

Anno X ♦ Nuova serie ♦ n. 19 ♦ Roma, 5 aprile 2018

«Ammetto che in certi Paesi la fede si stia inaridendo: ma se ne resta un solo seme, se esso cade su un po' di terra, anche soltanto nei cocci di un vaso, quel seme germoglierà, e una seconda incarnazione dello spirito cattolico ridarà vita alla società» (François René de Chateaubriand)

“Ictu oculi”

4 marzo 2018

Se è vero che il Movimento 5 Stelle ha raddoppiato i seggi alla Camera, al Senato è cresciuto solo di 6 seggi. La Lega, al contrario, ha quasi decuplicato i seggi alla Camera e al Senato è cresciuta di 7 volte, passando da 18 a 124 seggi.

Quindi mi pare che — oltre a un “non-voto” che si attesta sul 35% — il vero “segnale” forte in assoluto di questa tornata elettorale sia questo, oltre al fatto che la Lega perde il suo carattere di partito regionale o macro-regionale per diventare un partito con un elettorato nazionale, con significative e imprevedibili performance anche nel Centro-Sud.

Poi, altro segnale importante, il forte calo delle sinistre, sempre più elitistiche e liberal e sempre meno capaci di comprendere che cosa bolle “in pancia” dell’elettorato, di questo elettorato formato da persone che vivono in diversa maniera l’attuale spapolamento della società che sembra il preludio alla fine di una antica civiltà.

Anche se è un segnale ancipite: di sicuro molti elettori di sinistra sono confluiti nei Cinque Stelle e non so se questo trasbordo sia un segno salutare oppure un campanello di allarme che evidenzia che l’elettore di sinistra si stia degradando a un punto tale (o il richiamo programmatico del PD si stia talmente spegnendo) da essere invogliato di affidare il suo futuro a ex venditori di gelati allo stadio.

A mio avviso non è vero che l’Italia ha scelto il populismo: i due schieramenti che godono di questo appellativo non sono uguali, né omogenei. Possono sembrarlo nel loro atteggiamento contrario all’establishment nazionale ed europeo, ma le radici e la consistenza dei programmi sono ben differenti. La Lega ha una visione nazionale e ha solo messo la sordina alla questione federale (una delle tre grandi questioni irrisolte consegnateci dal Risorgimento e dall’Unità): non solo ha una precisa visione

IN QUESTO NUMERO

■ Una riflessione del grande storico del Medioevo scomparso nel 2004 sulla necessità delle comunità umane naturali per lo sviluppo armonico della persona

Marco Tangheroni

Comunità di destino, destino delle comunità

► p. 3

■ Ermanno Pavesi ricostruisce la vicenda di una delle prime fake news della storia, ossia il clamoroso gesto di ribellione del monaco agostiniano di Erfurt, ormai divenuto un cliché, ma in realtà mai avvenuto

Ermanno Pavesi

Lutero: Novantacinque Tesi mai affisse

► p. 11

■ La pepata replica di un sacerdote americano alle tesi soggettivistiche espresse in materia di teologia morale e allo sprezzante e duro giudizio formulato dal gesuita Antonio Spadaro sui cattolici conservatori americani

Don George William Rutler

Le “innovazioni” matematiche di padre Spadaro

► p. 21

■ Un articolo dedicato a presentare le opere critiche sul teatro di William Shakespeare di un importante e misconosciuto letterato italiano del secolo scorso, cui si deve l’unico profilo della letteratura italiana alternativo al “canone” idealistico desanctisiano e marxista

Leonardo Giordano

Rocco Montano e il suo “Shakespeare cristiano”

► p. 24

antropologica e del bene comune che collimano in buona parte con la visione cattolica. E ancora, oltre a essersi comportata egregiamente sulle questioni bioetiche nella passata legislatura, amministra lodevolmente (per quanto possibile) le più importanti regioni d’Italia e centinaia di comuni grandi e piccoli in tutto il Paese. Il Movimento 5 Stelle al contrario è un fascio di idee le più strampalate che si possono concepire, ha sempre votato con il PD e l’ultra-sinistra tutte le leggi contro la vita e la famiglia che sono state la vera sostanza dell’epoca renziana; dove ha governato ha fatto solo danni e, infine, i

→ p. 2

suoi eletti sono in realtà solo impiegati con contratto a termine o a revoca di una ditta dal *background* oscuro, che assomiglia più a una setta esoterica (il poco che si è visto in passato del variegato *credo* pentastellato riguardo al futuro lascia esterrefatti: se non siamo a *XFiles* e agli extra-terrestri poco ci manca...). Sotto questo aspetto (purtroppo) l'unica realtà storica simile che viene in mente è il partito nazionalsocialista, sorta di setta archeosofistica, che riuscì a conquistare il consenso di decine di milioni di tedeschi (e anche dell'*establishment*) riverniciando il suo *credo*, allo stesso tempo arcaico e ipermodernistico, con una patina di socialismo nazionale. Anche allora un gruppo ristretto, sfruttando il fascino magnetico dell'oratoria di un uomo, fu capace di tenere insieme una potente nazione e a farle combattere fino all'ultimo un conflitto mondiale impari e totalmente devastante.

Mi auguro che nel caso del partito di Beppe Grillo le cose non vadano così e segua invece le sfortunate orme di un'altra realtà simile al M5S, ossia l'Uomo Qualunque di Guglielmo Giannini nel secondo dopoguerra, apparso e scomparso come una meteora: con la piccola differenza che il movimento di Giannini era composto di galantuomini conservatori con una idea buona, lo "Stato ridotto" (come si dirà in seguito), e non con un ammasso di triviali e pericolosi luoghi comuni da (si diceva una volta) *Selezione dal "Reader's Digest"* o, peggio, da scantinati della politica, come i "grillini".

Certamente il suo successo è spia di un motivatismo disagio sociale che sta trasformandosi in disperazione. Ma averlo convogliato su un partito nemmeno "di plastica" ma "di carta", come M5S significa rischiare che la disperazione si aggravi: non vi è nulla di peggio della delusione per alimentare la disperazione. Come la prenderà Bruxelles? E gli alleati? Che cosa accadrà quando legifereranno follie come il "reddito di cittadinanza" e dovranno trovarne la copertura finanziaria? Che cosa potranno fare se non imporre una sostanziosa "patrimoniale"? Che cosa accadrà quando torneranno in aula la legge sull'omofobia e quella sull'eutanasia?



Nei giorni in cui scrivo, i primi giorni di aprile, il nuovo governo è ancora ben lontano dal vedere la luce. Quello in carica è un governo che non rispecchia più la volontà del popolo sovrano e, quindi, come buona prassi costituzionale suggerisce e ha suggerito in passato, la sua azione dovrebbe limitarsi all'ordinaria amministrazione, cioè al disbrigo del minimo indispensabile delle azioni che la comunità nazionale richiede. In realtà non è così: con mossa scaltra (nella ipotesi più generosa in previsione di un possibile non breve stallo, in quella più maliziosa prevedendo il crollo della sinistra), il Capo dello Stato ha ritenuto di prorogare nella pienezza dei poteri il governo "a trazione" PD. E il governo Gentiloni — nonostante le tardive dimissioni ufficiali rassegnate il 24 marzo dopo l'elezione dei presidenti delle Camere —, con scarso rispetto della decenza, continua a occuparsi attivamente (e con la consueta pronezza ai "poteri forti") anche di materie di estrema delicatezza. Non solo: grazie al governo, il PD è riuscito a piazzare proprio personale, ex onorevoli "trombati", "tecnici" simpatizzanti o, comunque, soggetti "disponibili" e manovrabili, in

un numero inverosimile di posti di sottogoverno, *ergo* di potere reale, al fine di perpetuare la sua presenza nonostante il plebiscitario rifiuto della sua politica che l'elettorato ha espresso. Alludo alle nomine dei vertici dei servizi segreti; alludo alla stipulazione del trattato marittimo con la Repubblica Francese, un concorrente cinico e dichiarato del nostro Paese; alludo alla nomina via CSM *senza concorso* dell'*ex* magistrata (dal 1999!) Antonella Ferranti, da anni deputata del PD, presidente della Commissione Giustizia della Camera, alla Corte di Cassazione. Senza dimenticare la scelta di affidare a un personaggio così di parte come l'*ex* dirigente di Lotta Continua (nonché *ex* "compagno" di lotte extraparlamentari di Gentiloni), sen. Luigi Manconi, un organo nevralgico e potente (nonché costoso ed esente da eccessivi controlli) come l'Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali, nonché le 48 nomine al CNEL, ente inutile (almeno così lo vedeva il governo Renzi, che ne propose l'abolizione per via referendaria) ma anche succulento boccone per amici e amici degli amici.

Quella del governo di transizione, che dispone (male) cose di estrema gravità e prepara "paracaduti" ai suoi esponenti nel tramonto della sua egemonia è una vicenda che rasenta lo scandalo e che la dice lunga sulla reale volontà moralizzatrice della sinistra. E, soprattutto, si tratta di una ennesima conferma di quanto la nostra Costituzione (altro che "la più bella del mondo") sia talmente piena di "buchi" da consentire "strappi" del genere e conceda al Presidente della Repubblica poteri che altri e più "maturi" ordinamenti (quelli costantemente additati come modello) sono ben lungi dall'assegnargli.

Tutto questo lascia pensare che, nonostante il verdetto delle urne, sarà difficile per il Paese scrollarsi di dosso il peso che l'apparato di potere dominato dal PD e dai suoi referenti esteri tuttora esercita. Ha senso che oggi uomini e donne espressione del PD, visto il gradimento degli italiani nei loro confronti, occupino posizioni di potere così ampie? Che intasino praticamente tutti i *media* pubblici? Sarà anche (e vorrei dire specialmente) su questo terreno, sul terreno dei poteri di fatto, dei poteri più "forti", che si vedrà davvero se dopo le elezioni del 4 marzo 2018 l'Italia è veramente cambiata, se la Seconda Repubblica è finita.

Quando non vedremo più in Rai le rancide (e lautamente compensate) figure di un Fazio, di una Berlinguer, di un Santoro, di un Lerner; quando "i signori dell'opinione", che dominano la scena attraverso i *talk-show*, dove l'ultima parola è sempre del conduttore di sinistra, l'applauso è riservato perennemente a chi ossequia il dogma progressista-ugualitario e la risata ogni volta colpisce l'avversario politico, saranno spariti; quando si dissolverà il fitto stuolo di impudenti manipolatori dei fatti annidati da decenni in Rai3 e in RaiNews24 e i travisatori professionali del passato che affollano RaiStoria torneranno nelle sedi di partito, allora forse potremo parlare di rispetto della volontà democratica e di cambiamento. Ma sarà così? I dubbi sono fieri, sia perché sul piano culturale le prospettive sono tutt'altro che rosee, sia anche perché quando, nei decenni passati, l'alternanza ha dato per anni poteri non esigui a forze di fatto antagoniste dell'*establishment*, si è visto quanto sia stata scarsa la loro capacità di incidere sui rocciosi apparati burocratici ideologizzati per "disintossicarli".

Una originale riflessione sulle comunità umane, le loro radici nella natura e la loro necessità per la formazione della persona, del grande storico cattolico del Medioevo, scomparso quattordici anni or sono



Il borgo di Castelnuovo Val Cecina (Pisa)

Comunità di destino, destino delle comunità*

Marco Tangheroni (†)

Nell'occasione di questa lezione inaugurale della Scuola di Educazione Civile non terrò il tono alto di una prolusione accademica, ma un tono colloquiale simile a quello che userò la prossima settimana all'Università, nel primo giorno di lezione, coi miei studenti. Come sono abituato con loro, così farò anche oggi, partendo da qualche esempio concreto.

Una fortuna — tale la reputo — è per me il fatto di vivere in un piccolo paese, ancorché a pochi chilometri da una città, Pisa, che pure grande non è. Ciò mi consente di fornirvi, prima ancora di trovare una

precisa definizione, un primo esempio di “comunità di destino”. Questo paese che per me è bellissimo — anche se penso che quasi nessuno lo conosca — si chiama Asciano Pisano ed è lì che sono nato, in una casa senza riscaldamento, né bagni. La mia famiglia, essendo io ancora bambino, si trasferì in città, a Pisa e successivamente in Sardegna, dove sono vissuto per nove anni. Nel 1975 io, i miei fratelli e mio padre tornammo ad Asciano Pisano. Mio padre morì purtroppo l'anno dopo e al suo funerale rimasi sorpreso nel vedere una corona il cui nastro recava la scritta “Il vicinato”. Come giovane storico del Medioevo, la parola stessa “vicinato” mi colpì, perché era una parola che ritrovavo frequentemente nei documenti medievali. Il rapporto col Medioevo — è quello che dico sempre il primo giorno di lezione ai miei studenti — è diverso da quello che noi possiamo avere con altri periodi storici. Con la storia contemporanea siamo evidentemente in diretta continuità, ma con le storie antiche — fatti salvi gli elementi che costituiscono eredità culturale — siamo in evidente rottura. Se, per esempio, camminiamo per Via dei Fori Im-

*Cultura&Identità commemora il 14° anniversario della scomparsa (l'11 febbraio scorso) dell'amico prof. Marco Tangheroni pubblicando (per gentile concessione) il testo della lezione inaugurale da lui tenuta alla Scuola di Educazione Civile di Alleanza Cattolica di Ferrara, il 31 ottobre 1998. Tangheroni (1946-2004), pisano, dirigente nazionale di Alleanza Cattolica, è stato ordinario di Storia Medievale presso l'Università di Pisa, nonché direttore del Dipartimento di Medievistica e del Dipartimento di Storia del medesimo ateneo. Abbiamo conservato lo stile originale, con lievi ritocchi di forma e l'aggiunta di note esplicative redazionali.

periali a Roma, avvertiamo certamente di essere di fronte a una grande civiltà, ma anche alle sue rovine. Al contrario le cattedrali in cui oggi preghiamo sono ancora le cattedrali costruite nel Medioevo. Anche dal punto di vista del costume il Medioevo è finito pochi decenni fa e a volte, per semplificare, dico che è finito — per l'evidente contributo al mutamento dei rapporti sociali — con l'avvento della televisione. Per altri versi e nello stesso tempo, si tratta di un periodo molto lontano da noi e occorre allora fare uno sforzo per capirlo.

Ora il “vicinato” è un bellissimo esempio di continuità non solo di un concetto, ma anche di una realtà. Nel corso del Duecento e del Trecento, in molte città comunali italiane, furono emanate leggi definite “anti-suntuarie”, volte cioè a limitare le spese eccessive per gli oggetti di lusso, come per esempio abiti, copricapi, cinture, gioielli. Le leggi anti-suntuarie — ho presenti qui un esempio di Lucca e uno di Siena del XIV secolo — colpirono anche le spese eccessive fatte per i funerali. Essi costituivano sì occasione di socializzazione, ma, a giudizio delle autorità comunali, per essi si spendeva troppo. In tali leggi — questa è la cosa interessante — si dice che ai funerali possono partecipare soltanto i parenti e i vicini, dando quindi ai vicini — a quel “vicinato” di quella corona funebre da cui sono partito — una specie di riconoscimento istituzionale.

D'altronde, quando noi studiamo le lotte politiche nelle città medievali, vediamo che le fazioni sono spesso identificabili topograficamente, perché il legame di vicinato nasce anche da una solidarietà politica, da rapporti di clientela, da legami familiari preesistenti e crea a sua volta degli obblighi di solidarietà e di aiuto. Basti pensare, per esempio, che in una città come Genova le fazioni — proprio negli Statuti — vengono identificate col nome di “alberghi”, cioè con un nome che rimanda a una vera e propria realtà fisica.

Per avvicinarmi ulteriormente al concetto di comunità di destino, faccio ricorso a un altro esempio, quello di una nave e in particolar modo di una nave medievale. Pensate che Cristoforo Colombo è andato in America con una nave ammiraglia che poteva stazzare centoventi tonnellate e solo settanta le altre due caravelle. Si trattava veramente di gusci di noce! Molti non sanno che nella fase centrale del Medioevo — e quindi anche all'epoca della grande espansione delle città marinare come Pisa, Genova e Venezia — nella conduzione di queste navi il capitano non possedeva un *imperium* assoluto, a differenza dell'età moderna e anche di quella antica. Se, per

esempio, c'era la necessità di scegliere se affrontare una tempesta o rifugiarsi nel porto più vicino oppure se fuggire di fronte a una nave corsara o attaccarla, il capitano non poteva prendere lui solo la decisione, ma doveva consultare tutti quelli che erano a bordo, compresi i mercanti con le loro merci. La nave medievale è un bell'esempio di comunità di destino. Tutti coloro che sono a bordo di questo guscio di noce affrontano insieme quella che nel Medioevo si chiamava la “fortuna di mare”, avendo in comune le prospettive e le speranze per le quali si sono imbarcati.

Forse è una cosa nota — e la dico fra parentesi —, ma poiché sono tanti i luoghi comuni sul Medioevo, penso non sia inutile ricordare che anche i rematori delle galere erano degli uomini liberi, dei salariati, quindi dei marinai e che solo con l'Età Moderna sono stati utilizzati i prigionieri. Anche i rematori avevano dunque diritto a partecipare alle decisioni, poiché erano membri di questa comunità di destino.

Vi propongo ora un altro esempio — che è poi una consuetudine alla quale ho dovuto adeguarmi —, della gente di Asciano Pisano, dove ci sono tre macellai. Ebbene, gli abitanti del mio paese tendono normalmente a servirsi di carne ora da uno, ora dall'altro, mostrando così, nei fatti, l'interesse per la sopravvivenza della propria comunità.

Nel saggio *Diagnosi*, scritto dal filosofo “contadino” francese Gustave Thibon (1903-2001) ed edito da Giovanni Volpe (1906-1984) nel 1972¹, si trova, posto in appendice, un articolo intitolato proprio *La comunità di destino*, dove l'autore fa notare il rapporto che un tempo, in una piccola comunità, esisteva fra un commerciante e il raccolto dei contadini. Oggi, anche nel mio paese, il buono o cattivo raccolto non va al di là — quanto a interesse — di qualche chiacchiera fatta al bar. Ma un tempo coloro che vivevano in un paese, compreso il medico che spesso era pagato più con prodotti in natura che non con soldi, facevano parte di una comunità di destino che è bene illustrata da questi versi di Jean de La Fontaine (1621-1695): «Se il tuo vicino viene a morire, è su di te che cade il fardello»², a significare che la crisi di una famiglia o di un certo settore alla fine viene a colpire tutti.

¹ Cfr. GUSTAVE THIBON, *La comunità di destino*, in IDEM, *Diagnosi. Saggio di fisiologia sociale*, prefazione di Gabriel Marcel (1889-1973), in IDEM, *Ritorno al reale. Prime e seconde diagnosi in tema di fisiologia sociale*, trad. it., a cura e con considerazioni introduttive di Marco Respinti, Effedieffe, Milano 1998, pp. 1-148 (pp. 123-145).

² Cfr. «Si ton voisin vient à mourir, c'est sur toi que le fardeau tombe» (JEAN DE LA FONTAINE, *Le Cheval et l'Âne*, libro VI, favola 16).

Facciamo ora un passo avanti mediante una citazione di san Tommaso d'Aquino (1225-1274): «*L'uomo non appartiene alla comunità nell'interesse dell'essere suo, perché l'interesse dell'essere suo appartiene solo a Dio*». È una frase, questa, che mette in guardia contro ogni forma di totalitarismo, innanzitutto ed evidentemente il totalitarismo statale. In una di quelle scritte fasciste che su qualche casa di campagna, ai lati delle strade, erano ancora visibili non molto tempo fa, si leggeva: «Tutto per lo Stato, niente fuori dallo Stato». Per fortuna degli italiani di allora il fascismo, nella sua applicazione, non fu in realtà così totalitario, ma certamente il totalitarismo presuppone che l'uomo appartenga a una comunità — in questo caso statale — nell'interesse dell'essere suo. Ebbene, questo non è accettabile, non solo per la comunità statale, ma per tutte, poiché le prospettive dell'uomo non possono esaurirsi all'interno di una comunità. La frase di san Tommaso rimanda chiaramente a una prospettiva cattolica. Tuttavia, rileggendo *Ragione ed esistenza* di Karl Jaspers (1883-1969) — libro del 1939 tradotto in italiano nel 1942³ —, un filosofo che non ha certo una prospettiva tomistica o comunque cattolica, anche se sensibile ai temi religiosi, ho potuto trovare questa osservazione, vale a dire che la comunità umana, a differenza di quella animale, non si attua con immediatezza, ma è condizionata dal riferimento a un'altra realtà, da comuni e chiari scopi del mondo, dal riferimento alla verità, dal riferimento a Dio. Insomma, il vero fondamento della comunità umana è da trovarsi al di fuori di essa. Questo, dirà qualcuno, perché la si colloca in una prospettiva religiosa. Io direi che questo vale anche «a cielo chiuso», vale a dire «*tamquam Deus non esset*», come se Dio non esistesse. L'osservazione di Jaspers ci ricorda la vocazione dell'uomo all'apertura, all'universalità che è propria della natura ontologica dell'uomo, del soggetto-uomo, che non può esaurire il suo essere, come un animale di branco, all'interno della comunità. È tanto facile dire: «Io amo l'umanità!» e, a forza di dire «Io amo l'umanità», si finisce per non amare l'uomo vero e reale che è accanto a noi, così che molti teorici della solidarietà universale non sono poi capaci del più piccolo gesto di concreta solidarietà.

Nel saggio che più sopra ricordavo Gustave Thibon avverte: «*Gli uomini sono nati per amare le grandi cose*» [4]. *O piuttosto sono nati per amare le*

grandi cose attraverso le piccole»⁵. Mi pare bella questa frase che Thibon pone quasi a commento del noto passo evangelico che recita: «*Chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede*» (1Gv 4, 21), da lui felicemente definito «*una delle frasi più umane, più "incarnate" della Scrittura*»⁶. Dunque, se da un lato l'uomo per realizzarsi non può essere chiuso, limitato dalla comunità — caratteristica del mondo d'oggi è il dover condividere lo stesso destino anche senza avere le medesime idee o la medesima visione del mondo —, è vero d'altro canto che l'uomo è, secondo una celebre definizione, un «animale sociale», che sviluppa le sue potenzialità a partire dalla comunità più naturale di tutte, vale a dire dalla famiglia. Charles Maurras (1868-1952) diceva che il «piccolo d'uomo», appena nasce, emette un pianto, a segnalare il suo aver bisogno — e per quanti anni! — di una educazione⁷. Egli non è come il piccolo di un animale che può esser svezzato presto e presto mandato dalla madre verso il suo destino.

Esistono tuttavia, con ogni evidenza, anche le comunità geografiche. Ha significato nascere in un certo luogo, come hanno d'altronde significato le comunità volontarie — quelle in cui si sceglie di entrare volontariamente —, perché l'uomo diventa pienamente persona in seno a varie comunità. Alcune di queste possono essere anche parzialmente coatte. In Israele, per esempio, esistono certi *kibbutz* — in piccolissima percentuale, ma comunque interessante — in cui l'ideale egualitario è perseguito con un tale rigore che i figli, a quattro giorni dalla nascita, vengono tolti alle madri, perché non debbono avere il vantaggio di una madre più intelligente di un'altra. Comunità totalmente coatte erano sicuramente i *kolkhoz* nell'Unione Sovietica.

Che l'uomo si sviluppi come animale sociale in una serie di comunità non è un'ideologia e in un certo senso neppure una dottrina. A mio parere, francamente, è una constatazione che nasce dalla osservazione del reale.

Ritorno un attimo al Medioevo perché ci offre un esempio di piena consapevolezza della possibilità di appartenere a diverse comunità senza contrasto fra

³ Cfr. KARL JASPERS, *Ragione ed esistenza*, trad. it., a cura di Ada Lamacchia (1927-2008), 2ª ed., Marietti, Torino 1971.

⁴ Cfr. «*Le peuple est né en tout temps pour admirer les grandes choses et pour adorer les petites*» (LUC DE CLAPIERS, MAR-

CHESE DI VAUVENARGUES (1715-1747), *Sur le caractère des différents siècles*, in *Oeuvres complètes*, 2ª ed., 2 voll., Brier, Parigi 1821, vol. II, pp. 163-178 (p. 172).

⁵ G. THIBON, *op. cit.*, pp. 132-133.

⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁷ Cfr. «*Hominem tantum nudum, et in nuda humo, natali die abjicit ad vagitus statim et ploratum, nullumque tot animalium aliud ad lacrymas, et has protinus vitae principio*» (GAIO PLINIO SECONDO DETTO IL VECCHIO, *Historia mundi libri XXXVII*, libro VII, 1).

di loro. Chi conosce Dante Alighieri (1265-1321) sa benissimo che egli ebbe tre patrie: Firenze innanzitutto — patria certamente ingrata, ma in cui spera di tornare, un giorno, glorioso —, poi l'Italia, presente non solo nella coscienza, ma anche nelle parole di Dante, e, infine, il mondo. Tuttavia Dante non è un caso isolato, perché nella metà del Trecento il tribuno Cola di Rienzo (al secolo Nicola di Lorenzo Gabrini; 1313-1354), che fu per qualche anno, di fatto, signore di Roma, si definì, in una sua lettera, "*Liberator Urbis, Zelator Italiae, Amator Orbis*"⁸.

Nel Medioevo — cosa per noi oggi poco evidente — si riconosceva la pluralità degli ordinamenti giuridici, tanto che in un libro recente che si intitola *L'ordine giuridico medievale*, il professor Paolo Grossi dell'Università di Firenze sostiene che l'uso stesso della parola "Stato" applicata al Medioevo è da evitare⁹. La questione si può discutere, perché evidentemente si tratta di intendersi sui concetti, ma la cosa interessante è, in questo libro, proprio il rimando alla pluralità degli ordinamenti giuridici, anche perché noi, oggi, siamo abituati a considerare come unica fonte di diritto lo Stato. Così non era assolutamente nel Medioevo e a ben guardare non è del tutto così neppure oggi, anche se — quanto agli ordinamenti giuridici — la preminenza del riferimento allo Stato è sicuramente innegabile.

Il tema della "comunità" divenne oggetto di riflessione teorica da parte di Ferdinand Tönnies (1855-1936) in un libro uscito a Lipsia nel 1887 intitolato *Gemeinschaft und Gesellschaft*, cioè *Comunità e società*¹⁰. Devo dire che, a leggerlo tutto, risulta un po' noioso e penso francamente che sia uno di quei libri più citati che letti. È un libro tuttavia importante, in cui si contrappone la comunità caratterizzata da vita reale e organica a una società caratterizzata da una formazione che egli dice «ideale e meccanica»¹¹. Tönnies contribuì, anche se in modo non esclusivo, alla liberazione da una tesi che si era ormai imposta, cioè quella del contrattualismo politico, l'idea cioè che lo Stato nasceva da un contratto, in cui gli

elementi del rapporto erano soltanto due: lo Stato e l'individuo. Questo era evidentemente il frutto della Rivoluzione francese, che a sua volta era stata il frutto di correnti di pensiero politico di questo tipo. La comunità, dunque, con Tönnies ritorna a essere oggetto di attenzione.

Certo una definizione non è facile. Le definizioni non sono d'altronde mai facili, perché o sono troppo specifiche, e allora diventano lunghe e minuziose, o sono troppo generiche e ci sta dentro tutto. Per esempio nel famoso *Dizionario critico di filosofia* di André Lalande (1867-1963)¹² — che è un po' un testo di riferimento — alla voce "comunità" si legge: «Gruppo sociale caratterizzato dal fatto di vivere insieme sulla base di beni comuni o risorse che non sono proprietà individuali». Ora questo vivere insieme sulla base di risorse che non sono di proprietà individuale, definisce solo un tipo di comunità, per esempio una comunità religiosa. Un monastero è indubbiamente un insieme di uomini che vivono insieme con risorse comuni. La definizione è però troppo specifica. Potrei allora intendere questa definizione del Lalande in senso lato. Anche lo Stato italiano è una realtà in cui noi viviamo tutti insieme e poiché ci sono dei beni demaniali, ci sono dei beni comuni. La definizione, in questo caso, è troppo generica. D'altro canto si parla di "comunità ebraica" a New York oppure — il riferimento è qui familiare perché mia moglie ne faceva parte — di "comunità italiana" al Cairo, che sono espressioni legittime, ma non pienamente rispondenti al tema della comunità di destino a cui cerco di avvicinarmi.

Per "comunità di destino" non intendo neppure il tipo di comunità proposto da "certi tecnici nichelati della pastorale moderna", come dice Jean Madiran (1920-2013). Ne ho conosciuti, mi è capitato di vederli all'opera, preti e non preti nel mondo cattolico, con i loro continui appelli al riscoprirsi come comunità, ponendo l'accento sul dato soggettivo e con la rimozione del dato fattuale, del dato oggettivo, del dato reale. In tal modo, infatti, si finisce per perdere due elementi che sono invece fondamentali nella nozione di comunità di destino, cioè l'esistenza di disuguaglianze e di gerarchie istituzionalizzate, vale a dire giuridicamente riconosciute. Il filone egualitario all'interno del mondo cattolico tende oggi a pregiare poco la distinzione dei ruoli nella famiglia e a polemizzare contro la giuridicità, osteggiando qualunque elemento istituzionale. Oggi c'è una certa

⁸ *Istorie pistolesi* [pistoiesi] ovvero delle cose avvenute in Toscana dall'anno MCCC all'anno MCCCXLVIII, Silvestri, Milano 1845, pp. 407-408.

⁹ Cfr., per esempio, PAOLO GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, 7ª ed., GLF Editori Laterza, Roma-Bari 2014; nonché IDEM, *Un diritto senza Stato. La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, vol. 25, Giuffrè, Milano 1996, pp. 267-284.

¹⁰ Cfr. FERDINAND TÖNNIES, *Comunità e società*, trad. it., a cura di Maurizio Ricciardi, GLF editori Laterza, Roma-Bari 2011.

¹¹ IDEM, *Comunità e società. Brani scelti*, trad. it., a cura di Gennaro Avallone, Edizioni Kurumuny, Calimera (Lecce) 2009, p. 47.

¹² Cfr. ANDRÉ LALANDE (a cura di), *Dizionario critico di filosofia*, trad. it., prefazione di Mario Dal Pra (1914-1992), ISEDI-Mondadori, Milano 1980.

visione della Chiesa e della storia della Chiesa per cui è buono tutto ciò che è movimento e cattivo tutto ciò che tende all'istituzionalizzazione. Così le caricature della figura storica di san Francesco d'Assisi (1181/1182-1226), proposte da certi film o da certi libri — anche se scritti da religiosi — sono un pertinente esempio dell'odio verso qualsiasi giuridicità, qualsiasi distinzione, qualsiasi riconoscimento di autorità.

Esempi di false comunità di destino sono oggi i così diffusi “centri sociali”, che sono comunità... solo nel senso in cui il diavolo è “scimmia di Dio”¹³. Certe rievocazioni del Sessantotto tendono a far credere che le manifestazioni studentesche fossero manifestazioni di festa, ma così non era. Si trattava invece di momenti orgiastici, di rovesciamento totale, messi ancora più in luce con il cosiddetto “movimento del '77”, in cui fecero la loro prima comparsa gli “indiani metropolitani”, appropriato esempio della tribalizzazione della società, di quella fase che il professor Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995) chiama “quarta Rivoluzione”.

Dunque la comunità di destino è qualcosa di ben diverso da un centro sociale. È invece la consapevolezza di essere legati da interessi comuni, da bisogni comuni, da esigenze comuni. Ed è diversa — come dice Thibon — da quella che potremmo chiamare “comunità di somiglianza”, che può per esempio legare un operaio di un'industria ferrarese a quello di un'industria marsigliese. Comunità di destino è invece quella che lega in un tessuto sociale concreto, che lega dei destini appunto.

Ora queste comunità di destino sono state la ricchezza delle società passate. E oggi? Oggi ci troviamo di fronte ai problemi di una storia che cambia con rapidità impressionante, di una storia che ci ha portato in una società irreversibilmente avanzata in senso tecnologico. Un tempo ciò che accadeva in Giappone poteva avere delle conseguenze in Italia — o comunque nella cristianità occidentale — dopo qualche decennio, comunque dopo molto tempo. Oggi ciò che accade alla Borsa di Tokio ha invece conseguenze immediate ed è un dato di cui dobbiamo tener conto, così come dobbiamo tener conto della planetarizzazione della Terra, del carattere culturalmente complesso della civiltà in cui viviamo e in ogni caso della coesistenza sul pianeta di culture diverse.

Samuel Huntington (1927-2008), scienziato po-

litico che insegna[va] in America, in un volume che si intitola *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*¹⁴, ha invitato a considerare la realtà del mondo dopo il 1989 in termini di scontri di culture. Infatti, finito il comunismo, non ci sono più scontri di carattere ideologico, né tutto può essere interpretato in termini geo-politici — a livello cioè di contrasti fra Stati —, ma i conflitti del presente e soprattutto del futuro si preannunciano come conflitti fra tradizioni culturali e di religiose diverse.

Verrebbe da rimpiangere i piccoli Stati! Già Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755), nel suo *De l'esprit des lois*¹⁵, ma soprattutto in un saggio del 1729 sull'evoluzione della società romana¹⁶, aveva detto che Roma, finché il suo dominio era rimasto relativamente piccolo, era vissuta bene, ma che, dopo la sua enorme espansione, si era corrotta ed era cominciata così la sua decadenza.

Qui è bene intendersi, perché potrebbe esserci la tentazione di comportarsi al modo di quelle comunità americane degli Amish — la comunità riformata nata in Svizzera nel Cinquecento —, che vive come se fosse nel Settecento, rifiutando tutto ciò — compresi, credo, gli antibiotici — che non appartiene a quel secolo. Una vita, insomma, non collegata, né integrata con il mondo circostante. Qualcuno potrebbe dire che anche una comunità di monaci o di suore contemplative non è integrata con il mondo circostante, ma non è così, perché essa prega — e con quanta utilità si può solo immaginare — per il mondo circostante. Quindi non vive separata dal mondo. Dico ciò per non creare confusione e per non rischiare di arrivare alle conclusioni di un filosofo di cui parlerò fra poco. Dopo un'analisi pessimistica, ma valida, del presente, egli giunge a dire che non rimane altro da fare che rinchiudersi in piccole comunità. A fronte degli attacchi che colpiscono le comunità naturali, non mi sembra però una soluzione quella di costruire una piccola comunità, di proteggerla, di circondarla di mura per mantenere dei rapporti “*face to face*”, per dirla con le parole di Alasdair McIntyre. Questo è infatti il filosofo britannico di cui parlavo e, per darvi un riferimento bibliografico, un suo libro tradotto in Italiano e pubblicato nel 1981 da Feltri-

¹⁴ Cfr. SAMUEL P.[HILLIPS] HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, 1996, trad. it., Garzanti, Milano 2006.

¹⁵ Cfr. CHARLES DE SECONDAT, BARONE DI MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, trad. it., a cura di Sergio Cotta (1920-2007), De Agostini Libri, Novara 2015.

¹⁶ Cfr. IDEM, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei romani e della loro decadenza*, trad. it., a cura di Davide Mondada, 2ª ed., Rizzoli, Milano 2004.

¹³ Per questa figura patristica, cfr., per esempio, «*imitatur enim diabolus, ut simia, quantum potest, divinas actiones*» (GIOVANNI CASSIANO (360 ca.-435), PL XLIX, 991b).

nelli, si intitola *Dopo la virtù*¹⁷. Forse alla Feltrinelli l'avevano preso per un filosofo un po' "hippie". Certo l'analisi fatta dal dottor Corrêa de Oliveira su quella che egli chiama "TV Rivoluzione" è più limpida e più lucida e chi ha sentito parlare sull'argomento il direttore della rivista *Cristianità* Giovanni Cantoni sa benissimo quali sono le prospettive in cui si muove Alleanza Cattolica. E tuttavia mi pare interessante vedere come affronta l'argomento un intellettuale che ha studiato tematicamente il problema delle comunità anche se in una prospettiva non coincidente con quella contro-rivoluzionaria. La sua posizione potrebbe essere definita aristotelica e anti-illuministica. Infatti, a partire dall'Illuminismo — e anche prima, diremmo noi con de Oliveira — comincia un processo di decadimento così deciso che oggi ci troviamo di fronte a una vera e propria catastrofe della morale, analoga a quella che fu poi la catastrofe del tardo impero romano. McIntyre giunge a dire che ci vorrebbe un nuovo san Benedetto da Norcia (480 ca.-547)! Attualmente, afferma questo filosofo, noi viviamo le conseguenze del progetto libertario-illuministico volto a combattere tutte le autorità politiche e religiose, con il risultato di porre come unica fonte di autorità l'individuo. Ora, se l'individuo è unica autorità per se stesso, ben si capisce che crolla qualsiasi fondamento della morale. All'inizio dicevo che il Medioevo per certi versi è durato fino a qualche decennio fa, perché, decaduta a livello filosofico, la morale continuava a reggere il costume. A questo proposito Gustave Thibon fa una distinzione importante: la scelta morale è la scelta compiuta consapevolmente, mentre il costume è costituito dalle azioni che si fanno per consuetudine e potrebbe essere definito come la sedimentazione, nelle tradizioni consolidate, della morale trasmessa di generazione in generazione. Solo in questi ultimi decenni si sono dunque viste le pratiche conseguenze dell'aver demolito a livello teorico i fondamenti della morale. E il fondamento della morale, a partire proprio dal Settecento, era stato indebolito da David Hume (1711-1776) e Denis Diderot (1713-1784) che avevano cercato di basarlo sui desideri e sulle passioni. Immanuel Kant (1724-1804), invece, sulla ragione astratta e Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) sulla scelta. Dice McIntyre che l'esito vero di questo processo è Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), per il quale l'unica fonte di autorità è l'individuo con la sua pura volontà di potenza. Allora, conclude McIntyre, siamo di fronte ad un bivio:

o Nietzsche o Aristotele (384/383-322 a.C.). Vale a dire o virtù in senso soggettivo, emotivo, relativistico, oppure virtù in senso oggettivo, solidaristico, comunitario. In senso, aggiungerei io, tomistico e cattolico. Ci sono dei libretti aurei di Josef Pieper (1904-1997) che non si trovano più — e che mi piacerebbe vedere ristampati¹⁸ —, in cui vengono sì esaminate le virtù teologali, ma anche le cardinali, quelle virtù naturali che sono cioè il cardine della vita dell'uomo.

Una cosa certa è comunque questa: l'individualismo etico è disarmato anche in una prospettiva teorica di fronte a problemi come quelli, enormi, che solleva per esempio la bioetica. Ecco, quindi, un pensiero laicista arrancare oggi alla ricerca disperata di un fondamento dell'etica che non si può trovare se non ritornando a una visione naturale e cristiana dell'uomo. Dell'uomo, intendo, come animale sociale. Ora la storia degli ultimi decenni e degli ultimi anni ci fa invece vedere una serie di attacchi alle comunità veramente impressionanti e le forme di attacco più evidenti sono quelle — è chiaro — che riguardano la più naturale e fondamentale delle comunità di destino che è la famiglia.

Già negli anni Trenta del secolo scorso un grande poeta — ed è proprio dei grandi poeti essere anche profeti — Thomas Stearns Eliot (1888-1965), nei *Cori da "La Rocca"*, aveva bene descritto la dissoluzione dell'unità della famiglia, legata a quella dell'unità religiosa e morale. Neppure la famiglia, diceva, si muove oggi più unita perché «[...] ogni figlio vuole la sua motocicletta / E le figlie cavalcano sellini casuali»¹⁹. La famiglia è stata però indebolita e attaccata anche attraverso leggi che hanno inciso sul costume.

Non molti giorni fa ero in Francia e là vi erano forti dibattiti intorno al PACS (Pacte Civil de Solidarité, Patto Civile di Solidarietà). Questa sigla è apparentemente rassicurante. Una caratteristica del linguaggio contemporaneo è quella di cercare di essere rassicurante. L'aborto non è mai chiamato aborto, è una "interruzione di gravidanza", anzi "IVG", "Interruzione Volontaria della Gravidanza", perché la sigla rassicura e vuole mettere in ombra la cruda realtà. A me è capitato per esempio di rifiutare un contributo che mi veniva chiesto a favore degli "hanseniani", perché per mia ignoranza non sapevo che la

¹⁷ ALASDAIR C.[ALMERS] MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, 1981, trad. it., 2ª ed., Armando, Roma 2007.

¹⁸ In realtà diversi titoli di Pieper usciti presso la Morcelliana di Brescia sono stati ristampati negli anni 2000: tuttavia oggi il catalogo ufficiale della Casa riporta solo tre titoli.

¹⁹ T. S. ELIOT, *Cori da "La Rocca"*, 1934, in *Opere*, trad. it., Rizzoli, Milano 2007, pp. 277-340, *Coro II*, pp. 289-295 (p. 295).

lebbra è chiamata scientificamente “Morbo di Hansen” e pensavo che si trattasse di una setta orientale. Ma non è chiamando “hanseniani” i lebbrosi, “non vedenti” i ciechi, “invalidi” gli zoppi, “operatori ecologici” gli spazzini che si migliora la natura dell’oggetto che si vuole indicare. Questo uso delle sigle è tuttavia interessante, perché, evidentemente, non si vuole che, attraverso una parola, sia trasmesso il concetto in modo chiaro. Non a caso George Orwell (pseudonimo di Eric Arthur Blair; 1903-1950), nel suo *1984*²⁰ aveva raffigurato un mondo — in realtà era il comunismo portato alle sue estreme conseguenze — in cui c’era un Ministero della Verità che aveva introdotto la “Neolingua” che serviva proprio a far sparire certe parole. Proibendo, per esempio, la parola “libertà”, sparisce poi in qualche modo — o comunque diventa meno chiaro — il concetto di libertà. Il PACS, di fatto, è il riconoscimento delle unioni civili²¹, però si richiama, una volta sciolto l’acronimo, alla solidarietà. Ma la sostanza è questa: accanto ai matrimoni si istituisce la figura di coppie — anche omosessuali, evidentemente, con tutti i diritti alla casa, all’adozione e così via —, purché vi sia l’impegno a stare insieme per tre anni. Un vero e proprio attacco alla famiglia. Io vengo da una città, Pisa, che ha questo primato: essa è stata il primo comune ad avere istituito il Registro delle Unioni Civili che, per il momento, non ha nessuna conseguenza giuridica, ma è importante premessa per futuri e legali riconoscimenti. Accanto a questi attacchi concreti ci sono poi le omissioni, la sostanziale riduzione a somme quasi beffarde degli assegni familiari o una politica fiscale non centrata per nucleo familiare e invece centrata sull’individuo. Ma anche quando le istituzioni hanno fatto qualche passo nella direzione del riconoscimento di comunità intermedie — penso alle regioni o ai consigli di circoscrizione o di quartiere o di frazione, come nel caso del mio paese — in realtà si è prodotta soltanto una maggiore articolazione dei poteri politici propri dello Stato nazionale, con stessi schieramenti e stesse logiche politiche.

Ho evocato lo Stato nazionale, ma le nazioni si formano nella storia, vivono nella storia anche quando non sono uno Stato. Dante aveva chiarissima l’idea che gli Italiani formavano un popolo ed erano una nazione. La Polonia, fino al 1918, non esisteva come Stato, ma i polacchi ben sapevano di appartenere a una nazione. Lo Stato nazionale si è affermato

attraverso una guerra progressiva e sostanzialmente vinta su tutte le realtà intermedie. Oggi però lo Stato nazionale è una realtà che sta a sua volta diventando intermedia rispetto, per esempio, all’Unione Europea, perché è un esempio di diversificazione e di identificazione e anche di comunità di destino in cui sussistono differenze rispetto — per così dire — alla pialla livellatrice dell’Europa così come è stata concepita a Maastricht e così come è diretta da Bruxelles, quasi una disincarnazione del potere. In una delle ultime manifestazioni del Polo della Libertà²², le persone che protestavano contro il governo di Romano Prodi (1996-1998) avevano con sé, perlomeno, dei ritratti o delle caricature dello stesso Prodi, ma, se dovessimo manifestare contro un provvedimento europeo, non sapremmo francamente contro chi protestare. Un amico parlamentare mi diceva che, per l’80 per cento, l’attività del nostro Parlamento consiste nella ratifica di decisioni prese a Bruxelles o nell’adeguamento delle leggi italiane a quelle europee. Bruxelles, al di là del preteso liberismo ufficiale, è in realtà una espressione tecnocratica che si libera di tutto e di tutti. Vi sono leggi sulla misura dei fischietti, sulla misura dei preservativi, sulla misura di tutto. Ho scoperto che esiste a Ginevra un istituto per la standardizzazione mondiale e che questo istituto ha recentemente stabilito che sia abolito il quintale. Dunque un contratto internazionale può essere reso nullo dall’espressione “quintale”, perché l’espressione consentita è “cento chilogrammi”. E la data deve essere mese, giorno e anno e non, come siamo invece abituati noi, giorno mese e anno. Certamente dire che una donna pesa un quintale oppure cento chili è, di fatto, la stessa cosa, ma non è così a livello di espressione linguistica. Uniformare tutto significa anche eliminare le differenze linguistiche.

Ora se è vero che lo Stato nazionale, come abbiamo detto più sopra, si è affermato a danno delle realtà intermedie, è anche vero che oggi, di fronte a questa Europa e ancor più di fronte alla eventuale planetarizzazione del mondo, esso costituisce una difesa delle identità. Certo noi oggi viviamo in un tempo di globalizzazione in cui sembra che le comunità di destino, cioè le comunità reali, debbano scomparire. La globalizzazione spaventa. Quando si legge che i capitali finanziari che si spostano sono in rapporto di venti a uno con i capitali che servono per pagare beni e servizi reali, ci si spaventa. Tuttavia la globalizzazione c’è, non è un’invenzione. Potrei rimpiangere una società a base contadina, come era il mio paese

²⁰ Cfr. GEORGE ORWELL, *1984*, trad. it., presentazione di Robert Harris, Mondadori, Milano 2016.

²¹ La cui introduzione nel nostro ordinamento giuridico è poi avvenuta nel 2017.

²² La formazione partitica di centro-destra nata nel 1996 e sciolta nel 2000.

quando ero bambino. Se qualcuno di voi ha visto il film *L'albero degli zoccoli* di Ermanno Olmi (1978) ricorderà quel nonno, Gustavo, che coltivava i pomodori e che d'inverno si alzava di notte per curarne la crescita. C'è un proverbio toscano che dice: "Val più un vecchio in un canto che un giovane al campo". Sulla coltivazione dei pomodori nessuno poteva saperne più di quel vecchio che vi si era dedicato per moltissimi anni. Erano, queste, le conoscenze dei vecchi che venivano poi trasmesse alle generazioni successive. Oggi — chi usa il *computer* lo sa — nel giro di due mesi diventa obsoleto un programma e quindi la sua conoscenza.

Sono venute meno, linguisticamente, molte espressioni e quindi molti modi di essere. Nel Codice Civile c'è ancora la nozione giuridica del "buon padre di famiglia". Così è anche il rapporto con la terra. C'è un esempio bellissimo, tratto da *Memorie toscane* del conte Augusto Gotti Lega²³. Siamo nel 1950. Con la riforma agraria la terra del principe Tommaso Corsini di Sismano (1903-1980) è stata espropriata. Il provvedimento non è ancora operativo — è questione di giorni — e il principe arriva portando centinaia di pianticelle da mettere a dimora. Il fattore gli dice: "Principe, scusi, ma non lo sa che questa terra è stata espropriata?" E il principe gli risponde: "Io lo so, ma la terra no". Il che ben esprime, a mio avviso, l'idea di esser quasi custodi nel rapporto vitale con la terra e con la natura.

Le comunità di destino — quelle che nonostante tutto sopravvivono — sono dunque in pericolo. In parte per piani ideologici ben precisi che si attuano nella storia, in parte per uno sviluppo tecnologico che non è — se non in aspetti marginali — reversibile, ma soltanto controllabile. Da ciò la necessità di porsi il problema della difesa delle differenze e della difesa delle identità. La mia prospettiva — e credo anche la vostra — non è certamente quella della costituzione di una piccola comunità in cui cercare di mantenere quei rapporti, quei legami che si vanno perdendo nel mondo esterno. Ci troviamo di fronte a fenomeni nuovi ed è allora necessario uno sforzo, anche teorico, di riflessione su come salvare l'articolazione di una società fondata su comunità, nella convinzione che queste rispondano alla natura ontologica dell'uomo. È già un buon passo avanti l'aver rilevato che il problema esiste. Non possiamo certo pensare di proporre soluzioni facili, pronte e confezionate, da vendere a buon mercato.

²³ Cfr. AUGUSTO GOTTI LEGA (1904-1979), *Memorie toscane*, prefazione di Geno [Agenore] Pampaloni (1918-2001), Sansoni, Firenze 1971.

Il seme della fede

Dunque, non vedo altra soluzione per l'avvenire se non nel cristianesimo, e più precisamente nel cristianesimo cattolico; la religione del Verbo è la manifestazione della verità, così come la creazione è la visibilità di Dio. Non pretendo che debba avvenire necessariamente un rinnovamento generale, perché ammetto che popoli interi siano destinati all'annientamento; inoltre, ammetto che in certi paesi la fede si stia inaridendo: ma se ne resta un solo seme, se esso cade su un po' di terra, anche soltanto nei cocci di un vaso, quel seme germoglierà, e una seconda incarnazione dello spirito cattolico ridarà vita alla società.

François René de Chateaubriand

[*Memorie d'oltretomba*, libro XLII, cap. 16, *L'idea cristiana è l'avvenire del mondo*, trad. it., Einaudi-Gallimard, Torino 1995, vol. II, pp. 836-839 (pp. 836-837)].



ROBERT CONQUEST, RICHARD WALKER,
JAMES EASTLAND e STEPHEN HOSMER

Il costo umano del comunismo

nuova edizione italiana ritradotta e annotata

a cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori, Crotone 2017, 236 pp., € 19,90

Già nei primi anni 1970 le vittime del comunismo sovietico, cinese e vietnamita assommavano a decine di milioni. Il primo rapporto sui crimini del comunismo prima del *Libro nero* del 1998. A cent'anni dall'Ottobre Rosso, per non dimenticare che nessuno ha pagato.

La ricerca sui testi originali svolta dall'autore smentisce il cliché storiografico, ripreso in tanta letteratura e iconografia "non neutre", che vorrebbe che Lutero avesse, in segno di clamorosa sfida, affisso le sue tesi teologiche sulle indulgenze al portale della chiesa del castello di Wittenberg



Lutero: *Novantacinque tesi* mai affisse

Ermanno Pavesi

1. I presupposti

Anche se i riflettori si sono ormai spenti sulle celebrazioni del quinto centenario della Riforma protestante, gli inizi della quale vengono fatti risalire alla presunta affissione, in occasione della Festa di Ognissanti del 1517, delle novantacinque tesi sulla validità delle indulgenze da parte del monaco agostiniano tedesco Martin Lutero (1483-1543), pare tuttavia necessario continuare ad approfondire il tema.

Per il dialogo ecumenico è indispensabile una ricostruzione degli inizi della Riforma storicamente fondata e condivisa. Un lavoro indispensabile, poiché la descrizione da secoli consueta degli inizi della Riforma e del ruolo delle *Novantacinque tesi* può essere fuorviante. Lutero, scandalizzato dalla cosiddetta vendita delle indulgenze da parte di una Chiesa corrotta, avrebbe avuto solamente l'intenzione di denunciarne gli abusi, ma la gerarchia cattolica non avrebbe recepito le critiche legittime, avrebbe piut-

tosto cercato di risolvere la questione in modo autoritario con la scomunica, sì che Lutero, costretto a scegliere fra l'abiura delle sue teorie e la scomunica, non si sarebbe piegato, ma avrebbe portato avanti autonomamente le riforme che la gerarchia si rifiutava di fare.

Questa interpretazione è stata resa popolare dalla immagine che rappresenta Lutero che affigge di persona le sue tesi sul portale della chiesa del castello di Wittenberg. Questa immagine era destinata a rappresentare l'atto di aperta sfida di Lutero alla Chiesa cattolica nell'immaginario collettivo tanto di protestanti quanto di cattolici, che naturalmente ne davano una valutazione opposta. In certi momenti storici quell'immagine ha avuto anche una interpretazione nazionalistica, come atto di orgoglio germanico.

La critica moderna ha dovuto constatare che l'affissione delle *Tesi* non è storicamente documentata e non corrisponde neanche all'immagine di Lutero attualmente disegnata dagli esperti. Le *Tesi*, infatti, non furono affisse, bensì Lutero le inviò, con una

lettera di accompagnamento, all'arcivescovo di Maganza Alberto di Brandeburgo (1490-1545), in veste di coordinatore della predicazione dell'indulgenza, nonché al proprio ordinario, Hieronymus Schulze (o Schultz; 1460 ca.-1522), vescovo di Brandeburgo. Lutero seguì quindi la via gerarchica in modo discreto, tuttavia avrebbe fatto circolare alcune copie delle *Tesi* fra i suoi colleghi e qualcuno di loro le avrebbe diffuse, rendendole di dominio pubblico e, a questo punto, Lutero non si sarebbe più sentito tenuto alla riservatezza e avrebbe iniziato a trattare la questione delle indulgenze anche in pubblico.

2. Lutero: moralizzatore o riformatore radicale?

Il modo con cui le indulgenze erano predicate nelle zone limitrofe di Wittenberg fu senz'altro l'occasione per la compilazione delle *Tesi*, ma le questioni che sollevarono vanno ben oltre una semplice richiesta di moralizzazione e riguardano importanti questioni dottrinali e teologiche. Nelle polemiche successive Lutero stesso dichiarò ripetutamente che la questione delle indulgenze era una sciocchezza¹ e che non intendeva tanto criticare il comportamento morale del Papa e dei chierici, quanto sollevare questioni dottrinali: «Noi non combattiamo contro il modo di vivere suo e dei sacerdoti, ma contro i loro cattivi dogmi»².

Anche per gli studiosi protestanti è riduttivo attribuire un ruolo centrale alla questione delle indulgenze. Wilfried Härle, professore emerito di Teologia Sistemica all'Università di Friburgo in Brisgovia, sostiene, per esempio, che: «[...] significherebbe fraintendere completamente Lutero, se si pensasse che per lui si fosse trattato solamente, o in primo luogo, di eliminare la proliferazione della pratica delle indulgenze. Il commercio delle indulgenze è per lui solamente un sintomo di una dottrina penitenziale errata che presuppone che l'uomo, che si trova sotto il potere del peccato, quando fa quello che può con le proprie forze sarebbe in grado di fare il primo passo verso la salvezza, e potrebbe quindi ottenere la grazia di Dio»³.

In questo passaggio Härle non prende neanche in considerazione certi eccessi o abusi nella predicazione delle indulgenze e chiarisce che per Lutero la questione delle indulgenze rappresentava soltanto un aspetto particolare della sua dottrina penitenziale, mentre il problema fondamentale era se l'uomo con le sue opere, qualunque esse fossero, potesse acquisire meriti davanti a Dio a soddisfazione dei propri peccati, cioè la questione del libero arbitrio.

Anche il teologo valdese Giovanni Miegge (1900-1961) è convinto che le novantasette tesi oggetto della *Disputa contro la teologia scolastica*, tenutasi il 4 settembre 1517 in occasione del baccellierato di uno studente, Franz Günther (?-1528), diano un quadro molto più completo delle novità riformatrici di Lutero, ossia di quella che viene qui definita la “nuova teologia di Wittenberg”, rispetto alle tesi sulle indulgenze⁴. Quell'evento accademico avrebbe forse meritato, più delle famose *Novantacinque tesi*, di diventare il punto di partenza del rinnovamento degli studi e della pietà, che già ferveva a Wittenberg.

Le novantasette tesi “di Günther” non si riferiscono a una questione secondaria e marginale come le indulgenze, ma ai principi stessi del pensiero di Lutero. Esse segnano il clamoroso distacco di Lutero dal semi-pelagianismo della teologia occamistica e dalla filosofia di Aristotele (384/383-322 a.C.) e hanno un tono di sfida ancora più alto e reciso che non quelle sulle indulgenze⁵.

Sia Härle sia Miegge ribaltano l'interpretazione corrente: anche se la critica delle indulgenze ha costituito il punto di partenza per il confronto pubblico di Lutero con l'autorità religiosa, la critica della loro predicazione rappresenta solamente l'applicazione della “nuova teologia di Wittenberg” a una questione che Miegge definisce “secondaria e marginale”. Proprio il teologo italiano precisa anche una caratteristica particolare di questa nuova teologia, ossia il “distacco dalla filosofia di Aristotele” e, quindi, anche dal tomismo e dalla filosofia in genere. Questa interpretazione coincide con quella del Papa emerito Benedetto XVI (2005-2013), che nel discorso tenuto all'Università di Ratisbona durante la sua visita pastorale in Germania nel 2006, dopo aver sottolinea-

N.B. Molte delle citazioni di testi di Lutero sono tradotte (dall'Autore) da *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe*, 127 voll., Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1883-2009 [in sigla *WA* + n. vol./tomo].

¹ Cfr. MARTIN LUTERO, *Il servo arbitrio*, 1525, trad. it., a cura di Fiorella de Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 1993, p. 415.

² IDEM, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectiones D. Martini Lutheri (1531) collectus 1535*, in *WA*, vol. XL, t. 1, 1911, p. 686.

³ WILFRIED HÄRLE, *Einleitung [Introduzione]*, in MICHAEL BAYER (a cura di), *Martin Luther. Latein-deutsche Studien-*

ausgabe, 3 voll., 2ª ed. riveduta, Evangelische Verlagsanstalt, Lipsia 2016, vol. I, *Der Mensch vor Gott*, pp. XI-XLII (p. XI-XII; p. XV).

⁴ Cfr. il testo completo delle novantasette tesi in *Disputatio contra scholasticam theologiam*, in *WA*, vol. I, 1883, pp. 221-228.

⁵ Cfr. GIOVANNI MIEGGE, *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla dieta di Worms (1483-1521)*, 4ª ed., prefazione di Fulvio Ferrario, prefazione all'edizione del 1964 di Valdo Vinay (1906-1990), Claudiana, Torino 2003, pp. 178-179.

to l'importanza che l'incontro tra la fede biblica e il pensiero greco ha avuto e deve continuare ad avere per il cristianesimo, constatava però che alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della "de-ellenizzazione" del cristianesimo⁶ e precisa che questa "de-ellenizzazione" è avvenuta in tre fasi, la prima delle quali è rappresentata da alcuni "postulati della Riforma": *«La deellenizzazione emerge dapprima con i postulati della Riforma del XVI secolo. Considerando la tradizione delle scuole teologiche, i riformatori si vedevano di fronte a una sistematizzazione della fede condizionata totalmente dalla filosofia, di fronte cioè a una determinazione della fede dall'esterno, in forza di un modo di pensare che non derivava da essa. Così la fede non appariva più come vivente parola storica, ma come elemento inserito nella struttura di un sistema filosofico. Il sola Scriptura, invece, cerca la pura forma primordiale della fede, come essa è presente originariamente nella Parola biblica. La metafisica appare come un presupposto derivante da altra fonte, da cui occorre liberare la fede per farla tornare a essere totalmente se stessa»*⁷.

Queste precisazioni sono necessarie per comprendere la reazione delle autorità ecclesiastiche e per inquadrare le critiche che comunemente le sono rivolte. Autorità ecclesiastiche, come anche i teologi, hanno in genere colto subito gli elementi di questa "nuova teologia di Wittenberg" e hanno incentrato la loro critica proprio su questi elementi, mentre la questione delle indulgenze in sé è passata in secondo piano. Come si vedrà più oltre, le autorità religiose intervennero duramente contro gli abusi, ma un tale intervento non poteva significare il riconoscimento della "nuova teologia di Wittenberg".

3. La costruzione della Basilica di San Pietro

Già nel Quattrocento il fabbricato della Basilica di San Pietro a Roma si trovava in cattive condizioni, gli elementi più antichi risalivano addirittura alla basilica costantiniana del IV secolo e Papa Niccolò V (1447-1455), con la consulenza dell'umanista Giannozzo Manetti (1396-1459)⁸, aveva progettato e ini-

ziato una ristrutturazione, lavori interrotti, però, dalla morte del pontefice. Negli anni successivi la ristrutturazione si è fermata: non vi era accordo sul progetto, per esempio se la basilica dovesse avere una pianta a croce latina o a croce greca, o riguardo alla radicalità della ristrutturazione e alla conservazione degli elementi antichi. Papa Giulio II (1503-1513) approvò il progetto dell'architetto Donato Bramante (1444-1514), che prevedeva la costruzione di una basilica grandiosa che per la cristianità avrebbe dovuto avere una dignità simile a quella del Tempio di Salomone per gli ebrei. La prima pietra fu posta il 18 aprile 1506 e il 12 febbraio 1507 il pontefice indisse una indulgenza particolare per chi avesse fatto delle offerte per finanziare la costruzione. Negli anni successivi altri documenti pontifici, come la bolla *Liquet omnibus* dell'11 gennaio 1510, estesero progressivamente l'indulgenza a diversi Paesi europei. Alla morte di Giulio II erano state costruite le quattro grandi colonne destinate a sostenere la cupola.

Dopo l'ascesa al soglio pontificio, il suo successore, Papa Leone X (1513-1521), il 29 ottobre 1513 confermò le indulgenze di Giulio II e il 29 ottobre 1514 le estese ad altri Paesi europei. Il 12 dicembre dello stesso anno le concesse anche ad alcune province ecclesiastiche germaniche, mentre in altre non furono permesse: per esempio, il principe elettore Federico III di Sassonia, detto il Saggio, (1463-1525), non ne consentì la promulgazione nei suoi territori.

Nel 1514 il capitolo della diocesi di Magonza, la sede vescovile più importante dei Paesi germanici, elesse Alberto di Brandeburgo-Hohenzollern quale nuovo arcivescovo. Alberto divenne così automaticamente primate di Germania, principe elettore e primo cancelliere del Sacro Romano Impero. Egli era già vescovo di Magdeburgo e amministratore della diocesi di Halberstadt, cariche alle quali non voleva rinunciare. Questo diniego diede origine a un contenzioso con Roma, perché il diritto canonico non permetteva un tale cumulo di cariche. Dopo alcune trattative, il 18 agosto 1514 Alberto ottenne la dispensa che gli consentì di mantenere l'insieme delle cariche, ma, per ottenere la dispensa, dovette sborsare una somma di circa trentamila ducati, che gli fu anticipata dalla Banca Fugger di Augusta. Con la bolla *Sacrosancti Salvatoris et Redemptoris nostri* del 31 marzo 1515 Papa Leone X autorizzò Alberto a far predicare le indulgenze nelle sue diocesi: la

⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Incontro con i rappresentanti della Scienza nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg*, del 12 settembre 2006, trad. it. in IDEM ET ALII, *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 9-29 (p. 20).

⁷ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁸ Cfr., per esempio, GIANNOZZO MANETTI, *De gestis Nicolai quinti summi pontificis, liber secundus*, cit. in CHRISTINE

SMITH e JOSEPH F. O'CONNOR, *Building the Kingdom. Giannozzo Manetti on the Material and Spiritual Edifice*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (Arizona) 2006, pp. 361-431 (p. 368).

metà delle offerte raccolte avrebbe finanziato la fabbrica della Basilica di San Pietro, con l'altra metà Alberto avrebbe potuto rimborsare la somma prestatagli dalla banca.

L'inizio della predicazione delle indulgenze fu ritardato, perché, nella compenetrazione dei ruoli fra Stato e Chiesa allora vigente, era necessaria l'autorizzazione dell'imperatore e Alberto voleva essere veramente sicuro di potere tenere per sé la metà delle offerte. Così, solo alla fine di dicembre del 1515 o agli inizi di gennaio del 1516, Johann Tetzel (1465-1519), un domenicano che si era già distinto nella predicazione di altre indulgenze, fu nominato sotto-commissario generale per le indulgenze per la regione ecclesiastica del Magdeburgo. La predicazione dell'indulgenza attirò anche fedeli delle regioni dove non era stata permessa, come in quella di Wittenberg. Questa cittadina dista trentaquattro chilometri da Dessau, quasi quarantacinque da Zerbst e circa quarantaquattro da Jüterborg, alcune delle località dove le indulgenze furono predicate da Tetzel o dai suoi collaboratori. Nella sua attività pastorale Martin Lutero, che risiedeva a Wittenberg nel convento degli agostiniani, aveva sentito parlare della predicazione da fedeli che erano andati a lucrare indulgenze in queste cittadine.

4. L'“attualità” della morte nel tardo Medioevo germanico

A partire dal 1347, quando una grave epidemia arrivò a Costantinopoli e a Genova, la peste nera scoppiò in tutta Europa. Per tutto il resto del XIV secolo e almeno fino all'inizio del XVI, la peste ricomparve quasi ogni anno in un luogo o nell'altro dell'Europa occidentale e le epidemie si susseguirono regolarmente. Infatti, se si segue la storia della peste in una città in questo periodo, si constaterà che ogni otto, dieci o quindici anni, essa vi scoppia con violenza e che tutta la città ne rimane sconvolta, perdendo fino al 20, al 30 e anche al 40% della popolazione. Al di fuori di suoi periodi di parossismo, la peste allignava in uno stato semi-endemico, vagando capricciosamente da una strada o da un quartiere all'altro, a seconda della stagione, per uno, due e perfino cinque o sei anni di seguito; poi scompariva per qualche anno. Riappariva allora in una forma “debole” che spesso precedeva la forma “esplosiva”, oltre che seguirla.

Ogni epidemia provocava innumerevoli vuoti nel tessuto sociale e quando, dopo qualche anno, famiglie, imprese e funzioni pubbliche si stavano riorganizzando, scoppiava una nuova epidemia che

sconvolgeva di nuovo la società. Le epidemie si manifestavano, come detto, a intervalli più o meno regolari, ma potevano comparire anche “capricciosamente” e questo creava un clima di perpetua ed estrema instabilità e alimentava il senso d'insicurezza delle popolazioni: tutti, anche i giovani, dovevano così confrontarsi ogni giorno con il problema della caducità dell'esistenza umana e con la questione della vita dopo la morte.

In questa situazione fiorirono alcune forme di espressione artistica, come la “danza macabra” (*Totentanz*), e letteraria, come la letteratura sull'“*ars moriendi*”.

Nelle figure delle danze macabre sono rappresentati a volte uomini in carne e ossa di ogni ceto sociale, che si confrontano con scheletri, ricordando che tutti devono morire. A volte si tratta di affreschi in chiese e in cimiteri, come nel caso della danza macabra, purtroppo andata distrutta, dipinta nel 1440 su una parete del cimitero del convento dei domenicani di Basilea da Konrad Witz (1400 ca.-1446), dopo che una epidemia di peste aveva infierito nella città renana per molti mesi nel 1439. Ma, con i progressi della stampa, danze macabre furono rappresentate prima in xilografie e successivamente in molti libri devozionali.

Nel corso del XV secolo si sviluppò altresì un nuovo genere letterario, la cosiddetta *ars moriendi*. Il rischio di una morte inattesa suscitava l'esigenza di prepararsi adeguatamente e, a questo scopo, furono scritti numerosi libri che raccomandavano l'imitazione della vita di Cristo, insegnavano a non avere paura della morte e ad avere fiducia nel Redentore. Questa preparazione personale non poteva prescindere però dalla mediazione della Chiesa per mezzo dei sacramenti e delle indulgenze. Le continue epidemie, le danze macabre e le opere con soggetto l'*ars moriendi* contribuirono a sensibilizzare i fedeli ai meriti lucrabili con le indulgenze.

5. Le indulgenze

Secondo il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, «La dottrina e la pratica delle indulgenze nella Chiesa sono strettamente legate agli effetti del sacramento della Penitenza»⁹. Che cos'è l'indulgenza? «L'indulgenza è la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, remissione che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento del-

⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1.471.

la Chiesa, la quale, come ministra della redenzione, autoritativamente dispensa ed applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi»¹⁰.

«L'indulgenza è parziale o plenaria secondo che libera in parte o in tutto dalla pena temporale dovuta per i peccati»¹¹. «Ogni fedele può acquisire le indulgenze [...] per se stesso o applicarle ai defunti»¹².

6. Le pene del peccato

Per comprendere questa dottrina e questa pratica della Chiesa bisogna tener presente che il peccato ha una duplice conseguenza. In forma grave ci priva della comunione con Dio e quindi ci rende incapaci di conseguire la vita eterna: questa privazione è chiamata la «pena eterna» del peccato¹³.

Le indulgenze plenarie nella Chiesa cattolica vantavano una storia plurisecolare. Il 27 novembre 1095 Papa Urbano II (1088-1099), per esempio, concesse l'indulgenza plenaria a chi avesse partecipato alla Prima Crociata per devozione, ma non per desiderio di gloria o di ricchezze. I suoi successori la indissero anche per le altre crociate, estendendola a chi aveva contribuito al loro finanziamento con offerte di denaro adeguate.

Nel 1300 Papa Bonifacio VIII (1294-1303) concesse l'indulgenza plenaria per il Giubileo di quell'anno, stabilendo che la cosa si sarebbe ripetuta a ogni fine di secolo. Successivamente Papa Clemente VI (1342-1352) nel 1343 fissò il Giubileo ogni cinquant'anni con una bolla che introduceva il concetto di «tesoro della Chiesa», quello che tuttora il *Catechismo della Chiesa Cattolica* chiama «il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi»¹⁴. Papa Urbano VI (1378-1389) nel 1378 stabilì di indire il Giubileo ogni trentatré anni, per commemorare gli anni di Gesù Cristo, e Papa Paolo II (1464-1471) decise che si tenessero ogni venticinque anni a partire dal 1475. La progressiva riduzione dell'intervallo fra i giubilei fino a raggiungere i venticinque anni teneva conto dell'aspettativa di vita dei fedeli del tempo e voleva offrire a ogni generazione la possibilità di lucrare una indulgenza plenaria durante la propria vita.

Indulgenze erano poi concesse per scopi particolari, come la costruzione di nuove chiese o il restauro

di edifici ecclesiastici, nonché il sostegno di opere di pubblica utilità come ospedali, strade, ponti o argini¹⁵. Con la bolla di Papa Sisto IV (1471-1484) del 1476 le indulgenze per la costruzione della chiesa di San Pietro a Saintes in Francia furono estese alle anime del Purgatorio¹⁶ e, nel 1482, l'Università della Sorbona prese posizione contro gli eccessi, condannando la tesi secondo cui «appena il denaro tintinna nella cassa, l'anima balza via dal purgatorio»¹⁷.

Le indulgenze furono anche concesse, per esempio, per aiutare finanziariamente territori minacciati dalla potenza ottomana, come il Regno di Cipro nel 1455 o l'isola di Rodi nel 1480.

7. Padre Tetzel

Il domenicano Johann Tetzel ha rappresentato per secoli — e viene spesso ancora presentato così — controparte negativa di Lutero, un imbonitore interessato solo a raccogliere il maggior numero di offerte, vantando effetti spirituali esagerati delle indulgenze. Lutero stesso nella prefazione all'edizione delle sue prime opere latine, scritta nel 1545, lo definisce «il responsabile principale di questa tragedia» e sostiene che se il vescovo di Magonza e il papa avessero tenuto a freno il furore tetzeliano, l'affare non sarebbe arrivato a tanto tumulto»¹⁸.

Dopo gli studi all'Università di Lipsia, Tetzel entrò nell'ordine domenicano e ricevette gli ordini nel 1493. Nel 1504 viene ricordato per la prima volta come priore del convento domenicano di Gollgau, una cittadina della Bassa Slesia (attualmente Głogów in Polonia). Negli anni 1505-1506 e 1507-1510 predicò indulgenze come sottocommissario per il primo e secondo giubileo della Livland, con i quali l'Ordine Teutonico raccoglieva offerte per la difesa dei confini orientali contro russi e tartari.

¹⁵ Cfr. CHRISTIAN SCHUCHARD, *Was ist ein Ablasskommissar?*, in ENNO BÜNZ; HARTMUT KÜHNE e PETER WIEGAND (a cura di), *Johann Tetzel und der Ablass*. Guida alla mostra Tetzel. Ablass. Fegefeuer, 8-9/26-11-2017, allestita nel chiostro del monastero e della chiesa di San Nicola a Jüterbog, Lukas Verlag für Kunst- und Geistesgeschichte, Berlino 2017, pp. 111-123 (p. 112).

¹⁶ Cfr. BERNHARD ALFRED FELMBERG, *De indulgentiis. Die Ablasstheologie des Cardinal Cajetans (1469-1534)*, Brill, Leida-Boston-Londra 1998, pp. 115-116.

¹⁷ Cit. in ERWIN ISERLOH (1915-1996), *Martin Lutero e gli esordi della Riforma (1517-1525)*, in HUBERT JEDIN (1900-1980) (direttore), *Storia della Chiesa*, trad. it., 10 voll. in 14 tomi, 5ª rist., Jaca Book, Milano 1975-2001, vol. VI, *Riforma e Controriforma. Crisi, consolidamento, diffusione missionaria (XVI-XVII sec.)*, 1975, Sezione I, pp. 1-510 (p. 53).

¹⁸ M. LUTERO, *Praefatio*, in *WA*, 1928, vol. LIV, pp. 179-187 (p. 185), pubblicato per la prima volta in IDEM, *Tomus primus omnium operum*, Johann Lufft, Wittenberg 1545.

¹⁰ PAOLO VI, *Costituzione apostolica "Indulgentiarum doctrina"*, del 1° gennaio 1967, *Norme*, n. 1 (consultabile alla pagina <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_01011967_indulgentiarum-doctrina.html>).

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Codice di Diritto Canonico*, can. 994.

¹³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1.471-1.472

¹⁴ *Ibid.*, n. 1.471.

Dall'aprile al giugno del 1516 Tetzel fu attivo come sottocommissario per la diocesi di Meissen su incarico da Giovanni Angelo Arcimboldi (1485-1555), nunzio apostolico in Germania e responsabile per la raccolta delle offerte per la basilica di San Pietro provenienti dalle indulgenze.

Nel dicembre 1516 o nel gennaio 1517 Tetzel venne nominato dal vescovo Alberto sottocommissario generale per la predicazione delle indulgenze nel Magdeburgo ed egli stesso predicò in diverse località, fra l'altro, il 10 aprile 1517, a Jüterborg, in diocesi di Magonza.

Alcune delle *Novantacinque tesi* di Lutero denunciavano eccessi nella predicazione, senza però fare alcun nome preciso. Con ogni probabilità, però, le dicerie che attribuivano a Tetzel tali eccessi erano vere ed egli dovette difendersi dalle accuse facendosi rilasciare, il 12 dicembre 1517, una dichiarazione scritta riguardo alla correttezza delle sue prediche dal consiglio della città di Halle e, due giorni dopo, il 14 dicembre, una dichiarazione analoga da trentasei religiosi della stessa città¹⁹.

L'arcivescovo Alberto reagì alle *Tesi* con un decreto del 13 dicembre 1517, con il quale criticava duramente le modalità di predicazione delle indulgenze nelle regioni di competenza di Tetzel, lo ammoniva a controllare i suoi collaboratori perché si attenessero alle istruzioni scritte e minacciava, in caso contrario, gravi sanzioni ecclesiastiche²⁰.

Dopo questo decreto, l'attività di predicatore di Tetzel è scarsamente documentata: pare si sia dedicato soprattutto a confutare Lutero a livello accademico. Nel febbraio del 1518, all'università di Francoforte sull'Oder, egli difese le tesi sulle indulgenze redatte dal rettore dell'università locale, Konrad Koch (1460-1531), detto "Wimpina", dalla città di origine della sua famiglia, Wimpfen, alle quali Lutero rispose con il *Sermone sull'indulgenza e la grazia*²¹. Tetzel, da parte sua, difese teologicamente il suo operato nell'aprile 1518 con la compilazione della *Vorlegung* (presentazione)²² e con la redazione,

nel maggio del 1518, di *Cinquanta tesi sulle indulgenze*²³. Nell'estate o nell'autunno 1518 conseguì la laurea in teologia.

Nell'autunno Tetzel si ritirò nel convento dei domenicani a Lipsia. Nel dicembre 1518 il legato pontificio Karl von Miltitz (1490-1529) lo invitò presso di sé per interrogarlo, ma Tetzel si dichiarò indisponibile a lasciare il convento di Lipsia a causa dell'ostilità nei suoi confronti, pur sostenendo che le accuse che gli erano state rivolte erano infondate. L'incontro ebbe comunque luogo verso la metà di gennaio del 1519 a Lipsia e von Miltitz rivolse pesanti accuse a Tetzel, ritenendo di poter risolvere il confronto con Lutero facendo del padre domenicano e della sua predicazione delle indulgenze il capro espiatorio. Curiosamente anche Lutero ha descritto questo incontro: «[Von Mitlitz] convocò anche Tetzel, dell'ordine dei predicatori, responsabile principale di questa tragedia e con parole e minacce pontificie umiliò l'uomo, fino allora terribile per tutti e imperterrito strillone, in modo tale che da quel momento si struggeva ed era consumato dalle pene dell'animo»²⁴.

Il che contrasta nettamente con il trattamento riservato da von Mitlitz a Lutero, che incontrò durante la stessa visita in Germania e con il quale ebbe un colloquio più che cordiale.

Tetzel morì a Lipsia l'11 agosto 1519, forse di crepacuore, se si presta fede alle descrizioni di Lutero.

8. Wittenberg

Verso il 1340, Rodolfo I di Sassonia-Wittenberg (1284-1356) costruì il castello e un monastero a Wittenberg, residenza della sua casata degli Ascanidi. Nel corso del tempo, diversi pontefici concessero indulgenze particolari al monastero, in quanto al suo interno era conservata una reliquia importante, una spina della corona di Gesù regalata a Rodolfo I dal re di Francia, Filippo VI di Valois, detto "il Fortunato" (1293-1350). Nel 1398 Papa Bonifacio IX (1489-1504) concesse l'indulgenza più importante, quella detta "della Porziuncola", che era stata data

¹⁹ Cfr. PETER WIEGAND, *Netzwerke eines "berühmten Praktikus"*. Was Johann Tetzel zum erfolgreichen Ablasskommissar machte, in E. BÜNZ; H. KÜHNE e IDEM (a cura di), *Johann Tetzel und der Ablass*, cit., pp. 124-160 (p. 156 e p. 158).

²⁰ Cfr. WILHELM ERNST WINTERHAGER, *Johann Tetzel und der Peterablass. Zur Personalrekrutierung als Problem der späten Ablasskampagnen*, ibid., pp. 215-230 (p. 229).

²¹ Cfr. M. LUTHER, *Sermon von Ablass und Gnade*, in *WA*, vol. I, pp. 243-246.

²² Cfr. JOHANN TETZEL, O.P., *Vorlegung gemacht von Bruder Johan Tetzel Prediger Orde[n]s Ketzermeister, wyder eynen vormessen Sermon von tzwentzig irrige[n] Artickeln Bebstlichen ablas un[d] gnade belange[n]de allen cristglaubige[n]*

mensch[e]n tzu wissen von notten, Melchior Lotter, Lipsia 1518.

²³ Cfr. IDEM, *Fünffzig positiones*, 1518, in PETER FABISCH e E. ISELOH (a cura di), *Dokumente der Causa Lutheri (1517-1521)*, vol. I, *Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517-1518)* (= *Corpus Catholicorum 41*), Aschendorff, Münster 1988, pp. 369-375, cit. in MICHAEL HÖHLE, *Die Universität Frankfurt, der Ablassstreit und Tetzel*, in *Johann Tetzel und der Ablass [...]*, cit., pp. 232-242 (p. 241n).

²⁴ IDEM, *Praefatio*, cit., p. 184; cfr. altresì P. WIEGAND, op. cit., p. 160.

a san Francesco (1181/1182-1226) da Papa Onorio III (1216-1227) e promulgata il 2 agosto 1216: nel giorno di Ognissanti, in occasione della festa della dedicazione della chiesa, i fedeli potevano lucrare a Wittenberg la stessa indulgenza straordinaria che poteva essere ottenuta nei giorni 1° e 2 di agosto nella cappella della Porziuncola di Assisi²⁵. Questa indulgenza fu revocata nel 1402. Per diversi decenni Wittenberg visse un periodo di decadenza, dovuta anche al fatto che, con la morte di Alberto III di Sassonia-Wittenberg (1375-1422), il suo ramo dinastico si era estinto e i suoi territori erano passati al cugino Federico I di Sassonia, (1375-1422), che apparteneva al casato di Wettin. I nuovi principi-elettori non avevano mostrato particolare interesse per Wittenberg fino a quando Federico III, detto "il Saggio", non aveva deciso di farne la sua residenza, trasformando la città in un importante centro politico, religioso e culturale. Il castello venne ristrutturato e nel 1502 fu fondata l'università; la nuova chiesa del castello fu consacrata agli inizi del 1503 dal cardinale francese Raymond Peraud (1435-1505), commissario per le indulgenze e per le crociate e il principe-elettore ne arricchì la collezione di reliquie, che nel 1518 erano arrivate a ben diciottomila. Questa raccolta di reliquie, con le corrispondenti indulgenze, ebbe un ruolo importante perché contribuì a sottolineare l'importanza di Wittenberg per tutta la regione: per questo Federico non aveva permesso la predicazione di altre indulgenze nei suoi territori.

Nel 1510 Federico riuscì a ottenere la riconferma dell'indulgenza della Porziuncola da Papa Giulio II con la bolla *Pastoris aeterni*. Dopo questo riconoscimento, Federico ordinò ai suoi nobili di raccomandare ai loro sudditi di visitare la raccolta delle reliquie e ai vescovi del suo territorio di far annunciare dai pulpiti questa nuova grazia²⁶. La festa di Ognissanti divenne così un evento importante per Wittenberg e per tutto il circondario e così veniva celebrata con grande solennità.

9. Lutero e la questione delle indulgenze prima delle Tesi

Proprio la festa per la dedicazione della chiesa di Ognissanti del 1516, un anno prima della compilazione delle *Novantacinque tesi*, offrì a Lutero l'occasione per trattare in una predica il tema delle

indulgenze e lo fece nel *Sermone sulle indulgenze alla vigilia della festa della dedicazione* del 31 ottobre 1516²⁷. Successivamente Lutero sviluppò le sue considerazioni sulle indulgenze in un'altra predica, il *Sermone per la festa di San Matteo* il 24 febbraio 1517²⁸.

Nella predica del 31 ottobre 1516, prendendo spunto dalla festa della dedicazione della chiesa, Lutero sostenne che cerimonie e riti avrebbero dovuto essere segni esteriori per il cuore, che va dedicato a Dio. Proseguì poi distinguendo la penitenza esteriore da quella interiore, che fu descritta come la vera e propria penitenza. Al contrario la concezione cattolica tradizionale distingue invece la penitenza in tre parti: contrizione, confessione e soddisfazione. Secondo Lutero, «solo la penitenza interiore è la vera contrizione, la vera confessione e la vera soddisfazione in spirito, quando i penitenti provano in modo autenticamente molto puro il rimorso per tutto quello che hanno commesso, si sono convertiti attivamente a Dio, riconoscono pienamente la colpa e confidano col cuore in Dio. Detestando se stesso, quindi, si affligge interiormente e si punisce: in questo modo soddisfa Dio. [...] Non ricerca indulgenze e remissioni delle pene ma la loro esecuzione»²⁹.

Per il fatto poi che l'uomo sarebbe dominato dalla concupiscenza, cioè dal vizio di cercare sempre in tutte le cose, anche in Cristo, solo il proprio interesse, la soddisfazione non potrebbe limitarsi a singoli atti, ma, «[...] come Giovanni Battista ha ordinato nel terzo capitolo del Vangelo di san Luca, è un dovere per tutta la vita, è imposta a tutti ed è pubblica»³⁰.

La predica prosegue distinguendo chi si pente del peccato, per aver offeso Dio, da chi invece si pente solo pensando alla pena: «È una cosa più che perversa, ma molto frequente, odiare la giustizia di Dio per timore della pena e per amor proprio, si ha a cuore la propria iniquità, e quindi si odia la pena. Altra cosa e vera, di cui ho parlato, è l'odio per il peccato perché si amano la giustizia e le pene, e si desidera il castigo per la giustizia lesa. Non chiede quindi indulgenze ma croci»³¹.

Le predicazioni delle indulgenze sarebbe quindi pericolosa, perché insegnerebbe la sicurezza della grazia, cioè a fuggire la soddisfazione e la pena, mentre la contrizione vera non desidera la diminu-

²⁵ Cfr. NATALIE KRENTZ, *Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500-1533)*, Mohr Siebeck, Tübinga 2014, pp. 69-70.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 79.

²⁷ Cfr. M. LUTHER, *Sermo de indulgentiis pridie Dedicacionis*, in *WA*, vol. I, 1883, pp. 94-96.

²⁸ IDEM, *Sermo die S. Matthiae A. 1517*, in *WA*, vol. I, pp. 138-141.

²⁹ *Ibid.*, p. 99.

³⁰ Cfr. *Sermo de indulgentiis pridie Dedicacionis*, cit., p. 98.

³¹ *Ibidem*.

zione della pena, ma la sua esecuzione inflessibile³².

Nella predica per la festa di San Matteo, Lutero contrappone dapprima la sapienza mondana a quella di Dio e alla Sacra Scrittura: chi ritiene di essere sapiente sarebbe uno stolto, ma a chi si riconosce come veramente stolto davanti a Dio, questa umiltà gli sarebbe riconosciuta come somma sapienza³³. Lutero critica che da tutti i pulpiti sia predicata la sapienza mondana, cioè i pii intenti, la retta ragione, la prudenza naturale, mentre per lui la vera sapienza è nascosta e sono Cristo e Dio padre a essere nascosti.

Per quanto si diano da fare, i sapienti non riuscirebbero a placare l'inquietudine dell'anima, ma la farebbero solo aumentare. Ogni sforzo sarebbe inutile poiché la giustizia umana e le opere non allevierebbero il peccato, bensì lo aumenterebbero, e la coscienza non ne sarebbe rassicurata ma ancor più afflitta. La tranquillità dell'anima potrebbe essere raggiunta solo con la conoscenza del Padre e del Figlio, cioè della grazia e della misericordia di Dio che ci vengono date gratuitamente in Cristo, poiché ci vengono imputati i meriti di Cristo³⁴.

In queste due omelie appaiono già alcuni principi fondamentali della teologia di Lutero, come il *Deus absconditus*, la giustizia esterna ci salva, l'inutilità delle opere, la dottrina penitenziale e la Teologia della Croce.

10. Il *Deus absconditus*

Appare qui *in nuce* la frattura fra sapienza mondana e sapienza spirituale, tra filosofia e teologia, cioè fra la conoscenza razionale di Dio e la Sacra Scrittura, con tutte le possibili conseguenze: per esempio, la concezione umana di giustizia differirebbe sostanzialmente da quella divina e ogni tentativo di applicare categorie umane alla giustizia divina sarebbe solo una indebita contaminazione che traviserebbe ciò che dice la Scrittura.

«Sappiate dunque: la nostra giustizia, la virtù, la sapienza siano lo stesso Cristo, fatto da Dio per noi e nel quale Dio ha posto tutta la sapienza, le virtù e la sua giustizia perché diventasse nostra. È questo conoscere il Figlio. Sappiate quindi che Dio nella sua misericordia ci imputa la giustizia del suo Figlio, cioè la propria, perché la giustizia del Padre è la stessa del Figlio, la stessa vita, la stessa virtù che ci è stata donata. Questo è conoscere il Padre di

Cristo. Queste cose però sono nascoste (*abscondita*) ai sapienti»³⁵.

Lutero opera una scissione netta tra filosofia e teologia, perché questa dovrebbe basarsi unicamente sulla Sacra scrittura, convinto che la ragione umana non sia in grado di arrivare a una conoscenza, anche se imperfetta, di Dio e del fine ultimo dell'esistenza. Una filosofia che pretenda di dare un contributo alla teologia o anche di parlare delle cose dello spirito peccherebbe inevitabilmente di presunzione e non potrebbe che portare sulla strada sbagliata.

La filosofia medioevale aveva descritto nell'uomo la "sinderesi", ossia la capacità di riconoscere i principi morali e di conformarvisi: Lutero attribuisce alla sinderesi l'aspirazione a fare il bene e a salvarsi, così come ad aborre la dannazione. Nella predica nel giorno di Santo Stefano del 1514, egli sostiene: «*Questa sinderesi della volontà umana vuole costantemente la salvezza e una vita beata, e non vuole e odia la dannazione, come la sinderesi nella ragione inestinguibilmente anela tutto ciò che è ottimo, vero retto e giusto. Infatti questa sinderesi è ciò che si è conservato, ciò che è rimasto, il residuo, la parte superstite della natura traviata dalla corruzione e dal vizio, ed è così stimolo, fonte e materia per la rinascita e il rinnovamento per mezzo della sua grazia*»³⁶.

Pur volendo salvarsi e pur concordando in questo con la volontà di Dio, che vorrebbe la salvezza di tutti, l'uomo prende strade sbagliate, perché la volontà è malferma e la ragione cieca³⁷, e non può che perseguire una concezione della salvezza che differisce da quella divina: «*la sapienza della carne disperde la volontà simile a quella di Dio, non volendo ciò che deve e ciò con cui Dio vuole salvarla, ma ciò in cui si riconosce e ciò che l'uomo stesso considera essere beato e salvato. Nasce qui la discordia tra Dio e uomo, cioè a proposito della via, non del fine*»³⁸.

11. L'inutilità delle opere

L'uomo che si affida solamente alla ragione, alla propria sapienza e alla propria prudenza non conoscerebbe le vie di Dio per la salvezza e, anche se si impegna, quanto fa di propria iniziativa e con le proprie forze non costituirebbe un merito. Citando il Salmo 95 (10), secondo cui «[...] sono un popolo dal

³² Cfr. *ibidem*.

³³ Cfr. IDEM, *Sermo die S. Matthiae*, cit., p. 139.

³⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 139-140.

³⁵ *Ibid.*, p. 140.

³⁶ IDEM, *Sermo [de propria sapientia et voluntate] in die S. Stephani Anno 1515*, in *WA*, vol. I, 1883, pp. 30-37 (p. 32).

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 36.

³⁸ *Ibid.*, p. 32.

cuore traviato, non conoscono le mie vie», Lutero lo interpreta come se volesse dire: «[...] hanno zelo e una buona volontà, ma erronea»³⁹, ma non riconoscono che «Dio conduce al fine della salvezza per mezzo dell'umiltà della croce e la confessione dei peccati»⁴⁰.

Lutero trasforma radicalmente la concezione tradizionale della giustizia come virtù. L'uomo non potrebbe che peccare, la pratica delle virtù si orienterebbe solo a principi della sapienza mondana. L'uomo, quindi, non potrebbe essere giusto, ma come peccatore potrebbe unicamente essere giustificato da Dio e dalla sua giustizia.

12. La dottrina penitenziale

Lutero respinge la dottrina tradizionale che fa consistere la penitenza in contrizione, confessione e soddisfazione. Lutero critica soprattutto la soddisfazione: l'uomo non avrebbe la possibilità di soddisfare. «Solo la penitenza interiore è la vera contrizione, la vera confessione e la vera soddisfazione in spirito, quando i penitenti provano in modo autenticamente molto puro il rimorso per tutto quello che hanno commesso. [...] Quindi detestando se stesso, si affligge interiormente e si punisce: in questo modo soddisfa Dio. [...] Non ricerca indulgenze e remissioni delle pene ma la loro esecuzione»⁴¹.

13. La Teologia della Croce

Già in questi testi Lutero formula la sua Teologia della croce. Negato il ruolo delle opere e la possibilità di soddisfare le offese fatte a Dio, l'uomo potrebbe solo riconoscere di essere un peccatore incapace di acquisire meriti che potrebbe solo accettare pazientemente le sofferenze: «Nella Scrittura non vi è nient'altro che questa sapienza, che chiede di essere annullata e umiliata, affinché l'uomo ascolti la voce stessa di Dio che ci ammaestra e ci guida per vie rette al fine che lui stesso vuole, ma [che l'uomo] non è in grado di raggiungere e di trovare»⁴².

³⁹ Ibid., p. 33.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ IDEM, *Sermo die S. Matthiae*, cit., p. 99.0

⁴² IDEM, *Sermo [de propria sapientia et voluntate] in die S. Stephani Anno 1515*, cit., p. 33.

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

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

Anno X, 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

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 **UBI Banca**, cod. IBAN **IT84 T060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*".

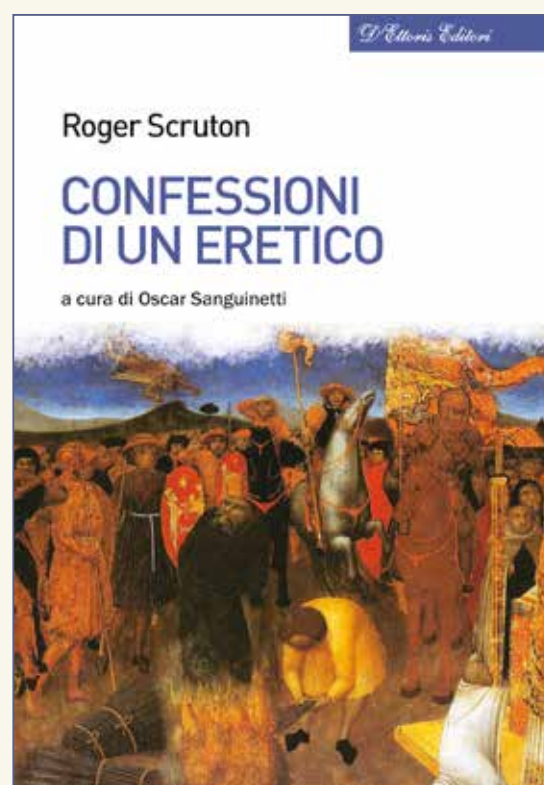
I dati personali sono trattati a tenore della vigente disciplina sulla privacy.

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 5 aprile 2018
 festa di san Vincenzo Ferrer

IN USCITA



ROGER SCRUTON

Confessioni di un eretico

traduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori, Crotone 2018

224 pp., € 18,90



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**

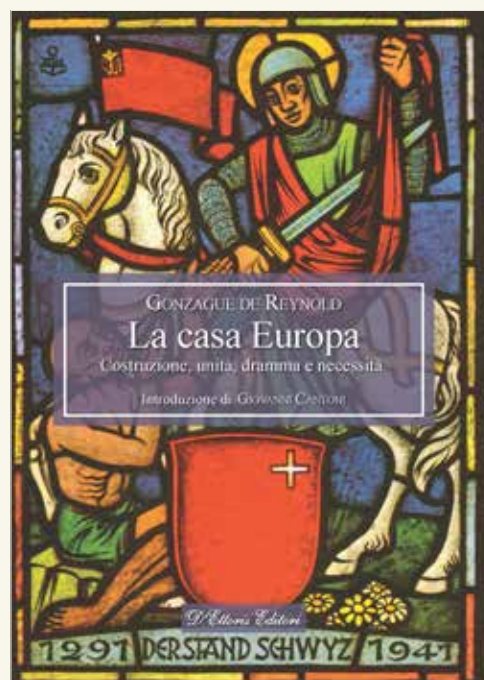
D'Ettoris Editori, Crotone 2015

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.



La pepata replica di un sacerdote americano alle tesi tendenzialmente soggettivistiche in materia di morale e alla dura critica nei confronti della “destra cattolica” statunitense formulate di recente dal direttore de La Civiltà Cattolica padre Antonio Spadaro S.I.



L'aritmetica del primo piano quinquennale: 2+2 più l'entusiasmo dei lavoratori = 5, manifesto propagandistico sovietico del 1931, disegnato da Iakov Gumer (1896-1942)

Le “innovazioni” matematiche di padre Spadaro S.I.

don George William Rutler*

Quasi cinquant'anni fa, la mia segretaria, che a quel tempo era già anziana, teneva i conti della parrocchia usando un abaco. Le procurai una calcolatrice elettronica ultimo modello che lei iniziò diligentemente a utilizzare: notai, tuttavia, che alla fine ricorreva comunque al suo abaco per controllare i risultati. Del resto, si trattava di uno strumento che si era rivelato affidabile ancor prima dell'introduzione delle cifre indo-arabe, quando a fornire un sistema decimale erano le sole dieci dita umane.

* L'articolo, dal titolo *The mathematical innovations of father Antonio Spadaro*, è originariamente apparso sul portale cattolico statunitense di orientamento conservatore *Crisis Magazine* il 22-2-2018; trad. red.. GEORGE WILLIAM RUTLER, nato nel 1945, si è convertito al cattolicesimo nel 1979 ed è stato ordinato sacerdote nel 1981. Prima della conversione era stato pastore della comunità episcopaliana; vive a New York. Trad. e note redazionali.

Se non si fanno bene i conti, non si riuscirà a far bene granché altro. Questo è un punto che Lewis Carroll [pseudonimo di Charles Lutwidge Dodgson; 1832-1898] ha trattato nel suo *Alice nel paese delle meraviglie*¹. Una storia non confermata sostiene che la regina Vittoria [d'Inghilterra; 1819-1901], dopo aver apprezzato le storie di Alice, avesse richiesto una prima edizione del successivo libro di Carroll e che rimase alquanto perplessa quando questo arrivò: si trattava di trattato sui determinanti! Circola una congettura plausibile secondo cui Carroll, matematico oxfordiano, abbia scritto *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie* per canzonare le nuove teorie non euclidee. Per esempio, quando Alice si espande fino quasi a raggiungere tre metri di altezza e si riduce poi a sette centimetri, dice al Bruco: “Cambiare misura così tante

¹ Trad. it., Rizzoli, Milano 2017.

volte in un solo giorno mi ha disorientato”; il Bruco, invece, si dichiara perfettamente a suo agio con il cambio di dimensioni e la confusione che ne deriva. Ecco il modo in cui Carroll avrebbe lasciato intendere che la geometria euclidea e quella iperbolica, fondate come sono su postulati diversi, non possano essere entrambe vere. Analogamente, gli ospiti al *tea party* del Cappel-laio Matto rappresenterebbero simbolicamente i quaternioni introdotti nel 1843 dal matematico irlandese William Rowans Hamilton (1805-1865).

L'algebra astratta, che Carroll considerava ridicola, costituiva il *background* della teoria di Hamilton sul “tempo puro”, dedotto, a quanto pare, dal concetto kantiano dell'ideale platonico del tempo distinto da quello cronologico. Tale teoria non negava, comunque, l'esistenza del tempo così come lo conosciamo; lo stesso Kant misurava in un modo quasi nevrotico e compulsivo la durata di ogni sua attività quotidiana.

Ci si chiede che cosa avrebbe pensato Carroll della Relatività di Albert Einstein (1879-1955) o del Principio d'Indeterminazione di Werner Karl Heisenberg (1901-1976). Einstein, però, non si aspettava che la sua teoria di fisica avesse implicazioni morali, né Heisenberg avrebbe mai applicato un principio di meccanica quantistica a sistemi teologici. Da allora, molti hanno commesso tale errore, a cominciare dai teologi modernisti della prima ora. Oggi, il numero di coloro che mescolano scienza e teologia, ritenendo sospetto ogni tipo di certezza è in crescita persino nel cuore di Roma.



Nel luglio 2017, nel descrivere il mondo religioso cattolico negli Stati Uniti, padre Antonio Spadaro ha alzato il sopracciglio con una sicumera che poteva solo derivare da una conoscenza profonda dell'argomento o da una totale ignoranza dello stesso. Padre Spadaro è consigliere del Santo Padre, il quale, prima di diventare Papa, non aveva mai visitato gli Stati Uniti. In un articolo scritto su *La Civiltà Cattolica* intitolato *Fondamentalismo evangelicale e integralismo cattolico* padre Spadaro ha parlato con disprezzo di una cricca di evangelici e di cattolici spinta da un «*etnicismo trionfalista, arrogante e vendicativo*» e promotrice di una «*geopolitica apocalittica*»². Tra i fondamentalisti religiosi coinvolti in questo complotto ci sarebbero i presidenti Richard Milhous Nixon (1913-1994), Ronald Wilson Reagan [1911-2004], George Herbert Walker Bush e George Walker Bush jr., e Donald John Trump, che sarebbe un manicheo. Il

coautore di questo immaginifico esercizio letterario è un pastore protestante, Marcelo Figueroa, caporedattore della neonata edizione argentina de *L'Osservatore Romano*, al quale apporta la ricca teologia sistematica del presbiterianesimo argentino. Con una prosa retoricamente colorita, i due autori hanno denunciato il razzismo *yankee*, l'oscurantismo e il fascismo, così lontani — a quanto pare — dalle esperienze storiche moderate realizzatesi nella Penisola dov'è cresciuto padre Spadaro o dall'utopia inveratasi nell'Argentina del dott. Figueroa. In verità, per mostrare condiscendenza nei confronti degli Stati Uniti, servirebbe un piedistallo più alto.

Mesi dopo, a Boston, padre Spadaro ha dichiarato: «*Non è più possibile giudicare le persone sulla base di una norma che sta al di sopra di tutte*»³. Il suggerimento è che il principio matematico d'indeterminazione si applichi anche alla teologia in cui tutto si evolve ed è soggettivo.

Inoltre, in un noto commento su *Twitter*, che opera in accordo a principi stabili e costanti di ingegneria applicata, padre Spadaro ha scritto: «*In teologia 2+2 può fare 5, perché ciò ha a che fare con Dio e la vita reale della gente*». Il pensiero tollerava un'interpretazione *pro bono*: la teologia si applica anche a quelle situazioni pastorali cui le risposte di *routine* che si trovano nella manualistica potrebbero effettivamente risultare inadeguate. Ma egli ha fatto della sua aritmetica una guida per il dogma, come quando nel suo discorso di Boston ha affermato che le coppie che vivono in situazioni familiari “irregolari” possono «*[...] vivere nella grazia di Dio, possono amare e anche crescere in una vita di grazia*». Eppure, malgrado le sue preoccupazioni per la salvaguardia delle libertà di pensiero e di espressione, padre Spadaro ha recentemente espresso solidarietà verso gli appelli alla censura nei confronti di quegli opinionisti cattolici che in televisione continuano a insistere sul fatto che due più due fa quattro⁴.

Ci sono due cose da considerare, qui. In primo luogo il clero formatosi negli anni di padre Spadaro è cresciuto in un'atmosfera teologica di tomismo “trascendentale”. L'Aquinate inizia la *Summa theologiae* affermando nel primissimo punto, ben quattro volte, che la teologia ha un grado di certezza maggiore di qualsiasi altra scienza. Essa non si limita a ispirare testi in rima: si tratta di una scienza solida, anzi è la

² ANTONIO SPADARO, S.I. e MARCELO FIGUEROA, *Fondamentalismo cattolico e integralismo cattolico, un sorprendente ecumenismo*, in *La Civiltà Cattolica*, quaderno 4.010, volume III, 15-7-2017, pp. 105-113.

³ Sull'intervento di padre Spadaro al convegno “*Amoris laetitia*”. *A new momentum for moral formation and pastoral practice*, tenutosi il 5-6 ottobre 2017 presso il Boston College, cfr. la pagina <<https://www.lifesitenews.com/news/papal-adviser-we-can-no-longer-judge-people-based-on-moral-norms>>.

⁴ Il 20 febbraio 2018, padre Spadaro ha rilanciato un *tweet* in cui auspicava l'interdetto nei confronti dell'emittente cattolica EWTN, fintantoché avesse continuato a dare spazio al giornalista Raymond Arroyo, ritenuto troppo critico nei confronti delle scelte pastorali e teologiche di Papa Francesco.

regina delle scienze. Il tomismo trascendentale è stato il tentativo di Karl Rahner S.I. (1904-1984) di sposare il realismo tomistico con l'idealismo kantiano. Padre Stanley Jaki (1924-2009), teologo e fisico, chiamò «*aquikantismo*» questo ibrido abortito⁵. Eppure, sebbene sia nato morto, i suoi spettri vagano ancora nei corridoi di influenza ecclesiali. Non è teologia, ma teosofia, romantica come Teilhard de Chardin S.I. (1881-1955), esoterica come un rosacruciano e soporifera come le sedute di Eléna Petróvna von Hahn Blaváckij (1831-1891). Il secondo punto è che non tutte le culture sono vocate a espressioni translucide. La lingua italiana è accattivante quanto basta per creare l'illusione che la sua rotondità sia invece profondità e che i suoi neologismi siano densi di significato. Quando viene utilizzata per darti l'appellativo di "cattolico integralista" o "restauratore"⁶, le sue cadenze suonano quasi come un complimento. Anche il Santo Padre, che fa spesso ricorso a espressioni spiazzanti, il 9 giugno 2016 ha osservato: «[...] *abbiamo un vocabolario tanto creativo per insultare gli altri*»⁷.

Dicendo che $2+2$ può fare 5, padre Spadaro difende un asserto familiare, per quanto delirante. Dietro di lui c'è una lunga scia di bambini che, in un numero incalcolabile di scuole, sono stati messi in punizione per aver commesso proprio quell'errore. Un precedente famoso del suo utilizzo si trova in 1984 di George Orwell (pseudonimo di Eric Arthur Blair; 1903-1950) che, a proposito della sua distopia, scrive: «*Un bel giorno il Partito avrebbe proclamato che due più due fa cinque, e voi avreste dovuto crederci. Era inevitabile che prima o poi succedesse, era nella logica stessa delle premesse su cui si basava il Partito. La visione del mondo che lo informava negava tacitamente [...] l'esistenza stessa della realtà esterna*»⁸.

Nel mondo concreto l'aritmetica malleabile non è priva di conseguenze. C'è la "saggezza" di Iosif Vissarionovič Džugašvili "Stalin" (1878-1953), consolante per gli *apparatchik*: «*Una morte è una tragedia; un milione è una statistica*». A differenza della distopia di Orwell, il Terzo Reich è esistito veramente, e in esso ogni scienza che non fosse ideologica era squalificata come "borghese".

Nel 1934, l'anziano e rinomato matematico tedesco David Hilbert (1862-1943) fu interpellato dal ministro nationalsocialista dell'istruzione Bernhard Rust

(1883-1945): "Com'è la matematica a Gottinga ora che è stata liberata dall'influenza ebraica?". Hilbert rispose: "Non c'è più nessuna matematica a Gottinga".

Immaginiamo la matematica libera dall'influenza cattolica. Per citare solo alcuni devoti cattolici che hanno trasformato la matematica confidando sul fatto che $2 + 2 = 4$ anziché 5 anche in teologia, nonostante padre Spadaro, abbiamo: Leonardo Fibonacci (1175 ca.-1235 ca.), Roberto Grossatesta (1175-1253), Alberto Magno (1206-1280), Ruggero Bacone (1214 ca.-1294), Raimondo Lullo (1232-1316), Thomas Bradwardine (1290-1349), Nicola Oresme (1323-1382), Filippo Brunelleschi (1377-1446), Nicola Cusano (1401-1464), Johannes Müller "Regiomontano" (1436-1476), Johannes Widmann (1460 ca.-1498), Niccolò Copernico (1473-1543), Niccolò Tartaglia (1499 ca.-1557), Girolamo Cardano (1501-1576), Lodovico Ferrari (1522-1565), Renée Descartes "Cartesio" (1596-1650), Giovanni Girolamo Saccheri (1667-1733), Augustin-Louis Cauchy (1789-1857) e Bernard Bolzano (1781-1848). I miei preferiti sono Papa Silvestro II (999-1003), che ravvivò il sistema numerico decimale un migliaio di anni fa, e la pioniera della matematica al femminile, Maria Gaetana Agnesi (1718-1799), che riformulò il calcolo differenziale e integrale.

Cristo incarnato si sottomise alle proprie leggi della natura, compresa la solida aritmetica. Faceva i conti. Insistette affinché i Dodici non fossero undici, né tredici. Se $2 + 2$ avesse fatto 5 per lui, Egli avrebbe potuto dire: "Quando 2 e $\frac{1}{2}$ o 3 e $\frac{3}{4}$ sono riuniti insieme, io sono in mezzo a loro". Quando moltiplicò i pani avrebbe potuto nutrire cinquemila persone anziché quattromila con otto ceste e tre quarti rimaste, e dopo averne nutriti seimiladuecentocinquanta invece di cinquemila, di ceste potevano rimanerne anche quindici. E avremmo avuto anche una settimana lavorativa più lunga perché Dio si sarebbe potuto riposare l'8,75° giorno.

Il defunto cardinale vietnamita Nguyen Van Thuan (1928-2004) disse che in un certo senso Gesù era un pessimo matematico: «*Un pastore ha cento pecore. Una si è smarrita: lascia le novantanove per andare a cercare quella smarrita e quando la incontra la porta sulle spalle per tornare all'ovile (Mt 18,12). Se Gesù si presentasse all'esame di matematica sarebbe certamente bocciato, perché per lui uno è uguale a novantanove*»⁹. Il cardinale poteva permettersi di affermarlo senza distorcere la realtà poiché aveva trascorso tredici anni in una prigione comunista, nove dei quali in isolamento. Numeri reali di anni reali non trascorsi nel Paese delle Meraviglie.

⁵ Cfr., per esempio, STANLEY L. JAKI (pseudonimo di JÁKI LÁSZLÓ SZANISZLÓ; 1924-2009), O.S.B., *Is There A Universe?*, Wethersfield Institute, New York 1993, p. 98.

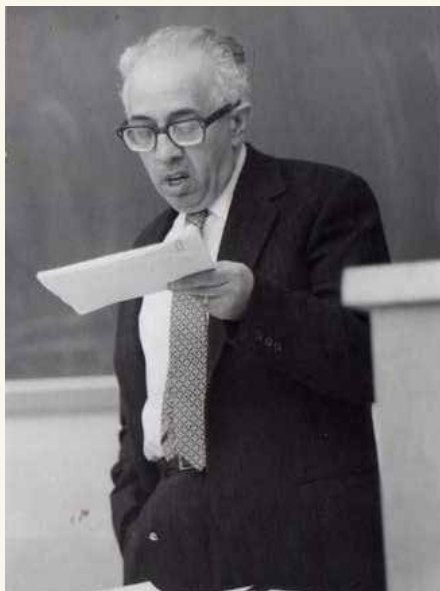
⁶ In italiano, nel testo originale.

⁷ Le parole sono state proferite nel corso della meditazione mattutina proposta nella cappella della *Domus Sanctae Marthae* a Roma: cfr. *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, 10-6-2016.

⁸ GEORGE ORWELL, 1984, trad. it., presentazione di Robert Harris, Mondadori, Milano 2016.

⁹ FRANCOIS-XAVIER VAN THUAN, *Scoprite la gioia della speranza*, Art, Roma 2006.

Una analisi degli scritti critici shakespeariani dell'importante e misconosciuto storico della letteratura italiana Rocco Montano, il cui accostamento alle lettere come espressione della cultura della nazione si contrappone in maniera netta al vieto canone idealistico-marxistico che, anche dopo il 1989, domina nell'apparato accademico ed editoriale e continua a imperversare nella manualistica scolastica



Rocco Montano

Rocco Montano e il suo “Shakespeare cristiano”*

Leonardo Giordano

Nota introduttiva

Con questo articolo di Leonardo Giordano* Cultura&Identità desidera ricordare Rocco Montano, illustre critico letterario lucano del secolo scorso.

Montano nasce a Stigliano (Matera) nel 1913. Di formazione idealistica — gentiliana e crociana, ben presto, alla scuola di Giuseppe Toffanin (1891-1980), titolare in quegli anni dell'allora unica cattedra di Italiano dell'Università di Napoli, inizia a percorrere un itinerario critico originale e assai diverso da quello dei maestri. Nel 1936 si laurea in Lettere all'Università di Napoli e rinuncia a una facile carriera accademica alla sua ombra. Negli anni 1940 studia

Dante Alighieri (1265-1321) e Ludovico Ariosto (1474-1533). Nel 1938 inizia a insegnare all'Università di Napoli e nel 1946 diventa libero docente di Letteratura Italiana.

Negli anni 1940 studia Alessandro Manzoni (1785-1873), smentendo le letture convenzionali del capostipite del romanzo italiano. Montano confuta l'estetica crociana nel libro *Arte, realtà e storia*, del 1951, quando l'influenza della filosofia crociana negli ambienti critici è ancora forte. Alla fine degli anni 1940 inizia a fondare riviste di critica con cui tenta di diffondere la sua visione e di creare una rete di studiosi accomunati da un idem sentire e dalla volontà di reagire al conformismo culturale dell'Italia post-bellica. Negli anni 1950 Montano diviene uno dei massimi dantisti italiani, facendosi apprezzare all'estero, soprattutto in area anglosassone. I suoi studi si indirizzano allora verso l'Età dell'Umanesimo e del Rinascimento di cui “ricupera” e rivaluta il filone “sconfitto”, quello genuinamente cristiano. Per la sua prospettiva controcorrente Montano rimane isolato; la cattedra universitaria gli viene scandalosamente negata in vari concorsi affrontati. Allora è costretto a un “esilio” volontario negli Stati Uniti.

* Leonardo Giordano si è laureato presso l'Università di Bari. Ha al suo attivo varie pubblicazioni su temi di letteratura inglese e sulla critica di Rocco Montano. È preside del Liceo “Pitagora” di Montalbano Jonico (Matera); è stato sindaco della stessa città, nonché consigliere regionale della Basilicata.

Nel 1956 viene chiamato a insegnare a Harvard. Negli anni seguenti, insegna come ordinario di Letteratura italiana e poi di Letteratura Comparata in varie Università statunitensi: Catholic, Maryland, Johns Hopkins e Illinois fino al 1980. Collabora a varie riviste, italiane — molte da lui stesso promosse — e americane.

Punto focale dell'esperienza intellettuale di Montano è la ricostruzione della storia della letteratura e della cultura italiana attuata nei quattro volumi de *Lo spirito e le lettere*. Disegno storico della letteratura italiana, edito da Marzorati nel 1970-1971, prima ampia revisione dell'impostazione desantisiana. Nel 1975 pubblica *Miti della critica postrociana*, in cui egli riafferma le ragioni di un'autentica storicità e mostra i limiti delle metodologie che si sono imposte in Italia, da quella crociana e marxistica a quella strutturalistica e semiologica.

Nel 1971, spinto dal desiderio di rientrare in Italia, dopo altri clamorosi rifiuti di cattedre da parte dei poteri accademici, accetta un incarico all'Università di Salerno.

Di notevole interesse sono anche i suoi studi su Niccolò Machiavelli (1469-1527) e Giambattista Vico (1668-1744). Entrambi suscitano il più vivo interesse di Augusto del Noce (1910-1989) che, in una lunga recensione dei saggi dedicati ai due pensatori¹, definirà «il superamento del Machiavellismo la questione essenziale e finora irrisolta della politica contemporanea». Nonostante la sua statura scientifica e l'originalità del suo accostamento, Montano subisce l'ostracismo del sistema culturale dominante: isolato da un muro di silenzio e omertà, i suoi testi, esclusi dai circuiti ufficiali, non trovano una diffusione dignitosa. Ma Montano continua imperterrita la sua battaglia culturale, affrontando altri impegnativi autori italiani².

Nell'ultima parte della vita, studia il teatro shakespeariano, rintracciandone il filo che lo lega alla visione cristiana del Rinascimento italiano.

Nel 1999 Rocco Montano, da tempo gravemente ammalato, si spegne nella sua casa napoletana. Nella sua città natale è stato fondato il Centro Studi "Rocco Montano" (<<http://www.roccomontano.it/>>).



Non so quanti fra i lettori conoscano Rocco Montano, ma penso che il loro numero sia alquanto ridotto. Eppure il suo grande merito, al di là delle doti

“tecniche” di elevato spessore, è di aver svolto un ruolo di primo piano nella “battaglia delle idee” e nella formazione della coscienza civico-nazionale. Sia con saggi a tema, sia soprattutto con i suoi profili di storia della letteratura italiana — specialmente *Lo spirito e le lettere*. Disegno storico della letteratura italiana —, egli ha elaborato una prospettiva critica in forte contrasto con il canone immanentistico-idealistico — e, ovviamente, con la “variante” materialistico-gramsciana di quest'ultimo —, incarnato da noi specialmente da Francesco Saverio De Sanctis (1817-1883) e da Benedetto Croce (1866-1952), entrambi, guarda caso, di origine meridionale come Montano e anch'essi gravitanti sulla capitale dell'ex Regno borbonico.

Cattolico convinto, la linea di lettura della biografia letteraria nazionale elaborata da Montano ribalta la linea idealistico-teleologica dominante — che, per le sue molteplici implicazioni con i miti fondativi dello Stato unitario, potremmo definire “istituzionale” —, in quanto muove dalla condizione apicale rappresentata dalle opere di Dante, genuina e somma espressione della visione del mondo e dell'estetica della civiltà cristiana medioevale, per disegnare lo sviluppo successivo — almeno nelle tappe disegnate e negli autori selezionati dalla linea antagonista — come un percorso di sostanziale appannamento della grande vena letteraria, così come lo scolorire dell'autentico impegno dell'uomo di lettere per il bene della città, che caratterizza la cristianità matura. Un percorso centrifugo in cui tuttavia l'ispirazione cristiana, almeno nella prima Età Moderna, è tutt'altro che assente, anzi costituisce ancora la trama, la “portante”, della poetica e della narrativa dei maggiori letterati, non solo dei (pochi) autori esplicitamente cristiani, ma anche di quelli che la linea desantisiana talora pone in primo piano piuttosto in virtù di un presunto “spirito laico” “ante-marcia” che non per meriti intrinseci. Questa sua lettura anti-ideologica, unita a un coraggioso confronto con l'apparato accademico ed editoriale, gli costeranno la sostanziale emarginazione in patria, per cui sarà costretto a cercare oltre frontiera approdi al suo genio, e a vedere le sue opere, nonostante l'elevatezza della loro caratura e del loro corredo scientifico, assenti dai cataloghi delle maggiori case editrici italiane, sia generaliste, sia specializzate.

L'augurio è che la figura di questo importante e originale — nonché verace — interprete dell'anima letteraria della civiltà italiana ed europea venga ripresa in considerazione — di lui a oggi non esiste alcuna voce nel Dizionario biografico degli italiani, ma solo una stringata, per non dire striminzita, voce nell'Enciclopedia dantesca della Treccani — da chi coltiva interessi letterari — e ancor di più da chi insegna — e si riconosce nella prospettiva sopra accennata. Montano è stato un autentico e geniale italiano, nonché un valente veicolatore di alta cultura in un'area, come quella letteraria, che riveste una così elevata importanza nella formazione dell'identità della nazione.

[O.S.]

¹ Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *Riscoperta di Vico e superamento di Machiavelli* [recensione di R. MONTANO, *Il superamento di Machiavelli*, Napoli, G. B. Vico Editrice, Napoli 1977; e IDEM, *G. B. Vico. Fenomenologia della storia, del linguaggio e dello Stato*, G. B. Vico Editrice, Napoli 1980], in *Prospettive nel mondo. Mensile di attualità culturali*, anno V, n. 54, Roma dicembre 1980, pp. 51-62 (ora in A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di Francesco Mercadante e Bernardino Casadei, Giuffrè, Milano 1992, pp. 503-517).

² Cfr., per esempio, ROCCO MONTANO, *Cinque saggi. Dante, Ariosto, Manzoni, Pascoli, D'Annunzio, Il Coscile*, Castrovillari (Cosenza) 2004.

1. Il metodo

Prima di affrontare nello specifico il tema è quanto mai opportuno accennare al “metodo” critico di Rocco Montano, al suo modo di intendere la storia letteraria e, più in generale, la storia dell’arte. Senza questa breve premessa l’approfondimento del tema di un William Shakespeare (1564-1616) “cristiano” o, forse meglio sarebbe dire “cattolico”, risulterebbe in una certa misura astratto.

Più volte Rocco Montano ha esplicitamente professato l’intenzione di voler scrivere, con i suoi saggi e, ancora più, coi suoi manuali di storia letteraria, una sorta di storia dello spirito³. Del resto i titoli dei suoi manuali (*Lo spirito e le lettere*⁴, *Ideologia e letteratura*⁵, *Cultura e letteratura*⁶), così come i titoli di alcuni dei suoi saggi monografici più famosi (*Dante, filosofo e poeta*⁷; *Shakespeare: il pensiero e i drammi*⁸) acclarano e certificano questa sua impostazione, elaborata, fra l’altro, in continuità con quella del suo maestro Giuseppe Toffanin (1891-1980) e in evidente polemica sia con l’*Estetica* di Benedetto Croce (1866-1952), sia con la lettura di derivazione marxiana.

Ma che cosa intendeva Montano quando parlava di storia letteraria come di una “storia dello spirito”? Soprattutto, una simile impostazione faceva della sua critica una critica “idealistica”, astratta, completamente disinteressata alla storia reale e alla realtà stessa? Secondo il critico lucano, la letteratura e, in termini più generici, l’arte rappresentano epifenomeni sotto i quali si addensa un complesso “grumo” di storia, realtà e idee. Leggendo un’opera d’arte e interpretandola in profondità, si ha la possibilità di toccare e persino di sondare questo “grumo” di sto-

ria, di realtà e di idee che, come una sorta di *iceberg*, è sotteso ai grandi capolavori. Per essere più espliciti, a costo anche di essere tacciati di eccessiva semplificazione, le opere d’arte sono le manifestazioni estetiche di magmatici sommovimenti dello spirito nel passaggio da un’epoca storica a un’altra, nello stesso consolidarsi e stabilizzarsi di un periodo storico. Esse rivelano in superficie la temperie spirituale e culturale di un’epoca.

Esse però non hanno solo un ruolo passivo di rappresentazione e di testimonianza. Spesso, nel loro evolversi, influiscono su questa temperie spirituale e sul corso stesso della storia. Dice testualmente Montano in *Arte, realtà e storia*: «*La storia dell’arte sarà così la storia dello spirito in un suo particolare aspetto e la storia di certi ideali, di concrete* [grassetto del redattore] *opere realizzate, di un mondo che pone via via i propri valori, in una continua reciproca* [grassetto del redattore] *integrazione e in un continuo superamento*»⁹.

Questa impostazione dell’indagine critica dell’italianista di Stigliano si integra con altri due assiomi metodologici. Nei capolavori della letteratura poche volte l’autore parla attraverso i suoi personaggi. Vi è una sostanziale e netta distanza fra ciò che dicono e sostengono i protagonisti di un’opera letteraria e quanto si propone di sostenere l’autore. In secondo luogo, l’interprete dell’opera letteraria — così come dell’opera d’arte in senso lato — non può porsi di fronte a essa condizionato dai valori e dallo spirito della propria epoca. Vi è necessità di un sforzo di “contestualizzazione” da parte del critico, cioè di comprensione delle ragioni e delle condizioni oggettive che hanno caratterizzato il periodo su cui sta indagando. Ciò non impedirebbe comunque di misurare i “passi in avanti”, i progressi, gli avanzamenti di quell’epoca rispetto alla contemporaneità e, soprattutto, rispetto a ciò che è percepito come realmente vero, rispetto ai cambiamenti che la storia registra di epoca in epoca. «*Si tratta, cioè, per noi di valutare le opere in relazione alla poetica che le ha ispirate ma anche di valutare, alla luce delle nostre categorie, le più ferme e le più organiche possibili, la validità di ciascuna posizione. [...] Il modo peggiore di pensare la storia è proprio quella di considerarla come una buona signora che porti scritte per ognuno le categorie del giudizio e ci esima dal pensare e dal definire noi, con le nostre forze e con la nostra filosofia, con l’aiuto di quanti prima di noi*

³ Cfr. MASSIMO GRIFFO, *Rocco Montano*, Le Monnier, Firenze 1987, p. 15. In questa intervista, rilasciata all’indomani della consegna del Premio Prezzolini, l’italianista lucano, parlando del suo penultimo manuale di storia della letteratura italiana, *Ideologia e letteratura* [2 voll., G. B. Vico, Napoli 1974 (vol. I, *Storia della letteratura italiana dal Medioevo alla fine del Settecento*; vol. II, *Storia della letteratura italiana dall’Ottocento alla seconda metà del Novecento*; riduzione de *Lo spirito e le lettere*)], diceva esplicitamente: «*Ho voluto offrire, in pratica, la storia dello spirito italiano*» (*ibidem*).

⁴ Cfr. ROCCO MONTANO, *Lo spirito e le lettere. Disegno storico della letteratura italiana*, 4 voll., Marzorati, Milano 1970-1971.

⁵ Cfr. IDEM, *Ideologia e letteratura*, cit..

⁶ Cfr. IDEM, *Cultura e letteratura. Storia della letteratura italiana*, Conte-G. B. Vico, Napoli (dopo il) 1981.

⁷ Cfr. IDEM, *Dante filosofo e poeta*, a cura di Francesco Bruni, Salerno, Roma 2016 [n. ed. rifatta di *Storia della poesia di Dante*, 2 voll., Quaderni di “Delta”, Napoli 1962-1963].

⁸ Cfr. IDEM, *Shakespeare: il pensiero, i drammi*, G. B. Vico, Napoli 1980.

⁹ IDEM, *Arte, realtà e storia*, postfazione di F. Bruni, Marsilio, Venezia 2003, p. 55.

o con noi vi hanno pensato, con i dubbi e le certezze sempre risorgenti, il Bene, il Vero, il Bello»¹⁰.

2. Gli studi shakespeariani

Rocco Montano è stato essenzialmente un critico di storia letteraria italiana, quello che, in termini accademici, si definisce un "italianista". Non ha disdegnato tuttavia incursioni piuttosto frequenti nella letteratura inglese, nonché nell'interpretazione della drammaturgia del Bardo di Stratford. A parte il corposo saggio *Shakespeare: il pensiero, i drammi*, pubblicato per la casa editrice G. B. Vico nel 1980¹¹, Montano ha scritto diversi saggi brevi e articoli per le sue riviste *Delta. Rivista di critica e cultura*¹², *Segni. Rivista di critica e di metodologia letteraria*¹³, *Umanesimo. Rassegna del pensiero universale*¹⁴, in cui si è occupato della filiazione umanistica del pensiero di "Mastro Will"¹⁵, delle peculiarità della tragedia shakespeariana¹⁶, dell'interpretazione del celeberrimo monologo di Amleto¹⁷, del tema religioso in Shakespeare¹⁸, dell'ultimo dramma romanzesco del Bardo¹⁹. Già scorrendo i titoli di questi saggi e articoli, appare evidente come l'interesse prevalente della critica montaniana di Shakespeare fosse quello inerente al rapporto fra pensiero, *Weltanschauung* shakespeariana e religione in una epoca storica, quale quella del Seicento inglese, che si poneva a cavallo di un trapasso drammatico e, al tempo stesso, segnatamente traumatico, nella cultura inglese: quello fra cattolicesimo, allora fortemente impregnato della filosofia umanistica di Erasmo da Rotterdam (1466/1469-1536), di san Thomas More (1478-1535) e di tutti gli altri *scholars* oxoniensi, e la incalzante cultura protestante, che trova nelle alte

sfere del potere politico protezione e promozione, sia pure nelle variegate forme di anglicanesimo e di puritanesimo d'impronta calvinistica.

3. Il "cattolicesimo" di William Shakespeare

Rocco Montano non si è accostato allo studio dell'opera shakespeariana con la tesi preconstituita di uno Shakespeare "cattolico" e con l'intento di doverla dimostrare. Egli più volte è giunto a dire che la questione gli interessava poco, anche perché poca cosa sarebbe la critica letteraria se dovesse ridursi a scovare di volta in volta gli elementi che fanno di un autore un cattolico o un protestante, un marxista o un liberale, un ateo o un credente. Egli afferma testualmente: «Il mondo che Shakespeare ha rappresentato non è direttamente legato a materie di religione o di rito, di preghiere, alla lettura della Bibbia, a interventi della grazia o della tentazione. Vi sono state innumerevoli ricerche intese a mostrare l'influenza della Bibbia nell'opera shakespeariana. I risultati non avrebbero potuto essere meno probanti»²⁰.

Il centro del suo interesse critico è invece il perimetro di umanità incorniciato dalle tragedie e dai drammi shakespeariani, di come esso si dibatta profondamente fra cadute ed eroismi, fra i cedimenti più abietti e gli slanci più generosi ed eticamente, anzi spiritualmente, più elevati: insomma fra le insidie del Male e l'anelito al Bene, che spesso soccombe, ma che tuttavia fornisce allo spettatore una luce, una presa di coscienza della malvagità e lo muove a schierarsi con "le anime offese". «Abbiamo un mondo autonomo di errori, atti di eroismo, rovine di innocenti o comunque, di autonome decisioni o indecisioni in cui è vano cercare un ordine provvidenziale»²¹.

Che poi questo dibattersi e questa sorta di dialettica spirituale siano sostanzialmente intrisi di "un sentire cattolico" è semplicemente una conseguenza o l'esito dell'indagine critica di Montano e non la situazione di partenza o, addirittura, una tesi preconcepita e aprioristicamente stabilita.

Se tutto si riducesse a questo semplice motivo di interesse, basterebbero alcuni dati biografici, come per esempio il fatto che John Shakespeare (1531-1601), il padre del drammaturgo, fosse presente nella lista di coloro che non partecipavano al culto anglicano; che il maestro di Shakespeare, tale "Mastro Hunt", perseguitato ed esule sia diventato un ge-

¹⁰ *Ibid.*, p. 56.

¹¹ Cfr. IDEM, *Shakespeare: il pensiero, i drammi*, cit. (titolo originale *Shakespeare's Concept of Tragedy. The Bard as Anti-Elizabethan*, Gateway, Chicago (Illinois) 1985).

¹² Napoli 1949-1963.

¹³ Conte, Napoli.

¹⁴ Roma 1945-1949.

¹⁵ Cfr. R. MONTANO, *From italian humanism to Shakespeare. The fight with the angel*, in *Umanesimo. Rassegna del pensiero universale*, anno IV, Roma 1967, pp. 24-45.

¹⁶ Cfr. IDEM, *Lo spirito della tragedia e la deformazione aristotelica*, in *Segni. Rivista di critica e di metodologia letteraria*, anno I, n. 3, Napoli maggio 1976, cit. in M. GRIFFO, *op. cit.*, *passim*.

¹⁷ Cfr. R. MONTANO, *Il monologo di Amleto*, *ibid.*, anno X, nn. 3-4, Napoli luglio-dicembre 1986, pp. 46-52.

¹⁸ Cfr. IDEM, *La religione di Shakespeare*, in *Le parole e le idee. Rivista internazionale di varia cultura e di informazione bibliografica*, anno VIII, nn. 1-2, Napoli gennaio giugno 1966, pp. 19-25.

¹⁹ Cfr. IDEM, *La Tempesta di Shakespeare tra Cristianità e Nuovo Mondo*, in *Qui Libri. La rivista di chi legge*, anno III, Milano maggio-giugno 2012, pp. 41-43.

²⁰ Cfr. IDEM, *Shakespeare: il pensiero, i drammi*, cit., p. 187.

²¹ *Ibidem*.

suita; che alcuni “ricusanti” — cittadini di Stratford che rifiutavano il culto anglicano — fossero amici e parenti di Shakespeare e che essi ottenessero dei lasciti nel testamento del poeta; che, infine, il reverendo anglicano Richard Davis avesse scritto alla fine del seicento che “Mastro Will” «[...] morì da papista»²². Tutto ciò può essere oggetto d’interesse per un biografo o per uno storico come Elisabetta Sala che, sull’argomento, ha scritto un poderoso saggio, *L’enigma di Shakespeare. Cortigiano o dissidente?*²³.

4. *Amleto, Re Lear, La tempesta, pilastri della critica shakespeareana di Montano*

Anche per esigenze di tempo e di brevità, mi limito a ripercorrere i lineamenti della critica montaniana alla drammaturgia di Shakespeare sulla base di due delle tragedie più note, *Amleto*²⁴ e *Re Lear*²⁵, e di quello che può considerarsi il suo testamento spirituale, il dramma romanzesco *La tempesta*²⁶.

Amleto è stato da sempre considerato un personaggio indeciso, tenebroso e fragile — secondo la critica romantica — e, addirittura, la critica di impostazione strutturalistica e psicoanalitica ha visto nell’omonima opera un dramma fondato sul complesso edipico ma privo della “forza” e dell’energia delle tragedie greche di analoga tematica. Per Montano si tratta di interpretazioni riduttive. In realtà il protagonista si dibatte fra aspirazione a riaffermare i suoi diritti ereditari e a salvare il suo onore, svelando l’usurpazione di cui si è reso responsabile lo zio Claudio in combutta con la regina-madre, e la consapevolezza che realizzare tale aspirazione vorrebbe dire automaticamente finire nel vicolo cieco delle vendette incrociate e degli spargimenti di sangue: la stessa madre del principe danese meriterebbe la morte per ciò che ha fatto. Ma ciò implicherebbe l’impossibilità di salvarsi l’anima e, quindi, la perdizione eterna. Claudio, protestanticamente, pensa di lavare la sua tremenda colpa — l’aver usurpato il trono al fratello, uccidendolo — con la semplice preghiera e senza riparare il danno con le buone opere, restituendo almeno il trono. «Nella condizio-

ne in cui il re si trova la preghiera è assolutamente vana. La fede è una parola vuota. Ed è, si vede del tutto chiarissimamente, che il poeta stesso ha voluto presentarci, per un atto di accusa alla religione protestante, la condizione completamente falsa del reo che cerca perdono, ma non pensa di compiere le opere necessarie al suo ottenimento. [...] È il poeta che ha voluto mostrarci l’inconsistenza di una posizione protestante di fronte alla colpa e al perdono divino»²⁷.

Amleto cerca di ritardare sempre più la vendetta, quasi la esorcizza, vuole essere sempre più certo della colpevolezza di Claudio — per esempio, organizza la rappresentazione teatrale al fine di studiare le reazioni dello zio usurpatore o si allontana dalla corte con un viaggio in Inghilterra —: ma questa non è irresolutezza, dice Montano. Quanto è determinato Amleto allorché scopre il complotto per ucciderlo sulla nave che lo porta in Inghilterra o quando scopre che qualcuno, Polonio, lo spia mentre parla con la madre! Dove sarebbe la sua indecisione, la sua supposta fragilità? L’“essere o non essere” del famoso monologo ribadisce questo dilemma: accettare di vedere il suo onore di principe calpestato, rinunciando alla vendetta per non perdere l’anima, oppure prendere le armi e vendicare l’onore ferito adempiendo ai suoi “doveri” di principe. Poco c’entra il suicidio in questa dialettica. «Essere o non essere non è quello di uccidersi o meno, non è certamente il contrasto tra la volontà di vivere, la paura della morte e l’impulso a fuggir dal mondo. Rinunziare alla vita, egli dice a Laerte, è per lui la cosa più facile di tutte. Ma egli non può decidersi per il suicidio. Questo non risolverebbe nessuno dei mali esistenti. Ed egli sa, prima di tutto, che Dio ha posto il più assoluto divieto alla soppressione di se stesso. Non è questo il dilemma per lui, anche se tutti i lettori di Shakespeare sono convinti che di questo si tratti: di un interrogarsi circa il suicidio o meno. Quello che Amleto chiede a se stesso è quale può essere per lui un vero vivere, un vero essere, se può essere vita accettare l’oppressione il disonore, il male della Danimarca, o se è vivere il prendere l’arma, l’agire contro lo zio e così mettere a repentaglio la sua “cara anima”. Ciò che egli domanda è: che cosa è “più nobile”, uccidere il Re, e così perdere l’anima, o subire la vergogna, vivere una vita di obbrobrio?»²⁸. Inutile chiosare con l’osservazione che, secondo Montano, questo è “un sentire” profondamente cattolico e per nulla protestante.

²² *Ibid.*, p. 20.

²³ Ares, Milano 2011.

²⁴ Cfr. WILLIAM SHAKESPEARE, *Amleto*, trad. it., introduzione, prefazione e cura di Nemi D’Agostino, 29ª ed., Garzanti, Milano 2016.

²⁵ Cfr. IDEM, *Re Lear*, trad. it., a cura di Agostino Lombardo, Feltrinelli, Milano 2014.

²⁶ Cfr. IDEM, *La tempesta*, trad. it., introduzione di N. D’Agostino, prefazione e cura di A. Lombardo, 22ª ed., Garzanti, Milano 2016.

²⁷ IDEM, *Il monologo di Amleto*, in Segni. Rivista di critica e di metodologia letteraria, anno X, nn. 3-4, cit., pp. 46-52.

²⁸ *Ibid.*, p. 48.

Alcuni hanno criticato Montano per avere del tutto ignorato l'inestricabile "nodo storico-politico" cui è legato il teatro del Bardo di Stratford, ossia il problema della successione al potere nell'Inghilterra pre- e post-elisabettiana. Quel tema del quale il politologo tedesco — cattolico fra l'altro — Carl Schmitt (1888-1985), si è occupato in *Amleto ed Ecuba*²⁹. Rilievi infondati perché Montano ha colto l'interesse di Shakespeare a osservare e descrivere come l'animo umano reagisce di fronte alle lusinghe e alle seduzioni del potere, specie in epoche di transizione e di trapasso che facilitano machiavellismi, trasformismi, ingiustizie, delitti e crimini fra i più efferati. Il dilemma amletico, così come letto da Montano, presenta sorprendenti analogie con la vicenda di sir Thomas More, diviso fra il suo voler essere leale e fedele a re Enrico VIII Tudor (1491-1547), che lo ha promosso primo ministro, supremo giudice, a cui l'umanista ha fornito dotti consigli nella redazione delle tesi confutatorie di quelle di Martin Lutero (1483-1546) e che gli sono valsi il titolo di "Defensor fidei", e il suo voler rimanere fedele al Papa, il vicario di Cristo in terra, e alla Chiesa non accettando lo scisma e cercando così di mettere al riparo la sua anima. Non a caso due degli ultimi drammi storici del Bardo, non completati purtroppo, s'intitolavano *Enrico VIII*³⁰ e *Tommaso Moro*³¹.

Il fatto che Montano non rilevi nella drammaturgia di Shakespeare una esplicita influenza della Bibbia o un frequente rimando a una liturgia non vuol dire che essa sia priva di una dimensione religiosa, capace, fra l'altro, di parlare anche a laici e non credenti: «La tragedia vive dello spettacolo delle forze del bene e delle forze del male che lottano, suscitano sentimenti di orrore e di pietà [...]. Di fronte a questo groviglio di fatti noi siamo portati a simpatizzare con le forze del bene e nello stesso tempo restiamo atterriti per il male che vediamo scatenati, per il corso oscuro degli eventi. Per questo abbiamo detto che in qualche modo la tragedia ha sempre una dimensione religiosa. L'autore cristiano, come lo stesso Manzoni indicò, si trova nella migliore condizione per farci sentire il fondo della nostra miseria e della fiducia, del timore e della speranza»³². Nella trage-

dia di Lear, il sovrano tradito e umiliato dalle figlie, cui ha dato tutto il suo regno, e amato dalla figlia che ha colpevolmente scacciato e diseredato, questa visione si palesa al meglio. Secondo Montano si tratta di una tragedia della sofferenza e del dolore: quello di Lear — del cui tradimento ho già detto —, quello di Gloucester, il vassallo leale di Lear, e quello del figlio legittimo Edgar, entrambi traditi dal figlio e fratello naturale Edmund. La loro è una sofferenza immane, che è l'esito di dolore aggiunto a dolore, umiliazione che si somma a umiliazione, fino quasi all'estremo della follia oppure della disperazione.

Rispetto a ciò vi sono due risposte diverse: quella di Edgar, lo stoico, che si consola ritenendo che ci si possa assuefare al dolore, specie pensando alla sorte ancora peggiore che tocca a persone in alto loco apparentemente più fortunate. «Certo egli ci ha dato, pur tra i discorsi volutamente privi di senso di Edgar, un ritratto assai coerente di antico filosofo cinico che ha fatto dell'assuefazione ai mali della vita e della rinuncia a ogni cosa non necessaria la propria norma. E nelle parole ora riportate Edgar ha echeggiato fedelmente la nozione antica, stoica e aristotelica insieme, della catarsi»³³.

D'altro canto, Lear incarna invece la visione più cristiana della sofferenza e del dolore patiti in quanto vittima innocente di chi si è fatto servo del male, le figlie Goneril e Reagan, Edmund il figlio naturale di Gloucester. Egli, come in certa mistica cristiana, sembra cercare il tormento fisico e trova sollievo e consolazione nel ritrovamento della figlia diseredata Cordelia e il sincero amore di questa lenisce molte delle ferite sanguinanti dello spirito e dell'anima di Lear e gli evita la follia nel cui baratro la sua mente stava per precipitare. Quando Cordelia muore e anche lo stesso Lear si appresta a morire, non vi sono dolore e disperazione ulteriori, bensì apertura verso una sorta di nuova vita, una sorta di fiducia in ciò che verrà dopo: «La sua è la morte del giusto, una morte cristiana. Ognuno può sperare che Dio, come Lear spera, premierà il suo amore e il suo sacrificio. [...] Re Lear viene fuori redento dal proprio calvario e anche quando Cordelia è uccisa e il suo vecchio cuore crolla, c'è modo di pensare che "l'alto-giudicante Giove", come egli lo chiama (anche Dante, sappiamo, chiamava Dio "Sommo Giove"; e così lo chiamavano anche [Torquato] Tasso [(1544-1595)], in tempi di Controriforma, e Vico, ultimo umanista, pure) possa rendere giustizia alle proprie anime»³⁴.

²⁹ Cfr. CARL SCHMITT, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, presentazione di Carlo Galli, trad. it., il Mulino, Bologna 2012.

³⁰ Cfr. W. SHAKESPEARE, *Enrico VIII*, trad. it., testo inglese a fronte, Mondadori, Milano 2001.

³¹ Cfr. IDEM; ANTHONY MUNDAY (1560 ca.-1633); e HENRY CHETTLER (1564 ca.-1606 ca.), *Tommaso Moro*, trad. it., a cura di Edoardo Rialti, Lindau, Torino 2014.

³² R. MONTANO, *Shakespeare: il pensiero, i drammi*, cit., p. 189.

³³ *Ibid.*, p. 198.

³⁴ *Ibid.*, p. 202.

In questa visione della vita, in cui è salvata la vittima innocente e in cui spesso è il martirio ad assicurare la salvezza, secondo Montano, non vi è posto per alcun principio di derivazione protestante. In quella *Weltanschauung*, il successo mondano — quello che non ottengono gli eroi shakespeariani — è il segno visibile della predestinazione alla salvezza. È una drammaturgia inoltre che, al di là del suo sottofondo cattolico, riscuote successo anche nello spettatore che non si pone problemi di tal fatta perché egli può assistere a un susseguirsi di avvenimenti in cui gli innocenti pagano sempre le colpe dei malvagi e perciò simpatizza per costoro, sì che si afferma implicitamente una sorta di filosofia “*naturaliter christiana*”. Dice Montano: «*Nel Re Lear la serie dei mali in cui Gloucester, Lear, Edgar, Cordelia sono effettivamente vittime è quasi senza fine. L'elemento tragico è più che presente. Ma, al di là di esso, rimane una cristiana rassegnazione e quasi un moto di liberazione. Prima di tutto lo spettatore ha imparato che cosa è la vita — non un luogo di successi — e ha sentito destarsi nella propria anima la solidarietà con i buoni che soffrono. Questi, dirà il Manzoni, sono i sentimenti di cui più abbiamo bisogno e il poeta tragico può destarli*». La *vis tragica* di questo dramma si gioca tutta sul modo in cui le anime di Gloucester, Edgar, Lear e Cordelia reagiscono «*all'assalto della malvagità e della sorte*»³⁵.

La *tempesta*, l'ultimo dramma romanizzato composto da Shakespeare, è stato di volta in volta letto come un inno alla forza creatrice della poesia — simbolicamente rappresentata dall'arte magica, di cui il protagonista Prospero fa uso — e, quindi, come una sorta di “testamento poetico”. Altri, e fra questi lo stesso Montano, in parte hanno colto il riferimento piuttosto cogente all'epoca in cui la “perfida Albione” iniziava a costruire il suo potere e la sua egemonia coloniale. Per Montano invece questo dramma rappresenta essenzialmente il testamento spirituale del drammaturgo.

Esso va letto in parallelo con *Utopia* di Thomas More³⁶, non solo perché vi torna il tema esotico dell'isola sperduta nell'oceano, ma per l'influenza complessiva che l'umanesimo cattolico di Erasmo, Moro, Marco Gerolamo Vida (1485-1566) e altri esercitò sul pensiero e sulla poetica di Shakespeare: «*È un dramma che, in armonia con il migliore umanesimo (e tutto prova che Shakespeare ne ebbe, at-*

traverso Moro, [Francesco] Petrarca [(1304-1374)], [Michel Eyquem de] Montaigne [(1533-1592)], la migliore conoscenza; La tempesta è la grande esaltazione della coscienza religiosa umanistica) [...] ci offre il mezzo più valido, come lo offrivano gli studia humanitatis per la conoscenza dell'animo umano e per la coltivazione dell'anima»³⁷. Montano rigetta la tesi per cui l'isola rappresenterebbe una sorta di condizione edenica dell'umanità e, quindi, Prospero, la figlia Miranda, i naufraghi, rigenererebbero la loro anima e la loro personalità a contatto con questa condizione, facendo ritorno al mondo civile come se fossero rinati. Certo vi è una naturale inclinazione dell'uomo a fare il bene — e ciò si contrappone al pessimismo antropologico dei protestanti —, ma questa inclinazione necessita di essere coltivata, guidata, orientata e sorretta da opere buone e dalla preghiera: «*È chiaro cioè, che ci sono nobili nature, ma esse vanno coltivate e solo attraverso i precetti della morale e i riti della religione esse possono giungere alla felicità. La pura natura degli esseri autoctoni dell'isola o è mostruosa, come in Calibano, o è, come in Ariel, puro spirito, incapace di sentimenti morali e di essere riportato sul piano dell'umanità*»³⁸. La possibilità di un ritorno allo stato naturale di roussoiana memoria è pura illusione: «*La risposta, estremamente seria, che La tempesta vuol dare è tale che esclude tanto l'esistenza o la possibilità di recuperare un'innocenza primordiale al di fuori del mondo civile (gli uomini portano con sé ovunque vanno tutti i loro vizi e le loro virtù) quanto l'idea di una congenita perversità umana che solo la fede può redimere*»³⁹. Alla fine Prospero butta via la bacchetta magica, libera Ariel e decide di tornare a Milano, nel mondo civile e di rinunciare al ducato. Il dramma si conclude, insolitamente rispetto al resto della produzione shakespeariana, con il monologo finale del protagonista Prospero, che rivolge un vero e proprio appello allo spettatore nel quale Shakespeare sembra ritrovare un suo motivo personale e auto-biografico: una richiesta di misericordia alla vigilia del suo congedo dall'umana esistenza. «*Prospero parla agli spettatori ed è, per sua bocca, il poeta stesso che chiede sapendo ora di poter contare solo sulle proprie forze per andare incontro al giudizio divino, il soffio di carità che possa sostenere la sua vela, la preghiera che sola*

³⁵ *Ibid.*, p. 191.

³⁶ Cfr. THOMAS MORE, *Utopia*, a cura di Francesco Ghia, 2ª ed., Il Margine, Trento 2016.

³⁷ R. MONTANO, *Shakespeare: il pensiero, i drammi*, cit., p. 191.

³⁸ IDEM, *La Tempesta di Shakespeare tra Cristianità e Nuovo Mondo*, cit., p. 42.

³⁹ *Ibid.*, p. 43.

può aprire la strada verso la Misericordia divina e fare in modo che ogni peccato venga perdonato»⁴⁰.

A differenza però della concezione protestantica della preghiera, Prospero sa che il suo solo e individuale rivolgersi a Dio non sarebbe sufficiente, come non lo era per Claudio in *Amleto*; chiede al pubblico, agli altri, di pregare per lui, di suffragare il suo sforzo di purificazione e redenzione: «L'epilogo finale de *La tempesta* è certamente molto di più che il congedo del primo attore: è una preghiera accorata per bocca di Prospero, di un uomo che ormai pensa alla propria anima e chiede che altri lo aiuti con le mani congiunte a procurargli la misericordia di Dio. È una conclusione, secondo noi, che corona tutta la passata carriera del poeta»⁴¹. *La tempesta*, probabilmente del 1613, chiude il ciclo dei grandi drammi romanziati, in cui l'apparente pessimismo delle tragedie si è "convertito" in una sorta di "ottimismo" della speranza nella redenzione e nella rinascita. Dopo di essa Shakespeare comporrà solo il frammento incompleto di *Enrico VIII*, perché il 25 aprile 1616 egli muore. Tanto basta perché questo dramma sia considerato non a torto il "testamento spirituale" del Bardo di Stratford on Avon.

5. La fortuna delle "provocazioni" montaniane

Fino a un decennio fa l'ipotesi interpretativa di Rocco Montano del pensiero e della drammaturgia di William Shakespeare sembrava un "sasso gettato nello stagno", aveva prodotto poca eco e non era riuscito ad aprire un fecondo dibattito. Ma, l'ingresso nel nuovo millennio probabilmente ha segnato il definitivo declino della critica crociana e dei privilegi mediatici della critica di stampo marxistico e strutturalistico, mentre si sono affacciate nuove interpretazioni del dramma shakespeariano che in qualche maniera sembrano seguire il sentiero che Montano per primo ha percorso e indicato.

Nel 2009 il professor Piero Boitani dell'Università La Sapienza di Roma e presidente della Fondazione Valla ha dato alle stampe, per il Mulino, un saggio dall'emblematico titolo de *Il Vangelo secondo Shakespeare*⁴², nel quale sostiene la tesi di una filiazione diretta del pensiero shakespeariano dall'umanesimo italiano, nella forma esportata nell'Inghilterra pre-scismatica. A questo sono da aggiungere i diversi

saggi pubblicati tanto su *Studi cattolici* quanto su *La Civiltà Cattolica* dal gesuita Peter Milward (1925-2017)⁴³. Anche sul versante della ricerca storica si è mosso qualcosa: Elisabetta Sala, in due saggi, ha rivisitato l'epoca dei Tudor facendo emergere, oltre alla retorica anglicana, le terribili e orrende persecuzioni dei cattolici messe in atto da Enrico VIII e da sua figlia Elisabetta I (1533-1603), dando una visione assai più realistica della così detta "Golden Age"⁴⁴.

Anche il cinema e lo spettacolo hanno dato il loro contributo all'affermarsi di queste nuove ipotesi di critica shakespeariana. L'ultimo capolavoro di Kenneth Branagh, che è una versione cinematografica e al tempo stesso teatrale de *Il racconto d'inverno*⁴⁵, sottolinea con allusiva e metaforica, ma chiara, evidenza il retroterra cattolico e anti-protestante della penultima fatica del Bardo⁴⁶.

⁴³ Cito, fra i più interessanti, PETER MILWARD S.J., *La qualità della misericordia in William Shakespeare*, in *La Civiltà Cattolica*, anno CLXVI, vol. III, quad. n. 3.986, Roma 23 luglio 2016, pp. 125-131, tema che Montano affronta nell'analisi de *La tempesta*.

⁴⁴ I due saggi in questione, in cui si ribalta sulla figlia di Anne Boleyn (1501/1507-1536) l'infamante epiteto coniato per delegittimare la figura della regina Maria I Tudor (1516-1558), figlia di Caterina d'Aragona (1485-1536), sono *L'ira del re è morte. Enrico VIII e lo scisma che divide il mondo* (Ares, Milano 2008) ed *Elisabetta la Sanguinaria. La creazione di un mito, la persecuzione di un popolo* (Ares, Milano 2010).

⁴⁵ Cfr. W. SHAKESPEARE, *Il racconto d'inverno*, trad. it., introduzione di N. D'Agostino, prefazione e cura di Demetrio Vittorini, 7ª ed., Garzanti, Milano 2009.

⁴⁶ Cfr. *Racconto d'inverno*, regia di Kenneth Branagh e Rob Ashford, Londra 2016.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

IN USCITA

ERIC VOEGELIN

Politica, storia e filosofia

introduzione di
Daniele Fazio



a cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori, Crotone 2018,
180 pp., € 16,90

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ IDEM, *Shakespeare: il pensiero, i drammi*, cit., p. 226.

⁴² Cfr. PIERO BOITANI, *Il Vangelo secondo Shakespeare*, il Mulino, Bologna 2009.

Ex libris

ROLF PETER SIEFERLE, *Migrazioni. La fine dell'Europa*, LEG. Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2017, pp. 132, € 14

Questo agile saggio sul problema delle migrazioni nell'edizione originale ha come titolo *Il problema delle migrazioni* e come sottotitolo *Stato sociale e immigrazione di massa*, dal che si capisce quanto fuorviante sia la titolazione dell'edizione italiana. Cade "il problema" e sparisce pure l'accento sul *Welfare State* europeo come massimo responsabile della "immigrazione di massa" — e non, anodinamente, delle "migrazioni" — del sottotitolo, mentre s'inserisce una "fine dell'Europa" che è sì nella diagnosi di Sieferle, ma non è il tema principale del saggio.

Ciò premesso, lo studio di Sieferle è un ottimo studio. Rolf Sieferle, storico, sociologo e politologo tedesco, grande esperto di storia dell'ambiente naturale ed esperto di problemi energetici, nato nel 1949 e morto suicida nel 2016 — quindi quando il problema migratorio era già "al calor bianco" —, ha insegnato in Germania, in Austria e in Svizzera. In gioventù di fede marxista, si è venuto via via spostando su posizioni moderate e ultimamente, a partire dagli anni 1990, non poco contro il *mainstream* intellettuale, almeno in relazione ai problemi di grande momento che ha affrontato nelle sue numerose opere. I suoi ultimi lavori sono stati oggetto di forti critiche, incluse quelle di anti-semitismo, da parte dell'*establishment* culturale tedesco contemporaneo.

Il fenomeno dell'immigrazione di massa è affrontato da Sieferle nella cornice della critica allo Stato "del benessere" contemporaneo, della sua crescente elefantiasi e irresponsabilità, nonché della sua aggressiva "neutralità" ideologica, se mi si passa l'ossimoro.

L'argomentazione di Sieferle si articola in tre parti principali.

La prima — *Cause di migrazione* — si apre con un prospetto che contiene le stime di crescita della popolazione suddivisa per aree geografiche, da cui si evince che, se il mondo nel 2050 — non mi spingo troppo in là, anche se il prospetto lo fa — avrà una popolazione di 9,725 miliardi di persone e l'Europa scenderà di circa 30 milioni di abitanti, l'Africa raddoppierà la sua popolazione: da 1,186 del 2015 a 2,478 miliardi, più del 25% del totale, mentre oggi è del 15%. Quindi la spinta verso nord, verso l'Europa — "curiosamente" non verso est o verso ovest o verso sud — è destinata ad aumentare fortemente. Senza contare i 707 milioni di europei che nel 2050 saranno vecchi: oggi circa il

25% degli europei — ma anche dei giapponesi — sono sopra i 60 anni mentre in Africa i sessantenni sono solo il 5% e il divario è destinato a crescere. Per Sieferle il vero motore della migrazione di massa verso l'Europa è non tanto il vuoto creato dall'invecchiamento e dal deficit demografico, quanto lo squilibrio — la "diseguaglianza" — di condizioni economiche che si è formato fra un'Africa decolonizzata in maniera folle, dove i massicci aiuti dei Paesi occidentali si disperdono nella corruzione dell'apparato pubblico, sovrappopolata e dove gran parte della popolazione vive nella miseria o in condizioni distanti anni-luce dallo *standard* europeo. I redditi dei Paesi europei sono infatti drasticamente cresciuti dai primi decenni dell'Ottocento alla fine del secolo XX, mentre l'Africa è restata al palo o è regredita, per cui il divario si è enormemente accresciuto. Tuttavia negli ultimi tre decenni la curva della disuguaglianza comparata si è sensibilmente flessa e le condizioni di vita dei Paesi poveri sono relativamente cresciute: è questo, secondo Sieferle, il volano dell'impennata dell'emigrazione/immigrazione. Proprio perché vi sono fasce di popolazione che stanno meglio e dispongono delle risorse, non esigue, per tentare di raggiungere Paesi — che, grazie ai nuovi sistemi di comunicazione a basso costo e ad ampio raggio, conoscono meglio — dove gli *standard* di vita e le *chance* di crescita sono migliori. Dunque, piuttosto che la condizione oggettiva, è il *gap* fra l'aspettativa più elevata e la minore soddisfazione attesa a scatenare il flusso in uscita. Oltre a ciò il modello di società ancora semi-tribale e le oppressioni e i conflitti che genera possono senz'altro acuire la tensione.

Ma la certezza di ottenere lo scopo non è così scontata: anzi, capita che persone di ceto medio nei Paesi di origine finiscano poi in Europa per essere emarginate e relegate in ruoli servili — non è detto peggio pagati che in patria — e in *status* sociali inferiori rispetto a quelli di partenza.

Il fatto che la condizione di arrivo si riveli inferiore alle aspettative è causato da due fenomeni: la flessione del cosiddetto "reddito di cittadinanza" — mestieri uguali pagati assai di più nei Paesi industrializzati —, colpito dalla globalizzazione e dalla de-localizzazione, e crisi — l'autore scrive "fine" — del *Welfare State*, anch'esso vittima della globalizzazione, in quanto si trova a dover offrire i medesimi servizi erogati nel quadro di uno Stato nazionale a composizione stabile — già allargati quindi a una sfera ben più ampia della cerchia familiare o comunitaria locale — a una pletera di soggetti nuovi che vi pretendono solo per il fatto di trovarsi sul suo territorio. Il flusso migratorio rompe la continuità inter-generazionale, sì che chi produce e "prepara" servizi a chi esce dalla produzione e a chi viene dopo non riesce più coprire la domanda cre-

scente. Oltre a ciò la maggior parte degli immigrati, per cause culturali, non è in grado di svolgere lavori qualificati, quelli di cui i Paesi industriali avrebbero bisogno, a meno di costosi processi di formazione, non sempre coronati da successo. E il disadattamento accresce i relativi costi sociali e fa lievitare le imposte o il debito pubblico. «Prima o poi sarà chiaro — scrive Seiferle — che un mondo no borders e no nations deve essere anche un mondo no welfare» (p. 24). Altrimenti, «[...] il mantenimento di uno Stato sociale in concomitanza con un'immigrazione di massa porta all'autodistruzione» (p. 25).

Per cui la critica e la protesta del modo in cui oggi i Paesi coinvolti affrontano il fenomeno sono più che “razionali” e legittime. La perdita tendenziale del “reddito di cittadinanza” e l’elevato pericolo di una deculturizzazione delle nazioni europee, la cui deriva è non il multi-culturalismo ma la tribalizzazione della società. Il fenomeno non è di ieri ma esiste tutta una casistica sperimentale e una abbondante letteratura e cronaca, che confermano questi rischiosi effetti.

L’immigrazione è poi oggetto di una “narrazione” da parte di diversi soggetti. A questa letteratura è dedicata la seconda parte, *Forme di narrazione per la legittimazione*. La prima considerazione che Seiferle fa riguarda la “battaglia del linguaggio”, preludio alla “battaglia delle idee”: il termine “xenofobia” illustra bene la guerra semantica scatenata con successo dagli ambienti filo-immigrazionisti contro chi vorrebbe resistere. L’odio o il rancore contro lo straniero in genere è applicato indiscriminatamente a chi obietta qualcosa contro l’immigrazione “selvaggia”, come se tutti costoro, che si possono contare a milioni, avessero «[...] qualcosa contro gli stranieri in quanto stranieri, [...] detestano turisti olandesi, professori americani ospiti, borsisti giapponesi e uomini d'affari cinesi!» (p. 29).

Il primo luogo comune che Seiferle smentisce è l’equazione “immigrato = profugo”, una equiparazione abusiva ma dall’altissimo impatto emotivo, specialmente in popoli in cui vige ancora una cultura a sfondo cristiano. La cosa è vera almeno per un terzo dei migranti: ma accoglierli da noi è davvero il modo migliore per aiutarli? Non sarebbe meglio stipulare accordi con i Paesi “sicuri” più vicini perché li accolgano? Dato poi che la condizione di profugo è per definizione temporanea — perché integrarli se il loro desiderio è di tornare presto in patria? —, questa soluzione li “spaeserebbe” di meno e li metterebbe in condizione di tornare più presto alle loro case e di intraprendere la ricostruzione. «Un dollaro utilizzato a Dohuk, in Iraq, ha un effetto trenta volte superiore rispetto a un dollaro utilizzato a Monaco di Baviera» (p. 30), ha detto il ministro alla Cooperazione e allo Sviluppo tedesco, Gerd Müller, in una intervista del

2016, riportata da Seiferle. Ma la ragione di questo “gioco sporco” sui rifugiati è ideologico. Per Seiferle oggi il migrante, nella prospettiva delle sinistre filo-immigrazioniste, ha sostituito la figura del proletario, agente privilegiato di rivoluzione secondo Marx, ma ormai scomparso. Dopo “i movimenti di liberazione dei popoli oppressi” dal colonialismo e dall’imperialismo



simo sostenuti — o “fabbricati” — dalle sinistre marxiste a partire dagli anni 1970, tocca ora agli immigrati “classe oppressa” da “trattare” con iniziative dal «volto leninista-paternalistico» (p. 32). «L’esultanza per l’immigrazione di massa di musulmani in Germania è forse la vendetta segreta della sinistra per il crollo del socialismo?» dopo che l’URSS ha perso la Guerra Fredda, si chiede Seiferle. Ma questa “opzione” ideologica non è senza rischi: «Adesso la sinistra può sperimentare una seconda delusione storica. Il terrorista islamico, il jihadista, il salafita [...] come un tempo l’“aristocrazia operaia” organizzata in sindacati e i socialdemocratici socialfascisti hanno tradito la rivoluzione. A uno sguardo più ravvicinato la sinistra potrebbe improvvisamente scoprire caratteristiche preoccupanti nel rifugiato: misoginia, omofobia, comportamento autoritario, predisposizione alla violenza, rifiuto della raccolta differenziata e del risparmio energetico — in breve si trasforma in un reazionario “fascista”, da cui non emana più alcuna promessa di

salvezza» (p. 33). «Ammettiamo che nel 2015 fossero arrivati in Germania milioni di profughi dall'Ucraina. Ci sarebbero stati anche in quel caso gli applausi nelle stazioni e la cultura dell'accoglienza?» (ibidem).

Altro luogo comune legittimante: gl'immigrati servono a sanare il nostro deficit demografico. Oggi tuttavia l'immagine della piramide — in ordinata le classi di età e in ascissa il numero di membri — applicata alla demografia, che si richiede di ripristinare, non tiene più perché la mortalità nelle varie fasce non è più la stessa dell'età delle malattie infettive in cui fu elaborata la piramide: l'immagine più corretta oggi — «in condizioni di buona igiene e un'alta qualità di vita materiale» (p. 35) — dovrebbe avvicinarsi a quella del rettangolo. La soluzione al deficit e alla nuova distribuzione della popolazione sarebbe l'aumento della produttività economica, ma questa si ottiene non solo con tecnologie a sempre più alto tasso d'innovatività, ma anche adibendo loro personale a sempre più avanzata qualificazione. L'immigrazione di massa potrà senz'altro riequilibrare la popolazione dal punto di vista di numero, ma difficilmente sarà in grado di riportare la *filière* inter-generazionale a livelli di ricambio fisiologico. Senza dimenticare che le cause della non-natalità sono sì sociali, ma anche in larga misura culturali.

La «modalità narrativa», poi, secondo la quale il mercato del lavoro necessita di molti nuovi addetti e l'immigrazione è la soluzione, è smentita se si tiene conto che la maggior parte degl'immigrati «economici» è composta di soggetti deficitari culturalmente e semi-analfabeti, il che senz'altro non facilita il loro inserimento in un mercato del lavoro che richiede una sempre più alta specializzazione: i costi per «portare in quota» realmente l'immigrato — non solo per dargli una verniciatura — sarebbero astronomici.

Ma fra i fautori dell'immigrazione come oggi avviene vi è anche chi considera l'iniezione di nuove culture, compresa quella islamica, nel tessuto del Vecchio Continente come un elemento d'innovazione, come «antidoto a una “endogamia” europea» (p. 49), dunque come benefico motore di una uscita da una condizione di “chiusura”. Per Seiferle, al contrario, una iniezione del genere, specialmente se attuata in forma di massa, introdurrebbe un ulteriore “spaesamento” nella popolazione autoctona, che alla lunga rappresenterebbe un ostacolo proprio per le mete di una società industriale avanzata in un contesto di globalizzazione sempre più spinta, come quella europea, che richiede forme di pensiero e stili di vita assai diversi da quelli tribali. Ovviamente, questo significa mettere in discussione il dogma secondo cui “tutte le culture sono uguali”, quindi il multiculturalismo, che per molti, nonostante i molteplici fallimenti, per esempio quello britannico, è ancora un mito.

E che questo mito non sia attivo solo sul piano economico, come incentivo allo sviluppo, ma sia considerato un valore in sé, una meta collettiva obbligatoria, è ormai opinione di moltissimi fra gl'intellettuali e gli uomini di governo.

Nella terza parte — *Motivazione degli attori* — Seiferle abbandona il terreno della sociologia per addentrarsi in quello filosofico. Qui denuncia come sia ormai un luogo comune nel mondo mediatico e della formazione scolastica pubblica estremizzare l'umanitarismo ugualitario illuministico fino al punto da pensare e da inculcare che non vi debba essere alcuna differenza di trattamento da parte dello Stato fra cittadini “indigeni” e immigrati. Nella mentalità *politically correct* alla morale “naturale”, pre-religiosa, fondata sulla lealtà, sulla volontà di cooperare, sulla reciprocità, sulla disposizione al sacrificio, sulla distinzione fra “amico” e “nemico”, che saldano fra loro i membri di un gruppo — che è quello che Seiferle chiama “moralità empirica” — si è sovrapposta una etica astratta e ideologica che corrode questo “zoccolo duro”, poco visibile ma necessario, introducendo ragionamenti coerenti solo sul piano delle idee e fallimentari o estremamente costosi da implementare se trasposti sul piano pratico. L'uguaglianza oggi non è più un principio da coltivare nel reale, ma una “religione”, che, come tale, è vissuta come una fede e non sempre in forme tolleranti. «Il programma di livellamento [...] è una causa persa, ma ciò non sembra essere d'ostacolo a inseguirla con ancora più fermezza» (p. 69), commenta Seiferle.

Nelle politiche immigratorie degli Stati dell'Unione Europea e nelle sollecitazioni che la dirigenza di Bruxelles continua a porre loro si intravede, secondo il sociologo tedesco, una trama ben precisa, ossia la volontà di trasformare la composizione della popolazione attuale, diluendone sempre più l'omogeneità e la compattezza, che in più di una occasione si sono rivelate un grave ostacolo. Piuttosto che una Europa di popoli, il Vecchio Continente sta diventando e si vuole che diventi, anche nel linguaggio politico, una Europa di “popolazioni”, ossia di moltitudini, di masse pluri-religiose, pluri-culturali, fatte d'individui scollegati fra loro, e questo perché così diminuirebbe la resistenza ai piani degli eurocrati e degli altri “poteri forti” intesi a modellare società via via più prone alle loro mete ideologiche ed economiche. Ma nei Paesi dove queste politiche snazionalizzatrici — di cui sono attrici le stesse minoranze ideologiche che nel secolo scorso, ma ancora oggi, ci hanno non solo stordito ma anche fatto morire a milioni, sostenendo il valore assoluto della “nazione”! — sono all'avanguardia si nota invece il fenomeno opposto: anziché diluirsi, la società si riagglutina in gruppi e per linee che Seiferle definisce “tribali”: la tribù islamica, la tribù cinese, la tribù filip-

pina, quella magrebina, le tribù dei neri sub-sahariani, i mediorientali e così via: e non è detto che queste tribù siano tutte ugualmente pacifiche e accettino tutte lo *status quo*.

In conclusione, si tratta di un lavoro senz'altro pregevole, frutto di studi non episodici, che contiene una diagnosi ad ampio spettro del problema immigratorio e una critica acuta e assai poco indulgente — talora fin troppo graffiante — degli errori che oggi il *mainstream* culturale e i governi da questo influenzati stanno commettendo nell'affrontare questa sfida epocale per i nostri Paesi e per l'Unione di cui, sia i tedeschi sia noi italiani, facciamo parte. Non è un saggio a tesi, né un saggio a tesi contrapposte, ma una disamina lucida e spregiudicata di una realtà che condiziona e continuerà a marcare come dominante il nostro secolo.

Un saggio che andrebbe letto preventivamente da parte di chiunque voglia o debba aprire bocca su questo drammatico problema.

[Red.]



SANTE DE ANGELIS, *Il Cristianesimo radicale del filosofo contadino. Gustave Thibon e il creato*, Centro Studi Cammarata-Edizioni Lussografica, San Cataldo (Caltanissetta) 2017, 92 pp., € 10.

Nella storia della filosofia, lo scrittore autodidatta francese Gustave Thibon (1903-2001), di mestiere coltivatore diretto, certamente rappresenta un *unicum*.

Ho letto e studiato le sue opere più note, tradotte in Italia negli anni 1970 — *Diagnosi. Saggio di fisiologia sociale e Ritorno al reale. Nuove diagnosi*, entrambe pubblicate dalla casa editrice Volpe di Roma —, e le custodisco gelosamente nella mia biblioteca personale. I due testi per molti anni sono stati parte del programma di formazione dei militanti di Alleanza Cattolica, associazione fondata da Giovanni Cantoni negli anni 1960: ancora oggi l'associazione li studia, li diffonde e ne suggerisce la lettura.

Di Thibon e delle sue opere tratta *Il Cristianesimo radicale del filosofo contadino. Gustave Thibon e il creato*, di Sante De Angelis — giornalista, presidente dell'Accademia Bonifaciana di Anagni, in provincia di Frosinone, e collaboratore della Congregazione delle Cause dei Santi —, prefato dal cardinale Paul Poupard.

Il testo di De Angelis nella prima parte disegna un profilo biografico di Thibon, inquadrandolo nella

cornice storica e politico-culturale della Francia della Terza Repubblica. In particolare menziona la sua amicizia con Jacques Maritain (1882-1973) e Simone Weil (1909-1943). Con quest'ultima Thibon ebbe delle feconde conversazioni, nelle quali, ammetteva lo stesso Thibon, «[...] *la Weil sembrava più vicina alla Verità rispetto al suo amico cristiano*». La Weil, ebrea e trozkista, mai convertitasi alla fede cristiana pur subendone largamente il fascino, nel 1941 si rifugia a Saint-Marcel-d'Ardèche, nella regione dell'Alvernia-Rodano-Alpi, nel sud della Francia, in una fattoria abbandonata di proprietà del filosofo-contadino. Qui la Weil può salvarsi dalle persecuzioni anti-ebraiche dei nazionalsocialisti occupanti. Lo scrittore francese non solo salverà la vita alla Weil, ma sarà l'artefice principale della sua notorietà nel mondo culturale, attraverso la pubblicazione postuma dei diari della pensatrice. Nei campi di Saint-Marcel d'Ardèche la pensatrice vivrà un periodo di trasformazione intellettuale, che la porta a rompere con il passato.

Nella seconda parte del libro, De Angelis affronta il tema dell'interesse di Thibon per il poeta latino Publio Virgilio Marone (70-19 a.C.), poi per san Tommaso d'Aquino (1225-1274) e quindi per Friedrich Nietzsche (1844-1900). Il filosofo francese concordava pienamente con Virgilio: il poeta mantovano, che aveva cantato la vita agreste e bucolica aveva stimolato in Thibon quel desiderio di armonia e di pace che vedeva realizzarsi attraverso il lavoro nei campi. «*Thibon voleva che l'uomo si riappropriasse della propria esistenza, dilaniata da valori estranei al proprio essere, capace di lacerarne la carne e svilirne lo spirito. Solo la vita nei campi permetteva questo prodigio, ossia di rendere l'uomo protagonista assoluto del proprio lavoro e del proprio esistere*».

Il filosofo francese, nato a Saint-Marcel-d'Ardèche nel 1903 e lì morto nel 2001, non perse mai «[...] *il contatto con le vaste riserve di freschezza e di profondità prodotte nell'anima dalla comunione stretta con la natura, dalla familiarità col silenzio, dall'abitudine alle pacifiche cadenze di un'attività accordata sui ritmi primordiali dell'esistenza*». Secondo De Angelis, «*il pensiero di Thibon va letto come un appello, non solo ai contadini affinché apprezzino la bellezza del loro lavoro, ma soprattutto all'uomo contemporaneo, perso nei meandri di una realtà tecnologica sempre più arida*».

A De Angelis risulta evidente perché Thibon viene definito un filosofo-contadino: «[...] *non tanto perché lavorò realmente nei campi ma perché proprio dal suo lavoro rurale scaturì il suo pensiero*». Secondo il giornalista frusinate, «*Thibon fece della cultura bucolica*

un modello economico, sociale, estetico, morale e spirituale in perenne armonia, attraverso il quale l'uomo si riappropriava della sua esistenza». Evidentemente Thibon è affascinato dalla tradizione, «[...] considerata come unica forma di evoluzione dell'uomo e come antagonista dei falsi miti di progresso forniti dal materialismo dilagante che accecava la sensibilità dell'uomo e lo allontanava dalla Verità, essenza della vita umana».

Le riflessioni sociali politiche e culturali di Thibon contenute in *Diagnosi* e in *Ritorno al reale* sono attuali anche nel nostro tempo. Con l'impoverirsi delle tradizioni, il degrado dei costumi, la dissoluzione della famiglia, l'incalzante denatalità, la lotta di classe e dei partiti e tanti altri mali, la sua Francia subisce una terribile eclissi della sua identità. Per questo Thibon crede nella tesi che occorre sviluppare delle vere comunità umane. E invece di propendere per una soluzione politica, spesso astratta, divisa fra destra e sinistra, il filosofo sceglie la Chiesa cattolica, che è la messaggera del tutto, cioè del Creatore e, pertanto, non ha bisogno di essere totalitaria. Il concetto di comunità è il principio vitale della società. Nelle comunità sta la comunione di vita, di valori, di interessi concreti, «[...] che creano quei vincoli di coesione grazie ai quali le comunità stesse si rafforzano e si sviluppano».

I valori su cui fondare una comunità per Thibon sono la famiglia e la Chiesa. Per lui, nella comunità si vive come l'equipaggio di una nave, dove ogni persona ha un ruolo diverso e tutti condividono una serie di interessi comuni. Le cause che distruggono le "comunità di destino" sono le dimissioni del superiore e la ribellione dell'inferiore.

Per il filosofo francese, «non si tratta di fare una scelta, ma di ricostruire, di ricreare cominciando dalla base, una struttura organica della società nella quale l'uomo, interiormente ricongiunto al suo compito e ai suoi simili, possa vivere e lavorare conformemente alle esigenze profonde della sua natura e in cui il minimo di costrizione legale inerente a ogni comunità sia il ba-



luardo e non la tomba della libertà».

A proposito della politica, Thibon scrive: «Noi non siamo né di destra né di sinistra, non siamo neppure in alto; siamo dappertutto! Siamo stanchi di mutilare l'uomo, sia per abbatterlo come a destra, o per adorarlo, come a sinistra, siamo stanchi di separarlo da Dio». Più oltre con chiarezza affermerà di essere, del «partito di Cristo».

In Thibon vi è una esaltazione della vita contadina, in contrapposizione a quella cittadina, «[...] dove tutto, anche gli affetti, è frenetico, effimero e contingente». Thibon è consapevole delle troppe distrazioni ed eccitazioni che offre la città. Ci sono «troppi questuanti [che] la assillano (qui un

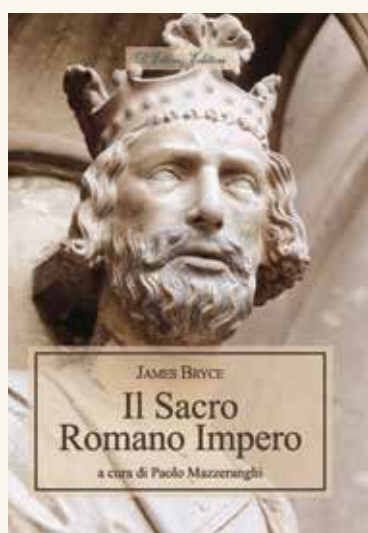
cartellone pubblicitario, là un teatro, più oltre quella donna dai fronzoli provocanti...)». Tuttavia Thibon non è un nemico del progresso, infatti non intende mettersi «in banale polemica contro la tecnica».

Negli scritti di Thibon si trova una denuncia delle storture della modernità, «[...] dei suoi errori e delle sue contraddizioni che la portano ad una decadenza che è insieme morale e demografica». Praticamente Thibon è consapevole che in Francia l'esodo dalle zone rurali ha provocato una riduzione notevole della popolazione. «Della crisi morale e fatalistica dovuta all'abbandono dei valori del mondo rurale e la conseguente desertificazione delle campagne parlava negli stessi anni Pio XII».

Tutto questo per il Pontefice provocava divorzi, disgregazione delle famiglie, mancanza di affetto fra genitori e figli e denatalità.

Domenico Bonvegna





JAMES BRYCE

Il Sacro Romano Impero

traduzione, introduzione e cura di
Paolo Mazzeranghi

D'Ettoris Editori, Crotone 2017
664 pp., € 30,90

Nella sua storia millenaria il Sacro Romano Impero ha costituito per l'uomo occidentale un richiamo ineludibile; la sopravvivenza di tale istituzione politica nell'Europa degli Stati nazionali, seppure in forma residuale e apparentemente anacronistica, testimonia quanto sia stata radicata la speranza in un mondo pacificato e unito nella diversità, propenso a tentare la difficile composizione fra la sua sfera temporale e quella spirituale.

Il visconte JAMES BRYCE (1838-1922), irlandese del nord, è stato un celebre giurista, storico, politico e diplomatico. Instancabile viaggiatore e strenuo difensore dei diritti delle nazionalità oppresse, ha condannato la politica repressiva britannica contro la popolazione civile nella guerra contro i boeri del Sudafrica ed è stato fra i primi a denunciare in modo documentato il genocidio del popolo armeno. Autore di numerosi libri di vario argomento giuridico e politico, la sua prima opera di rilievo, *The Holy Roman Empire*, è sempre stata considerata testo di riferimento sul tema.

PAOLO MAZZERANGHI, reggiano, cultore di letteratura e di storia britannica, ha curato per la D'Ettoris Editori l'edizione italiana dei volumi dello storico britannico Christopher Dawson (1889-1970): *La religione e lo Stato moderno* (2007), *La divisione della Cristianità Occidentale* (2009), *La formazione della Cristianità Occidentale* (2010), *La crisi dell'istruzione occidentale* (2012) e *Gli dei della Rivoluzione* (2015).



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 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, 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.

Dichiarazione nel corso del secondo giorno della Sessione Generale di Primavera del 2018

La nostra comune umanità

Conferenza Episcopale Irlandese*

In quanto pastori siamo consapevoli che il dibattito sulla vita non nata per molti è materia sensibile, delicata e, in effetti, dolorosa. Vogliamo offrire le nostre riflessioni con il massimo rispetto per ciascuno e con il desiderio di esporre alcuni punti chiari e inequivocabili.

Un diritto fondamentale

Ciascuno di noi ha diritto alla vita. Tale diritto non ci è dato dalla Costituzione d'Irlanda o da una legge. Lo abbiamo "di diritto", ricchi o poveri, sani o malati che siamo. Tutti gli esseri umani l'hanno. Per noi, in quanto società, compete ora di dichiarare che, se a una qualsiasi categoria di esseri umani quel diritto fosse tolto, ciò rappresenterebbe un atto sconvolgente. In pratica ciò vorrebbe dire che i bambini non ancora nati non esistono o, se esistono, non contano. E questa è una palese ingiustizia.

La vita inizia al momento del concepimento

A ogni stadio, dal concepimento in poi, il bambino ha in potenza la realizzazione piena della vita che Dio ha voluto per lui. E tutto ciò che serve per questo scopo sono solo tempo e nutrimento. Oggi si sa più chiaramente che la vita umana inizia al momento del concepimento. Non vi è una fase successiva nello sviluppo di un bambino in cui si possa dire: "Fino a ora il feto non era una persona e ora è diventato un bambino".

Vogliamo farci desensibilizzare?

Fare dell'aborto un oggetto di cui possano liberamente disporre desensibilizza le persone riguardo al valore di ogni vita umana. Le prove scientifiche sull'inizio della vita umana non sono mai state più chiare di quelle attuali. Ed è, quindi, del tutto paradossale che noi, qui in Irlanda, per la prima volta nella nostra storia stiamo perdendo questa chiarezza riguardo al diritto alla vita dei non ancora nati. La conoscenza dei misteriosi meccanismi del DNA e la prova incredibilmente vivida delle immagini ecografiche dei piccoli nelle pri-

me settimane di vita intra-uterina dovrebbero impegnarci più che mai a proteggere la vita non ancora nata.

Scegliere la vita

Il bambino nel grembo materno ha vita e potenzialità. Tuttavia, come tutti i bambini, prima della nascita o nei primi anni, lei o lui non può scegliere. Impotenti a difendersi, essi fanno affidamento su di noi affinché la loro vita sia tutelata e i loro diritti sanciti. Se usiamo la parola "scelta", dobbiamo ricordare che, per il bambino che aspetta di nascere, la scelta che facciamo in suo nome può essere per lui o per lei una questione di vita o di morte.

Due vite, un solo amore

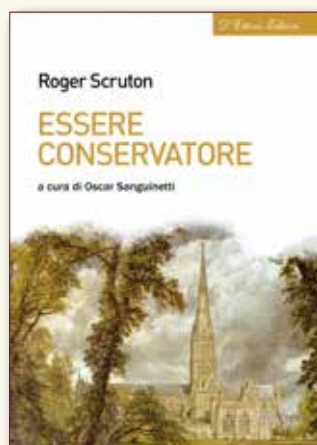
Una donna incinta merita di essere curata e aiutata da tutti quelli che le stanno intorno e questo, in particolare, se la sua gravidanza pone in grave crisi lei e la sua famiglia. A una madre si può far sapere che il suo bambino va incontro a rischi seri nonché, se del caso, che soffre di una malattia terminale. Una donna può essere incinta a causa di uno stupro. Soprattutto in questi casi tragici sia la madre sia il suo bambino non ancora nato possono — e devono — essere amati e curati. Una società compassionevole farà tutto il possibile per sostenere e amare la madre e il bambino e per favorire l'aiuto responsabile da parte dei padri. Questa visione della vita ha un senso per le persone di tutte le fedi e anche di nessuna fede. Se la fede cattolica irrobustisce tale senso, basta la comune umanità a convincerci del diritto alla vita di ogni essere umano.

Una dichiarazione ugualitaria

L'articolo 40, comma 3, paragrafo 3 [della Costituzione] è una dichiarazione di uguaglianza e di rispetto per la vita umana. Esprime, alle fondamenta e alla struttura stesse che stanno sotto le nostre leggi, la convinzione che tutta la vita umana valga la pena di essere amata allo stesso modo. Abrogare questo articolo lascerebbe i bambini non nati alla mercé di qualunque legge permissiva sull'aborto che possa essere introdotta in Irlanda in futuro. Invitiamo quindi le persone di fede a pregare sinceramente che l'Irlanda "scelga la vita" e che la vita di tutte le donne e dei loro bambini non ancora nati sia sempre amata, apprezzata, accolta e rispettata in questo Paese.

* Il 25 maggio prossimo in Irlanda sarà sottoposto a referendum abrogativo il paragrafo della Costituzione che vieta l'aborto. In previsione del decisivo evento, la Conferenza Episcopale ha emesso la dichiarazione che traduciamo. Già nel 2016 i vescovi irlandesi avevano pubblicato un importante documento contro l'aborto dal titolo *Due vite, un solo amore*, che pubblicheremo prossimamente.

Maynooth, 6 marzo 2018



ROGER SCRUTON

Essere conservatore

traduzione,
introduzione e cura
di Oscar SanguinettiD'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 UBI BANCA

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
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.