

Anno IX ♦ nuova serie ♦ n. 16 ♦ Roma, 15 giugno 2017

«L'albero può perdere impunemente le foglie e persino i suoi rami maestri e, ancora, il suo tronco può essere abbattuto dalla folgore e raso al suolo: ma, se sotto le radici sono profonde e sane, se arrivano ancora ad attingere la loro linfa fin nelle ossa sacre dei morti allora l'albero ricrescerà» (Gonzague de Reynold)

“Ictu oculi”

## Conservatorismo, povertà e “populismi”

Vi è un equivoco nel modo di sentire e di porsi conservatore, specialmente di quello “credente”, ancora più in specifico di quello cattolico, e cioè che dirsi conservatori equivalga a prendere posizione pregiudizialmente a favore delle classi elevate e sostenere una politica che garantisca a queste la massima libertà di azione.

In realtà è vero il contrario.

1. Il conservatorismo, nel suo percorso storico dalle origini lungo tutto l'Ottocento e il Novecento, fino a oggi, ha patito molteplici e ripetute “torsioni” che ne hanno appannato l'originaria spinta verso le classi umili, cercando di difenderle non solo dalle cattive conseguenze della Rivoluzione materiale ma anche da quelle della corruzione morale, una volta rimosse le barriere che la società “antica” poneva a ogni libertà — ed erano tante e concrete... — che avesse riflessi nella sfera collettiva e impatto sul bene comune.

Il conservatorismo nasce aristocratico ma, già nei primi decenni dell'Ottocento, è il primo ad affrontare, ovviamente con la mentalità e i mezzi dell'epoca — quell'ottica che gli avversari chiamerono “paternalistica” —, la Questione Sociale prodotta dalla Rivoluzione industriale e dal liberalismo. In quell'epoca motivi conservatori in politica s'intrecciano con una propensione all'intervento sociale che rendono le due realtà un tutt'uno. Pionieri del movimento sociale cattolico saranno così aristocratici e intellettuali cristiani, allo stesso tempo campioni della conservazione in campo politico.

In altre parole l'atteggiamento “sociale” del conservatorismo, aristocratico o meno, è intrinseco alla sua visione ideale. La sua diagnosi della presenza di un processo generale di mutamento radicale che sta trasformando il mondo quanto meno dal 1789 in avanti, allontanandolo dalla sua matrice naturale e cristiana, non si ferma

## IN QUESTO NUMERO

■ Una lettura, che attinge ai testi originali, della dottrina della giustificazione, una delle portanti della teologia protestante luterana

Ermanno Pavesi

### La dottrina della giustificazione di Lutero nel commento alla Lettera ai Romani

► p. 3

■ Poco più di mezzo secolo fa scompariva lo studioso fiorentino Attilio Mordini, un pensatore che ha segnato una tappa importante nel pensiero conservatore cattolico italiano e nella destra post-bellica in generale

Oscar Sanguinetti

### Attilio Mordini di Selva: un ricordo

► p. 9

■ Una rivisitazione, pubblicata nel 2015, delle apparizioni e del messaggio di Fatima a cura del prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi, a cento anni di distanza dal 1917

Card. Angelo Amato, S.D.B.

### I tre “segreti” di Fatima

► p. 15

■ Un'ampia riflessione sul ruolo del primo conflitto mondiale nella prospettiva del processo rivoluzionario e di Fatima: un evento europeo e mondiale che “prepara” in larga misura il nostro presente

Oscar Sanguinetti

### Grande Guerra, Fatima e Rivoluzione

► p. 20

alla sfera filosofica, ma ne individua gli effetti anche nella sfera sociale. Quello che lo differenzia dal socialismo è che in tali effetti include anche la devastazione morale che i processi economico-sociali innescati dall'Ottantanove e dal progresso tecnico presentano “a monte” e scatenano “a valle”. E, per diemmetrum, frutto di questa diagnosi sarà la spinta in primo luogo all'azione sociale, quindi lo sforzo per varare leggi che arginino il disordine e l'ingiustizia che la Rivoluzione a un tempo sociale e politica introduce. Questo si può dire con totale serenità del conservatorismo delle origini, che rivendica in buona misura i vantaggi della struttura corporata dell'economia e del lavoro cancellata dalle leggi individualistiche della Convenzione; e che, pregno di cristianesimo com'è, si sforza di agire politicamente a favore delle classi svantaggiate. Poi, con l'andare del tempo e la radicalizzazione dei movimenti “progressisti”,

► p. 2

il conservatorismo delle origini, come accennato, subirà la stratificazione di conservatorismi “di riporto”, “intermedi”, più secolarizzati e più influenzati dal liberalismo e allora le sue proposte, anche per contrastare la vivace ascesa della “risposta sbagliata” alla Question Sociale, ossia del socialismo classista e statalista, tenderanno a insistere maggiormente sul lato della libertà per le *élite* economiche: così le motivazioni popolari originarie subiranno una eclisse.

2. Oggi viviamo in un mondo in cui i problemi sociali sono esposti a due letture ugualmente sbagliate. Oggi “da destra” si difende allo stremo la libertà di creare ricchezza anche a scapito di una concentrazione di essa nelle mani di sempre più pochi e più ricchi, mentre, dall’altra parte, si insiste nel denunciare questo accumulo ristretto e il crescente peggioramento delle condizioni di vita di sempre più larghe porzioni della popolazione mondiale. È ovvio che ragioni vi sono da entrambi i lati: come si può distribuire ricchezza attraverso il lavoro se prima non la si accumula? E in questo contesto globalizzato i modi per farlo non sono infiniti. E certo non è giusto che i meno si arricchiscano sempre di più e i più s’impoveriscano sempre di più.

Credo che il conservatore genuino non possa sposare senza mezzi termini la prima soluzione, né combattere a spada tratta la seconda.

Credo altresì che la soluzione più equilibrata e auspicabilmente efficace il conservatore intelligente possa trovarla nella dottrina sociale cattolica, il cui *corpus* contiene entrambi gli elementi, quello della libertà e quello “popolare”, ed è un *corpus* da leggere e da applicare non in maniera rigida e anacronistica, ma ispirandosi ai suoi principi, nessuno escluso, nell’analisi dei fenomeni di una determinata epoca. E non è una operazione facile, per la tendenza a unilaterizzare principi e soluzioni anche a seconda del “clima” che si respira nell’Chiesa in un determinato frangente o sotto un dato pontificato.

Molti cattolici conservatori avvertono un certo disagio davanti all’ininterrotto e instancabile appello che il vescovo di Roma fa a favore delle classi umili e dei diseredati della terra. E la reazione istintiva, e non sempre sbagliata, è di contrapporre a tali appelli le ragioni della libertà di possedere, di intraprendere, di trasmettere i propri beni per via familiare. Ed è corretto rivendicare tali principi, purché non si dimentichino i secondi e non vi si contrapponga in maniera dialettica.

Dunque, credo che da una parte occorra recuperare lo spirito genuinamente conservatore, popolare e sociale, del primo cattolicesimo post-rivoluzionario, quello di Mellerio, della Canossa, di Le Play e di De Mun, e dall’altro rivolgersi con maggiore attenzione e frequenza a quello che la dottrina sociale della Chiesa dice e senza dimenticare che la dottrina sociale della Chiesa non è una ideologia o una ricetta socio-economica come tante altre, bensì la morale naturale e rivelata degli individui nella loro vita sociale.

Capisco che le mie sono considerazioni di carattere assolutamente generale e che fra questo terreno e le indicazioni concrete sul “che fare?” *hic et nunc* corre un abisso: ma, almeno, “chi ben comincia è alla metà dell’opera”...



Lo scorso turno elettorale francese, chiusosi il 5 maggio con l’elezione alla presidenza della Repubblica del centri-

sta ed “euro-suddito” François Macron e con la diametrale sconfitta della candidata “populista” sembrerebbe aver segnato una *impasse* nel processo di crescita dei movimenti di carattere nazional-popolare non solo in Francia, ma anche nel resto di Europa e del mondo.

A mio avviso però non è così certo: in Francia, fuori di dubbio, non c’è stato lo “sfondamento” auspicato da molti. Tale sfondamento, tuttavia, avrebbe dovuto verificarsi al primo turno, ma una maggioranza del 51% a favore di Marine Le Pen era al di fuori da ogni pronostico sensato. Al momento del ballottaggio, come si sa, la “chela del granchio” si serra e stritola il candidato anti-*establishment*. Anzi il sistema elettorale francese pare costruito apposta per far vincere alternativamente o un liberale o un socialista, mai un *outsider*, e questa volta è toccato al candidato liberale.

In Francia, oltre al discutibile meccanismo elettorale, — che pure affascina ancora neo-centristi, forse troppo ingenui, come Giuliano Ferrara — ha giocato pesantemente una forte astensione al ballottaggio — disillusione, poca speranza di vittoria per la Le Pen, anti-politica? tutte insieme? — e un *endorsement* straordinario del candidato anti-Le Pen da parte dei *mass-media* e degli ambienti “che contano”. Il 34% riportato nonostante tutto dalla Le Pen non lo giudicherei, quantomeno in termini di sondaggio di opinione e non di acquisto di potere, da buttare via...

Pare in sostanza un esito ottenuto con non poche “torsioni” del sistema, piuttosto che una vittoria di popolo. E, significativamente, le due aree dove la Le Pen è prevalsa su Macron, il Pas de Calais e Marsiglia, rivelano che il FN vince dove i problemi sociali sono più acuti e, forse, la copertura intellettuale delle sinistre è meno forte.

Ma il destino dei movimenti di protesta e di reazione contro gli eurocrati di Bruxelles, contro l’immigrazione incontrollata, contro l’islamizzazione della Francia e dell’Europa, contro il terrorismo islamista è tutt’altro che compromesso. E questo perché i problemi, dagli USA a Parigi, sono sempre lì in attesa di una soluzione decente e non dell’ennesimo susulto ideologico-“inclusivo”.

Il problema è che questi movimenti devono indossarli in maniera sempre più intelligente ed efficace, lavorando nei parlamenti e nelle piazze perché la loro reazione si traduca in suffragi elettorali, specialmente quando in Francia si voterà per il rinnovo dell’Assemblea Nazionale.

Certo il “botto”, atteso da molti a Parigi e altrove, non c’è stato: ma i problemi restano e si acuiscono, la reattività cresce e l’elettorato continua a esistere e si può credere che dopo l’“uno a zero” segnato dai poteri forti filo-eurocratici non ci possa essere un pareggio e poi una vittoria. Il futuro del FN in Francia dipenderà molto anche dall’agenda e dalle scelte politiche e soprattutto dagli errori del nuovo presidente transalpino e dalle forzature che verranno imposte alla sua politica dai suoi *sponsor* e *advisor*: certo il volto del suo principale consigliere, Jacques Attali, non è dei più rassicuranti...

In questo contesto il compito — *rectius*: lo sforzo — del conservatorismo popolare, come peraltro sempre, è cercare di iniettare in questi movimenti, largamente spontanei e dalle forti motivazioni concrete, germi di dottrina politica seria, depurarli da ogni elemento pittoresco e “biliare” e di ricondurre *ad unum* gli obiettivi parziali per i quali, pur con tanta veemenza, si battono.

*La dottrina della giustificazione per la sola fede in Cristo è uno dei canoni della dottrina del protestantesimo luterano. Pur contenente motivi di reazione ad eccessivi accenti posti sulle opere della teologia cattolica del suo tempo, la soluzione di Lutero va assai al di là della verità che si può evincere dalle Scritture e dal Magistero*



LUCAS CRANACH IL VECCHIO (1472-1553), *La Legge e il Vangelo*, 1529, olio su tavola, Národní Galerie, Palazzo Sternberg, Praga

## La dottrina della giustificazione di Lutero nel commento alla *Lettera ai Romani*

Ermanno Pavesi

### 1. Quando inizia la Riforma?

L'inizio della Riforma protestante viene normalmente identificato con la pubblicazione delle Novantacinque Tesi sulle indulgenze da parte di Martin Lutero (1483-1546), avvenuta nel novembre del 1517, pubblicazione che viene assunta come evento d'inizio della Riforma, di cui quest'anno ricorre il cinquecentesimo anniversario.

Anche se può essere seducente assegnare una data precisa all'inizio della Riforma, questo è discutibile per vari motivi. Nel saggio introduttivo all'edizione italiana delle lezioni Lutero sulla *Lettera ai Romani* di san Paolo di Tarso, monsignor Franco Buzzi, Prefetto e Dottore della Biblioteca Ambrosiana di Milano, che ha curato l'opera, ricorda che gli stessi specialisti di

Lutero non sono concordi nel datarne l'inizio e propongono date che variano dal 1505 al 1519<sup>1</sup>. Queste divergenze sono comprensibili se si tiene conto che la Riforma protestante, cioè il movimento che porta diverse chiese, specialmente in area germanica, a separarsi dalla Chiesa cattolica, è nata dalla elaborazione da parte di Lutero del suo pensiero teologico originale in un processo durato molti anni di progressivo confronto con la teologia e la dottrina cattoliche, e che la formulazione di tesi antitetiche alla dottrina cattolica, ancorché in tempi e con "velocità" differenti, ha por-

<sup>1</sup> Cfr. FRANCO BUZZI, *Saggio introduttivo a La teologia di Lutero nelle "Lezioni sulla Lettera ai Romani"*, in MARTIN LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, ed. it. a cura di *Idem*, 2<sup>a</sup> ed., San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, pp. 5-180 (p. 5).

tato allo scontro aperto con la gerarchia. Non stupisce, quindi, che alcuni autori considerino certe opere solo come “pre-rifformatrici”, mentre altri le considerino già espressione di un pensiero riformatore. Fissare l’inizio della Riforma al 1517 non è solo arbitrario, ma è soprattutto fuorviante, perché identifica l’elemento centrale della Riforma nella questione delle indulgenze, una questione che per Lutero rappresentava solamente un aspetto particolare e che anche per specialisti protestanti ha un ruolo marginale.

Si deve tener presente che la bolla *Exsurge Domine* di Papa Leone X (1513-1521) del 15 giugno 1520 elenca quarantuno tesi che Lutero avrebbe dovuto ritrattare entro sessanta giorni, pena la scomunica, e che solo sei di queste tesi, quelle dalla XVII alla XXI riguardano le indulgenze, mentre le restanti trentacinque trattano di altre questioni. Lutero però, non solo non le ha ritrattate, ma, al contrario, ha continuato a difenderle e in alcuni casi le ha formulate in maniera ancora più radicale<sup>2</sup>. In particolare egli ha sostenuto che la questione più importante di tutte riguardava la negazione del libero arbitrio<sup>3</sup>, cioè la capacità di compiere opere autenticamente buone e meritevoli davanti a Dio per la salvezza individuale, una tesi, quindi, rilevante per la dottrina della giustificazione. La mancata ritrattazione di Lutero ha avuto come conseguenza la sua scomunica con la bolla *Decet Romanum Pontificem* del 3 gennaio 1521.

La dottrina della giustificazione ha avuto un ruolo fondamentale alle origini della Riforma e continua ad averlo tuttora, così che gli incontri ecumenici a vari livelli fra cattolici e protestanti vertono spesso sulla questione della giustificazione e hanno portato a documenti comuni, come nel caso della *Dichiarazione congiunta fra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale sulla dottrina della giustificazione* del 31 ottobre 1999. In essa si legge: «Premessa — 1. La dottrina della giustificazione ha avuto un’importanza fondamentale per la Riforma luterana del XVI secolo. Essa l’ha considerata l’“articolo primo e fondamentale” e, al tempo stesso, la dottrina che “governa e giudica tutti gli altri aspetti della dottrina cristiana”. Essa è stata particolarmente sostenuta e difesa, nella sua accezione riformata e nel suo valore particolare a fronte della teologia e della Chiesa cattolica romana del tempo, le quali sostenevano e difendevano da parte loro una giustificazione dagli accenti diversi. Dal punto di vista riformato, la giustificazione

era il fulcro attorno al quale si cristallizzavano tutte le polemiche. Gli scritti confessionali luterani e il Concilio di Trento della Chiesa cattolica emisero condanne dottrinali che sono valide ancora oggi e che hanno un effetto di separazione tra le Chiese.

2. Per la tradizione luterana, la giustificazione ha conservato tale particolare valore. Per questo motivo essa ha assunto fin dall’inizio un posto importante anche nel dialogo ufficiale luterano-cattolico.

[...]

13. Le interpretazioni e applicazioni contraddittorie del messaggio biblico della giustificazione sono state nel XVI secolo una causa primaria della divisione della Chiesa d’Occidente, che si è espressa e ha anche avuto effetti sulle condanne dottrinali»<sup>4</sup>.

Lutero ha trattato sistematicamente e diffusamente la questione della giustificazione in una serie di lezioni a commento della Lettera ai Romani iniziate nel semestre estivo del 1515, la redazione finale è ricordata in una lettera del settembre 1516<sup>5</sup>. Il presente articolo analizza quest’opera che presenta un quadro già abbastanza definito del pensiero teologico del Riformatore.

## 2. La questione della giustificazione nella crisi spirituale di Lutero

Nelle sue opere Lutero fornisce alcune indicazioni sul suo travaglio spirituale e come abbia trovato la tranquillità per mezzo di un’interpretazione personale delle lettere di san Paolo e della Sacra Scrittura. A volte ne parla in prima persona, altre volte, invece, descrive in forma generale le crisi spirituali, in particolare l’ansia, l’angoscia e la depressione provocate in lui dalle concezioni della giustificazione basate sulla teologia scolastica, a sua volta basta sulle opere di Aristotele (384/383-322/321 a.C.). In un passaggio ricorda come si era tormentato a lungo meditando giorno e notte sulla giustizia divina e quindi su come comportarsi per non dover temere la dannazione. Nel suo zelo iniziale aveva cercato di impegnarsi sempre più intensamente nelle pratiche religiose, le opere, ma questo non lo aveva rassicurato, anzi lo aveva portato alla disperazione. Solo la convinzione che la giusti-

<sup>4</sup> *Dichiarazione congiunta fra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale sulla dottrina della giustificazione*, del 31-10-1999, alla pagina <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31101999\\_cath-luth-joint-declaration\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_it.html)>, consultata il 9-5-2017.

<sup>5</sup> Il testo latino è pubblicato nel volume LVI della *WA*, ed. 1938, pp. 155-528. La maggioranza delle citazioni in questo articolo si riferiscono all’edizione italiana dell’opera di Lutero: *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di Franco Buzzo, 2<sup>a</sup> ed., San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, e verranno indicate nel testo solo con il numero della pagina.

<sup>2</sup> Cfr. *Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. Novissimam damnatorum*, in *WA [Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe]*, 112, voll., Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1897], vol. VII, pp. 94-151. Le traduzioni dalla *WA* sono dell’Autore.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 148.

zia di Dio non deve esser ottenuta attivamente, con le opere, ma può essere solo ricevuta passivamente come un dono di Dio, lo ha liberato dal tormento della punizione eterna con l'impressione che gli si «*spalancassero le porte del paradiso*». Egli scrive: «*Finalmente Dio ebbe compassione di me. Mentre meditavo giorno e notte ed esaminavo la connessione di queste parole: "La giustizia di Dio è rivelata nel Vangelo come è scritto: Il giusto vivrà per fede", incominciai a comprendere che la giustizia di Dio significa qui la giustizia che Dio dona, e per mezzo della quale il giusto vive, se ha fede. Il senso della frase è dunque questo: il Vangelo ci rivela la giustizia di Dio, ma la giustizia passiva, per mezzo della quale Dio nella sua misericordia, ci giustifica mediante la fede, come è scritto: "il giusto vivrà per mezzo della fede"*». «*Subito — continua — mi sentii rinascere, e mi parve che si spalancassero per me le porte del paradiso. Da allora la Scrittura intera prese per me un significato nuovo [...]. Così quel passo di S. Paolo divenne per me la porta del Paradiso*»<sup>6</sup>.

La presunzione di potersi salvare solo con le proprie forze è attribuita all'influenza del diavolo che «*[...] grava altri di stolido fatica, affinché si sforzino d'essere puri e santi, assolutamente privi d'ogni peccato. E finché essi avvertono di peccare e sentono che qualcosa di male s'insinua di nascosto in loro, li atterrisce col giudizio e tormenta la loro coscienza, fino a condurli alla soglia della disperazione, [e facendo presa sul loro] fervore per la giustizia, non può convincerli facilmente a fare il contrario. Perciò comincia con l'aiutarli nel loro proposito, in modo che con impegno eccessivo s'affrettino a liberarsi da ogni concupiscenza. Tosto che non ci riescono, li rende tristi, abbattuti, pusillanimi, disperati e agitatissimi nella loro coscienza*» (p. 356).

La sua nuova interpretazione lo ha portato a prendere le distanze dal concetto di giustizia che aveva provocato i suoi tormenti e i suoi scrupoli di coscienza, arrivando addirittura a provarne disgusto: «*Poi (per parlare di me) il sentire il vocabolo "giustizia" provoca in me tanta nausea, che non proverei tanto dolore, se qualcuno mi derubasse. Tuttavia è un'espressione che i giuristi hanno sempre in bocca. In questa materia non c'è al mondo gente più ignorante dei giuristi e degli uomini 'benintenzionati' e 'dalla ragione sublime'. Poiché anch'io ho sperimentato in me ed in molti che proprio là dove noi eravamo giusti, Dio se ne rideva di noi nella nostra giustizia*» (p. 642).

Ciò che Lutero trova inammissibile è l'applicazione del concetto di giustizia commutativa al rapporto

fra l'uomo e Dio, soprattutto riguardo alla giustificazione, cioè alla salvezza.

«*Dio infatti non ci vuole salvare mediante la nostra propria giustizia e sapienza, ma per mezzo d'una giustizia e d'una sapienza che provengono dall'esterno; non mediante una giustizia che derivi e nasca da noi, ma per mezzo di quella che viene a noi provenendo da un altro luogo; non mediante quella che germina dalla nostra terra, ma mediante la giustizia che viene dal cielo. Perciò bisogna essere istruiti in una giustizia che proviene totalmente dal di fuori e ci è estranea. A questo scopo, in primo luogo, bisogna che sia estirpata la nostra propria giustizia*» (p. 186).

### 3. Le due giustizie

Lutero distingue nettamente due tipi di giustizia e di sapienza, quelle terrene da quelle celesti, che non hanno niente in comune. Da una parte c'è una giustizia umana e terrena, dall'altra una giustizia che viene dal cielo, che ci è estranea, che viene totalmente dal di fuori e, per riuscire a comprendere quest'ultima, diventa necessario liberarsi della propria concezione di giustizia. Lo stesso vale per il concetto di sapienza.

Il monaco critica in particolare la concezione di giustizia di Aristotele. Il filosofo greco definisce la giustizia come «*[...] quella disposizione di animo, per la quale gli uomini sono inclini a compiere cose giuste e per la quale operano giustamente e vogliono le cose giuste*»<sup>7</sup>. La giustizia riguarda diversi ambiti del comportamento umano e quindi anche la pratica di differenti virtù, di converso nelle «*[...] azioni ingiuste v'è sempre il riferimento a qualche vizio*»<sup>8</sup>. Il concetto di giustizia è sempre collegato a un comportamento attivo, in particolare a un comportamento virtuoso «*[...] e per questo spesso la giustizia sembra essere la più importante delle virtù*»<sup>9</sup>, soprattutto nei confronti degli altri, «*[...] e il migliore non è chi fa uso della virtù riguardo a se stesso, bensì riguardo ad altri: e questo è opera difficile*»<sup>10</sup>.

Aristotele distingue una giustizia generale dalle forme particolari di giustizia, una delle quali è la giustizia commutativa, ben espressa nel concetto di «*suum cuique tribuere*», dare a ciascuno quello che gli spetta di diritto. Nella giustizia commutativa è importante il concetto di equità che deve esistere tanto tra le persone contraenti, quanto per le cose: «*[...] e quali sono i rapporti tra le cose, tali dovranno essere anche quelli tra le persone: se infatti esse non sono*

<sup>6</sup> ROBERTO COGGI O.P., *Ripensando Lutero*, PDUL Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, p. 68.

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1129, a 9-11, trad.it., in IDEM, *Opere volume settimo*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 105.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1130 a 29-30, p. 109.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1129 b 27-28, p. 107.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1130, a 7-8, p. 108.

*equae non avranno neppure rapporti equi, bensì di qui sorgeranno battaglie e contestazioni, qualora persone equae abbiano e ottengano rapporti non equi oppure persone non equae abbiano e ottengano rapporti equi. Ciò è ancora evidente dal punto di vista del merito: tutti infatti concordano che nelle ripartizioni vi debba esser il giusto secondo il merito, ma non tutti riconoscono lo stesso merito»<sup>11</sup>.*

Lutero è critico anche nei confronti dell'utilizzo della giustizia commutativa nella società civile: partendo dal presupposto che tutti sono peccatori, tutti commettono ingiustizie e a tutti può essere imputata qualche ingiustizia, ciascuno prima di pretendere giustizia per sé, cioè che gli venga attribuito ciò che gli spetta, il *suum*, dovrebbe riflettere sulle ingiustizie delle quali lui stesso è responsabile: «*Benché colui che arreca un torto lo faccia ingiustamente, ciò non vale per colui che lo subisce: egli patisce giustamente. Infatti, con quale diritto il diavolo possiede gli uomini? E con quale diritto il carnefice malvagio impicca il ladro? Certo non per un suo diritto, ma per quello stabilito dal giudice. Così gli uomini che presumono nella loro giustizia non vogliono badare al giudice supremo, ma badano soltanto al loro giudizio. Siccome, in rapporto a chi si comporta ingiustamente, risultano innocenti, pretendono d'essere innocenti in tutto e per tutto. Dunque, poiché nessuno è giusto davanti a Dio, proprio a nessuno può essere fatta ingiustizia da qualche creatura, anche se si può far valere un proprio diritto contro di essa. Perciò a tutti gli uomini è stato tolto ogni motivo di contesa. Perciò ognuno a cui sia fatto un torto e a cui capiti un male, mentre fa del bene, distolga lo sguardo da questo male e consideri quanto grande sia il suo male sotto altri rispetti. Allora, nel male che gli capita, vedrà quant'è buona la volontà di Dio. Questo infatti significa rinnovare la mente, cambiare il proprio modo di pensare ed essere saggio nelle cose di Dio» (p. 643)<sup>12</sup>.*

Nel rapporto fra uomo e Dio non sarebbe assolutamente possibile applicare il *suum cuique tribuere*: da una parte, si deve tenere conto dell'asimmetria della relazione, cioè che ogni uomo è prima di tutto debitore di Dio e quindi non potrebbe accampare pretese per le proprie opere e dall'altra della concezione del merito, poiché dopo il peccato originale la natura umana

sarebbe intrinsecamente malvagia e incline al male.

«*Il peccato originale non è soltanto la privazione di una qualità della volontà, anzi non consiste neppure nella privazione di luce nell'intelletto, di forza nella memoria; no, esso, in senso vero e proprio, è la privazione totale del corretto funzionamento e della capacità di esercizio di tutte le facoltà, tanto del corpo quanto dell'anima, insomma dell'uomo intero, interiore ed esteriore. Inoltre esso è la stessa inclinazione al male, la nausea nei confronti del bene, la ripugnanza della luce e della sapienza; e viceversa: è amore dell'errore e delle tenebre, fuga e orrore di fronte alle opere buone e corsa verso il male» (p. 429).*

Secondo Lutero il peccato originale ha compromesso negli uomini le facoltà naturali, l'uomo sarebbe dominato dalla concupiscenza e incapace di compiere delle opere veramente buone tali da essere gradite a Dio e da costituire un merito nella prospettiva della salvezza<sup>13</sup>.

«*La natura — scrive — [...] è propensa al male ed è incapace di fare il bene; anzi piuttosto che amare la legge che obbliga ad agire bene e proibisce il male, l'ha in abominio; perciò, di per se stessa, non prova nessuna buona disposizione verso la legge, ma solo disgusto. Così essa rimane sempre schiava di una passione cattiva, che la porta ad agire contro la legge. A meno che non le giunga aiuto dall'alto, è sempre colma di cattivi desideri, benché costretta dalla paura della pena o adescata dal vivo desiderio di piaceri temporali, compia esteriormente delle opere» (p. 263).*

Dopo il peccato originale l'uomo sarebbe dominato dalla concupiscenza e dall'amore di se stesso, e viene descritto come ripiegato su se stesso, *curvatus*, ciò che gli impedirebbe di amare autenticamente Dio e il prossimo e di usufruire legittimamente delle cose:

«*La nostra natura, per il vizio del primo peccato, è ricurva in modo così profondo su di sé, che non solo piega verso di sé gli ottimi doni di Dio e ne gode — anzi si serve anche di Dio, per ottenere questi beni —, ma non si rende neanche conto di cercare ogni cosa, Dio compreso, per se stessa, in modo così iniquo, storto» (p. 415).*

Per la sua curvatura su se stesso, l'uomo non sarebbe capace di superare il proprio egoismo e di praticare la carità, ciò che vizierebbe l'intenzione con la quale vengono compiute le opere, anche quelle che possono apparire buone.

<sup>11</sup> ARISTOTELE, *op. cit.*, 1131, a 22-28, p. 114.

<sup>12</sup> Lutero è spesso radicale nelle sue valutazioni: quelli che hanno commesso un'ingiustizia non possono pretendere giustizia neanche quando sono innocenti. Questo principio, cioè che chi è vittima di un'ingiustizia deve sopportarla come una punizione che rientra nel piano di Dio, viene applicato in diversi contesti. Per esempio, Lutero non ritiene legittimo combattere i turchi: si tratta di una delle tesi condannate dalla bolla *Exsurge Domine*, esattamente la XXXIV, «*Combattere contro i Turchi è opporsi a Dio, che visita le nostre iniquità per loro mezzo» (cit. in R. COGGI O.P., op. cit. p. 103).*

<sup>13</sup> Dopo aver sostenuto che l'uomo «[...] è sempre proclive al male, al punto di non poter essere sollevato ed orientato al bene, se non per grazia di Dio», Lutero deve ammettere: «*È tuttavia vero — lo concedo — che si possa fare e volere qualcosa di buono con quella disposizione d'animo, non tutto però! Infatti, non siamo inclini al male fino al punto che non resti in noi nessuna parte propensa al bene, com'è appunto manifesto nella sinderesi» (p. 309; cfr. anche p. 369).*

«Poiché, anche se esteriormente fanno il bene, tuttavia non agiscono col cuore, e perciò non cercano Dio, ma piuttosto la gloria, il [proprio] guadagno o — se non altro — di schivare la pena. E perciò non fanno il bene ma piuttosto (se fosse lecito dirlo) lo subiscono, cioè sono costretti dal timore o dall'amore a fare quel bene che di loro libera iniziativa non farebbero. Coloro, invece, che cercano Dio fanno il bene in modo disinteressato e gioioso, solo per Dio, non per avere un certo possesso su qualche creatura, spirituale o corporale che sia. Ciò, tuttavia, non è opera della natura, ma della grazia di Dio» (p. 316).

#### 4. Il ruolo della concupiscenza

Lutero richiama spesso il “non desiderare” dei Comandamenti e ne trae una semplice conseguenza: dal momento che nessuno non può non desiderare, non è assolutamente possibile ottemperare alla legge, ma si è sempre sotto il peccato: «Quando perciò la legge dice: “Non desiderare”, la concupiscenza è proibita in modo tanto radicale, che tutto ciò che si desidera al di fuori di Dio, anche ammesso che lo si desideri per Dio, è peccato» (p. 485).

Ai tempi di Lutero la psicologia riconosceva nell'uomo due passioni fondamentali: la concupiscibile e l'irascibile. La concupiscibile fa desiderare e aspirare al bene, l'irascibile invece combatte gli ostacoli che si frappongono al raggiungimento del bene. Lutero utilizza qualche volta questa distinzione per descrivere la perversione di entrambe le passioni come amore disordinato e ira ingiustificata, che possono presentarsi anche come vizi: «Questi due vizi li chiamiamo pertanto così: leggerezza e durezza. [...] Sono infatti questi i peccati fondamentali dai quali provengono tutti i vizi dei prelati. E non c'è da meravigliarsi. Infatti la leggerezza ha le sue radici nella facoltà concupiscibile. Mentre la durezza si radica in quella irascibile» (p. 189).

Per Lutero, però, il problema è soprattutto la concupiscenza, l'amore per se stessi, che comprometterebbe ogni pensiero, desiderio o atto umano e sarebbe di per sé un peccato. L'uomo sarebbe incapace di compiere opere veramente buone, ma “compie male opere buone”, cioè anche quando compie opere che dal punto di vista umano sono buone, le farebbe solo o per timore di una punizione o per un proprio vantaggio personale, ma non con la corretta intenzione, cioè per amore di Dio o del prossimo. «L'uomo, infatti, non può cercare se non ciò che è suo e non può amare se non se stesso sopra tutte le cose. Questa è l'anima di tutti i suoi vizi. Perciò tali persone cercano se stesse anche nelle opere buone e nelle virtù, cercano cioè di piacere a se stesse e d'applaudirsi da sé»

(p. 309). L'uomo sarebbe sempre sotto il peccato, non solo tutti i suoi sforzi per evitare peccati attuali, ma anche quelli per compiere opere buone per acquisire meriti davanti a Dio, sarebbero inutili a causa della concupiscenza, poiché «Questo peccato interno non può essere tolto in questa vita» (p. 381). Nonostante tutte le buone intenzioni, «[...] ora Dio ci ha rivelato che cosa pensa di noi e come ci giudica: tutti sono peccatori» (p. 297). L'uomo rimane quindi peccatore e senza meriti davanti a Dio: «[...] se Dio dovesse giudicare, non troverebbe in noi nulla di giusto e di puro. Il giudizio di Dio è invero d'una sottigliezza infinita. E non c'è nulla che sia fatto in modo tanto accurato, che non sia trovato trasandato davanti a lui; non c'è nulla di tanto giusto che non sia ingiusto davanti a lui; nulla di tanto verace che non sia menzognero, nulla di tanto puro che non sia impuro e profano» (p. 325). Solo la misericordia di Dio può non imputare i peccati e la concupiscenza che caratterizza tutte le opere umane, ma questo dipende solo da lui: «Esse infatti non sarebbero buone in sé, a meno che Dio non le reputi tali: e sono o non sono buone nella stessa misura in cui egli le considera o non le consideri tali. Perciò il nostro considerare o non considerare non conta nulla. [...] Perciò è sbagliata la definizione che Aristotele dà della virtù. Secondo tale definizione, è la virtù a renderci perfetti e a rendere degna di lode l'opera dell'uomo: A meno che egli non intenda che la virtù ci perfeziona ed esalta le nostre opere nella considerazione degli uomini ed ai nostri occhi. Ma ciò è abominevole agli occhi di Dio: gli piace di più il contrario!» (p. 558).

Per la teologia cattolica il peccato originale ha certamente rotto l'armonia originaria interiore e ha indebolito le facoltà naturali, la ragione e la volontà, quindi la capacità di riconoscere e di perseguire il vero bene. In particolare si è infranta la padronanza delle facoltà spirituali dell'anima sul corpo<sup>14</sup>. Prima del peccato originale «L'uomo era integro e ordinato in tutto il suo essere, perché libero dalla triplice concupiscenza che lo rende schiavo dei piaceri dei sensi, della cupidigia dei beni terreni e dell'affermazione di sé contro gli imperativi della ragione»<sup>15</sup>. Mentre per Lutero il peccato originale ha avuto come conseguenza «la privazione totale del corretto funzionamento e della capacità di esercizio di tutte le facoltà, tanto del corpo quanto dell'anima» (p. 429), compromettendo la capacità delle facoltà intellettuali di riconoscere il bene e della volontà di perseguire il bene, per la teologia cattolica c'è stato un indebolimento di queste facoltà naturali, ma non la loro compromissione totale.

<sup>14</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 400.

<sup>15</sup> *Ibid.*, n. 377.

«Il Battesimo, donando la vita della grazia di Cristo, cancella il peccato originale e volge di nuovo l'uomo verso Dio; le conseguenze di tale peccato sulla natura indebolita e incline al male rimangono nell'uomo e lo provocano al combattimento spirituale»<sup>16</sup>. L'uomo è capace, anche se in modo imperfetto, di riconoscere la legge di Dio scritta nel suo cuore: «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato»<sup>17</sup>. A causa della natura corrotta le passioni «[...] che lo provocano al combattimento spirituale», alle quali l'uomo può resistere e delle quali non è sempre e necessariamente responsabile: commette un peccato solo chi cede alla tentazione. Lutero si distacca dalla dottrina cattolica sugli effetti del battesimo e ritiene che anche dopo il battesimo la concupiscenza non è solo una inclinazione al male, ma è già di per sé un peccato: «Dio, invero, ha in odio ed imputa [...] la stessa concupiscenza in tutte le sue forme, quella concupiscenza per cui accade che siamo disobbedienti a questo comando: "Non desiderare"! [...] È dunque questa l'Idra dalle molte teste, il mostro molto tenace, con cui combattiamo nella palude di Lerna, cioè in questa vita, fino alla morte» (p. 430).

### 5. La dottrina cattolica sulla giustizia

La concezione della giustizia come *suum cuique* formulata da autori come Platone (427-347 a.C.), Aristotele e Cicerone (106-43 a.C.), è stata ripresa da autori cristiani: secondo sant'Agostino (354-430), per esempio, «[...] la giustizia è virtù che dà ad ognuno il suo»<sup>18</sup>. La pratica della virtù della giustizia diventa un *habitus* della persona, che in questo modo può migliorarsi e contribuire al proprio perfezionamento, come ricorda san Tommaso (1225/1226-1274): «Giustizia è quel contegno (*habitus*) in virtù del quale un uomo di ferma e costante volontà attribuisce a ciascuno il suo proprio diritto»<sup>19</sup>. Questo presuppone che la ragio-

ne permetta di arrivare a una certa conoscenza della natura dell'uomo e del suo fine, una conoscenza che può essere ulteriormente illuminata dalla Rivelazione, senza un conflitto fra fede e ragione. In altri termini, conoscenze della filosofia riguardo alla natura e al fine dell'uomo, così come ai mezzi per raggiungerlo, possono essere riprese e integrate dalla teologia. Lutero ha criticato i teologi scolastici, perché hanno utilizzato conoscenze e metodi della filosofia, in particolare di quella aristotelica, per descrivere la natura umana e perché sarebbe anche illusoria la pretesa di definire ciò che è bene per l'uomo: «[...] essi, in modo assai pericoloso, discutono del "bene" dedotto dalla filosofia, mentre Dio l'ha mutato in male» (p. 556). La sapienza terrena sarebbe utile nelle attività pratiche, come la costruzione di edifici e l'agricoltura, ma non le sarebbe possibile formulare una conoscenza dell'uomo partendo da dati sensibili, in quanto «[...] è la natura stessa, ferita e corrotta in ogni sua parte, al punto che, senza la grazia, non solo è incurabile, ma anche totalmente inconoscibile» (p. 506). Solo la "sapienza di Dio" sarebbe valida, ma essa «[...] è nascosta e ignota al mondo» (p. 310).

Per la teologia cattolica e per san Tommaso era chiaro che nei rapporti fra Dio e l'uomo non era possibile applicare i principi della giustizia commutativa: «[...] la giustizia commutativa, mediante la quale si costituisce l'uguaglianza fra Dio e che dà e la creatura che riceve, non può competere a Dio secondo l'accezione propria, poiché i benefici di Dio eccedono sempre i meriti della creatura»<sup>20</sup>. L'uomo non può quindi pretendere una ricompensa da parte di Dio corrispondente ai suoi meriti: «Qualsiasi cosa possa venire offerta a Dio da parte dell'uomo: essa è dovuta; ed è pertanto impossibile una restituzione nella misura dell'equivalente, tale che l'uomo dia tanto quanto deve»<sup>21</sup>.

L'uomo deve perciò avere fede e sperare nella misericordia di Dio, ma in tutti i suoi limiti «[...] con la sua libera volontà, potrà prepararsi alla giustizia davanti a Dio»<sup>22</sup>.

che consiste nella costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che è loro dovuto» (n. 1.807).

<sup>20</sup> IDEM, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo. Volume 10-Liber IV. Distinctiones 43-50. L'escatologia individuale e generale*, trad. it., ESD. Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, 4 Dist. 46, q. 1, a. 1, p. 383.

<sup>21</sup> IDEM, *Summa theologiae*, cit., II, II, 80, 1, cit. in J. PIEPER, *op. cit.*, p. 106.

<sup>22</sup> *Enchiridion symbolorum*, a cura di Heinrich Joseph Dominicus Denzinger (1819-1883) e Adolph Schönmetzer, S.J. (1910-1997), n. 1.525, cit. in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2.068.

<sup>16</sup> *Ibid.*, n. 405.

<sup>17</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale "Gaudium et spes" sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, del 7 dicembre 1965, n. 16.

<sup>18</sup> SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, trad. it., a cura di C. Borgogno, F.S.P., terza edizione, Edizione Paoline, Roma 1963, p. 1.069.

<sup>19</sup> SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II, II, 58, 1, cit. in JOSEF PIEPER, *Sulla giustizia*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1962, p. 11. Questa formula è ripresa anche dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «La giustizia è la virtù morale

*Un breve ritratto in memoria di un personaggio dimenticato della cultura italiana, che pure in certa misura ha segnato una tappa importante nella formazione di molti esponenti dell'intellettualità della destra e della destra cattolica nel nostro Paese: un pensiero, il suo, efficace antidoto contro le "spente luci del Nord" del neo-paganesimo*

## Attilio Mordini di Selva: un ricordo

### A cinquant'anni dalla scomparsa

Oscar Sanguinetti

Sullo scrittore cattolico Attilio Mordini, barone di Selva, scomparso il 4 ottobre 1966, dunque poco più di cinquant'anni fa, i dati biografici non abbondano: i "buchi" nella sua memoria sono parecchi e ciò che resta è senz'altro insufficiente per soddisfare i requisiti minimali di una vera e propria biografia. Le numerose schede o i molteplici cenni in cui pure ci s'imbatte cercando di lui — persino quelli di personaggi che ebbero familiarità con lui quando era in vita, quale per esempio il medievista Franco Cardini — sostanzialmente riportano tutti le medesime scarse informazioni.

#### 1. Qualche ragguglio biografico

Di Mordini non si sa molto. Le scarse notizie ricavabili dai suoi editori e prefatori e quelle rilevabili dal *web* dicono che nacque a Firenze il 22 maggio 1923. Cattolico praticante, formatosi presso scuole di religiosi, allo scoppio del secondo conflitto mondiale, nonostante una leggera menomazione riportata all'età di quindici anni, che ne rendeva il passo incerto, nel 1940 si arruolò in un corpo militare fascista, la MVSN, Milizia Volontaria per la Sicurezza Nazionale. Nel 1943, alla caduta del fascismo, con un manipolo di giovani fiorentini, nella prospettiva di combattere a fianco di altri cattolici europei nella crociata anti-bolscevica lanciata da Adolf Hitler (1889-1945) invadendo l'Unione So-



Attilio Mordini di Selva

vietica, si arruolò ancora volontario nel battaglione pionieri della IV Divisione *Panzer* della *Wehrmacht* — c'è chi dice delle *Waffen SS* —, impiegata in Ucraina; qui riportò il congelamento di un piede e fu ricoverato in ospedale a Monaco di Baviera. Tornato forzatamente in Italia, si arruolò nella Guardia Nazionale Repubblicana della Repubblica Sociale Italiana, lo Stato fondato da Benito Mussolini (1883-1945) dopo l'8 settembre 1943 sotto l'egida dell'occupante germanico, dove gli fu assegnato il grado di capitano e il ruolo di addetto alla stampa. Dopo la resa germanica in Italia e la caduta del regime neo-mussoliniano fu catturato dagli americani e internato nel carcere di Belluno, dove stette dal 1° maggio al 23 luglio 1945. Liberato per intercessione di un vescovo, dovette rendersi latitante, perché nuovamente ricercato dalla polizia per i suoi trascorsi oltranzisti. Peregrinò fra Mestre, Napoli, Pompei e infine Roma, dove fu ospitato in una casa dei gesuiti. Qui divenne collaboratore dell'allora padre Alighiero Tondi S.J. (1908-1979), il quale nel 1952 lascerà l'ordine ignaziano e la Chiesa per passare nelle fila del Partito Comunista Italiano, finendo a insegnare ateismo nella Germania comunista: morirà comunque riconciliato con la Chiesa. A Roma s'iscrisse alla Pontificia Università Gregoriana retta dai gesuiti; nello stesso periodo entrò nel Terz'Ordine francescano con il nome di "fratello Alighiero". All'indomani del conflitto, in

epoca di epurazione anti-fascista, tornato a Firenze, nell'ottobre del 1946 fu denunciato da un delatore e incarcerato alle Murate dove, per il regime duro e per le percosse subite, contrasse la tubercolosi. La malattia non venne curata a dovere e Mordini ne portò sempre i dolorosi strascichi. Dopo la liberazione — un anno dopo — passò qualche tempo in sanatorio, dopodiché si iscrisse a Magistero a Firenze, dove si laureò con lode discutendo una tesi sul poeta tedesco Stefan George (1868-1933), uno dei maggiori ispiratori della “rivoluzione conservatrice”. Germanista di vaglia, nel 1955 andò a insegnare italiano all'Università di Kiel, nella Germania federale. Di qui tornò in patria e, dopo un breve periodo d'insegnamento all'Istituto Orientale di Venezia, si ristabilì nella sua Firenze, dando avvio, pur in condizioni di salute cronicamente avverse, a una intensa attività di animatore intellettuale — riuniva i suoi amici e discepoli in un cenacolo culturale in via della Pergola e nel suo studio in via San Gallo —, di giornalista e di scrittore, che terminerà solo con la sua precoce e santa morte, avvenuta il 4 ottobre 1966, giorno di san Francesco, un mese esatto prima della grande alluvione dell'Arno che sommerse la città di Dante Alighieri (1265-1321) e di Niccolò Machiavelli (1469-1527).

Mordini fu uomo dalla sanguigna tempra toscana, portato alla polemica e non alieno, a quanto riferisce chi gli fu vicino, da un uso frequente del turpiloquio — quanto meno *ad terrefaciendi causam*, come precisava la vecchia teologia morale. Forte fu lo scontro che ebbe con il sindaco democristiano di Firenze, on. Giorgio La Pira (1904-1977), ora candidato alla beatificazione, dallo stile cristiano alquanto “originale” e dalle eclatanti iniziative pacifistiche. Si confrontò polemicamente anche con personaggi di punta del trionfante progressismo cattolico della sua città, autentica incubatrice del “cattolicesimo democratico” più sbilanciato “a sinistra”, come lo scolopio Ernesto Balducci (1922-1992): sia di quest'ultimo, sia di La Pira fu tuttavia estimatore e amico.

## 2. Un cenno alle idee

Mordini fu un pensatore cattolico profondo e di rango. Assecondando la sua ispirazione spirituale di fondo, quella francescana — che, come detto, lo porterà a entrare nel Terz'Ordine —, sarà intenso cultore delle opere del santo assisano, cui affiancherà una conoscenza non comune della storia delle

religioni e della filosofia e teologia di san Tommaso d'Aquino (1225-1274), nonché dei maggiori pensatori legati alla lettura tomistica della realtà e della fede. Il conservatorismo religioso e il forte anti-comunismo, che avevano in lui radici profonde e si leggevano in trasparenza anche nelle sue scelte giovanili, fatalmente lo portò a polemizzare con i gruppi di cattolici progressisti che, come accennato, erano particolarmente numerosi e bellicosi nella Firenze dei primi anni 1960, soprattutto durante e dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965). Mordini diverrà allora in certa misura l'intellettuale “di punta” dei circoli cattolici anti-progressisti, tradizionalisti, legittimisti — fu uno dei primi devoti alla memoria del futuro beato Carlo d'Austria (1887-1922) —, che vivacizzavano anch'essi la vita della comunità cattolica e, in generale, la cultura e la politica fiorentine. Sotto il suo influsso si formeranno giovani destinati a diventare negli anni successivi alla sua morte esponenti di rilievo della cultura di destra, fiorentina e non.

La sua posizione rigorosamente cattolica e la ricchezza e la qualità dei riferimenti religiosi, filosofici, storici e politici che la sostanziano lo resero immune — e in tesi resero immune il suo *entourage* — dalle suggestioni dei “cattivi maestri” del progressismo cattolico, morti alla speranza teologica, ma lo salvarono anche dall'attrattiva delle “false luci”, testimonianza di un crepuscolo in atto, di quel falso tradizionalismo “pagano” allora in ascesa negli ambienti della destra italiana, particolarmente fra i giovani e gl'intellettuali della minoranza conservatrice che allignava all'interno del mondo missino, dove allora erano dottrina ufficiale il mazzinanesimo e il gentilismo, già ispiratori del fascismo.

Studio di morfologia e storia delle religioni, grande conoscitore della cultura tedesca classica e contemporanea, linguista di valore, pensatore di impronta tomistica, attento alla storia e alla filosofia della storia, nei suoi libri offre un insieme di teorie e di spunti dottrinali in grado di comporre una critica seria e serrata della modernità in tutta la gamma della sua fenomenologia, dall'arte alla letteratura, dal pensiero alla sfera economica. Sferzante sarà quindi il suo giudizio sulle forme radicali che la modernità novecentesca assume nel secondo dopoguerra, sia in ambito secolare, sia nella cultura religiosa. Il suo sarà un tradizionalismo d'intonazione platonizzante, che, sulla scorta delle intuizioni della “patristica” contro-rivoluzionaria sette-ottocentesca, incarnata

da Edmund Burke (1729-1797), Joseph de Maistre (1753-1821), Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754-1840), Juan Donoso Cortés (1809-1853) — ma anche da autori romantici —, privilegia la rivelazione primordiale, unica e normativa per tutti i popoli e per tutti i tempi e che trova fecondo sviluppo e definitivo compimento nella *revelatio secunda*, ossia nella vita e nell'insegnamento del Verbo Incarnato, così come ce li presentano il Vangelo e la Tradizione.

### 3. Le opere

Mordini non è stato un pensatore solitario, ma un intellettuale pienamente inserito nel dibattito culturale e politico della sua età. Collaborerà con i migliori ambienti della destra culturale italiana e scriverà su numerose testate d'indirizzo cattolico-conservatore, fra le quali la rivista fiorentina *L'Ultima*, fondata da Giovanni Papini (1881-1956); *L'Alfiere* di Napoli, diretta da Silvio Vitale (1928-2005); *Il Ghibellino* di Messina, e poi di Palermo, di Giovanni Allegra (1935-1989); *Carattere. Rivista di fatti e di idee* di Verona, fondata da Primo Siena; *Adveniat Regnum* di Roma, promossa da Fausto Belfiori; *Kairós*, diretta da Mathias Vereno ed edita dai benedettini di Salisburgo; e *Antaios*, di Ernst Jünger (1895-1998) e Mircea Eliade (1907-1986), pubblicata a Stoccarda.

Fra le sue opere principali si possono menzionare: *Il segno della carne* (scritto con lo pseudonimo di Ermanno Landi), La Fronda, Firenze 1956; *Il Tempio del Cristianesimo*, CET. Centro Editoriale Torinese-Dell'Albero, Torino 1963 (poi Settecolori, Roma 1979; quindi il Cerchio, Rimini 2006); *Dal Mito al materialismo*, Il Campo Editore, Firenze 1966; *Verità del linguaggio*, Volpe, Roma 1974; *Il Mito primordiale del Cristianesimo quale fonte perenne di metafisica*, Scheiwiller, Milano 1976; *Il mistero dello Yeti alla luce della tradizione biblica*, Il Falco, Milano 1977; *Francesco e Maria*, Cantagalli, Firenze 1986; e *Verità della Cultura*, Il Cerchio, Rimini 1995.

Per la sua morte precoce, il pensiero di Mordini non avrà l'opportunità di completarsi e di sistematizzarsi. E, direi anche, di depurarsi da non poche scorie: diversi sarebbero infatti i rilievi che da una prospettiva cattolica integrale e contro-rivoluzionaria odierna si potrebbero fare alle sue idee, *in primis* alle sbavature rappresentate dalla sua troppo indulgente lettura del fascismo italiano e del Terzo

*Reich*, nonché dalla presenza nei suoi scritti, come del resto in buona parte degli autori di destra italiani, cattolici e non, di quell'epoca, di un certa patina di *Spätromantizismus*, di tardo romanticismo, o "decadentismo", probabilmente mutuato dall'amato germanesimo, che si rifletterà nella sua simpatia per la lotta "eroica" e individualistica e per il culto del *beau geste*, ossia per una testimonianza senz'altro lodevole, ma elitaria e intellettualistica e, in ultima analisi, scarsamente efficace. *Idem* dicasi per le troppo frequenti scorriere in altri ambiti culturali e religiosi alla ricerca di origini comuni e di sinergie che talora rischiano di contaminare di sincretismo le sue conclusioni.

### 4. Una parentesi autobiografica

Mi sia consentita, solo per arricchire il profilo di Mordini, una breve rievocazione sul filo della memoria personale. Di formazione prima liberale e anti-comunista, spostatomi poi — durante il liceo a Milano, grazie al lavaggio del cervello svolto con acribia un insegnante di lettere azionista, fondatore del Partito Radicale — verso prospettive nazional-conservatrici "laiche", sebbene alquanto vaghe, che allora trovavano un certo spazio nella galassia missina: intorno ai vent'anni ignoravo del tutto l'esistenza di Mordini. Avvertivo tuttavia da tempo la mancanza di una lettura meno rapsodica — o almeno estesa come quella delle ideologie che combattevo — del reale e della storia — un reale e una storia in rapido cambiamento in quel frangente —, che affliggeva fatalmente la cultura anti-comunista di allora, alla fine degli anni 1960, inficiata da nostalgismo neo-fascista e da residui di risorgimentalismo neo-idealistico, più o meno "sociale". Qualche idea non banale riuscivo a rinvenire solo in autori attivi principalmente in ambito giornalistico piuttosto che ideologico, come Piero Buscaroli (1930-2016) — nella sua fase "nazionale", quella migliore, e non ancora quella volutamente e caparbiamente "neo-fascista" — e alcuni altri scrittori dell'*entourage* del longanesiano *il Borghese*. Una prima tentazione nella mia ricerca di un approdo fu per me la lettura di qualche pagina — non molte per la verità —, di Julius Evola (1898-1974), principalmente *Rivolta contro il mondo moderno*, sebbene non leggessi mai René Guénon (1886-1951), un altro tradizionalista acattolico, forse il più ammaliante, almeno per alcuni. Però c'era qualcosa nel rifiuto del mondo moderno di questo neo-paganesimo dai risvolti eso-

terici, che vedevo trasformarsi nel rifiuto di elementi buoni e benefici della tradizione dell'Occidente, in primo luogo del cattolicesimo, in realtà l'ultimo e decisivo "involucro" e baluardo della tradizione religiosa primordiale più genuina: sembrava quasi che il barone siciliano e i suoi sodali buttassero via il classico bimbo, Gesù Cristo, con l'altrettanto classica acqua sporca del bagnetto, la modernità.

Così, quando un caro amico, che animava allora le riunioni di ciò che restava del Fronte Universitario di Azione Nazionale (FUAN), l'organizzazione universitaria missina che frequentavo e — che era stata espulsa dell'Università statale di Milano, dalla "prodigiosa ascesa" del Movimento Studentesco e degli altri gruppuscoli rivoluzionari filo-maoisti iniziata nel 1968 — nel 1971 mi suggerì la lettura de *Il tempio del cristianesimo. Per una retorica della storia* di Mordini, trovai finalmente quello che mi pareva il lido sicuro cui approdare.

Ricordo che divorai avidamente quelle pagine durante le vacanze estive. Fu per me una grande scoperta e una iniezione di tonico di rara efficacia cogliere per la prima volta che esisteva un *fil rouge* che legava le vicende della nascita e della progressiva agonia della civiltà cristiana occidentale, marcata dalla Rivoluzione francese e dal Risorgimento, e forniva, senza strappi con la fede, nitide ragioni per comprendere la condizione via via più liminale del conservatorismo anti-comunista in quel periodo buio della politica italiana marcata dalla travolgente ascesa del vetero- e del neo-comunismo e dalla endemica corruzione intellettuale di stampo nichilistico, che in quell'epoca post-sessantottina si diffondeva osmoticamente nella cultura e nella politica italiane. In altre parole, Mordini offriva — accanto alla calda rivalutazione del Medioevo cristiano e alla riproposta di modelli d'impegno religioso e umano, emblemizzati dalla figura del cavaliere e dell'ultimo imperatore cristiano —, una filosofia e una teologia della storia. Una lettura senz'altro, con il classico "senno di poi", largamente imperfetta e non priva di possibili derive pericolose, tuttavia reale, esplicativa e genuinamente cattolica.

Visto il temperamento intellettuale e la passione politica che fin da allora mi contrassegnavano, fu giocoforza che questa chiave di lettura finalmente conquistata si ribaltasse in una opzione favorevole al tradizionalismo cattolico, inducendomi a saltare salutarmente a piè pari le lusinghe dello schematico delle ideologie progressiste e le troppo facili e pericolose ricette esistenziali evoliane e neo-paga-

ne. Una deriva che non si limitò alla sfera intellettuale, ma che generò in me un rinnovato interesse — anche se qualcosa, a contatto con amici credenti, aveva già cominciato a muoversi —, non solo per la *Weltanschauung* cattolica, ma anche per la pratica religiosa che avevo conservato solo in maniera sporadica dai circa diciannove anni e che poi, a misura del procedere della mia intossicazione da "cibi intellettuali avariati", anche abbandonato e criticato. Devo quindi anche a Mordini se, nella vigilia del Natale del 1971, tornai ad accostarmi al confessionale.

Di lì partì un percorso di crescita spirituale, non sempre facile ma costante, scandito e "oliato" da una sempre più intensa e regolare vita liturgica come quella che si viveva nei ranghi di Alleanza Cattolica, l'associazione di apostolato civico e sociale fondata da Giovanni Cantoni cui optai di appartenere. Una crescita potentemente propulsa e stabilizzata dagli esercizi ignaziani, che feci per la prima volta nell'estate del 1975, proprio nella mordiniana Firenze e, se non ricordo male, anche a fianco di qualcuno che ebbe familiarità con il nostro.

Il mio interesse per Mordini non si limitò all'opera che ho citato come "chiave", ma si dilatò subito, sì da spingermi a cercare di approvvigionarmi di tutto quanto fino ad allora era apparso di suo, non solo il volume *Dal mito al materialismo*, ma anche i suoi articoli di rivista, che acquistai pressoché tutti, ottenendoli in fotocopia dal Centro Studi Attilio Mordini di Roma —, un circolo di cultori dello scrittore fiorentino, legato alla galassia del mondo monarchico giovanile, e che lessi con estrema soddisfazione.

Poi, quasi accidentalmente, in contemporanea con la scoperta di Mordini — pochi mesi dopo —, venne l'incontro prima con Agostino Sanfratello e poi, quando il primo partì per il seminario, con Giovanni Cantoni, ossia, in quel tempo, con i rifondatori in Italia del tradizionalismo cattolico meno romantico e più "scientifico", che mi portò in breve tempo ad accostare altri autori e letture più compiute e critiche del fenomeno della modernità e della Rivoluzione, mi evidenziò i limiti delle teorie mordiniane, fece sbiadire alquanto il fascino del suo attraente immaginario e mi chiamò all'impegno organizzato per combattere con efficacia il processo rivoluzionario, che allora sotto forma di comunismo e di nichilismo dava il tono e segnava le sorti del mondo in cui la Provvidenza aveva deciso dovesse snodarsi la mia esistenza.

## 5. Conclusioni

In definitiva — ma tanto altro si potrebbe aggiungere, che il sottoscritto non conosce e che troppi suoi amici e discepoli hanno omesso di raccontare —, Mordini è stato un pensatore di rango, che ha inaugurato una prospettiva di rilievo nella cultura cattolica di destra e ha segnato anche una svolta per molti della mia generazione e anche per il mio modesto personale *Bildungsroman*. Ciononostante, anche se le sue pagine sono affascinanti, Mordini è un autore che è bello leggere, ma che, senza meno, va “superato” e va superato proprio “a destra”. L’utilità, odierna e perenne, di una sua lettura tuttavia sta, a mio avviso in buona misura nel propiziare la “transizione”, sempre comunque nel quadro di una opzione *lato sensu* “di destra”, da prospettive tradizionalistiche neo-pagane o semplicemente reattive, al più maturo conservatorismo cattolico contro-rivoluzionario del Novecento e del Terzo Millennio. Egli può altresì essere di aiuto nella più generale “battaglia delle idee” contro i dogmi e i paradigmi della modernità, quelle prospettive immanentistiche, anche in conflitto fra loro, che implacabilmente semina la cultura scolastica superiore.

Possiamo dire che il suo insegnamento, se recepito, “sposta a destra” nella misura in cui incarna un’opzione religiosa corretta; assume l’Incarnazione e la Croce come il punto centrale e il cardine su cui ruota l’intera vicenda umana, passata e futura; legge la storia contemporanea come crisi e decadimento; demitizza il Risorgimento — il vero spartiacque fra destra e sinistra in Italia —; propone come *terminus a quo* di ogni paradigma antagonista della modernità la cristianità medievale e come fine ultimo di ogni *militia christiana*, laicale e non, la restaurazione integrale del Sacro Romano Impero, ancorché nelle forme storiche che la Provvidenza vorrà che essa assuma in quel tempo.

Anche la sua non facile e non lunga vita, sebbene le sue opzioni concrete siano oggi improponibili — e anche al suo tempo non poco discutibili —, è testimonianza di un desiderio d’impegnare la propria esistenza al servizio dell’ideale cristiano e può essere un valido sussidio per stimolare i giovani a una vita cristiana da *contemplativus in actione*.

Non solo non è ozioso, ma mi pare anzi doveroso, dunque, ricordarlo a poco più di mezzo secolo dal suo ritorno al Padre, il vero “ritorno ad Ascesi”, il nome originario di Assisi, di cui parlava francescanamente in uno dei suoi articoli più belli.

## DUE MONDI

Vi sono due mondi nell’universo morale: il mondo dell’errore, del vizio, del disordine e delle tenebre; di questo mondo, il solo che vi era allora, parla Gesù Cristo quando dice che il suo regno non è di questo mondo. Vi è il mondo della verità, dell’ordine, della luce; è il mondo che il cristianesimo è venuto a formare sulla terra e in cui le diverse parti, riunite insieme sotto le stesse credenze generali e nelle stesse leggi politiche, hanno preso il nome di *cristianità*. Sono il mondo negativo e il mondo positivo: uno porta alla corruzione e alla distruzione, l’altro ha come oggetto la perfezione e la conservazione. Questi due mondi sono in necessaria contrapposizione l’uno con l’altro e la società, che è il mondo dell’ordine e della verità, è la guerra dei buoni contro i cattivi. Per questa ragione il potere supremo è chiamato *Dio degli eserciti*. In questa guerra sempre di astuzia e, talvolta, di violenza e a forza aperta, i buoni, marciando in corpi armati regolari e sotto la guida dei loro capi, sono spesso sorpresi dai cattivi, che fanno la guerra da partigiani e ciascuno per proprio conto. Quando i cattivi trionfano, essi creano una parodia di società: hanno il loro governo, le loro leggi, i loro tribunali, persino la loro religione e il loro dio; danno anche leggi al disordine per farlo durare, tanto è profonda e naturale l’idea di ordine.

Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald

(1754-1840)





OSCAR SANGUINETTI

## Metodo e storia

### Principi, criteri e suggerimenti di metodologia per la ricerca storica

Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*,  
Roma 2016, 320 pp., € 22

ISBN 978-88-96990-22-3

(ordinabile presso la **libreria dell'A.P.R.A.** <libreria@arcol.org> oppure a **Internet Bookshop** <http://www.ibs.it> oppure a **Libreria Universitaria** <http://www.libreriauniversitaria.it/>)

*Metodo e storia* nasce dalle lezioni che l'Autore ha tenuto nell'ambito del corso di Metodologia della Ricerca Storica del Corso di Laurea in Scienze Storiche dell'Università Europea di Roma negli anni 2006-2010.

Pur nella convinzione che concettualmente, e in parte fattualmente, esista un unico modo di procedere nella ricerca e, in larga misura, anche nella narrazione storica, il corso è stato progettato e svolto come specialmente indirizzato a studenti di Storia Moderna e Contemporanea.

Il volume propone un insieme di concetti, annotazioni, avvertenze, suggerimenti — in gran parte sperimentati “sul campo” — intesi a guidare i passi dello storico e a facilitarne il lavoro, senza pretesa di proporsi come un trattato o un manuale organico della materia. È rivolto specialmente alla pratica del lavoro storiografico, mentre accosta soltanto — pur non tralasciandole — le grandi questioni della natura, del senso e del fine della storia e dello statuto epistemologico della disciplina storica in generale. Infine, essendo stato svolto in un ateneo cattolico, il corso ha incluso intenzionalmente riferimenti — mantenuti nel volume — indirizzati a chi volesse scrivere di storia senza rinunciare alla propria identità religiosa, evitando, nel contempo, di venir meno alle “regole dell'arte” del “mestiere” di storico.

GONZAGUE DE REYNOLD

## La casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità

introduzione di **Giovanni Cantoni**

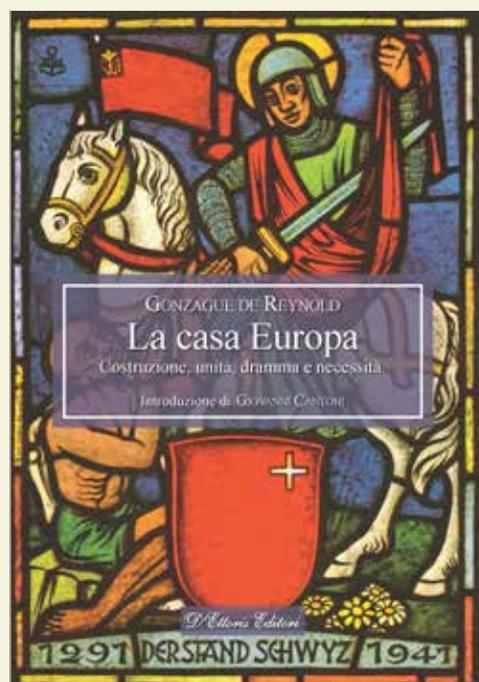
**D'Ettoris Editori, Crotone 2015**

282 pp., € 22,90

La raccolta di saggi del grande storico e letterato friburghese Gonzague de Reynold (1880-1970), svizzero di lingua francese, che gli Editori D'Ettoris hanno proposto nell'epilogo dell'anno 2015, rappresenta un ampio riassunto dei poderosi studi da lui compiuti sulla storia culturale e politica del Vecchio Continente nell'arco di una sessantina di anni.

Introdotta con maestria e curata con la consueta acribia da Giovanni Cantoni, questa selezione di saggi reynoldiani traccia uno snello profilo della civiltà europea, dalla sua genesi alto-medievale sotto l'impulso del cristianesimo, del germanesimo e del romanesimo, al suo sviluppo attraverso le conquiste e i drammi dell'Età Moderna, e, infine, al suo fatale epilogo nell'Età Contemporanea.

Il testo, oltre all'efficacia della sintesi che de Reynold riesce a compiere, per la sua agilità offre anche a un non-specialista la *chance* di accostare il pensiero e la corposa — e talora poco incentivante per dimensioni e per essere in francese — opera di uno dei più acuti interpreti dell'*ethos* e dell'anima cattolica dell'Europa. *La casa Europa* è infatti la seconda opera dello storico elvetico a essere tradotta in italiano — la prima è stata una guida ai “paesi e città svizzeri” — e la prima — e auspicabilmente non l'ultima — di argomento storico.



*Un'articolata meditazione — e memento — dell'attuale prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi, card. Amato, sulle rivelazioni mariane di Fatima del 1917, nella ricorrenza del loro primo centenario. Uno sguardo soprannaturale sulla storia del Novecento e sul nostro presente, non obbligatoria né per il non credente, né per il fedele, ma quanto mai verosimile e impegnativa per tutti*

## I tre “segreti” di Fatima\*

card. Angelo Amato, S.D.B.

**1.** Quando ero Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede ho avuto il privilegio di avere tra mano e di leggere i manoscritti originali riguardanti i segreti di Fatima e il loro messaggio. Li ho meditati a lungo perché gettano una luce di fede e di speranza sui tristissimi eventi del secolo scorso e non solo.

Ricordiamo che il Novecento, pronosticato come tempo dominato dalla ragione e dalla fraternità tra i popoli, in realtà è stato un periodo tragico per il cristianesimo, perseguitato e oppresso in molte parti del mondo. Senza considerare le due guerre mondiali, le stazioni più tragiche di questa *Via Crucis* evangelica sono state in sequenza il genocidio armeno, la repressione messicana, la persecuzione spagnola, le stragi naziste, lo sterminio comunista e, in questa prima parte del terzo millennio, la persecuzione islamista. Sono milioni le vittime di ideologie maligne, che hanno generato e generano ancora conflitti, odi e divisioni.

Come ripete spesso Papa Francesco, la Chiesa oggi è chiesa di martiri, di quei cristiani che, inermi, vengono quotidianamente uccisi solo per odio alla loro incrollabile fede in Nostro Signore Gesù Cristo.

Il messaggio di Fatima in modo visionario evoca questo dramma, sollevando il velo sulle concrete vicende storiche, dove, alla benevola Provvidenza di Dio si oppone la malefica volontà di male da parte del nemico del bene, che, come osò tentare Gesù, così continua ancora oggi a tentare la sua chiesa santa, istillando nel cuore degli uomini sentimenti di inimicizia e di morte. Fatima, con il suo famoso “segreto”, è senza dubbio la più profetica delle appa-



I tre fanciulli veggenti di Fatima: Lúcia dos Santos (1907-2005), san Francisco Marto (1908-1919) e santa Jacinta Marto (1910-1920)

rizioni moderne, con le concrete allusioni a guerre, divisioni, tragedie.

**2.** Il “segreto” si compone di tre parti<sup>1</sup>. Dico subito che non c'è un quarto “segreto”, né ci sono altri

\* Testo della prolusione con la quale il cardinale prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi ha aperto il 7 maggio 2015 a Roma il convegno su *Il messaggio di Fatima tra carisma e profezia*. Il testo è stato pubblicato parzialmente in *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, Città del Vaticano 8-5-2015; il testo integrale, che qui riportiamo con qualche lieve ritocco di forma si trova anche alla pagina <<http://www.osservatoreromano.va/it/news/ce-pocoda-scherzare#sthash.hSxdDDNk.dpuf>>, consultata il 21-5-2015.

<sup>1</sup> Per il suo contenuto e commento cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.

segreti nascosti<sup>2</sup>. Le prime due parti furono scritte da suor Lucia [Lúcia de Jesus Rosa dos Santos (suor Maria Lucia di Gesù e del Cuore Immacolato) (1907-2005)], uno dei tre veggenti di Fatima nel 1941 (con alcune aggiunte fatte nel 1951). Queste parti sono state pubblicate e conosciute.

Di che si tratta? Queste prime parti contengono la visione dell'inferno, descritto come un grande mare sotterraneo di fuoco, nel quale erano immersi i demòni e le anime che alzavano grida e gemiti di dolore e di disperazione, che mettevano orrore e facevano tremare dalla paura.

La visione è accompagnata dalle parole della Madonna che, per salvare le anime dei peccatori, invita a stabilire nel mondo la devozione al suo Cuore Immacolato.

C'è anche l'accento alla seconda guerra mondiale, la richiesta della consacrazione della Russia al suo Cuore Immacolato e la comunione riparatrice dei primi sabati: «*Se accetteranno le Mie richieste — dice la Beata Vergine — la Russia si convertirà e avranno pace; se no, spargerà i suoi errori per il mondo, provocando guerre e persecuzioni alla Chiesa. I buoni saranno martirizzati, il Santo Padre avrà molto da soffrire, varie nazioni saranno distrutte. Finalmente, il Mio Cuore Immacolato trionferà. Il Santo Padre Mi consacrerà la Russia, che si convertirà e sarà concesso al mondo un periodo di pace*»<sup>3</sup>.

**3.** La terza parte del “segreto”, scritta sempre da suor Lucia, il 3 gennaio 1944, «*per ordine del Vescovo di Leiria e della Santissima Madre*», non fu pubblicata. Per volere di suor Lucia essa poteva essere aperta solo dopo il 1960, perché allora si sarebbe potuto capire meglio. Per questo questa parte fu custodita prima presso il vescovo di Leiria [la diocesi cui appartiene Fatima] e poi, dal 4 aprile del 1957, presso l'Archivio Segreto dell'allora Sant'Uffizio [oggi Congregazione per la Dottrina della Fede]. Nel 1959, la busta contenente la terza parte del “segreto” fu portata a Papa Giovanni XXIII [1958-1963], che decise di non rivelarne il contenuto. Qualche anno dopo, il 27 marzo 1965, Papa Paolo VI [1963-1978] lesse il contenuto, decidendo anch'egli di non palesarne il testo e rinviando la busta all'Archivio del Sant'Uffizio.

**4.** Papa [san] Giovanni Paolo II [1978-2005], dopo l'attentato del 13 maggio 1981, richiese e lesse la terza parte del “segreto”. Per il papa polacco

fu la svolta decisiva del suo pontificato. Egli infatti fece dell'accompagnamento mariano la bussola del pellegrinaggio della Chiesa nella storia. È stato lo straordinario realismo delle profetiche apparizioni di Fatima a colpire Papa Wojtyła, il quale, nel 1994, riflettendo ad esempio sul crollo inaspettato del marxismo nell'Europa dell'Est, affermava: «*E che cosa dire dei tre fanciulli portoghesi di Fatima, i quali all'improvviso, nel 1917, alla vigilia dello scoppio della Rivoluzione di Ottobre, udirono: “La Russia si convertirà” e, “Infine, il mio Cuore trionferà”...? Non possono essere stati loro a inventare tali predizioni. Non conoscevano la storia e la geografia, e ancor meno si orientavano in fatto di movimenti sociali e di sviluppo delle ideologie. E tuttavia è successo esattamente quanto avevano annunciato*»<sup>4</sup>.

E per confermare questa sua convinzione il Papa aggiungeva che «*bisognava che ci fosse l'attentato in piazza San Pietro proprio il 13 maggio 1981, anniversario della prima apparizione a Fatima, affinché tutto ciò diventasse più trasparente e comprensibile, affinché la voce di Dio che parla nella storia dell'uomo mediante i “segni dei tempi” potesse essere più facilmente udita e compresa*»<sup>5</sup>.

**4.** Dopo la lettura della terza parte, Papa Giovanni Paolo II pensò subito alla consacrazione del mondo al Cuore Immacolato di Maria, redigendo egli stesso un atto di affidamento, che si celebrò il 7 giugno 1981 nella Basilica di Santa Maria Maggiore a Roma. Questo atto fu da lui ripetuto a Fatima il 13 maggio 1982. Il 25 marzo 1984, in piazza San Pietro, il Papa, in unione spirituale con tutti i Vescovi del mondo, precedentemente convocati, affidò nuovamente al Cuore Immacolato di Maria gli uomini e i popoli. Questo atto solenne e universale di consacrazione fu da suor Lucia, in una lettera dell'8 novembre 1989, considerato corrispondente al volere di Nostra Signora.

**5.** Il 13 maggio 2000 Papa Giovanni Paolo II, per bocca del cardinale Angelo Sodano [segretario di Stato], manifestava la volontà di rendere pubblica la terza parte del “segreto”, affidando il contenuto e una prima interpretazione alla Congregazione per la Dottrina della Fede. Questa parte fu rivelata ai pastorelli il 13 luglio 1917 nella Cova da Iria a Fatima. Eccone il contenuto, così come fu scritto da suor Lucia il 3 gennaio 1944 e reso pubblico dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nell'anno 2000:

<sup>2</sup> Cfr. CHRISTOPHER A. FERRARA, *Il segreto ancora nascosto*, trad. it., Associazione Madonna di Fatima, Roma 2011.

<sup>3</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *op. cit.*, p. 16.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, trad. it., Mondadori, Milano 2004, p. 145.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 146.

«Dopo le due parti che già ho esposto, abbiamo visto al lato sinistro di Nostra Signora un poco più in alto un Angelo con una spada di fuoco nella mano sinistra; scintillando emetteva fiamme che sembrava dovessero incendiare il mondo; ma si spegnevano al contatto dello splendore che Nostra Signora emanava dalla sua mano destra verso di lui: l'Angelo indicando la terra con la mano destra, con voce forte disse: Penitenza, Penitenza, Penitenza! E vedemmo in una luce immensa che è Dio: "qualcosa di simile a come si vedono le persone in uno specchio quando vi passano davanti" un Vescovo vestito di Bianco "abbiamo avuto il presentimento che fosse il Santo Padre". Vari altri Vescovi, Sacerdoti, religiosi e religiose salire una montagna ripida, in cima alla quale c'era una grande Croce di tronchi grezzi come se fosse di sughero con la corteccia; il Santo Padre, prima di arrivarvi, attraversò una grande città mezza in rovina e mezzo tremulo con passo vacillante, afflitto di dolore e di pena, pregava per le anime dei cadaveri che incontrava nel suo cammino; giunto alla cima del monte, prostrato in ginocchio ai piedi della grande Croce venne ucciso da un gruppo di soldati che gli spararono vari colpi di arma da fuoco e frecce, e allo stesso modo morirono gli uni dopo gli altri i Vescovi Sacerdoti, religiosi e religiose e varie persone secolari, uomini e donne di varie classi e posizioni. Sotto i due bracci della Croce c'erano due Angeli ognuno con un inaffiatoio di cristallo nella mano, nei quali raccoglievano il sangue dei Martiri e con esso irrigavano le anime che si avvicinavano a Dio»<sup>6</sup>.

6. In un colloquio voluto e autorizzato dal Papa nell'aprile del 2000, mons. Tarcisio Bertone, allora Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, chiese a suor Lucia alcuni chiarimenti.

Il primo riguarda il genere letterario della visione. Anzitutto la veggente «[...] condivide l'interpretazione secondo cui la terza parte del segreto consiste in una visione profetica, paragonabile a quelle della storia sacra»<sup>7</sup>. Aggiunge anche che la visione di Fatima riguarda la lotta del comunismo ateo contro la Chiesa e i cristiani descrivendo l'immane sofferenza della fede nel XX secolo.

Alla domanda poi se il personaggio principale della visione è il Papa, suor Lucia annuisce prontamente, aggiungendo: «Noi non sapevamo il nome del Papa, non sapevamo se era Benedetto XV o Pio

XII o Paolo VI o Giovanni Paolo II, però era il Papa che soffriva e faceva soffrire anche noi»<sup>8</sup>.

A proposito poi del papa che, colpito a morte cade a terra, suor Lucia, riferendosi alla protezione di Maria nei confronti di Giovanni Paolo II, condivide pienamente l'affermazione che «fu una mano materna a guidare la traiettoria della pallottola e il Papa agonizzante si fermò sulla soglia della morte»<sup>9</sup>.

7. In un commento a ciò, l'allora Cardinale Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, affermava che Fatima ci aiuta «[...] a comprendere i segni del tempo e a trovare per essi la giusta risposta nella fede»<sup>10</sup>. Lo stesso cardinale offriva poi alcune linee interpretative del "segreto".

Per quanto riguarda la prima parte fa notare che i bambini hanno la visione dell'inferno. Tale loro esposizione a questo terribile scenario avviene per salvare le anime, mediante la devozione al Cuore Immacolato di Maria. Con ciò la Signora intende invitare ad avere un atteggiamento di fede e di obbedienza a Dio<sup>11</sup>.

Il cardinale ritiene poi che la parola-chiave del segreto sia il grido "Penitenza, Penitenza, Penitenza!".

Passando poi a illustrare le singole immagini, afferma che l'angelo con la spada di fuoco rappresenta la minaccia del giudizio incombente sul mondo, che potrebbe essere incenerito in un mare di fuoco preparato dall'uomo stesso con le sue invenzioni di morte.

La seconda immagine, in contrasto con la prima, mostra che la forza che si oppone alla distruzione è lo splendore della Madre di Dio. Lo scenario, quindi, è la libera scelta dell'uomo tra il bene e il male: «Il futuro non è affatto determinato in modo immutabile, e l'immagine, che i bambini videro, non è affatto un film anticipato del futuro, del quale nulla potrebbe più essere cambiato»<sup>12</sup>.

Il significato della visione è, quindi, quello di suscitare le forze del bene che sono sempre in tempo per contrastare le potenze del male.

La visione, poi, della città in rovina, delle persone che camminano in mezzo ai cadaveri avviandosi verso la croce, del Vescovo vestito di bianco — «[...] abbiamo avuto il presentimento che fosse il Santo Padre» — descrive la *Via Crucis* della Chiesa nel

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>10</sup> JOSEPH RATZINGER, *Commento teologico, ibid.*, pp. 32-44 (p. 36).

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, p. 39.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>6</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *op. cit.*, p. 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 28.

secolo XX, un periodo di persecuzione, di sofferenze estreme, di martirio. Inoltre, il vescovo vestito di bianco può richiamare diversi papi, a cominciare da [san] Pio X [1903-1914] fino a Giovanni Paolo II.

A proposito della visione del papa che viene ucciso sulla strada dei martiri, il cardinale Ratzinger si domanda: «Non doveva il Santo Padre, quando dopo l'attentato del 13 maggio 1981, si fece portare il testo della terza parte del "segreto", riconoscerci il suo proprio destino?»<sup>13</sup>.

La mano materna, che svìò la pallottola senza uccidere il Papa, sta a indicare che non esiste un destino immutabile e che la potenza della fede e della preghiera può influire nella storia: la preghiera è più forte dei proiettili di una pistola.

La visione si conclude con gli angeli, che irrigano le anime col sangue di Cristo Crocifisso, a indicare che il martirio dei testimoni della fede si compie in solidarietà con la passione di Cristo e diventa una cosa sola con essa. Il sangue dei martiri, così come il sangue di Cristo, feconda la Chiesa. Sono accenti di speranza. Dal sangue di Cristo e dalla testimonianza dei martiri proviene una forza rinnovatrice che ringiovanisce continuamente la Chiesa.

**8.** Due considerazioni sulla visione. Anzitutto il "segreto" di Fatima apre il sipario sulla reale contrapposizione, sul piano dell'essere e dell'agire, tra Maria, tuttasanta e cooperatrice efficace di Cristo, e il nemico del bene, il serpente (*Gn* 3,14-15), il drago rosso, Satana, il diavolo (*Ap* 12,1-9), l'Anticristo (*1Gv* 2,18; *2Gv* 1,7).

Nella storia bisogna riconoscere, infatti, la presenza dell'azione del maligno sulle persone e sui popoli. L'umanità è continuamente sedotta dall'avversario del bene, sempre pronto a farla precipitare nel baratro della perdizione. Ma il Figlio di Dio è apparso proprio per distruggere le opere del diavolo (cfr. *1Gv* 3,8).

Il compianto Stefano De Fiores [S.M.M.; 1933-2012], in un suo scritto postumo sul mistero del male in relazione a Maria, affermava: «C'è poco da scherzare: nel tempo favorevole agli idoli occorre vigilanza, sobrietà, fermezza [...] e insieme ai primi cristiani combattere Satana in tutte le forme in cui si manifesta»<sup>14</sup>. E in questo combattimento, Maria, pienamente associata all'opera salvifica di Cristo, coopera efficacemente con il suo Figlio divino contro Satana. Nel suo agire ella combatte il principe

delle tenebre, «[...] schierandosi dalla parte di Cristo come Nuova Eva nella battaglia contro il male, il peccato, la morte»<sup>15</sup>. Ella partecipa all'esito vittorioso della redenzione di Cristo, vincitore del peccato e del Maligno: «Tutta la vicenda storica, di fede e di missione di Maria di Nazaret, è perenne testimonianza della potenza e della concretezza salvifica della grazia effusa, sine fine dicentes, della Santa Trinità»<sup>16</sup>.

Maria è la *Stella Maris*, che accompagna la Chiesa e l'umanità nella tempestosa attraversata della storia, suscitando nei cuori dei fedeli energie di bene, che neutralizzano e vincono gli assalti devastanti di uomini e di ideologie perverse.

Risiede in ciò il carisma di Fatima, che è un dono di Dio Trinità affinché l'umanità e la Chiesa si rendano sempre più consapevoli della lotta del bene contro il male e della inevitabile vittoria della grazia sul peccato.

**9.** La seconda considerazione riguarda gli appelli contenuti nel messaggio di Fatima. Suor Lucia ci aiuta offrendocene un elenco. Ella, infatti, vede nella visione di Fatima una pluralità di appelli, tutti convergenti a operare il bene. C'è quindi l'appello alla fede, all'adorazione di Dio, alla speranza, all'amore di Dio, al perdono, alla preghiera, al sacrificio, alla partecipazione all'Eucaristia, all'intimità con Dio Trinità, alla recita quotidiana del rosario, alla devozione al Cuore Immacolato di Maria, alla meditazione sulla vita eterna, all'apostolato, alla perseveranza nel bene, a smettere di offendere Dio, alla santificazione della famiglia, alla perfezione della vita cristiana, alla vita di piena consacrazione a Dio, alla santità, a seguire il cammino del cielo<sup>17</sup>.

Scelgo due appelli, che sembrano di attualità e che riguardano il perdono e la santità. «Il perdono — dice suor Lucia — ci porta a chiedere a Dio il perdono per i nostri fratelli e anche per noi; per coloro che non hanno fede e per coloro che credono; per coloro che non adorano e per coloro che si chinano davanti a Dio; per coloro che non sperano e per coloro che confidano; per coloro che non amano e per coloro che praticano la carità»<sup>18</sup>. La veggente sa che il perdono richiede sacrificio e mortificazione continua. Per questo esorta a far tacere il grido di ribellione dell'amor proprio ferito e offeso, ricordando la parola che Gesù disse a Pietro, di perdonare,

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>17</sup> Cfr. SUOR LUCIA, *Gli appelli del Messaggio di Fatima*, trad. it., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>14</sup> STEFANO DE FIORES, *Maria e il mistero del male*, Ancora, Milano 2013, p. 132.

cioè, non fino a sette, ma fino a settanta volte sette (cfr. Mt 18,21-22). È questa la migliore preparazione all'imminente [2015-2016] Giubileo della Misericordia.

Il secondo appello, valido per tutti i battezzati ma soprattutto per i consacrati, riguarda la santità. Nelle apparizioni mariane c'è sempre un appello non solo alla penitenza, alla preghiera, alla misericordia, ma anche alla santità. La Tuttasanta, infatti, chiama i cristiani alla santità. Il dovere di essere santi impegna «[...] a rivestirci della vita soprannaturale, a dare a tutte le nostre azioni un carattere soprannaturale, cioè a essere santi perché Dio lo vuole e perché Dio è santo. Il suddetto dovere ci obbliga a vivere all'ombra della santità di Dio, ossia secondo la via che Dio ha tracciato per essere santi e stare con lui»<sup>19</sup>.

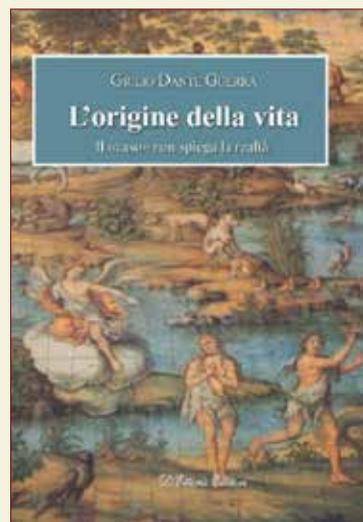
Suor Lucia aggiunge che questo vale in modo particolare per le persone consacrate che «[...] devono innalzarsi ad un livello più alto a causa della santità dello stato di vita che abbracciano. Con il distacco dalle cose della terra, si sono poste in un grado di particolare disponibilità per corrispondere all'azione della grazia di Dio in loro. Nel consegnarsi a Dio per amore, gli hanno offerto una volta per tutte il sacrificio di tutto e di se stesse. Ora, questo atto di per se stesso è capace di innalzare ad una vita di costante intimità con Dio e di perfetto amore, se da parte della persona consacrata c'è una dedizione piena, senza riserve né restrizioni»<sup>20</sup>.

**10.** La visione di Fatima solleva il velo sull'inferno che esiste sulla terra, ma offre anche la consolante profezia della patria celeste. Infatti, quando i pastorelli chiesero alla bella Signora di dove fosse, ella rispose: «Sono del cielo». E quando chiesero ancora se anch'essi sarebbero andati in cielo, la Madonna rispose che anch'essi sarebbero andati in cielo. Suor Lucia commenta al riguardo: «Se Dio ci avesse creato solo per vivere sulla terra questi pochi giorni o anni, che passiamo qui tra lavoro, dolori e afflizioni, che a tutti chi più chi meno tocca sopportare, allora potremmo dire che la nostra vita non ha ragione d'essere, poiché ben presto finisce nella polvere della terra da dove siamo tratti. Dio, nella sua grandezza, doveva avere fini più elevati, e il suo amore non poteva accontentarsi di questo. Noi siamo l'opera prima del suo amore, dato che ci ha creati per renderci partecipi dell'immensità della sua vita»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Ibid., p. 197.

<sup>20</sup> Ibid., pp. 197-198.

<sup>21</sup> Ibid., p. 205.



GIULIO DANTE GUERRA

## L'origine della vita. Il "caso" non spiega la realtà

D'Ettoris Editori, Crotone 2016

120 pp., € 12,90

Come è sorta la vita sulla terra? È proprio vero, come è affermato ormai quasi da tutti, che l'origine della vita da reazioni casuali di semplici composti chimici, che sarebbero stati presenti in un'ipotetica "atmosfera primitiva", sia ormai "una verità scientificamente dimostrata"? Prima di tutto, la scienza — quella vera, non qualche filosofia materialista gabbellata per "scienza" — non può dimostrare nessuna "verità", ma solo verificare sperimentalmente teorie e ipotesi di lavoro, che potranno, in qualunque momento, essere falsificate da nuove prove sperimentali. In secondo luogo, gli argomenti portati a sostegno della cosiddetta "abiogenesi", la nascita, spontanea e, soprattutto, casuale, del vivente dal non vivente, si rivelano, se sottoposti a un'analisi accurata, parecchio deboli. L'analisi accurata è quella compiuta da Giulio Dante Guerra in questo libro, esaminando, e mettendo a confronto, gli stessi risultati sperimentali dei sostenitori dell'abiogenesi, gli "abiogenisti". Il libro discute anche la cosiddetta "vita artificiale".

GIULIO DANTE GUERRA, chimico, già ricercatore del CNR di Pisa, è studioso di problemi inerenti alla biochimica e all'epistemologia delle scienze in generale, nonché di argomenti religiosi.

*Una lettura in chiave contro-rivoluzionaria, come ultimo evento che chiude l'età della Rivoluzione francese, del cataclisma che coinvolse e sconvolse l'Europa — e buona parte del mondo — fra il 1914 e il 1918, oggetto anch'esso del "messaggio di Fatima"*



Una messa al campo sul fronte italiano durante il primo conflitto mondiale (1916)

## Grande Guerra, Fatima e Rivoluzione\*

Oscar Sanguinetti

*There died a myriad,  
And of the best, among them,  
for an old bitch gone in the teeth,  
For a botched civilization,  
Charm, smiling at the good mouth,  
Quick eyes gone under earth's lid,  
For two gross of broken statues,  
For a few thousand battered books*

EZRA POUND<sup>1</sup>

\* Rielaborazione dell'articolo dal titolo simile consultabile nel sito *web* dell'Istituto Storico dell'Insorgenza e per l'Identità Nazionale <[www.identitanazionale.it](http://www.identitanazionale.it)>.

<sup>1</sup> «Ne è morto [sic] una miriade, / E dei meglio fra tutti gli altri, / Per una scanfarda [baldracca] spremuta, / Per una civiltà scassata, / Fascino, fresche bocche sorridenti, / Veloci sguardi ora sotto le ciglia della terra, / Tutto per due palate di statue in pezzi / E per qualche migliaio di libri squinternati» (EZRA POUND (1885-1972), *Le poesie scelte*, trad. it., a cura di Eugenio Montale (1896-1981), Mondadori, Milano 1960, p. 188).

Sul centenario in corso del primo conflitto mondiale è stato già versato parecchio inchiostro, come si diceva una volta, quando la penna era lo strumento privilegiato per la scrittura, *ergo* per comunicare il proprio pensiero. Nella comunicazione relativa a eventi del genere oggi, nell'“epoca dell'immagine”, all'inchiostro — *rectius* alla tastiera del *computer* — si tende ad affiancare un sempre più ricco apparato iconografico, con l'unico limite invalicabile rappresentato dal bianco e nero delle fotografie e dei filmati d'epoca, insieme, questi ultimi quasi sempre, anche se non sempre, privi di colonna sonora. All'icona fa da *pendant* l'esibizione, anch'essa ogni giorno vieppiù doviziosa, di memorie originali, individuali e di gruppo, nonché di cimeli materiali, sulla cui base più volte si tentano pregevoli forme di *re-enacting* anche semi-sceneggiate<sup>2</sup>, tanto

<sup>2</sup> Pregevoli sono i documentari, ottenuti alternando filmati dell'epoca a ricostruzioni odierne interpretate da attori, usciti specialmente in Inghilterra e in Francia e ripresi dai vari canali di storia di più Paesi. Un riuscito esempio italiano è il *docu-film Fango e gloria. La grande guerra*, del regista Leonardo Tiberi, uscito nel 2015.

dal vivo, quanto affidate a pellicole<sup>3</sup>.

In questo 2017 si avverte comunque che il tema del centenario della Grande Guerra e del suo anno forse peggiore, quanto meno per l'Italia, non è posto in primissimo piano, anzi la sua celebrazione pare avvenire notevolmente sottotono, tanto nei canali massmediatici, quanto nelle scuole e nella ricerca storiografica istituzionale.

Certo non è più come ai tempi del fascismo o anche negli anni repubblicani almeno fino a qualche lustro fa, quando le rievocazioni occupavano notevole spazio nelle cronache e l'oleografia sentimentale e la retorica patriottarda si "respiravano" nelle piazze di città e paesi, quelle piazze capillarmente popolate da malinconici e spesso abbandonati monumenti ed epigrafi marmoree ai caduti, ornati spesso di minacciosi ancorché inerti proiettili di artiglieria posti a delimitare il perimetro del recinto "sacro". Allora, quando la Resistenza anti-fascista era ancora di là da venire oppure non si era ancora imposta come paradigma fondativo della Repubblica e dell'Italia democristiana e socialista, si dipingeva la Grande Guerra come un glorioso, ancorché malauguratamente cruento, ultimo conato di risorgimento patrio. Sarà interessante vedere che cosa accadrà nel mese di novembre 2017, quando l'Italia "ufficiale" dovrà confrontarsi con il centenario della rotta di Caporetto e, in agosto, la Chiesa con l'appello di Papa Benedetto XV (1914-1922) contro l'"inutile strage".

Finora, più palpabilmente, una relativa enfasi mi pare venga posta, quando se ne parla, sulla condanna della guerra e sulla pace fra i popoli come valore supremo, sottacendo però il fatto che la pace è sì un valore e una meta, ma un valore e una meta che si conquistano come "*opus*" — "*opus iustitiae pax*" —, come frutto, così insegna la tradizione classica, di uno sforzo razionale di attuare la giustizia *in hac lacrimarum valle*. Un risultato che spesso ci sfugge, perché la Provvidenza ha disposto altrimenti, oppure che si ottiene con fatica, talora sacrificando una parte delle proprie ragioni: una realtà sempre fragile e provvisoria, mai perfetta, da salvaguardare gelosamente una volta costruita.

Per rendersi conto di questa esigenza e della natura vera della pace basta scorrere l'elenco dei titoli dei numerosi messaggi che i pontefici da ben qua-

rantasette anni a questa parte indirizzano ai cattolici e agli uomini "di buona volontà" in occasione della Giornata Mondiale della Pace<sup>4</sup>, fissata per il primo giorno dell'anno. Titoli che esprimono altrettante condizioni — per lo più disattese e, comunque, non facili da determinare — e non tutte di ordine materiale, affinché vi sia la pace: la verità, la giustizia, la libertà religiosa, la custodia del creato, la lotta alla povertà, l'unità della famiglia, il dialogo, il rispetto della persona umana e numerose altre.

La Grande Guerra appare come un episodio della storia apparentemente "chiuso", lontano dagli interessi e dai problemi dell'umanità attuale: i cannoni non sparano più; i fucili tacciono; i suoi protagonisti e le sue vittime hanno ormai da tempo raggiunto la pace eterna; moltissima acqua è scorsa sotto i proverbiali ponti e tanti altri orrori ne hanno fatto impallidire la memoria.

Eppure, nonostante questo, riaprire il *dossier* "Grande Guerra" riveste sempre un certo fascino: leggere della Prima Guerra Mondiale non è la stessa cosa che leggere delle guerre puniche o del *bellum gallicum*. Infatti, se è vero che lo storico si accosta al passato perché gli interessa capire il presente — e sono persuaso della bontà di questa tesi, nonostante le cospicue riserve che esprimo sulla filosofia della storia di Benedetto Croce (1866-1952), che ne è l'ideatore —, è altrettanto vero che la memoria del lontano conflitto europeo si presta assai bene a confermare questa tesi. Essa, infatti, conserva ancora più di un legame con l'attualità, con quanto accade oggi. E questo perché qualche sua propaggine estrema, qualche suo riflesso remoto, qualcuna delle *ligne de force* che l'hanno scatenato e animato, è ancora, sebbene carsicamente, vivo e attivo sotto la pelle del mondo odierno, dove i conflitti a sfondo nazionalistico, complicati da motivazioni religiose e da interessi economici, sono tutt'altro che estinti, anzi — senza dimenticare la cosiddetta "decolonizzazione" —, dopo il 1989, quando si è esaurita la spinta internazionalistica dell'ideologia comunista, hanno conosciuto un deciso *revival* e una forte *escalation* fino negli angoli più reconditi del pianeta.

È ormai opinione comune che la guerra 1914-1918 sia stato il primo conflitto globale compiutamente moderno ed è un fatto che i paradigmi della modernità costituiscono tuttora, ancorché con svariate modulazioni e disomogenietà di "copertura", l'"ambiente", la dimensione culturale e istituzionale, in cui vive l'uomo contemporaneo. Se si condivide

<sup>3</sup> Mentre non consta analogo interesse per il conflitto nelle filmografie e nelle *fiction* televisive, salvo forse il film d'amore *Der stille Berg. Liebe ist stärker als der Tod* (*La montagna silenziosa. L'amore è più forte della morte*), del regista austriaco Ernst Gossner, sulla guerra alpina vista dalla parte degli austriaci e, in Italia, il film, apertamente pacifista, di Ermanno Olmi, in cui ha cercato di ricostruire un brandello di vita in una trincea italiana, *Torneranno i prati*, del 2014.

<sup>4</sup> I messaggi pontifici per le giornate mondiali della pace si possono trovare nel sito web <[www.vatican.va](http://www.vatican.va)> nella sezione relativa al magistero dei singoli papi.

questa “*longue durée*”, allora ripercorrere quella vicenda ormai remota e riannodare i fili che la collegano al mondo di oggi, non è una operazione sterile ma aiuta a mettere meglio a fuoco la realtà contemporanea.

Piuttosto che condannare aprioristicamente e genericamente il terribile conflitto scoppiato centotré anni or sono, pare dunque più utile cercare di capire che cosa fece saltare allora in maniera così clamorosa e devastante gli equilibri costruiti dallo sforzo di generazioni di uomini nei decenni precedenti. Scoprire cioè quali erano i limiti di questa pace di fatto — almeno nel Vecchio Continente — e che cosa allora congiurò contro la pace; individuare e descrivere quali furono i fenomeni che fecero sintonizzare il mondo su una frequenza d’onda nuova e cacofonica; quale fu il “moltiplicatore”, il volano, il catalizzatore, che trasformò una ennesima e circoscritta guerra balcanica in un cataclisma apocalittico le cui vittime si conteranno a milioni; cercare, ancora, ciò che nacque allora ma anche ciò che venne meno, che cosa crollò o si esaurì, una volta conclusasi — almeno nelle sue vicende più macroscopiche<sup>5</sup> — la guerra, nelle strutture profonde del Vecchio Continente, che negli anni 1920 si avvierà verso una palingenesi dopo la quale “nulla sarà più come prima”.

Si tratta, come evidente, di un lavoro non breve e impegnativo, che non si può pensare di esaurire in un articolo, dove è possibile al massimo redigere un indice, un elenco sommario di temi, fatti, letture, questioni che aiuti a mettere a fuoco la genesi, lo sviluppo e le conseguenze dell’evento bellico, ossia a contestualizzarlo e a renderlo, di conseguenza, meglio comprensibile.

Non è scontato — anche se i semplici dati numerici parlano in maniera assordante — che, a valle di questo lavoro, il giudizio debba essere comunque di assoluta e indiscriminata condanna: ogni conflitto presenta infatti sempre luci e ombre e lo storico può solo descrivere i due proverbiali piatti della bilancia, non omettendo di segnalare, tuttavia — lo storico non è solo un cronista —, da quale parte essa penda. Certo, nel caso della Grande Guerra è francamente difficile intravedere quale sia stato per i popoli non solo europei in esso coinvolti il beneficio se lo si confronta con lo spaventoso “costo umano”, e non solo umano, del conflitto... Rivisitare le radici e le modalità di svolgimento di un evento-chiave come la Grande Guerra può aiutare quanto meno a evitare

di ripetere gli errori di un tempo e di rinnovare le colpe — che fuori di dubbio vi furono e non poche — dei nostri nonni e bisnonni.

### 1. Cento anni di pace inquieta

La Prima Guerra Mondiale scoppia a cento anni esatti dalla fine del ciclo delle guerre napoleoniche, che per oltre vent’anni, a partire dal 1792, hanno devastato in maniera mai così profonda, neppure al tempo della tremenda Guerra dei Trent’anni (1618-1648), il Vecchio Continente.

Nel marzo del 1814, sei mesi dopo la “battaglia delle nazioni” a Lipsia, Parigi cade sotto l’avanzata delle armate di Prussia, Russia, Austria e Inghilterra, segnando così il crollo dell’impero europeo e “profano”-romano, il frutto più maturo dell’imperialismo rivoluzionario nato nel 1789, di cui è artefice il genio del generale còrso Napoleone Bonaparte (1769-1821) dieci anni prima: una realtà che, nonostante la parentesi dei Cento Giorni, non tornerà più. Nello stesso 1814 gli spagnoli cacciano i sovrani napoleonici e rimettono sul trono, con l’aiuto britannico, i Borbone; l’effimero granducato polacco viene dissolto; il Regno d’Italia nato nel 1805 si sfalda; nei principati rientrano gli antichi sovrani: la carta politica d’Europa, apparentemente, torna a ricalcare i confini di prima della Rivoluzione.

Ma non è così, almeno nella sostanza. L’antica frammentazione e la disomogeneità politica del Vecchio Continente mantengono la drastica semplificazione napoleonica e, vuoi per ragioni di maggiore efficienza, vuoi per l’impossibilità materiale di riportare la società alle condizioni precedenti al 1789, sopravvivono non pochi dei cambiamenti negli assetti sociali ed economici, nonché nella macchina amministrativa, introdotti dalla dominazione francese. Peraltro, i regimi restaurati rifuggono dall’epurare gli elementi filo-bonapartisti e neo-giacobini, così che molto del personale politico e amministrativo del cessato regime viene lasciato in carica, al solo prezzo di smussare in qualche misura le proprie idee “più avanzate”. Così pure — a Napoli lo suggeriva fra i pochi Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa (1768-1838) —, sono alieni, con poche eccezioni, come quella modenese, da ogni politica culturale anti-rivoluzionaria.

Al Congresso di Vienna, apertosi ufficialmente il 1° novembre 1814, quando Napoleone è al confino nell’Isola d’Elba — in attesa di dar vita alla “fiammata” dei Cento Giorni che sta per spegnersi nella pioggia e nel fango di Waterloo —, approda una Europa esausta e ferita dal sogno imperiale francese, che si

<sup>5</sup> È noto che gli strascichi del conflitto si prolungarono almeno fino al 1921 — tralasciando l’immane guerra civile di cui sarà teatro l’ex impero russo dopo la Rivoluzione di Ottobre del 1917 — in area baltica, in Polonia e in Medio Oriente.

è tradotto nella dura realtà di venti anni d'ininterrotti e sanguinosi conflitti fra le potenze europee: solo la campagna di Russia del 1812 ha prodotto circa mezzo milione di morti e di dispersi<sup>6</sup>. Ed è anche una Europa profondamente "lavorata" dalle dinamiche socio-politiche frutto delle idee della Rivoluzione, in cerca di nuovi e più equilibrati assetti. Il consesso della diplomazia europea, nonostante le non poche carenze, disegnerà una carta del Continente per cui gli eserciti per un lungo periodo, almeno fino alla frizione franco-austriaca e austro-prussiana della seconda metà del secolo XIX, rimarranno chiusi nelle caserme.

## 2. Una Europa "instabile"

Il secolo di pace, o almeno di assenza di guerra generalizzata fra gli Stati, che si apre nel 1815 e che dura fino alla Prima Guerra Mondiale è però tutt'altro che un secolo di quiete.

Le idee del 1789, sconfitte in apparenza dal crollo della *Grande Nation*, continuano infatti a fermentare, producendo a più riprese, nei primi decenni del secolo, sommovimenti politici di marca neo-bonapartista e democratico-repubblicana. Ma questi conati revanscisti falliscono e le idee rivoluzionarie che hanno animato il periodo repubblicano e napoleonico, devono ripresentarsi con un altro volto. Mentre il trinomio rivoluzionario — quella che è divenuta l'"ortodossia" della modernità politica — rimane esplicitamente coltivato da pochi, il razionalismo "astratto" dell'illuminismo cede il passo all'idealismo storicista e al romanticismo, che trionfa nei circoli intellettuali e nelle classi giovanili aristocratiche e borghesi. L'uguaglianza individuale, che ha fatto già molti passi avanti con le ghigliottine della Rivoluzione, cede ora il passo, da un lato, al *Leitmotiv* dell'uguaglianza fra i popoli — e qui si situa il germe del nazionalismo — e, dall'altro, a quello dell'uguaglianza sociale. Infine, la *fraternité* cosmopolita della Rivoluzione si trasforma nella solidarietà anti-imperiale delle tradizioni nazionali, non di rado "inventate", dei vari popoli, e, incipientemente, nel solidarismo classista internazionale. Romanticismo e nazionalismo sembreranno ai rivoluzionari "puri" un *revival* di assolutismo, un ritorno al passato e alcuni se ne terranno lontani: ma la maggior parte di loro aderirà alla metamorfosi "strategica" in cui le grandi correnti ideologiche nate nel Settecento, dopo il bagno di realtà frutto dell'*impasse* del processo ri-

voluzionario, cambieranno pelle e *modus operandi*.

Nell'Ottocento le dinamiche rivoluzionarie scelgono di non affrontare più di petto i residui "feudali" — impresa riuscita solo in certa misura ai rivoluzionari parigini e a Bonaparte —, bensì di attaccare l'ordine semi-restaurato attraverso il solvente del nazionalismo e del liberalismo di marca idealistica. Il primo mirava a dissolvere gli imperi assoluti e a unificare i "piccoli Stati", forgiando degli Stati-nazione nella prospettiva susseguente, però, di dar vita a nuovi coaguli sovranazionali questa volta finalmente democratici e "profani", come la *Grande Nation* o gli Stati Uniti d'America. L'altro solvente puntava a realizzare la *liberté* non più in un'ottica impositiva "roussoiana" e "giacobina", bensì rifondando il "dogma" della sovranità popolare sull'esperienza storica delle nazioni. A ben osservare, il rapporto fra i due termini non era paritetico: se il "vettore", l'ideologia in primo piano, era il nazionalismo, l'"idea di nazione" concepita secondo paradigmi moderni — *ergo* in larga misura falsata — sarà spesso la chiave o il pretesto per facilitare a minoranze "illuminate" il processo di creazione di ordinamenti costituzionali, che ricalcano i paradigmi del 1789.

È quanto s'intravede esemplarmente nel Risorgimento italiano, in cui il motivo indipendentistico-unitario è lo strumento ideologico con cui la borghesia liberale e "moderata" e, non del tutto disinteressatamente, il Piemonte sabauda costruiscono non solo uno Stato unitario, ma anche uno Stato, ancora monarchico, ma costituzionale-liberale<sup>7</sup>. Lo Stato-nazione è in effetti una realtà del tutto sconosciuta all'età antica — che al massimo conosce lo Stato-città: anche l'impero di Roma, ancorché enorme, è pur sempre l'impero di una città — e all'età della cristianità. Esso inizia a prendere forma, non casualmente, agli inizi dell'Età Moderna, ovvero nell'Europa del Cinquecento, quando nascono i principati territoriali e le monarchie, sì «*composite*»<sup>8</sup>, ma già accentrate e strutturate, nonché in via di crescente differenziazione su base nazionale: da allora in poi, anche se il tasso di similitudine con gli Stati del XX secolo è ancora modesto, si tenderà sempre più spesso a parlare di "Stato francese" — lo

<sup>7</sup> Per una lettura cattolico contro-rivoluzionaria del Risorgimento italiano cfr., fra l'altro, FRANCESCO PAPPALARDO e OSCAR SANGUINETTI (a cura di), *1861-2011. A centocinquanta anni dall'unità d'Italia. Quale identità?*, Cantagalli, Siena 2011.

<sup>8</sup> Cfr., a riguardo, specialmente gli studi dello storico inglese JOHN HUXTABLE ELLIOT, fra i quali segnalo *A Europe of Composite Monarchies*, in *Past & Present. A Journal of Historical Studies*, anno XL, n. 137, Oxford University Press, Oxford (Regno Unito) novembre 1992, pp. 48-71 (trad. it., *L'Europa delle monarchie composite*, in *Annali Italiani. Rivista di studi storici*, anno I, n. 2, Milano luglio-dicembre 2002, pp. 33-59).

<sup>6</sup> Cfr. GEORGES LEFEBVRE (1874-1959), *Napoleone*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2009, p. 603.

“status” del principe —, di monarchia “inglese”.

Al di sotto — non sempre in maniera visibile — e spesso in concomitanza con la dinamica di formazione degli Stati-nazione moderni, si sviluppa il processo, di gran lunga più importante e duraturo, di costruzione di apparati di governo “moderni”. Nell’Ottocento nascono non solo compagini politico-territoriali nuove, ma anche “regimi” nuovi. Gli Stati-nazione, al di là delle forme “liberali”, si danno in maniera ormai compiuta — rispetto alle forme embrionali riscontrabili nell’“antico regime” — strutture formalizzate, burocratizzate, “desacralizzate” e sempre più complesse: lo Stato nazionale moderno si arroga il monopolio della forza, *ad intra* e *ad extra*, nonché il diritto-dovere di espletare un numero sempre più elevato di funzioni sociali, ivi inclusa la “nazionalizzazione” del suddito o del cittadino<sup>9</sup>.

Il nazionalismo, la forza culturale-politica dominante dell’Ottocento — tenendo sempre presente la sua tendenza a combinarsi con il processo di dilatazione dell’apparato statale —, si presenterà con due volti.

Il primo, tipico della prima metà del secolo, è una dinamica scompositiva e riaggregativa, sostanziata dalla lotta che varie entità nazionali — concepite tuttavia, come detto, secondo paradigmi romantico-moderni —, in Europa e altrove, conducono con mezzi pacifici e non per organizzarsi in Stati autonomi e indipendenti, emancipati dall’Austria, dalla Sublime Porta, dalla Russia e dalla Gran Bretagna.

L’altro aspetto, è la tendenza competitiva e aggressiva, che matura verso la fine del secolo, che spinge, in nome del «*sacro egoismo*»<sup>10</sup>, alla compe-

tizione e al conflitto fra le nazioni neo-unificate — e i rispettivi nazionalismi —, specialmente fra nuovi Stati e “vecchi” Stati — basti pensare all’Italia e agli Stati balcanici nati dopo il Congresso di Berlino del 1878 —, e, nell’assetto eurocentrico e coloniale del mondo alla fine dell’Ottocento, li pone in antagonismo fra loro non solo sul suolo europeo, ma anche nei Paesi di quello che diverrà nel secolo successivo il Terzo Mondo.

In entrambe le prospettive, dunque — e ciò rivela immotivato il punto di vista che elogia la prima, quella che potremmo definire con un certa approssimazione “anti-imperialistica” e condanna invece la seconda come aggressiva e nemica della pace —, il nazionalismo moderno riveste nitidamente un carattere di propulsore e di catalizzatore di elementi “rivoluzionari”, rivelandosi quale ideologia — non l’unica, certo, ma una delle più efficaci — al servizio della “volontà di potenza” delle *élite* progressiste e della modernità politica radicale incarnata dagli Stati-nazione moderni.

L’amor di patria<sup>11</sup> è una costante e un valore nella vita collettiva dei popoli, ma in Età Moderna è stato spesso sottoposto a torsioni: prima è stato fatto coincidere con l’amore “senza se e senza ma” per il sovrano e per la dinastia, poi giustificato con la “ragion di Stato”, quindi, con il 1789 diventa fedeltà alla nazione che incarna la Rivoluzione mondiale; ancora, nel secolo XIX, si parlerà dei “diritti” della “nazione” — concetto dall’essenza quanto mai difficile da definire in sede scientifica —, intesa ideologicamente, infine, il patriottismo abbandonerà la nazione a vantaggio della classe e per tornare, infine, mescolato al classismo, nelle lotte “anti-imperialistiche” del Terzo Mondo e nel populismo sud-americano.

Il politologo federalista Mario Albertini (1919-1997) istituirà addirittura un rapporto di subordinazione fra nazione moderna e Stato moderno, affermando che il nazionalismo non sarebbe altro che l’ideologia specifica dello Stato centralizzato e burocratico moderno<sup>12</sup>. Mentre il politico moravo, nonché alto dignitario massonico, Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937) affermerà serenamente che la nazione costituisce «[...] una delle forze potenti della democrazia»<sup>13</sup>. Anche lo storico francese Da-

<sup>9</sup> Sul tema della costruzione degli Stati-nazione e della elaborazione delle identità nazionali, cfr., fra l’altro, ANNE-MARIE THIESSE, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, trad. it., il Mulino, Bologna 2001; e CHARLES TILLY (1929-2008) (a cura di), *La formazione degli stati nazionali nell’Europa occidentale*, trad. it., il Mulino, Bologna 1996; importante, per il rilievo centrale che assegna ai processi di edificazione degli Stati moderni in Europa — e altrove — nel corso dell’Ottocento e della prima metà del Novecento, è ANDREA GRAZIOSI, *Guerra e rivoluzione in Europa. 1905-1956*, il Mulino, Bologna 2001. Riprendendo NORMAN DAVIES (*Storia d’Europa*, trad. it., Bruno Mondadori, Milano 2001), Graziosi segnala che nel 1993 fra gli Stati sovrani europei 4 erano nati nel Cinquecento, 4 nel Seicento, 2 nel Settecento, 7 nell’Ottocento e almeno 36 nel Novecento. Senza contare i 50 nuovi Stati africani emersi dalla decolonizzazione dopo il 1960 e quelli prodotto delle guerre balcaniche del 1990-1995. Sulla “nazionalizzazione delle masse”, cfr. il sempreverde GEORGE LACHMANN MOSSE (1918-1999), *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, 1975, trad. it., il Mulino, Bologna 2016.

<sup>10</sup> Cfr. ENRICO CORRADINI (1865-1931), *Diario postbellico*, Alberto Stock, Roma 1924, p. 106; l’espressione — è ormai assodato — fu coniata dal presidente del Consiglio Antonio Salandra (1853-1931) in un discorso del 18 ottobre 1914,

nell’assumere l’*interim* degli Esteri (cfr. IDEM, *I discorsi della guerra con alcune note*, Treves, Milano 1922, pp. 1-8, *passim*).

<sup>11</sup> Sul tema, cfr. il pregevole saggio di MAURO RONCO, *Sull’amor di patria*, in *Cristianità*, anno XXVII, n. 285-286, Piacenza gennaio-febbraio 1999, pp. 11-13.

<sup>12</sup> Cfr. MARIO ALBERTINI, *La nazione, il feticcio ideologico del nostro tempo*, ne *Il Federalista*, anno II, n. 3, 1960, pp. 173-175.

<sup>13</sup> Cit. in A. GRAZIOSI, *op. cit.*, p. 168.

niel Halévy (1872-1962) non ha dubbi in proposito: «[...] nel 1929 [...] dopo aver notato la rassemblement frapante tra i concetti di guerra e rivoluzione, e la difficoltà di distinguere, in molti casi, tra una rivoluzione ed una guerra [...], Halévy aveva aggiunto che tutte le grandi convulsioni dell'Europa moderna erano state al tempo stesso guerre e rivoluzioni: la guerra dei Trent'anni come la grande guerra [...] del 1792-1815 contro Napoleone»<sup>14</sup>.



Alla fine degli anni 1870, se molti degli uomini che sono stati promotori e artefici del processo di cambiamento che ha avuto luogo nella prima parte dell'Ottocento, si possono sentire appagati — è forse questa la condizione della Destra Storica in Italia dopo il 1870 —, l'assetto dell'Europa, sebbene il quadro si riveli praticamente irreversibile, si rivela fondamentalmente instabile.

Il nazionalismo, una volta scatenato contro gli imperi assolutistici, è diventato un soggetto assai difficile da dominare e da dosare. Inoltre, i regimi nati dai vari risorgimenti o dalle varie riforme liberali sono regimi fortemente classisti, che si scontrano presto con il movimento operaio e il socialismo: le loro classi dirigenti, grazie al suffragio ristretto e alla facilità di manipolazione dei sistemi elettorali, sono sostanzialmente delle oligarchie e la maggior parte della popolazione, come in Italia, resta esclusa dalle decisioni politiche; quasi ovunque non è stata realizzata una coincidenza perfetta fra confini e composizione etnica, sì che molti Stati “nazionali” incorporano consistenti minoranze allogene e, in ottica nazionalistica “incrociata”, “irredente”; infine, i ceti dirigenti liberali sono ostili, talora in maniera radicale, alla presenza religiosa nella società. In più, il sentimento di appartenenza collettivo e la corrispondente “scala dei lealismi” delle nuove entità statali uscite dai vari processi risorgimentali per svariate cause risultano alquanto tenui, specialmente nelle classi rurali che, al tempo, sono ancora l'elemento maggioritario nella società, mentre le politiche interne di “nazionalizzazione”, spesso condotte con intransigente determinazione, alimentano nuovi conflitti, non di rado “trasformati” in conflitti con i popoli vicini.

I Paesi europei, nonostante il diffuso mantenimento della forma monarchica e l'aspetto vistosamente conservatore di molti dei vertici — pennacchi multicolori continueranno a sventolare ed elmi

scintillanti a riflettere lungo tutta la *Belle Epoque* —, sono attraversati da intensi processi di cambiamento, che poco spazio trovano nelle cronache, ma i cui effetti sono drastici: la rivoluzione industriale, che conosce progressi sbalorditivi proprio al volgere del secolo; la secolarizzazione della società — che trova il suo emblema nella crescente separazione fra Stato e Chiesa e nel *Kulturkampf* bismarckiano in Germania —; lo sviluppo in senso naturalistico e materialistico delle culture sociali, specialmente quella delle *élite* urbane, che si traduce nel pensiero e nelle arti — nonostante, almeno in Italia ai primi del Novecento, l'esplosione dell'idealismo crociano e gentiliano —, in un ulteriore e sempre più multiforme distacco dalla *forma mentis* classica e dalla prospettiva religiosa della vita.

Si tratta di dinamiche apparentemente neutre, “meccaniche” e “trasversali”, ma che sono tali solo in parte. Se da un lato il progresso delle scienze naturali e delle tecniche, con la sua ricaduta sugli apparati industriali e sulle comunicazioni, pare avere un *quid* d'ineluttabile, esso in realtà è sostenuto da una “portante” culturale ineliminabile. Non si spiega solo con l'evoluzione della scienza o con le esigenze cieche dei “mercati”, bensì nasce dalla trasformazione che ha luogo nella cultura delle *élite*, dove si forma, sempre più diffusamente, una mentalità — faccio coincidere solo *argumentandi causa* la nozione di cultura con quella di mentalità — sempre più imbevuta d'idee positivistiche e materialistiche. Così pure dipende dal crearsi negli Stati industriali moderni di fabbisogni sempre più ingenti di materie prime e di risorse tecniche necessarie al loro enorme sviluppo dimensionale e strutturale. A riguardo si può parlare di un circolo poco “virtuoso”, in cui la cultura alimenta il progresso materiale, il quale, a sua volta, retroagisce sulla cultura. E non si tratta sempre, in entrambi i sensi, di un influsso benefico...



Fuori di dubbio, dopo aver conseguito l'unità nazionale sotto l'egida del regno prussiano — anche se buona parte di essi rimane sotto l'Austria-Ungheria —, moderatamente accentrato e liberale, i popoli germanici hanno prodotto uno sforzo di crescita straordinario, che si estende dall'industria alla tecnica, dalle esplorazioni geografiche alle scienze umane, dalla potenza militare alla scuola. I prodotti industriali e tecnologici tedeschi raggiungono all'inizio del secolo livelli di qualità e di avanzatezza riconosciuti unanimemente; l'amministrazione del *Reich* è retta ed efficiente; l'esercito e la marina germanici

<sup>14</sup> Cit. *ibid.*, p. 171.

sono i più moderni del Continente; le università, “laiche” e religiose, le prime del mondo; il progresso nella ricerca scientifica, nelle scienze naturali e nelle discipline umanistiche sensazionale. La Germania post-bismarckiana ha tutti i numeri per avviarsi con piena legittimità a rivestire un ruolo di supremazia fra gli Stati e i popoli del Vecchio Continente.

Questo *trend* non sarà visto con simpatia dalla Gran Bretagna, gelosa del suo dominio sui mari, che il potenziamento della flotta tedesca e l’espansione coloniale del *Reich* iniziano a mettere in discussione, e dedita da sempre a impedire la nascita di potenze dominanti nel Continente. Si può anzi dire che la nascita stessa del potente blocco centro-europeo austro-germanico, al di là del suo atteggiamento, diventa un problema per la politica estera inglese fin dagli anni Ottanta del XIX secolo.

Così pure la Francia, la nemica di sempre della Prussia — divenuta ormai la Germania — e ansiosa di vendicare la sconfitta patita nel 1870, vede nella crescita della potenza tedesca un ostacolo sempre più insormontabile in vista del ricupero delle province renane perse da Napoleone III (1808-1873).

La Russia, poi, non esistendo lo Stato polacco, si trova a confinare direttamente a occidente con il *Reich* e teme, a buona ragione, la tradizionale spinta germanica *nach Osten*, verso oriente, e la volontà tedesca di creare un proprio *Lebensraum*, un più ampio “spazio vitale”, ai danni della Polonia: quello che diverrà negli anni 1930 il *Leitmotiv* della politica del Terzo *Reich* e una delle cause dello scoppio del nuovo conflitto mondiale.



Nell’inventario delle aree di tensione esistenti nel quadrante europeo non può mancare, come accennato, la zona renana.

L’Alsazia e la Lorena, regioni con popolazione a forte maggioranza linguistica germanica, sono state riconquistate dalla Prussia nel 1870 e integrate, in forma paritetica con gli altri Stati, all’interno del Secondo *Reich*. Si tratta di aree storicamente fluttuanti fra Corona francese e Stati germanici, che il nazionalismo francese all’alba del XX secolo rivendica in maniera fanatica, quasi mistica, fondando sul loro possesso l’essenza stessa della nazione. Questo irredentismo falsamente patriottico si diffonderà fino a contaminare i programmi della destra patriottica e in tesi non nazionalistica, come rivelerà la vicenda, a tratti drammatica, dell’Action Française. Ma il revanscismo di marca radicale della Repubblica Francese, quanto meno sotto l’aspetto politico-militare,

all’inizio del secolo si è alquanto attenuato e solo lo scontro con la Germania provocato dall’alleanza francese con la Russia varrà a riattizzarlo e a ingigantirlo in misura fatale.

In questo inizio del Novecento pressoché sepolta pare invece l’antica conflittualità fra il *Reich* e l’altro Stato a egemonia etnica — anche numericamente — germanica, l’Austria-Ungheria. Fra le due potenze imperiali centro-europee resta come elemento di disturbo forse il solo vecchio ideale pangermanistico, coltivato da alcuni circoli intellettuali e politici: il disegno di un unico Stato dei tedeschi sarà drammaticamente coronato nel 1939 da Adolf Hitler (1889-1945) con il brutale *Anschluss*, l’annessione, di un’Austria ridotta territorialmente ai minimi termini dalla sconfitta del 1918.

I due Stati, stretti da una salda alleanza militare, formano allora un blocco potente e coeso posto al cuore dell’Europa, dal Mar Baltico all’Adriatico, e hanno più di un motivo, non solo ideologico, per seguire politiche di mutua cooperazione economica e strategica. Solo quando il conflitto mondiale volgerà al peggio per gli Imperi centrali, allora riaffioreranno le vecchie divergenze religiose, strategiche e politiche e gli antichi antagonismi: ma i loro soldati combatteranno fino all’ultimo giorno a fianco a fianco, in totale solidarietà, nei vari teatri di guerra. Al momento della stipulazione dell’alleanza fra Austria-Ungheria e Germania non si sa quanto alta fosse la consapevolezza del risentimento che l’asse franco-inglese-russo avrebbe nutrito riguardo al sorgere di una potenza, che — con l’appendice del Regno d’Italia, anch’esso federato militarmente nella Triplice Alleanza — tagliava in due da nord a sud il Vecchio Continente. Come rivelerà tragicamente, ma con solare evidenza, il conflitto, si trattava, tuttavia, di un complesso realmente poderoso sotto il profilo industriale e militare, affetto però da una debolezza fatale: quella di non avere sbocco agli oceani e di essere circondata da potenze in tesi ostili, con il rischio, come poi tragicamente accadrà, di trovarsi a combattere contro di esse su due fronti contrapposti, entrambi di estensione gigantesca.

La monarchia asburgica ha ormai da tempo spostato il suo baricentro dal Reno agli inquieti Balcani. Nel 1878 ha strappato all’Impero Ottomano la Bosnia-Erzegovina, autentico calderone di nazionalità e di religioni, *ergo* fucina ininterrotta di conflitti. Con questa acquisizione le nazionalità slave e la confessione cristiano-ortodossa — obbediente al patriarcato di Mosca — e l’islam acquistano maggior peso all’interno dell’impero a scapito delle altre due maggiori etnie, entrambe cattoliche, quella

germanica e quella ungherese, anch'esse tuttavia in tradizionale contesa. La forte minoranza ebraica — quasi due milioni di persone —, per lo più importata dai territori già polacchi, è pienamente integrata sul piano giuridico nell'impero e, nonostante periodi di tensione popolare, non costituisce un problema di primo piano: anzi, come in altri Paesi, l'elemento ebraico è fortemente presente nel mondo intellettuale, economico e delle professioni, contribuendo al progresso dello Stato asburgico e pronto, come peraltro accadrà nel *Reich*, a dare anch'esso il suo contributo di sangue alla patria.

L'impero austro-ungarico coltiva da tempo contenziosi territoriali con i regni periferici orientali, la Bulgaria e la Romania, ma percepisce come sempre più alta la minaccia del regno serbo, non tanto sotto il profilo diplomatico-militare — peraltro da non sottovalutare, visti i legami storici e culturali fra Serbia e Russia zarista —, ma, un po' come il Piemonte fra il 1849 e il 1859, quanto alla possibilità che esso diventi la ridotta, il "santuario", il motore di tutti movimenti irredentistici e panslavistici balcanici, nemici dichiarati della formula sovranazionale della Duplice Monarchia.

Nella questione degli slavi, come pure in quella polacca e, in generale, nelle mille "questioni" balcaniche, l'Austria-Ungheria, dopo l'acquisto della Bosnia-Erzegovina, si trova a fronteggiare il pesante antagonismo della Russia zarista, che considera la Serbia come il cuneo della potenza slavo-ortodossa piantato nel mezzo dei popoli cattolici centro-europei.

Vienna ha osservato la spregiudicata politica serba nel corso delle due guerre balcaniche del 1912-1913 e coltiva il timore che il rapido sfacelo del contiguo Impero Ottomano — di cui pure ha beneficiato — rappresenti un possibile e non remoto rischio anche per lo Stato asburgico, qualora le ambizioni del vicino regno serbo non siano drasticamente ridimensionate. Per l'Austria la Serbia diventa così sempre più "il" nemico.

Diverso è il discorso nei riguardi dell'Italia, fino all'ultimo alleata di Vienna in seno alla Triplice: l'irredentismo italiano è per la monarchia asburgica un pericolo reale, ma incomparabilmente minore di quello slavo. Esso, pur tradizionalmente radicato nell'ideologia risorgimentale e nazionale, si presenta tuttavia allora in Italia come elemento programmatico di circoli tutto sommato secondari nella politica di uno Stato ancora in fase di stabilizzazione sociale. Inoltre, è poco presente a livello popolare nelle zone "irredente", come dimostrerà l'adesione di decine di migliaia di trentini e di veneti giuliani al reclutamen-

to austriaco quando scoppierà il conflitto. Tuttavia, ancora il conflitto rivelerà come l'Austria-Ungheria nel primo decennio del secolo XX abbia sottovalutato fatalmente la possibilità che un imprevedibile "incidente di percorso", un evento esterno inaspettato, potesse riattizzare le pur alquanto sopite velleità di completamento dell'unificazione della Penisola, ovvero scatenare gli appetiti italiani sul Trentino e sulla Venezia Giulia.



La Grande Guerra sarà dunque il momento in cui cambiamenti travolgenti in cerca di equilibrio, antiche rivalità di potenza giunte al parossismo e frutti velenosi dei vari nazionalismi e dei vari pangermanismi, panslavismi, panrussismi e panturanismi (quello turco) si combineranno fra loro in una miscela ad alto potenziale esplosivo, finché la scintilla di Sarajevo farà deflagrare la bomba e le potenze decideranno di procedere a quel "regolamento di conti" a lungo rimandato. Il dramma sarà che tutte queste forze impazzite cercheranno la resa dei conti non come nel secolo precedente, ossia con un conflitto limitato e soggetto a regole quanto meno di cavalleria, bensì con modalità nuove e più barbaramente moderne — ergo più devastanti —, usando tutta la potenza materiale — cresciuta al punto da renderne stupefatti gli stessi che se ne avvarranno — che il secolo del *Ballo Excelsior*, il trionfo scenico del mito del progresso tecnico, metteva a loro disposizione per fare la guerra.



Limitandosi alle frizioni nazionalistiche — e scartando le concause politico-materiali della guerra, meno immediate, e trascurando del pari le rotture più remote degli equilibri internazionali, come quelle della guerra russo-giapponese del 1905 e della guerra italo-turca in Libia nel 1911-1912 —, il terreno di coltura principale del conflitto mondiale sembra sempre più chiaramente essere stato quello slavo-balcanico.

La guerra contro la Serbia viene dichiarata dall'imperatore Francesco Giuseppe I d'Austria-Ungheria (1830-1916) come risposta di forza alle provocazioni del bellicoso vicino, a tutti gli effetti quindi ancora nell'ottica — ultra-riduttiva e ultra-rischiosa — di una guerra balcanica, la terza. Scrive lo storico Graziosi: «*La vittoria contro [l'impero ottomano], e poi quella contro gli ex alleati nella lotta per la divisione delle spoglie, aveva [...] esaltato il nazionalismo serbo che, dopo le vittorie a sud, rivol-*

se la sua attenzione e le sue energie alla soluzione del problema serbo a nord, vale a dire contro la presenza austriaca in Bosnia»<sup>15</sup>. L'insidia serba, considerata con un misto di sufficienza e di timore da parte delle élite asburgiche, verrà tuttavia affrontata con una durezza eccessiva — non diversamente si può giudicare la richiesta di impiegare la polizia imperiale per individuare e arrestare gli autori dell'attentato di Sarajevo del 28 giugno 1914 —, una intransigenza che giocoforza indisporrà la Serbia e favorirà lo scatto degli automatismi delle mobilitazioni e delle dichiarazioni di guerra e aprirà quindi le porte al conflitto su larga scala.

Le altre questioni sul tappeto — di cui ho fornito un telegrafico inventario — esploderanno come contraccolpi del conflitto austro-serbo. Una volta appiccato l'incendio, tutti gl'interessati, dalla Francia all'Inghilterra, dalla Germania alla Russia, dall'Italia alla Romania, dai polacchi ai boemi, dai bulgari ai greci, dai sionisti ai bolscevichi, daranno del loro peggio per alimentarlo e per approfittarne al fine di attuare la propria agenda. Peccato che *uti singuli* e collettivamente tutti abbiano sottovalutato i costi prossimi e remoti del raggiungimento dei loro obiettivi...

### 3. Grande Guerra e Rivoluzione

Lo scenario che ho abbozzato muove, come si è visto, dalla Rivoluzione francese. Ed è incontestabile<sup>16</sup> che il terremoto che ha come epicentro l'Ottantanove scateni una colluvie di sotto-sismi storici che si irraggiano a colpi e a contraccolpi, ondulatorie — le riforme eversive — e sussultorie — le rivoluzioni —, con velocità diverse e fenomenologia non sempre identica lungo tutto il secolo XIX. La Prima Guerra Mondiale, in questa prospettiva, non si può concepire come un evento a sé stante, ma va letta all'interno di un *continuum* di eventi storici almeno secolare.

Ancora, il 1789, con i suoi sviluppi e metamorfosi ottocenteschi — quell'"epoca della Rivoluzione" che Joseph de Maistre (1753-1821) nel 1796 aveva lucidamente diagnosticato essersi aperta<sup>17</sup> —, si può

considerare una realtà originaria e compiuta? Oppure, a loro volta, l'Ottantanove è la conseguenza, il punto di sbocco di altre dinamiche, contrassegnate da altri eventi-chiave antecedenti? Il "lungo Ottocento" — così si può vedere il secolo XIX, in contrapposizione al Novecento, ormai comunemente definito come «breve»<sup>18</sup> — è un *unicum*, il solo *fall-out* di quella "eruzione vulcanica" apertasi con la presa della Bastiglia, oppure scaturisce da una fonte più "a monte" e il suo corso si svolge ben oltre la cronologia dell'evento bellico?

Credo sia ormai nozione acquisita che l'Ottantanove francese sia in realtà il punto di sbocco di circa tre secoli di mutamenti, prima infinitesimi, poi sempre più visibili e tangibili, che cadono sotto il denominatore comune di processo di inveroimento storico della modernità. Con questo termine non intendo solo un periodo, quello che fa seguito alla cosiddetta Età di Mezzo, né il solo progresso tecnico (modernizzazione), bensì un atteggiamento teoretico e antropologico ad ampio spettro, un nuovo paradigma filosofico, artistico, letterario, storiografico, politico che si origina all'"autunno del Medioevo" e che dà vita a nuove forme e a nuovi processi ideologici e storici: un fenomeno pluriforme di *culture change*, sostanziato da un nuovo — anche se volutamente riprende paradigmi dell'antichità — giudizio, *ergo* una cultura, su Dio, sull'uomo e sul mondo, il cui *focus* è la rivalutazione dell'uomo come centro del creato e dell'universo.

In tale nuovo paradigma culturale si possono distinguere almeno due "anime" o declinazioni, decisamente quanto meno in disarmonia fra loro. Una prima si ritrova in quella forma di antropocentrismo che si pone in continuità con le visioni medievali, ma vuole purificarle dagli eccessi sacralizzanti e dalle incrostazioni storiche temporalistiche. La seconda è invece rappresentata dal simultaneo consapevole tentativo di alcune minoranze "illuminate", non solo di spingere l'antropocentrismo — l'uomo con i suoi reali e pretesi "diritti" — fino a farne un assoluto, rinnegando la condizione creaturale, ma di ricollegarsi con il passato: un passato remoto, un ideale stato primordiale, ripercorrendo o scavalcando all'indietro dieci secoli di civiltà, ridefinendo completamente i confini del rapporto dell'uomo con Dio e con il mondo, abbandonando le coordinate del pensiero e della

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>16</sup> Cfr., fra l'altro, «[...] è comunque ragionevole prendere le mosse dal 1789, cioè dalla mutazione politico-statuale, la più rilevante ai nostri fini, tra quelle il cui intreccio accelerò i suoi sviluppi nell'Europa del Settecento» (*ibid.*, p. 95) e «Questo intreccio comprendeva le mutazioni demografiche e socio-economiche, nonché gli altrettanto importanti cambiamenti in campo culturale, psicologico e familiare ad esse intimamente associati» (*ibidem*, nota 3).

<sup>17</sup> Cfr. «Soprattutto questo mi fa pensare che la rivoluzione francese sia una grand'epoca e che le sue conseguenze,

*in tutti i campi, si fanno sentire ben al di là del tempo della sua esplosione e degli ambiti del suo nucleo originario»* (JOSEPH DE MAISTRE, *Considerazioni sulla Francia*, n. trad. it. dall'originale, *Prefazione* (pp. 5-28) e cura di Guido Vignelli, Editoriale il Giglio, Napoli 2010, p. 45.

<sup>18</sup> Cfr. ERIC JOHN HOBSBAWM (1917-2012), *Il secolo breve. 1914-1991*, trad. it., Rizzoli, Milano 2016.

morale nate con la cristianizzazione della società romano-germanica. Questo atteggiamento “retroso” si può, in altre parole, leggere come “rivoluzionario”, in quanto mosso da una volontà di cambiamento radicale, inteso a riportare indietro — “*revolvere*”, “rotolare all’indietro” — l’orologio della civiltà umana, rincorrendo origini tanto presunte felici quanto mitiche.

Questo medesimo atteggiamento ipostatizzante e mitizzante si riscontra nel Rinascimento — la mitizzazione dell’antichità classica —, non a torto chiamato “Rivoluzione rinascimentale”, nella Rivoluzione francese — il mito della repubblica, espressione della “volontà generale” — e nel Novecento nell’utopia della società senza classi del marxismo. Per questo ha senso parlare più che di “rivoluzioni”, di un unico processo rivoluzionario di cui le tre “rivoluzioni” citate sarebbero solo dei momenti e delle fasi<sup>19</sup>.

La Rivoluzione francese è l’evento che segna — come una sorta di punto di non ritorno — il debordare di questa dinamica di mutamento<sup>20</sup> dalla sfera religiosa e intellettuale alla sfera della politica e dei costumi, cambiando non più solo la visione del mondo di minoranze elitarie, bensì rimodellando gli ordinamenti collettivi dei popoli europei e di gran parte del mondo.

<sup>19</sup> Cfr. PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA (1908-1995), *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*. Edizione del cinquantenario (1959-2009) con materiali della “fabbrica” del testo e documenti integrativi, trad. it., presentazione e cura di Giovanni Cantoni, Sugarco, Milano 2009.

<sup>20</sup> L’“essenza” — uso questo termine anche se vi è chi, come lo storico del pensiero Antonio Livi (cfr. IDEM, *La filosofia e la sua storia*, 3 voll. in 4 tomi, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 1996, vol. II, *La filosofia moderna*, pp. 436-445; p. 436), nega che essa ne abbia davvero una — della modernità per una delle massime esperte filosofiche di culture moderne, la filosofa post-marxista Agnes Heller, consisterebbe *tout court* nel continuo mutamento di paradigma: «*La modernità* — scrive — *non ha fondamento, giacché è emersa dentro e attraverso la distruzione e la decostruzione di tutti i fondamenti. [...] Il mondo moderno è basato sulla libertà, ovvero la libertà è l’arché del mondo moderno. Tuttavia la libertà è totalmente incapace di assolvere al ruolo di arché, poiché è un fondamento che non fonda. Come Grund, per dirla alla maniera di Hegel e di Heidegger, apre l’Abgrund: il fondamento dischiude l’abisso. E poiché la modernità si fonda sulla libertà, su un arché che non può fondare, rimane un mondo senza fondamenta che deve continuamente reinventare se stesso. [...] La dinamica della modernità [...] consiste nella continua, costante interrogazione e messa alla prova dei concetti dominanti di vero, buono e giusto» (*Le tre logiche della modernità e il doppio legame dell’immaginazione moderna, in Consecutio temporum. Hegeliana/marxiana/freudiana. Rivista critica della postmodernità*, anno IV, n. 6, Roma luglio-dicembre 2014, alla pagina <<http://www.consecutio.org/2014/05/le-tre-logiche-dellamodernità-e-il-doppio-legame-dellimmaginazione-moderna/>>, 20 maggio 2014).*

Nel Cinquecento e nel Seicento la modernità politica ha ispirato l’edificazione graduale di grandi Stati monarchici relativamente accentrati e dispotici, che hanno conquistato all’Europa immensi spazi equorei e territoriali, dando vita a grandi imperi trans-continentali ed estendendo i paradigmi della civiltà europea, nella sua veste modernizzante, ai popoli di tutto il mondo<sup>21</sup>. Alla fine del Settecento il progetto della modernità non si accontenta però più di aver sepolto la cristianità occidentale — come famiglia di popoli cristiani e come architettura sociale ispirata dalla natura e dal Vangelo —, né di aver cambiato il senso comune — con il Rinascimento e l’Illuminismo — e — con il libertinismo — i costumi delle classi dirigenti attraverso l’azione sottile delle «*società di pensiero*»<sup>22</sup>, ma vuole — è l’ora dei *club* e dei partiti — scolpire tavole di valori etico-politici opposte a quelle tradizionali, sconvolgere le antiche gerarchie sociali, forgiare nuove forme di governo, con l’implicito proposito di rendere irreversibile — trasformandolo in istituzioni giuridiche — il “progresso” intrinseco al moderno e, nel contempo, “socializzarne” le conquiste, portandole fino alle masse o, almeno, a parti significative del corpo sociale.

Se nell’Europa del tardo XVIII e del primo XIX secolo questo processo conosce una fase nuova, essa, a sua volta, sarà solo l’antecedente, cronologicamente e nei contenuti, rispetto a una terza fase, che proprio nel contesto del primo conflitto mondiale si afferma politicamente in Russia: quella della Rivoluzione sociale comunista, che investe non solo gli ordinamenti politici, ma opera principalmente — non che dimentichi l’ambito “religioso” e quello “politico”, anzi... — in quella trama più fine e profonda che sono i rapporti economici e sociali, la produzione dei beni e le classi, considerati come fonte di ogni altra dimensione sociale — politica, intellettuale, artistica —: le cosiddette “sovrastrutture”. Se nella fase pre-Ottantanove il bersaglio principale della Rivoluzione è il Papa, il Capo della Chiesa di Roma — incarnazione della paternità divina, del *Pater* —, nella fase democratica e “borghese” il bersaglio è il Re, il *pater* con la minuscola, in quanto simbolo

<sup>21</sup> Sulla fase espansionistica dell’Europa della prima Età Moderna cfr., fra l’altro, a titolo di introduzione, G. CANTONI e F. PAPPALARDO (a cura di), *Magna Europa. L’Europa fuori dall’Europa*, 1ª rist., D’Ettoris, Crotona 2007.

<sup>22</sup> Cfr. AUGUSTIN DENYS MARIE COCHIN (1876-1916), *Lo spirito del giacobinismo. Le società di pensiero e la democrazia, una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese*, 1921, trad. it., prefazione di Jean Baechler, introduzione all’edizione italiana di Sergio Romano, 2ª ed., Bompiani, Milano 2001; e IDEM, *Meccanica della rivoluzione*, 1924, trad. it., introduzione di Mario Marcolla (1929-2003), Rusconi, Milano 1971.

dell'autorità sociale modellata sulla famiglia; infine, in quella socialista sarà la figura del *patronus*, il padrone, a cadere e la proprietà — quando non l'intera sfera — privata a essere negata. Questa "terza" Rivoluzione, destinata a impregnare di sé il XX secolo, avrà come evento-simbolo non più le "95 tesi" di Martin Lutero (1483-1546), non più la decapitazione di Carlo I Stuart (1600-1649), non più la presa della Bastiglia o il regicidio parigino, bensì l'assalto al Palazzo d'Inverno durante il colpo di Stato bolscevico dell'ottobre del 1917.

La Grande Guerra, tipico esempio storico di eterogenesi dei fini, rappresenta la cerniera fra due mondi, il "salto qualitativo" che segna l'ingresso in una nuova epoca, l'evento che traghetta il mondo dei "notabili" liberali, dei re costituzionali, dei residui imperatori assoluti, del dominio della borghesia industriale e rurale, a un mondo de-gerarchizzato e sempre più sbriciolato, dove dominano la democrazia e i totalitarismi, la finanza cosmopolitica e le potenze globali *extra*-europee, le ideologie di massa e il secolarismo, i "modernismi" e gli anti-semitismi, le prospettive esoteriche di massa — si perdoni l'ossimoro — e le utopie tecnocratico-elitarie, i nazionalismi e i progetti paneuropei.



A completamento di quanto ho fin qui detto, s'impone un'ulteriore considerazione. Nel XIX secolo e, soprattutto, nel XX secolo si osserva un fenomeno nuovo, che dà un sapore caratteristico all'Età Contemporanea o, più precisamente, al secolo scorso.

Il *marker* più nitido di essa è che la Rivoluzione diventa una costante. Vi si riscontra cioè una dinamica ininterrotta di superamento di un "prima" che non è solo il "regime antico" di prima del 1789, ma ogni ordine esistente "prima" di ogni conato rivoluzionario. Ed è anche un periodo in cui i conflitti, piccoli, medi e grandi aumentano di numero. Non che il Medioevo sia stato un'età di pace — anche se fu senza dubbio una età di altissima tensione verso la pace —, ma è un fatto che con l'Età Moderna — prescindendo per un momento dal secolare conflitto con il mondo musulmano —, con l'accresciuta pluralità dei detentori del potere, con la maggiore "offerta" di ragioni di conflitto dovuta alla proliferazione delle "volontà di potenza" dei vari "*principes*" della politica, con il ridursi degli scrupoli morali derivante dall'intiepidirsi della fede cristiana, con la rivalità feroce fra le confessioni, le guerre si moltiplicano e s'incattiviscono. Non vi è qui lo spazio per trattare dei mutamenti indotti nel modo di condurre la guerra

dai paradigmi del moderno: basti solo osservare che tutti i vincoli morali — epoche, modi, esclusioni — imposti gradualmente all'arte bellica dall'influsso della Chiesa nel Medioevo a uno a uno saltano<sup>23</sup>, la guerra si fa sempre più moralmente neutra, quando non cinica, gli obiettivi divengono sempre più futili e il coinvolgimento delle popolazioni via via più intenso.

È un fatto che, in epoca di modernità, la Rivoluzione — nel senso predetto — tende a generare la guerra e la guerra a generare rivoluzione.

Questo rilievo è uno degli assi portanti dell'argomentazione<sup>24</sup> — peraltro più ampia — di un contemporaneista di orientamento *post*-marxista, specializzato in storia dell'Unione Sovietica e dei Paesi dell'Europa orientale, il già menzionato Andrea Graziosi. Secondo costui, almeno a partire dal 1905, cioè dalla guerra russo-giapponese, e fino al 1956, l'anno della "crisi di Suez" e della rivolta anti-comunista di Budapest, gli eventi storici sono il prodotto dell'intreccio inscindibile di queste due realtà e la guerra null'altro che una modalità di incarnazione storica dell'idea rivoluzionaria.

Ampliando cronologicamente — ed è legittimo farlo — la prospettiva di Graziosi, si può affermare che non vi sono unificazioni-*"risorgimenti"* — basta pensare al nostro — e *regime changes* senza guerre, né guerre senza ricadute politiche — basti pensare a Napoleone III o al nostro secondo dopoguerra. Riguardo alla guerra 1914-1918 Graziosi afferma che «[...] non è [...] meno vero che [...] la prima guerra mondiale fu sia una rivoluzione in se stessa sia l'avvio e la prima tappa di una rivoluzione di portata e dimensioni ancora maggiori, proseguita negli anni Trenta in apparenti condizioni di pace, e infine conclusa da un terzo atto che prese, ancora una volta, le forme di un enorme conflitto»<sup>25</sup>. E cita una frase assai appropriata dello storico nazionalista Gioacchino Volpe (1876-1971), secondo il quale alla vigilia della Grande Guerra «[...] rivoluzione e guerra erano considerate dai più come diversa e opposta cosa, tanto che molti rivoluzionari si opponevano alla guerra come diversivo dalla invocata rivoluzione e, viceversa, come diversivo dalla deprecata rivoluzione molti conservatori la sollecitarono; rivoluzione e guerra si rivelarono ben presto, agli occhi dei più veggenti e poi nella realtà fattuale, quasi una

<sup>23</sup> Cfr. sul tema, fra l'altro, ALESSANDRO BARBERO, *La guerra in Europa dal Rinascimento a Napoleone*, Carocci, Roma 2003; e GEOFFREY PARKER, *La rivoluzione militare. Le innovazioni militari e il sorgere dell'Occidente*, trad. it., il Mulino, Bologna 2014.

<sup>24</sup> Cfr. A. GRAZIOSI, *op. cit.*.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 172.

*cosa sola*»<sup>26</sup>. Lo sapeva bene Vladimir Il'ič Ul'janov “Lenin” (1870-1924) e non fu un caso che la sinistra rivoluzionaria italiana, da Gaetano Salvemini (1873-1957) a Benito Mussolini (1883-1945), invocasse la guerra contro l’Austria-Ungheria come fattore di rigenerazione di una Italia troppo conservatrice e culturalmente “bloccata”...

Dunque, anche nella prospettiva di uno storico “laico” — ma sensibile alla continuità identitaria — come Volpe, l’evento-Grande Guerra s’inserisce con un ruolo proprio e determinante all’interno di quel grande processo di cambiamento storico-culturale, che si verifica all’interno della più generale “dialettica della modernità”, che per molti ha nome di “Rivoluzione”, e il cui *Leitmotiv* — al di là del giudizio di valore — è il passaggio dalla civiltà tradizionale, gerarchica e sacrale, frutto dell’impianto medievale, alla società secolaristica e democratica contemporanea.

#### 4. La “svolta” del 1914

Tutto quanto ho finora detto vale a suffragare l’affermazione che ciò che accade nel 1914 viene da lontano, non è un fenomeno isolabile e rappresenta il punto di confluenza, ahimè violento, di una serie di dinamiche e di contraddizioni storiche maturate all’interno dei popoli europei quanto meno dal 1789 in poi.

Si trattò tuttavia di uno sbocco fatale, meccanico, ineluttabile?

Nella storia non opera il Fato ineluttabile, ma sono comunque attivi processi di origine simultaneamente fisica e umana, che, una volta messi in moto, scatenano quasi meccanicamente le loro conseguenze e giungono a “decidere” o a influenzare in amplissima misura i comportamenti e le opzioni dei soggetti storici, condizionando in certa misura la libertà umana che è, in ultima analisi, la dimensione realmente determinante della storia. Per chi reggeva le sorti dei popoli in quei drammatici mesi che preludono al conflitto generalizzato, anche con le migliori intenzioni di questo mondo e pur potendolo, non fu facile mantenere un distacco sufficiente per prevedere tutte le conseguenze che una guerra in tesi limitata come quella con il Regno di Serbia avrebbe potuto produrre. Le *élite* del tempo, al di là delle appartenenze e delle opzioni personali, condividevano una medesima *forma mentis* e possedevano una cultura politica in larga misura comune. Ed erano, come accennato, da tempo e in profondità “lavora-

te” dai teoremi e dai valori della modernità radicale, specialmente dalle ideologie e teorie politiche di stampo evoluzionistico, materialistico, scientifico, militaristico e superomistico, che alimentavano idee come la “superiorità” razziale e concepivano la guerra come “igiene del mondo”. Una modernità — non dimentichiamolo — che a quel tempo, sotto la maschera corrusca e bellicosa dell’imperialismo “laico” e dell’industrialismo guerrafondaio, nasconde già i germi della sua dissoluzione, sotto la spinta delle filosofie e ideologie in via di affermazione, dal decadentismo letterario al nichilismo nietzscheano, dal futurismo e dal surrealismo nell’arte al pansessualismo freudiano: tutti elementi decisivi di quella “perdita del centro”<sup>27</sup> o consunzione dell’anima dell’umanesimo europeo che culminerà nel cosiddetto “post-moderno”.

Nel 1914 le voci e i *caveat* dei due papi che regnano entrambi in quell’anno fatale, san Pio X (1835; 1903-1914) e Benedetto XV (1854; 1914-1922), non sono più ascoltati; né esistono autorità internazionali di arbitrato come le future Nazioni Unite; ogni potenza si muove in maniera auto-referenziale; la diplomazia tende a essere un’arma, piuttosto che uno strumento di conciliazione non violenta delle controversie fra Stati; in un orizzonte disperatamente naturalistico regnano il cinismo, il ricorso alla forza materiale e la politica di potenza: ogni finalità che non sia il puro dominio attraverso la forza — magari solo in chiave di difesa dal dominio altrui — impallidisce e si eclissa.

#### 5. *Realpolitik* e miopia delle classi dirigenti

Può lasciare interdetti osservare con il senno di poi, con quanta miopia e presunzione gli uomini del 1914-1915 non abbiano saputo pronosticare l’*escalation* del conflitto, una catena di cause-effetti che allora di certo non poteva essere vista con la medesima limpidezza di oggi, ma che poteva e doveva quantomeno essere ipotizzata. Dico “poteva” perché i mezzi di comunicazione del tempo — telegrafo, telefono, treni veloci, aeromobili — erano probabilmente sufficienti a fornire alle cancellerie un quadro delle decisioni dei governi avversari. Per esempio non poteva essere ignoto ai governanti della Triplice Alleanza che cosa si nascondeva, quale enorme spazio territoriale e quale gigantesca quantità di risorse umane e materiali si stendeva alle spalle del Regno

<sup>26</sup> GIOACCHINO VOLPE, *L’Italia in cammino*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 209; cit. *ibidem*.

<sup>27</sup> Cfr. HANS SEDLMAYR (1896-1984), *Perdita del centro. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un’epoca*, 1948, trad. it., rist., Borla, Roma 2011.

Unito o della Francia o della Russia. Quindi, sulla medesima falsariga, ci si può chiedere come la Germania non prevedesse che lo scoppio di un conflitto con l'Inghilterra e la Francia — ma anche con il Belgio e il Portogallo — avrebbe non solo comportato la fatale perdita delle sue non esigue colonie africane — il Togo, il Camerun, l'attuale Namibia, il Tanganica — e asiatiche, ma anche che il nemico avrebbe messo in campo sul suolo europeo un numero sterminato di soldati e di armi provenienti dai Paesi *extra*-europei alleati e dalle colonie. Come poteva la pur potente Germania, insieme alla frastagliata e già scricchiolante Austria-Ungheria, due Stati privi di accessi ai mari aperti, tenere testa a metà delle nazioni del mondo?

La guerra mondiale, quanto meno per il principio di precauzione — ma questa nozione è entrata nelle dottrine politiche alquanto più tardi — o semplicemente come esercizio della virtù della prudenza — la virtù, come insegna la teologia, eminentemente “politica” —, poteva e doveva dunque essere evitata. E, visto che la maggioranza dei contendenti era cristiana, un buon peso avrebbe dovuto avere anche la dottrina, per quanto già allora decisamente in ombra, della “guerra giusta”, che indicava chiaramente, fra i motivi per non fare una guerra, il probabile maggior danno derivante dal conflitto rispetto a quello del mantenimento dello *status quo* ritenuto ingiusto.

Per fare un esempio, anche se so di toccare una corda sensibile, mi chiedo: per il bene comune dei popoli era davvero così necessario “arrivare” a Trento e a Trieste — non si diceva di certo: al Brennero... —? valeva la pena di associarsi a uno spaventoso massacro collettivo, che alla nostra entrata in guerra aveva già stroncato quasi un milione di vite, per italianizzare due pacifiche province di lingua italiana rimaste sotto sovranità straniera: e allora perché non anche Nizza o la Corsica o il Canton Ticino? Non era più conforme al bene comune che migliaia di giovani italiani, invece che immolarsi per “liberare” dei connazionali sudditi asburgici — morti fra l'altro a migliaia negli eserciti “imperial-regi” —, continuassero a vivere, a formare o ad allargare famiglie, a incrementare con il lavoro e il loro ingegno il benessere del Paese? Era poi davvero così intollerabile vivere sotto il cosmopolita regime austro-ungarico? La smania della guerra non era un accecamento, prodotto dalla follia nazionalista, “trasversale” a tutti i partiti?

E un quesito analogo si può porre riguardo all'Alsazia, al mantenimento del dominio dei mari inglesi, alle “sofferenze” degli slavi del Sud: insomma, a tutte le questioni politiche allora ritenute falsamente “brucianti” e “irrinunciabili” sul tappeto.

A corollario, vi è poi da chiedersi quale ingiustizia avevano patito gli americani, tale da indurli a sbarcare in Europa quasi due milioni di soldati per ammazzare i tedeschi, nemici degli inglesi ma loro nemici solo in teoria, molti dei quali con parenti dall'altra parte dell'oceano? Che cosa giustificò per cinquantamila di loro tornare a casa in una bara? Quale ragione strategica lo può spiegare? O si trattò invece di solidarietà inter-massonica e di primi vagiti atlantici dell'imperialismo a stelle e strisce, anch'esso comunque una forma di nazionalismo?

Non mi pongo assolutamente in una prospettiva pacifistico-ideologica, bensì, amante della pace come “tranquillità dell'ordine” e finalità ultima di ogni retto regime politico, cerco di osservare i fatti: una guerra, anche un conflitto moderno, anche “asimmetrico”, anche non meramente difensivo — condizione che allo stato puro si dà ben di rado —, è lecito solo quando questa “antica festa crudele” — come s'intitolava un vecchio saggio sulla guerra<sup>28</sup> — è l'unico mezzo efficace per ripristinare la giustizia violata e il danno derivante dal farla non supera il beneficio atteso.

In specifico, quanto all'Italia, non mi pare proprio che il secolare dominio della Corona asburgica — che aveva “donato” all'Italia Lombardia, Veneto e Friuli per le mani di Napoleone III — sul *Welschtirol* (il Trentino), sul Tirolo del Sud e sulla Venezia Giulia non fosse un diritto autentico e unanimemente riconosciuto. Forse contraddiceva al principio dell'autodeterminazione dei popoli — ma non era l'unica situazione in cui questo principio veniva contraddetto, dentro e fuori dell'Austria, come insegnava proprio in quegli anni la crisi irlandese —: forse fare valere le prerogative dinastiche era poco democratico e un po' antiquato — ma, anche qui, che dire delle altre case regnanti? —, tuttavia era un diritto autentico e universalmente riconosciuto. Un diritto senz'altro pienamente “negoziabile”, che peraltro fu negoziato durante il “mercato delle vacche” che precedette il “maggio radioso” del 1915, anche se invano.

Proprio qui, in questa miopia generale, in questo avviarsi tutti a testa bassa su una strada senza ritorno, credo si possa rinvenire la prova di come nel tumulto delle decisioni umane si inseriscano talora elementi impalpabili e imponderabili, non sempre casuali, che si rivelano *a posteriori* determinanti.

Forse ad accecare i sovrani europei — molti dei quali scompariranno *uti singuli* e come ceto nel conflitto — fu un orgoglio nazionale metamorfizzato e straripante; forse fu il cinismo, frutto di secoli

<sup>28</sup> Cfr. FRANCO CARDINI, *Quell'antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dal Medioevo alla rivoluzione francese*, il Mulino, Bologna 2013.

di cattivo machiavellismo e dell'a-moralizzazione dell'agire politico; forse “*hidden agendas*” ideologiche furono mantenute accanto e dietro alla “ragion di Stato” ufficiale. I rapidi voltafaccia di Stati come l'Italia, che in pochi mesi infrange e ribalta il patto militare che la legava da oltre trent'anni ai suoi alleati, o come il regno di Romania o la Grecia; gl'improvvisi mutamenti di linea politica di più di un partito o gruppo lasciano intravedere le enormi pressioni che le *lobby* — i “poteri forti” di allora: le logge più oltranziste; i circoli militari-industriali; le società segrete razziste e ultra-nazionaliste e la stampa, già al loro servizio — esercitano perché suoni l'ora di Marte. Oppure, forse, “*quem Iuppiter vult perdere, dementat prius*”...

Con molta probabilità dopo l'attentato di Sarajevo nessuno desiderava un conflitto globale, ma nessuno seppe arrestare la “meccanica” della sua deflagrazione.

## 6. “*Errare humanum est, perseverare diabolicum*”

Quesiti analoghi si possono porre anche in relazione alla tenace volontà di prosecuzione e alla durezza esagerata dello scontro.

Il bilancio delle vittime del conflitto sarà assimilabile a un *crescendo* rossiniano: dal milione a metà del 1915 a diversi milioni nel 1917. Perché le potenze a un certo punto non hanno fermato la carneficina? Come mai, all'unisono, non hanno previsto che, se le armi di uccisione di massa avevano già prodotto perdite spaventose, il loro incoraggiato sviluppo tecnico — i nuovi e più potenti esplosivi, i gas asfissianti, i lanciafiamme, i carri armati, gli aerei da caccia e da bombardamento, i sottomarini — e il loro inevitabile e auspicato incremento quantitativo avrebbero prodotto esiti ancor più devastanti? Perché dunque non si sono fermate?

Nel 1916 gli austro-tedeschi hanno raggiunto gran parte dei loro obiettivi bellici: hanno umiliato la Serbia; si sono enormemente ingranditi a est ai danni della Russia; hanno ottenuto una forte intimidazione dell'asse franco-inglese con l'occupazione del Belgio e di parte della Francia; sono riusciti a contenere facilmente, prendendosi per di più il gusto di una spedizione punitiva — la *Strafexpedition* —, la spinta italiana e gli assalti sugli altri fronti meridionali. Perché, ci si può chiedere, non hanno ritenuto a quel punto di avviare dei negoziati di pace? Forse sarà stato troppo tardi, forse per gli Alleati umiliati era diventato un punto d'onore rimontare e vincere, forse si era convinti che alla lunga, come poi fu, per

le disparità delle forze messe in campo, gl'Imperi Centrali avrebbero per forza dovuto soccombere: ma è un fatto che neppure vi si sono provati.

Persino nel 1917, quando la strage raggiunge dimensioni mai viste e livelli inimmaginabili di crudeltà e di sterilità, nonostante che papa Benedetto XV, nel suo appello ai capi delle nazioni in conflitto, rivedendo in certa misura la linea di condotta precedente — sulla falsariga della dottrina della “guerra giusta” aveva autorizzato i cattolici dei due fronti a combattere per il proprio Paese —, denunci l'inutilità del bagno di sangue collettivo in atto e chieda accuratamente una tregua, nulla riesce a indurre i re, i presidenti e i generali — tranne, anche se purtroppo senza frutti, il nuovo giovane imperatore austro-ungarico, il beato Carlo d'Asburgo (1887-1922) — a porvi fine... Anzi, sarà quello l'anno in cui un milione di americani sarà dispiegato sui fronti occidentali, quasi a mantenere stabile la quantità di “materia prima” con cui alimentare la fornace della carneficina, una volta venuta meno la componente russa. Neppure questo segnale eloquente che lo squilibrio fra i due fronti è ormai diventato insuperabile servirà a spingere a un armistizio: l'eccezione — frustrata — è ancora una volta quella di Carlo I.

Forse il persistere ostinato nell’“inutile strage” derivò dalla distanza che, nonostante secoli di ugualitarismo, si era creata fra la cultura identitaria delle classi dirigenti ottocentesche e i rispettivi popoli, fra i “Paesi legali” e i “Paesi reali”. Finché le prime avranno “benzina” per alimentare il motore della guerra, non sentiranno il bisogno di fermarsi. Soprattutto la storiografia classista sottolinea — non a torto — che la visione del soldato da parte degli Stati Maggiori durante la Grande Guerra rifletteva alla perfezione l'arroganza dell'aristocratico e del borghese rispetto all'operaio e al contadino del tempo di pace: su questo aspetto è particolarmente felice il ritratto del cinismo spietato dei generali francesi disegnato nel 1957 dal regista pacifista americano Stanley Kubrick (1928-1999) nel suo capolavoro *Orizzonti di gloria*.

In relazione al tema della mobilitazione delle masse, colpisce *per diametrum* vedere quanto forte sia stato l'ascendente che i “signori della guerra” riuscirono a esercitare, non solo attraverso le bugie della propaganda e la dura legge marziale, sui milioni di combattenti. In effetti i fenomeni di rifiuto del combattimento o di ribellione o di renitenza, anche in presenza di ingiustizie da parte degli alti comandi talmente clamorose da sfiorare il crimine intenzionale — si vedano, come esempio, le immani e assurde stragi delle undici battaglie dell'Isonzo, dove, per in-

ciso, non si tratta di difendere la madrepatria, come a Verdun o sulla Somme, ma di conquistare con la forza territori di un altro Stato, per di più di un *ex* alleato —, nonostante il rilievo che ha dato loro la letteratura — *Un anno sull'altipiano*<sup>29</sup>, per esempio — e la storiografia socialista, sono stati, tutto sommato, assai ridotti. Milioni di contadini, di operai, d'impiegati, di borghesi, d'intellettuali di ogni nazione hanno voluto o accettato di morire in maniera cieca e spesso inumana per obiettivi dei quali, non solo non avevano una nozione precisa, ma neppure venivano informati. E questo fa riflettere su diversi cambiamenti avvenuti, non ultimo l'enorme sviluppo dei mezzi coercitivi e d'influenza che gli apparati degli Stati moderni e le loro ideologie o mitologie già erano riuscite a conseguire all'alba del Novecento.

### 7. Versailles

Se il conflitto è stato simultaneamente prodotto e agente di Rivoluzione, la sua conclusione diplomatica ha sancito in maniera formale questo suo ruolo storico.

Nel giugno del 1917 — un secolo fa —, in occasione del secondo centenario della costituzione della Gran Loggia di Londra, la loggia-madre di tutte le logge, ritenuta l'atto di nascita della massoneria speculativa moderna, si riuniva a Parigi un "convento" massonico internazionale — sicuramente in assenza delle numerose logge austro-tedesche — in cui, fra le altre ritualità e celebrazioni latomistiche, venivano tracciate le linee della futura pace. Per gli imperi nemici degli Alleati suonarono allora rintocchi funebri. Per l'altro impero, quello degli *zar*, la morte sarebbe venuta da altro e ben più affilato pugnale.

A Versailles, a Saint-Germain e al Trianon gli "auspici" massonici di due anni prima trovarono attuazione definitiva e duratura. Il *Reich* fu colpito soprattutto nell'economia e negli armamenti, oltre che attraverso la richiesta di spropositate riparazioni di guerra. L'Impero Ottomano, già in sfacelo, fu smembrato e ridotto alla sola area anatolica. La potenza più colpita fu l'Austria-Ungheria, l'impero "cattolico", di cui fu dichiarata la morte anche anagrafica. Ridotta ai soli territori della Corona, mutilata del Tirolo del Sud, privata di sbocchi al mare, senza esercito e senza marina, uscirà rapidamente dalla storia.

In tutti e quattro gli imperi l'autocrazia sarà sostituita dalla repubblica, anche se l'Austria, dopo la parentesi bolscevica, riprenderà nominalmente forma

monarchica sotto un reggente, l'ammiraglio Miklós Horthy de Nagybánya (1868-1957). Ma la dinastia asburgica rimarrà esiliata e confinata: l'ultimo imperatore d'Austria e re apostolico di Ungheria, il beato Carlo d'Asburgo, padre di otto figli, morirà nell'isola atlantica di Madera a soli trentasette anni.

Il trionfo del nazionalismo non poteva essere più completo: quattro imperi distrutti, decine di nuovi Stati-nazione disegnati a freddo sulla carta d'Europa, del Medio Oriente e dell'Africa. Il problema fu allora che gli appetiti che avevano accecato i contendenti durante il conflitto non si estinsero e i convenuti a Versailles commisero errori talmente madornali, che di lì a vent'anni, come aveva pronosticato il "messaggio" di Fatima, un altro e ancor più sanguinoso conflitto mondiale scoppierà. Soprattutto sottovalutarono i nazionalismi e non seppero colmare il vuoto di potenza creatosi al centro del continente, nell'area danubiana *ex* austro-ungarica. L'infelice e frettoloso ritaglio a tavolino di nuovi Stati, invece che degli Stati-nazione "puri" — cosa impossibile in determinate aree per l'inestricabile intreccio "a macchia di leopardo" di etnie, confessioni e religioni —, creò dei micro-imperi, affollati di nazionalità "irredente". Non è un caso che l'esito più folle di questa operazione di "taglia e cuci", cioè il "corridoio di Danzica", creato per dare uno sbocco al mare alla nuova Polonia, sarà il *casus belli* del secondo conflitto mondiale.

Né vanno dimenticati i mutamenti all'interno delle società in guerra, causati dalla mobilitazione totale e dai suoi contraccolpi sulla produzione e sui ruoli sociali stessi maschili e femminili<sup>30</sup>: basta osservare la carta d'Europa del 1919 — inclusa la sua enorme parte orientale, divenuta ormai "rossa" — per capire quale *score* avessero segnato le forze propulsive del processo rivoluzionario. Ma, purtroppo, non era ancora abbastanza: il lavoro di "pulizia" della società da ogni incrostazione tradizionale doveva riprendere di lì a breve.

### 8. *Mysterium iniquitatis* e Fatima

Pare davvero arduo individuare elementi concreti e misurabili che spieghino la tragica cecità e la forsennata ostinazione dei comandi nel mandare a morire inutilmente milioni di giovani: eppure così è stato.

<sup>29</sup> Cfr. EMILIO LUSSU (1890-1975), *Un anno sull'altipiano*, 1938, introduzione di Mario Rigoni Stern (1921-2008), Einaudi, Torino 2014.

<sup>30</sup> Su queste conseguenze di carattere sociologico ho steso qualche appunto più dettagliato nel mio *Grande Guerra e Rivoluzione*, nel *Dizionario del Pensiero Forte*, a cura dell'Istituto per la Dottrina e l'Informazione Sociale, consultabile alla pagina <[www.alleanzacattolica.org](http://www.alleanzacattolica.org)>.

Lo storico, in ossequio allo statuto epistemologico della sua disciplina, nello spiegare il passato, deve attenersi ai fatti, così come la ricerca, condotta con rigore, li adduce. Ma, quando si dà una sproporzione così enorme fra i moventi invocati — giustizia per l'attentato di Sarajevo — e i fatti — quasi dieci milioni di morti ammazzati e danni morali e materiali incalcolabili — francamente è difficile limitarsi alle sole cause di ordine naturale: ai dati economici, ai rapporti di forza, alle politiche. Di certo, nel caso della Grande Guerra, lo storico deve assegnare un peso straordinario, postulandone un influsso quasi religioso nella storia, alle ideologie moderne: Grande Guerra = guerre di religione secolarizzate, potremmo dire. Ma questa prospettiva, anche se esasperata, non riesce a spiegare adeguatamente a tutto.

Da storico e da credente — e da storico credente — sono persuaso, che, se è giusto che la scienza storica come tale debba limitarsi ai puri fenomeni — cioè ai fatti del passato conclusi —, la religione abbia molto da dire nella spiegazione dei fatti della storia, incluse le ragioni del primo conflitto mondiale.

In quest'ultimo caso, per cercare di sciogliere l'enigma, è così fuori luogo postulare l'azione di un *quid* misterioso, assai simile al *mysterium iniquitatis* scritturale, che allora insinuò oppure esasperò una *Schadenfreude*, un generale desiderio di rovina e di morte, nelle cancellerie e nelle corti d'Europa? Quello stesso agente "invisibile e misterioso", da sempre attivo nella storia e che Papa Pio XII (1939-1958) denunciò nascondersi dietro al fenomeno rivoluzionario e i cui successi scandi con le celebri parole: «"Cristo sì, Chiesa no. Poi: Dio sì, Cristo no. Finalmente il grido empio: Dio è morto; anzi: Dio non è mai stato»<sup>31</sup>?

Storico o no, il credente, se vuole capire il nostro tempo, non può ignorare quanto quella finestra sulla dimensione a-temporale della storia, spalancatasi proprio cento anni fa, per breve arco di tempo nel cuore del tragico 1917 a Fatima, in Portogallo, fra l'altro una delle nazioni in conflitto. Le rivelazioni che la Chiesa cattolica attribuisce alla Madre di Gesù apparsa allora a tre piccoli pastori forniscono un *outlook* agghiacciante sui drammi del XX secolo e contengono importanti elementi diagnostici e prognostici sul futuro, un futuro non ancora conclusosi. Dalle parole pronunciate da Maria emerge come l'ateismo rivoluzionario ha provocato l'apostasia delle nazioni spingendole fino alla guerra, quella allora in corso — di cui è pronosticato a breve il termine — e

quella che poco dopo seguirà, ancorché *sub condicione*, allo stesso tempo frutto e castigo *in temporibus* della prima. E, ancora, come negli anni successivi al 1917 — come conseguenza della sconsiderata mossa di una delle potenze in conflitto, che esporta il *virus* bolscevico nello Stato *ex zarista* per piegarlo — si diffonderà nel mondo, quale ulteriore penitenza per l'apostasia dei popoli, l'"inferno" comunista, un inferno temporale perché le nazioni apostate, a differenza delle singole anime, non conoscono inferni soprannaturali; come la Chiesa e i credenti dovranno soffrire molto, specialmente nel loro capo, il Papa. Nonché, infine, come dall'"inferno" si potrà uscire solo attraverso una demestriana "rettificazione dello stato in cui si è caduti", ossia attraverso una rinnovata conversione dei popoli alla legge di Dio e al Vangelo.

Fatima è per certo una fonte "confessionale" e del tutto priva dell'avalutatività che le scienze invocano e chi non crede in Cristo o nelle rivelazioni private ovviamente può prescindere e prescindere. Ma è anche una fonte che si è rivelata tremendamente attendibile, perché i fatti pronosticati: la fine della prima guerra mondiale; l'inizio della seconda; gli "errori" della Russia, ossia il comunismo; la parziale eppure autentica "conversione" della Russia — quindi anche un accadimento "positivo" — e il crollo dell'impero sovietico; e la crescente persecuzione della Chiesa in vari luoghi del mondo si sono clamorosamente avverati. Fatima conferma in sostanza che è in atto una Rivoluzione, che si traduce in una diffusa apostasia sociale, di cui è stata, e può tornare a essere, "sanzione", nel senso simultaneo di conferma e di punizione, la guerra.

## 9. Conclusioni

Se l'immagine della Grande Guerra si fa ogni giorno più ad "alta definizione", la sua lettura è ancora lontana da conclusioni stabili e durature: gli studi più recenti, particolarmente quelli in area anglo-sassone, hanno rischiarato molto, ma le zone d'ombra sono ancora parecchie e l'ombra in diversi luoghi è particolarmente fitta. Ovvero, le molte cause acciarate e messe a fuoco degli storici non rispondono ancora alla domanda: quale fu *la* causa? Il delirio nazionalistico non basta, né bastano le cause economiche, più o meno "meccaniche" o "fatali": nello sforzo di spiegare l'origine e la inumana prosecuzione di una carneficina di quelle proporzioni — forse ancora di più per spiegare la sua riedizione, circa vent'anni dopo — ci sono ancora troppi elementi che sfuggono...

<sup>31</sup> Pio XII, *Discorso "Nel contemplare" agli Uomini di Azione Cattolica nel XXX della loro unione*, del 12 ottobre 1952.

Il centenario che si è aperto nel 2014 è senz'altro un'occasione propizia per spingere gli storici a capire di più e a raffinare l'interpretazione del primo conflitto mondiale. Rimane il dubbio che la "laicità" e l'a-valutatività degli accostamenti professionali — tralascio quelli "interessati" da ragioni *extra*-scientifiche — siano davvero capaci di leggere a fondo questa drammatica pagina della storia recente dell'umanità.

*Per diametrum*, pare una grazia del Cielo che sia definitivamente alle spalle, anche in ambito scientifico — lo dicevo in esordio —, quella lettura stereotipata e permeata di cattiva retorica patriottarda, che da noi ha avuto dominio assoluto negli anni del fascismo e ha intriso abbondantemente anche le origini e la "carta d'identità" dell'Italia repubblicana almeno fino agli anni 1960.



Riguardo al nostro Paese, è un fatto che la Grande Guerra ha consentito di completare, sebbene con una certa approssimazione, la nostra unità statale-nazionale. Un obiettivo che, alzando il prezzo, avremmo con buona probabilità conseguito anche *non* facendo la guerra all'Austria e alla Germania, che invece ha presentato un conto di vite umane decisamente folle, specialmente se si considerano, oltre ai caduti e ai feriti, anche i morti in prigionia — non pochi prigionieri furono volutamente abbandonati dal governo italiano, peggiorando drasticamente le loro condizioni di vita già drammatiche, per scongiurare la tentazione di disertare, in certi momenti fortissima fra i nostri soldati quando li si destinava al sicuro sterminio<sup>32</sup> —, gli ammalati cronici, gl'impazziti, gl'intossicati, gli scomparsi *ex post* per gli stenti e per le malattie sopportati, le vittime civili dei bombardamenti, le devastazioni degli abitati e le deportazioni. Senza dimenticare i costi vivi della mobilitazione di milioni e milioni di uomini e di donne; della realizzazione di enormi opere e la costruzione su larga scala di complessi ordigni bellici, di mezzi militari di terra e di mare, prodotti a migliaia e rottamati subito dopo la fine del conflitto; delle cure prestate ai feriti e delle protesi realizzate per i mutilati; delle provvidenze per gli orfani e per le vedove; degli smantellamenti delle strutture belliche e delle bonifiche delle mine; dell'allestimento di una miriade di "luoghi della memoria", a cominciare dalla costruzione del tanto monumentale quanto radicalmente inestetico e

<sup>32</sup> Cfr., fra l'altro, GIOVANNA PROCACCI, *Soldati e prigionieri italiani nella Grande Guerra*, con una raccolta di lettere inedite, 1993, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

urbanisticamente devastante — altro che "spina di Borgo"! — "Altare della Patria" di Roma, e così via: costi valutabili in milioni e milioni di lire dell'epoca.

Non voglio cadere nella retorica del "meno spade, più aratri", ma è un dato incontrovertibile che la "quarta guerra d'indipendenza" è costata all'Italia una fortuna, mal compensata dai ridotti vantaggi, immediati e di lungo periodo, derivanti dalla vittoria.

Certo, partecipando allo sforzo bellico l'Italia si è modernizzata — sia in senso materiale, sia in senso culturale — e si è ricavata uno spazio maggiore nell'agone internazionale, ma ha rinfocolato altresì in maniera drammatica il nazionalismo, che, asceso al potere nel connubio fra nazionalismo conservatore ed eresia "non-internazionalistica" del socialismo, ossia nel movimento fascista, nel ventennio successivo ha lanciato il Paese in un'avventura colonialistica di scarso frutto e di vita effimera e, alla fine — con le note ambiguità degli esordi e della drammatica conclusione —, le ha fatto combattere un secondo terrificante scontro mondiale, da cui il Paese è uscito sconfitto e con le "reni spezzate" sotto più di un punto di vista<sup>33</sup>.

Un'ultimissima — ma solo in ordine cronologico — riflessione vorrei dedicare all'impatto del conflitto sullo stato di salute etico e morale dell'Italia, riflessione che si può estendere lecitamente anche agli altri Paesi in conflitto.

Se la vita di trincea crea solidarietà fra i combattenti e amalgama in maniera determinante le varie "nazionalità" e culture presenti in un Paese unificato tutto sommato da poco come il nostro, è anche vero che la brutalità delle condizioni di vita e la frequentazione quotidiana della morte — e di una morte tragica e spesso inutile — ne modificano fortemente l'atteggiamento morale. Il cinismo e l'amoralismo con cui i soldati vengono mandati a migliaia verso morte sicura, la vita bestiale imposta loro nei camminamenti e nelle baracche, talora a quote impossibili, specialmente d'inverno, il disprezzo loro riservato in caso di cattura, sono stati necessariamente vissuti negativamente da chi ha combattuto e sono divenuti una componente non secondaria della sua visione della vita. Quelli che torneranno — ma anche le migliaia di famiglie colpite negli affetti più cari e, perché no?, nei propri interessi — saranno animati da un sentimento di rivalsa verso le alte sfere del-

<sup>33</sup> Su questo punto, cfr., fra l'altro, ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA, *La morte della patria. La crisi dell'idea di nazione tra Resistenza, antifascismo e Repubblica*, 4ª ed., GLF editori [Laterza], Roma 2008; nonché ELENA AGA ROSSI, *Una nazione allo sbando. L'armistizio italiano del settembre 1943 e le sue conseguenze*, il Mulino, Bologna 2003.

la società e, non a caso, i movimenti politici rivoluzionari come quello socialista insurrezionalista, approfittando della sconfitta dei rispettivi governi, nel 1918-1919 cercheranno la soluzione di forza in Austria, in Ungheria, in Baviera, nel Baltico oppure conosceranno un forte incremento di consensi elettorali dopo il 1918. Più in generale, l'assenza di un fondo autenticamente sacrale, se non quello spurio e profano della "religione della Patria" — che sostituisce alla Croce la stella a cinque punte della massoneria, anche se fortunatamente quella rossa —, che sostanziasse la richiesta ineludibile di offrire la propria vita per la patria, alimenterà uno scetticismo di fondo e diffonderà nelle masse uno spirito "laico", che il nazionalismo e il socialcomunismo sapranno sfruttare appieno. L'Italia che nasce dalla svolta bellica sarà così un'Italia ancora profondamente cattolica e solidale, ma non più in maniera omogenea: il processo di laicizzazione delle élite attuatosi fra Sette- e Ottocento dilagherà nelle masse italiane, sì che ci saranno ancora masse "bianche", ma la consistenza delle masse "rosse" e il numero degli agnostici s'ingigantiranno.

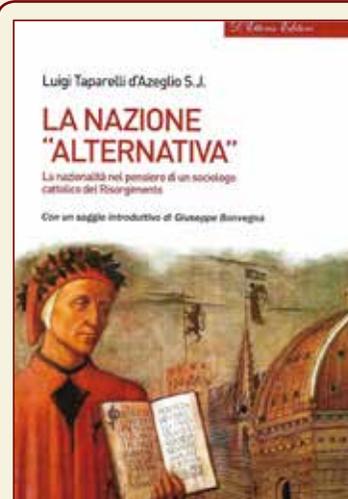


Tornando allo schema esplicativo introdotto più sopra, la Grande Guerra rappresenta in ultima analisi per l'Italia e per gli altri Paesi in conflitto un forte passo avanti nel percorso storico che caratterizza l'Occidente e che muove dalla frattura della cristianità nel primo Cinquecento, marciando a tappe forzate verso la dittatura del proletariato. Provvidenzialmente quest'ultimo esito non è toccato in sorte all'Italia, ma è stato il destino di molti altri e nobili popoli a lei vicini. I meccanismi, le dinamiche accelerate o messe in atto *ex novo* dal conflitto del 1914-1918 hanno alimentato, conservato, irrobustito tutte quelle linee di forza scaturite dalla "eruzione" del 1789 e in travolgente marcia verso l'Ottobre Rosso petrogradese. Eliminando i brandelli di "antico regime" superstiti, abbattendo più di un ostacolo all'avanzata del secolarismo e dell'ateismo, mobilitando e "nazionalizzando" masse enormi di uomini e di donne e interi settori sociali, dilatando a dismisura gli apparati e i poteri repressivi degli Stati, la Grande Guerra ha dato forma all'Europa del "secolo breve", ne ha anticipato e catalizzato le convulsioni, e il suo retaggio, sebbene alla lontana, non sarà privo di influsso nel destino dell'Europa contemporanea.

Pur ribadendo il duro giudizio che globalmente se ne deve dare — e ne ho dato —, la Grande Guerra è tuttavia ormai una pagina di primo piano e un

evento inestirpabile dell'albo della nazione italiana: i ritratti dei nonni in divisa, nobili e gente qualunque, che molti della mia generazione ancora conservano, lo testimoniano. Essa è un capitolo-chiave di quella biografia unitaria, per molti aspetti discutibile, ma che dopo oltre un secolo e mezzo non è più pensabile possa essere riscritta in forma alternativa. Il percorso dell'Italia contemporanea, "l'Italia in cammino" di Gioacchino Volpe, ha conosciuto anche questa tragica tappa, densa di ombre e feconda anche di qualche luce, più dal lato dei suoi combattenti e dei suoi eroi che non da quello dei suoi promotori e "registri" altolocati. Essa non si può ignorare: va letta e pesata debitamente, ma non con le lenti sbagliate o formulando condanne sbrigative e senza appello.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



**LUIGI TAPARELLI  
D'AZEGLIO**

**La nazione  
"alternativa"**  
**La nazionalità  
nel pensiero di un  
sociologo cattolico  
del Risorgimento**

con un saggio  
introduttivo di  
Giuseppe Bonvegna

**D'Ettoris Editori,  
Crotone 2016  
120 pp., € 12,90**

La nazione nella prospettiva del gesuita padre Taparelli d'Azeglio si forma alla luce della storia e del senso comune. Essa, pertanto, non può non contrapporsi alla concezione romantica e risorgimentale di nazione come bene comune supremo, cui anche la fede e spesso anche la ragione devono inchinarsi. Uscito nella primavera del 1848, durante i giorni dell'insurrezione di Milano contro il governo imperiale asburgico, il saggio suscita subito reazioni polemiche da parte dei liberali e dei mazziniani. Il saggio introduttivo di Giuseppe Bonvegna colloca il lavoro taparelliano all'interno del dibattito fra le culture politiche del suo tempo — e anche di quello odierno —, situandolo altresì storicamente nel complesso frangente risorgimentale in cui vede la luce.

PADRE LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO, S.J. (1793-1862), torinese, fratello del noto "padre della Patria", il liberale Massimo, e figlio dell'"amico cristiano" Cesare, è uno dei più noti e brillanti filosofi e sociologi conservatori del primo Ottocento.

GIUSEPPE BONVEGNA, milanese, è ricercatore e docente di Antropologia Filosofica presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

NOVITÀ



GIANCARLO CERRELLI e MARCO INVERNIZZI

## La famiglia in Italia dal divorzio al *gender*

Prefazione di Massimo Gandolfini

Sugarco Edizioni, Milano 2017, 338 pp., € 25

Se è vero che nella storia non esistono facili determinismi, crediamo sia riconosciuto da chiunque che viviamo un'epoca di avversione profonda nei confronti della famiglia, sia a livello ideologico sia soprattutto a livello della vita vissuta.

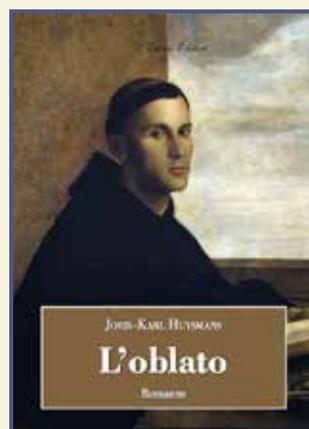
Questo libro racconta la storia di un'aggressione culturale, politica e giuridica alla famiglia, cominciando dal Sessantotto e in particolare dall'introduzione della legge sul divorzio, per arrivare al *gender* e alle unioni civili, grazie alle quali si permette di definire famiglia ciò che famiglia non può essere.

Nella prima parte, Marco Invernizzi esamina il processo politico e culturale che ha progressivamente eroso la centralità della famiglia in Italia fino all'esplicita avversione e al considerarla come una delle possibili espressioni affettive, da famiglia a famiglie.

Nella seconda, Giancarlo Cerrelli affronta il percorso legislativo e giuridico con il quale la cellula fondamentale della società è diventata una semplice somma di individui.

L'analisi realistica dei fatti svolta dai due autori non induce tuttavia alla perdita della speranza. La famiglia fondata sul matrimonio rimane un desiderio di ogni persona, anche se non sempre espresso in maniera consapevole.

GIANCARLO CERRELLI, giurista, è membro dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani e del Centro Studi Rosario Livatino. MARCO INVERNIZZI, storico, responsabile nazionale di Alleanza Cattolica, ha pubblicato diverse opere sulla storia italiana e della Chiesa.



JORIS-KARL HUYSMANS,

## L'oblato. Romanzo

D'Ettoris Editori, Crotone 2016, 400 pp., € 21,90

Terzo romanzo della cosiddetta "trilogia di Durtal", *L'oblato*, mette in scena il personaggio che costituisce il doppio letterario dell'autore, convertitosi alla fede cattolica dopo avere accostato gli abissi della magia e del satanismo, come narrati nel romanzo *L'abisso*. *Oblato*, come indica il titolo, presso l'abbazia benedettina di Val des Saints – nome di fantasia per descrivere l'abbazia di Ligugé, dove Huysmans visse egli stesso come oblato –, Durtal è l'espedito narrativo attraverso il quale l'autore tesse la storia del rapporto fra il personaggio e la comunità monastica, e mediante il quale Huysmans descrive in memorabili pagine la liturgia cattolica, le sue idee sul cattolicesimo contemporaneo e soprattutto le sue riflessioni sulle questioni centrali della fede, fra cui il tema nodale della sofferenza.

Cultura&amp;Identità. Rivista di studi conservatori

[www.culturaeidentita.org](http://www.culturaeidentita.org)

Aut. Tribunale di Roma n. 193 del 19-4-2010  
ISSN 2036-5675

Anno IX, nuova serie

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti  
Direttore responsabile: Emanuele Gagliardi  
Webmaster: Massimo Martinucci  
Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma  
E-mail: [info@culturaeidentita.org](mailto:info@culturaeidentita.org)

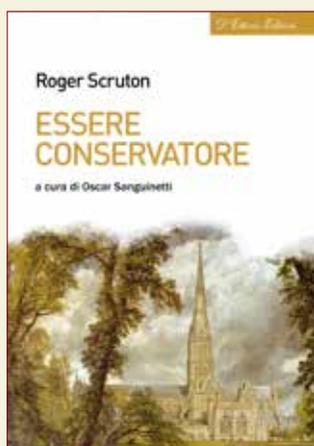
Per ogni tipo di richiesta, inviare una *e-mail* con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un *bonifico* sul *c/c* n. **2746** presso la **Banca delle Marche**, fil. 083 Roma ag. 3, cod. IBAN **IT84 T060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*".

**I dati personali sono trattati a tenore della vigente disciplina sulla *privacy*.**

Le collaborazioni, non retribuite, sono concordate preventivamente con gli Autori: la pubblicazione dei testi avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi pubblicati potranno essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli agli *standard* editoriali della rivista.

© Copyright Cultura&Identità ♦ Tutti i diritti riservati

**Numero chiuso in redazione il 15 giugno 2017,  
festa del Corpus Domini**



ROGER SCRUTON

## Essere conservatore

traduzione, introduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori,  
Crotone 2015,  
282 pp., € 20,90

*Essere conservatore* (*How to be a Conservative*) è il frutto e la sintesi aggiornata delle riflessioni che il filosofo inglese Roger Scruton va svolgendo dai primi anni 1970 sulle origini, le strutture portanti e gli sviluppi del pensiero conservatore anglosassone a partire da Edmund Burke (1729-1797). Sulla base su una fitta trama di riferimenti filosofici, letterari, estetici, artistici, Scruton sottopone a una critica serrata le correnti ideologiche che popolano la scena della filosofia politica europea attuale: nazionalismo, socialismo, capitalismo, liberalismo, multiculturalismo, internazionalismo, ambientalismo e, infine, anche islamismo. Ne scaturisce un'agile e densa apologia del conservatorismo, un pensiero che solo a tratti è riuscito a "bucare" la coltre di nebbia stesa dalla cultura *post*-illuministica, egemone lungo gli ultimi due secoli su ogni realtà a essa alternativa. Nonostante questo *handicap* storico, il conservatorismo non è meno fondato nei suoi presupposti critici e positivi, che s'incentrano sulla valorizzazione del principio e del contenuto della tradizione; sulla concezione organica della società e sulla preesistenza e normatività di quest'ultima nei confronti di ogni possibile costituzione politica.

ROGER SCRUTON è nato in Inghilterra nel 1944. È sposato, ha due figli e vive in una fattoria nel Wiltshire. È stato docente di estetica, tuttora è visiting professor di vari atenei ed è autore di numerosi saggi e romanzi. Oltre che di politica, è cultore di arte, di musica — che compone ed esegue — e di "bon vivre".

ALBERTO CATURELLI

## Esame critico del liberalismo come concezione del mondo

traduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris, Crotone 2015  
186 pp., €18,90

*Esame critico del liberalismo come concezione del mondo* è il frutto delle riflessioni che lo storico della filosofia Alberto Caturelli ha svolto sul fenomeno del liberalismo moderno. Caturelli svela il vero problema che la dottrina liberale "fa" per il cattolico e per chi intende rimanere fedele al pensiero classico-metafisico.

Rifacendosi abbondantemente agli insegnamenti pontifici, il filosofo argentino svolge una serrata critica al liberalismo radicale, al liberalismo moderato e al "clerico-liberalismo" — o liberalismo cattolico —, i quali proclamano tutti l'autosufficienza dell'ordine umano, contrapponendosi in questo all'insegnamento sociale della Chiesa, il quale, lungi dall'essere una ricetta di tecnica economica, non è altro che la morale cristiana applicata alla società e ai suoi reggitori.

Al saggio è annesso il testo di un limpido documento dottrinale e pastorale dei vescovi dell'Ecuador del 1885, che, per più di un aspetto, costituisce un valido esempio dell'atteggiamento magisteriale delle gerarchie dell'epoca nei confronti dell'ideologia liberale.



## AL LETTORE

Per sostenere economicamente la rivista tramite una **donazione**  
effettuare un **bonifico bancario**  
sul c/c n. **2746** presso la **BANCA DELLE MARCHE**, fil. **083** di Roma, ag. **3**  
cod. IBAN: **IT84T0605503204000000002746**  
beneficiario **Oscar Sanguinetti**, con causale (da specificare **tassativamente**)  
"contributo a favore di **Cultura&Identità**".

Per quesiti di qualunque natura, ✉ [info@culturaeidentita.org](mailto:info@culturaeidentita.org)  
oppure ☎ **347.166.30.59**



*La Redazione ringrazia fin da ora chi vorrà contribuire: il sostegno dei lettori è sempre più essenziale per proseguire nell'opera di diffusione della cultura conservatrice che Cultura&Identità svolge.*