di marginalisti: da Mises⁷² ad Hayek⁷³, passando ad altri come, ad esempio, Henry Hazlitt⁷⁴. Mises, in particolare, nel suo *Liberalismus* del 1927, pose Bastiat tra gli autori liberali che non potevano non essere letti: «Bastiat

⁶⁸ Cfr. Carl MENGER, *Principi fondamentali di economia politica*, a cura di Raimondo Cubeddu, introduzione di Karl Milford, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001 (*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, 1871).

⁶⁹ Per un'introduzione alla Scuola Austriaca e al marginalismo che la connota: cfr. Eamonn BUTLER, *La Scuola austriaca di economia. Un'introduzione*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2014 (*Austrian Economics: A Primer*, 2010); cfr. Raimondo CUBEDDU, *Il liberalismo della Scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Morano, Napoli 1992; cfr. Jesús HUERTA de SOTO, *La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, a cura di Paolo Zanotto, prefazione di Raimondo Cubeddu, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003 (*La Escuela Austriaca: mercado y creatividad empresarial*, 2000); cfr. Eugen Maria SCHULAK - Herbert UNTERKÖFLER, *The Austrian School of Economics. A History of Its Ideas, Ambassadors, and Institutions*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2011 (*Die Wiener Schule der Nationalökonomie*, 2009).

⁷⁰ Cfr. Ubiratan Jorge IORIO, *Dos Protoaustriacos a Menger. Uma breve história dos origens da Escola Austríaca de Economia*, prefácio de Fabio Barbieri, próêmio de Claudio A. Téllez-Zepeda, posfácio de José Manuel Moreira, Instituto Ludwig von Mises Brasil, Sao Paulo 2015.

⁷¹ Cfr. Gustave de MOLINARI, *Le serate di rue Saint-Lazare. Dialoghi sulle leggi economiche e difesa della proprietà*, introduzione di Nicola Iannello, postfazione di Carlo Lottieri, Liberilibri, Macerata 2009 (*Les soirées de la rue Saint-Lazare*, 1849).

⁷² Ad es., cfr. Ludwig von MISES, *Politica economica. Riflessioni per oggi e per domani*, introduzione di Lorenzo Infantino, Liberilibri, Macerata 2007, p. 24, 105 (*Economic Policy. Thoughts for Today and Tomorrow*, 1959).

⁷³ Ad es., cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, edizione italiana a cura di Angelo M. Petroni e Stefano Monti Bragadin, prefazione di Massimiliano Finazzer Flory, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 76, 227 (*Law, Legislation and Liberty*, 1973-1979).

⁷⁴ Ad es., cfr. Henry HAZLITT, *L'economia in una lezione. Capire i fondamenti della scienza economica*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2012, p. 8 (*Economics in One Lesson*, 1946).

scriveva in uno stile smagliante, e la lettura dei suoi scritti è particolarmente gradevole. Non c'è da stupirsi se le sue teorie sono oggi superate, considerati i progressi imponenti della teoria economica dopo la sua morte. Ma la sua critica di tutti i protezionismi e di tutte le tendenze affini resta tuttora insuperata, e i protezionisti e gli interventisti non sono stati capaci di profferire neanche una parola di replica sulla base di fatti, limitandosi unicamente a balbettare senza sosta che Bastiat è “superficiale”⁷⁵.

Ancora più stretta fu l'affinità che legò Rothbard a Bastiat⁷⁶, considerato dal primo non solo liberale, ma propriamente libertario⁷⁷. Questa identificazione non è senza motivi, anche se il libertarismo di Bastiat non giunse alla compiutezza del pensiero rothbardiano. L'economista francese è stato sempre, e motivatamente, ricordato dai libertari come un grande maestro e anticipatore⁷⁸: al cattolico Bastiat, Rothbard volle titolare la sua prima iniziativa pubblica⁷⁹, quel “Circolo Bastiat” sorto nella metà degli anni Cinquanta (a New York, nel salotto di casa dei novelli sposi Rothbard) allo scopo di discutere idee e giudizi che già erano stati del saggista francese⁸⁰.

Per comprendere di Bastiat statura, ruolo e influenza non si deve omettere di ricordare che la conversione liberale di un già affermato attore della Hollywood degli anni Cinquanta fu dovuta alla lettura dei testi di Bastiat⁸¹. Come molti dei suoi colleghi e delle persone di spettacolo, quell'attore coltivava idee di Sinistra, ma la svolta rappresentò un evento destinato ad andare oltre la vita personale

⁷⁵ Ludwig von MISES, *Liberalismo*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997, p. 266 (*Liberalismus*, 1927).

⁷⁶ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume II. Classical Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2006 (1995), p. 444-453, 466-470.

⁷⁷ Cfr. Carlo LOTTIERI, *Bastiat e Molinari: alle origini del liberismo radicale*, in Frédéric BASTIAT - Gustave de MOLINARI, *Contro lo statalismo*, introduzione di Sergio Ricossa, Liberilibri, Macerata 2004, p. 114s.

⁷⁸ Cfr. Carlo LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Liberilibri, Macerata 2001, p. 32.

⁷⁹ Cfr. Massimo BALDINI, *Introduzione a Frédéric BASTIAT, Il mercato e la provvidenza. Pensieri liberali*, Armando, Roma 2002, p. 18; cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rothbard e il cristianesimo: analisi di alcuni aspetti particolari*, in IDEM (a cura di), *Un libertario quasi cristiano. Il percorso culturale di Murray N. Rothbard*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) - Tramedoro, Bologna 2025, p. 95-96.

⁸⁰ Cfr. Justin RAIMONDO, *An Enemy of The State. The Life of Murray N. Rothbard*, Prometheus Books, New York (N. Y.) 2000, p. 81-84; cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rothbard. Dentro e oltre il Novecento*. Introduzione a Murray N. ROTHBARD, *Apologia del libertario*, Giubilei Regnani, Roma - Cesena 2026, p. 34-42.

⁸¹ Cfr. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume II. Classical Economics*, cit., p. 466-470.

investendo la storia del Novecento perché quell'attore era Ronald W. Reagan (1911-2004)⁸².

Bastiat era nato nel 1801 nella Francia sud occidentale in un'agiata famiglia di commercianti. Perse presto entrambi i genitori e, perciò, venne affidato al nonno paterno e ai parenti più prossimi. Completati gli studi, lavorò presso l'azienda di uno zio senza trascurare lunghe letture. Nell'aprile del 1821 scrisse a un amico queste parole: «io per me credo che mi darò tutto alla religione. [...] È questa [quella cattolica] una religione sì bella che io intendo come possa amarsi al punto di riceverne la felicità in questa vita»⁸³.

Imparò l'italiano, l'inglese e lo spagnolo e, nel 1824, lesse Adam Smith e Jean-Baptiste Say. Ereditando dal nonno importanti proprietà terriere, si dedicò a guidare l'impresa agricola di famiglia. Nel 1830 iniziò a occuparsi di politica sostenendo la candidatura di un esponente liberale. Dopo essere stato nominato giudice di pace, si candidò egli stesso all'Assemblea Legislativa ma non fu eletto. Nel 1834 pubblicò i primi testi e, negli anni successivi, si recò all'estero per lavoro.

Il 1844 fu un anno importante per Bastiat: è l'anno in cui s'imbatté nelle contese sul libero scambio e, per questo, divenne famoso. Scoprì il mondo del dibattito sul libero mercato condotto da Richard Cobden (1804-1865)⁸⁴, da John Bright (1811-1889)⁸⁵ e dalla Anti-Corns Law League⁸⁶ adoperandosi con passione per la costituzione in Francia di un movimento a difesa della libertà economica e della proprietà privata. A questo scopo inviò al «Journal des économistes» di Parigi un articolo — *De l'influence des tarifs français et anglais sur l'avenir des deux peuples* — che, pubblicato nel mese di ottobre, gli procurò subito un grande successo⁸⁷. Vistosi negare la pubblicazione di altri articoli, si trovò costretto a raccogliarli in un libro e nacque, così, *Cobden et la Ligue* (1845). Volle

⁸² Cfr. David T. BYRNE, *Ronald Reagan. An Intellectual Biography*, Potomac Books, Lincoln (Nebraska) 2018, p. 72.

⁸³ Cit. in Massimo BALDINI, *Il liberalismo, Dio e il mercato. Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, Röpke, Popper*, Armando, Roma 2001, p. 61.

⁸⁴ Cfr. Richard COBDEN, *Scritti e discorsi politici*, a cura di Alberto Mingardi, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2022.

⁸⁵ Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 32, 33, 352 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

⁸⁶ Nel 1815, nel Regno Unito, era stata varata una serie di provvedimenti protezionistici che caricavano di dazi le importazioni di grano e di derrate agricole. Le *Corn Laws* rimasero in vigore sino al 1846 quando la Lega contro la legge (la Anti-Corns Law League), costituita nel 1838 da Cobden e Bright, riuscì a far revocare il provvedimento. Ottenuto questo successo, la Lega continuò la lotta a favore del libero scambio e per l'abolizione delle altre forme di protezionismo.

⁸⁷ Cfr. Francesco FERRARA, *Introduzione* (1851) a Frédéric BASTIAT, *Armonie economiche*, premessa di Agostino Canonica, UTET, Torino 1949, p. 11-21.

incontrare Richard Cobden e, perciò, si recò a Manchester e a Londra. All'inizio del 1846 fondò a Bordeaux l'Association de libre échange e avviò un'attività frenetica con cui provava a contrastare i socialisti come Louis Blanc (1811-1882) e gli interventisti come Louis-Adolphe Thiers (1797-1877). Pubblicò libri, scrisse articoli e addirittura fondò un suo giornale, «Le libre-échange». Nell'estate del 1848 il dipartimento delle Lande lo elesse all'Assemblea Costituente (sarà poi membro anche dell'Assemblea Legislativa).

È di questo periodo la diatriba che — come già si ricordava — Bastiat ingaggiò contro Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) sul credito a interesse⁸⁸. Il noto esponente socialista giudicava illegittimo l'interesse e avrebbe voluto che a esso fosse sostituito un credito gratuito. Con uno scambio di lettere pubblicate su un giornale francese e durato alcuni mesi, tra il 1849 e il 1850, Bastiat sostenne, ovviamente, il contrario sortendo il compiacimento di Francesco Ferrara che attribuì al liberale il merito di porre «un abisso tra l'utopia e la scienza»⁸⁹. Intanto le condizioni di salute di Bastiat peggioravano perché da tempo era afflitto da una malattia ai polmoni. Perciò, su indicazione del medico, si trasferì in Italia per trascorrervi il periodo invernale. Il rimedio offerto dal clima mite, però, non fu sufficiente: la vigilia di Natale del 1850, a soli 49 anni, Bastiat si spense a Roma e fu tumulato nella centralissima chiesa di San Luigi dei Francesi dove ancora oggi le sue spoglie riposano.

L'impegno a favore del libero scambio, in difesa della proprietà privata e contro la mitizzazione dello Stato⁹⁰ fu tanto intenso quanto breve; breve non solo a causa della prematura dipartita, ma perché l'intera sua produzione letteraria e politica abbracciò un arco di appena cinque anni o poco più (dal 1844 al 1850). I suoi scritti, che hanno un carattere decisamente pamphletistico, ebbero l'effetto di demistificare questioni e temi attraverso la polemica spesso irrisoria e tagliente. Ed è lo Stato il primo argomento intorno a cui Bastiat spese le sue energie: «lo

⁸⁸ Cfr. Frédéric BASTIAT, *Capitale e Rendita (Capital et rente, 1849)*, in IDEM, *Ciò che si vede, ciò che non si vede e altri scritti*, prefazione di Nicola Iannello, con un saggio di Gérard Bramoullé, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 191-225; cfr. Jean BRUHAT, *Il socialismo francese dal 1848 al 1871*, in Jacques DROZ (a cura di), *Storia del socialismo/I. Dalle origini al 1875*, prefazione di Enzo Santarelli, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 611-612 (*Histoire générale du socialisme, 1972-1978*).

⁸⁹ Francesco FERRARA, *Su Frédéric Bastiat*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2016 (1851), p. 50.

⁹⁰ Cfr. Carlo LOTTIERI, *Proprietà, diritto e libertà in Frédéric Bastiat*, CIDAS - Centro Italiano Documentazione Azione Studi, Torino 2010.

Stato è la grande finzione attraverso la quale ognuno cerca di vivere a spese di tutti gli altri»⁹¹.

L'atteggiamento di Bastiat non è anarchico, ma libertario — non solo liberale⁹² —, sebbene più minarchico⁹³ che rothbardiano, nella ricerca di uno “Stato minimo” (secondo la formula che sarà anche in Robert Nozick⁹⁴) in base al quale i compiti debbono essere pochi e ben definiti. In *Les Harmonies économique* Bastiat spiegò che l'azione dello Stato verso i cittadini non può non essere connotata dalla costrizione; per evitare tale violenza, allora, le attribuzioni del governo dovrebbero essere limitate alla difesa dei diritti da far rispettare con la forza. Questi diritti coincidono con le libertà e con la proprietà di ciascuno. Quando oltrepassa questo preciso limite, il governo s'incammina su una strada che perde ogni freno (una «carriera indefinita») e che conduce — per Bastiat — non solo a oltrepassare le proprie competenze, ma a contraddirle. Ogni ulteriore intervento politico non potrebbe che tradursi in un'ingiustizia che si realizza ogni qual volta i diritti di alcuni sarebbero calpestati e violati in nome del vantaggio di altri. Dalla «più pura filantropia» agli «incoraggiamenti alla virtù», dal lavoro ai «premi», dai «favori» alle «protezioni dirette», dai «doni pretesi gratuiti» alle «iniziative dette generose», tutto sarebbe compiuto dal governo contraddicendo il motivo per cui esso dispone della forza⁹⁵.

Bastiat esprimeva un giudizio molto negativo su ciò che oggi chiameremmo Stato sociale. L'intervento sociale dello Stato non poteva essere definito nella formula novecentesca, ma era stato già conosciuto — almeno *in nuce* — con l'azione dei governi rivoluzionari, prima, e con l'opera di Napoleone e dei governi post-napoleonici, poi. L'*État providence* era ormai avviato e contro ciò che Bastiat considerava un grave errore, il saggista non poteva che provare a mettere in guardia i suoi lettori. «Chi non sarebbe felice di vedere lo Stato assumere su se stesso ogni pena, ogni preveggenza, ogni responsabilità, ogni dovere, ogni cosa che una provvidenza dai progetti impenetrabili ha messo di faticoso e di

⁹¹ Frédéric BASTIAT, *Lo Stato (L'État, 1849)*, in IDEM, *Ciò che si vede, ciò che non si vede e altri scritti*, prefazione di Nicola Iannello, con un saggio di Gérard Bramoullé, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 159.

⁹² Cfr. Nicola IANNELLO, *Lavoro contro spoliazione. Il liberalismo integrale di Frédéric Bastiat*, prefazione a Frédéric BASTIAT, *Ciò che si vede, ciò che non si vede e altri scritti*, prefazione di Gérard Bramoullé, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. VII-XXI.

⁹³ Cfr. Giuseppe BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2015 (1990), p. 49s.; cfr. Raimondo CUBEDDU, *Atlante del liberalismo*, Ideazione Editrice, Roma 1997, p. 14.

⁹⁴ Cfr. Robert NOZICK, *Anarchia, Stato e Utopia*, presentazione di Sebastiano Maffettone, Il Saggiatore, Milano 2000, p. 48s. (*Anarchy, State and Utopia*, 1974).

⁹⁵ Cfr. Frédéric BASTIAT, *Armonie economiche*, premessa di Agostino Canonica, introduzione di Francesco Ferrara, UTET, Torino 1949, p. 542s. (*Harmonies économiques*, 1850).

pesante a carico dell'umanità?»⁹⁶. Ma uno Stato che volesse sostituirsi all'uomo (e alle sue difficoltà) farebbe cadere lo stesso uomo nell'inerzia e lo trasformerebbe in un mero elemento di gregge. «Se è una sventura che il senso di responsabilità si estingua nell'individuo, è pure un'altra che si sviluppi esageratamente nello Stato»⁹⁷. Così come lo Stato che volesse creare una fraternità per legge, legiferando in materia di solidarietà, finirebbe col generare una «solidarietà fittizia», contraria e nemica di quella di cui c'è bisogno in società.

È evidente ed è forte l'affinità di Bastiat con gli “austriaci” e con Rothbard in particolare, il cui collegamento all'economista francese non genera, perciò, alcuna meraviglia. È molto probabile che Rothbard abbia conosciuto le opere di Bastiat attraverso Mises e che la stima che il maestro viennese dimostrava per Bastiat sia stato il miglior invito per Rothbard ad avvicinarsi al pensiero semplice e incisivo di chi ben a ragione è stato considerato uno dei grandi antesignani del paradigma — non solo economico — della Scuola Austriaca.

Il 1848 di Tocqueville

Il 1848 non è solo l'anno del *Manifesto* di Marx e Engels e de *Lo Stato* di Bastiat. È anche (e, scolasticamente, innanzitutto) l'anno delle insurrezioni. E le sommosse, attraversando l'intera Europa, ancora una volta, non risparmiarono Parigi. Alla caduta di Luigi Filippo (febbraio 1848), Alexis de Tocqueville (1805-1859), insieme a Bastiat, venne eletto deputato dell'ennesima Assemblea Costituente francese.

Membro della Commissione incaricata di preparare la nuova Costituzione, il visconte normanno (Tocqueville aveva origini nobiliari in Normandia) sfidò la mozione che intendeva inserire nel preambolo di questa il “diritto al lavoro”. Lo fece prendendo la parola in aula il 12 settembre 1848, tenendo il suo famoso *Discorso sul diritto al lavoro* nel quale contestò la richiesta in primo luogo rifiutando la consacrazione di una «carità pubblica». «L'emendamento — proclamava de Tocqueville — che accorda a ogni uomo in particolare il diritto generale, assoluto, irresistibile, al lavoro, questo emendamento porta necessariamente a una delle seguenti conseguenze: o lo Stato si assume il compito di dare a tutti i lavoratori che si presenteranno a lui l'impiego che non hanno, e allora viene a poco a poco trascinato a fare l'industriale; e dato che esso è l'imprenditore che si incontra ovunque, il solo che non possa rifiutare il lavoro e quello che di solito impone il compito minore, esso è invincibilmente condotto a rendersi il

⁹⁶ Frédéric BASTIAT, *Giustizia e Fraternità (Justice et fraternité, 1848)*, in Frédéric BASTIAT - Gustave de MOLINARI, *Contro lo statalismo*, a cura di Carlo Lottieri, introduzione di Sergio Ricossa, Liberilibri, Macerata 2004, p. 62.

⁹⁷ Frédéric BASTIAT, *Armonie economiche*, premessa di Agostino Canonica, introduzione di Francesco Ferrara, UTET, Torino 1949, p. 539 (*Harmonies économiques, 1850*).

principale e, ben presto, l'unico imprenditore dell'industria. Una volta giunti a questo punto l'imposta non è più il modo per far funzionare la macchina del governo, ma il grande mezzo per alimentare l'industria. Accumulando, così, nelle proprie mani tutti i capitali dei singoli, lo Stato finisce con il divenire l'unico proprietario di ogni cosa. Ora, questo è comunismo»⁹⁸. Tocqueville proseguiva tracciando l'altra possibile conseguenza, accanto a questa forma di allargata «carità pubblica»: quella di imporre agli imprenditori privati l'assunzione di tutti i disoccupati. Il rispetto di un eventuale “diritto al lavoro” per tutti non può che avere, per lo Stato, queste due conclusioni: o assumere i lavoratori o imporne l'assunzione. «L'una porta all'estensione della carità pubblica; in fondo all'altra che vedo? Il socialismo»⁹⁹.

Individuando nelle conseguenze del riconoscimento del “diritto al lavoro” l'abbrivio di un sistema collettivistico, Tocqueville bollò negativamente e senz'appello il tipo di società che da quel sistema sarebbe derivato, quello in cui, più che per uomini, tutto sembrerebbe essere fatto per una «società di api o di castori». Identicamente condannava l'idea di chi attribuiva allo Stato ogni saggezza, la presunta saggezza in virtù della quale lo Stato si sarebbe sostituito all'uomo «per tema di non lasciarlo sbagliare». Il pensatore francese rigettava l'idea che lo Stato «debba senza cessa porsi al [...] fianco [dell'uomo], sopra di lui, attorno a lui, per guidarlo, garantirlo, mantenerlo, trattenerlo»¹⁰⁰.

Nel turbolento 1848 le spinte socialiste si erano affacciate in modo prepotente. Tocqueville fu attento a saper vedere nelle propensioni “sociali” della Rivoluzione parigina di Febbraio il declino della libertà in nome dell'uguaglianza. Per tale motivo, il visconte si preoccupò di delineare il nascente socialismo: «quello che sopra ogni altro caratterizza ai miei occhi i socialisti di tutti i colori, di tutte le scuole, è una sfiducia profonda per la libertà, per la ragione umana; un profondo disprezzo per l'individuo preso in se stesso, al suo stato di uomo; ciò che li caratterizza tutti è un tentativo continuo, vario, incessante, per mutilare, per raccorciare, per molestare in tutti i modi la libertà umana; è l'idea che lo Stato non debba soltanto essere il direttore della società, ma debba essere, per così dire, il padrone di ogni uomo [...] il suo padrone, il suo precettore, il suo pedagogo [...]: in una parola, è la confisca [...], in un grado più o meno grande, della libertà umana»¹⁰¹. È questa la critica decisiva che Tocqueville muoveva al socialismo. Senza tentennamenti, il pensatore francese riconobbe lo scontro esiziale tra socialismo e libertà e, in nome di quest'ultima, il suo giudizio nei confronti di

⁹⁸ Alexis de TOCQUEVILLE, *Discorso sul diritto al lavoro (Discours sur le droit au travail, 1848)*, in IDEM, *Scritti politici*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1969, vol. I, p. 282.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 285.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 285-286.

tutte le forme di socialismo fu intransigente. Anche nel *Discorso* all'Assemblea Costituente, Tocqueville contrappose la democrazia al socialismo. Ma, parlando della democrazia, il liberale francese, esplicitamente — disse anche in quell'occasione — si riferiva agli ordinamenti oltreoceano, non all'egualitarismo giacobino che aveva sperimentato essere così diverso da quella *démocratie en Amérique* a cui volentieri andava con il pensiero e con il sentimento: «la democrazia estende la sfera dell'indipendenza individuale, il socialismo la restringe. La democrazia dà ad ogni uomo tutto il valore possibile, il socialismo fa di ogni uomo un agente, uno strumento, una cifra. La democrazia e il socialismo non hanno in comune che una parola, l'uguaglianza; ma state attenti alla differenza: la democrazia vuole l'uguaglianza nella libertà e il socialismo vuole l'uguaglianza nella molestia e nella servitù»¹⁰². L'emendamento che richiedeva la dichiarazione del “diritto al lavoro” inserita nella nuova Costituzione francese venne respinto grazie alla forza e alla chiarezza argomentativa di Tocqueville il cui *Discorso* terminava con un'ulteriore critica a ciò che poi, meno di un secolo dopo, si sarebbe chiamato *Welfare State*. Sosteneva il politologo normanno: «non vi è nulla che forzi lo Stato a mettersi al posto della previdenza individuale, al posto dell'economia, dell'onestà individuale; non vi è nulla che autorizzi lo Stato ad intromettersi nell'industria, ad imporre dei regolamenti, a tiranneggiare l'individuo per governarlo meglio o, come isolatamente si pretende, per salvarlo da se stesso»¹⁰³.

Nello stesso anno — ancora il convulso 1848 — in cui anche Tocqueville prendeva posizione contro il “diritto al lavoro”, John Stuart Mill (1806-1873) pubblicava *Principles of Political Economy*¹⁰⁴. Mill è stato un autore liberale che tra gli “austriaci” e tra i libertari non ha suscitato grande apprezzamento. Riconosciuto capostipite di un liberalismo non liberista, il filosofo — di origini scozzesi come Adam Smith e David Hume —, per quanto comunemente ascritto alla tradizione anglosassone della libertà, è stato considerato — da Mises e da Rothbard — il personaggio più influente del primo liberal-socialismo. La tendenza che lo ha reso invisibile ai “liberali liberisti” si accentuò in alcune fasi della sua vita. Una decina di anni dopo *Principles*, Mill dava alle stampe l'opera per la quale è più spesso ricordato, *On Liberty*. In Italia si era alla vigilia della campagna militare che avrebbe portato alla proclamazione del nuovo Regno quando il pensatore ed economista anglo-scozzese completava il saggio che è considerato una delle più importanti pagine in difesa della libertà. Per la sua indubbia rilevanza con il nostro tema, ne riportiamo le righe conclusive. «Il male inizia quando il governo, invece di promuovere l'attività e le capacità di singoli e gruppi, si sostituisce a

¹⁰² *Ibidem*, p. 289.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 294.

¹⁰⁴ Cfr. John Stuart MILL, *Principi di economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1979 (*Principles of Political Economy*, 1848).

essi con la sua attività; quando, invece di informare, fornire pareri, e all'occorrenza esporre denunce, fa operare gli individui in stato di subordinazione, oppure li costringe a farsi da parte per svolgere in proprio le loro specifiche mansioni. Il valore di uno Stato, a lungo andare, coincide con il valore degli individui che lo costituiscono; e uno Stato che pospone gli interessi della *loro* crescita ed elevazione intellettuale a qualcosa di appena superiore all'abilità amministrativa, o a quanto di essa si esprime nel disbrigo degli affari ordinari e che rimpicciolisce i suoi uomini per renderli docili strumenti nelle sue mani, sia pure a fini utili, scoprirà che, con piccoli uomini, niente di grande può essere effettivamente realizzato: scoprirà pure che la perfezione della macchina, cui ha sacrificato tutto, alla fine non gli servirà a nulla, proprio per il venir meno di quella forza vitale che esso, per far andare la macchina più speditamente, ha preferito bandire»¹⁰⁵.

¹⁰⁵ John Stuart MILL, *Saggio sulla libertà*, prefazione di Giulio Giorello e Marco Mondadori, Il Saggiatore, Milano 2006, p. 133 (*On Liberty*, 1859).

ADRIANO FRINCHI

La Dottrina sociale della Chiesa Ortodossa Russa*

Signore e Signori,

parlare della Dottrina sociale della Chiesa Ortodossa Russa significa entrare in un modo particolare di comprendere l'uomo, la storia e la società. Non si tratta di una dottrina nata in laboratorio, né della risposta a una crisi recente, né tanto meno di un progetto politico camuffato da teologia. È piuttosto un lungo racconto di civiltà cristiana, un filo ininterrotto che parte dall'annuncio apostolico, attraversa i secoli dei Padri, si incarna nella grande stagione dell'Impero Romano cristiano, prende forma nella Rus', si scontra con le sue ombre, sopravvive alla notte del totalitarismo e riaffiora alla luce nel documento del 2000.

Per comprenderla davvero occorre risalire a ciò che nell'Oriente cristiano costituisce il fondamento di tutto: la *theosis*, la divinizzazione dell'uomo. Per l'Ortodossia, la salvezza non è un evento privato, né un'emozione spirituale: è un processo reale, ontologico, con il quale l'uomo partecipa alla vita divina. In questa prospettiva, la società non è un contenitore neutro, ma il luogo concreto in cui la vocazione dell'uomo si realizza o si tradisce. L'ordine sociale non è mai semplicemente un equilibrio di interessi: è un riflesso dell'antropologia. Da ciò deriva un primo tratto fondamentale: la Dottrina sociale ortodossa nasce nella liturgia e nel monachesimo prima che nella filosofia politica, e nasce dall'esperienza dei santi prima che dai moralisti. San Basilio, san Giovanni Crisostomo, Massimo il Confessore parlano della povertà, della responsabilità sociale, dell'ingiustizia non come di problemi socio-economici, ma come di realtà spirituali che deformano o nobilitano il volto divino nell'uomo. Non stupisce che san Basilio, parlando del povero, dica: «Il pane che tu conservi appartiene all'affamato»: una frase che, letta superficialmente, sembra solo morale; letta nella tradizione ortodossa, è invece radicata nel mistero della somiglianza divina.

* Relazione che Adriano Frinchi, diacono della Chiesa Ortodossa Russa, presentata sabato 22 novembre 2025 al convegno "Attualità della Dottrina sociale della Chiesa" organizzato a Piana degli Albanesi (Palermo) dalla Fondazione Forum per la Dottrina sociale cattolica e dall'associazione Radici Cristiane d'Europa.

Quando il cristianesimo esce dalla clandestinità con Costantino, questa visione teologica diventa fermento storico. L'Impero romano cristianizzato non è un semplice Stato che ospita il cristianesimo: diventa il primo laboratorio di una civiltà plasmata dalla fede. Con Costantino, le basiliche diventano luoghi di culto e centri sociali; con Teodosio, il potere riconosce i limiti della propria autorità dinanzi alla coscienza cristiana; e con Giustiniano, nel VI secolo, viene formulato per la prima volta un principio che attraverserà tutta la storia ortodossa: l'armonia, la *symphonia*, dei due poteri, quello imperiale e quello sacerdotale. Non fusione, non teocrazia, non confusione: armonia. Una tensione difficile, certo, ma feconda. Perché l'autorità politica garantisce la giustizia, ma la Chiesa indica il bene; la Chiesa illumina la morale, ma non governa la spada; la società è chiamata a respirare con due polmoni, il civile e lo spirituale, nella consapevolezza che l'uomo è uno, non diviso in sfere "religiose" e "laiche".

Quando nel 988 la Rus' di Kiev riceve il battesimo, riceve anche questo patri-monio. Ma la Rus' non riproduce meccanicamente il modello romano: lo incarna in modo originale, quasi vivente, attraverso il monachesimo. I monasteri diventano scuole, ospedali, tribunali morali, centri economici. Attorno alla liturgia e all'asceti, la Rus' costruisce la propria identità. L'idea della Terza Roma, che nasce dopo la caduta di Costantinopoli, non è un sogno imperiale: è la convinzione che la fede ortodossa abbia bisogno di una casa storica, di un popolo che la custodisca. E questa convinzione plasma la vita sociale: la fede è il presupposto dell'ordine civile.

Eppure, proprio perché la *symphonia* non è mai meccanica, la storia russa conosce anche le sue fratture. Una delle più dolorose avviene nel XVI secolo, durante il governo di Ivan il Terribile. Ivan crea la *oprichnina*, un regime di terrore che colpisce la popolazione e dissolve la fiducia. Ed è proprio allora che emerge, come in un'icona scolpita nella storia, la figura luminosa del metropolita Filippo. Filippo, monaco di Solovki, asceta, uomo di silenzio, si oppone apertamente allo zar, non con un discorso politico, ma con la forza della coscienza cristiana. Durante la liturgia — cioè nel cuore stesso della verità cristiana — rifiuta di benedirlo e gli dice: «Fuori dalle porte della Chiesa scorre sangue innocente. Io non posso benedirtti». In queste parole c'è tutto il senso autentico della sinfonia: la Chiesa obbedisce quando può, resiste quando deve, non perché voglia potere, ma perché non può rinunciare alla verità. Filippo verrà deposto, incarcerato, ucciso: ma la sua morte non è sconfitta, è vittoria dello spirito sull'arbitrio.

La frattura si approfondisce nel XVIII secolo con Pietro il Grande, che abolisce il Patriarcato e riduce la Chiesa a una struttura statale. È una ferita profonda — e tuttavia, anche in questo inverno spirituale, la santità monastica continua a fecondare la Russia: Serafino di Sarov, i padri di Optina, Giovanni di Kronštadt.

Sono loro a mantenere viva quella visione sociale che nasce non dalle istituzioni, ma dalla trasfigurazione del cuore.

Poi arriva la tragedia del comunismo: un secolo in cui la Chiesa perde tutto ciò che è esteriore e ritrova ciò che è essenziale. Il marxismo-leninismo non perseguita la Chiesa solo perché la teme politicamente, ma perché ne contesta l'antropologia. Senza Dio, l'uomo diventa materia modellabile; senza trascendenza, il potere diventa assoluto. La Russia attraversa allora una passione collettiva: il clero viene massacrato, i monasteri distrutti, milioni di fedeli deportati nei Gulag. Ma proprio lì, nel luogo in cui ogni teoria sociale crolla di fronte al dolore, nasce una nuova comprensione della dignità: la Dottrina sociale viene purificata dal martirio. Osipov ha scritto pagine memorabili su questo punto: "Nei campi di lavoro – dice – abbiamo imparato che la dignità dell'uomo, una volta fondata in Dio, nessuno può spegnerla". È da questa notte che nasce la voce nuova della Chiesa russa.

Con la fine dell'Unione Sovietica, la Chiesa torna finalmente a parlare. E ciò che dice non è nostalgia imperiale, né reazione identitaria: è una riflessione matura, consapevole, profondamente teologica. Nel 2000, il Concilio dei Vescovi pubblica i *Fondamenti della Dottrina sociale della Chiesa Ortodossa Russa*: un testo unico nell'Ortodossia contemporanea. Non è un manifesto politico; non è una raccolta di opinioni morali; è la sintesi organica di tutto ciò che la tradizione ha generato nei secoli.

Il documento parte dall'antropologia: la persona è immagine di Dio, e questa affermazione non è ornamentale, ma normativa. La famiglia è la "piccola Chiesa", nucleo sacramentale di ogni ordine sociale. La proprietà non è un diritto assoluto ma una responsabilità; il lavoro è vocazione; l'economia non può essere separata dalla morale. Lo Stato viene riconosciuto come istituzione provvidenziale: necessario, ma non assoluto. La Chiesa non pretende di governare, ma non accetta che la sfera pubblica sia separata dalla verità morale. La guerra è definita "male tragico", e la pace ben più che semplice assenza di conflitto. La bioetica è trattata con chiarezza sorprendente: la vita umana è intangibile, ogni manipolazione della vita è un attentato contro l'immagine divina. E infine, una riflessione sulla cultura, sulla globalizzazione, sulla memoria dei popoli: una voce che denuncia i rischi di un mondo che vuole uniformare tutto e che rischia di perdere la propria anima.

Nel confronto con la Dottrina sociale cattolica, ciò che colpisce non sono le differenze sul piano morale — che sono minime — ma i percorsi che conducono alle stesse conclusioni. L'Occidente ha elaborato una Dottrina sociale sistematica, partendo dall'enciclica *Rerum Novarum* e sviluppando principi come solidarietà, sussidiarietà e bene comune. L'Oriente ha seguito un'altra strada: meno filosofica, più liturgica; meno sistematica, più organica; meno giuridica, più

spirituale. Ma l'esito è sorprendentemente convergente: la dignità della persona, la sacralità della vita, la centralità della famiglia, la giustizia sociale, la responsabilità verso i poveri, il rifiuto della guerra aggressiva. Il Patriarca Kirill lo ha detto più volte: "I cristiani devono difendere insieme l'uomo". Benedetto XVI ha risposto con parole gemelle: "La verità dell'uomo è patrimonio comune".

Infine, una parola sul cosiddetto "mondo russo", spesso frainteso. Nel suo senso teologico originario – e soltanto in quello – esso non è un progetto politico; è *la consapevolezza che la tradizione ortodossa ha generato una civiltà, una cultura, un ethos, un modo di comprendere la vita che non coincide né con l'individualismo occidentale né con il collettivismo moderno*. È l'idea che la vita sociale nasca dalla liturgia, che la comunione sia più profonda del contratto, che l'identità di un popolo sia radicata nella sua memoria spirituale. È una visione cultural-teologica, non geopolitica.

Se dovessimo riassumere tutto questo in una frase, sarebbe forse questa: nella Dottrina sociale ortodossa la santità è il principio sociale, e la liturgia è il principio politico. Tutto nasce dall'uomo riconciliato con Dio, tutto cresce nella comunità che celebra Cristo risorto, tutto si giudica alla luce dell'immagine divina. E la domanda che all'Ortodossia sta più a cuore non è: "Come organizzare la società?", ma: "Che tipo di uomo vogliamo formare?" Perché da questo – e solo da questo – deriva tutto il resto.

Questa è, in ultima analisi, la proposta che la Chiesa Ortodossa Russa consegna al nostro tempo: non un sistema, ma una via; non un modello politico, ma un'antropologia luminosa; non un ordine imposto, ma un ordine irradiato dalla trasfigurazione del cuore.

MICHELE GELARDI*

La Dottrina sociale della Chiesa e il mercato**

Un luogo comune vuole che il cattolicesimo si opponga al libero mercato, chiamato dispregiativamente capitalismo. In verità nelle encicliche papali che danno corpo alla Dottrina sociale della Chiesa alcuni passi legittimano l'idea di una contrapposizione con il liberalismo. Ma a quale liberalismo si riferiscono i pontefici? Indubbiamente alla cultura giacobina, ispiratrice della Rivoluzione Francese. Quella cultura intrisa di razionalismo-positivismo che ha sbocco nell'edificazione dello Stato assolutista, investito della funzione di misura ultima della morale. In quest'alveo culturale, sotto la guida della "Dea Ragione" si intende superare il cosiddetto oscurantismo religioso, ma si perviene a una morale di Stato, che finisce col rinnegare la distinzione tra "ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio", pietra angolare della nostra civiltà occidentale fondata su libertà e democrazia.

In verità, la Dottrina sociale della Chiesa e la dottrina della fede non si oppongono affatto alla libera iniziativa economica di mercato, come dimostra la storia e l'analisi teoretica.

La storia ci dice, per esempio, che le prime forme moderne di libero mercato nacquero nelle aree di cultura cattolica. Nei comuni italiani, non succubi della potestà temporale dell'impero e tutelati dall'autorità spirituale della Chiesa, si poterono insediare governi autonomi e presero forma le prime repubbliche mercantili della storia, antenate del cosiddetto capitalismo moderno. Dovrebbe ricredersi Max Weber, che attribuì esclusivamente all'etica protestante, soprattutto calvinista, la capacità di generare l'economia di mercato. Il rapporto di causa-effetto non ha ragion d'essere, posto che le comunità mercantili ebbero vita ben prima della Riforma luterana-calvinista, come ampiamente documentato dalla moderna storiografia. C'è solo da sottolineare una differente concezione del profitto economico nei due sistemi etici. Nella dottrina protestante, assume il ruolo

* Professore emerito di Diritto penale presso l'Università "La Sapienza" di Roma.

** Relazione presentata sabato 22 novembre 2025 al convegno "Attualità della Dottrina sociale della Chiesa" organizzato a Piana degli Albanesi (Palermo) dalla Fondazione Forum per la Dottrina sociale cattolica e dall'associazione Radici Cristiane d'Europa.

di indice della benevolenza di Dio nei confronti dell'*homo faber*, cosicché tende a divenire fine a sé stesso. Nell'etica cattolica, il profitto economico è sempre strumentale, ponendosi a servizio del benessere e della giustizia sociale. Al di là di questa differenza, c'è la base cristiana comune.

La storia ci dice inoltre che un grande impulso all'affermarsi dell'economia di mercato è venuto dalla scuola teologica di Salamanca, che ravvisa nella libera iniziativa economica l'espressione della originaria dignità della persona, donata da Dio a tutti gli uomini – al pensiero liberale è riconosciuto da Schumpeter e altri grandi esponenti della Scuola austriaca.

L'analisi teoretica ci dice che la dottrina cattolica non è contraria al libero mercato, anzi lo incoraggia, per almeno quattro motivi

1 – C'è una stretta correlazione tra la dottrina cattolica del libero arbitrio e il riconoscimento della libera iniziativa economica della persona nel mercato. Il libero arbitrio dell'uomo è il postulato di fondo del cristianesimo, senza il quale non si può pensare alle pene dell'Inferno e alle letizie del Paradiso. L'uomo è meritevole dell'inferno o del paradiso, perché assume la responsabilità delle sue azioni nel contesto sociale. Il che significa che è libero di agire, in primo luogo, nei rapporti che gli assicurano la sopravvivenza, ossia in quei rapporti di collaborazione e scambio che soddisfano i bisogni materiali. Il libero arbitrio non è solo la libertà di scegliere il proprio destino spirituale, ma si estende a tutti gli ambiti dell'attività umana, inclusa la sfera economica. Rende l'uomo responsabile delle sue azioni e capace di creatività. La Dottrina sociale della Chiesa afferma il diritto all'iniziativa economica come una manifestazione di questa libertà e della creatività umana. Ogni persona ha il diritto di mettere a frutto i propri talenti per contribuire al bene comune e ricavare il giusto frutto del proprio lavoro (*Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, n. 436, 439).

2 – Il secondo motivo risiede nella dottrina del diritto naturale. La Chiesa antepone la persona e la società all'autorità politica. In questo senso parla di soggettività della persona e soggettività della società. La persona è soggetto di diritto, a prescindere dall'autorità politica. Il diritto non nasce dalle deliberazioni politiche, ma è il dono di Dio a corredo della dignità originaria della persona. Lo Stato non conferisce il diritto, ma riconosce un diritto già costituito per via naturale. Ciò presuppone la libera dinamica delle relazioni sociali; in primo luogo di quelle relative alla cooperazione economica, volta a soddisfare i bisogni primari dell'esistenza. Fra questi diritti naturali un posto di primo piano occupa il diritto di proprietà, che salvaguarda l'individuo e la famiglia dall'invasività dell'autorità politica, recingendo uno spazio inviolabile di privatezza, e costituisce la giusta ricompensa del sacrificio personale e del lavoro.

Dunque l'idea del diritto naturale nella Dottrina sociale della Chiesa non solo postula, ma esige il riconoscimento dei rapporti sociali spontanei, tra i quali rientrano i rapporti economici del libero mercato.

3 – Il principio di sussidiarietà, alla base della Dottrina sociale della Chiesa, assegna allo Stato il compito suppletivo di intervenire nei campi nei quali la libera iniziativa dei privati, delle associazioni volontarie e dei corpi intermedi non si rivela idonea e sufficiente. Dunque la funzione sussidiaria della *res publica* postula una primaria *res privata*, che si attiva nelle relazioni sociali, a partire da quelle economiche di mercato. Lo Stato deve garantire la sicurezza (proprietà privata, contratti), deve stabilire regole del gioco e vigilare sulla loro applicazione. In ambito economico deve intervenire per prevenire la formazione di monopoli o pratiche sleali che distorcono il mercato a scapito dei più deboli. Non deve intervenire come operatore economico.

4 – Il principio, caro alla Dottrina sociale della Chiesa, della destinazione universale dei beni. Poiché la destinazione è ben diversa dalla proprietà, è chiaro che stiamo parlando della distribuzione. Allora la domanda è questa: la distribuzione dei beni più equa si realizza mediante la libera dinamica di mercato o la pianificazione centralistica dell'autorità politica? Per rispondere a questa domanda dobbiamo prendere in considerazione lo strumento giuridico dell'una e dell'altra.

La pianificazione di Stato non può “universalizzare” alcunché perché nasce da un atto potestativo. L'autorità politica non incontra alcun antagonista, posto in posizione paritaria, con il quale sia costretto a dividere vantaggi e svantaggi. I suoi atti sono necessariamente selettivi; danno agli uni e sottraggono agli altri. Al contrario, l'operatore di mercato deve rinunciare a qualcosa, condividendo i suoi vantaggi con l'antagonista di mercato. Il sinallagma contrattuale, alla base della relazione economica, assicura la reciprocità dei benefici. È questa l'unica possibilità che i beni della terra vengano utilizzati a vantaggio di tutti.

Il mercato non solo è più efficiente, ma anche più equo della pianificazione. Ciò si deve ai caratteri intrinseci del contratto, che è lo strumento giuridico del mercato, e a quelli dell'atto amministrativo, che è lo strumento giuridico della pianificazione pubblica. Il contratto impone la compensazione degli interessi dei contraenti e dunque l'equa ripartizione delle utilità in gioco; l'atto amministrativo non deve compensare alcunché, perché costituisce l'esercizio di una potestà. L'operatore di mercato incontra il suo antagonista, la cui volontà ha pari forza, ed è costretto a scendere a patti con lui; non può contrarre, se non soddisfa l'interesse altrui accanto al proprio. Solo la reciprocità dei vantaggi/svantaggi assicura la possibilità di stipulare; senza il sinallagma, ossia la reciproca dipendenza delle prestazioni obbligate, che realizzano gli interessi di controparte, il contratto non può sussistere. Ciò significa che gli interessi contrapposti dei contraenti trovano comunque soddisfazione. La compensazione degli interessi è

l'esito inevitabile dell'incontro di due volontà poste su un piano paritario. La condizione di equilibrio delle volontà non appartiene invece alla sfera della *res publica*, amministrata con atti potestativi. L'autorità pubblica non ha bisogno del consenso dell'interessato. Essa, nel disporre gli atti amministrativi di pianificazione economica, non incontra alcun antagonista che fa valere interessi contrapposti. Il bilanciamento dei vantaggi/svantaggi è lasciato alla valutazione unilaterale di un soggetto, che non assume alcun obbligo di reciprocità con un altro. Manca l'antagonista di controparte, perché il potere è per sua natura monopolista e i suoi atti sono unilaterali, espressivi di una sola volontà, superiore e cogente. Manca correlativamente la compensazione necessaria degli interessi coinvolti.

L'autorità pubblica dà agli uni e sottrae agli altri, a suo piacimento. I suoi atti sono necessariamente selettivi e non compensativi. L'autorità pubblica non distribuisce ciò che produce da sé, bensì la ricchezza prodotta dai privati. Redistribuisce ciò che il mercato libero avrebbe distribuito, non intenzionalmente, con lo strumento contrattuale; perciò seleziona intenzionalmente i beneficiari, i cui interessi risultano soddisfatti, mentre ignora i coesistenti interessi che soccombono. Quale distribuzione risulta dunque più equa? Quella non intenzionale, risultante dalla libera contrattazione di mille operatori, l'un l'altro indipendenti, o quella intenzionale, che persegue finalità politiche ben precise? Quella necessariamente compensativa o quella selettiva e autoritaria, che discrimina interessi vincenti e soccombenti?

In conclusione, il luogo comune della contrapposizione cattolicesimo – liberalismo si rivela fragile e inconsistente, sia per fatti storici, sia per le premesse dottrinali.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

LEONE XIII, *Encicliche politiche*, Amicizia Cristiana, Chieti 2026, p. 260, € 18

In tempi di crescente confusione, dovuta allo strapotere del modernismo all'interno della Chiesa, è fondamentale riprendere in mano il *Corpus leoninum*, cioè l'insieme degli scritti di Leone XIII, che Augusto Del Noce definiva «il più grande filosofo cristiano del secolo XIX e uno dei più grandi di tutti i tempi» (A. DEL NOCE, *Fede e filosofia secondo Étienne Gilson*, in IDEM, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II*, a cura di Leonardo Santorsola, Studium, Roma 2005, p. 76).

Tale *corpus* conteneva il progetto di ricostruire la società di fine Ottocento, in cui le ideologie della Rivoluzione del 1789 avevano ormai conquistato il potere. I cattolici erano diventati «una parte» della società e potevano scegliere se continuare a lamentarsi e a condannare i fatti accaduti oppure organizzarsi affinché la società potesse essere riformata alla luce del Vangelo e dell'insegnamento cristiano. Prese corpo così quella Dottrina sociale della Chiesa che era sempre stata presente negli interventi dei Papi, ma in modo occasionale, e ora invece diventava un progetto o se volete un metodo per avvicinarsi alla verità.

Ma la Dottrina sociale non è soltanto la *Rerum novarum*, e leggere quest'unica enciclica isolandola dal resto degli scritti leonini è un errore. Un errore, peraltro,

compiuto dai vecchi politici cattolici e che portò quelli “nuovi” (cioè i democristiani) a finire per non leggerla del tutto.

A partire dalla *Quod Apostolici Muneris*, scritta nello stesso anno della sua elezione al soglio pontificio, fino alla Lettera apostolica *Annum ingressi* in cui, nel 1902, presagendo la prossima fine della sua battaglia terrena (sarebbe morto l'anno successivo), ripercorse la propria azione dottrinale, Gioacchino Pecci dedicò ogni sforzo alla definizione della filosofia politica. Non stupisca, rileggendo i suoi testi, la straordinaria attualità degli assunti: trattandosi di una dottrina perenne, non è soggetta – come le ideologie del mondo moderno, dal giacobinismo al socialismo (con i suoi derivati del comunismo, del fascismo e del nazionalsocialismo), dall'idealismo all'esistenzialismo, dal nazionalismo al liberalismo o, per venire a tempi più recenti, dal femminismo al *wokismo* – alla moda del momento. Infatti, mentre il “secolo del fascismo” è durato poco più di un ventennio, il “Reich millenario” non ha superato i dodici anni, il mondo bolscevico è imploso dopo sette decenni e la costruzione liberale – la più resistente di tutte – mostra quotidianamente le sue crepe; invece la Dottrina sociale della Chiesa, essendo appunto una *dottrina* e non una *ideologia*, cioè basandosi sulla realtà concreta (nella fattispecie, della filosofia perenne) e non su astratte elucubrazioni sul mondo come dovrebbe essere (o,

meglio, come vorrebbero che fosse), non “invecchia”, come accaduto invece all’illuminismo, al regalismo, al positivismo, al materialismo storico e via enumerando.

La Dottrina sociale della Chiesa – spesso più citata che conosciuta – naturalmente, non nasce con Leone XIII e con la *Rerum novarum*: è sempre presente nel pensiero cattolico, tanto che alcuni scritti di autori vicini o aderenti al Carlismo, il movimento politico più antico esistente, sembrano anticipare i temi della celebre enciclica. Ciò accade, ad esempio, con il saggio *El gobierno carlista. Lo que es en teoría y práctica* di Leandro Herrero, risalente alla Terza guerra carlista (apparve a Madrid nel 1873) in cui sono presenti concetti che sembrano anticipare il testo del 1891. Ciò non significa, certo, che Leone XIII (o padre Matteo Liberatore, che ne fu il principale estensore) fosse a conoscenza o avesse copiato dal saggio carlista, ma solo che entrambi si abbeverarono alla identica fonte della filosofia perenne e dei millenari insegnamenti della Chiesa: la *Rerum novarum* rimane il più elevato punto di riferimento dottrinario, anche se la sua dottrina è stata anticipata dal testo del 1873 ed approfondita da altri studiosi carlisti (in particolare Juan Vázquez de Mella, i cui scritti dottrinari sono stati pubblicati dalla casa editrice Solfanelli nella collana «Studi Carlisti»). E non deve neanche stupire, di conseguenza, che – rifacendosi esplicitamente o meno alla Dottrina sociale – ai nostri giorni siano stati messi in opera tentativi di realizzare gli insegnamenti del Pontefice riguardo al ruolo politico dei cosiddetti “corpi intermedi”, vale a dire le associazioni che sul territorio rivestono un indubbio ruolo sociale, ma

alle quali è negata qualsiasi rappresentanza politica diretta, affogate come sono nella logica rousseauiana del “un uomo, un voto”.

La valorizzazione del ruolo dell’associazionismo e della famiglia (ovviamente, di quella naturale), la rivalutazione del tomismo, la difesa dei ceti più disagiati come – sul versante opposto – il radicale rifiuto della massoneria e del socialismo, così come della democrazia (intesa come fonte del potere posta nella maggioranza anziché in Dio e non come politica attuata in favore del popolo, come invece dovrebbe essere) e del liberalismo (concetto ben diverso da quello di “libertà”, su cui il Papa si diffonde in un’apposita enciclica) sono concetti basilari che dovrebbero essere conosciuti, studiati e – soprattutto – applicati da chiunque abbia a cuore la *res publica*, sia egli un Vescovo (a cui le lettere erano originariamente dirette), un uomo “politico” oppure un semplice elettore.

L’ossequio al «più grande filosofo cristiano del secolo XIX e uno dei più grandi di tutti i tempi» ci ha spinti a riproporre, raccolto per la prima volta in un unico volume, l’intero *Corpus leoninum* sulla Dottrina sociale della Chiesa, la cui lettura consigliamo a tutti coloro che non vogliono farsi schiacciare dal modernismo imperante ed accettare passivamente il lento, ma inesorabile trasbordo ideologico, già denunciato dal Principe di Canosa e che rischia di travolgere, se non la Chiesa – mistica ed incorrotta Sposa di Cristo – gran parte degli uomini che formano la gerarchia ecclesiastica.

Queste le encicliche riproposte: *Quod Apostolici Muneris* (sulle ideologie moderne e il loro esito distruttivo), *Aeterni*

Patris (sulla dottrina politica cattolica), *Arcanum Divinae Sapientiae* (sul matrimonio cristiano, fonte della società), *Diuturnum illud* (sull'origine dell'autorità civile), *Humanum Genus* (contro la Massoneria), *Immortale Dei* (sulla costituzione cristiana degli Stati), *Libertas* (sulla vera libertà cristiana contrapposta alle "libertà" moderne), *Sapientiae Christianae* (sui doveri pubblici dei cittadini cristiani), *Rerum novarum* (sui diritti e doveri del capitale e del lavoro), *Tametsi Futura* (sulla regalità sociale di Gesù Cristo), *Graves de communi re* (sull'azione democratica cristiana contro il socialismo).

Seguono i testi della Istruzione *Sulla democrazia cristiana* (1902) per precisare il senso da dare a questo termine, e le due lettere apostoliche *Testem benevolentiae nostrae* (1899) con la condanna dell'americanismo e *Annum ingressi* (1902), con cui il Pontefice sintetizza l'opera dei nemici della Chiesa ed invita a meditare sulle proprie encicliche dedicate alle problematiche politiche.

Luigi Vinciguerra

THOMAS HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di Carlo Altini, Olschki, Firenze 2025, p. XLIV-254, € 29

La casa editrice Olschki ha pubblicato il secondo volume dell'"Archivio Thomas Hobbes. Testi e Studi", collana dal rigoroso taglio scientifico che ospita nuove traduzioni degli scritti hobbesiani e dei suoi principali interpreti al duplice fine di colmare una lacuna editoriale (presentando opere inedite o di non facilissima reperibilità) e, soprattutto, di presentare il pensiero di Hobbes (1588-1679) come un ganglio fondamentale per il passaggio alla moder-

nità. Già Francisco Elías de Tejada aveva individuato il pensatore inglese come una delle chiavi per comprendere la fine della Cristianità (ovvero del mondo medioevale), come avevamo già evidenziato nella recensione al primo volume della collana (*Saggi su storia e politica. I tre discorsi e l'introduzione a Tucidide*, cfr. «Veritatis Diaconia», n. 21), attribuendo in particolare ad Hobbes la frattura *giuridica* (assieme a quella *religiosa* di Lutero, a quella *etica* di Machiavelli, a quella *politica* di Bodin e a quella *sociologica* sancita dai trattati di Westfalia), avendo l'Inglese contribuito a far prevalere il giuspositivismo sul giusnaturalismo. Lo conferma anche Carlo Altini, curatore di questo saggio incentrato, appunto, sulla legge naturale: «Hobbes deve la propria immortalità alla sua grande opera *Leviathan* (1651) anche se, nelle sue intenzioni, il culmine della propria riflessione è rappresentato dagli *Elementa philosophiae* (composto da tre sezioni: *De corpore*, 1655, *De homine*, 1658, e *De cive*, 1642) che costituiscono il suo massimo sforzo sistematico per la costruzione di una filosofia radicalmente e compiutamente antiscolistica e antiaristotelica, in quanto corrispondente alle teorie della nuova scienza naturale galileiana» (p. VII).

Altini, ordinario di Storia della filosofia presso l'Università di Modena e Reggio Emilia, ammette quindi la volontà di Hobbes di porsi contro la Cristianità, rappresentata dal tomismo aristotelico, per creare, attraverso un sistema filosofico ad esso contrapposto, un "mondo nuovo": la modernità, appunto. E prosegue nel sostenere che, a fianco delle opere che resero celebre Hobbes (oltre al *Leviathan* bisognerebbe aggiungere anche il pur meno letto che citato,

postumo *Behemoth*), sarebbe tuttavia ingiusto e sbagliato sottovalutare il ruolo degli *Elements of Law Natural and Politic* «visto che si tratta della sua prima “prova” sistematica nella quale le riflessioni epistemologiche si intrecciano con quelle antropologiche e in cui le analisi di ermeneutica biblica dialogano con i problemi politici» (p. VII-VIII) anticipando temi che saranno – naturalmente in modo più ampio – affrontati nelle principali opere successive. Insomma, gli *Elementi* costituiscono una “prova generale” della filosofia politica hobbesiana, che nei lavori successivi non subirà «significativi cambiamenti di rotta» (p. VIII).

Scritti nel 1640 (ma pubblicati dieci anni dopo, qualche mese prima dell'edizione inglese del *Leviathan*) al principio della guerra civile inglese che avrebbe portato al potere (e allo strapotere) Cromwell, Hobbes affida a questa sua prima opera filosofica il tentativo di elaborare un sistema unificato di tutte le scienze, tenendo insieme metafisica e filosofia naturale, logica e politica, psicologia e antropologia, etica e religione: il suo scopo è quello di individuare un fondamento razionale per la conoscenza non solo della natura, ma anche della politica.

In questo “laboratorio politico” Hobbes divide il saggio in due sezioni: la prima dedicata all'uomo “come persona naturale”; la seconda all'uomo “come corpo politico” (potremmo dire, quindi, sezione antropologica e sezione sociologica), affrontando inizialmente le facoltà conoscitive, i movimenti dell'anima (bene e male, piaceri dei sensi, onore, passioni) per poi giungere allo “stato di natura” e alle leggi di natura. Secondo Hobbes gli uomini – che per

natura sarebbero tutti uguali (cfr. parte I, cap. XIV, § 1), ma che per vanagloria non sono disposti ad accettare tale uguaglianza, vivono in uno stato naturale di guerra (cfr. *ivi*, § 12), dato che il diritto di tutti a tutto (*ivi*, § 10) li mette in continua competizione e solo la ragione può spingere l'umanità a cercare la pace. Vista la difficoltà ad individuare quale sia la legge di natura, che non può nascere dal consenso, essa non può essere che quella decisa dalla ragione e che porti alla pace (cfr. I.XV.1), attraverso la rinuncia al «diritto che ha per natura a tutte le cose» (I.XV.2) tramite il patto sociale. Un elenco parziale delle leggi di natura comprende il non abusare della fiducia altrui, il perdonare (se si ha garanzia di non essere offeso in futuro), il riconoscere l'altro come proprio eguale, l'usare in comune o alternativamente ciò che non è divisibile (o assegnarlo a sorte). La giustizia commutativa (*alterum non laedere*) e quella distributiva (*unicuique suum tribuere*) non esistono (cfr. I.XVI.5), mentre un accordo non può modificare una legge di natura, anche se in casi individuali si può ovviare a tale prescrizione (cfr. I.XVII.11).

Un elemento di particolare soggettività si incontra nell'affermazione: «Dato che le leggi di natura riguardano la coscienza, non le viola soltanto colui che compie un'azione ad esse contraria, ma anche colui la cui azione è ad esse conforme, nel caso però in cui egli pensi il contrario. Anche se la sua azione è giusta, nel suo giudizio egli disprezza la legge» (*ivi*, § 12). La prima del saggio parte si chiude con esempi biblici (cfr. cap. XVIII) e introducendo lo studio sullo Stato, che Hobbes definisce *Commonwealth*, rendendo in inglese il

concetto di *res publica* (cfr. cap. XIX). La seconda sezione è dedicata agli uomini in quanto corpo politico. Un punto fondamentale consiste nella definizione della rappresentanza: «La prima cosa da fare è che ognuno acconsenta espressamente a qualcosa che possa avvicinarli ai loro fini, il che non si può immaginare essere nient'altro che questo: che essi accettino che le volontà della maggioranza del loro numero totale, oppure le volontà della maggioranza di un certo numero di uomini da loro stabiliti e nominati, o infine la volontà di un solo uomo, implicino le volontà di ogni uomo e siano considerate come quelle. Fatto questo, essi sono uniti e formano un corpo politico» (II.I.3). Un passaggio fondamentale, dicevamo, che non a caso Altini correda di una lunga nota in cui analizza le differenze (e le evoluzioni) che si trovano sull'argomento nel *Leviathan*. Le tre forme di esprimere la rappresentanza (o meglio di rinunciare a favore di terzi al diritto di difendersi – passaggio necessario per raggiungere la propria sicurezza) danno vita alla democrazia, alla aristocrazia o alla monarchia. La classica tripartizione è curiosamente affiancata dall'idea che la democrazia sia il primo tipo di governo a sorgere (cfr. II.II.1: una teoria che scomparirà nelle opere successive di Hobbes) e da cui si sviluppano le altre due forme: comunque, lo scrittore stesso riconosce che «nonostante il diritto di sovranità risieda nell'assemblea, che è virtualmente l'intero corpo, in tutte le *democrazie* l'uso di tale diritto risiede sempre in un solo uomo o in pochi uomini particolari» (ivi, § 5). E anche laddove si immaginasse un'assemblea molto vasta, comunque a parlare sarebbero sempre

pochi distaccati oratori, per cui «la *democrazia* non è altro, in effetti, che un'*aristocrazia di oratori*, interrotta talvolta dalla monarchia temporanea di un solo oratore» (*ibid.*). Infine, dopo un capitolo sulla famiglia, sui diritti del capofamiglia (anche sui figli della serva *in perpetuum*) e – con riguardo alla sovranità – sulla prevalenza dei maschi sulle femmine (in linea con la legge salica) e del figlio del *possessore* rispetto a chi deteneva il potere in precedenza (forse in omaggio a Cromwell, Lord Protettore dal 1653, ma di fatto dittatore già da anni – il magnicidio di Carlo I avvenne il 30 gennaio 1649, quindi prima della pubblicazione degli *Elementi*), Hobbes riconosce che la monarchia risulta essere il governo più stabile (cfr. cap. V) ed affronta i rapporti con la religione, subordinando l'obbedienza del suddito al Sovrano e non alla Chiesa o alla propria coscienza (cap. VI), confermando il passaggio del potere religioso nelle mani dello Stato nel capitolo successivo, così concluso: «Non esiste una giusta causa per la quale un uomo possa ritirare la sua obbedienza nei confronti dello Stato sovrano, con il pretesto che Cristo ha ordinato un qualche Stato ecclesiastico superiore a esso. Sebbene i re non pretendano per sé il sacerdozio ministeriale (come potrebbero fare, se lo desiderassero), essi non sono semplici laici al punto da non avere una giurisdizione sacerdotale. Per concludere questo capitolo: poiché Dio non parla ai nostri giorni a nessun uomo, né mediante la sua interpretazione privata delle Scritture, né mediante l'interpretazione di un qualche potere, superiore o non dipendente dal potere sovrano di ogni Stato, ne segue che egli parla mediante i suoi viceré o luogotenenti qui

sulla Terra, vale a dire per mezzo dei sovrani o di quanti detengono, al pari di loro, l'autorità sovrana» (II.VII.11). Dopo aver confutato il diritto (contro San Tommaso) alla ribellione e al tirannicidio, nonché la subordinazione del Sovrano alla legge (coerentemente: altrimenti, non sarebbe più un *Sovrano*), il trattato si conclude con una disanima sulla natura della legge. Dopo alcune questioni accademiche (soprattutto suddivisioni, brevemente spiegate, tra diritto e legge; legge divina, naturale e civile; scritta e non scritta), si sostiene che, se nello stato di natura «ogni uomo è giudice di se stesso» e giudica le cose a proprio capriccio – causando liti e, più in grande, la guerra –, nella odierna società è necessario giungere a una definizione condivisa su cosa sia giusto, buono, virtuoso o meno. «In queste cose i giudizi privati possono differire e generare controversie. Alcuni dicono che questa misura comune sia la *retta ragione*: potrei convenire con loro, se si potesse trovare e conoscere una tal cosa *in rerum natura*. Tuttavia, di solito, coloro che invocano la retta ragione per decidere una controversia intendono in realtà la propria ragione. Visto che la retta ragione non esiste, è la ragione di un uomo o di alcuni uomini che deve prendere il suo posto: quell'uomo, o quegli uomini, è colui, o sono coloro, che detengono il potere sovrano, come abbiamo già mostrato. Di conseguenza, le leggi civili sono per tutti i sudditi le misure delle loro azioni, mediante le quali determinare se tali azioni sono *giuste* o ingiuste, *utili* o *dannose*, *virtuose* o *viziose*. Con queste leggi vengono fissati l'uso e la definizione di tutti i nomi sui quali non vi è accordo e che conducono alla controversia. Per esempio, nel caso

di un bambino nato con stranezze e deformità, non spetta ad Aristotele o ai filosofi decidere se si tratta di un uomo oppure no, ma alle leggi. La legge civile contiene in sé la legge ecclesiastica, come una delle sue parti, poiché deriva dal potere del governo ecclesiastico dato dal nostro Salvatore a tutti i sovrani cristiani quali suoi vicari immediati» (II.X.8).

Di conseguenza, parafrasando Dostoevskij, si può affermare che “se la retta ragione non esiste, tutto è permesso”. E la frattura giuridica con la Cristianità medioevale è conclusa.

La presente edizione, che parte dalla traduzione di Arrigo Pacchi pubblicata nel 1968 da La Nuova Italia, presenta (oltre alle note del curatore) la riproposizione tra parentesi quadre di alcuni termini originali utilizzati da Hobbes, al fine di «restituire l'aura del linguaggio hobbesiano» (p. XLIII). Per fortuna Altini ci ha risparmiato l'adattamento del linguaggio seicentesco alle attuali mode del politicamente corretto, lasciando (ad esempio) la traduzione del termine *man* con *uomo*, anziché adattandolo a «*essere umano*, senza distinzione di genere» (*ibidem*: si vede che è già divenuto obsoleto il vezzo di trasformarlo in “uomini e donne”, visto che in tal modo si escluderebbero i “sessi intermedi” – ammesso che ne esistano).

Gianandrea de Antonellis

LUCA ZOPPELLI, *Richard Wagner. L'anello del nibelungo. Il dramma, la musica, le idee*, Carocci, Roma 2025

Che Richard Wagner non sia un semplice musicista, ma anche un pensatore (se non si vuole utilizzare il termine

filosofo) è evidente. Già in passato ci siamo occupati di lui da questo punto di vista (cfr. recensione a GIUSEPPE DI GIACOMO, *Richard Wagner. Una guida filosofica*, Carocci, Roma 2021 sul numero 15 di questa rivista).

Luca Zoppelli, professore emerito di Musicologia all'Université de Fribourg (Svizzera) ed autore di una monografia su Donizetti (*Il Saggiatore*, Milano 2022), dedica al *Ring des Nibelungen* una interessante monografia che si apre riassumendo le posizioni estetiche/politiche/filosofiche del Genio di Lipsia, ripercorrendo sinteticamente i suoi anni giovanili, in particolare quelli passati a Parigi (e segnalando anche la produzione giornalistico-narrativa di Wagner) e soffermandosi sul concetto di *Gesamtkunstwerk*, l'opera d'arte totale, secondo Zoppelli da intendersi più in senso politico che meramente estetico: «così come lo spirito collettivo “si è consumato si è frantumato in mille direzioni egoistiche, la grande opera d'arte totale si è dissolta nelle componenti artistiche che conteneva” [scrive citando *L'opera d'arte dell'avvenire*]. La nozione, dunque, non designa tanto la riunione delle arti (che in fondo caratterizza tutta la storia del teatro musicale dalle origini), ma un certo ideale dell'atteggiamento creativo (l'artista che si pone al servizio del messaggio) e una certa forma dell'esperienza teatrale come rispecchiamento dell'unità sociale sognata nell'avvenire. Inutile, dunque, accanirsi su di essa per spremere chissà quale normatività estetica: l'opera d'arte “totale” altro non è se non l'opera d'arte che verrà prodotta e vissuta quando una nuova società avrà visto la luce» (p. 44-45). Infatti il critico incontra possibili fonti dell'ispirazione

wagneriana del nuovo teatro (che realizzerà a Bayreuth, ispirandosi alla cavea greca e rigettando gli ordini di palchetti dei teatri “all'italiana”) in alcuni scritti di Giuseppe Mazzini e del mazziniano Gustavo Modena, ebreo e massone, celebre attore della prima metà del XIX secolo, e addirittura risale al 1771 e al romanzo utopico *L'anno 2440* dell'intellettuale illuminista francese Louis-Sébastien Mercier (anch'egli massone), pieno di riferimenti rivoluzionari e – per ciò che qui interessa – drammaturgo e quindi attento alla questione di un «legame necessario fra arte democratica e riunione delle arti (e dunque, simmetricamente, fra intrattenimento di lusso e frammentazione/degenerazione delle arti)» (p. 45), anch'egli riproponendo l'architettura classica del teatro greco e la sua cavea “egualitaria”.

Ma l'essenza della filosofia wagneriana non consiste tanto nei saggi teoretici o negli scritti autobiografici, bensì nei capolavori per cui è giustamente considerato immortale e dai quali si può estrapolare un vero e proprio principio (se non sistema) filosofico: innanzitutto la *Tetralogia* (cui vanno aggiunti – a nostro parere – il *Parsifal* e il *Tristano*), immediatamente seguiti dai *Maestri Cantori* (il lavoro a cui Zoppelli concede più spazio oltre al *Ring*, l'opera d'arte “borghese” per eccellenza, l'unica anti-aristocratica di Wagner e forse la sola che si possa realmente avvicinare all'ideologia nazionalsocialista).

Il musicologo dà una interpretazione quasi rousseauiana del dramma wagneriano: «Si può dire che la tetralogia presenti due fasi, comprendenti due drammi l'una, della vicenda storico-universale: la prima focalizzata sulla figura di Wotan, sulla sua ambizione, sui suoi

errori fatali e sugli inutili tentativi di porvi rimedio; la seconda sulla vicenda di Siegfried, con Brünnhilde a fungere da anello di congiunzione e da fattore risolutivo di entrambe. I due protagonisti sono di natura assai diversa: Wotan è il dio “politico” il cui potere, originato dalla violenza operata sulla natura, dipende da una rete di norme e patti dai quali, a forza di sotterfugi, di compromessi e di menzogne, si trova avviluppato, al punto da divenire «di tutti il meno libero» (*La walkiria*, II, 2) e da essere obbligato a sacrificare ciò che ama di più: il figlio “umano” Siegmund – abbandonato al proprio destino funesto – e la figlia “sovrumana” Brünnhilde – punita e allontanata per sempre. Siegfried è invece l’eroe puro prossimo allo stato di natura, designato per riscattare la corruzione del mondo; che però, arrivato alla reggia di Gunther, finirà per farsi ingannare dall’astuzia del quadro sociale e per compiere, sia pure involontariamente, il più orribile dei tradimenti, pagando poi con la propria vita» (p. 69). Il critico individua un parallelo nelle vicende delle due “mezze storie”: inizio nella natura incontaminata (profondità del Reno/foresta del *Siegfried*); corruzione; «intermezzo statico di una coppia amorosa (Sieglinde e Siegmund; Brünnhilde e Siegfried)»; scioglimento tragico (morte di Siegmund/morte di Siegfried); «lampo di speranza finale», grazie alla walkiria che prima salva Sieglinde (e l’eroe che la donna porta in seno), venendo circondata da un muro di fuoco, e poi restituisce l’oro alle figlie del Reno, entrando nelle fiamme del rogo di Siegfried per immolarsi, «azzerrando l’intero sistema di potere (incendio del Walhall) e permettendone – forse – la ripartenza» (p. 70).

Pur non sempre condivisibile, l’analisi di Zoppelli affascina: interessante ad esempio l’individuazione dei diversi archetipi letterari per le diverse “giornate” del *Ring*: il mito per *L’oro del Reno*, la tragedia classica per *La walkiria*, la fiaba, con le sue prove iniziatiche, per il *Siegfried* e, infine, il melodramma contemporaneo (e il dramma borghese) per il *Crepuscolo degli dei*, con la morte dell’eroe, solitamente evitata da Aristotele in poi.

Tra parentesi, tale voluto e non casuale stilema giustifica il respingere la critica di “melodrammaticità” lanciata da George Bernard Shaw: nel suo *Il wagneriano perfetto* (1898) l’autore irlandese – troppo legato alla propria mentalità marxista, avendo escluso l’essenziale “rinuncia d’amore” al novero delle cause iniziali del dramma e concentrandosi esclusivamente sul furto dell’oro del Reno come simbolo della nascita del capitalismo – giunge al finale del *Ring* incapace di comprenderne l’esatto significato.

Tornando invece a Zoppelli, all’analisi delle tematiche filosofico-politiche (importanti, data anche l’attività del compositore negli anni intorno alla rivoluzione del 1848 – ma egli aveva 35 anni a quel tempo e si trovava esattamente a metà della propria esistenza: dunque ebbe altri sette lustri di vita per far evolvere il proprio pensiero), egli affianca quella poetico-musicale, soffermandosi spesso a considerare la forma di certi specifici passaggi. Un solo esempio, scelto unicamente per il mio personale apprezzamento musicale verso il brano in questione: il monologo di Hagen del primo atto del *Crepuscolo* (legato al suo successivo colloquio-sogno con il padre, il nano Alberich). Scrive il musicolo-

logo: « Il magnifico monologo di Hagen, rimasto solo a sorvegliare la reggia nel primo atto, ne è un esempio straordinario. Certo e musicato in forma non strofica, con profili vocali che cambiano a ogni segmento e si adattano al succedersi dei vari *Leitmotive* evocati dal testo. Tuttavia Wagner separa ogni strofa con lunghi interludi e ritorna ogni volta al pur brevissimo segnale di *refrain* costituito dal motivo di Hagen, enunciato sempre alla stessa altezza (Do bemolle-Fa nei registri più gravi dell'orchestra). Anche senza avere il testo poetico sotto gli occhi, dunque, l'ascoltatore percepisce qualcosa di una struttura strofica soggiacente, relitto sinistro della ballata demoniaca dell'opera romantica, ridotto ad avanzare con la minacciosa e inesorabile lentezza della vendetta preparata e covata da decenni. Un gesto ricorrente, un *refrain* musicale e poetico, dà il segno della strutturazione: lo usano le norne, lo usa Alberich. La cosa conferisce a molti passi di quest'opera un carattere rituale» (p. 181).

Il saggio di Zoppelli, pur essendo pensato essenzialmente per gli amanti (o per lo meno per gli studiosi) della musica del Maestro tedesco, è però accessibile anche ai neofiti: si pensi alla basilare spiegazione della struttura (innovativa e classica nel contempo) della *Festspielhaus* ("Casa del festival" e non "teatro d'opera") di Bayreuth; l'autore ne è conscio, quando, ad esempio, sente necessario specificare che la *Tetralogia* non sia un continuo ripetersi di brani simili alla cavalcata delle walkirie o alla marcia funebre di Siegfried: «Che la musica di Wagner sia una pompa a decibel, però, è un cliché tanto diffuso quanto errato: su quattordici ore di tetralogia ce ne sa-

rà sì e no una di *fortissimo* generalizzato, mentre si incontrano assai più spesso delicate tessiture "cameristiche". Casomai, la moltiplicazione di legni e ottoni nel registro medio-grave serve a conferire all'orchestra wagneriana una sonorità particolare, densa e profonda, diversa sia da quella trasparente del sinfonismo di impianto classico, sia da quella analitica, polarizzata fra acuto e grave, dell'opera franco-italiana» (p. 93).

Rimanendo sul piano strettamente musicologico, Zoppelli parla dell'evoluzione di «un principio compositivo che l'estetica musicale romantica iniziava giusto a praticare: l'idea che il timbro non sia solo una forma di "colore" aggiunto a un "disegno" melodico o armonico autosufficiente – che più o meno funzionerebbe anche se suonato al pianoforte – ma un aspetto primario, essenziale e significativo, di ogni elemento musicale: in certi passi del ciclo il suono in sé e per sé, quasi svincolato dagli altri parametri, crea da solo l'effetto». La conseguenza – si pensi all'attraversamento del muro di fuoco da parte di Siegfried – è «una micropolifonia formata da decine di voci diverse e sfasate, se appare spaventosamente complesso alla lettura della partitura, diviene all'ascolto una sonorità sintetica, viva e brulicante al suo interno, ma percepita come una totalità vibratile» (*ibid.*).

Tornando sul piano "politico" (e smentendo il luogo comune – purtroppo ancora invalso – del Wagner "rivoluzionario quarantottesco per tutta la vita"), un dato indiscutibile è che «l'ideale proclamato da Wagner era quello di fondere la ricchezza della tragedia antica, o del dramma shakespeariano, con la potenza espressiva della musica strumentale moderna, segnatamente quella di Beetho-

ven, con le sue fratture, i suoi chiari-oscuro, le sue attese e accelerazioni, i processi accumulativi e gli *choc* brutali» (p. 80). Siamo di fronte, quindi, non a un concetto “rivoluzionario” (fare *tabula rasa* e ricominciare da zero), bensì tipicamente tradizionalista (prendere il meglio di ciò che ci è stato consegnato – *traditum* – dalle generazioni precedenti e cercare di migliorarlo, nel consegnarlo a nostra volta alle generazioni successive; o, se si preferisce, salire sulle spalle dei giganti, anziché limitarsi ad abatterli).

Il saggio si conclude con una riflessione sull'attualità dell'opera d'arte wagneriana: «Il ruolo ineguagliato, nella cultura occidentale, dell'*Anello del nibelungo* come spettacolo totale, ma soprattutto come studio delle dinamiche storico-politiche e dei comportamenti umani, è rispecchiato dalla sua presenza nei circuiti teatrali e dall'estrema ricchezza delle soluzioni interpretative: è il titolo con cui è necessario confrontarsi, quello che stimola le proposte più interessanti. La tetralogia non ha finito di coinvolgerci, né di farci riflettere su ciò che siamo» (p. 212).

Un giudizio che riguarda sicuramente anche le altre composizioni della maturità, in particolare, come accennato, il *Tristan und Isolde* e il *Parsifal*.

Gianandrea de Antonellis

GAETANO MASCIULLO, *Conosci te stesso. Corso base di antropologia cattolica*, Independently Published Amazon, Padova 2025, p. 86, € 8,50

La parola antropologia indica lo “studio dell'uomo”. Esistono però diversi approcci alla materia e, in un'epoca in cui l'immagine dell'uomo oscilla tra riduzionismi scientifici, derive irrazionali e

confusione culturale, il saggio di Gaetano Masciullo – che allo studio di questioni filosofico-teologiche affianca il lavoro di vaticanista ed è molto attivo nel campo della divulgazione religiosa, con un sito e un canale YouTube molto seguito – riesce a dare al lettore (anche a quello che non ha alle spalle studi di antropologia o di filosofia) una guida sintetica e chiara per riscoprire l'uomo nella sua verità, nella sua dignità (peraltro, tutt'altro che infinita...) e nella sua unità profonda.

Conosci te stesso affronta le grandi visioni dell'antropologia filosofica – dai sofisti a Socrate, da Platone ai moderni, fino a Marx, Nietzsche e Freud – mostrando con chiarezza come molte crisi contemporanee nascano da concezioni errate dell'essere umano.

Perché è importante studiare l'antropologia? Perché tutte le scienze sono connesse, o meglio subordinate: logica, metafisica, cosmologia, antropologia ed etica sono contenute una dentro l'altra (come *matriosche* o, se si preferisce, come cerchi concentrici di cui – ovviamente – la logica è il più ampio, quello che contiene tutti gli altri), implicando anche un rapporto gerarchico tra di esse. Per studiare l'antropologia, quindi, è necessario conoscere la logica, la metafisica e la cosmologia (per approfondire le quali, l'Autore rimanda ad opere specifiche, concentrandosi sulla sola antropologia).

Masciullo mette in luce la prospettiva classica e greco-cristiana, introducendo i concetti fondamentali dell'antropologia filosofica e conducendo infine al cuore dell'indagine: le passioni dell'anima, interpretate alla luce del pensiero tomista, come dimensione centrale per comprendere l'uomo nella sua interezza.

In apertura del saggio al lettore vengono sinteticamente, ma in modo molto chiaro, spiegate quali siano le principali correnti antropologiche e quali i loro principali autori: si parte dai sofisti, che assieme a Socrate spostarono l'interesse della nascente filosofia dallo studio della natura (cosmologia) a quello dell'uomo, determinando la nascita dell'antropologia filosofica. Protagora sostenne per primo che l'uomo costituisce la «misura di tutte le cose», aprendo la porta ad interpretazioni aberranti che nel corso dei secoli (e, purtroppo, tuttora) danneggiano il pensiero corretto, in particolar modo attraverso il *nominalismo* e il *relativismo*.

Se la sofistica permane nella mentalità dei relativisti, la buona filosofia è stata influenzata da altri pensatori, da Socrate e il suo intellettualismo etico (l'uomo agisce perché *sa*, non perché *vuole*) a Platone, primo teorizzatore della tripartizione dell'anima (*razionale*, *irascibile* – che punta verso l'alto – e *concupiscibile* – che mira verso il basso) e analizzatore della teoria della conoscenza (con il celeberrimo mito della caverna). Duemila anni dopo (e secoli dopo il dominio del pensiero tomista, fecondissimo in sé, ma sminuito di valore dall'uso fattone dagli epigoni dell'Aquinata) Cartesio introdurrà il dubbio metodico, mentre la ricerca filosofica si concentrerà sull'epistemologia: vale a dire sullo studio della conoscenza. Curiosamente, due importanti filosofi del periodo successivo, che tuttora ispirano tanti cattolici “moderni” (o forse, più correttamente, “modernisti senza esserne consapevoli”) sono un giansenista, Pascal, e un luterano, Kant, che segna il ritorno all'inconoscibilità della realtà.

Come accennato, altri importanti teori-

ci (il che non significa che avessero ragione) furono Marx, Nietzsche e Freud, sinteticamente analizzati ed efficacemente criticati da Masciullo.

Nella seconda sezione del saggio sono indicati i precisi significati dei termini utilizzati all'interno di questa disciplina (*categorie, sostanza, potenza ed atto, materia, forma, qualità, causa, predicabili, corpo vivente, anima, spirito* – quante volte usiamo questi due termini come semplici sinonimi! –, *temperamento, libertà...*); infine si affrontano le passioni, «centro dell'anima umana»: il *desiderio* (l'amore verso le cose future), il *piacere* (quello verso le cose presenti), l'*avversione* (l'odio verso le cose future) e il *dolore* (l'odio verso le cose presenti), l'*ira*, la *speranza* e la *disperazione*, il *coraggio* e la *paura*.

E soffermiamoci appunto sull'anima, da Aristotele e san Tommaso tripartita in vegetativa (condivisa anche dalle piante), *sensitiva* (che appartiene anche agli animali) e *razionale* (propria dei soli uomini – con buona pace degli animalisti): lo *spirito* corrisponde appunto all'anima razionale. Le varie anime, a loro volta, sono suddivise e tale ripartizione serve a comprendere le esatte funzioni ed interazioni: l'anima razionale assieme alla facoltà conoscitiva (che appartiene all'anima sensitiva) genera l'*intelletto* (anch'esso suddiviso in *attivo, passivo o paziente e pratico*); mentre dall'incontro con la facoltà appetitiva (altro elemento dell'anima sensitiva) deriva la *volontà*.

Il saggio, come accennato, utilizza un linguaggio preciso, ma del tutto accessibile e si fa forte di una riflessione rigorosa – basata essenzialmente sulla migliore filosofia esistente, quella del tomismo – sul rapporto tra ragione, volontà, passioni ed esperienza quotidiana; ne scaturisce uno strumento utile

non soltanto a filosofi e studenti, ma anche ad educatori, sacerdoti, seminaristi, operatori sociali, catechisti, liberi professionisti e imprenditori cristiani in cerca di crescita spirituale, e a tutti coloro che cercano di capire più profondamente l'essere umano.

Un esempio: nel paragrafo dedicato alla *Audacia o coraggio*, Masciullo scrive: «L'audacia è definita come quella passione dell'irascibile che insorge nei confronti di quegli oggetti valutati come dannosi e futuri, difficili da evitare ma anche vincibili. In ragione di questa vincibilità, l'audacia (detta anche *coraggio*) è l'unico moto passionale che tende il soggetto verso l'oggetto dannoso, anziché allontanare il soggetto da esso.

L'aspetto più interessante da sottolineare circa il moto dell'audacia è il seguente: essa è tanto maggiore quanto si è all'inizio del male che si vuole affrontare. Nel corso dell'operazione, infatti, se il soggetto umano si accorge che i pericoli sono maggiori di quanto si aspettava o se l'intensità dell'audacia è inferiore alla potenza della cosa avversa, l'audacia può diminuire tanto da sparire e mutarsi in timore e dunque disperazione. Per questo motivo, chi affronta i pericoli non solo con audacia ma anche con la ponderatezza della ragione, cioè calcolando il pericolo in tutti i suoi aspetti, riesce a vincere con maggiore facilità» (p. 77).

Con stile essenziale e rigore classico, dunque, il saggio invita a ritrovare un ordine, un centro e una misura che illuminino il pensare e l'agire: perché conoscere l'uomo significa, prima di tutto, imparare a conoscere se stessi.

Luigi Vinciguerra

Clero rurale e mondo contadino nell'Italia di antico regime, a cura di Giuliano Pinto e Lorenzo Tanzini, Olschki, Firenze 2025, p. 304, € 38

Nel 2022 le Deputazioni di Storia Patria della Toscana, dell'Umbria e quella ferrarese (Pistoia, 25-26 ottobre 2024), hanno promosso un convegno nell'ambito di un progetto di ricerca su «I contadini italiani dal tardo Medioevo all'Unità: percorsi di ricerca e aree a confronto», con l'obiettivo di rivitalizzare l'attenzione sulle vicende del mondo contadino italiano, oggetto di importanti studi negli anni Sessanta-Ottanta del Novecento, ma poi accantonato. Purtroppo mancano contributi sui Regni della Corona ispanica (Napoli, Sicilia e Sardegna) – a detta dei curatori del saggio, non per scelta degli organizzatori del convegno – mentre l'arco cronologico preso in considerazione appare spostato in avanti, partendo dalla fine del Medioevo per giungere alla «nascita dell'Unità d'Italia, quando lo Stato nazionale tese a uniformare, almeno sul piano normativo, tradizioni diverse» (Giuliano Pinto, *Pre-messa*, p. V).

Ma chi era il “parroco di campagna” nella società di antico regime (o sia precedente alla rivoluzione francese) e, soprattutto, che ruolo sociale rivestiva? Nel nostro immaginario il termine ci riporta immediatamente alla figura letteraria dipinta da Georges Bernanos (e nella Penisola italiana ci sarebbe anche il tutt'altro che esemplare caso di don Abbondio): ma qual era la realtà concreta? Il presente volume – pubblicato nella collana «Biblioteca storica toscana», curata dalla Deputazioni di storia patria della Toscana, il che spiega la

particolare attenzione riservata a questa zona geografica – analizza il ruolo del clero rurale nella cura pastorale, nella gestione patrimoniale, nella formazione scolastica e nell’assistenza, dall’impianto medievale del tessuto delle pievi rurali fino alle trasformazioni radicali tra Sette e Ottocento. Il curato di campagna funge da elemento di raccordo tra la società rurale e le autorità superiori, tanto ecclesiastiche quanto secolari, si rivela un punto d’osservazione cruciale per comprendere le società italiane di antico regime.

Durante l’antico regime, che non a caso alcuni storici definiscono *Cristianità*, la funzione sacrale, incarnata nelle figure dei parroci di campagna, fu fondamentale: era intorno alle parrocchie che si sviluppava la vita delle comunità non solo dal punto di vista religioso ma, partendo da questo, anche sociale ed economico.

La numerosa presenza di chierici – talvolta eccedente la presenza di benefici ecclesiastici – causava anche una notevole mobilità da una parrocchia all’altra, che passava anche attraverso «l’esercizio delle professioni più disparate (dalla medicina empirica ai piccoli traffici ad una varietà di lavori manuali, passando attraverso persino al mestiere delle armi)» commenta Luca Mannori nelle sue *Conclusioni* (p. 282). Questi ed altri problemi che affliggono il clero non sono percepiti come gravi dalle comunità locali (a differenza di quanto accade ai gli inviati apostolici o diocesani durante le loro visite pastorali, soprattutto dopo il maggior disciplinamento post-tridentino): «qual che preme davvero ai contadini è la sollecitudine del prete nell’amministrare i sacramenti da cui dipende la salvezza delle loro anime,

la sua piena disponibilità a legittimare gli specifici culti popolari dei quali ogni pur modesto insediamento è geloso custode [...] e infine la diligenza con cui il loro rettore riesce a conservare e ad accrescere il patrimonio materiae della parrocchia. Su tutto il resto (livello culturale del curato, suo effettivo impegno pastorale, sua moralità personale e via dicendo) si può ampiamente transigere» (p. 282-283).

Oltre all’aspetto strettamente religioso, però, sono molteplici i ruoli ricoperti dal clero rurale nel mondo contadino: tra questi vanno segnalati «le diverse forme di giuspatronato che determinavano la scelta del titolare della parrocchia; il ruolo del clero curato nei rapporti tra i proprietari cittadini e i loro mezzadri, e poi, in età moderna, tra la grande proprietà, i fattori che la gestivano e i contadini dipendenti; e ancora la mediazione esercitata dai parroci di campagna come supporto all’attività caritativa degli enti assistenziali cittadini, brefotrofi compresi. Infine vi era da parte degli esponenti del clero l’esercizio di ruoli che esulavano in parte dalla loro figura di pastori: ci riferiamo alla figura del prete maestro di scuola che insegnava a leggere e a scrivere ai figli dei contadini, e ai parroci esperti di agricoltura, in grado di diffondere alcune pratiche agrarie: figure che si affermarono soprattutto nel corso del Settecento» (GIULIANO PINTO, p. VI).

Tra i quindici saggi raccolti all’interno del volume, per il suo peso storico, vale la pena soffermarsi sulla relazione di Carlo Vivoli (*Dal pievano Magni al vescovo Ricci: il clero nella Montagna pistoiese tra Cinque e Settecento*) dedicata al vescovo Scipione de’ Ricci, che nel celebre Sinodo di Pistoia (1786) cercò di

riformare la Chiesa in senso giansenista. E non solo la Chiesa con la maiuscola, come istituzione divina, ma anche la chiesa con la minuscola, cioè il semplice edificio architettonico. Costantino Cecanti, nel suo saggio, dedica spazio al “linguaggio architettonico ricciano”, ispirato a «dettami di semplicità e di rigore» (il citato Sinodo aveva previsto anche l’abolizione delle cappelle laterali, per sfavorire il culto della Madonna e dei Santi, e questo provocò la prima insorgenza antirivoluzionaria – anzi, addirittura pre-antirivoluzionaria – della storia): un linguaggio architettonico che lo studioso definisce «dimesso», spesso dovuto «alla mano di capomastri più che di architetti» (p. 210), peraltro in linea con la mentalità del vescovo, che voleva che gli edifici sacri rivestissero un ruolo non solo religioso, ma anche politico, «per riaffermare la presenza e l’autorità della Chiesa, sottolineando il suo ruolo di guida spirituale e culturale per le comunità locali» (p. 206), quindi concentrando l’attenzione degli astanti sull’altare maggiore e sul pulpito (e su chi vi parlava), evitando superflue “distrazioni”.

Gianandrea de Antonellis

GAMBRA JOSÉ MIGUEL GAMBRA, *Escritos políticos*, Consejos de Estudios Hispánicos «Felipe II», Madrid 2025, p. 176

José Miguel Gamba Gutiérrez (Pamplona, 1950), professore emerito di Logica presso l’Università Complutense di Madrid, Segretario politico di S.A.R. Don Sisto Enrico di Borbone tra il 2010 e il 2021 è uno dei più eminenti rappresentanti del tradizionalismo

cattolico e, in particolare, del Carlismo, che ha servito con altruismo e instancabilmente per tutta la vita. Autore, tra gli altri libri rilevanti, da *Monsignor Lefebvre. Vita e pensiero di un vescovo cattolico* (1980) a *L’analogia in generale. Sintesi tomistica di Santiago Ramírez* (2002) e al recente *La Società tradizionale e i suoi nemici* (2019), è stato molto attivo attraverso conferenze e collaborazioni con riviste scientifiche (in particolar modo con la madrilenza «Verbo. Revista bimestral de formación cívica y cultural según el derecho natural y cristiano»).

Questo volume, nato per iniziativa del Circolo Alberto Ruiz de Galarreta di Valencia, raccoglie una serie di testi, per lo più conferenze tenute in corsi di formazione della Comunione Tradizionalista o articoli pubblicati su organi di stampa ad essa legati. L’intero *corpus* dimostra non solo l’acume intellettuale e la finezza del suo autore, ma anche il suo costante impegno nella Comunione Tradizionalista, come testimoniato dai tre scritti di apertura, dovuti alla penna di Miguel Ayuso, Juan Oltra, Elena del Rosario Risco e Daniel Deogracias Herrán, vale a dire il presente ed il futuro della Comunione.

Il volume si divide in tre sezioni, riguardanti rispettivamente l’ordine politico cattolico; il disordine antipolitico moderno; la buona battaglia: la Comunione Tradizionalista e i suoi nemici.

L’ordine politico si basa, naturalmente, sulla centralità di Cristo, la cui regalità sociale deve improntare di sé l’intera società. A tal fine è necessaria una “causa agente”, incarnata nel Re legittimo (per origine ed esercizio) o, almeno, nell’*Abanderado de la Tradición*, nel Portastendardo della Tradizione. Naturalmente, non si tratta di una monarchia

astratta, «perché le astrazioni non comandano né hanno propositi» (p. 38), quindi deve incarnarsi in un essere concreto (nella fattispecie: Don Sisto Enrico di Borbone). Per realizzare l'ideario carlista non basta conoscerlo, ma volerlo rendere effettivo. Per questo va respinto l'atteggiamento “archeologico”, “nostalgico” o “folklorico”: tre vicoli ciechi – purtroppo presenti nel mondo carlista – che non portano a nulla.

Malauguratamente, la situazione in cui viviamo, per colpa del Vaticano II e dei Papi che ha prodotto (Gambra fa un riferimento al periodo di Bergoglio, ma esso ha rappresentato solo un'accelerazione sulla via tracciata dai papi precedenti), fa sì che la Chiesa, che dovrebbe essere il naturale alleato e punto di riferimento del Carlismo, sia di fatto un avversario, prono verso lo Stato, di cui ammira la laicità, e pronto ad affermare la mutabilità dell'insegnamento millenario – e quindi a svalutare la Tradizione (cfr. p. 45-47).

Contro l'ordine politico tradizionale si pone il suo opposto: il disordine antipolitico moderno. Esso, «inoculato dall'esterno» (p. 65-68), perché estraneo alla mentalità, alla cultura e alla storia dei popoli iberici (ivi compresi quelli della Penisola italiana), assume varie forme (protestantesimo e modernismo, democrazia e suffragio universale, liberalismo e socialismo...): tra di esse c'è la partecipazione al male (soprattutto in periodi elettorali) in nome del preteso “male minore”. Votare per il partito “meno peggiore” – nonché accettare il sistema democratico – significa avallare le scelte che esso farà (come è stato con la DC, che ha permesso le leggi dissolutive della famiglia e della vita, accettando – e controfirmando – la

legalizzazione del divorzio e dell'aborto): sarebbe lecito votare solo per un partito il cui programma sia *pienamente* cristiano (e quindi, anzitutto, antiliberal).

Passando al pensiero marxista (e alle sue applicazioni), Gambra analizza gli errori dell'anticomunismo, di matrice sia laica che cattolica. Quest'ultimo sbaglia nel ritenere accettabili o condivisibili alcuni obiettivi del comunismo, rigettandone soltanto la posizione antireligiosa, senza rendersi conto del male in sé rappresentato dal comunismo. Errata è anche la postura liberal-individualista (che ha influenzato anche il personalismo di Maritain – ed escludendo, naturalmente, la criminale e suicida scelta della cosiddetta “teologia della liberazione”).

Passando poi dalla teoria alla pratica, Gambra considera (e ovviamente, con coerenza, respinge) l'ipotesi di votare per VOX, nato da una scissione a destra del Partito Popolare, con posizioni vicine a quelle del partito Fratelli d'Italia, ambedue intrisi della (e a proprio agio nella) mentalità democratica e nel sistema partitocratico per poter essere presi in considerazione come “bene maggiore”, anziché come mero “male minore”. Quindi, entrambi da non votare (come tutti gli altri attuali partiti, del resto).

Conclude la sezione un passaggio sulla rappresentanza, valore fondante di un vero parlamento, e che è del tutto assente (in Italia, grazie all'articolo 67 della Costituzione, che recita testualmente: «Ogni membro del Parlamento rappresenta la Nazione ed esercita le sue funzioni senza vincolo di mandato»), permettendo così ai deputati di agire secondo il proprio capriccio, senza dover

rispettare gli impegni presi di fronte ai suoi elettori).

Il saggio si conclude con una serie di considerazioni sulla Comunione Tradizionalista, anch'essa non esente, nel corso della sua storia, da “deviazioni” sinistroidi o clericali, da inutili (se non dannose) collaborazioni con elementi estranei (i liberali nella crisi di Cuba del 1898, i nazionalisti nella Guerra di Liberazione, i franchisti dopo la guerra e, in misura minore, i democratici nella Transizione): e se durante la guerra (nel 1898 e nel 1936) la collaborazione era stata dettata da circostanze eccezionali che la giustificavano, quella dei periodi di pace, dovuta essenzialmente alla ricerca di posti di potere, non solo non ha portato alcun vantaggio, ma ha seminato sconcerto e confusione tra molti Carlisti. Sia il Partito Carlista filosocialista di Carlos Hugo, sia la Comunione Tradizionalista Carlista che non riconosce l'importanza di seguire un Re legittimo, come se la Tradizione fosse qualcosa di astratto che non si incarna in uomini concreti, sono dunque scelte da rifiutare. Ciò che è necessario è mantenere la purezza dottrinale che, conclude Gamba chiudendo da dove aveva iniziato, punta alla realizzazione del Regno sociale di Cristo, attraverso la figura di un Re legittimo per origine e soprattutto per esercizio, cioè perfettamente coerente con i propri principi dottrinari.

Il testo – che come si è visto, pur partendo da vari articoli e conferenze, risulta essere perfettamente connesso, come se si trattasse di un saggio scritto *ex novo* – nonostante l'altezza dei temi trattati, è estremamente scorrevole e non privo di esempi esplicativi, come la critica alla interpretazione – purtroppo

propria anche di vari Papi post-conciliari – del detto evangelico «Date a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare» come fondamento della *divisione* tra Stato e Chiesa, anziché della semplice *distinzione* (ragionando in tal modo, la separazione di «onora il padre e la madre» statuirebbe il divorzio).

Iñigo Santander

GIANANDREA DE ANTONELLIS, *Risorgere! Manifesto d'Isernia contro il disimpegno politico*, Club di Autori Indipendenti, Castellammare di Stabia (Napoli) 2025, p. 54

Il disimpegno dei “migliori” dalla politica – considerata una “cosa sporca” – ha condotto ad un preoccupante abbassamento della qualità della gestione e dell'amministrazione della cosa pubblica, aumentandone la corruzione. Ma se le persone “perbene” pensano di non poter coniugare il loro impegno professionale con la politica, com'è possibile far tornare la società civile a funzionare decorosamente, liberandola dal giogo del sistema partitocratico?

Secondo Gianandrea de Antonellis, già docente di filosofia del diritto ed esperto del pensiero carlista, estensore del *Manifesto di Isernia*, la risposta ci viene dalla Storia: nel mondo dell'*Ancien Régime* la vita politica locale, provinciale, regionale e statale era mediata politicamente dai “corpi intermedi”, ovvero confraternite, corporazioni, associazioni, ordini e altre forme di aggregazione riconosciute. La sussidiarietà non era concessa dal vertice, ma riconosciuta da esso.

La società di oggi, che è formata da famiglie, ordini professionali, istituzioni locali e da altre associazioni – esprimendosi con rigore – non sottostà allo Sta-

to, ma lo forma organicamente. Ecco perché si rivela essenziale che i lavoratori abbiano la possibilità di partecipare attivamente alla vita politica: essi rappresentano direttamente la Società parallelamente al proprio mestiere e non perché iscritti nella lista di un partito!

Gianandrea de Antonellis è convinto che tentare di fondare nuovi partiti non sia la soluzione. Il partito è una forma innaturale ed ideologica di aggregazione e storicamente ha fatto dimenticare l'importanza delle *gerarchie naturali*, gli elementi che caratterizzano organicamente la nostra società.

La politica non è fatta da grandi masse. E lo si può dimostrare ricordando che la percentuale di attori "attivi" durante gli eventi della rivoluzione francese era lo 0,6% degli abitanti di Parigi, mentre durante la rivoluzione russa gli iscritti al partito bolscevico di Lenin contavano lo 0,013% rispetto all'intera popolazione russa. Anziché dunque pensare ad un nuovo partito politico, sarebbe più opportuno pensare ad una *nuova forma di fare politica*.

Per ricostruire la società organica bisogna ripartire *dal basso*, ovvero «ripartire dal ruolo *sociale* dei corpi intermedi per poi rivendicare il loro ruolo politico» (p. 11).

È evidente che il ruolo dei corpi intermedi è sociale, in quanto anche nel regime attuale rappresentano il luogo dove i cittadini, pur atomizzati, lavorano e fruiscono dei servizi che essi offrono. Tale ruolo sociale deve essere riconosciuto.

La rivendicazione, invece, del ruolo politico dei corpi intermedi sin presso i municipi, insiste sul diritto e sul dovere di far sentire *continuativamente* la propria voce a pro del buon andamento della

società. Per rendersi conto delle dinamiche sociali in corso, è necessario sostituire il professionista della cosa pubblica con il professionista della società, che lavora anche all'interno di un corpo intermedio.

Il *Manifesto* non resta teorico. Propone una struttura politica alternativa, definita *democrazia organica*: rappresentanza basata su famiglie e corpi intermedi – non su partiti – che si snoda dal livello locale a quello statale; elezioni piramidali e continue, non generalizzate; logiche meritocratiche e cariche revocabili in ogni momento, senza attendere scadenze elettorali; rapporto diretto e continuo tra rappresentanti e rappresentati. Concludendo, presentiamo l'appello che Gianandrea de Antonellis rivolge al lettore, per consapevolizzarlo e motivarlo: «L'alternativa [alla democrazia organica] è quella di allontanarsi sempre più dalla gestione diretta del bene pubblico, per essere sempre più schiacciati dalla macchina dello Stato, interessato quasi esclusivamente alla esazione di imposte, e vincolati dai mille lacci legislativi di una burocrazia anonima che non ha nemmeno più sede a Roma o a Bruxelles, ma viene mossa da diktat partoriti da menti estranee al nostro mondo che vivono in ovattati salotti irraggiungibili e imperscrutabili.

Contro questa prospettiva, che ha già ucciso in molti di noi il desiderio di lottare per un mondo migliore, per noi e per le generazioni future, non c'è che una scelta: Risorgere!» (p. 16).

Il testo è liberamente scaricabile dal sito della Società Storica del Sannio:

<https://www.sannium.org/notizie/item/100-manifesto-di-isernia>

Alvise Parolini

LUCIANO PRANZETTI, *La Santa Messa cattolica oscurata*, e.i.p., Santa Marinella (Roma) 2025, p. 82

Manomissioni, revisionismo teologico, luoghi comuni e abusi liturgici nel nuovo rito della Santa Messa recita il sottotitolo di questa sintetica guida ai cambiamenti attuati (o sarebbe meglio dire allo scempio perpetrato) dal Vaticano II, i cui documenti pochissimi avrebbero letto, ma il cui “spirito” portò allo stravolgimento della Messa (quella di Montini *non* è la traduzione del Messale di san Pio V, bensì una creazione *ex novo* di carattere luterano). Nonostante il Vaticano II si presentasse come meramente pastorale e non dogmatico, l'imposizione del *Novus Ordo* ha un che di “inquisitoriale” (usando questo termine nella corrente accezione volgare), con l'assoluto divieto di celebrare la Messa tradizionale e pesanti minacce ai sacerdoti che volevano farlo (un problema presente anche ai nostri giorni).

L'autore passa in rassegna gli stravolgimenti della nuova messa (ripeto: quella di Montini *non* è la traduzione dell'antica Messa, bensì una liturgia completamente differente) a partire dal *Confiteor* per giungere al *Pater* (e tacere dell'insopportabile “segno della pace” o dei saluti di fine messa...).

Naturalmente, lo spazio più ampio è dedicato alla consacrazione, che nella versione montiniana presenta, a parere di Pranzetti, «quattro deprecabili disfunzioni, e cioè: un'ambiguità oscura e pericolosa; uno stravolgimento della Parola di Cristo; un abuso di funzione; un luogo comune assimilabile a un'eresia» (p. 7). L'ambiguità riguarda la «*rugjada* – anziché l'effusione – del tuo Spirito»; lo stravolgimento è quello del *pro multis*

divenuto *per tutti*; l'eresia è quella di far dire all'assemblea (che non dovrebbe partecipare, ma solo assistere, secondo il terzo punto) «in attesa della Tua venuta» poco dopo che, attraverso la transustanziazione, Cristo è già presente sull'altare (peraltro trasformato in tavola eucaristica). È chiaro che, tra abusi ed ambiguità, velocità della consacrazione e strette di mano, canti e “partecipazione”, il valore dell'Ostia sia svalutato e divenga “normale” prenderla in mano come fanno i protestanti (in fondo, si tratta solo di un simbolo...).

La seconda parte del breve saggio ripropone alcuni interventi sul “neolinguaggio” modernista apparsi sul sito *Unavox.it* e sul quindicinale antimodernista *Si sì No no*, spesso prendendo spunto da “perle” del clero (alto e basso) dei nostri tempi. Insomma, si tratta di una lettura utile, soprattutto per chi non ha tempo di leggere studi molto complessi sull'argomento e, ci si augura, come esercizio propedeutico ad approfondire la problematica liturgica, che non è affatto una questione secondaria, ma che è invece assolutamente fondamentale, poiché è stato attraverso la liturgia, cioè la messa di ogni giorno (o di ogni domenica) che lo spirito del Concilio (che fu anche definito *fumo di Satana*) è penetrato nell'animo dei fedeli (che difficilmente – ripetiamo – avrebbero letto i documenti del Vaticano II).

Luigi Viciguerra

LUCIANO PRANZETTI, *La Divina Commedia. Commento. Inferno*, e.i.p., Santa Marinella (Roma) 2025, p. VI+298

Cosa può portare di nuovo un ulteriore commento alla *Divina Commedia*, dopo alcune che hanno fatto epoca, come

quella di Vittorio Sermonti, sulla cui scia si è già inserito Roberto Benigni? Uno degli elementi principali della lettura di Sermonti è stato quello di non commentare i vari canti leggendo qualche terzina, fermandosi e spiegandone il contenuto, le parole complesse – come si faceva a scuola e come si era fatto pressoché sempre nelle varie *lecturae Dantis* – bensì di commentare prima l'intero canto e poi di passare alla lettura senza interruzioni dello stesso. Uno schema copiato da Benigni (nel suo caso, la lettura risulta più interessante rispetto all'analisi) e che anche Pranzetti riprende, avendo dalla propria, se non la capacità affabulatoria del letterato milanese o l'istrionismo dell'attore toscano, una caratteristica ben più importante, almeno per avvicinare la *Divina Commedia*: una profonda fede cattolica, della quale gli altri due sono sprovvisti. Vero è che sia Sermonti che Benigni hanno dimostrato una certa crescita nel corso della lettura completa che hanno fatto, lasciando per strada un certo anticlericalismo d'accatto a mano a mano che si inoltravano nei canti più teologici del poema, dimostrando l'altissimo valore dell'opera di Dante; ma partire fin da subito con il piede giusto permette a Pranzetti di commentare questa sorta di *Summa Theologiae* in prosa dal punto di vista religioso.

Come detto, anche Pranzetti segue lo schema “sermontiano”, facendo precedere alla lettura completa del canto un'analisi che permette (ed invoglia) a tuffarsi nei versi danteschi. E la sua presentazione, senza voler essere pedante, riesce a dare un quadro del testo poetico che precede e – soprattutto – ad inoltrare alla lettura.

Anzi, proprio per non essere pedante,

rimanda alcuni approfondimenti al suo *Dantiana* (2022, cfr. n. 18 di questa rivista), in cui raccoglie articoli, commenti, conferenze, lettere e interviste apparsi in riviste e siti internet, tra cui *Il vero e il falso Dante e Dante e le capriole di René Guénon*, sulle false interpretazioni del gigante della poesia che tutti (massoni, islamisti, neopagani, anticlericali, occultisti, neo-templari, nostalgici dei Fedeli d'Amore, etc.) vorrebbero “far proprio” strappandolo al suo reale ambito, che è quello, oggettivamente, dell'ortodossia cattolica, come dallo studioso fermamente dimostrato (e modestamente, mi permetto di rimandare anche al mio *Dante esoterico. Squarciando il “velame de li versi strani”*, D'Amico, Salerno 2021; cfr. recensione sul n. 15 di questa rivista).

E non è che all'attenta lettura di Pranzetti sfuggano certe (secondarie) incongruenze – come la condanna eterna di Curione tra i seminari di discordia per aver spinto Cesare a varcare il Rubicone, quando nel sesto canto del *Paradiso* Giustiniano giudica benemerita tale decisione –, ma lo fa con leggerezza e, soprattutto, senza dimenticare di magnificare la mirabile cattedrale che Dante seppe erigere: un'opera perfettamente razionale nella sua costruzione, in cui la creazione dei versi si appaia alla (previa) elaborazione dello schema (pressoché perfetto) dei cento canti.

A proposito: dove si trova il centro della *Divina Commedia*? Tra il 50° e il 51° canto? A metà del canto centrale della cantica centrale (verso 70 del XVII del *Purgatorio*)? A metà dei 14.233 (cioè al verso 126 di questo stesso canto)? È stato fatto notare che a nessuno verrebbe in mente di cercare il centro *esatto* dei *Promessi sposi* o di *Pinocchio*, per citare

i due più letti romanzi italiani ottocenteschi, perché i loro autori non si sono mai posti il problema di una “costruzione” tanto precisa della loro opera. Invece, Dante se lo è posto. E non è un caso (e lo vedremo nella prossima fatica di Luciano Pranzetti, che attendiamo con ansia) che dal XVIII canto del *Purgatorio* in poi lo stile di Dante cambi, passando da una narrazione che sovrasta la speculazione teologica al prevalere, sempre più marcato di quest’ultima. Ecco perché non piaceva al liberale (ed ateo di fatto) Croce, con la sua divisione tra “poesia” e “non-poesia”; ed ecco perché, a chi ha la fortuna di *essere cristiano* (e non semplicemente *dirsi* tale, come sosteneva il filosofo di Pescasseroli) a noi sembra la trasposizione in lingua volgare e poetica della irraggiungibile *Summa* tomista.

Gianandrea de Antonellis

CARLO ALIANELLO, *Luna sulla “Gran Guardia”*, Tabula Fati, Chieti 2026, p. 70, € 8

La “Gran Guardia” era una caserma costituita da un edificio basso e lungo che si trovava a Napoli in Largo del Castello (odierna piazza Municipio) ai piedi di Castel Nuovo, di fronte al celebre teatro popolare San Carlino; la caserma, pur essendo sotto il controllo dell’esercito, fungeva da posto di polizia per il “fermo” durante le ore notturne.

Carlo Alianello nel 1955, reduce dal successo dei racconti intrecciati *Soldati del Re* (1952) vi ambientò un radiodramma (trasmesso dalla Rai con attori del calibro di Aldo Giuffrè, Carlo Crocchio, Gigi Reder e Aldo Bufi Landi) e che, in un certo senso, forma il preambolo dei racconti citati.

Infatti, mentre questi si ambientano il fatidico 15 maggio 1848, giorno degli scontri scatenati dai liberali contro il Re, l’atto unico si ambienta la notte che precede il 30 gennaio di quello stesso anno, cioè la vigilia della concessione di quella nefasta costituzione. Le vicende vedono da un lato due ufficiali borbonici fedeli al Re, dall’altro uno spocchioso contino liberale e in mezzo l’impresario del teatro San Carlino, accompagnato da Antonio Petito (il più celebre interprete di Pulcinella dell’epoca) e da due affascinanti attrici.

La caserma della Gran Guardia si prepara ad una notte particolare: da qualche giorno i “galantuomini” liberali sono in fermento e il comandante, il capitano Raffaele Ruotolo, sa di dover stare all’erta. Mentre è momentaneamente assente, il suo subalterno, il giovane tenente Riccardo Uberti, si trova a dover sbrogliare un problema: il commissario di polizia, infatti, gli ha portato un certo numero di persone arrestate in seguito a tafferugli scoppiati nel prospiciente teatro San Carlino.

Il problema consiste nell’evitare contatti tra i liberali e i fedeli al Re che sono stati tratti in arresto: ma per porli in celle separate bisogna ospitare nel posto di guardia due note attrici (il regolamento vieta la presenza dei due sessi nella stessa cella) che si presentano accompagnate dall’impresario del teatro e da Salvatore Petito, il più celebre interprete di Pulcinella del tempo.

Per risolvere il problema in cui si trova il giovane tenente, alla sua prima esperienza nella *corvée* alla Gran Guardia, l’anziano attendente gli consiglia di considerare le due attrici come ospiti e non come prigioniere. Ne nasce un gioco di seduzione a cui prende parte,

in un secondo momento, anche il capitano che, desideroso in gioventù di calcare le scene teatrali ma costretto dalla famiglia a intraprendere la carriera militare, si diverte ad interpretare, improvvisando, la parte del “padre nobile”, mentre affibbia al tenente quella del “primo amoroso”.

Complice una splendida luna, il gioco prosegue, finché non viene interrotto dall'arrivo dell'arrogante conte di Severino, che “fa il liberale” (e perciò viene disprezzato dai militari) ma che è subito pronto a ricorrere alle proprie altolocate aderenze (presentandosi come «figlio di don Gennaro Severino, gentiluomo di camera di Sua Maestà il Re»), nonché a far sfoggio della propria ricchezza – come un qualunque “villan rifatto” – per conquistare le grazie delle due belle attrici.

Costui rappresenta la quintessenza dell'aristocratico degenerare, interessato alla nobiltà solo per goderne i benefici (nella fattispecie, la protezione dalla legge e la disponibilità economica), ma non certo per rispettarne i doveri. Troverà nel capitano, però, pane per i suoi denti... Infatti la commedia rischia di volgere – almeno per il conte – in tragedia, ma la magia della notte termina, la fredda luce del giorno interrompe i sogni e, con l'annuncio della costituzione anche il paternalistico intervento dell'ufficiale (possiamo considerarlo una raffigurazione, in sessantaquattresimo, del Monarca?) viene meno.

«Solo un pensiero mi fa malinconia: che adesso torna la luce e tutto finisce», rimpiange il giovane tenente e tutto torna (apparentemente) alla normalità, nella illusoria gioia che la concessione della carta costituzionale possa risolvere i problemi politici e sociali...

L'ascoltatore del radiodramma (o, in questo caso, il lettore) rimane con l'amaro in bocca, soprattutto se conosce la tragedia che quel gesto magnanimo del Re causerà nel corso dell'anno: è una prova ulteriore che la scelta del “male minore” o del “giusto mezzo” sia completamente fallimentare, come anche il perdonismo della politica dell'amalgama, che pure verrà ancora una volta assurdamente reiterata anche dopo la rivoluzione del 1848, determinando di fatto il “suicidio” del Regno delle Due Sicilie.

E se il lettore che conosce la storia non può che scrollare il capo di fronte alla felicità per la “carta”, così quello con minimi principi morali non riesce a trovare assurda l'acquiescenza finale di Violante, che preferisce accettare lo status quo anziché riscuotere ciò che le sarebbe dovuto: e lo fa sorridendo, come sorridendo il popolo inneggia alla costituzione, incoscientemente.

Alla illusione matrimoniale dell'attrice innamorata del contino liberale fa da contraltare l'illusione politica dei liberali napoletani (almeno di quelli in buona fede), anch'essi vanamente innamorati di un ideale che non si potrà mai concretizzare.

In questo senso, se il personaggio del capitano richiama, pur molto alla lontana, il paternalismo del Monarca, l'episodio che si svolge alla Gran Guardia la notte del 29 gennaio 1848 prefigura le future vicende del Regno, con una serie di illusioni – da una parte e dall'altra – che si dissolveranno all'alba non tanto del 30 gennaio 1848, bensì soprattutto del 17 marzo 1861.

Il lavoro, che viene pubblicato per la prima volta, pur nella sua (apparente) leggerezza risulta essere all'altezza

(forse con un velo di malinconia in più) delle altre opere di Alianello. [G.de A.]

EMILIO GIN, *Lettere inedite di Ferdinando IV di Borbone a Maria Carolina (1796-1799)*, D'Amico, Nocera Superiore 2025, p. 580 - € 28

Nel tumulto del Triennio Rivoluzionario (1796-1799), mentre il Regno di Napoli trema sotto l'eco della Rivoluzione francese, le lettere private di Ferdinando IV alla moglie Maria Carolina d'Asburgo-Lorena aprono una finestra straordinaria su un'epoca e due anime intrecciate dal destino. Integralmente pubblicate nell'appendice per la prima volta, queste missive rivelano il volto autentico del più celebre sovrano borbonico: l'amante della caccia e degli svaghi, ma anche un uomo attento, pragmatico, dedito agli interessi del suo regno con una lucidità insospettata. Tra confidenze intime, gusti culinari, abitudini quotidiane e il profondo legame con i figli, le lettere inedite dipingono un ritratto sorprendente, che sfida la storiografia tradizionale e umanizza un monarca troppo spesso ridotto a caricatura.

Le lettere di Ferdinando a Maria Carolina, conservate nell'Archivio di Stato di Napoli, si dispongono su un arco cronologico molto esteso che va dal 24 aprile del 1787, alle soglie della tempesta rivoluzionaria, al 31 dicembre del 1812, nel pieno del secondo esilio siciliano della corte borbonica.

Quelle presentate qui sono relative agli anni – decisivi per tanti aspetti – dal 1796 al 1799, dall'anno cioè della pace con la Francia, dopo l'armistizio firmato con quest'ultima durante la guerra nella Prima coalizione, sino agli eventi

del Novantanove.

Si tratta di una fonte ben nota, da molto tempo facilmente accessibile agli studiosi, e al tempo stesso costantemente sottovalutata o utilizzata sporadicamente. Eppure, anche volendosi fermare a un'analisi superficiale ci si può rendere subito conto che si tratta di un materiale preziosissimo, in grado di offrire un quadro molto diverso dei due protagonisti delle lettere e che, assieme a un'opportuna lettura incrociata con le altre fonti edite, conduce ben lontano dalle interpretazioni consolidate di cui disponiamo dei due sovrani più celebri del Regno di Napoli.

L'epistolario, però, per la sua natura come fonte ha anche una utilità più ampia che, volendo, non si limita al piano politico. Tra le righe delle lettere scritte in un carattere semplice ma deciso, in un italiano infarcito di inflessioni dialettali e meridionalismi ma in uno stile chiaro e anche piacevole da leggere, non emerge soltanto la personalità di Ferdinando, e di riflesso quello della sua consorte, ma la vita quotidiana dell'epoca e di tutto il mondo che ruotava attorno a lui. Osservati e mediati dal suo personale punto di vista, la consorte, i figli, i familiari, i cortigiani, le abitudini alimentari, il variare delle stagioni, il Regno con le sue province e i suoi abitanti, i vari personaggi italiani e stranieri di passaggio a Napoli ci vengono restituiti in modo spontaneo e diretto, spesso pittoresco ed esilarante, sullo sfondo generale dei drammatici eventi di quel periodo.

Così, a fianco di sapide "punture" nei confronti dell'obiettivamente inetto fratello Carlo IV, Re delle Spagne, risulta l'impossibilità di confrontarsi con la rivoluzionaria repubblica francese,

reso evidente anche dal continuo avvicinarsi dei diplomatici francesi nella sede napoletana, che si traduce in una percezione istintivamente negativa di questi ultimi descritti come rozzi, alteri, intriganti e di conseguenza anche sgradevoli nel loro aspetto fisico.

Non va meglio agli “alleati” inglesi, descritti come forti bevitori a tutte le ore e in ogni situazione, oppure allo stesso Hamilton, ambasciatore britannico a Napoli, definito «un vecchio nullo e rimbambito».

Un altro tema interessante sul quale le lettere possono offrire interessanti elementi di riflessione è quello relativo ai rapporti familiari, in particolare quello tra genitori e figli, soprattutto verso l’erede al trono Francesco, la cui introversione fa preoccupare il padre.

Per quanto riguarda poi il rapporto con il popolo, dalla lettura dell’epistolario viene confermata positivamente l’immagine di un Re “lazzarone” nel senso di “alla mano”, in continuo contatto con la gente non solo in città. L’amata caccia era un modo per vivere immerso nella natura, ma anche per trovarsi vicino agli abitanti di cui scrutava e registrava gli umori mentre viaggiava.

Pertanto, all’immagine di un Re in mezzo ai lazzari della capitale si affiancava quella non solo del re *cacciatore*, ma anche quella del *pescatore* sulle barche, nelle tonnare o a tirare le reti, oppure *mietitore* durante la stagione estiva mentre assisteva di persona alla “scogna”, la trebbiatura a mano, del grano.

Nel campo politico, Emilio Gin sottolinea come si debba «osservare quanto la stretta collaborazione tra Acton e il re non significasse, in una logica speculare a quella che ha voluto Maria Carolina dominatrice della politica del

Regno, né una completa dipendenza di Ferdinando dal suo collaboratore, che resta esclusa dall’evidente autonomia con la quale egli dirigeva e monitorava gli affari anche in sua assenza, né una scontata identità di vedute. Che quest’ultima si verificasse quasi sempre in linea di massima è altrettanto naturale quanto la convergenza sulla maggioranza dei temi potesse esservi tra lo stesso Ferdinando e la moglie» (p. 54) e conclude affermando: «In questo tragico epilogo della storia del “triennio” sin qui tracciata, così come, del resto, in tutto il suo lungo regno, Ferdinando si era dimostrato, nel bene e nel male, il vero e indiscusso protagonista. Un protagonista così tanto simile a quello che già conosceamo ma, al tempo stesso, profondamente e insospettabilmente diverso» (p. 110). [G. de A.]

«Fuego y Raya. Revista semestral hispanoamericana de historia y política», n. 30 (ottobre 2025), p. 268

L’ultimo numero di «Fuego y Raya» è dedicato alla memoria del suo direttore e fondatore Juan Fernando Segovia, precocemente scomparso l’anno scorso, e si apre con i commossi ricordi di Miguel Ayuso, Horacio Sánchez de Loria ed Óscar Méndez, che lo commemora come «maestro, cavaliere della buona battaglia, amico fedele e soldato di Cristo Re». Segue l’usuale quadripartizione (articoli, dossier, documenti, recensioni).

Il primo articolo è dello stesso Juan Fernando Segovia: *Alcune maniere di (dis)fare la storia*, un ironico elzeviro che si apre con una tripartizione: si può fare la storia come i maiali, come i cani o come gli elefanti. I primi guardano solo

nel proprio truogolo, in basso, e si limitano a una prospettiva antropocentrica (ereditata dall'umanesimo rinascimentale), escludendo qualsiasi visione "verticale".

Il cane rognoso, pieno di parassiti e che sporca le carte, rappresenta chi fa della microstoria il parametro per ricostruire la Storia generale, trasformando il secondario in essenziale e l'aneddotico in fondamento; spesso sono intrisi di soggettivismo e cercano di adattare la narrazione storica non ai fatti, ma ai propri intendimenti.

E ci sono anche gli elefanti al bagno, che con la loro proboscide sprecano molta più acqua di quella che sarebbe necessaria, disperdendola da ogni parte. «Nella storiografia come dispersione non esiste una causa o concause: intervengono fattori di ogni tipo, che lo storico si limita a "tradurre" in un racconto comprensibile senza doverlo spiegare. Perché ciò presupporrebbe una riflessione; e questa un sapere precedente e non un sapere qualsiasi, ma solido, certo e resistente sia dal punto di vista metafisico che storico» (p. 31).

Invece la "storiografia della dispersione" mette sullo stesso piano «la dentiera di Washington e la sua affiliazione alla massoneria» (*ibid.*).

Per realizzare una buona storiografia (che deve essere come la retroguardia della filosofia) bisogna evitare la "monocausalità interessata" o la "multicausalità indiscriminata", la storiografia unilaterale ed ideologizzata, la storiografia come "deviazione" o "dispersione"; bisogna invece cercare una «storia multicausale in quanto attenta a tutto ciò che emana dall'umano e vi influisce;

una storia che punti all'essenziale (molte microstorie non formano una macrostoria), cioè che sappia distinguere il proprio oggetto e sia capace di trattarlo con il rispetto dovuto; dando ad esso (e non agli interessi del soggetto) la priorità; una storiografia che si concentri su ciò che è essenziale ed elevato, pur considerando anche ciò che è contingente e accidentale; una storiografia più filosofica e gerarchica, se si vuole, e meno fattualista e materialista» (p. 33-34).

Gli altri articoli sono *Tradizione e letteratura* di Ricardo María Dip (in portoghese), *lectio brevis* tenuta in occasione della concessione della laurea *honoris causa* dal Centro Universitario Metropolitano di San Paolo; *Alcune testimonianze sul periodo ispanico a Rio de la Plata* di Horacio Sánchez de Loria e una analisi del "mito" secessionista venezuelano, in realtà frutto di una cospirazione massonico-liberale nel 1810, saggio di Gian Carlo De Biase y Segovia.

Il dossier è dedicato ai catechismi politici nel mondo ispanico: la prima parte di questo studio, che proseguirà nei prossimi numeri, analizza le zone del Rio de la Plata (Gonzalo Segovia), del Cile (Eduardo Andrade Rivas) e della Colombia (Francisco Flórez Vargas).

Chiude il numero della rivista la prima parte della *Cronaca della rivoluzione in Portogallo* di Karl Ludwig von Haller (1768-1854), politologo cattolico di Berna, testo curato da Ángel Nicolás Salas Torres, studioso peruviano che inquadra con efficace sintesi la situazione storico-politica commentata dal pensatore svizzero. [*Iñigo Santander*]

Libri ricevuti

FRANCESCO MASTRIANI, *Sotto un altro cielo*, D'Amico, Nocera Superiore (Salerno) 2025, p. 276 + 18 tav. a colori f.t., € 16

È nella Napoli della prima metà dell'Ottocento che Francesco Mastriani sceglie di ambientare il suo romanzo d'esordio – uscito nel 1848 e ora pubblicato per la prima volta in edizione moderna – in cui i mutamenti dell'epoca sono rappresentati attraverso le personalità dei due gemelli protagonisti: Giorgio e Giovanni Bartoli. Benché fisicamente identici, le opposte attitudini causano, fin dalla prima fanciullezza, la separazione dei due fratelli, destinandoli ad un percorso di crescita ben diverso. E se la timidezza e l'ingenuità di Giorgio lo renderanno un povero “cicerone” nella cittadina di Pompei, consolato dall'affetto del suo nucleo familiare, inverso è il destino del fratello Giovanni, il cui animo ardito e impavido lo porterà in Turchia, sotto altro cielo appunto, a compiere una brillante carriera militare, fino a divenire il malinconico e solitario Conte di Padowska. Vite opposte, dunque, ma complementari, e pertanto ambedue animate da quel sogno di riconciliazione che innerva l'intero romanzo, nel quale allusioni politiche, confronti culturali e denunce verso una realtà socioeconomica deludente convergono nella riflessione sul complesso rapporto tra la figura dell'artista e quella «lussuriosa baccante» che è Partenope. Sembra essere proprio Lei, attraverso i suoi vizi, le sue virtù e le sue manifestazioni naturali – come la suggestiva eruzione del Vesuvio del 1839 – a scandire i ritmi della narrazione, rivelando il controverso ma viscerale senso di appartenenza dell'Autore, che fa della sua Napoli il soggetto, l'oggetto e la chiave di lettura del proprio romanzo. Il volume è abbellito da 18 tavole a colori fuori testo realizzate dagli allievi del liceo artistico “Ettore Majorana” di Pozzuoli.

ALEX CRISCUOLO, «*Finché durerà la lotta dell'errore colla verità*». *Chiesa, Stato e Risorgimento: il caso di mons. Luigi Sodo, vescovo di Telese o Cerreto*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2025, p. 128, € 15

Il saggio di Don Alex Criscuolo è un'analisi storica rigorosa e documentata che, attraverso la figura del Venerabile Vescovo Luigi Sodo (proclamato Venerabile dalla Chiesa Cattolica il giorno 21 maggio 2022 e per il quale è in corso la causa di Beatificazione presso il Dicastero per le Cause dei Santi), offre uno spaccato significativo dei rapporti tra Chiesa e Stato nell'Italia meridionale durante il periodo del crollo del regime borbonico e la nascita dello Stato unitario (il Risorgimento). L'autore riesce a inserire l'esperienza locale del vescovo di “Telese o Cerreto” nel quadro più ampio e turbolento della storia nazionale, rivelando le sfide che la gerarchia ecclesiastica si trovò ad affrontare nel passaggio al nuovo Stato liberale e unitario. Il testo, basato su fonti inedite sull'episcopato di Mons. Sodo, evita intenti celebrativi o apologetici, preferendo un approccio critico per comprendere gli eventi. È un contributo di indubbio valore per gli studiosi di Storia della Chiesa e del Risorgimento, utile per cogliere le dinamiche complesse che caratterizzarono quegli anni di instabilità e fermento.

EMILIO BONGIORNI, *La dottrina cristiana e le dottrine del Santo di Antonio Fogazzaro. Perché all'Indice?*, Amicizia Cristiana, Chieti 2025, p. 176, € 13

Lo scrittore vicentino Antonio Fogazzaro (1842-1911), pur essendo un credente, si era spostato su posizioni vicine al modernismo, un movimento che cercava di conciliare la fede con la cultura e la società moderne, proponendo una riforma della Chiesa (in particolare applicando l'evoluzionismo ai dogmi della Fede).

Il suo romanzo *Il Santo* (1905) – terzo volume della tetralogia composta anche da *Piccolo mondo antico* (1895), *Piccolo mondo moderno* (1901) e *Leila* (1910) – riflette pienamente le idee del modernismo e per tale motivo fu inserito nell'*Indice dei libri proibiti* (5 aprile 1906).

Il successo comunque ottenuto dal romanzo fu uno dei motivi che contribuirono a convincere Papa san Pio X della necessità di condannare ufficialmente il modernismo, il che avvenne in tre fasi: con il decreto *Lamentabili* (3 luglio 1907), che condannò 65 errori modernisti; con l'enciclica *Pascendi Dominici gregis* (8 settembre 1907), che definì il modernismo come «sintesi di tutte le eresie»; e con il motu proprio *Sacrorum Antistitum* (1° settembre 1910), che introdusse il giuramento antimodernista o “giuramento della fede” per i membri del clero o di istituzioni ecclesiastiche (come i docenti laici delle scuole religiose di qualsiasi grado).

Nel presente saggio, pubblicato nel 1906, il sacerdote tomista Emilio Bongiorini (poi divenuto vescovo ausiliare di Brescia) svela puntualmente tutti gli aspetti eretici contrari alla dottrina cattolica contenuti ne *Il Santo*.

DOMENICO SCAFOGLIO, *Il Carnevale napoletano del 1764. Lotte politiche e violenze sacrificali*, D'Amico, Nocera Superiore (Salerno) 2025, pp. 124.

A Napoli la carestia del 1764 fa temere lo scoppio di moti popolari, che la Corte tenta di prevenire ricorrendo alle tradizionali *Cuccagne*, allestite nell'attuale Piazza Plebiscito, dove commestibili di ogni sorta sono offerti per quattro domeniche al saccheggio della plebe. Inventato come dono del Re al popolo, questo spreco costituisce l'elemento di un gioco più complesso: l'illusione dell'abbondanza fa dimenticare la penuria reale, il saccheggio reale esorcizza la rivolta. Ma i moti alla fine esplodono, e la paura e i sensi di colpa danno vita a lugubri processioni, durante le quali lo smembramento di un Cristo crocifisso ha i tratti oscuri di un arcaico rito sacrificale. Ricostruita su fonti in larga misura inedite o sconosciute, questa trama storiografica si situa al punto d'incontro tra la microstoria e gli scenari della grande politica, fornendo un vivido squarcio della Napoli borbonica. [dalla *IV di copertina*]