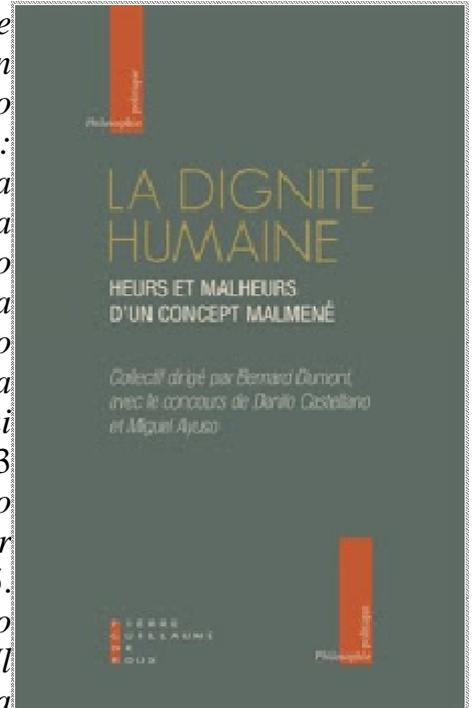


Paolo Pasqualucci

La falsa dignità. Riflessioni su un volume che demolisce l'equivoca ideologia della "dignità dell'uomo".

S o m m a r i o : 1. *Introduzione: i cinque temi oggetto del presente saggio.* 2. *La dignità della persona: qualità da intendersi sempre in rapporto alla nostra natura razionale.* 2.1 *La dignità dell'uomo fondata sulla libera scelta razionale per "aspirare alle cose celesti": Pico della Mirandola e Giannozzo Manetti.* 3. *La dignità umana secondo la teologia cattolica ortodossa.* 4. *La "mutazione" della nozione cattolica di "dignità dell'uomo" provocata dal cattolicesimo liberale e dall'americanismo --- Maritain e Murray SI:* 4.1 *La percezione della decadenza della Nazione, nella Francia del Primo Dopoguerra.* 4.2 *La sagra degli umanesimi fabbricati a tavolino, da quello "integrale" di Maritain a quello "marxista", costruito sui manoscritti giovanili di Marx, scoperti negli anni Trenta.* 4.3 *L'indebita esaltazione della "antropologia" marxiana.* 4.4 *Il mito dell'ideologia marxista capace di costituire il rimedio per "l'alienazione" dello homo oeconomicus della società citalista.* 5. *John C. Murray SI innesta sull'errore "americanista" l'umanesimo integrale ovvero la democrazia "personalista" di tipo americano.* 6. *Il "clericalismo" emerso dal Concilio Vaticano II ha propugnato l'idea non cattolica di uno Stato neutrale rispetto ai valori fondamentali, in nome della "dignità dell'uomo":* 6.1 *Lo Stato fascista più cattolico della laica Repubblica democratica, largamente condivisa dalle forze cattoliche: l'educazione di massa della gioventù dal "culto della Patria" al "culto della Persona" al tracollo del Sessantotto;* 6.2 *L'ambiguo compromesso del Concilio con il principio laico della coscienza unica fonte della moralità:* 6.2.1 *La contraddizione dell'art. 16 di 'Gaudium et spes', che fa affiorare un concetto evolutivo della verità, la cui ricerca è condizionata dal rispetto della "dignità umana" intesa come valore assoluto.* 6.2.2 *Applicazioni nei testi stessi del Concilio del concetto della verità come ricerca della verità.* 7. *Come l'idea della "dignità dell'uomo", diventata il valore supremo nei sistemi giuridici occidentale, sia stata applicata in modo anomalo e si sia rivelata inane nella difesa dei principi etici fondamentali, venendo anzi usata per distruggerli.* 8. *Conclusione: la dignità non appartiene all'essenza, all'essere dell'uomo ma al suo modo di essere --- è una qualità del nostro comportamento, che ci merita rispetto quando è d e g n o della nostra natura razionale, rimproveri e disprezzo quando i n d e g n o .*



1. *Introduzione: i cinque temi oggetto del presente saggio.*

Che la "dignità dell'uomo" sia ridotta oggi ad uno *pseudo-concetto* buono a tutti gli usi, si ricava senza ombra di dubbio dalle precise e sottili analisi contenute in questo recentissimo, denso volume collettaneo apparso recentemente in francese: *La dignità dell'uomo. Fatti e misfatti di un concetto bistrattato*.^[1] Il volume contiene sette saggi, preceduti da una *Presentazione* e seguiti da una *Conclusione generale*, entrambe ad opera dei tre curatori.

Nella *Presentazione*, dopo aver ricordato che "la dignità dell'uomo o della persona umana" è diventata concetto che gode, dalla fine della II g.m., di un consenso addirittura "debordante", essi rilevano in primo luogo che tale concetto si è originato sia "dalla filosofia d'ispirazione greco-latina che dalla teologia cristiana". Tuttavia, nel senso nel quale è laicamente inteso oggi "non designa la medesima realtà del suo antesignano". Si deve anzi dire che il rapporto tra "dignità in senso moderno"

e “dignità in senso cristiano” è diventato “equivoco” perché inteso come se esprimesse per entrambi un identico giudizio di valore. Infatti, dopo il Concilio Vaticano II è sembrato che la Chiesa e il mondo laico parlassero lo stesso linguaggio, proprio a causa dell’ uso in comune di termini quali “dignità dell’ uomo”. Ciò ha realizzato gli auspici e gli sforzi di intellettuali cattolici dal taglio fortemente liberale come Jacques Maritain e il gesuita americano John Courtney Murray, per citare i più rappresentativi. Ci troviamo in realtà di fronte ad un equivoco che occorre dissipare, anche perché l’evoluzione stessa della modernità (in realtà – postillo – la sua discesa nel *nichilismo radicale*) è stata tale da “render caduchi i tentativi di conciliazione” tra il Sacro e il Profano. Per “uscire dalla confusione” occorre quindi per prima cosa “tornare alle fonti originarie”.^[2]

Ciò permetterà di ristabilire la differenza tra il concetto classico e cristiano della dignità umana e quello moderno, primo indispensabile passo per poter ricostruire il concetto stesso su fondamenti sicuri e veritieri. Il volume è diviso in tre parti. Nella prima, intitolata *Stato della questione*, si espone la nozione classica della dignità, “anteriore alla ‘rivoluzione copernicana’ attuata dalla filosofia moderna, in particolare nella sua formulazione kantiana, tuttora prevalente, anche se la maggioranza non se ne serve per accettare la rivoluzione stessa” (cap. 1, prof. Sylvain Luquet). Si completa poi il quadro ponendosi dal punto di vista della teologia cattolica, “vera chiave di lettura della nozione, sia nella sua accezione classica che in quella moderna” (cap. 2, prof. R.P. Serafino Lanzetta). Un terzo capitolo riflette sinteticamente sulla storia moderna della nozione (cap. 3, prof. Guilhem Golfín).^[3]

La seconda parte si intitola *Il moltiplicatore cattolico* ed è dedicata alla “mutazione” fatta fare alla nozione cattolica di dignità della persona dalle correnti di pensiero personaliste e “americaniste”, rappresentate in particolare da Maritain e J. C. Murray SI: *Mutazione della nozione di dignità nel cattolicesimo del XX secolo: il ruolo particolare di Jacques Maritain* (cap. 4, prof. Jon Kirwan); *Mutazione nella nozione di dignità nel cattolicesimo del XX secolo: l’influenza di John Courtney Murray* (cap. 5, prof. Julio Alvear Télles).^[4]

La terza parte infine si intitola *Aporie di un concetto incerto*. Consta anch’ essa di due saggi che mettono efficacemente in rilievo le “contraddizioni e le variazioni” nelle quali si è impantanata oggi l’ invocazione della dignità umana, sia nel discorso ecclesiale che nella normativa giuridica statale: *Modernità e ‘clericalismo’: metodologia di una disfatta* (cap. 6, prof. Danilo Castellano); *La dignità nel diritto positivo: una nozione strumentalizzata* (cap. 7, prof. Nicolas Hutén).^[5] Segue la “conclusione generale”, nella quale si tirano le somme, proponendo i *criteri* per una “giusta comprensione della dignità umana”, nozione che deve essere ricostruita, non gettata alle ortiche, come pretenderebbe qualcuno, o perché stanco della confusione che attualmente la circonda o perché, all’opposto, insofferente della pur minima tutela dei più deboli che a volte tale principio riesce ad esercitare (vedi *infra*, § 8). La “giusta comprensione”, concludono gli autori, è comunque quella che sia capace di ricondurre il principio della “dignità dell’uomo” nell’alveo della autentica nozione cristiana dello stesso.

Approfondirò tre aspetti del tema principale, seguiti da due excursus sul contributo del Concilio alla deriva personalista e sul rapporto tra fascismo e cattolicesimo:

1. la differenza, al momento smarrita, tra la concezione autenticamente cattolica della “dignità dell’uomo” e quella laico-democratica attualmente dominante;
2. La “mutazione” della nozione cattolica di “dignità dell’uomo” causata dal cattolicesimo liberale e dall’americanismo, ovvero il ruolo negativo svolto da Maritain e P. Murray SI. Si tratta di prospettive che credo poco note al pubblico più vasto, particolarmente in Italia.
3. La “strumentalizzazione” del concetto nel diritto positivo ovvero il suo mancato o improprio uso, in ossequio al “politicamente corretto” dominante, in relazione appunto al principio della

“dignità dell’uomo”.

4. Il compromesso della dottrina della Chiesa con il mondo, la sua secolarizzazione all’insegna di un concetto evolutivo della verità, funzionale alla “dignità dell’uomo” laico-democratica e tipico del pensiero moderno, penetrato nei testi del Vaticano II (§ 6).
5. Il fatto singolare che lo Stato fascista sia stato formalmente più cattolico della laica Repubblica italiana e abbia tentato di integrare il cattolicesimo nel suo bellicoso culto della Nazione, in particolare mediante l’educazione “totalitaria” della gioventù, alla quale è seguita, dopo la II g.m., l’educazione di massa nell’*Azione cattolica*, ma all’insegna di un universalismo inquinato dal personalismo di Maritain, con il suo visionario e astratto culto della *dignità della persona*, naufragata infine l’educazione cattolica (al pari di quella laica) nella rivoluzione studentesca del Sessantotto, data di inizio del tracollo della scuola in Occidente e della stessa gioventù (§ 6.1).

* *

La *concezione kantiana della dignità dell’uomo*, risultato di una visione etica costruita sul razionalistico imperativo categorico, viene giustamente anche se sinteticamente criticata più volte nel volume. La libertà, per *Kant*, si realizza soprattutto quando si obbedisce alla legge che ci si è prescritta, quale è appunto la legge della ragione che ci impone di obbedire all’imperativo categorico, il cui comando ci ordina di compiere una determinata azione unicamente perché buona in sé. L’idea che l’uomo, in quanto essere razionale, debba obbedire solamente alla legge che si è prescritta lui stesso, viene tuttavia a *Kant* da *Jean-Jacques Rousseau*, che la applica nella sfera *politica*, nel costruire il modello di uno Stato fondato sul Patto di tutti con tutti, in posizione di assoluta uguaglianza (il *Contratto Sociale*), e in quella *etica*, grazie alla coscienza che saprebbe individualmente tradurre nell’osservanza del dovere e della legge morale naturale i sentimenti buoni che l’Essere Supremo avrebbe allocato in ciascuno di noi, immune (si ritiene) dal peccato originale. Non viene dato particolare rilievo in questo volume al ruolo svolto da *Rousseau* nell’edificazione di un’idea di dignità dell’uomo fondata sulla libera e razionale volontà del soggetto, ragion per cui *la vera sua dignità risulterebbe dall’obbedire liberamente alla legge che egli stesso si è prescritta*.

Sia *Rousseau* che *Kant* esaltarono l’uomo come libera volontà e cercarono di fondare l’etica in modo da poter prescindere dalla Rivelazione, ossia dal Cristianesimo e, in verità, da ogni prospettiva trascendente, autenticamente religiosa. Ma entrambi, uno di formazione calvinista l’altro luterana, finirono per far dipendere la legge morale dall’intuizione della coscienza individuale, eletta a “giudice infallibile” del vero e del giusto emananti dall’ineffabile Essere Supremo (*Rousseau*) o dal comando di una ragione, la cui imperatività in campo etico presuppone l’esistenza di Dio quale garante o fondamento di validità di quest’etica: un Dio-idea della ragione, sulla cui effettiva esistenza la ragione però nulla è in grado di dire (agnosticismo kantiano, che inficia la sua costruzione etica).

In un testo dell’ultimo e incompiuto lavoro di *Kant* il suo agnosticismo emerge con estrema chiarezza. “Un essere che ha potere illimitato su natura e libertà sotto leggi razionali è Dio. Dio, dunque, per il suo concetto è un essere non semplicemente naturale, ma anche morale. Considerato soltanto sotto la prima delle due qualità è *creatore del mondo (demiurgus)*, e *onnipotente*; sotto la seconda, *santo (adorabilis)*; e tutti i doveri umani sono, al tempo stesso, suoi comandi. Egli è *ens summum, summa intelligentia, summum bonum*.”

Frattanto se quest’idea, prodotto della nostra propria ragione, abbia realtà o sia semplicemente un ente di ragione (*ens rationis*), par essere ancora un problema; e a noi non rimane che il rapporto morale con codesto soggetto, che è semplicemente problematico, e che lascia sussistere soltanto la formula della conoscenza di tutti i doveri umani come (*tanquam*) comandi divini, quando l’imperativo categorico del *dovere* fa risuonare la sua ferrea voce tra tutti gli allettamenti di sirena degli stimoli sensibili, o anche tra i timori che ci minacciano.[6]”

La ragione deve dunque ammettere la legittimità dell'idea di Dio come "ente di ragione". Non potendo secondo Kant dimostrarne l'esistenza, deve ammettere tuttavia che il "rapporto morale", l'obbedienza ai comandi dell'imperativo categorico, che ci ordina un'azione perché buona in sé, si giustifica in ultima analisi solo sulla base dell'idea di Dio come garante e in sostanza come se fosse l'autore di questo rapporto. Ma, osservo, l'idea di questo Dio come garante della morale deve ammettere l'*esistenza* di Dio e non limitarsi alla pensabilità della sua legittimità in quanto idea, dato che non si comprende come possa essere il fondamento dell'imperativo categorico un Dio che esiste solo come idea della nostra mente ossia unicamente *nella* nostra mente e *quindi* come realtà spirituale che è solo umana, allo stesso modo di una qualsiasi rappresentazione della nostra mente. Se siamo costretti ad ammettere che l'idea di Dio come garante della morale implica l'*esistenza effettiva* di questo Dio, altrimenti non si avrebbe nessuna *garanzia concreta* in atto, non si vede allora perché questo Dio che esiste effettivamente per garantire la nostra dimensione morale non possa esistere anche come Dio creatore, di noi stessi, del mondo, dell'universo. Se siamo costretti ad ammettere che Dio esiste come autore della nostra dimensione etica, del tutto spirituale, non possiamo separare questo suo predicato da quello dell'*onnipotenza*, qualità che implica l'ammissione dell'esistenza di un Dio creatore del mondo e dell'uomo, in tutte le sue caratteristiche. La garanzia divina del nostro comportamento morale, esercitandosi in un'azione ineffabile e invisibile, può esser solo il risultato di un operare sovranaturale di Dio, rinviabile quindi alla sua onnipotenza, caratteristica della sola natura divina e non della natura in senso stretto, tantomeno umana. Ma l'*onnipotenza* che agisca *effettivamente* nella nostra mente può esser solo quella di un ente che ha effettiva realtà (sovranaturale) *fuori* di noi.

Né Rousseau né Kant individuano la dignità dell'uomo nell' *uomo in quanto tale*, alla maniera della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, avutasi nell'Assemblea Generale dell'ONU il 10 dicembre 1948, a San Francisco --- "art. 1 *tutti gli esseri umani sono nati liberi e uguali in dignità e diritti*" ---, cioè a prescindere dalla qualità della sua *humanitas*, come se si potesse togliere al concetto della nostra dignità la caratteristica di essere un *valore* confermato o negato dalle nostre azioni; come se si potesse ridurla a una nozione solo descrittiva, da attribuirsi a ciascuno di noi per il solo fatto di essere uomini, *a prescindere* da come ci comportiamo. Anch'essi, come i loro predecessori umanisti, vedono nella libera volontà razionale del soggetto, nella quale si riflette il divino, il modo di essere nel quale si manifesta autenticamente l'*umano* : tuttavia, il *deismo* dell'uno e l'*agnosticismo* dell'altro fanno naufragare la dignità dell'uomo nel sentimentalismo della coscienza narcisisticamente ripiegata su se stessa o nel volontarismo di una ragion pratica priva di un vero *ubi consistam* trascendente.

Ma l'approfondimento che questo tema, a mio avviso, meriterebbe, proprio come esempio emblematico sia del fascino che del fallimento del tentativo, tra i più rigorosi, di fondare la morale unicamente sulla presa di coscienza e sulla autocoscienza razionale dell'individuo sciolto dal trascendente rappresentato dalla Rivelazione, ci porterebbe troppo lontano. Mi dedicherò, quindi, soprattutto all'analisi dei temi sopra indicati, di per se stessi già piuttosto corposi, come si suol dire. [7]

In relazione alla presente, infinita e sempre grave crisi della Chiesa cattolica, mi sembra necessario e doveroso cercare di render in primo luogo coscienti i fedeli, ignari e frastornati, della *differenza tra il concetto classico-cristiano della dignità e quello contemporaneo, antropocentrico*, sostanzialmente contraddittorio nelle sue applicazioni, che sfortunatamente sembra di frequente (anche se non sempre) condiviso dalla Gerarchia cattolica attuale, a partire dal Vaticano II. Infatti, vediamo la Gerarchia propugnare in nome della dignità dell'uomo una "libertà religiosa" del tutto simile a quella adottata dal Secolo, fondata sull'indifferenza quanto al contenuto di verità delle singole religioni perché ostile per principio al concetto stesso di Verità Rivelata, di origine divina, e organica ad una concezione sincretistica delle religioni, intese come strumenti per realizzare l'utopia insensata dell'unità del genere umano. Inoltre, ci accorgiamo che in nome della "dignità della persona" si invocano oggi cose tra loro radicalmente opposte come la luce alle tenebre, quali la tutela della vita dell'embrione (nel quale è già contenuto tutto l'essere umano come realtà vivente dotata di una sua forma specifica), da

parte della Chiesa, di contro al preteso “diritto” della madre di abortire liberamente ossia di agire in totale spregio di quella tutela, sostenuto a spada tratta dal fronte femminista, omosessualista, laicista in generale e avallato, in Occidente, dal diritto positivo delle torbide democrazie di massa attuali. La “libertà” della madre invocata, in nome della sua “dignità” di essere umano contro quella del nascituro, per autorizzarla a farlo abortire, cioè a sopprimerlo! Di fronte a queste allucinanti antitesi, cosa dobbiamo pensare? Che abbiamo a che fare con un concetto valido di “dignità dell’ uomo” in quanto persona o non piuttosto con uno *pseudo-concetto* perché nozione incapace di ridurre ad unità gli elementi contrapposti ed inconciliabili che vuol ricomprendere? I modi contraddittori, incoerenti, parziali e persino aberranti nei quali è utilizzato oggi il principio della “dignità dell’ uomo” nei vari ordinamenti giuridici occidentali, sono messi analiticamente in luce in particolare nel saggio costituente il cap. 7 dell’ opera, del prof. Nicolas Huter (vedi *infra*). Ma vediamo come gli Autori ci rispiegano il vero concetto della “dignità dell’ uomo”, muovendo innanzitutto dalla sua origine nel pensiero classico.

2. La dignità della persona: qualità da intendersi sempre in rapporto alla nostra natura razionale.

Nell’ illustrare la nozione classica e cristiana della “dignità”, il prof. Luquet muove da una critica radicale della nozione di dignità ricompresa nella già citata Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo del 1948 : “*tous les hommes naissent égaux en dignité et en droits*”. Questa frase mi ricorda, per l’ atmosfera che sembra ispirarla, l’ incipit del Contrat Social: “*L’homme est né libre, et partout il est dans les fers*”, anche se il *dictum* rousseauiano non tira in ballo la nostra “dignità” di uomini.[8] Ma, più ancora che la libertà, implicita del resto nel concetto, colpisce qui il forte accento posto sull’ idea di uguaglianza, ci spiega il prof. Luquet. Il concetto che emerge dalla definizione è infatti il seguente: “ciascuno possiede una dignità uguale a quella di ogni altro”. Non si dice che gli uomini “possiedono una natura comune la cui dignità è la medesima in ciascuno”. [9] Ciò che si afferma non è l’ uguaglianza della natura umana, che ha la stessa dignità in ciascuno di noi, bensì che “ognuno ha una dignità uguale a quella di un altro”. La *dignità* in questione non è pertanto quella della natura umana (creata da Dio) in sè e per sé considerata, da attribuirsi ad ogni essere umano --- al contrario, è quella dell’ *individuo* “così com’è nella sua condizione naturale [*native*], cioè uguale ad ogni altro per natura”. [10] È la “dignità personale e singolare di ciascun uomo”, intesa, sottolineo, soprattutto come dignità dell’ uguaglianza, dell’ *esser uguale di ciascuno a ciascun altro*. In tal modo, prosegue l’ Autore, si ha uno spostamento di significato rispetto alle nozioni tramandate, venendo la dignità “ancorata all’ individualità più che alla comune natura degli uomini”. [11]

Queste interpretazioni non sono da liquidare come semplici sottigliezze ermeneutiche. Infatti, ponendo l’accento sull’uguaglianza dei singoli quale fonte della dignità che deve esser riconosciuta a ciascuno, si apre la via all’ idea che esista il dovere di “attribuire a ciascuno, indifferentemente, la libertà che la sua dignità di individuo gli merita”; dignità, per logica conseguenza, successivamente concepita come “inalienabile” ossia come valore assoluto.[12] Come porre, allora, dei limiti alle richieste sempre più ampie di una libertà semplice corollario di una dignità elevata al valore assoluto che caratterizzerebbe l’ individuo *in quanto tale*, senza *ulteriori* determinazioni?

Le conseguenze negative di una tale nozione di “dignità” sono evidenti. Ma anche sul piano del concetto, si pongono diversi problemi. La nozione non appare solida. Essa non riesce a sussistere da sola, deve rinviare ad altri valori. In quanto valore assoluto fondato su se stesso, sembra ridursi a *una scatola vuota*. “Di cosa l’uomo singolo è così assolutamente degno? Come l’ indegnità, la dignità di per sé è relativa. E come rispondono? Che si è degni del nome d’ uomo poiché sembra che *uomo* nient’altro designi se non l’ individuo stesso? Esser degni di se stessi non significa molto. Bisogna allora ammettere che l’ inalienabile dignità dell’individuo si definisce mediante i diritti corrispondenti, ossia che si costituisce nel riconoscere ciò cui aspira”. [13] E difatti, nelle definizioni

che ne vengono date, la *dignità* è sempre collegata ad altri valori. Ad esempio al *merito*. L'Autore riporta la definizione del famoso dizionario francese Robert: "*La dignité est le respect que mérite quelqu'un*". La dignità è allora il rispetto che uno merita. E se non lo merita? Perde forse la dignità d'uomo? E perché, si chiede polemicamente l'Autore, visto che il concetto odierno rifugge dal discorso sull'essenza delle cose, "l'uomo merita più rispetto di un cavallo?". In realtà "più che definire la dignità, il rispetto ne dipende".[14]

Pur connessi, bisogna ammettere che "merito" e "dignità" esprimono due concetti diversi. L'idea della dignità contiene due elementi essenziali: da un lato, "grandezza e nobiltà"; dall'altro, "proporzione". Questi elementi si notano soprattutto in Cicerone, discepolo dello stoicismo, nel primo libro del *De Officiis*, il famoso suo trattato sui doveri. Egli collega il concetto di ciò che è "degnò", dignum, in quanto esprime "ciò che conviene" (*decet*), con l'idea del decoro, *decor*, termine che esprime sia il bello e l'onorevole, il conveniente (non utilitaristico), nonché la bellezza e l'ornamento.[15]

Per i romani la *dignitas* rappresentava un grande valore, una qualità sostanziale dell'individuo, applicabile anche a soggetti collettivi. Solo in epoca tardo-imperiale prevalse una nozione formalistica, che la identificava con la "carica", "l'ufficio", il "rango" occupato dalla persona. Ci è rimasto un "Elenco delle cariche", civili e militari del tardo impero, per l'appunto: *Notitia Dignitatum*. Ma anteriormente non era così. Nei tempi più antichi la *dignitas* incorporava l'idea della bellezza: "*formae dignitas*" ovvero "bellezza del corpo", riferita all'uomo, mentre con *venustas* si indicava la bellezza della donna. Successivamente il termine assunse un significato prevalentemente etico, assimilandosi alla *honestas: dignitas et honestas*. Questa diade esprimeva il "bello" in senso morale di contro alla mera utilitas. In Cicerone, troviamo la *dignitas* riferita anche al popolo romano, come termine usuale del lessico politico: la *dignitas* della *res publica Populi Romani* equivale alla sua *maiestas*. Cicerone accosta la *dignitas* anche alla *auctoritas*. La *dignitas* e la *maiestas* erano invocate come motivi determinanti della politica estera e delle guerre dei romani. La *dignitas*, pertanto, imponeva un certo comportamento, dei doveri. Non si trattava di una qualità solo esteriore. Per i romani, "essa contiene una pretesa morale – un *noblesse oblige* – la cui forza vincolante lega strettamente l'individuo alla comunità, facendo valere il principio di responsabilità. Allo stesso modo dell'onore, essa è la garante dei valori umani più personali". (Tutto ciò ho riassunto da: Hans Drexler, *Dignitas, Discorso per l'accessione al Rettorato nell'Università di Gottinga*, nel 1944, ora in: Richard Klein (a cura di), *Das Staatsdenken der Römer*, WB, Darmstadt, 1980, pp. 231-254; citazione a p. 245.) È evidente che per i romani la dignità era una qualità che si doveva dimostrare di possedere.

La convergenza della dimensione estetica e morale appare nel fatto che Cicerone usa il termine *dignum* con una sfumatura ontologica: "come il personaggio teatrale, l'uomo è degno del suo ruolo quando il suo comportamento è proporzionato a ciò che egli è. Nella sua natura, superiore a quella di ogni vivente, risiede il principio della sua dignità, è questa natura che lo deve guidare in ogni suo atto. Nella dignità della buona condotta (*honestas*) risplende la natura dell'uomo, poiché la bellezza maestosa della virtù morale non può essere altro che sua. L'uomo degno è l'uomo degno di ciò che egli [per natura] è, degno della sua dignità d'uomo".[16]

C'è, in questa concezione, un'idea di *proporzione*, anche estetica, il cui fondamento è però morale poiché deve esprimere "ciò che è proprio dell'essere in quanto tale". E ciò che è proprio dell'essere è qui la natura stessa dell'esser-uomo, la sua *humanitas*, che lo distingue dagli animali e da tutto il resto. Compare quindi, in Cicerone, una sfumatura ontologica, concernente cioè l'essere stesso della cosa in quanto tale, grazie alla quale la dignità dell'uomo è nozione di valore e non semplicemente descrittiva, come se si potesse conferirla all'uomo per il solo fatto di esistere come individuo, alla maniera della citata *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo o Carta di S. Francisco*. Degno è quell'uomo che si comporta da uomo ossia realizzando uno stile di vita secondo i dettami del *decorum* e della *honestas*. Ciò vale evidentemente sia per gli uomini che per le donne. In quanto nozione che rinvia al *valore* rappresentato dall'esser uomo, la dignità ciceroniana riflette la visione greca della *virtù* e tende comunque a porsi come un valore assoluto. Quest'aspetto sarà approfondito dal pensiero cristiano. Per S. Tommaso d'Aquino, come ci ricorda l'Autore, "*Dignitas absolutum est et ad essentiam pertinet*".[17] Anche se, ovviamente, non coincide con l'*essentia* e non l'esaurisce.

Del resto, intendere la “dignità dell’uomo” come “dignità della persona” – i due termini sono spesso usati come sinonimi – non significa forse doversi mantenere fedeli al concetto della persona splendidamente definito nel VI secolo da Boezio sulla scia del concetto aristotelico dell’ uomo come “animale razionale”? A ben vedere, “la *persona* in senso proprio non ha altra dignità che quella della sua natura razionale, della quale essa è semplice modo di essere, in applicazione dei termini stessi della definizione di Boezio: *naturae rationabilis individua substantia*”[18]. Ciò significa che la dignità dell’ uomo, inteso come persona, è autentica quando corrisponde alla sua vera natura, che è quella di essere “una sostanza individuale dotata di natura razionale”. Boezio si basa sulla nozione aristotelica della sostanza, la *ousia*, nella sua polemica contro l’eretico Eutiche, il monofisita, nell’ambito della quale scaturisce la corretta definizione della persona. La sostanza o essenza di una cosa è ciò per cui quella determinata cosa o ente, è ciò che è e non è altro da sé. La sostanza *individua* la natura intrinseca della cosa o, se si preferisce, dell’ ente. Nel caso dell’ente che è l’ uomo, la sua natura intrinseca, la sua *ousia* sarà quella di essere appunto *razionale*, secondo il concetto fissato, in modo magistralmente articolato, dallo stesso Aristotele. Non è forse la ragione che ci distingue dagli animali mentre l’ istinto ci accomuna ad essi? E non è mediante l’uso della ragione che appare nell’ uomo l’ elemento divino? [19]

Nella prospettiva classica, sempre tenuta presente o rielaborata da tutti i pensatori cristiani che hanno riflettuto sulla dignità dell’uomo, la “libertà di scelta”, che sembra costituire la dignità dell’uomo a partire dal Rinascimento cioè dal celebre testo *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola, questa libertà così cara all’uomo d’ oggi, che ne ha fatto addirittura un idolo --- tale libertà non costituisce affatto l’ essenza della dignità dell’uomo ma unicamente *una sua manifestazione, quando dipenda dall’uso corretto della ragione*. E difatti il pensiero cristiano ortodosso ha sempre concepito il “libero arbitrio” nei termini della ragione, costruendo su questa base la sua visione *teologica* della dignità dell’uomo.[20]

2.1 *La dignità dell’uomo fondata sulla libera scelta razionale per “aspirare alle cose celesti”: Pico della Mirandola e Giannozzo Manetti.*

Mi sembra tuttavia eccessivo affermare che, nella nozione della dignità dell’uomo in Pico della Mirandola, “la libera scelta sostituisce la ragione e l’uomo mantiene la sua dignità pur conservando il potere di degenerare in forme animali”.[21] Presentata in tal modo, la “libertà di scelta” esaltata da Pico ci porterebbe ad ammirare l’uomo anche quando fa qualcosa di indegno, come se anche i comportamenti indegni confermassero la dignità dell’uomo, cosa evidentemente assurda e non deducibile dal ragionamento pichiano. Più articolato mi sembra il giudizio del prof. *Golfin*. Egli afferma che Pico “si situa ancora nettamente nella prospettiva teologica della *imago Dei*. Ciò gli permette di affermare che la natura dell’uomo consiste nel non averne una, non nel senso che essa sia priva di essenza, bensì nel senso che quest’ultima resta indeterminata, contenendo tutte le forme. E ciò dipende proprio dal fatto che, essendo immagine di Dio, cosa che non sono le altre creature, mere partecipazioni particolari e limitate del Creatore, l’uomo ha ricevuto il sigillo dell’infinito, risultando aperto a tutte le possibilità”.[22] L’ idea che la nostra essenza sia “indeterminata” può ingenerare una certa perplessità. Ciò che conta è che, secondo Pico, proprio in quanto creato da Dio, l’uomo possiede un libero arbitrio che gli consente di essere sia angelo che bestia, di salvarsi o dannarsi, con il libero uso o abuso delle sue forze. C’è quindi un uso buono ed uno cattivo della libertà che abbiamo ricevuto da Dio. “Pico mette l’accento sulla libertà, che non è tuttavia ancora la libertà indifferenziata dei moderni, poiché [per Pico] si tratta di metterla a profitto per rendersi eccellenti”, nel senso, ovviamente, di realizzare valori che si fondano sempre sul Cristianesimo. L’uomo, pertanto, è degno d’ammirazione per Pico, “a causa della sua natura proteiforme e della sua capacità di elevarsi sino al divino.” La rottura con la concezione cristiana comincia tuttavia a delinearci, conclude il prof. *Golfin*: “È evidente che Pico sposta l’accento [del concetto della dignità] con il suo insistere sulla libertà. Ora,

la dignità non è più l'opposto di una condizione miserabile quanto, immediatamente, ciò che fa sì che si possa essere o felici o miserabili; una libertà pertanto in se stessa indeterminata [quanto al suo contenuto]. Da questo punto di vista, la dignità concerne ciò che ci situa al di là dell'ordine della natura, per quanto sia possibile opporre la libertà alla natura – e questo è un tratto distintivo essenziale del pensiero moderno”.[23]

Pico preparerebbe, dunque, la “libertà indifferente ai contenuti” (*la liberté d'indifférence*) tipica dei moderni[24]. Si intende: quel concetto di libertà fondato sulla autodeterminazione assoluta del soggetto, indifferente ai contenuti, che oggi, vissuto in chiave apertamente nichilistica, rappresenta la degenerazione ultima del concetto stesso della libertà.

Va comunque ricordato che la sua celebre *Oratio de dignitate hominis*, del 1486, non fu scritta con quel titolo, anche se il concetto vi alitava dentro. Il tema di quel breve discorso non era quello della dignità dell'uomo. L'opuscolo fu presto diffuso in tutta Europa, il titolo attuale gli venne affibbiato a Strasburgo, forse perché il tema della “dignità dell'uomo” era oggetto di periodici esercizi letterari sin dal tardo Medioevo: tra gli umanisti vi si erano cimentati Bartolomeo Fazio, nel 1447-8, cultore dell'impostazione cattolica tradizionale sul significato della nostra “dignità”, e Giannozzo Manetti nel 1452 (Gerd von der Gönna –vedi *infra*). L'espressione *dignità dell'uomo* nell'*Oratio* non c'è mai. Il lavoro fu trovato senza titolo dal nipote Pierfrancesco, manoscritto tra le carte dello zio, morto prematuramente a soli 32 anni. Forse un titolo postumo più adatto sarebbe stato *Oratio de libertate hominis*. Si trattava di un testo tormentato ed esaltato buttato giù come Discorso senza titolo, un' introduzione, da tenersi ad una immaginata assemblea di illustri teologi e dotti di fronte alla quale egli avrebbe voluto discutere addirittura 900 tesi di filosofia, teologia e altri argomenti! Pico aveva solo 24 anni, mostrava un talento e una cultura davvero straordinari e sbalordiva per l'audacia intellettuale, spinta tuttavia sino a forme di megalomania. Discepolo del Ficino nel fiorentino circolo platonico, andava oltre l'orizzonte di quest'ultimo, che mirava ad interpretare il platonismo quale preparazione al cristianesimo, finendo però per interpretare quest'ultimo alla luce del platonismo. Studiando le varie religioni e le dottrine dei grandi iniziati nonché la Cabala, Pico si era convinto che v'era un significato riposto comune a tutte, che egli avrebbe svelato a vantaggio del cristianesimo. La stessa Cabala, o “tradizione” ebraica imbevuta di esoterismo, veniva da lui intesa come se già possedesse oggettivamente il vero cristianesimo, cosa della quale i suoi adepti non si rendevano conto (e lui li avrebbe edotti in proposito!). Ma in tal modo Pico finiva per interpretare il cristianesimo in maniera *sincretistica* e la filosofia diventava, del tutto impropriamente, lo strumento principe della fede.

Pico stampò a sue spese le sue 900 tesi o *Conclusiones*, riguardanti la teologia, la filosofia, la magia, l'astrologia, e le divulgò tra i dotti. Furono accolte con comprensibile diffidenza dai circoli ufficiali della Chiesa, ritenendole gran parte dei teologi frutto acerbo di un ingegno precoce ma ancora immaturo e dottrinalmente sospetto. Il Papa regnante, Innocenzo VIII, saggiamente vietò la disputa pubblica, che mai ebbe luogo, incaricando invece una commissione di sedici autorevoli teologi di vagliare le tesi. La Commissione tenne sei sedute, alle quali partecipò a volte anche il Papa e sempre Pico, di persona o per iscritto. Essa stabilì che 13 tesi dovessero ritenersi eretiche, cosa ribadita da un Breve del 5 agosto 1487, dopo che Pico, pur essendosi piegato alla decisione della Commissione, aveva pubblicato una *Apologia*, che gli era stato vietato diffondere. Pico fuggì verso la Francia ma fu arrestato dal governatore del Delfinato e gettato in prigione in quanto eretico, ma per un solo mese poiché lo salvò Lorenzo il Magnifico, che lo fece venire a Firenze (1488) dove ritrovò gli amici dell'Accademia platonica. In fama di eretico, Pico, immalinconitosi e costretto a ripensar se stesso, fu attratto dalla potente personalità di Savonarola. Si mise a studiare la teologia ortodossa, cambiò vita, cominciò a distinguersi nelle opere di carità. La sua metodologia, dal taglio sincretistico, anche se di alto livello, restò per il momento invariata, anche se egli si sentiva sempre più cristiano e si impegnava a combattere i nemici della fede sul piano culturale, a cominciare dai polemisti ebrei. Dopo la morte del Magnifico e di altri eletti amici e protettori, Pico si appoggiò sempre più al Savonarola: emergeva la componente mistica del suo temperamento, quella che inizialmente era stata sedotta dall'atmosfera platonica e neoplatonica della Firenze colta del suo tempo, con la sua commistione di esoterismo e razionalismo, la sua aspirazione quasi “mistica” ad un universalismo che inevitabilmente veniva a confliggere con verità sempre insegnate dalla Chiesa.

“Il Pico passava le giornate intere nella Biblioteca di S. Marco, conversando col frate dei nemici da combattere o compulsando quei libri, che il Savonarola stesso voleva gli servissero come strumenti dei suoi nuovi studi. Il frate di S. Marco voleva poi che il Mirandolano entrasse nell'ordine dei Predicatori e al fine di renderlo degno, lo

indirizzava, con l'autorità, che esercitava con la sua parola profetica, con l'esempio di una vita austera, a opere di pietà e di ritiro. E il Pico, docile e mansueto, si assoggettò alle istruzioni del frate, con la stessa dedizione con cui, non molti anni prima, si era abbandonato all'errabonda vita di un Gorgia da Lentini.”[25] È assai probabile che, continuando l'influenza di Savonarola, Pico sarebbe approdato ad una piena ortodossia cattolica. Tra le opere più importanti di questo suo ultimo periodo vanno annoverate le *Disputationes in astrologia*, in dodici libri. L'Autore distingue l'astrologia buona (l'antenata dell'astronomia, che studiava matematicamente i moti dei corpi celesti) da quella cattiva, dedita ad influenzare le vicende umane con gli oroscopi, legata alla magia e prodiga di ogni superstizione, all'epoca piuttosto diffusa. Forte della sua grande cultura, demoliva quest'ultima, difendendo sempre il libero arbitrio dell'uomo, che non è governato dalle stelle. L'opera provocò accese polemiche e il Savonarola ne fece un riassunto “per gli huomini volgari” cioè per il grosso pubblico, al fine di metterlo in guardia contro questa pessima superstizione.[26]

Un *Breve* di Alessandro VI (Papa Borgia) del 18 giugno 1493 cancellò le precedenti censure papali, eliminando l'ostacolo che impediva a Pico di diventare Domenicano, ma l'anno successivo Pico, ritiratosi nel frattempo dal mondo e distribuita gran parte dei suoi beni ai poveri e bisognosi, venne inopinatamente a morire.[27] Negli ultimi anni scrisse anche “un libretto contro le calunnie degli Ebrei, che vituperavano la traduzione di S. Girolamo. Scrisse pure una difesa dei Settanta contro gli stessi Ebrei, circa la loro versione dei Salmi.”[28] Morì, dopo breve ma dolorosa malattia il 18 novembre 1494, “il giorno stesso in cui re Carlo [di Francia] entrava in Firenze”, come scrisse il Ficino. *Dies nigro notanda lapillo*: stavano cominciando le tragiche *Guerre d'Italia*, che per circa cinquant'anni avrebbero visto francesi, spagnoli, tedeschi, svizzeri mettere a sacco il Bel Paese in aggiunta ai tradizionali latrocini e devastazioni dei Barbareschi; avrebbero visto distrutta la precaria indipendenza dei suoi deboli Stati, finiti alla fine in modo diretto o indiretto sotto il tallone spagnolo, tranne La Repubblica di Venezia, che riuscì a difendersi con le unghie e con i denti; posto fine brutalmente agli ideali umanistici delle sue minoranze intellettuali: alle loro “culte” utopie, troppo inclini alla ricerca del Bello e dell'Armonia universale in nome della filosofia e dell'arte, aspiranti alla resurrezione di un passato tramontato per sempre.

Della celebre *Orazione* vale soprattutto la parte iniziale, che elogia l'uomo, il resto appartiene allo spirito del tempo. Vengono sempre ripetute ancor oggi le parole che Pico mette in bocca a Dio in persona, per giustificare l'ammirazione della quale l'uomo sarebbe degno.

“--Adamo, non ti diedi una stabile dimora, né un'immagine propria, né alcuna peculiare prerogativa, perché tu devi avere e possedere secondo il tuo voto e la tua volontà, quella dimora, quell'immagine, quella prerogativa che avrai scelto sicuramente. Una volta definita la natura delle restanti cose, sarà pure contenuta entro prescritte leggi. Ma tu senz'essere costretto da nessuna limitazione, potrai determinarla da te medesimo, secondo quell'arbitrio che ho posto nelle tue mani. Ti ho collocato nel centro del mondo perché potessi così contemplare più comodamente tutto quanto è nel mondo. Non ti ho fatto tutto né celeste né terreno, né mortale, né immortale, perché tu possa plasmarti, libero artefice di te stesso, conforme a quel modello che ti sembrerà migliore. Potrai degenerare sino alle cose inferiori, i bruti, e potrai rigenerarti, se vuoi, sino alle creature superne, alle divine. O somma liberalità di Dio Padre, somma e ammirabile felicità dell'uomo! Al quale è dato di poter avere ciò che desidera, ed essere ciò che vuole.”[29]

Che questa aulica rappresentazione, che a noi oggi sembra anche a tratti retorica nello stile, ci renda l'uomo come risulta creato da Dio nella Bibbia, non si può certamente dire. Qui l'uomo appare dotato di una libertà illimitata di essere o non essere, di fare o non fare, mentre la Genesi ci fa vedere che Adamo ed Eva godevano sì della libertà della perfetta innocenza nella quale Dio li aveva creati (a sua immagine e somiglianza) ma limitata dal divieto divino di mangiare del frutto dell'albero del bene e del male. Tuttavia l'assenza di ogni limite non è in Pico assoluta, dovendo anche per lui questa grande libertà manifestarsi sempre in modo razionale e quindi conforme alla volontà di Dio.

“L'uomo è creatura di natura varia, multiforme e inconstante. Ma a che proposito queste cose? Per comprendere che siamo nati a questa condizione, che noi saremo ciò che vogliamo essere [*ut intelligamus, postquam hac nati sumus condicione, ut id simus, quod esse volumus*]. Noi dobbiamo

soprattutto fare in modo che non si dica di noi che, essendo stati posti in alto, non ci siamo accorti di essere divenuti simili ai bruti e agli animali, ma piuttosto, si dica col profeta Asaf: ‘Siete Dei e tutti figli dell’Altissimo’, *se pure non abusando dell’infinita liberalità del Padre, non convertiamo così in nostra perdizione il dono salutare del libero volere. Una sacra ambizione ci riempie l’animo, perché, insoddisfatti delle mediocri, aneliamo alle cose superne e ci sforziamo di conseguirle – lo potremo se lo vorremo – con tutte le nostre forze. Sdegnamo le cose terrene, aspiriamo alle celesti e, volgendo le spalle a tutto ciò che è di questo mondo, innalziamoci al vestibolo della celeste dimora, ove abita l’eccelsa divinità. Quivi i primi posti sono occupati dai Serafini, dai Cherubini e dai Troni e noi, già impazienti dei secondi e non sapendo cedere a costoro, ne emuleremo la dignità e la gloria. E a costoro non saremo in nulla inferiori, se lo vorremo*’.[30]

Dio ci ha “posto in alto”, dotandoci del libero arbitrio e della possibilità di scegliere, negata agli animali. Dobbiamo mostrarci degni di cotanta responsabilità, indirizzandoci costantemente alle “cose celesti” (questo è certamente conforme alla nostra vera dignità), al punto di poter “emulare” gli Angeli “in dignità e gloria”! La vera “dignità” dell’uomo è pertanto *angelica*, non perché l’uomo sia uguale all’Angelo ma perché egli deve avere le “cose celesti” a suo modello, convinto di potersi innalzare bene usando della sua ragione ! Sono le affermazioni di uno spirito entusiasta, ebbro di giovanile fervore, che ancora riecheggiano certa spiritualità medievale? In realtà esse riflettono la concezione dell’anima e del posto dell’uomo nell’universo elaborata dal platonismo del Ficino, come notava *Giovanni Gentile*.^[31] In ogni caso, l’ arcano è presto svelato dallo stesso Pico. Dobbiamo emulare “il Cherubino” perché, nelle Gerarchie angeliche, scrive, egli è “il protettore della filosofia contemplativa”, quella che ci eleva ad una dimensione anche eticamente superiore, in modo da poter poi noi affrontare degnamente la vita attiva. Questa filosofia “contemplativa” consta di due parti essenziali: *morale* e *naturale*. La prima, soprattutto, si fonda sulla scienza degli angeli. “Anche noi, dunque, emulando in terra la vita cherubica, contenendo per opera della scienza morale l’impeto delle passioni, dissipando con la dialettica la caligine che ottenebrava la nostra ragione, quasi lavandoci dalle impurità dell’ignoranza e dei vizi, purificheremo l’anima acciocché né le passioni infurino all’impazzata, né la ragione abbia talvolta a deviare con imprudenza. Inondiamo poi col lume della filosofia naturale l’anima ben ordinata e purificata, acciocché possiamo, da ultimo, perfezionarla con la cognizione delle cose divine e, se i nostri interpreti non ci bastano, interroghiamo il patriarca Giacobbe, la cui immagine corrusca è scolpita nella sede della gloria...”.^[32]

Libertà di scelta e ragione non vengono ancora scisse nel pensiero di Pico. La vera scelta deve esser sempre verso Dio: il suo modello ideale è la sapienza dei Cherubini ossia quella scienza “angelica” che stabilisce il giusto equilibrio tra le passioni e la ragione, da perseguirsi nella autentica *vita contemplativa*. La dignità dell’uomo risplenderà pertanto nella giusta scelta, nella libertà bene usata perché guidata dalla *filosofia*, che si sovrappone alla teologia. La filosofia, come intesa dal Pico della *Orazione*, sembra diventare una sorta di scienza sacra, officiante tuttavia il *Dio dei filosofi*, alla cui elaborazione presiede la ragione, più che il Dio rivelatosi nella Bibbia.

Bisogna tuttavia tener bene a mente che l’uomo per l’Umanesimo italiano del Quattrocento (che non è ancora l’uomo del *naturalismo rinascimentale*) non è concepito con una autonomia e una dignità tali da porlo in superba antitesi a Dio, al Dio della Bibbia. Ciò che spingeva autori come il dotto uomo di Stato fiorentino Giannozzo Manetti a scrivere nel 1452 il suo *De dignitate et excellentia hominis* in quattro libri per invito di Alfonso d’Aragona Re di Napoli, opera pubblicata solo nel 1532, era soprattutto il desiderio di reagire alla cupa immagine dell’uomo risultante dalle correnti più rigidamente ascetiche del pensiero medievale. Il testo di Manetti è letto oggi solo dagli specialisti. Tuttavia, come rilevava *Giovanni Gentile*, è “una delle espressioni caratteristiche dell’umanesimo”.^[33] L’autore fa precedere il suo elogio delle qualità positive dell’uomo a una rispettosa quanto decisa critica del pessimismo medievale, quale risulta ad esempio da un famoso libretto, il *De contemptu mundi* o *Sul diprezzo del mondo*, di Lotario di Segni, di poi Papa Innocenzo III. Manetti si ingegna a

ribattere punto per punto gli argomenti di “Lotario diacono”, affermando addirittura che “se non fosse per il rispetto che si deve al Pontefice” egli sarebbe costretto a spingersi sino a confutare “argomenti superficiali, puerili, ben lontani dalla gravità che si addice ad un Papa”.[34]

All’immagine dell’uomo in tutta la sua *indegnità* tracciata da Lotario, si vuol contrapporre un’immagine che si concentra sugli aspetti positivi dell’essere umano, cominciando ad idealizzarlo in un modo i cui pericoli si sarebbero rivelati appieno in un secondo tempo. L’uomo di Lotario appare del tutto immerso nella natura ferina e malvagia e quindi nel peccato, originale e quotidiano; vittima delle illusioni create dai suoi desideri e dalle sue passioni e apparentemente senza speranza di redenzione, destinato alla putredine finale della carne e a quella ancor peggiore della dannazione. Lo spirito altamente ascetico del futuro Papa trafiggeva spietatamente la carne nostra mortale, caduca e peccaminosa. Riporto solo l’*incipit* del trattatello, da una traduzione trecentesca:

“ Chi adunque dará agli occhi mia una fontana di lacrime, acciò ch’io pianghi el miserabil introito della umana condizione, el colpabile viaggio dell’umana conversazione, el dannabile esito e fine dell’umana dissoluzione? Considererò io, adunque, con lagrime di che è fatto l’uomo, che faccia l’uomo, che ha a far l’uomo. Certamente, formato di terra, concepito in colpa, nato a pena, fa le cose prave che non sono lecite, le cose brutte, che non si convengono, le cose vane che non sono di bisogno; diventerà cibo di fuoco, esca di vermini, massa di bruttura. Dirollo io apertamente, dichiarerollo io apertamente: ‘ l’uomo è formato di polvere, di loto, di cenere, e d’una cosa ancor piú vile: di spurcissimo seme umano; è stato concetto in pizzicore di carne, in calore di libidine, in puzzo di lussuria e in macchia di peccato, che è il peggio; nato alla fatica, al dolore, e alla paura, e, quello che è più misero, alla morte.’[35]

Questo testo fu scritto un centotrent’anni dopo il *Liber Gomorrhianus* di San Pier Damiani. I Papi erano da tempo impegnati in lotte terribili contro l’imperatore, le fazioni romane, l’eresia. I costumi del clero andavano ad alti e bassi, ma nell’insieme non erano soddisfacenti e nel suo libretto Lotario è costretto a fustigarli: il fatto che il potere civile (specialmente imperiale e monarchico) influisse potentemente sulla nomina dei vescovi e sull’attribuzione dei benefici ecclesiastici comportava l’entrata nel clero di persone non adatte o indegne. Continuando l’opera di Gregorio VII, Innocenzo III procedette con inflessibile energia nella necessaria missione di risanamento e accentramento; nella rivendicazione dell’indipendenza della Chiesa nei confronti dei poteri locali, dello stesso imperatore, dei re, ribadendo la superiorità dello spirituale sul temporale, anche se con accenti che avrebbero poi portato al prevalere di tendenze teocratiche, sentite come prevaricatrici da parte dei poteri civili, in particolare da re e imperatori. In ogni caso, il materiale umano era come sempre sordo alle esigenze dello spirito, a piegarsi alle direttive della Chiesa, alla Parola di Cristo insegnata dalla Chiesa, e lo sarebbe stato all’azione di un Papa pur esemplare per comprensione dei problemi, austerità e probità di vita, larghezza di visione, energia come Innocenzo III. Possiamo capire la ripulsa degli Umanisti di fronte ad un testo come il *De contemptu mundi* che sembra esprimere addirittura un *disprezzo radicale per l’uomo*, alla cui fragilità nulla sembra concedere, alla cui natura decaduta e caduca sembra negare ogni speranza di salvezza.

Quando pensiamo allo spirito del Medio Evo nel suo aspetto più profondo e più alto, pensiamo alla *Summa Theologiae* dell’Aquinate e alla *Divina Commedia*, costruzioni grandiose, vere cattedrali dello spirito, nelle quali il senso dell’umanità non va tuttavia perduto. L’ascetismo di Innocenzo III appare senz’altro estremo, al punto da provocare nel lettore il dubbio (poco cristiano) sulla bontà della Creazione - giustificabile di fronte a certe affermazioni, dominate dal disgusto per la natura umana in senso persino fisico-fisiologico, per così dire. E tuttavia sarebbe un errore considerare quest’operetta un puro portato dei tempi drammatici nei quali fu scritta. In un’epoca come la nostra, dove la corruzione dei costumi ha raggiunto livelli inimmaginabili nell’Euro-America, la sua lettura, sempre valida per l’analisi spietata e senza ipocrisie delle nostre passioni, potrebbe rappresentare un utile antidoto, un contravveleno amarissimo ma salutare per le malattie spirituali che ci affliggono, di una portata in passato sconosciuta. In primo luogo, col richiamarci alla necessaria umiltà, noi che viviamo stoltamente convinti di essere al centro dell’Universo e di poter (addirittura) modificare la natura a piacimento senza arretrare di fronte alle manipolazioni più aberranti, nel ricordarci innanzitutto che il nostro corpo, cui la nostra società dedica tante, maniacali e persino perverse cure, è solo carne destinata a ritornare alla polvere con la quale Dio l’ha creata dal nulla e a risorgere dalla corruzione della morte solo per andarsene all’eterna dannazione, se l’anima che ha vissuto in quella carne avrà

persistito nel peccato grave sino alla fine della sua giornata terrena.

Tornando a Manetti, la *pars construens* dell'opera si preoccupa di sottolineare la superiorità dell'uomo sulla natura, grazie alla sua natura spirituale, di origine divina, e alle sue capacità di *costruire* in ambito culturale, artistico, politico; all'uso della sua libertà in modo razionale; al fatto di essere in definitiva pur sempre immagine di Dio, immagine "nella quale si compendiano e si riassumono tutte le bellezze sparse ne' vari ordini dell'universo". Nell'uomo vi è l'armonia, la bellezza dell'Universo: l'Umanesimo in senso proprio, quello italiano del Quattrocento, vuol recuperare attraverso la riscoperta degli ideali platonici e neoplatonici l'idea della bellezza in senso ampio quale idea centrale della vita, una bellezza che rifletterebbe l'opera meravigliosa ed armoniosa del Creatore. E l'armonia dovrebbe esser quella delle forze naturali e sovranaturali usate dall'uomo. Si comincia allora a intravedere l'iniziativa creatrice e autonoma dell'uomo, chiosa Gentile, "ma orientata sempre verso la realtà trascendente, a cui l'uomo con la sua virtù e colla conoscenza deve tornare". Il fine dell'uomo viene proclamato nell'uomo stesso, nella costruzione di un mondo umano, impiegandovi la volontà, l'intelligenza, le capacità artistiche, non nell'annientarsi in Dio, come per il trascendente spirito medievale : tuttavia, questa costruzione deve sempre "riconoscere e coltivare" con la sua intelligenza, la sua conoscenza, le "ammirevoli opere del divino artefice".[36]

3. La dignità umana secondo la teologia cattolica ortodossa.

Tralasciamo ora l'elogio umanistico della libertà dell'uomo e della sua dignità con la sua sottesa "teologia platonica", per vedere come la teologia cattolica ortodossa concepisca la nostra "dignità".

La vera "teologia" della dignità dell'uomo è ricostruita e spiegata con mano maestra dal prof. RP Serafino Lanzetta. Il concetto da cui muove è il seguente: la dignità è una "perfezione morale della persona e non una proprietà essenziale. Ciò risulta anche dal fatto che la parola latina sinonimo di *dignitas* è *honestas*, termine che [come si è visto] significa condizione onorevole e infine merito". [37] Pertanto, la dignità dell'uomo non è affatto un'esigenza naturale originaria dell'uomo "animale sociale" bensì un *fine da raggiungere*, una perfezione morale: non dunque l'essenza dell'uomo ma il suo perfezionamento morale, *fondato sull'idea della giustizia*. Il nesso tra dignità dell'uomo e giustizia appare con chiarezza in *Cicerone*, nella sua riflessione sulla giustizia come virtù. "La giustizia è una disposizione dell'anima che conferisce a ciascuno la sua dignità, conservata per l'utilità comune".[38] Ciò di cui ciascuno "è degno" dipende da ciò che ciascuno si merita, secondo giustizia. Se ne può concludere che per il pensiero classico, segnato dallo stoicismo, "la dignità dell'uomo debba esser in proporzione ai suoi meriti".[39] Siamo ben lontani dall'attribuire all'uomo la sua dignità per il solo fatto di esistere in quanto uomo e di esser uguale a tutti gli altri, sempre in quanto uomo, come si vuol credere oggi.

Ma come si inserisce qui il discorso teologico? Sviluppando il tema della giustizia. "Questa riflessione iniziale ci permette d'entrare nel campo strettamente teologico, e pertanto di vedere più da vicino che la dignità umana deve esser rinvenuta nel momento iniziale della creazione, quando Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza, elevandolo in tal modo alla condizione della giustizia originaria. Con il peccato, l'uomo ha perduto la giustizia e ha perduto la sua dignità, che gli sarà restituita da Cristo con la grazia santificante. Così l'uomo viene giustificato e ricreato grazie a Dio nella giustizia e nella verità, costituendo esse la radice della sua dignità".[40]

Questo, così impostato, è il corretto discorso cattolico sul concetto della dignità umana. Come fa vedere il P. Lanzetta, esso corrisponde alla dottrina tradizionale della Chiesa. La nozione di una "giustizia originaria" di origine divina, quale stato virtuoso dei nostri Progenitori, credo risulti piuttosto oscura alla nostra scettica mentalità di moderni, per di più "politicamente corretti", per i quali l'unico significato della giustizia sembra essere di tipo politico e come inteso dalle mitologie

ugualitarie predominanti.

Ma vediamo più da vicino questo concetto dello *status* di “giustizia originaria” nella quale si trovavano Adamo ed Eva.

La “giustizia originaria” risulta dalla Rivelazione. L’uomo fu creato da Dio perfettamente *integro*: immortale, pieno di saggezza e intelligenza, immune dalla concupiscenza; appunto in uno stato di “giustizia e santità”, come insegnò il *Concilio di Trento* nel suo *Decreto sul peccato originale*, del 17 giugno 1546. Si trattava, comunque, di riproporre l’insegnamento di san Paolo. La redenzione, scrisse agli Efesini (4, 22-24), sarebbe stata “un rivestirsi dell’uomo nuovo, creato da Dio secondo vera giustizia e santità”; sarebbe quindi stata una “restaurazione di ciò che era stato perduto”.^[41] Non, ovviamente, del Paradiso in terra (errore millenarista) ma della “giustizia e santità” nella vita di ciascuno di noi, per quanto possibile, nell’opera individuale della nostra santificazione quotidiana, lucrante i meriti della Santa Croce.

Lo stato originario dell’uomo, di Adamo da solo poi con Eva sua moglie, era quello di una natura creata da Dio, che Dio stesso tuttavia aveva voluto *innalzare con doni preternaturali*. Sulla scia di san Tommaso, accolto nell’insegnamento della Chiesa, bisogna distinguere, pertanto, la “natura pura” – costituita “dal corpo con le sue capacità e dall’anima con le sue facoltà ossia intelletto, volontà e memoria, che non vengono né elevate né abbassate dal peccato” – dai doni attribuiti da Dio a siffatta natura, chiamati “preternaturali”.^[42] Alla natura p u r a appartiene anche “l’inclinazione alla virtù” mentre preternaturale deve considerarsi “la perfezione della giustizia originaria”. Tale “perfezione” implicava l’*assoluta innocenza*, mancando la cognizione del bene e del male, e l’impossibilità di vergognarsi della propria nudità. Pur essendo fatti di carne, era come se Adamo ed Eva fossero semplici e trasparenti, come gli angeli.

Come ha inciso il peccato originale su tutto ciò? Ha corrotto esso in modo definitivo la natura umana, ossia la “pura natura”, come ritenevano erroneamente Lutero e Calvino? Se i due eresiarci fossero nel vero, nessuno avrebbe mai fatto una buona azione, in questo basso mondo! Al contrario, “la natura pura non viene toccata dal peccato originale, che incide invece negativamente sulla nostra inclinazione alla virtù e ha cancellato del tutto il dono preternaturale della giustizia originaria”.^[43] Quest’insegnamento costante della Chiesa, sulla scia di san Tommaso, nitido sino al Vaticano II, non risulta, a ben vedere, confermato dall’esperienza? C’è pur sempre qualcosa di incorruttibile nell’animo umano, che tende a riportarlo sulla via del bene, nonostante le cadute e deviazioni provocate dall’eredità del peccato originale: lo dimostra il fatto che possiamo sempre rinascere anche dalla peggiore decadenza morale e spirituale; che possiamo convertirci, cambiando radicalmente vita. La “natura pura” può sempre risorgere, come fenice, dalle ceneri del peccato. Ma questa sua possibilità non può realizzarsi con la sola forza della nostra volontà, abbisogna dell’intervento della Grazia per tradursi in atto interamente e con successo.

L’autentica concezione cristiana dell’uomo, in quanto natura creata, sulla quale fondare in modo corretto il concetto della *dignità*, è dunque così articolata: una natura pura, creata da Dio, cui si aggiunge la “*natura creata ed elevata da Dio, capace del bene come del male a causa della libertà di cui gode ma già orientata verso il fine sovranaturale*”, costituito dalla vita eterna nella Visione Beatifica.^[44] Questa concezione è unitaria nonostante debba distinguere tra *natura, preternaturale, sovranaturale*. La presenza del preternaturale è dovuta a un d o n o alla natura pura da parte di Dio, atto gratuito mediante il quale si innesca il meccanismo della grazia in ciascun uomo. Grazie a questo dono, Adamo “fu costituito” nello stato di giustizia originaria, come insegna il Tridentino (“...*transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse...*”).^[45]

La *natura pura* e la *natura innalzata* dai doni *preternaturali* non si possono evidentemente separare, nonostante i guasti provocati nel loro rapporto dal peccato originale, con le sue molteplici conseguenze negative. Ma in che senso questo nesso deve esser mantenuto? Il preternaturale nell'uomo (straordinaria conoscenza, assenza della concupiscenza, assenza della malattia e della morte) non è andato perduto, in séguito alla Caduta? È andato perduto ma bisogna restaurarlo mediante l' opera della Grazia, alla quale del resto si doveva la sua presenza in Adamo ed Eva. I doni preternaturali alla nostra natura sono di origine sovrannaturale, venendo liberamente da Dio; ma, nello stesso tempo, “sono perfezioni delle facoltà naturali dell'uomo, proporzionate alle possibilità di quest'ultime ma messe in opera dalla grazia. Pertanto l'integrità della natura umana va oltre la natura: non dipende dalla natura non essendo dovuta alla natura dal momento che Dio avrebbe potuto creare l'uomo anche senza questi doni originari, senza ovviamente commettere ingiustizia alcuna. Ciò significa, pertanto, che queste perfezioni della natura hanno bisogno del dono della grazia santificante per produrre i loro effetti”.[46] Tra questi doni, dobbiamo approfondire quello della “giustizia originaria”, lo stato di natura-preternatura nel quale Dio volle porre l' uomo e la donna da Lui creati, in successione, come ci rivela la *Genesi*. Il concetto va spiegato bene per evitare gli errori di Pelagio, “che negava l'innalzamento della natura umana ad opera della Grazia”, e, in senso opposto, di Lutero, che in qualche modo riassorbiva la natura nella grazia, sino al punto di contraffare il concetto di “natura innalzata” (dalla Grazia) per sostituirlo con quello di “natura corrotta”, inesorabilmente corrotta, ma *coperta* dalla grazia.[47]

Essenziale è il modo di intendere il rapporto tra la *giustizia* e la *grazia santificante*. Per evitare di identificare natura e grazia, facendo di quest'ultima una necessità della natura, non più dono gratuito di Dio, il che sarebbe inconcepibile, bisogna concentrarsi, più che sulla questione “se la natura sia stata creata immediatamente nella grazia”, su quella della “costituzione” dello stato adamitico di giustizia. È in siffatta “costituzione” che si ha l'elevazione della natura umana mediante i doni preternaturali. Tale elevazione “non può avvenire senza il dono di Dio che supera la natura e la fissa in uno stato trascendente: questo è il dono della grazia santificante. Questo dono, ossia la capacità acquisita abitualmente dall'anima e dalle sue facoltà di esser guidata verso il loro fine sovrannaturale, costituisce l' essenza della giustizia originaria e quindi radice e causa di ogni altro dono. È causa delle perfezioni preternaturali e della sottomissione della volontà al Creatore, sottomissione nella quale consiste la vera libertà”.[48] In conclusione: “la giustizia originaria, resa formalmente tale dalla grazia santificante, è il dono mediante il quale Dio arricchisce l'uomo e costituisce la sua vera dignità”.[49]

Ecco dunque l'emergere della *vera dignità dell'uomo*. Era quella dell'uomo eletto ad essere “immagine e somiglianza di Dio” grazie ai doni preternaturali. Dopo il peccato di disobbedienza, l'*immagine*, significante la condizione della semplice natura creata, corpo e anima, è rimasta, sia pure con le limitazioni imposte dalle conseguenze della Caduta, mentre la *somiglianza*, nella quale si attuava lo stato di *giustizia e santità originarie*, è andata perduta. E con ciò la vera dignità dell'uomo è stata ferita. L'equilibrio tra uomo e Dio, quale si aveva nell'Eden, è scomparso.

“L'uomo – conclude P. Lanzetta – passeggiava nel giardino di Dio e non si nascondeva al passaggio di Dio: era *nudo* dinanzi a Lui, davanti a quel Dio che scruta ‘lo spirito e i cuori’ (Sal 7, 10) e del pari non si vergognava di apparire nudo di fronte alla sua sposa. Il peccato originale ruppe quest'equilibrio e ha macchiato la dignità originaria dell'uomo. Affermare che il peccato originale ha *offeso* la dignità dell'uomo, ciò è un modo di esprimersi certamente poco usato ai nostri giorni.”[50]

Questa è dunque (osservo) la prima verità da ristabilire a proposito del concetto cattolico della dignità dell'uomo: non esiste una *dignità dell'uomo in sé, in quanto uomo*. Non può esistere, poiché l'uomo in quanto uomo è quello creato da Dio nel modo rivelato dalla Bibbia, è l'uomo caduto nel peccato originale, ulcerato dalla disubbidienza, dallo spirito di ribellione a Dio, tutte cose che ne azzerano la dignità. E difatti la nozione laica della dignità dell'uomo in quanto uomo, non riconosce l'esistenza del

peccato originale: concepisce un uomo buono per natura, *buono* non perché originariamente creato così da Dio ma per il semplice fatto di esser uomo. La cattolica e quella laica, di elaborazione soprattutto illuministica, esprimono due concezioni nettamente *contrapposte* dell'uomo.

Ma perché bisogna dire che il peccato ha privato l'uomo della sua dignità? Perché questa è la conseguenza inevitabile del peccato: se la dignità è la qualità o le qualità che ci meritano il rispetto altrui, il peccare deliberatamente, in generale, mostra l' assenza o lo svilimento di quelle qualità o ne rappresenta comunque una grave lesione. Avendo in tal modo perso o leso la nostra dignità, viene meno il rispetto nei nostri confronti, si da apparire agli occhi altrui *privi di dignità* e quindi *indegni*. La dignità in tutto o in parte perduta può allora esser restaurata solo nell'ambito del processo di redenzione apportato da Cristo Nostro Signore. La *redenzione* è infatti "una restaurazione di tutte le cose in Cristo" e sappiamo di poter partecipare ad essa se ci lasciamo condurre "dall'azione della grazia, vivendo nella grazia", in modo cioè che le nostre azioni *meritino* agli occhi di Dio.[51] Ora, nell'ambito di questa "restaurazione" anche la nostra dignità viene ad esser "restituita".[52] Possiamo pertanto riappropriarci della nostra dignità, offesa e perduta col peccato, solo partecipando alla Redenzione vale a dire se riusciamo nell'opera della nostra santificazione quotidiana, sempre con l'aiuto imprescindibile di Cristo Nostro Signore. Riuscendo in quest'opera, riacquistiamo, tra le nostre "qualità morali", *anche la dignità*, che si conferma esser "merito derivante dall'esser giusti", secondo l'antica nozione ciceroniana.[53]

Tuttavia la giustizia inerente al valore rappresentato dalla dignità è originariamente nell'uomo come parte del dono preternaturale iniziale, che ci poneva nella condizione di "giustizia e santità" sopra richiamata. Era proprio questa condizione a porre *la nostra dignità così in alto rispetto agli animali*, notava Sant'Agostino, dal momento che solo noi "siamo stati formati secondo l'immagine e la somiglianza di Dio, non tanto nel nostro corpo mortale quanto nella nostra anima razionale".[54] La dignità dell'uomo è pertanto "gerarchica" essendo l'essere umano il mediatore tra due ordini, "le specie inferiori e gli angeli". Costante nel pensiero cristiano, ricordato in S. Leone Magno e nell'Aquinate, il concetto che la dignità dell'essere umano creato da Dio è non solo "stato di eccellenza sociale" ma anche "stato di eccellenza spirituale", nell'ambito dell'ordine creato da Dio secondo ragione: motivo per cui, con il peccato, "l'uomo si separa dall'ordine razionale e si assimila alla bestia".[55]

Ciò significa che "l'uomo possiede dignità non semplicemente in quanto uomo ma nella misura in cui è posto al di sopra degli altri esseri ed arricchito dalla grazia, avvicinandosi in tal modo sempre più a Dio". Pertanto, "l'uomo diventa veramente 'degnò' in quanto conservi la grazia della sua restaurazione in Cristo, quella grazia che lo santifica e ne fa un figlio di Dio. La dignità più alta è in effetti quella d'esser figli, e figli di Dio".[56]

Un abisso separa dunque la concezione cristiana della dignità dell'uomo da quella laica, oggi dominante. Questo è un punto fondamentale da tener presente e costituisce, forse, il merito principale di questo importante volume collettaneo. Il contributo del P. Lanzetta mi sembra particolarmente significativo, proprio perché esso ricostruisce con precisione il fondamento teologico del concetto della nostra *dignità*, inseparabile dall'illustrata dialettica di peccato e redenzione.

4. La "mutazione" della nozione cattolica di "dignità dell'uomo" provocata dal cattolicesimo liberale e dall'americanismo: Maritain e Murray SI.

Questa "mutazione", viene giustamente ricondotta all'attività di Maritain e del gesuita americano John Courtney Murray, a lui di poco successivo. Felice scelta, questa di illustrare la figura di questo gesuita, meno nota al pubblico, soprattutto italiano. In primo piano, ovviamente, l'apporto decisivo del famoso filosofo cattolico *Jacques Maritain*, l'ex discepolo di Maurras trasformatosi nel profeta del

cattolicesimo liberale dopo l'improvvisa *damnatio* dell'*Action Française* voluta attuare nel 1926 da Pio XI, senza un documento di esplicita condanna dottrinale e prevaricatrice nella forma.

Quest'intervento ha anche il merito di riproporre le componenti francesi (al pubblico italiano meno note) dell'atmosfera di palingenesi rivoluzionaria nuovamente diffusasi in Europa, dall'inizio degli anni Trenta del secolo scorso dopo i sommovimenti del primissimo Dopoguerra. Dominava nella cultura il senso della crisi totale di un mondo, e ciò nutriva un'esigenza di rinnovamento pure totale.

La *Grande Guerra* si era conclusa con la vittoria delle democrazie contro le c.d. "autocrazie", anche se l'unica vera autocrazia europea, quella zarista – il cui collasso portò al potere il bolscevismo nuova "autocrazia", ma di rivoluzionari settari e sanguinari – aveva combattuto dalla parte delle democrazie: una delle tante ironie della storia. Le democrazie avevano vinto soprattutto perché materialmente più forti, grazie all'intervento economico e militare americano, e una guerra così lunga e terribile, seguita da una vittoria così faticosa e sanguinosa, aveva corroso i loro ideali e messo a nudo tutto il loro egoismo. L'ingordigia e la megalomania dello Stato Maggiore tedesco impedirono a loro volta una pace di compromesso dopo il crollo della Russia ossia dopo la vittoria degli Imperi Centrali ad Est, non saputa da loro sfruttare per chiudere l'immane conflitto da una posizione di vantaggio, pur dovendo fare le opportune concessioni a Ovest. Lo Stato Maggiore tedesco, oltre all'Alsazia e alla Lorena voleva mantenere anche il possesso del Belgio, quasi tutto occupato. Gli Imperi Centrali cercarono di vincere anche a Ovest esaurendosi, nella primavera ed estate del 1918, in poderose quanto sterili offensive sul fronte francese e italiano, cosa che li portò progressivamente al collasso, verificatosi nell'autunno dello stesso anno. Il risultato veramente grave della I g.m. fu la vittoria del comunismo, al potere in un grande e potente Stato come la Russia: vittoria di quelle minoranze estremiste e visionarie che, cogliendo tuttavia nel segno, avevano visto nella Grande Guerra l'evento capace di far crollare un mondo e di rilanciare le smisurate utopie dei rivoluzionari. La guerra continuava sotto forma di *rivoluzione mondiale comunista*, per la "liberazione" delle classi "opresse" e di tutti i popoli dal giogo del capitalismo, la creazione di un *uomo nuovo*, senza famiglia, senza patria, senza Dio, immerso nel Collettivo il cui tessuto connettivo sarebbe stato il proletariato mondiale; avente solo il Partito Comunista come padre e madre, fratello e sorella; portatore del mito di una fratellanza ed uguaglianza universali, da realizzarsi però con la lotta di classe, i disordini sociali, le rivoluzioni, le guerre, insomma con la violenza più spregiudicata e spietata, "levatrice della storia".

4.1 *La percezione della decadenza della Nazione, nella Francia del Primo Dopoguerra.*

La crisi dei cattolici francesi era seria. Messo al bando Maurras, dove sarebbero andati quegli intellettuali che non volevano lasciarsi sedurre dalla sinistra rivoluzionaria e marxista? Occorreva trovare una "terza via" e questo compito assolse in particolare Maritain. "Fu in questo periodo di agitazione religiosa e politica che gli intellettuali degli anni Trenta lanciarono il loro appello per un ordine nuovo, una rivoluzione. La loro identità si era formata sotto lo choc della Prima Guerra mondiale e della Grande Depressione: li accomunava un'improvvisa presa di coscienza rivoluzionaria circa la necessità di salvare la civiltà".[57] Li accomunava anche una polemica violenta contro i loro predecessori, una diffusa sfiducia nei miti del progresso, messi in crisi per l'appunto dalle ecatombi di una guerra di quella portata, un disprezzo profondo per la decadenza delle élites borghesi e capitaliste. Nel 1934, un autore scriveva: "questa generazione si è eretta contro l'egoismo ottuso del mondo borghese liberale, contro il materialismo economico e spirituale, contro l'impotenza di una politica senza spirito e senz'anima".[58]

L'avversione alla *decadenza borghese e parlamentare* accomunava destra e sinistra, anche se la prima voleva rifondare la nazione, la seconda annientarla mediante la rivoluzione. Questo senso di sconcerto, ripulsa e rivolta contro la società borghese decadente, mi sembra giusto ricordarlo, risultava nettamente in eccellenti scrittori degli opposti schieramenti, quali il comunista militante *Paul Nizan* (*Aden Arabie, La conspiration*), caduto in combattimento nel 1940 durante la disperata battaglia per la difesa della sacca di Dunkerque e *Pierre Drieu La Rochelle*, valoroso combattente nella Grande Guerra. Di temperamento un esteta, personalità contraddittoria, quest'ultimo viveva nella decadenza del raffinato *milieu* borghese di appartenenza e nello stesso tempo la detestava. Fu attratto

dall'ideologia fascista dopo la crisi del febbraio del 1934. Dopo il crollo del 1940, accettò per un triennio un'importante carica culturale nella Repubblica di Vichy - morì suicida (peraltro deluso da tutto) a casa sua, a Parigi, nel 1945, per sottrarsi all'arresto già decretato dai vincitori, che molto probabilmente l'avrebbero fucilato, anche se durante il suo periodo di "collaborazionismo" aveva aiutato a salvarsi diversi intellettuali della Resistenza, tra i quali Sartre e Malraux. È anche vero che rifiutò di nascondersi con l'aiuto di Malraux e che il suicidio era stato per lui un tema non solo letterario.

Il suo lungo romanzo *Gilles*, del 1939, è la storia di un intellettuale irrequieto e libertino (in sostanza lui stesso) disgustato dall'atmosfera superficiale e decadente dell'ambiente politico e letterario della Parigi del tempo, del quale fa un ritratto impietoso ma abbastanza vicino al vero. Recatosi alla fine come corrispondente di guerra in Ispagna dal lato nazionalista, *Gilles* si trova ad impugnare all'improvviso anche lui il fucile per difendersi da un attacco in piena regola dei Repubblicani: circondato in una Plaza de Toros, si accosta come gli altri ad una feritoia e si mette a sparare, mirando... Questo il finale, che all'epoca fece notevole impressione su noi giovani, di varie tendenze politiche: su quest'esistenza problematica, senza veri affetti, sgradevolmente cinica anche se cosciente delle proprie viltà e cattiverie, irrompe alla fine liberatrice la morte in battaglia, per una nobile causa, apparsa all'improvviso: la difesa della religione e della patria -- vera, autentica, virile palingenesi. Colpiva nel libro, nonostante il fastidio delle ripetute storie d'amore fatalmente destinate al fallimento, l'impetosa e lucida analisi della propria, interiore "decadenza"; l'assenza di ipocrisia nei confronti di se stesso, l'aspirazione al riscatto nell'azione eroica, il disprezzo della morte. Da antologia le pagine sul Congresso del Partito Radicale francese allora al potere, a uno dei quali Drieu aveva effettivamente presenziato nel 1925: l'atmosfera mefitica della democrazia parlamentare caduta in mano ai notabili di partito, con i suoi stanchi riti e l'insopportabile retorica, vi è descritta alla perfezione.

All'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso, il dimenticato e "maledetto" Drieu fu riscoperto in Francia e in Italia, dove furono pubblicati anche i suoi due più validi romanzi: *Gilles* e *Le feu follet*, quest'ultimo (apparso nel 1931), sulla scia di un fortunato film di Louis Malle, del 1963, che segnò il successo personale di un bravo attore francese, Maurice Ronet, e fu premiato a Venezia. Ricordo l'impressione che fece allora quel film, narrante l'ultimo giorno di vita a Parigi di un giovane drogato, che si sarebbe suicidato: sembrava esprimere alla perfezione, anche se in modo esasperato, il malessere spirituale circolante. In quegli anni, presso un editore di sinistra, apparve anche la traduzione di un ben fatto e corposo studio sulle visioni del mondo (politica, estetica, religiosa) degli intellettuali filofascisti francesi: Paul Sérant, *Romanticismo fascista*, tr. it. di Adriana Dell'Orio, Sugar, 1961; opera che permetteva di inquadrare con obiettività nel loro tempo scrittori come Drieu, ampiamente citato. Dopo la ripresa economica e morale seguita negli anni Cinquanta alla II g.m., la crisi esistenziale era riapparsa e stava montando agli inizi degli anni Sessanta, anche se stava assumendo un taglio edonistico e anarchico di massa, esploso nel Sessantotto, assente dal malessere degli anni Trenta, ancora non toccato, a livello di massa, dalla lebbra della Rivoluzione Sessuale e del Femminismo militante, che, minoritari altrove, tuttavia si stavano già annunciando nel delirio anticristiano della rossa e massonica Repubblica di Spagna. Gli studenti ribelli di Parigi avevano tra i loro molti slogan una frase tratta dall'inizio di *Aden Arabie* (1931) di Paul Nizan, saggio-denuncia del colonialismo: "*J'avais vingt ans. Je ne laisserai personne dire que c'est le plus bel âge de la vie*". Lo spirito era però diverso. Non c'era la fede intensa negli ideali rivoluzionari o patriottici, come negli anni Trenta. I "Sessantottini" erano già figli del benessere e dell'edonismo della "affluent society" in formazione, ben pasciuti di sesso e droga, grazie alla "pillola" e al lassismo che cominciava a diffondersi nell'Euro-America, e grazie anche al rilassarsi della tradizionale severità della Chiesa cattolica, in conseguenza degli "aggiornamenti" dottrinali e pastorali promossi dal Concilio Vaticano II (1962-1965). Ben protetti dal loro ambiente borghese progressista e dalle Sinistre, potevano giocare impunemente alla Rivoluzione. I Nizan e i Drieu, invece, si esponevano di persona, disposti ad andare sino in fondo e nessuno gli copriva le spalle.

Forse, l'unico tema comune alla "crisi" d'anteguerra e al Sessantotto è rappresentato dalla *messa in discussione della famiglia*, come istituzione, rovinata già dagli sconvolgimenti sociali e morali provocati dalla Grande Guerra, come si evince dal romanzo di un altro "maledetto", Raymond Radiguet, il cui celebre *Le diable au corps* è del 1923, storia scabrosa di una sposa giovanissima che tradisce il marito al fronte con un emancipato liceale, morendo infine di parto

senza che il marito sospetti mai di nulla. La Guerra, soprattutto se lunga e sanguinosa, distruttrice della morale e dei costumi (ricordarsi le considerazioni di Tucidide in proposito). In uno scrittore come Nizan, la famiglia “borghese” è vista dai protagonisti con vero e proprio odio, come risulta da *La conspiration*, dove il giovane e immaturo eroe negativo della storia, artefice con un gruppo di amici di un velleitario e ridicolo piano di spionaggio anticapitalista, seduce la giovane moglie del fratello, fallendo però nel convincerla a fuggire per andare a vivere con lui, in maniera del tutto anticonformista anche se vaga quanto ai mezzi di sussistenza. Qui, presa di mira è la famiglia della borghesia ebraica integrata, nella figura di un cambiavalute piccolo borghese, con il suo dignitoso ma arido benessere parigino, duramente guadagnato. Questo vero e proprio odio, Nizan lo rappresenta molto bene nel protagonista. Negazione della famiglia anche in Brasillach, scrittore di destra, e in certi racconti di Sartre, uomo di sinistra. Mi chiedo tuttavia se tutta questa avversione fosse giustificata dalla reale situazione delle famiglie “borghesi” del tempo, cristiane o israelite che fossero. Non c’era una forzatura ideologica, dovuta all’inquietudine rivoluzionaria che imperversava tra i giovani, slanciandoli in modo immaturo verso un irrealizzabile *assoluto*?

Non c’era in Irène Némirowsky, che, in parte ispirandosi alle vicende tormentate della propria famiglia, quella di un banchiere ebreo russo fuggita fortunatamente a Parigi all’inizio della Rivoluzione, rappresenta la dissoluzione di una famiglia della ricca borghesia ebraica, dovuta soprattutto all’egoismo e alla disinvoltura della madre, di fronte alla quale giganteggia la figura del padre, uomo maturo e ormai malato ma esperto e spregiudicato finanziere: liquidata la moglie col suo amante e smobilitata la sua bella casa parigina, per salvare l’emancipata figlia dal matrimonio con un vecchio ricco e debosciato, riesce a concludere, pur malato di cuore, un burrascoso ma importante affare con i Sovietici, recandosi in Russia sua patria; un’impresa che gli provoca la morte per infarto durante il viaggio di ritorno su una sgangherata nave di migranti – descritta la vicenda finale in pagine veramente notevoli (I. Némirowsky, *David Golder*, 1929, *Le Livre de Poche*, Paris, 201711). Il bel romanzo di questa grande scrittrice, perita tragicamente ad Auschwitz nel 1942, mostra piuttosto la tragedia dell’individualismo borghese giunto a dissolvere gli autentici valori familiari a causa dell’exasperata ricerca del piacere, della ricchezza, delle vanità, del potere procurato dal denaro. Ma scrittori come il grande autore cattolico Paul Bourget facevano vedere l’esistenza di una Francia diversa, non soffocante nel *mal de vivre* del dopoguerra, espressione di ceti borghesi e proletari non rovinati spiritualmente dall’esperienza pur assai dura della guerra, che li aveva all’opposto quadrati moralmente, i quali cercavano di ricostruire la Nazione, impoverita dalle grandi perdite umane e moralmente dilapidata dal corrotto regime capitalistico-massonico della III Repubblica, affidandosi ai valori tradizionali, famiglia inclusa ovviamente (vedi la figura del protagonista, il rilegatore di libri eroe di una storia d’amore “onesta”, nel romanzo di Paul Bourget, *Coeur pensif ne sait où il va*, Plon, Parigi, 1924.)

L’avversione comune per l’ordine costituito “parlamentare”, “borghese”, “capitalista” e “massonico”, non era solo letteraria. Nella terribile giornata del *6 febbraio del 1934*, sovraeccitate dal suicidio ritenuto sospetto di un noto affarista ebreo russo, Alexandre Stavisky, protagonista di uno scandalo finanziario nel quale erano coinvolti esponenti dell’*establishment* radical-socialista al governo (ultimo di una serie, questo scandalo), nutrite formazioni di destra ed estrema destra, con molti ex-combattenti, più una meno numerosa di estrema sinistra, al grido di “Abbasso i ladri!”, tentarono addirittura l’assalto al Palais Bourbon dove stava insediandosi l’ennesimo nuovo governo della sventurata III Repubblica. Fu una battaglia violentissima: la polizia dovette sparare, uccidendo quindici dimostranti mentre un poliziotto veniva a sua volta ucciso; ma i feriti, anche gravi, furono parecchie centinaia, molti dei quali poliziotti, ridotti alcuni di loro all’infermità permanente. Quest’evento, dal taglio insurrezionale, fu poi sfruttato dalle sinistre per portare due anni dopo il *Fronte Popolare* al governo.

4.2 La sagra degli umanesimi fabbricati a tavolino, da quello “integrale” di Maritain a quello “marxista”, costruito sugli scritti di Marx giovane, scoperti negli anni Trenta del secolo scorso.

In questo clima, gli intellettuali cattolici si impegnavano nella ricerca della loro terza via, raggruppandosi attorno a riviste importanti, come sottolinea il prof. Kirwan, la più influente delle quali sarebbe poi stata *Esprit*, fondata da *Emmanuel Mounier*. Dalla precisa ricostruzione del prof. Kirwan una cosa emerge nettamente: questi intellettuali, incapaci di riproporre i valori cattolici tradizionali, non diedero in realtà vita a nessuna autentica, autonoma terza via; il loro “nuovo umanesimo” si risolse in una pasticciata soluzione di compromesso col marxismo e l’ideologia democratica americana. Nella coppia Maritain-Mounier già si vede albeggiare quel “catto-comunismo” apportatore di tanti disastri,

così bene e impietosamente anatomizzato da Augusto Del Noce per ciò che riguarda l' Italia.[59]

“*Esprit* diffuse la filosofia del personalismo e un marcato indirizzo cattolico-marxista. La critica della società fatta da questi intellettuali cattolici era imbevuta di un senso esagerato della loro missione storica, innestato su di una visione religiosa, politica e culturale quasi utopistica. Si proponevano addirittura una rinascita integrale della Francia, in opposizione a secoli di decadenza ed illusioni, cercando di dar vita ad una visione sociopolitica e antropologica che avrebbe inaugurato una nuova era.”[60] Gli studiosi contemporanei hanno sottolineato l'intensità eccezionale del loro pessimismo e la loro immensa autostima, che li induceva a proclamarsi l'avanguardia di un movimento di “rigenerazione nazionale e di civiltà”. [61]

Tutto ciò veniva condensato nella formula del *Nuovo Umanesimo*. Formula, annoto, ricorrente a partire dalla Rivoluzione Russa e da quella fascista, propugnanti entrambe la creazione di un “uomo nuovo” secondo le rispettive ideologie. Recentemente, se non erro, anche Papa Francesco ha menzionato, in termini vaghi, la necessità di “un nuovo umanesimo”, certamente nello spirito delle proposizioni dal sapore neo-illuminista presenti nell'art. 55 della Costituzione conciliare *Gaudium et spes* sulla Chiesa e il mondo contemporaneo, affermandi addirittura l'emergere di un grande progresso morale in tutto il mondo, come se stesse appunto spuntando un nuovo *umanesimo*, per la verità non riscontrabile sul piano dei fatti storici concreti, i quali mostravano all'opposto l'inizio di una involuzione in senso edonistico, crassamente materialista delle società occidentali.[62]

L'*umanesimo* “fu l'ossessione dell'epoca”. In effetti, “ tutte le ideologie importanti di questo periodo cercavano di rifondarsi in termini umanistici: il marxismo, il fascismo e il repubblicanesimo [l'ideologia – antimonarchica - degli Immortali Principi dell'89], nonché le diverse componenti del pensiero cattolico, quali il tomismo e il personalismo. Si tentò persino un approccio umanistico alla colonizzazione francese. L'*umanesimo* marxista nacque negli anni Trenta, quando furono scoperti gli scritti giovanili di Marx”. [63]

Val la pena di ricordare che, nella profonda crisi morale seguita anche alla II g.m., l'esigenza di un nuovo umanesimo fu ancora una volta riproposta, questa volta in chiave *esistenzialista*, a partire da una famosa gremitissima conferenza parigina di *Jean-Paul Sartre*, del 28 ottobre 1945, intitolata: *L'existentialisme est un humanisme*. Dopo la barbarie nazista e “la morte di Dio”, i “valori dell'umanesimo” potevano esser salvati solo se rivissuti in chiave pervicacemente terrena, “nell'azione e nella decisione”, rinnegando radici e tradizioni, galleggiando sul nulla, “progettandosi” nella più assoluta libertà e “possibilità di essere”. L'*umanesimo* di Sartre aveva come insegna un dictum della sua opera filosofica maggiore, del 1943, *L'être et le néant*: “l'esistenza precede l'essenza” (ossia, l'essenza dell'uomo non esiste, si forma *esistendo*, nella *situazione di fatto*, *empiricamente ed erraticamente*). Una simile impostazione, logicamente insostenibile, distruggeva comunque alla radice ogni possibile “umanesimo”, dissolvendolo in un nichilismo radicale, perché affidato inesorabilmente alla c.d. “etica della situazione” – una visione del mondo senza principi, incentrata sull'autodeterminazione assoluta del soggetto in relazione alle esigenze della “situazione” esistenziale data, creata dallo stesso soggetto nella sua multiforme, narcisistica prassi quotidiana. Tali esigenze erano poi fatalmente in primo luogo quelle della libertà sessuale più completa e sfrenata, messa notoriamente in pratica per decenni dallo stesso Sartre e dalla sua non meno famosa compagna bisessuale, la scrittrice Simone de Beauvoir, esempio rimasto classico di “coppia aperta” e simbolo della Rivoluzione Sessuale che ha fatto scuola, per la corruzione di molti, maschi e soprattutto femmine.

Seguì nel 1949, su suggerimento di ambienti filosofici francesi, la celebre *Lettera sull'umanesimo* di Martin Heidegger, dalla quale, tuttavia, invano si sarebbero attesi chiarimenti sulla natura dei valori “umanistici” da restaurare dopo la catastrofe, restaurazione nella quale alitava sia pur confusamente l'esigenza di una riappropriazione dell'etica tradizionale. Anzi, Heidegger, alla sua maniera criptica e tortuosa, sembrava mettere in discussione il concetto stesso tradizionale di “umanesimo” per risolverlo nelle modalità “del pensiero della storia dell'essere: il rigore della meditazione, la cura del dire, la parsimonia delle parole”. Pur ammettendo la necessità di una rifondazione dell'etica, in nome appunto dell'umanesimo, non dava tuttavia autentici lumi in questa direzione. Né si vede come avrebbe potuto, essendo l'immanentismo esistenzialistico heideggeriano del tutto chiuso alla

dimensione etica in senso proprio.[64]

Ma torniamo alla Francia. Nell' articolo programmatico di *Esprit*, intitolato *Refaire la Renaissance*, Mounier esponeva il "progetto personalista" nell'ambito di una visione mirante nientemeno che a "*rebâtir la civilisation de fond en comble*". Si doveva "riabilitare la comunità; il nuovo umanesimo avrebbe corretto 'quattro secoli di errori' verificatisi a causa degli eccessi individualistici del Rinascimento e di quelli collettivistici del XIX secolo. Questa riabilitazione altro non sarebbe stata che la costruzione di una nuova società, nella quale i valori cristiani avrebbero regnato su un mondo laico pluralistico".[65]

Non sembra di sentire già qui risuonare la chiacchiera velleitaria e presuntuosa di tante esternazioni del Postconcilio? Ma poi questo "nuovo umanesimo", al quale *Esprit* dedicava il numero dell'ottobre del 1935, a cosa si riduceva concretamente, secondo l'articolo *Notre humanisme. Déclaration collective?* A fomentare la "guerra contro il capitalismo, lo spirito borghese, la proletarizzazione, l'imperialismo e la divinizzazione delle forze di produzione [...] in nome della dignità e delle aspirazioni fondamentali della persona umana". Questo personalismo umanista voleva costituire "l'identità umana fondamentale sul desiderio spirituale di trascendenza", opponendosi apertamente ai conclamati umanesimi comunisti e fascisti, "che si fondavano o sul lavoro e la produzione o su esaltate mitologie nazionalistiche".[66]

In verità, osservo, nel movimento fascista, accanto all'eccessiva esaltazione nazionalista e al culto spropositato del Capo, c'era anche "l'umanesimo del lavoro", teorizzato da Giovanni Gentile, Ugo Spirito e altri, nobile ideologia che il regime nella fase iniziale aveva cercato di mettere in pratica, con le grandi opere di assistenza sociale e di lavori pubblici basati su un'ampia e spontanea mobilitazione proletaria (Mussolini artefice carismatico della grandiosa bonifica delle Paludi Pontine a sud di Roma; fondatore di città, nelle zone bonificate e in Sardegna, per esempio) --- salvo poi contraddirlo, quest'umanesimo, con la mancata realizzazione dello Stato Corporativo cioè di una vera rappresentanza popolare basata sulle categorie professionali e operaie; con le megalomanie imperiali apportatrici di una infausta politica di potenza e le assurde leggi razziali del novembre del 1938, che crearono una sorta di apartheid nell'Impero (Africa Orientale Italiana) e discriminarono di colpo e senza giustificazione alcuna gli ebrei, rinchiudendoli in un umiliante ghetto giuridico, economico, spirituale; soperchieria particolarmente sleale nei confronti dei tanti ebrei fascisti attivi e convinti, e persino nazionalisti accesi.

Il duo Maritain-Mounier non era certo disposto a fare sconti ad un'ideologia come quella fascista. Diverso il suo atteggiamento verso il comunismo. L'equilibrio tra i due estremismi era più apparente che reale: si tendeva a sinistra, a legittimare non la prassi ma l'istanza comunista, almeno in certi suoi fondamentali aspetti.

L'opera di Maritain che esercitò una vastissima influenza fu, come sappiamo, *Humanisme intégral*, lezioni del 1934 pubblicate nel 1936, l'anno nel quale andò al governo in Francia il Fronte Popolare mentre in Spagna scoppiava la sanguinosissima guerra civile. Questo testo "ha aperto un varco decisivo per l'accoglimento di determinate correnti secolaristiche da parte dei cattolici", tanto da esser considerato un vero e proprio "libretto rosso" di tutta una generazione cattolica.[67] Cercando di comprendere il diverso "clima storico" delle varie epoche, Maritain giungeva a scorgere alcuni aspetti positivi nella modernità, tali da poter confluire, secondo lui, nello "ideale storico concreto della nuova cristianità". In tal modo Maritain dava il suo contributo alla rilettura della storia, alla "coscienza della storia" (*conscience historique*), sia universale che francese, revisitazione nell'ambito del più ampio dibattito sulla crisi e "decadenza" della Nazione: la Francia aveva ricostituito l'integrità territoriale dopo la disfatta del 1870 ed era tornata ad esser considerata una grande potenza, riconosciuta come tale, ma solo dopo esser passata per la fornace della Grande Guerra. L'ambiente intellettuale (notazione particolarmente illuminante) era saturo di riflessioni sul senso della storia nazionale, reinterpretata secondo i diversi punti di vista: nella storia passata andavano scoperte le radici del "disordine stabilito".[68]

In effetti, Maritain elaborò una sua “filosofia della storia” per costruire il modello di società da proporre ai cattolici contemporanei. Teorizzava una “società democratica pluralista, protettrice della persona umana e delle comunità autentiche. La base comune ai suoi membri non sarebbe stata religiosa o metafisica, perché costituita dall’idea della dignità della persona e dei diritti promananti da siffatta dignità – idea la cui realizzazione sembrava meglio garantita da una società pluralista e laica”. [69] Un modello di società del genere non sarebbe stato acattolico o comunque acristiano, come sembrerebbe a prima vista; al contrario avrebbe potuto realizzare al meglio l’ideale di una *nuova cristianità*. Questa straordinaria tesi è in pratica il motivo di fondo di *Umanesimo integrale*.

“Di più, in questo capitolo [dedicato a *La città temporale astrattamente considerata*] si tratterà dell’ideale storico di una *nuova cristianità*. Ricordiamo che la parola cristianità (quale noi l’intendiamo) designa un certo regime comune *temporale* le cui strutture recano, su gradi e modi del resto molto variabili, l’impronta della concezione cristiana della vita. C’è una sola verità religiosa integrale; c’è una sola Chiesa cattolica; possono aversi *alcune* civiltà cristiane, *alcune* cristianità diverse. Parlando di una nuova cristianità, parliamo dunque di un regime temporale o di una età di civiltà la cui forma animatrice sarebbe cristiana e che risponderebbe al clima storico dei tempi nei quali entriamo.”[70]

Dobbiamo ritenere sia chiaro il concetto di una sola verità religiosa “integrale” che tuttavia permette di esser applicata in “diverse cristianità” ovvero in modo *non integrale*? Se questa verità religiosa è integrale, come può la sua applicazione far nascere *diverse* cristianità? Il significato del termine “integrale” diventa confuso. E che vuol dire, inoltre, “forma animatrice”? Nelle sue definizioni e distinzioni Maritain, si sa, tende al nebuloso e a volte dà addirittura l’impressione di improvvisare.[71] Nell’ottica di Maritain la società non avrebbe più dovuto conformarsi ai valori del cristianesimo e quindi esser, per quanto possibile, cattolica. All’opposto, il cristianesimo inteso da lui in modo “nuovo” sarebbe andato oltre questa visione tradizionale, cioè oltre il cattolicesimo stesso, per diventare una “forma” capace di “animare” una società nella quale credenti e non credenti avrebbero convissuto all’insegna del valore (supposto ma in realtà da proporre come) *comune*, rappresentato dalla “dignità della persona”. Il cristianesimo non dovrebbe più convertire, esso dovrebbe limitarsi ad “animare”, per quanto oscuro appaia il significato di questo termine. Dalla *conversione* dei popoli all’insegnamento di Cristo (Mt 28, 19 ss.) alla loro semplice *animazione* in senso cristiano! Comunque sia, un bel passo indietro, no? Per non voler usare l’espressione forte, ma forse non troppo forte qui, di: “tradimento della missione della Chiesa”...

Quest’impostazione la ritroviamo in certi passaggi del Vaticano II, pastorale Concilio che ha recepito il tema della instauranda società pluralistica a livello globale, pertanto non più da “convertire a Cristo” l’umano consorzio ma più democraticamente da “animare” (in “dialogo” con tutte le altre religioni e visioni del mondo). Vedi i riferimenti alla “animazione cristiana delle realtà temporali” in: *Gaudium et spes* 43; *Apostolicam Actuositatem* 7; *Lumen Gentium* 31, 34, 35, 36; etc. (reperibili in ogni indice analitico dei *Documenti del Concilio Vaticano II*).

Ma siffatta *animazione* posta in essere dai cattolici, per quanto oscura nel suo concetto, non dovrà presupporre la condivisione di alcuni valori fondamentali con i cristiani non-cattolici e gli acattolici, al fine di dimostrarsi anche minimamente efficace? Il terreno comune agli uni e agli altri, Maritain lo va a trovare nel concetto della “dignità della persona”, a suo dire ben presente nei Vangeli, addirittura. L’opera “comune” da realizzare unitamente ai non-cattolici e acattolici, sarebbe pertanto un’opera di *amicizia* e *fraternità* universali basata sull’*amore*.

“Così, ciò che dovrebbe essere per una siffatta civiltà il principio dinamico della vita comune e dell’opera comune, non sarebbe l’idea medievale d’un impero di Dio da edificare quaggiù, e ancor

meno il mito della Classe, della Razza, della Nazione o dello Stato. Diciamo che sarebbe l'idea – non stoica, né kantiana, ma evangelica – della dignità della persona umana e della sua vocazione spirituale e dell'amore fraterno che le è dovuto. L'opera della città sarebbe di realizzare una vita comune quaggiù, un regime temporale veramente conforme a questa dignità, a questa vocazione e a questo amore...”.[72] Naturalmente, precisa Maritain, non potrebbe esserci “un minimo dottrinale comune” tra cattolici, non-cattolici, acattolici. Come fare allora? Semplice:

“Gli uni e gli altri sono chiamati non alla ricerca d'un *minimo teorico comune*, bensì all'attuazione di un' *opera pratica comune*. E allora la soluzione comincia a delinarsi. Quest'opera pratica comune, l'abbiam detto, è un'opera non sacrale cristiana, ma *profana cristiana*. Intesa nella pienezza e nella perfezione delle verità che implica, impegna certo tutto il cristianesimo, tutta la dommatica e tutta l'etica cristiana: solo nel mistero dell'Incarnazione redentrice il cristiano scorge che cosa sia la dignità della persona umana e quanto costi. L'idea che il cristiano ne ha si prolunga quasi all'infinito e raggiunge il suo significato pieno in modo assoluto solo in Cristo. Ma proprio perché profana e non sacrale, quest'opera comune non esige da ciascuno, come entrata in giuoco, la professione di tutto il cristianesimo. Al contrario comporta nei suoi tratti caratteristici un pluralismo che rende possibile il *convivium* dei cristiani e dei non cristiani nella città temporale.”[73]

Riflettiamo. Il “principio dinamico” della vita comune di questa società nella quale opererebbe la “nuova cristianità”, non sarebbe costituito da “un minimo teorico comune”, impossibile a priori, bensì dalla condivisione solo pratica di un principio comune, quello della “dignità della persona”, che, per i cristiani, risulterebbe, secondo Maritain, affermata dal mistero dell'Incarnazione. Ma innanzitutto va ricordato, contro la falsa esegesi di Maritain, che Cristo Nostro Signore si è incarnato per la nostra redenzione dal peccato, per salvare le anime degli uomini peccatori convertendole a Sè e non per restaurare una supposta nostra *dignità primigenia, in quanto uomini* --- caso mai per restaurarla unicamente *in quanto cristiani*, in quanto peccatori convertitisi a Lui e viventi in Lui ogni giorno con l'aiuto imprescindibile della sua Grazia, riceventi l'adozione a Figli di Dio, *status* da mantenersi con la fede e le opere nella dura lotta quotidiana contro Satana (vedi *supra*, § 3).

In secondo luogo, il principio “dinamico” rappresentato dalla dignità dell'uomo per noi cristiani pur risulta da un *presupposto dottrinale*, costituito (secondo lo stesso Maritain) dalla fede nell'Incarnazione come spiegata dalla relativa teologia, che si serve anche di categorie filosofiche. Il principio “dinamico”, che si vuole valido per la prassi pluralistica implica perciò di per sè un sostrato teorico, anche “minimo”. Non è possibile (sottolineo) separare la prassi dalla corrispondente teoria. La prassi non è mera proiezione occasionale di situazioni di fatto, se non per momenti brevi ed eccezionali. Essa implica sempre una teoria, più o meno consapevole, più o meno approfondita. Perciò, i non-cattolici e acattolici potranno aderire ad un'azione comune in base al principio del rispetto della dignità dell'uomo, solo se lo troveranno conforme al loro “minimo teorico”. Ora, è noto che né i musulmani né l'ebraismo ortodosso possiedono un concetto della “dignità dell'uomo” come quello propugnato da Maritain, appunto perché il loro sostrato teologico non lo consente. Ma non lo consente nemmeno l'ortodossia cattolica, la cui visione di questa “dignità” abbiamo visto avere un fondamento solo religioso e un significato diverso (vedi *supra*, § 3, cit.). In aggiunta, ulteriormente diversi sono i presupposti teoretici a fondamento della nozione laica di “dignità dell'uomo”, come si è detto, per di più ostili alla nozione autenticamente cristiana della stessa, per via del rigetto radicale del dogma del peccato originale. Maritain credeva di poter far convivere il diavolo e l'acqua santa, come si suol dire. Visioni religiose tra loro confliggenti e divise da odi plurisecolari, avrebbero dovuto concorrere nell'edificare una “società pluralista”, per di più in simbiosi con il pensiero laico moderno e contemporaneo, nemico di ogni trascendenza, per il quale la fede e la teologia sono solo frutto di un atteggiamento primitivo e superstizioso da eliminare (esso stoltamente crede) con il progresso nella scienza e nello studio delle leggi della società.

Conclusione: l'attuazione di un'opera pratica comune fra visioni del mondo che non hanno in comune i fondamenti e sono anzi tra loro ostili, possibile solo facendo finta che si riesca a mettere da parte tali fondamenti reciprocamente diversi e ostili, appare del tutto assurda e controproducente, contro natura. Teorizzarla come cosa non solo possibile ma anche necessaria, è solo frutto di diletterismo filosofico, odio per la sana dottrina, megalomania. Il "dialogo" mediante il quale la Gerarchia cattolica odierna fa mostra di applicare gli insegnamenti di Maritain, in nome appunto del rispetto della "dignità dell'uomo", della quale si riempie continuamente la bocca, per ciò che riguarda i *partners* coinvolti è *solo una commedia, basata sull'inganno*: i *partners* si adeguano al "dialogo" per la costruzione in comune di un mondo migliore e la fratellanza universale richiesto ossessivamente dal Vaticano unicamente per i grandi vantaggi materiali e politici che ne ricavano (p.e., l'invasione incontrastata dell'Europa da parte dei musulmani) ma dentro di sé certamente disprezzano tutti questi preti cattolici senza nerbo e senza fede, pronti a tutti i compromessi. E difatti, a quali frutti ha portato, il "maritainismo" applicato con il "dialogo", per la Chiesa e le nazioni cattoliche? C'è bisogno di ripeterlo, che entrambe appaiono da tempo in via di dissoluzione?

La società "democratica, pluralista e laica" ce l'abbiamo sulla groppa da decenni, e la sua *decadenza* (iniziata formalmente agli inizi degli anni Sessanta del XX secolo, con l'arrivo della "pillola" anticoncezionale nelle farmacie americane) ci impone ormai da troppo tempo vere e proprie aberrazioni in campo etico, sociale e culturale. Maritain è stato buon profeta, anche se *falso* profeta per quanto riguarda l'avvenire del cattolicesimo, devastato e oggi quasi demolito proprio dal compromesso con le ideologie della "democrazia pluralista e laica".

* *

Il principio portante dell'*umanesimo* dei vari Maritain e Mounier è dunque costituito dai concetti della *persona* e della *dignità dell'uomo*, valori supremi, da intendersi evidentemente come assoluti. Pertanto, Maritain descriveva l'umanesimo da lui proposto come "un umanesimo teocentrico radicato dove l'uomo ha le sue radici, umanesimo integrale, umanesimo dell'Incarnazione".[74] Parole ad effetto che sicuramente affascinavano i giovani cattolici in cerca di una nuova guida ma che oggi possono sembrare abbastanza oscure. Che vuol dire "umanesimo dell' Incarnazione"? Il filosofo (annoto) lo spiegava ad esempio in un saggio del 1930: si tratterebbe "di un umanesimo purificato dal sangue di Cristo", in sostanza della concezione cristiana della vita, contrapposta a quella moderna e contemporanea, antropocentrica. "Un siffatto umanesimo [cristiano], rispettando le gerarchie essenziali, mette la vita contemplativa al di sopra di quella attiva, sa che la vita contemplativa tende più direttamente all'amore del primo Principio, nel quale consiste la perfezione. Non è che la vita attiva venga sacrificata; deve tuttavia tendere al tipo che ne realizzano i perfetti ovvero ad una attività che traccimi interamente dalla sovrabbondanza della contemplazione."[75]

Un "umanesimo" a tendenza *mistica*, allora, almeno nelle intenzioni iniziali? Ma di "mistico" in senso proprio, in *Umanesimo integrale* sembra esserci piuttosto poco. È un testo che propugna una visione politica esaltata, di tipo millenaristico (si sragiona addirittura dell'avvento di una *nuova cristianità* della quale Maritain si era autoeletto profeta e legislatore). Esso elabora una sorta di *filosofia della prassi cristiana* in concorrenza con quella marxista e dei vari millenarismi laici al tempo correnti.

Il prof. Kirwan fa notare che una parte notevole di *Humanisme intégral* è consacrata all'analisi del marxismo e del comunismo. Il che, osservo, non pare in realtà scandaloso, vista l'enorme importanza che essi avevano assunto, a livello mondiale. Quello che fa specie è la mancanza di una vera critica ad entrambi *da un punto di vista rigorosamente cattolico*. Nonostante alcuni dissensi di fondo, Maritain loda l' "intuizione profonda e la perspicacia antropologica di Marx", che si sarebbero rivelate nel dimostrare che il capitalismo e la "servitù economica" creano "eteronomia o alienazione,

disumanizzando sia il proprietario che il proletario allo stesso tempo”.[76]

Questo è un punto che va approfondito perché vi compare, a mio avviso, l'errore che ha caratterizzato l'approccio dei cattolici progressisti al marxismo. Cito per esteso il testo di riferimento nella traduzione italiana. Chiosando sullo “immanentismo realistico” di Marx, Maritain scrive: “Da una parte, infatti, la profonda intuizione avuta da Marx delle condizioni d'eteronomia o d'alienazione fatte nel mondo capitalistico alla forza-lavoro, e della disumanizzazione da cui il possidente e il proletario vi sono simultaneamente colpiti; questa intuizione che è, crediamo, la gran luce di verità che attraversa tutta la sua opera egli l'ha immediatamente concettualizzata in una metafisica antropocentrica, ove il lavoro ipostatizzato diventa l'essenza stessa dell'uomo e ove, recuperando la propria essenza mediante la trasformazione della società, l'uomo è chiamato a rivestire gli attributi che l'“illusione” religiosa conferiva a Dio.”[77]

Circa la “profonda intuizione marxiana” dell'alienazione prodotta dal sistema capitalistico, Maritain aggiungeva in nota, rifacendosi ad un pubblicitista dell'epoca, Paul Vignaux: “Il compito proprio a una critica del marxismo sarebbe quello di spogliare questa intuizione dagli errori filosofici in funzione dei quali è stata concettualizzata da Marx. Un tale compito s'impone tanto più in quanto in verità, e qualunque avversione Marx abbia personalmente nutrito contro il cristianesimo, questa intuizione è essa stessa pregna di valori giudaico-cristiani.”[78]

L'errore mi sembra qui *duplice*. Da un lato, si attribuisce alla “profonda intuizione marxiana” del (supposto) carattere alienante del lavoro nella società capitalistica un' universalità che non possiede poiché Marx vede questa “alienazione” solo nel lavoro dell'operaio. Dall'altro, si ritiene di poter separare questa (supposta) “profonda intuizione” dagli “errori filosofici” dai quali è purtuttavia originata. Ma come è possibile, mi chiedo, separarla dal suo sostrato materialista e più ancora da quello hegeliano, del quale peraltro Maritain non sembra aver contezza?

A sostegno di quest'auspicato recupero su altre basi della “profonda intuizione marxiana”, Maritain ci propina quello che è diventato un vero e proprio mito del progressismo cattolico, al fine di giustificare le sue compromissioni con il pensiero moderno: esser cioè questo pensiero, persino quello di Marx, “pregno dei valori giudaico-cristiani”. Il “giudaico” per la verità appare di troppo ma ciò che conta qui è l'elevazione di Marx a *cristiano in incognito*, se così possiamo dire. Del resto, Maritain non esita ad affermare che “l'idea di comunione”, la quale il comunismo cercherebbe notoriamente di realizzare alla sua peculiare, spietata maniera, “è idea di origine cristiana”. Ed anzi, “sono virtù cristiane le virtù ‘impazzite’ delle quali parlava Chesterton; è lo spirito di fede e di sacrificio, sono le energie religiose dell'animo, che il comunismo si sforza di attrarre a profitto della propria opera e delle quali ha bisogno per continuare a vivere.”[79]

Ma simili “virtù”, mi chiedo, non esistevano anche nel mondo antico? Che cosa le renderebbe specificamente “cristiane”? In realtà, come tali, non lo sono. Possono ritrovarsi nel cristianesimo come in altre religioni o attitudini spirituali o del carattere. Nel mondo greco-romano il *patriottismo* ci offre svariati esempi di abnegazione, dedizione, spirito di sacrificio, virtù domestiche. Le virtù tipicamente cristiane non sono forse l'umiltà, l'obbedienza, la carità, la semplicità del cuore, la castità del corpo e dello spirito? Che cosa poi abbia in comune con il socialismo “scientifico” di Marx “l'idea di comunione” originatasi e praticata in ambito cristiano, non si saprebbe in verità dire. Non vediamo qui appunto l'apparire di un atteggiamento erroneo e superficiale che ritroveremo ad esempio in certi testi del Concilio Vaticano II? Ossia l'impostazione secondo la quale i valori della modernità atea e miscredente, votata all'immanenza, sono valori in origine cristiani che i cattolici dovrebbero recuperare e inverare nel cattolicesimo, in tal modo rinnovandolo. Recuperare, si intende, dopo averli “depurati” dei loro errori filosofici di base. Lo si dice a chiare lettere, in *Umanesimo integrale*: “Tale è dunque, secondo noi, l'ideale storico concreto che è opportuno farsi d'una nuova cristianità [quello

della *società profana cristiana pluralistica*]; tale è il modo col quale il cristianesimo può – crediamo – salvare, per trasmetterle all'avvenire purificandole dagli errori mortali in cui erano coinvolte, le verità sulle quali l'età moderna s'è tanto impegnata nell'ordine culturale".[80] Visione ingenua e persino meschina nel disconoscimento delle ragioni filosofiche profonde dell' Avversario. Penetrata nelle aperture "ecumeniche" del Vaticano II (p.e. in *Gaudium et spes* 37), il suo unico risultato è stato quello di dissolvere gli autentici valori cattolici nell'abbraccio mortale con i valori in cui crede il Secolo, tra l'altro da tempo essi stessi in piena involuzione e decadenza.

4.3 L'indebita esaltazione della "antropologia" marxiana.

Veniamo ora alla "intuizione profonda" e alla "perspicacia antropologica" di Marx. In cosa consistono esse veramente, visto che la sua *antropologia* cioè a dire la sua *concezione dell'uomo*, appare ricalcata sul *sensualismo* e sul *naturalismo* di Ludwig Feuerbach, il padre della "sinistra hegeliana"? L'unica sostanziale modifica apportata dal giovane Marx a Feuerbach riguarda l'estensione della visione materialistica, antimetafisica e antireligiosa di quest'ultimo dall'individuo al *genere*, poiché per Marx l'individualità era sempre il risultato dei rapporti sociali (di poi assorbiti nel concetto di *rapporti materiali di produzione*). Per lui, l'uomo aveva senso unicamente in quanto appartenente al *Gattungswesen* cioè come "essere appartenente a una *determinata specie*", secondo la traduzione del termine suggerita da Norberto Bobbio, più precisa dell'usuale "essere generico" (*Gattung* indica "la specie", "il genere"; *Wesen* invece "l'essenza" ma anche la *natura* di un ente, un fenomeno o il suo esistere come istituzione cioè secondo il suo *Wesen*). Ora, per Feuerbach e Marx l'essenza o natura dell'uomo è *solo l'uomo*, da individuarsi questa natura o essenza nella specie umana che dal suo interno determinerebbe l'esserci e le caratteristiche di ogni individuo che la costituisce, senza interventi divini di sorta.

Feuerbach, ribelle al suo maestro Hegel, rivalutava, contro il panlogismo di quest'ultimo, il "cuore", le "sensazioni", "l'intuizione" quali unico e vero modo di essere dell'uomo, ridotto però alle esigenze e ai bisogni materialmente quantificabili dell'individuo di tutti i giorni. È stato, si potrebbe dire, l'equivalente ateo e materialista di Kierkegaard. A suo dire, al posto della *teologia* (filosofica) costruita da Hegel e comunque al posto di ogni concezione autenticamente religiosa, considerata sbrigativamente quale mera proiezione di desideri e fantasie umane, bisognava costruire una *antropologia* ovvero una concezione dell'uomo fondata esclusivamente sull'uomo, muovendo dalla "verità" delle sue sensazioni. L'idea stessa della trascendenza andava espunta, sostituita dal costruendo presente di un uomo in comunione con l'uomo, in una comunità universale basata sul "dialogo".[81]

Immanentismo radicale, dunque, e della specie più elementare, criticato da Marx solo per non esser stato abbastanza rivoluzionario. Vale a dire: per non aver spinto alle estreme conseguenze il concetto dell'appartenenza del singolo alla specie, sviluppandolo coerentemente in quello dell'appartenenza totale del singolo alla società e quindi alla storia, deterministicamente intesa secondo il parametro dell'idea di un invincibile *progresso*, le cui basi sono i rapporti materiali di produzione. Secondo Marx, Feuerbach non aveva capito che anche ciò che nel singolo appariva come *natura* (abitudini, spontaneo costume, autenticità di sentimenti, indipendenza di giudizio, cultura personale) doveva invece ritenersi un prodotto sociale. "Feuerbach dissolve l'essenza della religione nell'essenza umana. Ma l'essenza dell'uomo [*das menschliche Wesen*] non è qualcosa di astratto che inerisca al singolo individuo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali."[82]

L'*essenza*, come concetto di quella *sostanza* che costituisce lo *intus esse* di un ente e quindi anche dell'uomo, facendolo essere ciò che è senza che possa mai diventar altro da sé conservandosi nello stesso tempo per ciò che è; insomma la *sostanza-essenza*, con la sua dialettica di *sostanza e attributi*, questo concetto tradizionale della metafisica occidentale, di origine aristotelica, non deve più aver ora diritto di cittadinanza, sostituito completamente

dai “rapporti sociali” ovvero da nessi che restano pur sempre *esteriori* rispetto alla natura intrinseca degli enti, dei soggetti che li pongono in essere e per un fine che spesso va oltre la pura sopravvivenza e sussistenza, trascendendo quindi i suddetti “rapporti sociali”.

Nella *Ideologia tedesca*, del 1846, la parte iniziale è dedicata a Feuerbach. Egli avrebbe capito, che “non è la coscienza a determinare la vita bensì la vita la coscienza”. Sarebbe però rimasto sempre chiuso nell’ambito di un naturalismo il cui spirito comunitario non superava l’impostazione individualistica di partenza.[83] Non avrebbe capito che la critica alla religione avrebbe dovuto farsi prassi ossia “mutare radicalmente [*verändern*]”, secondo il detto della celebre undicesima *Tesi su Feuerbach*, i rapporti sociali esistenti. Il suo concetto di “comunismo” quale comunità di uomini liberatasi dalla religione, basata sul dialogo, appare del tutto astratto.[84] Egli avrebbe capito che la “liberazione” dell’uomo passa attraverso la liberazione dalla religione, che, per Marx, rappresenta una forma di “autoalienazione” (*Selbstentfremdung*) dell’uomo e avrebbe dimostrato “i fondamenti mondani” della religione. Ma, anche nella visione di Feuerbach il mondo resta inutilmente “raddoppiato” in una dimensione religiosa e in una mondana. Questo dualismo non si potrà mai eliminare, finché la realtà mondana alienata a se stessa non verrà capita nella sua natura contraddittoria, per esser rovesciata dalla prassi rivoluzionaria. E così, ad esempio, “ora che abbiamo scoperto esser la famiglia terrena il segreto della Sacra Famiglia, la prima deve esser annientata [*vernichtet*] teoreticamente e praticamente”. Così Marx nella quarta *Tesi su Feuerbach*, una delle più impressionanti.[85]

Bisogna dunque che la “critica” alla religione si faccia “prassi”, ove per prassi si intende la *prassi rivoluzionaria*, ossia il pensiero che si attua nella prassi in modo da rovesciare anzi annientare i rapporti e quindi le istituzioni sociali esistenti, *a cominciare dalla famiglia*. È significativo dell’atteggiamento mentale di Marx il fatto che egli metta in rapporto la liberazione dai (supposti) pregiudizi religiosi, da ogni religione, con “l’annientamento” della famiglia, dal momento che la famiglia borghese ma sempre cristiana di origine si fonda sulla Sacra Famiglia come sul suo modello terreno-ultraterreno, che si deve cercare di imitare, per quanto possibile. Nella futura società comunista e senza classi non ci deve esser posto per la famiglia e quindi per il matrimonio in senso naturale ancor prima che cristiano. L’*annientamento* della famiglia auspicato dalle *Tesi su Feuerbach* trovò poi la sua consacrazione a dogma della rivoluzione nelle celebri quanto allucinate pagine del *Manifesto del partito comunista* (1848) dedicate alla “abolizione” della famiglia nella futura società comunista.

L’avversione dei rivoluzionari per la famiglia, istituto non da riformare ma da abolire, la ritroviamo presso i *Philosophes*, Rousseau escluso: essa è di origine illuministica. Non viene attaccata direttamente ma in modo obliquo, con il metodo nel quale era maestro Voltaire, per esempio quando scrive, alla fine della breve e alquanto superficiale voce *Patrie* del suo celebre *Dictionnaire philosophique*, che augurarsi la grandezza della patria significa augurarsi il male del vicino, pertanto il vero patriota è “il cittadino dell’universo”. Tradotto: l’idea di patria va respinta poiché comporta sempre sopraffazioni e guerre, bisogna diventare *cittadini del mondo*. Così l’idea della famiglia viene intaccata alla base dalla proclamazione del dogma dell’uguaglianza tra gli uomini e le donne, da imporre in una società costruita secondo ragione, cioè a tavolino: “Parmi les progrès de l’esprit humain les plus importants pour le bonheur général, nous devons compter l’entière destruction des préjugés, qui ont établis entre les deux sexes une inégalité de droits funeste à celui même qu’elle favorise...”.[86] Proprio mentre veniva pubblicato *Umanesimo integrale* diventava guerra guerreggiata in Ispagna quella guerra civile in corso dagli inizi degli anni Trenta, provocata, dietro l’alibi di pur necessarie riforme sociali, auspicate anche dalla Destra falangista, soprattutto dalla persecuzione sanguinaria di anarchici, socialisti, massoni alla religione cattolica e alle istituzioni fondamentali della stessa vita civile, quali la famiglia, sulla religione costruite. L’attacco violento era condotto alla religione anche in quanto fondamento della morale, della quale ci si voleva sbarazzare. Nella II Repubblica *rossa* avanzavano il libero aborto, la libertà dei costumi, l’omosessualismo, il femminismo, insomma gli elementi caratteristici di quella che sarebbe poi stata chiamata Rivoluzione Sessuale. L’intellettualità dava il suo contributo, ad esempio con il *movimento surrealista*, ferocemente anticristiano e antiborghese. Anche in *Federico Garcia Lorca*, magnifico poeta e uomo di carattere mite e sognatore, trucidato nei primi giorni dell’insurrezione militare contro il sanguinario governo repubblicano, troviamo tuttavia sparsi i *topoi* antireligiosi e omoerotici della

Rivoluzione Sessuale in gestazione, con tutta la loro intrinseca carica di blasfemia e violenza, ad esempio nel pezzo teatrale surrealista *Il Pubblico*, del 1933.[87]

Ci sono alcuni che si chiedono ancor oggi perché i *Comunisti* e gli attuali *Postcomunisti*, continuatori della loro politica, siano stati e siano da decenni all'avanguardia nel promuovere il libero aborto, gli anticoncezionali, il riconoscimento delle coppie di fatto, delle madri singole, del “matrimonio omosessuale”; nel dare i bambini in affidamento al “collettivo” o persino a coppie omosessuali; nell'introdurre l'aberrante “educazione *gender*” nelle scuole, quella che insegna esser il sesso una scelta personale [sic], fornendo agli alunni gli esempi atti ad effettuarla; insomma, nel promuovere una nozione di famiglia falsa ed aberrante, distruttrice della vera famiglia, apportatrice di denatalità e di corruzione dei costumi. La spiegazione, a mio avviso, va ricercata proprio nella *visione marxista di base*; vale a dire, nel proposito, giudicato fondamentale, di dover “annientare”, “abolire” la famiglia naturale (già minata dall'utilitarismo e individualismo dello spirito borghese ma ancora cristiana) in nome della “liberazione” dell'uomo (e ovviamente della donna), da realizzarsi cominciando con l'“educazione collettiva” dei bambini in sostituzione di quella familiare.

Nel *Manifesto*, Marx e Engels si giustificano affermando rabbiosamente che la famiglia è per il borghese semplice uso della moglie come “strumento di produzione” per aver figli. Abolendo il matrimonio si toglierebbe alla donna il carattere di “strumento di produzione”, sragionano i due, e comincerebbe la sua liberazione. Il matrimonio, come istituto, lo deformano del tutto, con l'applicarvi i concetti del materialismo storico, in modo da ricomprendere le relazioni matrimoniali nello schema della lotta di classe, dove le classi sono in realtà i sessi! Le loro repliche alle accuse di immoralità mancano di spessore e si risolvono in *boutades*. Un esempio: è inutile, dicono, accusare i comunisti di voler stabilire “la comunanza delle donne” quando tale “comunanza” è quasi sempre esistita: “I nostri borghesi, non paghi di avere a loro disposizione le mogli e le figlie dei loro proletari, usano – per passar sopra qui alla prostituzione ufficiale – di tenere per loro principalissimo spasso quello della mutua seduzione delle consorti loro. Il matrimonio borghese è in realtà la comunanza delle donne...”. [88]

A proposito di questa “critica di costume” fatta dai due padri del “socialismo scientifico” alla morale borghese, in quanto fondata (secondo loro in modo falso) sul matrimonio e gli affetti e valori della famiglia, e pertanto da loro accusata di ipocrisia e cinismo, può esser utile ricordare qualche *dettaglio* della loro vita privata, tale da non sfigurare nella balzacchiana e più che borghese *Comédie humaine*. Engels era figlio di un ricco industriale tedesco, che possedeva delle fabbriche tessili in Inghilterra, a Manchester. Eterno scapolo, visse da libertino e gaudente. Sceglieva le sue amanti anche tra le operaie. Accumulò in tal modo una conoscenza di prima mano della dura condizione operaia femminile in Inghilterra. Marx viveva in esilio a Londra con la moglie, le due figlie e una domestica. Altri cinque figli erano morti giovanissimi o appena nati. La moglie, nata baronessa Jenny von Westphalen, sua fedele compagna sin da quando erano studenti universitari. Engels contribuiva a mantenere tutta la famiglia mentre Marx studiava il capitalismo alla Biblioteca del British Museum, per preparare la rivoluzione comunista che avrebbe dovuto abbatterlo. Da questi studi uscì *Il Capitale*, opera indubbiamente poderosa anche se controversa e incompleta. Engels sembra portasse Marx nei bordelli (di lusso) londinesi. Marx non era un donnaiolo però tradì la moglie con la domestica, Helene Demuth, dalla quale ebbe un figlio, Frederick (Freddy Demuth). La moglie non sospettò mai nulla. Engels si assunse la paternità del figlio per coprire Marx. Marx non cercò di dare un'educazione al figlio, che visse facendo il vetturale, mestiere infimo, da sottoproletario. La moglie di Marx morì nel 1881, stremata da una vita difficile, dedicata al genio del marito e alla Causa. Marx morì a casa sua, a Londra, il 14 marzo 1883 di pleurite, a 65 anni: era malato da alcune settimane, con un tumore ai polmoni. Dopo un'emorragia, morì in due minuti, addormentandosi su una poltrona, alle 2.30 del mattino. Engels morì di tumore alla gola, a 75, il 5 agosto 1895. Ateo scannato anche lui, si fece cremare, ordinando che la sua urna fosse sommersa in mare. La prima figlia di Marx, Jenny, morì di tubercolosi, nel 1883. La seconda, Eleanor (Tussy), fu sconvolta quando Engels le rivelò la paternità illegittima del padre, che essa adorava (“Tussy wants to make an idol of her father”, postillava ironicamente Engels). La rivelazione può aver indirettamente contribuito al successivo suicidio della povera Eleanor, causato da una grave delusione amorosa.[89]

Tralasciando i dati biografici dei padri fondatori, comunque rivelatori, un secolo fa forse meno noti di oggi, resta il fatto che il marxismo contiene aspetti *intrinsecamente e insuperabilmente negativi* e proprio nei confronti di valori fondamentali per la visione del mondo cristiana. È difficile comprendere che cosa trovassero di tanto positivo in esso due cattolici apparentemente convinti come Maritain e Mounier: non si accorgevano di accreditare una visione del mondo atea e materialista che, per tacere di altri gravi limiti, faceva della distruzione della famiglia un suo pilastro e proprio come pendant alla sua lotta alla religione “oppio dei popoli”, al Cristianesimo, alla Sacra Famiglia?

4.4. *Il mito dell'ideologia marxista capace di costituire il rimedio per “l'alienazione” dello homo oeconomicus della società capitalista.*

Ma c'è un altro equivoco o meglio un vero e proprio mito da chiarire, diffuso da Maritain e da Esprit, tra gli altri: l'errata idea che la visione cosiddetta “umanistica” di Marx avesse svelato il carattere “eteronomo e alienante” dell'economia capitalistica, in quanto “economia servile”, non solo per il lavoratore ma anche per il padrone, ponendosi quindi il suo “umanesimo” quale modello per “l'emancipazione” dell'intera società. In realtà, come ho detto, il giovane Marx cerca di elaborare il concetto, diventato poi famoso ad opera dei divulgatori novecenteschi, del “lavoro estraneato” e quindi della alienazione o meglio “estraneazione” che il modo di produzione capitalistico produrrebbe negli operai, facendoli entrare in contraddizione con se stessi. Cercava poi di applicare faticosamente il concetto derivato di “autoestraneazione” all'intera esperienza sociale e umana, inclusiva anche della religione. Ma, nei manoscritti rimastici, non sembrava comunque prender in considerazione una supposta “alienazione” nei capitalisti, dei quali Marx non si curava affatto, da questo punto di vista. Ad essi, come al resto della società, si applicherebbe caso mai l'etichetta della “autoalienazione” dalla loro appartenenza al “genere”, alla “specie”, perché intesa tale appartenenza in modo ancora dipendente dalla religione e dall'ideologia borghese dominante, secondo Marx.

E in ogni caso, questo concetto tanto analizzato e dibattuto in passato del *lavoro estraneato* è condotto in implicita polemica con Hegel, con le categorie o figure della *coscienza di sé*, la cui dialettica contempla anche il rapporto tra “servo e padrone” impegnati nella “lotta per il riconoscimento” - il *dominio* e la *sudditanza* caratterizzanti i rapporti intersoggettivi eternamente conflittuali - ; lotta durante la quale, l'inferiore, rivelatosi indispensabile per il dominatore, si emancipa progressivamente mediante il *lavoro*, che viene a costituire una forma di *cultura*, fondante la presa di coscienza del proprio valore da parte del servo: “la coscienza che si forma nel lavoro viene dunque per ciò stesso ad intuire l'essere indipendente [dell'oggetto del suo lavoro] come suo proprio essere.” L'oggetto del lavoro cessa ad un certo punto di essere qualcosa di *negativo* mediante il quale il padrone si rafforza nel suo dominio. Hegel attribuisce pertanto al lavoro un significato *positivo*, liberatorio anche in senso spirituale, culturale poiché il lavoro costruisce e dà la forma (*Bildung*) alla natura e (soprattutto) forma la personalità di colui che lavora, innalzandolo ad una presa di coscienza che comincia a liberarlo dal timore provocato inizialmente dal “signore”, da intendersi sia come individuo che come corpo sociale detentore del potere in senso politico, economico e militare. Senza la “cultura” (*das Bilden*) fatta nascere col lavoro, la paura primordiale del “servo” (degli inferiori, dei sottoposti, degli umili, degli sconfitti) resterebbe sempre tale, “interiore e sorda”, e la coscienza di sé mai comincerebbe a venire alla luce.[90] Pagine famose queste della *Fenomenologia dello spirito*, che è del 1807, opera che Marx conosceva bene e della quale aveva fatto estratti.

Il tentativo del giovane Marx è quello di applicare queste categorie hegeliane al concetto del lavoro rovesciandone però il significato, che da positivo diventa *negativo*. Nel lavoro, Marx non vede il momento positivo della presa di coscienza di sé del soggetto che nel lavoro fa suo l'oggetto, la cosa, impadronendosi come quell'oggetto diventato indispensabile per il signore. Tale positività non sembra poter esistere nel lavoro della classe operaia inquadrata nei moderni rapporti di produzione. In questo tipo di lavoro, che è quello del sistema capitalistico, domina l'aspetto negativo, alienante del

lavoro stesso, estrinsecazione ripetitiva di una *prassi di vita* che mantiene il proletario a livello della pura sussistenza.

C'è tuttavia da chiedersi se l'elaborazione marxiana non risulti alla fine *intellettualistica*, superimposta all'autentico sentire di sé del lavoratore, il cui senso di "alienazione" resta del tutto *sogettivo*, tendendo a manifestarsi solo quando egli si veda mal pagato, sfruttato, miserabile, e non perché non abbia la proprietà del suo lavoro, dell'oggetto del suo lavoro, passato nelle mani del suo padrone in cambio di un salario, cioè per colpa della *proprietà* privata dei mezzi di produzione, come sembra sostenere Marx.

Maritain riconosceva l'attrattiva ideologica esercitata al tempo dal marxismo e ancor più *Mounier*. Secondo quest'ultimo, il marxismo aveva svelato il ruolo storico del proletariato e l'ipocrisia del mondo borghese; aveva fondato un "processo di emancipazione" adatto ai bisogni degli oppressi e una teoria capace di comprendere "l'alienazione di uomini e donne moderni di fronte al lavoro e alla loro stessa vita". La colpa della crisi, in tutti i suoi aspetti, era dell'*ideologia borghese*. Maritain e Mounier si proponevano un "anticomunismo positivo", scevro di condanne, sdoganando tutto ciò che di "nobile e sincero" ci fosse nel marxismo, condividendo l'obiettivo della necessità di "liquidare il capitalismo". [91] L'unico risultato concreto di questo atteggiamento, nota l'Autore, fu però quello di contribuire a creare un clima positivo nei confronti del marxismo presso i cattolici.[92]

Le riflessioni sul "lavoro alienato" o "estraneato", furono reperite negli scritti giovanili di Marx, pubblicati per la prima volta nel 1932. Nel superamento di questa "estraneazione" (*Entfremdung*) si è da allora voluto vedere il significato più profondo dell'umanesimo marxiano e marxista (concetto, voglio ricordarlo, che *Del Noce* stimava essere "tra i più ambigui").[93] Ma cosa scriveva il giovane Marx, con uno *stile* ancora hegeliano? Nel sistema dei rapporti di produzione capitalistici, "l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come *una potenza indipendente* da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come un *annullamento* dell'operaio, l'oggettivazione appare come *perdita e asservimento dell'oggetto*, l'appropriazione come *estraneazione*, come *alienazione*. La realizzazione del lavoro si presenta come annullamento in tal maniera che l'operaio viene annullato sino a morire di fame...".[94]

Il risultato del lavoro dell'operaio non è dell'operaio, ma del padrone, del capitalista, del sistema. La vita dell'operaio (all'epoca assai dura e spesso miserabile) è "da lui riposta nell'oggetto; ma d'ora in poi la sua vita non appartiene più a lui ma all'oggetto. Quanto più grande è dunque questa attività, tanto più l'operaio è privo di oggetto. Quello che è il prodotto del suo lavoro, non è egli stesso".[95] Il sistema capitalistico, secondo Marx, mette l'operaio (il produttore, l'artefice) in contraddizione con se stesso, rendendolo "estraneo" al prodotto del proprio lavoro e quindi rendendo la sua stessa vita, come classe, "estranea" a se stessa, profondamente infelice, perchè lacerata dalla contraddizione permanente: che non è solo un fatto di coscienza ma una "estraneazione" concreta, evidente nelle condizioni di vita miserabili del proletariato delle fabbriche. Il capitalista invece era visto come colui che se la godeva, altro che "autoalienazione". "Se il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, e un potere estraneo gli sta di fronte, ciò è possibile soltanto per il fatto che esso appartiene ad un *altro uomo estraneo all'operaio*. Se la sua attività è per lui un tormento, deve essere per un altro un *godimento*, deve essere la gioia della vita altrui. Non già gli dèi, non la natura, ma soltanto l'uomo stesso può essere questo potere estraneo al di sopra dell'uomo."[96]

Ma, a ben vedere, questo concetto del "lavoro estraneato", ancor oggi esaltato, fino a che punto regge? Di quale "lavoro" sta parlando qui Marx? Del lavoro del salariato, dell'operaio. Dei contadini non parla mai. Né del lavoro intellettuale. Si occupa solo della classe operaia, vista come la classe

rivoluzionaria per eccellenza. Muove da un tipo di lavoro per trarne conclusioni di carattere generale, per tutta la società. Ma questo è il problema. Perché proprio il lavoro dell'operaio, lavoro manuale, dovrebbe essere rappresentativo del lavoro di tutte le classi sociali, in modo che, secondo la nota formula, *l'emancipazione del proletariato* rappresenterebbe *oggettivamente* l'emancipazione dell'intera società e quindi la soppressione dell'*alienazione* sociale dominante nell'intera società? Perché la vita della società dipende ormai dalla produzione industriale? E tuttavia senza il lavoro dei contadini nemmeno gli operai possono mangiare. E difatti, il rapporto con la classe contadina il comunismo al potere non è riuscito mai a risolverlo, se non con l'uso della forza più spietata, con l'imposizione delle *collettivizzazioni forzate*.

Tutto il breve manoscritto di Marx sul "lavoro estraneato" è dominato dallo sforzo di dimostrare il carattere "generale" del lavoro operaio, al fine di poter sostenere che l'"emancipazione" del proletariato grazie all'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione comporterebbe *oggettivamente* l'emancipazione dell'intera società. Ma si tratta di proposizioni del tutto astratte, in un palleggiarsi di *significati oggettivi* che emanano l'uno dall'altro, a scatole cinesi; proposizioni smentite proprio dalle rivoluzioni comuniste concrete, a cominciare da quella russa. L'immediata collettivizzazione dei mezzi di produzione effettuata dai bolscevichi al potere, nel mezzo della guerra civile da loro stessi provocata con la violenta presa del potere contro il governo provvisorio, collettivizzazione che avrebbe dovuto eliminare "l'alienazione" provocata dal sistema di produzione borghese basato sulla proprietà privata e restituire all'operaio la proprietà del prodotto del suo lavoro, *fece crollare l'economia*, tanto che Lenin, per impedirne il collasso totale, dovette ristabilire poco dopo forme capitalistiche di produzione, autorizzando il commercio privato p. e. e la formazione di piccole imprese. Fu la cosiddetta *Nuova politica economica* o NEP (*Novoceskaja Ekonomiceskaja Politika*), abolita pochi anni dopo dal potere sovietico ormai consolidatosi grazie anche agli aiuti economici ricevuti dall'estero capitalista, pagati con l'oro siberiano, ad alti tassi di interesse.

5. John Courtney Murray SI innesta sull'errore "americanista" l'umanesimo integrale ovvero la democrazia "personalista" di tipo americano.

Quest'importante aspetto dell'uso ideologico e quindi errato del concetto di "dignità umana" è illuminato dal prof. Julio Alvear Télles. Egli ricorda innanzitutto quali furono, alla fine, gli esiti dell'umanesimo integrale propugnato da Maritain, fattosi banditore, come si è visto, di una società pluralista e democratica, fondata solo (come valore comune) sulla coscienza della dignità dell'uomo e della sua esigenza di libertà. Tale società avrebbe dovuto esser tenuta a battesimo da una "nuova cristianità", che avrebbe realizzato un "umanesimo integrale", su di un piano superiore a quelli "socialista" e "marxista", vale a dire sviluppando ciò che c'era di valido nelle loro rispettive istanze. Ma la montagna partorì il classico topolino. Come mette efficacemente in rilievo il prof. Télles, il risultato finale, dopo la II g.m., è stato quello di "trasmettere in modo molto concreto e dinamico l'umanesimo integrale della democrazia personalista in accordo con i valori comuni alla democrazia americana, diffusa dagli Stati Uniti in tutto il mondo – e in Europa grazie [anche] al Piano Marshall...".[97]

In America le tesi di Maritain trovarono terreno fecondo nell'"antico americanismo", la cui roccaforte era rappresentata dalla nota rivista dei gesuiti *America*, oggi ai dubbi onori della blogosfera per le sue posizioni *gay-friendly*. Questa rivista chiedeva alla Chiesa Nordamericana "di rinunciare ad ogni sorta di esclusivismo", cessando di opporre la verità cattolica quale unica vera nei confronti della democrazia moderna intesa come "forma politica del laicismo", per potersi invece "associare alla cultura della dignità della persona e alle forme politiche su di essa riposanti, la democrazia e il pluralismo, inquadrate negli Stati Uniti dalla normativa attuante il *Primo Emendamento* della Costituzione."[98] Questa accettazione della democrazia formato nordamericano era uno degli assunti

di base del c.d. *americanismo*, corrente modernizzante sviluppatasi in Nordamerica durante l'Ottocento. Il compito che si era dato il P. Murray era proprio quello di conciliare cattolicesimo e americanismo, ossia la tradizione cattolica con la "tradizione americana". Uno dei concetti-chiave da sviluppare nell'ambito di questa conciliazione era quello di *libertà religiosa*, nel trattare il quale il suddetto scrisse ben oltre le righe tanto da venire costretto al silenzio regnante Pio XII, ossia negli anni Cinquanta del secolo scorso. Ma al Concilio, grazie alle aperture fedifraghe volute da Giovanni XXIII, egli poté far ben sentire la sua voce nelle commissioni che lavoravano ai testi, anche se le sue tesi sulla libertà religiosa non furono integralmente accolte nella Dichiarazione *Dignitatis Humanae* (votata in aula nel 1965, alla fine del Concilio, dopo un tormentato iter). Ciò comunque non impedì la diffusione del complesso dottrinale ad essa collegato: la dignità della persona, i diritti e le libertà da essa derivati, il conseguente riconoscimento della laicità dello Stato.[99]

Murray, precisa il *prof. De Mattei* nella sua fondamentale storia del Vaticano II, era un aperto seguace di Maritain e dubitava del dogma "*extra Ecclesiam nulla salus*", rivendicando la "libertà religiosa" (di stile laico) quale criterio per regolare i rapporti tra la Chiesa e lo Stato. Si legò all'allora cardinale Montini, futuro Paolo VI, e difatti fu nominato "esperto conciliare" nell'aprile del 1963, contribuendo alla redazione dello schema finale della Dichiarazione sulla libertà religiosa (*Dignitatis Humanae*), sempre godendo dell'incoraggiamento di Paolo VI. Fu uno dei padri di questa famigerata *Dichiarazione*, che fondava la libertà religiosa per l'appunto sulla "dignità della persona umana".[100]

L'idea e la prassi della "libertà religiosa" sono ormai entrate nell'uso comune, fra i cattolici, e si sono dimenticate le sue conseguenze rivoluzionarie, per la vera religione e la società, tutte negative. "Secondo la *Dignitatis Humanae*, la persona umana ha il diritto, in nome della sua dignità, a non essere impedita di esercitare il proprio culto religioso, quale esso sia, in privato o in pubblico, a meno che ciò non turbi la tranquillità e la moralità pubblica; il diritto alla libertà umana si fonda sulla stessa dignità della persona umana (n. 2). Non si tratta di un diritto "affermativo" alla libertà di coscienza, ma di un diritto "negativo" di non essere impedito ad esercitarla: ovvero un diritto alla "*immunità da ogni coercizione in materia religiosa*" nel culto pubblico e privato (n. 4). Veniva così cancellata la distinzione fondamentale tra il "foro interno", che riguarda la salvezza eterna dei singoli fedeli e il loro "foro esterno" relativo al bene pubblico della comunità dei fedeli [D. Staffa, voce *Foro*, in *Enc. Catt.*, V, pp. 1531-1534]. La Chiesa ha sempre insegnato la libertà religiosa in foro interno, perché nessun uomo può essere costretto a credere. Ma questa libertà interiore che, in quanto tale, nessuna forza esterna può coartare, non implica la libertà religiosa in foro esterno, vale a dire il diritto di praticare pubblicamente qualsiasi culto e di professare qualsiasi errore. [Invece con la *Dignitatis Humanae* si riconosceva in sostanza il *diritto all'errore*, come hanno sottolineato i suoi critici] La libertà religiosa fu invocata, dopo la *Dignitatis Humanae*, per sopprimere ogni forma di "protezione" degli Stati alla Chiesa cattolica, ma la rinuncia da parte dell'autorità civile a riconoscere la missione e il ruolo della Chiesa e l'esistenza di una legge naturale, oggettiva da tutelare, aprì la strada, contemporaneamente, alla diffusione del relativismo e a quella di altre religioni, a cominciare dall'Islam. Il relativismo si affermò negando agli Stati ogni forma di censura religiosa e morale nei confronti della scristianizzazione dilagante. L'Islamismo, in nome della stessa libertà religiosa, pretese la costruzione di moschee e minareti, destinati a superare, per numero, la costruzione delle chiese, abbandonate o trasformate in alberghi e supermercati [grazie all'inaridirsi della fede provocato da un Concilio pastorale che, fra altri mali, favoriva la nascita dell'indifferentismo religioso con una Dichiarazione come la *Dignitatis Humanae*]."[101]

A questo punto apro una breve parentesi per illustrare sinteticamente il c.d. "americanismo", fenomeno che non credo sia particolarmente conosciuto dal pubblico italiano. Verso la fine del XIX secolo, come sappiamo, il modernismo, che si stava diffondendo nella Chiesa, ripropose l'errore dei razionalisti. Ciò apparve con ogni chiarezza nel c.d. "americanismo", condannato da Leone XIII nell'Epistola *Testem benevolentiae* indirizzata il 12

gennaio 1899 all'arcivescovo di Baltimora. In essa si riprovava espressamente "l'errore di voler adattare i dogmi alla mentalità moderna", per citare il titolo che il Denzinger-Schönmetzer appone alla sezione specifica del documento papale: *Error de accomodatione dogmatum ad sensum modernum*. Questo errore era stato diffuso dal P. Isacco Tommaso Haeckler, morto nel 1888, fondatore della Congregazione dei Paulisti. Le sue tesi erano state riportate in un libro sulla sua vita, scritto in francese nel 1897 dal P. Walter Elliott. Esse avevano provocato ampie polemiche in ambito cattolico.

Sin dall'esordio della sua Epistola il Pontefice inquadrava con precisione l'errore: "Questo è dunque il fondamento delle nuove opinioni delle quali vi abbiamo fatto cenno: per ricondurre più facilmente alla dottrina cattolica coloro che se ne sono separati, la Chiesa deve avvicinarsi alquanto all'umanità di un'epoca [fattasi] adulta [alquanto propius accedere ad adulti saeculi humanitatem]), e, attenuando il suo tradizionale rigore [veteri relaxata severitate], indulgere alle tendenze e ai principi affermatasi nelle nazioni. E ciò deve intendersi, secondo l'opinione di molti, non solo nella regola di vita [del modo di vivere, della condotta morale] ma anche delle dottrine nelle quali viene salvaguardato il *deposito della fede*".[102] E in che modo gli "americanisti" proponevano di realizzare quest'ultimo obiettivo? Semplicemente, "passando sotto silenzio alcuni elementi della dottrina, quasi fossero di minore importanza o attenuandoli in modo tale, da far perdere loro il senso che la Chiesa ha loro costantemente attribuito" (op. cit., ivi). (Osservo: ci ricorda niente, di più recente e persino recentissimo, questo perverso "metodo"?).

Che siffatte, aberranti opinioni dovessero esser fermamente riprovate, Leone XIII lo dichiarava nel modo più netto, citando quel passo del Concilio Vaticano primo nel quale si ribadiva solennemente spettare alla sola Chiesa e non alle profane filosofie l'interpretazione dei sacri dogmi.[103] Inoltre, Leone XIII dimostrava quanto fosse assurda l'idea di "far passare volutamente sotto silenzio e quasi consegnare all'oblio" determinate parti della dottrina cattolica. Infatti, continuava, tutte le verità del Cattolicesimo hanno un unico "Autore e Maestro", Nostro Signore Gesù Cristo, e sono già adatte di per se stesse "a tutte le epoche e a tutte le nazioni", come risulta perspicue dalle parole stesse del Salvatore Risorto, quando ha ordinato agli Apostoli di predicarle a tutti i popoli, senza distinzioni (Mt 28, 19 ss.). Predicarle - postillo - come Lui le aveva insegnate loro e come sarebbero state conseguentemente confermate ed approfondite per opera dello Spirito Santo, sino alla morte dell'ultimo Apostolo. Non si poteva, quindi, tacere su parti della dottrina senza offendere l'autorità di Colui che ce le aveva rivelate e senza attentare all'unità della Rivelazione, alle sue stesse verità, derivanti in primo luogo dall'unità e dalla completezza della fonte soprannaturale.

Che poi la dottrina cattolica si fosse di per sé già rivelata adatta ai vari popoli, senza bisogno di adattamenti che la snaturassero, tanto meno necessari nei tempi moderni, il Papa lo ricordava, nel pieno rispetto della verità storica. "La Sede Apostolica [...] ha in ogni tempo regolato il modo di vivere [dei cristiani] in maniera da tener conto dei costumi e delle esigenze delle tante diverse genti che essa ricomprende, fatto salvo ciò che riguarda il diritto divino. E chi potrebbe dubitare che lo farebbe di nuovo, se la salute delle anime lo richiedesse?".[104] Il concetto qui manifestato non deve trarre in inganno. Leone XIII non proponeva un "aggiornamento" al modo di pensare del Secolo e ai suoi valori profani. Si limitava a ricordare che, nell'applicazione della dottrina immutabile alla *disciplina vivendi*, la Chiesa non è mai partita con l'idea di far *tabula rasa* ma ha sempre cercato di rispettare *mores et rationes* dei popoli, quando non contrastassero con "il diritto divino", cioè con la verità rivelata. *L'aggiornamento roncalliano*, all'opposto, voleva adattare lo studio e l'esposizione della dottrina ad un pensiero ad essa non solo estraneo ma persino *ostile*, come nei fatti è il pensiero moderno, votato al principio di immanenza, chiuso alla trascendenza.

L'Epistola metteva poi in guardia coloro che erano tentati dal grave errore di "mutilare la dottrina rivelataci da Dio o dall'omettervi studiatamente alcunché, quale ne sia il motivo [*Absit igitur ut de tradita divinitus doctrina quidpiam quis detrahat vel consilio quovis praetereat*]. Chi osasse fare una cosa del genere, mirerebbe piuttosto a separare i cattolici dalla Chiesa che a farvi ritornare i dissidenti. Che ritornino, costoro, niente Ci è più gradito: che ritornino tutti coloro che errano al di fuori dell'ovile di Cristo, ma solamente per quella via che Cristo stesso ha mostrato [e cioè convertendosi al Cattolicesimo]".[105] L'Epistola condannava poi gli altri capisaldi dell'*americanismo*: che la regola di vita (*disciplina vivendi*) dei cattolici si dovesse adattare alla diversità dei tempi e dei luoghi; che i fedeli potessero seguire, in misura più larga, "la propria ispirazione ed il proprio slancio personale", dal momento che a dirigere le anime sarebbe bastato il soffio dello Spirito Santo; che la vita contemplativa fosse il frutto di una "virtù passiva", non più efficace nel nostro tempo; che ad essa si dovesse opporre una "virtù attiva", caratterizzata soprattutto dall'impegno sociale - quest'ultimo punto (sottolineo) tipico della mentalità dei cattolici progressisti americani.[106]

Su questo sfondo va inquadrata l'azione del P. Murray SI, il quale, ci spiega il prof. Télles, mirava a

realizzare una “terza via” tra l’anticattolicesimo tradizionale della cultura nordamericana, di origine protestante, e “l’estremismo” del cattolicesimo nordamericano tradizionale, che condannava la democrazia americana in quanto tale e si rinchiudeva (a dire di Murray) nel ghetto di una fede proclamantesi l’unica via di salvezza.[107] Da notare che i valori rivendicati dagli anticattolici, in quanto valori prettamente americani, contemplavano una vera e propria “mistica della libertà individuale”, coinvolgente ovviamente anche la religione; ed inoltre, la fede indiscussa in una filosofia laica “di tipo naturalistico” (sempre connessa – postillo – al pragmatismo di fondo del carattere americano), quale unica filosofia (del tutto antimetafisica) adatta alla democrazia di quel Paese. Ma la “terza via” poteva sembrare l’unica possibile dopo che la giurisprudenza della Corte Suprema degli Stati Uniti, a partire dalla II gm, aveva imposto “la neutralità dello Stato in tutto ciò che concerne la definizione del bene [morale] e la religione. Provocando così la minorazione della morale pubblica e la riduzione della religione alla sfera privata”.[108]

Il “dialogo” con la secolarizzata democrazia americana non poteva che articolarsi sulla “rivendicazione della dignità dell’uomo”. Questo doveva essere il principio (comune) sul quale “erigere l’ordine sociale nuovo”. Nel riconoscere le famose libertà fondamentali ai suoi cittadini, la democrazia americana mostrerebbe di tutelare la dignità dell’uomo, fondamento della sua aspirazione alla libertà personale più completa. E la cartina di tornasole per veder rispettata questa “dignità” era rappresentata dal riconoscimento della “libertà religiosa”.[109] Murray criticava pertanto il Magistero del XIX secolo perché a suo dire eccessivamente preoccupato di condannare gli errori e gli eccessi della libertà. Bisognava invece cogliere “i segni dei tempi”, che si mostravano in quel “progresso della coscienza personale e della coscienza politica dell’uomo”, sul quale tanto aveva insistito Giovanni XXIII.[110]

Insistito, lo ricordo, per giustificare le sue imprudenti concessioni alla mentalità del Secolo. Nella *Allocuzione* di apertura del Concilio aveva fatto capire che non ci sarebbero state condanne degli errori circolanti – un proposito da lui più volte ripetuto sin dall’accesso al Sacro Soglio - perché l’attuale umanità era maturata al punto da arrivare a condannarli da sola. “Dottrine false e false opinioni” circolavano ma, diceva il Papa, “contrastano così apertamente con i retti principi dell’onestà, ed hanno prodotto frutti così letali che oggi gli uomini sembrano cominciare spontaneamente a riprovarle, soprattutto quelle forme di esistenza che ignorano Dio e le sue leggi, riponendo troppa fiducia nel progresso della tecnica, fondando il benessere unicamente sulle comodità della vita. Essi sono sempre più consapevoli che la dignità della persona umana e la sua naturale perfezione è questione di grande importanza e difficilissima da realizzare...”.[111]

Ma valga il vero: mai affermazioni si rivelarono più avventate. Gli uomini avevano davvero cominciato a riprovare “quelle forme di esistenza che ignorano Dio e le sue leggi”? L’irreligiosità e la miscredenza, grazie all’influenza massiccia del marxismo, del darwinismo, dello scientismo, della psicoanalisi, del femminismo e compagnia cantante, cominciavano a diffondersi in Occidente anche tra le masse. Dall’altra parte della barricata, l’Unione Sovietica e tutto il mondo comunista restavano ben fermi nel loro persecutorio e crudele ateismo di Stato. Ma proprio Papa Roncalli, pur di avere al Concilio i rappresentanti della Chiesa moscovita infeudata al regime, aveva stretto nel 1962 quel famoso accordo sottobanco grazie al quale il Concilio non si sarebbe occupato del marxismo, né del marxismo-leninismo, insomma in nessun modo del comunismo, fatto politico-culturale allora epocale e a ben vedere ancor oggi di primaria importanza, nonostante si sia raggrinzito in Occidente nel c.d. *Postcomunismo*, etichetta ambigua, che cerca di nascondere senza riuscirci la persistenza dell’ideologia marxista (nelle sue varie forme) opportunamente aggiornata alla società c.d. *postindustriale e postmoderna*. [112] Non ci sarebbe stata per l’appunto la condanna degli errori del comunismo ma solo per bieche ragioni di miope politica ecclesiastica. Una lacuna che conferma la modesta per non dir *mediocre* caratura intellettuale del “pastorale” Concilio Vaticano II. E che dire dell’altra metà del mondo, quello “libero” dalla plumbea dittatura comunista: vi si stava forse

condannando, grazie ad una supposta scoperta dell'importanza della "dignità dell'uomo", il mito del progresso basato sulla tecnica, produttrice di benessere e di uno stile di vita sempre più materialistico, improntato al *principio di piacere*? Ma quando mai... Solo voci isolate si levavano, qua e là, a condannare l'andazzo dominante, del tutto inascoltate.

Nel giugno del 1960 la *US Food and Drug Administration* aveva approvato la prima "pillola" anticoncezionale mentre scrittrici femministe già imperversavano con una sguaiata letteratura popolare nella quale esortavano le donne americane e in particolare le giovani a godersi la vita senza remore, anche con uomini sposati, tanto ormai c'era la "pillola", era arrivato il vero strumento di "emancipazione" delle donne. Autrici di best-sellers, come Gloria Steinem e Betty Friedan, in quegli stessi anni proclavano a gran voce che "a woman needs a man like a fish needs a bicycle" e che la vita di moglie e madre, era solo "a comfortable concentration camp". Era cominciata la Rivoluzione Sessuale, che avrebbe massacrato l'Occidente in tutti i sensi, tuttora in corso per nostra disgrazia con la complicità di una parte consistente del clero, quella più *ammodernante*. Giovanni XXIII, degli inizi di questo imbarbarimento non si era accorto, evidentemente, tutto preso dai problemi della pace nel mondo, dello scontro tra i "blocchi", dell'ecumenismo da realizzare, della Chiesa da "riformare" da cima a fondo. Almeno così poteva sembrare. Se n'era all'opposto accorta la Curia, ancora composta in gran parte da italiani, governata dal cardinale Alfredo Ottaviani, tant'è vero che negli schemi di costituzione, dogmatiche e non, elaborati nei tre anni di intensa attività preparatoria del Concilio, fatti poi naufragare dai Novatori nella fase iniziale delle Assise con la complicità dello stesso Giovanni XXIII (per il quale Ottaviani e la Curia erano solo "profeti di sventura", jettatori), l'incipiente corruzione di massa dei costumi era stata individuata e condannata a chiare lettere nei suoi molteplici aspetti, omosessualità compresa (per l'esattezza negli schemi di Costituzione dogmatica *De ordine morali e De deposito fidei pure custodiendo*).[113]

Forse non se n'era accorto nemmeno il P. Murray, il quale, con la sua nuova dottrina, introduceva nella Chiesa "l'agnosticismo pratico" così evidente nel *Primo Emendamento*, come giustamente rileva il prof. Télles. Il fatto è che l'ideale di civiltà di questo gesuita non era rappresentato dal cristianesimo bensì da *The American Proposition*, come lui stesso la chiamava, "una sorta di democrazia pluralista moralmente neutra di fronte ai valori di tutte le correnti spirituali (cristiani, deisti, massoni, etc.) in grado di mantenere il consenso comune richiesto dalla Costituzione degli Stati Uniti."[114] Secondo il P. Murray, la pretesa di "libertà personale, sociale, politica" prevaleva ormai sull'esigenza della testimonianza della verità, tipicamente cattolica. Quest'ultima veniva assorbita e risolta (ma in realtà vi scompariva) nell'istanza della "libertà religiosa" tipo *Primo Emendamento*, che la Chiesa doveva ora riconoscere.[115] Alla lista di quelle libertà (aggiungo) mancava la *libertà sessuale più completa*, la cui esigenza, come si è detto, già si stava facendo rumorosamente strada, dopo gli ancora "bigotti anni Cinquanta".

La dottrina del gesuita americano portava a separare Chiesa e Stato, a ridurre lo Stato a "gestire pubblicamente l'esercizio della libertà religiosa", nel rispetto del quadro costituzionale, senza poter intervenire mai nel merito ossia nella valutazione del contenuto della religione, soprattutto in relazione alla morale di un popolo, che su quel contenuto in genere si edifica.[116] In conseguenza di ciò, già sul piano del concetto, lo Stato non può più intervenire come braccio secolare a favore della Chiesa la quale non può più "usare il potere civile per proteggere i beni spirituali nelle società storicamente cristiane". Ma questo significa eliminare "la verità religiosa" dalla società, dalla sfera pubblica: di fronte ai problemi posti da questa *verità* lo Stato costituzionale nel senso del P. Murray è del tutto incompetente.[117] Nell'ottica del P. Murray, prosegue l'Autore, la nuova *christianitas* è rappresentata dalla "democrazia pluralista" mentre l'*imperium* sarebbe costituito dallo "Stato costituzionale" di tipo liberale, semplice guardiano dell'ordine pubblico e incaricato della pubblica amministrazione.[118] Stato e religione non comunicano più tra loro, il che è palesemente assurdo. Ma in tal modo si scinde anche il nesso tra Stato e morale, diritto positivo e morale, come se il potere civile

potesse restare indifferente ai costumi dei suoi cittadini o sudditi.

Siamo, osservo, alla caricatura delle antiche e gloriose categorie elaborate dal pensiero cristiano di un tempo, *caricatura* diventata ai nostri giorni addirittura *oscena*. Bisogna inoltre dire che il problema della verità religiosa si ripropone nel momento in cui lo Stato deve pur difendere la morale, sia pubblica che privata, dato che i principi morali ossia i *sani costumi* (onestà di traffici, rapporti famigliari corretti, rapporti sessuali leciti solo nel matrimonio, pubblica moralità e decoro, lotta al vizio nelle sue varie forme) hanno quasi sempre un fondamento in un credo religioso. Come notavano i classici, la *Res Publica*, lo Stato non può disinteressarsi della *virtù* dei cittadini, dei loro costumi, che devono essere moralmente sani se la *civitas* vuole mantenersi e prosperare. E s a n i non solo da un punto di vista esteriore: “infatti, i legislatori rendono buoni i cittadini abituandoli al bene; e questo è il volere di ogni legislatore, e quelli che non lo effettuano bene mancano al loro scopo e in ciò differisce una città ben ordinata da una mal governata.”[119] Per riuscire nel loro intento, il buon legislatore, ossia la classe dirigente, deve a sua volta dare l’esempio di quei costumi che vuole siano osservati dai cittadini o sudditi, come sottolineò poi Cicerone: “Infatti, è dato constatare, se vuoi riandare con la memoria agli avvenimenti dei tempi, che tale fu la cittadinanza quali furono i sommi cittadini [*qualescumque summi civitatis viri fuerint, talem civitatem fuisse*], e qualunque mutamento sorto nel loro costume indusse il medesimo mutamento nel popolo. Il che è non di poco più vero di quanto sostiene Platone, il quale asserisce che le costituzioni delle città mutino col mutar dei canti dei musici; io credo invece che i costumi delle città si trasformino col mutare del tenor di vita dei nobili. Per questo i maggiori corrotti [*vitiosi principes*] arrecano il maggior danno allo Stato, perché non solo contraggono essi stessi i vizi, ma li trasmettono alla cittadinanza. Né solamente nuocciono perché si lasciano andare alla corruttela, ma perché anche corrompono, e nuocciono più con l’esempio che con il loro traviamiento [*plusque exemplo quam peccato nocent*].”[120]

La “dottrina” elaborata da Murray esclude la possibilità stessa di uno Stato cristiano, che sia cioè costituzionalmente improntato ai valori del cristianesimo, anzi del cattolicesimo, che è il vero cristianesimo; i quali valori, oltre a far riconoscere solo nella religione cattolica l’unica dello Stato (mentre le altre, purché non contengano aspetti immorali, sono *culti ammessi* a certe condizioni), impongono allo Stato la difesa e l’attuazione dell’*etica* predicata da questa religione, cosa che impedisce allo Stato di considerare l’etica dei privati come un fatto solo privato, privo cioè di effetti sulla vita di tutta la società. Che possa poi esistere (sottolineo) uno Stato veramente *neutrale* rispetto alla religione e alla morale da essa predicata, ciò è in realtà *impossibile*. Lo Stato “neutrale” sulla carta, se non difende la religione e la morale, finisce per passare dalla parte dell’Avversario ovvero per legiferare contro la legge naturale e divina, come sta succedendo ormai da troppi anni in un Occidente quasi completamente secolarizzato, in preda ad un vero e proprio *raptus* autodistruttivo (vedi *supra*).

Sono degne di nota anche le notazioni finali del prof. Télles, dedicate alle gravi conseguenze provocate dalla libertà religiosa professata dalla *Dignitatis humanae*. Egli ci rammenta che la Dichiarazione conciliare ha proclamato il principio della libertà religiosa sulla base della dignità dell’uomo e quindi della *natura umana*, non delle semplici “disposizioni soggettive” della persona (DH 2.2), come avrebbe voluto il P. Murray.[121] La Dichiarazione, come si è visto, si limita (in apparenza) a stabilire il divieto della coazione esterna nella religione (*immunitate a coercitione externa*). Ma la “chiave ermeneutica” della DH era e rimane “politica”, conformemente all’impostazione di Murray, e questa chiave, con tutte le sue implicazioni, finì col prevalere sul semplice divieto di costringere a credere.

“Il testo della DH lasciava in sospenso diversi aspetti. Manovrando su di essi, si costruì una nozione di libertà religiosa fondata su un supposto diritto naturale (universale), il quale, successivamente, venne ad includere una serie quasi infinita di diritti d’agire (*ius agendi*) riconosciuti a tutti i movimenti religiosi. Il limite rappresentato dal divieto di costringere [a credere] fu perciò facilmente superato, e si andò nella direzione auspicata da Murray. Le cose non avrebbero potuto andare in altro modo. La

dottrina della libertà religiosa di Murray gettava un ampio ponte fra la democrazia personalista americana e il cattolicesimo rinnovato. Questo ponte sarebbe stato utilizzato qualche decennio più tardi da Giovanni Paolo II e Benedetto XVI per giustificare la libertà religiosa in termini *più generosi* di quelli adoperati dalla DH.”[122]

Questo passaggio mi sembra del massimo interesse, vi si coglie un aspetto sicuramente sfuggito alla gran maggioranza dei fedeli. Questi due Papi avrebbero dunque *ampliato* il concetto della libertà religiosa introdotta dal Concilio, procurando ulteriori danni alla Chiesa. E la portata del guasto è assai più ampia di quanto potrebbero ritenere i fedeli ignari, non abituati a cogliere certe sfumature. Continua infatti il Nostro:

“A partire da *Dignitatis humanae*, la libertà religiosa ha provocato una autentica trasformazione nei rapporti della Chiesa con il mondo moderno, rendendo possibile la modificazione della pratica concordataria e diplomatica del Vaticano con gli Stati contemporanei. Il mutamento non si è però limitato alla prassi [questo è il punto] ma ha coinvolto elementi essenziali [sul piano dottrinale] quali la messa da parte delle conseguenze sociali della Redenzione apportata da Cristo per le nazioni storicamente cristiane e l’abbandono della dottrina politica della Chiesa”. [123] Conseguenze addirittura epocali, di una gravità inaudita, come ognuno può vedere. L’abbandono della dottrina politica (tradizionale) della Chiesa ha avuto effetti particolarmente deleteri per il *diritto pubblico cristiano*. Infatti, la nuova impostazione, “ha ingenerato una situazione di *compromesso* tra il cattolicesimo contemporaneo e il pluralismo laico della democrazia liberale, che ha impregnato la mentalità ecclesiastica. Pertanto, di fronte all’avanzata del laicismo aggressivo, è diventato un luogo comune credere che la migliore soluzione politica alternativa per i cattolici l’avrebbe rappresentata il modello della laicità e della democrazia personalista degli Stati Uniti.”

Non c’è allora da stupirsi se, in questo contesto, *Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, abbiano “giustificato la libertà religiosa tenendo gli occhi fissi sul modello americano.”[124] Essi hanno avallato per l’ appunto l’idea di libertà religiosa cara al P. Murray, la quale “si può condensare nello stretto diritto, di carattere universale, a fare la propria scelta religiosa, pubblica o privata, secondo la propria coscienza, fondata sulla dignità comune ad ogni persona umana”. [125] E come risolvono i due papi menzionati i problemi di continuità con la dottrina precedente, provocati da una simile nuova dottrina, poco o punto cattolica? Con estrema disinvoltura, secondo il prof. Télles: Giovanni Paolo II appellandosi al concetto di “tradizione vivente”, nella quale ogni variazione sarebbe a priori ricompresa, concetto di tradizione condiviso anche dal suo successore; Benedetto XVI, in modo più articolato (ma, a mio avviso, non meno *sofistico*), “con il riconoscere ‘differenti livelli di discontinuità’ in ciò che è “accidentale”, al fine di mettere in evidenza la continuità della fede in ciò che è sostanziale.”[126] Come a dire: la “discontinuità” rappresentata dalla nuova dottrina sarebbe solo “accidentale”, permanendo essa sempre nella fede “sostanziale” della Chiesa. Come questo possa accadere, non si riesce per la verità a comprendere, di fronte ad un mutamento di paradigma così radicale. Ma tant’è. Il concetto di “tradizione vivente” giustificante anche le più straordinarie novità, come l’abolizione dell’antichissima lingua liturgica della S. Messa e la fabbricazione di una Messa in volgare interamente nuova, avulsa dalla Tradizione (e quindi incompatibile con l’idea della Tradizione cattolica), sembra derivare da una nozione evolutiva, storicamente condizionata e in sostanza *soggettivista* della verità, tipica del pensiero profano contemporaneo, penetrata nella cultura ecclesiastica quasi sicuramente a partire dalla filosofia di Blondel (sul punto, vedi *infra*, § 6.2.1).

Sulla libertà religiosa, secondo il prof. Télles, Giovanni Paolo II ha sviluppato almeno due tesi di vasta (ed esiziale) portata, conducenti entrambe alla nozione di una “sana laicità” indipendente ed autonoma rispetto alla Chiesa (come quella, annoto, adombrata dal Concilio, all’art. 76 della *Gaudium et spes*). “Secondo la prima, anche se tale libertà ha il suo *fondamento* ultimo nella dignità della persona umana, essa riposa *in modo più prossimo* sui valori umanitari condivisi da tutte le religioni e tutte le culture: la

fraternità, la solidarietà, la pace civile e l'unione pan-ecumenica. Sono questi i valori che oggi, in particolare, fanno valere il diritto alla libertà religiosa.”[127] Naturalmente, bisogna precisare (osservo) che tali “valori” erano condivisi da tutte le religioni non cristiane *solo nella mente di Giovanni Paolo II*, risultando invece tali religioni *esclusiviste* al massimo grado, ossia convinte ognuna di impersonare l'unica vera religione, se necessario da imporre alle altre. Ma anche in relazione al cattolicesimo, i “valori umanitari” di cui sopra, escludendo l'unione pan-ecumenica perché errore già condannato da Leone XIII e Pio XI, fanno sì parte dell'etica cristiana ma in quanto conseguenza *secondaria* dei suoi principi fondamentali, poggianti sulla Rivelazione e sull'insegnamento ortodosso della Chiesa, che ci chiede di amare il prossimo *per amor di Dio* non per la sua (supposta) dignità. Tali “valori” si rivelano comunque strumentali alla libertà religiosa. Infatti, seconda tesi, “per poter realizzare tali valori, la società temporale deve ispirarsi al principio della libertà religiosa e delle sue conseguenze politiche (laicità) e non ai doveri della società temporale storicamente cristiana nei confronti della fede comune e delle sue implicazioni (diritto pubblico cristiano).”[128]

Muovendo da questi presupposti, nel 1988, Giovanni Paolo II fece in un celebre discorso al *Parlamento europeo* l'elogio della laicità posta in essere dall'Unione Europea, ossia: “la pace fondata sulla cooperazione, i meriti del sistema dei diritti dell'uomo e della sua libertà religiosa, la democrazia pluralista, affermando persino che la Santa Sede aveva accompagnato la costruzione unitaria sin dal suo inizio.”[129] In tal modo, la Chiesa cattolica diventava solo un “fattore sociologico”, il Papa si accontentava del fatto che la religione cattolica contribuisse assieme alle altre alla “identità culturale comunitaria”. [130] La Chiesa, insomma, cessa di essere *magistra e segno di contraddizione* per il mondo, contribuendo nel modo indicatole dal suo divino Fondatore alla formazione religiosa e morale dei popoli, come in passato: cessa insomma di essere se stessa. Essa viene ad assumere una *posizione intermedia*, propria di chi, da un lato, rinfaccia alla laicità ostile alla Chiesa di aver praticato “un malinteso” perché ora la Chiesa riconosce “la liberazione sociale e politica” apportata dalla modernità, pur criticandone gli eccessi e l'avversione alla trascendenza; dall'altro, rigetta “l'integralismo religioso” di tutti i cattolici che vorrebbero ristabilire la religione e la società di un tempo. Questa *terza via* tra i due estremi (laicismo contro confessionarietà) sarebbe quella di una cosiddetta *sana laicità riposante sul principio della libertà religiosa*, ovvero – *Lettera dell' 11 febbraio 2005* – sulla “giusta separazione dei poteri” e sulla “non-confessionarietà dello Stato”. [131]

Sulla stessa linea si è mosso *Benedetto XVI*. Nel suo discorso alla Casa Bianca, il 16 aprile 2008, egli “si congratulò con la Repubblica degli Stati Uniti per aver incarnato i valori di dignità, libertà e uguaglianza in quanto principi dell'organizzazione politica. Secondo il Papa, il modello nord-americano sembrava associare l'ideale moderno di libertà al rispetto della legge naturale e al riconoscimento del Creatore. Una sorta di fruttuosa via mediana tra l'aspirazione moderna ed illuminata a una libertà degna e l'antica aspirazione al rispetto del principio di trascendenza.” *Benedetto XVI* non ha risparmiato critiche agli aspetti oscuri del modello americano, prosegue l'Autore, ma l'elogio rimane così come rimane la *deminutio* della Chiesa a petto della democrazia americana: “il ruolo della Chiesa è ora quello di cooperare con le altre tradizioni religiose allo sviluppo della democrazia americana, la cui missione internazionale in favore della “solidarietà globale” è irrinunciabile, sempre sotto l'ègida della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo”. [132]

6. Il “clericalismo” emerso dal Concilio ha proposto l'idea non cattolica di uno Stato neutrale rispetto ai valori fondamentali, in nome della dignità dell'uomo.

Le incertezze e le contraddizioni cui dà luogo il prevalente concetto della “dignità dell'uomo”, invocato per situazioni tra loro contrapposte, a causa del suo fondamento spurio, visto cioè solo ed unicamente *nell'uomo in quanto tale*, ritenuto *buono per natura*, senza ulteriori determinazioni e senza nessun riferimento a Dio, sollecita ulteriori, approfondite precisazioni nei due saggi che concludono il

volume.

Nel primo, il prof. Castellano si concentra su un tema più ampio: la “disfatta del clericalismo”, rivelata anche dall’adozione di un concetto di “dignità dell’uomo” così palesemente laicizzato, da esser non solo diverso da quello cattolico ma con esso difficilmente conciliabile. Con *modernità* l’Autore intende sinteticamente il pensiero moderno e contemporaneo, le cui caratteristiche essenziali, al di là della molteplicità di scuole e correnti, riassume in questo modo: 1. “ritenere il pensiero costitutivo dell’essere”, con il conseguente “primato dell’azione sull’essere; 2. sul piano morale e giuridico, “assegnare un primato alla volontà umana e all’attività fabbrile dell’uomo nei confronti dell’ordine naturale, in modo che si ritenga buono e giusto ciò che l’uomo (o una comunità di uomini) ritenga esser tale.” Con questi presupposti, la modernità è inevitabilmente “nichilista”, quale che sia la sua concezione del mondo. In ogni caso, e questo è l’aspetto forse più deleterio, “la modernità pretende di modellare il mondo a suo piacere o presume di esserci riuscita. Questo tentativo, è reiterato, ossessivo soprattutto sul piano morale, politico e giuridico.”[133]

Il “clericalismo” in senso tradizionale designa un atteggiamento opposto a quello della modernità, ma lo designa dal punto di vista dei critici o degli avversari della Chiesa nella misura in cui essi sono appunto “anticlericali”, avversi cioè non tanto alla religione quanto piuttosto al papato in quanto istituzione temporale che, a loro giudizio, tende a prevaricare nei confronti dei poteri civili. “Clericali” sono stati sempre chiamati “tutti coloro che hanno difeso gli interessi del clero”, ricorda il prof. Castellano.[134] In Italia, aggiungo, “clericali” e “anticlericali”, anche se questi termini risalgono all’Ottocento, si sono fronteggiati per secoli, ben prima della politica anticlericale del liberale conte di Cavour: guelfi e ghibellini, curialisti e anticurialisti. L’anticurialismo continuò nella politica giurisdizionalista degli Stati preunitari, che non si risparmiò conflitti anche aspri con la Chiesa. Però erano lotte non contro la religione bensì contro quelli che, a torto o a ragione, venivano considerati abusi di potere da parte della Gerarchia ecclesiastica, p.e. nell’esercitare il privilegio del diritto d’asilo o del foro ecclesiastico; o eccessiva invadenza nella dimensione civile (amministrativa, economica, politica) dei singoli Stati. Solo con la polemica illuministica contro il cattolicesimo, l’anticlericalismo cominciò a penetrare ampiamente nelle classi colte, rivolgendosi contro la religione vera e propria, assumendo sempre più connotati agnostici ed atei, diffondendosi come *irreligiosità* che tendeva a diventare fatto di costume.[135]

Ma l’accezione di “clericalismo” usata dall’Autore è del tutto particolare e va ben spiegata, per non dar luogo ad equivoci. Egli infatti adotta, e lo dice, una nozione di *Augusto Del Noce*, secondo la quale, *clericalismo* indicherebbe: “un tentativo rinnovato e permanente di andare al passo con l’ala marciante della storia. “[136] Questo “clericalismo” è “storicista” nel senso che crede nella realtà di un continuo progresso dell’umanità verso il meglio, anche per giustificare i suoi continui compromessi con “la realtà di fatto” e quindi con la storia.[137] La definizione delnociana viene nel testo solo nominata. La illustro brevemente nel suo specifico contesto.

Siamo nel pieno dell’analisi del “tramonto dei valori tradizionali”, nel ponderoso e penetrante saggio scritto da Del Noce su questo tema nel 1970 ma ancora perfettamente attuale. Del Noce sta parlando “delle idee dei nuovi teologi”, i quali condannavano il cattolicesimo tradizionale come “retrivo” perché aveva appoggiato il fascismo, ed era, non a caso, dicevano, quello stesso cattolicesimo che aveva condannato il modernismo. Servendosi dell’antifascismo cercavano di delegittimare la dottrina ortodossa della Chiesa, operazione estremamente scorretta.

“Tocchiamo qui il punto massimo della mistificazione, come *contraddizione tra la realtà effettiva e il modo ideologico di rappresentarla*. In apparenza, rivendicata purezza del cristianesimo, liberazione da ogni sorta di temporalismo, instaurazione di un’età postconstantiniana, ecc.; di fatto, per la prima volta, *il clericalismo è apparso allo stato puro*. Senza entrare ora in distinzioni sottili possiamo dire,

senza timore di errare, che c'è un segno infallibile della distinzione tra religione e clericalismo. La prima contesta sempre la realtà esistente; anche quando assume atteggiamenti conservativi, è contro le direzioni che già appaiono destinate alla vittoria e contro quei maggiori mali che vi sono inclusi (anche se, certamente, può errare nel giudizio storico). Il secondo cerca invece l'accordo con l' "ala marciante" della storia, e tenta di inserirvisi."[138]

In effetti, il ritorno alla Chiesa delle origini auspicato ai tempi del Vaticano II dai c.d. *nuovi teologi* eredi delle istanze moderniste non si traduceva poi nel *dialogo* e nell'*aggiornamento* al mondo contemporaneo, che è quanto di più lontano si possa immaginare dal cristianesimo delle origini? L'*aggiornamento*, quindi, come forma di "clericalismo", nel senso illustrato da Del Noce. In quanto deviazione dalla vera missione della Chiesa, sottolinea l'Autore, "il clericalismo è una tentazione che si rinnova in ogni tempo."[139]. Come "tentazione" in tempi più vicini a noi egli indica, tra gli altri, il *Ralliement* di Leone XIII, la *Ostpolitik* del cardinale Casaroli, La distinzione delnociana rileva un'antitesi tra *religione e clericalismo* ove la vera religione caratterizzerebbe quella fedeltà ai principi che la pone sempre, piaccia o meno, come "segno di contraddizione" nei confronti del mondo anche quando approva e sostiene le istituzioni vigenti, perché ispirate ai valori del cattolicesimo, come ai tempi dell'alleanza fra il trono e l'altare, come si diceva.[140] Il "clericalismo" sarebbe invece l'atteggiamento deterioro di cattolici di poca fede, pronti al compromesso con la visione del mondo profana. Ma il Postconcilio del Vaticano II ha rappresentato, a ben vedere, l'esplosione e il fallimento di siffatto "clericalismo", la cui responsabilità risale ad un Concilio che ha voluto "parlare al mondo" con un linguaggio non "definitorio", non dogmatico bensì "narrativo", motivo principale della redazione di documenti "non sempre molto chiari" e pertanto applicati in modo tale da far sorgere l'impressione che nella Chiesa venissero ora insegnate dottrine "poco tempo prima considerate non conformi alla dottrina della Chiesa o addirittura inaccettabili."[141]

In documenti come la *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa e in altri, si è "tentata una conciliazione col liberalismo, grazie alla dottrina del personalismo contemporaneo".[142] Tale "conciliazione", secondo il prof. Castellano, è *riuscita solo in parte*. Essa ha tuttavia portato alla conseguenza gravissima di legittimare agli occhi dei cattolici l'idea di uno Stato "neutrale rispetto ai valori etici". E questo anche in un Paese come l'Italia, "che, almeno formalmente, aveva ristabilito lo Stato cattolico con gli *Accordi Lateranensi* del febbraio del 1929."[143]

6.1 *Lo Stato fascista più cattolico della laica Repubblica democratica, largamente condivisa dalle forze cattoliche --- L'educazione di massa della gioventù dal "culto della Patria" al "culto della Persona" al tracollo del 1968.*

Il "neo-pagano", autoritario e persino (imperfettamente) "totalitario" Stato fascista avrebbe dunque ristabilito "lo Stato cattolico" mentre la laica (ma non "pagana") Democrazia, condivisa da tutte le forze cattoliche, con la modifica dei Patti Lateranensi del 1984 avrebbe operato un ritorno al "libera Chiesa in libero Stato" di cavourriana memoria e per di più con l'approvazione della S. Sede: tutto ciò appare paradossale e merita, a mio avviso, di essere approfondito. In realtà, già la Costituzione della Repubblica, in vigore dal 1° gennaio 1948, riconosceva la libertà di coscienza in nome dell'uguaglianza dei cittadini e della libertà di culto e manifestazione del pensiero (artt. 3, 19 e 21 Cost.), in contraddizione con il *confessionalismo* professato dallo Stato fascista, riproposto dopo l'intermezzo della legislazione liberale di origine risorgimentale, dal taglio nettamente anticlericale. La Costituzione repubblicana accolse formalmente i Patti là ove essa afferma, per ovvie e predominanti ragioni politiche, che i "rapporti" tra lo Stato e la Chiesa, entrambi sovrani e indipendenti nel loro ordine, "sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale" (art. 7.2).

Il "ristabilimento" dello Stato cattolico avvenne dunque in Italia grazie ai *Patti Lateranensi*, merito

dello Stato fascista ed anzi, per esser storicamente obiettivi, soprattutto dell'iniziativa personale di Benito Mussolini.[144] Ma, non è ancor oggi, e con immutata virulenza, condannato il fascismo, anche in ambito cattolico, come Stato "neo-pagano" oltre che dittatoriale e dispotico? La Chiesa aveva, nelle circostanze di allora, ottenuto molto dal regime, tuttavia, come scriveva *Arturo Carlo Jemolo*, illustre giurista cattolico liberale e antifascista, nonostante ciò, "il pericolo per le idee cristiane, comuni a tutte le confessioni, era in quella mistica nazionalistica, in quell'esaltazione dell'irrazionale, in quel mito della forza, la nube del neo-paganesimo che da quarant'anni almeno offuscava il cielo cristiano, e di cui il fascismo non era che una espressione."[145]

Ma sminuire l'articolato, complesso e anche contraddittorio fenomeno fascista a mera "espressione del neo-paganesimo di quegli anni", mettendolo arbitrariamente sullo stesso piano del nazismo, non appare alquanto riduttivo? E quanto ad esaltazione e applicazione del culto della forza, che dire dei regimi comunisti, gli Stati dal "totalitarismo perfetto", rispetto ai quali l'autoritarismo "totalitario" del regime fascista sembra (fortunatamente) un gioco da ragazzi?[146] E della bellicosa Repubblica a Stelle e Strisce, che non ha mai disdegnato di esportare i propri ideali libertari, ugualitari, umanitari con le sue poderose e letali armate, però sempre condannando ufficialmente l'uso della forza?

Anche il nazismo era "neo-pagano" e assai più del fascismo. Il c.d. neo-paganesimo mussoliniano si rifaceva soprattutto all'impero romano stordendo l'italica gente con la retorica delle "quadrate legioni", ma di quell'impero esaltava anche a gran voce l'opera civilizzatrice, che cercava a modo suo di imitare: alle guerre di conquista e riconquista seguivano le opere della pace, il c.d. "incivilimento", che cercavano di coinvolgere i popoli sottomessi con ampia costruzione di "infrastrutture" di tutti i tipi. Il "paganesimo" di Hitler affondava le sue radici in Wotan e nel Walhalla, nella barbarie del germanesimo arcaico e primitivo, riciclato dalla sub-cultura *völkisch* della quale il dittatore austriaco era imbevuto, malamente riverniciata da qualche pennellata wagneriana.[147]

Certamente, Mussolini aveva agito per calcolo politico, nel risolvere la *Questione Romana*: ingraziarsi i cattolici, al tempo la stragrande maggioranza degli italiani; ottenere prestigio all'estero; ottenere se non l'appoggio un atteggiamento ampiamente benevolo da parte della Chiesa cattolica, potenza spirituale e di riflesso politica ancora di notevole importanza sulla scena nazionale e internazionale. In un regime come quello nazista, che angariava in vario modo la Chiesa cattolica e stava mettendo in piedi tra i Protestanti un "cristianesimo tedesco" infeudato al *Führerprinzip*, mai la Chiesa avrebbe ottenuto ciò che ottenne dal fascismo. "Nessuna speranza per la Chiesa, in regime nazista, di vedersi consegnare dallo Stato la legislazione matrimoniale, di avere illimitata libertà scolastica, di ottenere libertà completa per la predicazione del clero, di mantenere un clero che dipendesse effettivamente da Roma e che non fosse più fortemente legato al potere politico."[148]

Come mai il regime, che non era ancora quello delle imprudenti conquiste "imperiali" e delle ingiuste leggi razziali, aveva fatto tante concessioni, chiudendo in modo onorevole e vantaggioso per la Chiesa il doloroso capitolo anticlericale e per certi aspetti persino *antireligioso* apertosi col Risorgimento?

La risposta la troviamo, credo, nell'intuizione di Mussolini, manifestatasi nella celebre lettera del 4 maggio 1926 al Guardasigilli Alfredo Rocco, dopo il rifiuto di Pio XI di accettare la revisione della Legge delle Guarentigie, giustamente mai riconosciuta dalla Santa Sede, regolante unilateralmente le relazioni con la Chiesa all'insegna del principio liberale del "libera Chiesa in libero Stato".[149]

"La Santa Sede, scriveva Mussolini, pur apprezzando il profondo mutamento di indirizzo, che il trionfo del Fascismo ha segnato nella politica religiosa dello Stato italiano, reputa che una sistemazione soddisfacente dei rapporti tra la Chiesa Cattolica e lo Stato in Italia non possa conseguirsi, se non per via di accordo bilaterale e che un accordo di tal fatta presuppone risoluto, d'intesa tra le due Potestà, il problema della sistemazione giuridica della Santa Sede, come organo

centrale, e pertanto, di sua natura supernazionale, della Chiesa, il quale, per decreto della Provvidenza Divina ha sede in Italia.

Il regime fascista, superando in questo, come in ogni altro campo, le pregiudiziali del liberalismo, ha ripudiato così il principio dell'agnosticismo religioso dello Stato, come quello di una separazione tra Chiesa e Stato, altrettanto assurda quanto la separazione tra spirito e materia... È logico pertanto che il Governo Fascista giudichi con piena serenità le attuali manifestazioni della Santa Sede, e le reputi degne della più attenta considerazione...".[150]

Mussolini, sposato civilmente con Rachele Guidi, nel dicembre del 1925, da tre anni Capo del Governo, si sposò anche in chiesa. Al contrario del padre Alessandro, socialista e acceso anticlericale, la madre era cattolica osservante e aveva fatto battezzare il futuro Duce. La sorella Edvige e il fratello Arnaldo erano del pari cattolici praticanti. Arnaldo aveva un certa influenza su Mussolini ma purtroppo morì nel 1931. È del tutto legittimo ritenere che Mussolini si sia confessato e comunicato prima di coniugarsi sacramentalmente in chiesa. Che fosse tuttavia diventato anche in coscienza cattolico è sicuramente azzardato affermarlo. Tale intima conversione sembra sia avvenuta dopo la caduta del Regime, durante il tempo drammatico della Repubblica Sociale Italiana, secondo la testimonianza di ben sei sacerdoti, che affermano di averlo in diverse occasioni confessato e comunicato in quel periodo.[151]

La sua ampia apertura alle esigenze della Chiesa era, negli anni Venti, solo il frutto di un calcolo politico? Certamente, come si suol dire, *il Signore scrive diritto anche sulle righe storte*. Le "righe storte" erano nel nostro caso quelle scritte da chi professava un'idea di Stato e Nazione che non derivava dalla tradizione cattolica ma da un insieme di spezzoni ideologici ad essa estranei e persino ostili: dal nazionalismo coniugato al sindacalismo rivoluzionario e a certe istanze del socialismo alle correnti filosofiche antipositiviste ma vitalistiche e professanti il culto dell'azione, elementi che l'idealismo gentiliano cercava di ridurre a sintesi nella sua concezione dello Stato – e tuttavia riconosceva nel cattolicesimo, religione bimillenaria del popolo italiano, un elemento fondamentale di questa stessa concezione dello Stato, come risulta, ad esempio, dalla celebre voce *Fascismo - Dottrina del fascismo della Enciclopedia Treccani* (XIV, 1932), al tempo diretta da Giovanni Gentile, che vi fece collaborare anche accademici antifascisti.[152]

La *Dottrina del fascismo*, firmata da Mussolini, fu scritta, almeno nella parte iniziale dove si enuncia il concetto dello *Stato totalitario*, da Gentile: un totalitarismo più filosofico che politico, incentrato sull'idea che lo Stato, come dimensione soprattutto *spirituale*, rappresenta il superamento degli egoismi individuali (particolarmente esiziali nella storia dell'Italia post-romana, dominata dal trionfo del "particolare" anarchico-individualista e dalla sudditanza anche morale e psicologica alle "preponderanze straniere"), realizzando una *totalità etica* nella quale si ha la sintesi di Stato ed individuo (e si attua il *superamento dell'io empirico nell'io trascendentale*, concetto portante della filosofia dello stesso Gentile).[153] Visione nobile e di alto sentire che conferiva allo Stato un alto contenuto etico ma rischiava di annullare l'individuo nello Stato e di scadere, all'atto pratico, nello *statalismo*. C'era però l'esigenza di giustificare lo Stato dal punto di vista spirituale non solo politico ed economico, dimostrandone la necessità per la Nazione, intesa come realtà storica concreta, passato e presente, materiale e spirituale, che non può in realtà mantenersi senza fondarsi su uno Stato, in costruttiva interrelazione; l'esigenza di far valere una superiore visione spirituale, capace di armonizzare i conflitti e far sparire lo spirito di fazione, antico male d'Italia, riapparso nello spirito della lotta di classe e nel mito della rivoluzione profusi dal bolscevismo all'assalto dell'Europa occidentale prostrata dalla guerra. Solo che questo Stato, contrapponendosi da un lato all'egoistico individualismo liberale e all'utilitarismo capitalistico, dall'altro allo spietato collettivismo marxista, se riconosceva la libertà individuale nel campo della proprietà privata e del lavoro, in nome della necessaria *unità* della nazione e dello Stato la negava poi in quello politico, abolendo i partiti politici e i sindacati per instaurare un regime di partito e sindacato unico, sopprimendo la libertà di espressione; perseguendo gli oppositori politici attivi in modo capillare, fastidioso e a volte odioso ma non feroce –

c'erano i condoni e le amnistie, le grazie concesse dal Duce, cui piaceva atteggiarsi a severo ma magnanimo Condottiero; lo scomodo ma sopportabile, temporaneo e spesso abbreviato "confino di polizia" in zone rurali o nelle isole (basta leggere *Cristo si è fermato a Eboli*, di Carlo Levi) ----- una dittatura appunto nei fatti (per fortuna) non "totalitaria", come riconobbe lo stesso Norberto Bobbio, uno dei più autorevoli esponenti dell'antifascismo: "Ho già detto come il regime si permettesse di concedere certe libertà. Ma la campagna razziale è stata una vergogna." [154]

Nella seconda parte della *voce*, che sembra scritta da Mussolini, nel presentare l'origine e i concetti essenziali della dottrina del fascismo, si afferma, a proposito dello Stato: "Lo stato così come il Fascismo lo concepisce e attua è un fatto spirituale e morale, poiché concreta la organizzazione politica, giuridica, economica della Nazione, e tale organizzazione è, nel suo sorgere e nel suo sviluppo, una manifestazione dello spirito. Lo stato è garante della sicurezza interna ed esterna, ma è anche il custode e il trasmettitore dello spirito del popolo così come fu nei secoli elaborato nella lingua, nel costume, nella fede. Lo Stato non è soltanto presente, ma è anche passato e soprattutto futuro. È lo stato che trascendendo il limite breve delle vite individuali rappresenta la coscienza immanente della nazione. Le forme in cui gli Stati si esprimono, mutano, ma la necessità rimane. È lo Stato che educa i cittadini alla virtù civile, li rende consapevoli della loro missione, li sollecita all'unità; armonizza i loro interessi nella giustizia; tramanda le conquiste del pensiero nelle scienze, nelle arti, nel diritto, nell'umana solidarietà; porta tutti gli uomini dalla vita elementare della tribù alla più alta espressione umana di potenza che è l'impero; affida ai secoli i nomi di coloro che morirono per la sua integrità o per obbedire alle sue leggi; addita come esempio e raccomanda alle generazioni che verranno i capitani che lo accrebbero di territorio e i geni che lo illuminarono di gloria. Quando declina il senso dello Stato e prevalgono le tendenze dissociatrici e centrifughe degli individui o dei gruppi, le società nazionali volgono al tramonto." [155]

Si noterà che questa definizione dello Stato non contiene nulla di particolarmente totalitario nel senso nel quale si è storicamente affermato il concetto: sembra uscita dalle letture dei classici antichi fatta dal Machiavelli dei Discorsi. Nemmeno l'accento alla potenza dello Stato, all'impero quale zenit della sua parabola (accento che avrà funeste conseguenze pratiche) mostra niente di totalitario ed anzi, questo Stato, che si vuole in unione organica con la Nazione, non viene forse inteso come esigenza dello spirito a prescindere dalla sua forma istituzionale concreta, come se costituisse una vera e propria categoria dello Spirito? Colpisce poi l'assenza di riferimenti pregnanti al Partito (il PNF, il *Partito Nazionale Fascista*), il partito unico, il "moderno Principe" secondo la celebre definizione gramsciana, l'istituzione essenziale del totalitarismo, non a caso a fondamento dello Stato nella Germania nazista e soprattutto nella Russia comunista, che fu anzi il modello dell'autentico totalitarismo, costituito dall'identificazione completa di Stato e partito unico e nella soppressione di tutte le libertà individuali, con i sindacati ridotti a "cinghia di trasmissione" della politica del Partito. [156] Nell'articolo del 1922 *Stato Anti-Stato e Fascismo*, Mussolini precisava che la nozione fascista dello Stato come "incarnazione giuridica della nazione" andava approfondita col vedere nello Stato "un sistema di gerarchie" sottoposte ad un Capo, sempre presente tale sistema a prescindere dalla forma e dall'origine dello Stato. Ma il nesso essenziale restava quello tra Nazione e Stato, del quale il Partito (unico) era strumento di attuazione, concettualmente subordinato allo Stato. [157]

L'esigenza della libertà individuale, nelle sue varie forme (di movimento, manifestazione del pensiero, scelte politiche), che deve esser sempre regolata dalle leggi ma non può esser soppressa se non per brevi periodi, lo Stato fascista avrebbe dovuto realizzarla attraverso le *Corporazioni*, organismi creati dai produttori (borghesi e proletari) per superare i conflitti di classe: essi avrebbero dovuto eleggere liberamente i loro rappresentanti nazionali ossia in modo indipendente dal PNF. Ma al dunque, questo non accadde, Mussolini non osò. Il controllo del partito unico sulle corporazioni, mediante la nomina dei rappresentanti nazionali, fece fallire la parte veramente innovativa del progetto, che consisteva nel creare una forma di libertà politica dal basso, attraverso le organizzazioni dei *produttori*, del mondo del lavoro in generale, in sostituzione delle elezioni della democrazia parlamentare, liquidate come illusori "ludi cartacei" perché sempre condizionate dalla "plutocrazia", dai gruppi di potere più diversi, anche occulti. Troppo tardi Mussolini avrebbe cercato di superare l'esperienza della dittatura del partito unico e sua personale. Ciò avvenne nel progetto di costituzione della *Repubblica Sociale Italiana*, cui stava lavorando su suo incarico il prof. Carlo Alberto Biggini, validissimo costituzionalista, che prevedeva la repubblica presidenziale quale futura forma di

governo.[158]

Per quanto riguarda il rapporto con la religione, si noterà l'accento alla *fede* come elemento essenziale dello "spirito del popolo" elaboratosi nei secoli. Il momento religioso recuperato, dunque, dall'ex mangia-preti e in gioventù "quasi eretico" romagnolo attraverso la nazione, l'organismo vivente che si attua nella storia, sublimandosi nello Stato? E quindi da intendersi, la religione, come *instrumentum regni* ma solo sino ad un certo punto, se essa va innanzitutto rispettata come espressione profonda dello "spirito del popolo"? Questo sembra di poter dire, leggendo la parte dedicata alla religione nella suddetta *voce*.

“Lo Stato fascista non rimane indifferente di fronte al fatto religioso in genere e a quella particolare religione positiva che è il cattolicesimo italiano. Lo stato non ha una teologia, ma ha una morale. Nello stato fascista la religione viene considerata come una delle manifestazioni più profonde dello spirito; non viene, quindi, soltanto rispettata, ma difesa e protetta. Lo Stato fascista non crea un suo “Dio” così come volle fare a un certo momento, nei delirii estremi della Convenzione, Robespierre; né cerca vanamente di cancellarlo dagli animi come fa il bolscevismo; il Fascismo rispetta il Dio degli asceti, dei santi, degli eroi e anche il Dio com'è visto e pregato dal cuore ingenuo e primitivo del popolo.”

Mussolini non scrive che lo Stato fascista “crede in Dio”. Non avrebbe potuto. La sua rimane sempre la prospettiva di un laico che tuttavia mostra un rispetto profondo per la religione dei Padri, parte integrante dell'anima e della storia della Nazione, alla cui esistenza e grandezza aveva pur contribuito – un rispetto che magari l'avessero tanti preti e cattolici senza fede e allo sbando di oggi, AD 2020, nemici e della propria Patria e della propria Religione. Lo Stato del resto non può avere una “teologia”, ciò veniva probabilmente considerato incompatibile con il fine dello Stato, che non è ultraterreno ma solo terreno; uno Stato che, secondo le idee allora prevalenti, doveva pur sempre ritenersi “separato” dalla Chiesa che ora voleva proteggere. Ma sulla “separazione” Mussolini, nel lungo e a tratti polemico discorso che fece alla Camera nell'illustrare i Patti Lateranensi, non si mostrava affatto convinto. La formula della separazione era la cavouriana “libera Chiesa in libero Stato”: lo Stato si disinteressava della Chiesa, concepita come una qualsiasi società privata, libera di darsi le sue regole e le sue istituzioni, sempre però nell'ambito dell'ordinamento dello Stato, che ad esempio pretendeva di controllare la concessione dei benefici ecclesiastici (vedi supra). “Libera” quindi la Chiesa, ma non del tutto. La Chiesa aveva comunque approfittato di questa relativa “autonomia” di diritto privato per ristrutturarsi sul piano sociale, dopo gli sconquassi risorgimentali, e, ad esempio, organizzare, con la mobilitazione di tutte le sue organizzazioni, una capillare e fruttuosa opposizione ai tentativi di introdurre il divorzio, istituto peraltro avversato anche dal Re. La perdita del potere temporale non aveva intaccato la libertà d'azione della Chiesa in campo spirituale. S. Pio X, tanto per fare un esempio, aveva potuto procedere in piena libertà nella sua opera di riforma teologica e morale. Tuttavia questo non bastava: sull'unità d'Italia gravava la “riserva morale” provocata dal vulnus inflitto alla Chiesa nel temporale, esacerbato dalla successiva legislazione anticlericale, nella quale erano penetrate alla fine anche alcune tendenze più estremiste, mentre la Chiesa, il papato, per quello che erano e rappresentavano, non potevano esser concepiti e trattati alla stregua di una semplice, neutrale organizzazione privata qualsiasi. Il Papa, come riconobbe lo stesso Mussolini citando De Maistre, “è nato Sovrano”. Bisognava restituire al Papa una vera sovranità temporale. Ma la Legge delle Guarentigie, pur garantendogli privilegi ed indipendenza economica, lo trattava come se fosse un soggetto particolare cui si volevano rendere onori straordinari, avulso dalla Chiesa, considerandolo una sorta di sovrano senza territorio, posizione inaccettabile.[159]

“Ho molto riflettuto su questa formula – disse Mussolini – ma io credo che lo stesso Cavour non si rendesse conto che cosa, in realtà, questa formula potesse significare. Libera Chiesa in libero Stato: ma è possibile? Nelle nazioni cattoliche, no. Le nazioni protestanti hanno risolto il problema, facendo in modo che il Capo dello Stato sia anche il Capo della loro religione e hanno costituito la Chiesa nazionale. [...] Io credo, invece, che Cavour volesse intendere che lo Stato dovesse esser libero completamente e sovrano in quelle che sono le proprie attribuzioni, non soltanto però di ordine materiale pratico, come si vorrebbe dare ad intendere - e su ciò torneremo tra poco -, e che la Chiesa dovesse essere libera per il suo magistero e per la sua missione pastorale e spirituale.

Non si può pensare una separazione nettissima tra questi due enti, perché il cittadino è cattolico e il cattolico è cittadino. Bisogna dunque determinare i confini tra quelle che sono le materie miste. D'altra parte la lotta tra la Chiesa e lo Stato è millenaria: o è l'Imperatore che domina il Papa o è il Papa che domina l'Imperatore. Negli Stati

moderni, negli Stati a solida organizzazione costituzionale moderna, dato lo sviluppo dei tempi, si preferisce vivere in regime di Concordato. Io credo che Cavour volesse appunto pensare a una siffatta soluzione del problema dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato.”[160]

La continuità della politica ecclesiastica mussoliniana con la politica di Cavour non è sostenibile. E difatti i Patti Lateranensi valsero a Mussolini l'accusa di aver creato (o ricreato) addirittura uno “Stato confessionale”, come mugugnava la componente anticlericale del movimento fascista e come ripeté poi Piero Calamandrei, illustre giurista, partecipe dell'elaborazione del Codice Civile del 1942, di poi esponente del Partito d'Azione, composto da antifascisti tra i più rigidi, liberali di sinistra e socialisti liberali: erano i democratici intransigenti, che si rifacevano dogmaticamente all'anticlericalismo risorgimentale, sezione mazziniana.[161]

Ma poteva dirsi lo Stato fascista davvero uno Stato “confessionale”, ed anzi “cattolico”, pur essendo il suo impianto ideologico considerato “neo-pagano” per via delle sue origini sindacal-rivoluzionarie e socialiste (con tanto di elogio di tipo soreliano della violenza), della ripulsa del “pacifismo”, ritenuto ipocrita, vile e disgregatore delle Nazioni allo stesso modo della Società delle Nazioni, considerata solo un orpello delle “plutocrazie”; dell'accettazione della guerra quale mezzo di risolvere le controversie tra gli Stati; dell'esaltazione dell'idea dell' impero in nome dello spirito di sacrificio, della “santità e dell'eroismo”, della creduta grandezza spirituale della propria nazione?[162] Se all'esterno il regime fascista faceva spesso “la faccia feroce”, all'interno la sua ideologia lo orientava verso la *pacificazione* e il superamento dei conflitti: con la Chiesa innanzitutto, e tra i ceti produttivi, mediante riforme sociali che creassero il giusto equilibrio tra le esigenze del capitale e quelle del lavoro.

Il Trattato del Laterano tra la Santa Sede e l'Italia, che ristabiliva alla prima il potere temporale nella forma del *microstato* della Città del Vaticano, a tutti gli effetti soggetto di diritto internazionale, libero, sovrano e indipendente, garantito nella sua neutralità, dotato di alcune appendici extraterritoriali, portava nel Preambolo l'*invocazione alla Santissima Trinità*: “In nome della Santissima Trinità, Premesso: Che la Santa Sede e l'Italia hanno riconosciuto la convenienza di eliminare ogni ragione di dissidio...”. Cosa ben più importante, l'art. 1 del Trattato, composto di 27 articoli, ribadiva il principio già affermato dallo Statuto Albertino (concesso dal Re Carlo Alberto di Savoia-Carignano) per il Regno di Sardegna, secondo il quale unica religione dello Stato era la cattolica. “L'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'art. 1 dello Statuto del Regno 4 marzo 1848, pel quale la religione cattolica, apostolica, e romana è la sola religione dello Stato.” Questo fondamentale principio, che impegnava lo Stato a difendere le istituzioni della religione cattolica e la morale da essa predicata, non era stato abrogato dal Regno d'Italia (nato la domenica del 17 marzo 1861), il quale continuava nella persona di Vittorio Emanuele III, con Mussolini Capo del Governo. Però bisognava evidentemente riaffermarlo dopo il periodo di contrapposizione frontale fra Stato unitario e Chiesa cattolica, in séguito all'occupazione militare dello Stato della Chiesa da parte dei Savoia e alla soppressione violenta del potere temporale, seguíta, come ho già ricordato, per alcuni decenni da una politica decisamente giurisdizionalista con la relativa legislazione anticlericale, il cui punto focale era stato sicuramente l'introduzione del matrimonio civile quale unica forma di matrimonio riconosciuta dallo Stato – mentre fallì il tentativo, ripetuto tre volte, di introdurre anche il divorzio. Si può anzi dire che la politica cavourriana della “separazione”, del “libera Chiesa in libero Stato” fosse in contraddizione con il confessionalismo mantenuto dallo Statuto Albertino, che implicava il dovere dello Stato di mantenere e difendere la religione e la morale cattolica, e, in generale, la giusta collaborazione tra la monarchia cattolica e la Chiesa cattolica, pur nel rispetto delle rispettive imprescindibili differenze e nonostante gli occasionali conflitti, anche aspri, sui diritti e privilegi da mantenere o meno alla Chiesa. Questa “separazione” era diventata ben netta e grave con l'introduzione del matrimonio civile quale unico matrimonio riconosciuto dallo Stato; era diventata una *contrapposizione* dello Stato alla Chiesa.[163]

Il *Concordato*, inoltre, nell'art. 1.2, riconosceva alla *città di Roma* un carattere sacro, che lo Stato

italiano si impegnava a tutelare: “In considerazione del carattere sacro della Città Eterna, sede vescovile del Sommo Pontefice, centro del mondo cattolico e meta di pellegrinaggi, il Governo italiano avrà cura di impedire in Roma tutto ciò che possa essere in contrasto col detto carattere.” E questa tutela fu pienamente attuata, come è noto. Questo riconoscimento al carattere *sacro* di Roma, in quanto Città Santa del Cattolicesimo, non piacque affatto ai critici degli *Accordi*, numerosi anche tra i fascisti e non solo tra quelli della prima ora, che si scandalizzarono anche della invocazione iniziale alla Santissima Trinità, ritenuta (chissà perché) poco dignitosa per la laicità dello Stato, pur trattandosi di formula più volte usata, nel redigere i trattati internazionali (come replicò Mussolini nel suo citato discorso alla Camera).[164]

E sul carattere “sacro” riconosciuto alla città di Roma, che lo Stato italiano si impegnava a tutelare, replicò, estendendo, in modo per lui tipico, la “sacralità” di Roma alla Roma fondatrice dell’impero, cosa che giustamente dispiacque all’autorità ecclesiastica:

“Ma io trovo che è stupefacente lo stupore di coloro che si sono appuntati su questa seconda parte dell’articolo. Ma chi è quel barbaro che può negare il carattere sacro di Roma? [...] Ma Roma è sacra perché fu la capitale dell’impero e ci ha lasciato le norme del suo Diritto e le sue reliquie venerabili e memorabili che ancora ci commuovono quando balzano ad ogni momento dalla terra appena frugata. Ma poi sacra ancora perché è stata la culla del cattolicesimo. Tutti i poeti di tutti i tempi ed uomini di tutti i popoli hanno riconosciuto il carattere sacro di Roma.”[165]

Nell’*Accordo con Protocollo Addizionale* del 18 febbraio 1984, con il quale furono modificate alcune parti del Concordato, *il carattere sacro di Roma scomparve*. L’art. 4 di tale Accordo si limita infatti a dire che: “La Repubblica italiana riconosce il particolare significato che Roma, sede vescovile del Sommo Pontefice, ha per la cattolicità”. Dalla “sacralità” della Città eterna “centro del Cattolicesimo” ad un miserello e striminzito “particolare significato” di Roma “per la cattolicità”: un bel salto all’indietro, non c’è dubbio. Questa modifica si comprendeva ancor meglio alla luce dell’art. 1 del *Protocollo Addizionale*, che (dopo 123 anni, 1861-1984) cancellava la religione cattolica quale unica religione dello Stato italiano: “Si considera non più in vigore il principio, originariamente richiamato dai Patti Lateranensi, della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano.” Tale “aggiunta” era fatta in relazione all’art. 1 dell’*Accordo* stesso, nel quale si affermava che “lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, impegnandosi al pieno rispetto di tale principio nei loro rapporti ed alla reciproca collaborazione per la promozione dell’uomo e il bene del Paese”. Lo Stato italiano cessava dunque di esser “confessionale”, anche se la confessionalità non gli aveva affatto impedito di mantenere la sua indipendenza istituzionale nei confronti della Chiesa. La dirigenza laica del nostro Paese aveva voluto trarre le ultime conseguenze dai principi della laicità stabiliti nella Costituzione e la Gerarchia cattolica si era gioiosamente adeguata.

Questa *deminutio* della religione cattolica da parte dello Stato italiano repubblicano, che ora non voleva più averla come unica religione ufficiale, declassando anche il significato religioso della città di Roma, avveniva dunque *con il pieno accordo delle autorità vaticane dell’epoca*, cosa che poteva stupire solo chi non avesse ancora compreso il significato intrinsecamente distruttivo del Concilio Vaticano II per la stessa Chiesa. Tali autorità erano ora impegnate nella “promozione dell’uomo”, nozione tipica, nella sua nebulosità, della retorica umanitaria e progressista del nostro tempo, e in quella “del Paese”, nozione anch’essa nebulosa e in sostanza vacua - entrambe le nozioni prive di qualsiasi significato religioso. La modificazione del Concordato in senso *laicista* era stata fortemente voluta, dicono le cronache, dall’on. *Bettino Craxi*, socialista e al tempo premier, la cui carriera politica sarebbe pochi anni dopo inaspettatamente naufragata e in modo miserevole. A sostegno della sua mutata posizione, l’autorità vaticana si appoggiava al Concilio: “[...] avendo presenti, da parte della Repubblica italiana, i principi sanciti dalla sua Costituzione, e, da parte della Santa Sede, le

dichiarazioni del Concilio Ecumenico Vaticano II circa la libertà religiosa e i rapporti fra la Chiesa e la comunità politica, nonché la nuova codificazione del diritto canonico...”. I testi conciliari richiamati espressamente in nota erano: Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, art. 6; Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, art. 76.

Mussolini costrinse i vescovi, non designati da lui ma dal Papa, a prestar tuttavia giuramento anche al Re in quanto Capo dello Stato e al Governo, riaffermando quindi in tal modo l'autorità dello Stato; però diede al matrimonio religioso valore anche per l'ordinamento dello Stato, attribuendo compiti di funzionario di stato civile al celebrante, che poteva provvedere al deposito degli atti nel registro dello stato civile (nell'Anagrafe di ogni comune). Una innovazione benefica, di enorme importanza per la morale e i costumi della società italiana, che la rimetteva in careggiata con la sua bimillenaria religione cattolica, restituendola al matrimonio cattolico per lo scorno amarissimo di quello schieramento liberal-massonico di sinistra impegnato da decenni a combattere i valori della religione del popolo italiano, cominciando appunto dal valore fondamentale rappresentato dal matrimonio cattolico, detto ora *concordatario*. Certo, il matrimonio civile (senza divorzio) restava valido ma pochi vi ricorrevano. L'importante era aver riconosciuto quello religioso, praticato dalla stragrande maggioranza degli italiani; l'aver di nuovo riconosciuto, lo Stato, che la famiglia, cellula della società, poteva recuperare la sua origine religiosa, indissolubile, nell'unione celebrata *sacramentalmente, in chiesa dagli sposi*. Considerando quest'ultimo punto e le ampie aperture e favori al cattolicesimo negli altri campi, anche in quello finanziario, si può sostenere che, se lo Stato fascista era cattolico soprattutto per la *forma*, questa forma era tale da permettere alla *sostanza*, al cattolicesimo ovvero all'insegnamento e all'opera della Chiesa, di radicarsi nuovamente in profondità nella società italiana. Che poi, dopo la caduta in disgrazia del 25 luglio Mussolini non si sentisse solo formalmente cattolico, lo si può dedurre, io credo, dal fatto che anche la R.S.I., Stato per forza di cose satellite dei nazisti, mantenne la religione cattolica quale unica religione dello Stato e mantenne il matrimonio concordatario: una scelta che difficilmente sembra dettata dalla Ragion di Stato, in quei frangenti.

Infatti, nel *Manifesto di Verona*, del novembre 1943, che conteneva il programma ancora generico in 18 punti del Partito Fascista Repubblicano, in attesa di una Costituente che poi gli eventi bellici impedirono di convocare, si diceva : “6. La religione della Repubblica è la cattolica apostolica romana. Ogni altro culto che non contrasti alle leggi è rispettato.” Di fatto, quello ebraico veniva soppresso: il n. 7 proclamava l'ostilità agli ebrei, e la situazione non consentiva probabilmente di agire diversamente: “7. Gli appartenenti alla razza ebraica sono stranieri. Durante questa guerra appartengono a nazionalità nemica.” Nonostante quest'affermazione, “il problema ebraico era affrontato quasi di scorcio” da Mussolini, nota De Felice, sequestrando arbitrariamente i beni degli ebrei (in quanto “stranieri” e “nemici”) ma internandoli in dignitosi campi di raccolta con l'idea di non consegnarli ai tedeschi (si era evidentemente capito che i nazisti li facevano morire). La “caccia all'ebreo” sarebbe incominciata ugualmente da parte dei nazisti quando, nella primavera del 1944, si dovette affidare la questione al fanatico antisemita Giovanni Preziosi, uno spretato, appoggiato personalmente da Hitler, che però Mussolini, pur detestandolo, aveva avuto il torto di lasciar scrivere durante l'infame campagna di stampa preparatoria delle leggi razziali.[166] Ad ogni modo, certo troppo tardi, al punto 8c, dedicato alla politica estera, si rinnegava di fatto tutta quella politica “imperiale” (con i suoi risvolti razzisti) che mai si sarebbe dovuta fare: “c) valorizzazione, a beneficio dei popoli europei e di quelli autoctoni, delle risorse naturali dell'Africa, nel rispetto assoluto di quei popoli, in ispecie mussulmani, che, come l'Egitto, sono già civilmente e nuclealmente organizzati.”[167]

Ci fu più volte un aspro confronto con la Chiesa a causa dell'educazione della gioventù. Prima della ratifica dei *Patti*, nel 1927, Mussolini sciolse i boy-scouts cattolici (fondati nel 1918) perché – questa l'accusa – facevano di fatto propaganda ostile al regime. Il regime mirava al monopolio dell'educazione della gioventù nelle sue organizzazioni di massa, riconoscendo le organizzazioni giovanili dell'Azione Cattolica a condizione che si occupassero solo dell'aspetto “morale, culturale e religioso”. Sembrò ad un certo punto che nell'AC riaffiorassero vecchi arnesi del Partito Popolare e ispirassero atteggiamenti di opposizione al regime, che ovviamente reagì, anche con i suoi ricorrenti, deprecabili sistemi “maneschi”, per così dire, una brutale eredità dello squadristo delle origini, della

quale il fascismo non riuscì mai a liberarsi. Il contenzioso fu composto nel 1938 grazie alla mediazione dell'allora cardinale Eugenio Pacelli, Segretario di Stato.

L'educazione politico-sportivo-patriottica di massa, con tutte le sue cerimonie, feste, campeggi, escursioni, i suoi addestramenti di tipo militare anche per le donne (per loro, comunque, solo gare di tiro al bersaglio, anche se con vere armi da fuoco), rappresentava una caratteristica dello Stato appunto *totalitario*, che voleva la partecipazione totale e continua dei cittadini --- in Italia, ad un certo momento, verso la fine degli anni Trenta, fonte anche di stanchezza e insofferenza nei confronti del regime, tutto questo *addestramento*, a causa, per esempio, degli obblighi malvisti delle adunanze e parate del poco amato "sabato fascista", e di infinite barzellette contro segretari del PNF come il troppo solerte Achille Starace, poco elastico esecutore delle direttive mussoliniane. La *mistica della Nazione*, attuandosi a livello di cultura popolare con i "catechismi" ingenui e retorici imbevuti di "mistica fascista", accrebbe l'opposizione morale di parte dei ceti colti al regime, verso il quale anche uomini di cultura aderenti al fascismo o fascisti cominciarono a provare un senso di disagio, più o meno profondo, che si acquistò con la promulgazione delle leggi razziali. Giustamente la Chiesa aveva sempre visto con preoccupazione quest'aspetto del fascismo, accentuatosi nel secondo decennio, che educava la gioventù secondo ideali patriottici e guerreschi innalzati a vera e propria "religione secolare", come è stato detto, potenzialmente sostitutivi della vera religione, anche se la Chiesa manteneva sempre un rapporto pubblico con questa gioventù, per esempio con le Messe al Campo celebrate per Balilla, Avanguardisti, etc. E un nesso più profondo manteneva grazie all'insegnamento di religione in tutte le scuole. Ma non poteva bastare, ovviamente. Come non poteva bastare che il fascismo avesse riconosciuto le scuole private confessionali, le organizzazioni giovanili cattoliche e avesse concesso il riconoscimento statale all'Università Cattolica. La Chiesa non poteva permettere che lo Stato avocasse a sé l'educazione della gioventù, lasciando ad essa solo l'aspetto religioso della stessa: compito dello Stato doveva esser quello di completare la formazione che la gioventù già riceveva nella famiglia e ad opera della Chiesa, come sottolineò Pio XI in una Allocuzione, riprovando apertamente nell'Enciclica *Non abbiamo bisogno*, del 20 giugno 1931, il culto del Fascio Littorio ossia "la *religiosità* fascista, la formula del giuramento del partito, la statolatria del regime, la pretesa di monopolio dell'educazione delle nuove generazioni e del dominio delle coscienze." [168]

Ma Mussolini aveva sempre insistito sul carattere morale che lo Stato fascista voleva avere (*Stato etico*). Alla fine del citato discorso alla Camera, aveva detto: "Che cosa sarebbe lo Stato se non avesse un suo spirito, una sua morale, che è quella che dà la forza alle sue leggi e per la quale esso riesce a farsi ubbidire dai cittadini? Che cosa sarebbe lo Stato? Una cosa miserevole, davanti alla quale i cittadini avrebbero il diritto della rivolta o del disprezzo. Lo Stato fascista rivendica in pieno il suo carattere di eticità: è Cattolico, ma è Fascista, anzi soprattutto, esclusivamente, essenzialmente Fascista. Il Cattolicesimo lo integra, e noi lo dichiariamo apertamente, ma nessuno pensi, sotto la specie filosofica o metafisica, di cambiarci le carte in tavola. Ognuno pensi che non ha di fronte a sé lo Stato agnostico demoliberale, una specie di materasso sul quale tutti passavano a vicenda; ma ha dinanzi a sé uno Stato che è conscio della sua missione e che rappresenta un popolo che cammina, uno Stato che trasforma questo popolo continuamente, anche nel suo aspetto fisico." [169]

Su queste basi, lo Stato non si poteva limitare a *perfezionare* l'educazione che i singoli ricevevano dalla famiglia e dalla Chiesa. L'educazione della gioventù spettava in un ambito preciso allo Stato anche in considerazione della situazione storica dominante, secondo Mussolini, che imponeva limiti alle famiglie, impegnate nella dura lotta per l'esistenza, e richiedeva nel popolo un'anima virile e guerriera. Nel discorso di replica al Senato, Mussolini chiarì il punto, dopo aver ricordato che il regime non aveva il monopolio dell'istruzione, come dimostrava il "riconoscimento" (nell'ottobre del 1924) della prima Università Cattolica italiana, fondata come istituto privato nel 1921: "Dire che l'istruzione spetta alla famiglia, è dire cosa al di fuori della realtà contemporanea. La famiglia moderna, assillata dalle necessità di ordine economico, vessata quotidianamente dalla lotta per la vita, non può istruire

nessuno. Solo lo Stato, con i suoi mezzi di ogni specie, può assolvere questo compito. Aggiungo che solo lo Stato può anche impartire la necessaria istruzione religiosa, integrandola con il complesso delle altre discipline [la Riforma Gentile (vedi *supra*) aveva reintrodotto l'insegnamento della religione nella scuola pubblica, alle elementari, poi allargato al resto della scuola dagli *Accordi*]. Qual'è allora l'educazione che noi rivendichiamo in maniera totalitaria? L'educazione del cittadino." E perché tale educazione era necessaria? Perché, continuava, il mondo era popolato da "lupi feroci" e occorreva sapersi difendere, facendo rivivere nel popolo italiano le sue antiche (e quasi scomparse) virtù guerriere. Pertanto: "Necessaria è questa educazione virile e guerriera in Italia, perché durante lunghi secoli le virtù militari del popolo italiano non hanno potuto riflettere. È solo la guerra che va dal 1915 al 1918 che costituisce, dopo le guerre dell'Impero Romano, la prima guerra combattuta e vinta dal popolo italiano. E poiché abbiamo degli interessi da difendere giorno per giorno come esistenza di un popolo, non possiamo cedere alle lusinghe dell'universalismo, che io comprendo nei popoli che sono arrivati, ma che non posso ammettere nei popoli che debbono arrivare."[170]

L'educazione del cittadino era appunto quella impartita dalle molteplici organizzazioni del regime, articolate sul partito unico, al di là della famiglia e anche della scuola. Ma Mussolini non misconosceva in tal modo il ruolo della famiglia, a vantaggio dello Stato? Il fatto è che la pedagogia della quale riteneva incapace la famiglia era appunto quella di un'educazione del cittadino che instillasse virtù civico-militari. Si può dire, tuttavia, a correzione del troppo reciso suo giudizio, che in molte famiglie italiane si insegnavano i presupposti delle virtù civiche e militari, anche se, ovviamente, la famiglia italiana educava tradizionalmente in primo luogo alle virtù cattoliche, ad essere buoni cristiani, secondo l'insegnamento della Chiesa. Dalle dichiarazioni di Pio XI nella *Non abbiamo bisogno* si potrebbe credere che il regime strappasse i bambini alle famiglie per educarli nelle sue organizzazioni. Ma non era così. L'educazione "del cittadino" impartita dal regime non si sostituiva a quella ricevuta in famiglia bensì *sovrapponeva* ad essa con tutto il suo apparato esteriore, che consentiva comunque ai giovani di fare atletica, sport, campeggi, escursioni, maschi e femmine rigorosamente separati. L'istituto familiare fu oggetto di grande tutela sotto il fascismo con l'*Opera Nazionale Maternità e Infanzia*, con il promuovere le famiglie prolifiche, l'aiuto a quelle povere, con l'aver restituito la famiglia al matrimonio religioso. Quest'ambito dell'educazione familiare non veniva toccato dal regime, ne risultava anzi potenziato, anche se poteva entrare in contraddizione con alcuni valori insegnati dall'educazione del cittadino di tipo "totalitario", tutti incentrati sul "culto della Patria" nella forma, innestata sul "culto del Duce", del "culto del [Fascio] Littorio". Il "culto della Patria", diventato "religione secolare", poteva far concorrenza alla vera religione e presso alcuni o molti sostituirsi ad essa, facendo prevalere ideali profani, inclinanti al culto della forza, nei confronti dei valori del cristianesimo. Il pericolo c'era. Da qui l'accusa al fascismo di essere una forma di paganesimo, di costituire una "statolatria pagana", di attuare un riconoscimento solo formale, esteriore dei valori cattolici.

Nell'ottica mussoliniana, l'"educazione del cittadino" organizzata dallo Stato veniva ad integrare, superandola, quella che l'individuo riceveva dalla famiglia e dalla Chiesa tramite la religione nonché dalla scuola, che era statale e confessionale ossia pubblica e privata. Nella scuola pubblica già si mostrava l'indottrinamento della "religione secolare" che il fascismo voleva essere, per esempio attraverso il *culto della bandiera tricolore*. "Queste iniziative, prese nel quadro della Riforma Gentile, erano parte di un disegno preciso di politicizzazione della scuola, attraverso l'introduzione, in una forma sconosciuta nel passato, di riti e simboli per educare i ragazzi al culto della patria, esaltando soprattutto, attraverso la Grande guerra, il fascismo."[171] Ma la politicizzazione attraverso la "liturgia della Patria fascista" era attiva (e allo stesso modo) in tutti gli ordini dell'insegnamento, per esempio anche al Liceo? Se si legge l'*Autobiografia* di Bobbio, non ne troviamo traccia. Egli frequentò il famoso Liceo *Massimo D'Azeglio* di Torino, dove insegnavano professori notoriamente antifascisti, tra cui il prestigioso *Augusto Monti*, Liceo nel quale, scrive, ragazzi di sentimenti antifascisti e ragazzi fascistissimi erano compagni di banco, senza problemi.[172] Nonostante i "riti" e

i “simboli” imposti dal regime, l’insegnamento (come ho già ricordato) restava sostanzialmente libero, tant’è vero che il *D’Azeglio* fu una fucina di antifascismo, una delle culle del Partito d’Azione. E il *D’Azeglio* non fu certo un caso isolato, in Italia. A Roma, forse il suo più famoso Liceo, il *Visconti*, era noto per le tendenze di sinistra. E anche in fama di antifascismo del corpo docente era un altro famoso liceo classico della capitale, il Tasso, ove fu bocciato uno dei figli di Mussolini, il quale non fece una piega (bocciato perché non studiava, non per altri motivi).

Al *D’Azeglio* studiò anche Augusto del Noce, il quale scrive: “ Il gruppo di punta dei cattolici comunisti romani veniva dal Liceo Visconti di Roma, da cui pure uscivano, studenti di quegli stessi anni, e affiatati con loro, parecchi tra i giovani comunisti della nuova ondata (p.es., Bufalini, Bruno Zevi). Su Felice Balbo [uno dei cattolici comunisti più importanti], allievo (come chi scrive) del Liceo *D’Azeglio* di Torino, fu decisiva, inizialmente, l’influenza di Augusto Monti, suo professore di lettere italiane, mentre fu scarsa quella dei suoi insegnanti universitari. Si può dire che la conquista del Liceo *D’Azeglio*, precedentemente permeato di spirito nazionalistico, da parte di Monti, sia stata una delle poche azioni riuscite dell’antifascismo tra il ’25 e il ’31 (anno in cui il Monti lasciò l’insegnamento). Tra i suoi allievi di quel periodo, rimasti a lui legatissimi, Vittorio Foa, Giancarlo Paietta, Cesare Pavese, Massimo Mila; allievi dell’altra sezione, ma successivamente anch’essi legati al Monti, Leone Ginzburg e Norberto Bobbio. Chi ama gli accostamenti simbolici può vedere, nell’incontro di Rodano [catto-comunista romano] e di Balbo, quello dei due licei probabilmente più antifascisti dell’Italia di allora; di due scuole laiche, così che quei due giovani cattolici conoscevano bene il collegamento che c’era allora tra laicismo e antifascismo (e che dal Monti, conviene dirlo, era portato al limite estremo).”[173] All’antifascismo che permaneva nei licei pubblici va anche aggiunto quello che si manteneva nelle istituzioni scolastiche cattoliche, specie universitarie, anche se non mancavano insegnanti cattolici e sacerdoti sinceramente fascisti.

Ma la famiglia e la scuola non potevano esaurire la dimensione di vita della gioventù. Questa sembra esser stata la convinzione mussoliniana: esisteva una *dimensione collettiva e pubblica della gioventù*, tipica della società contemporanea, della quale lo Stato doveva occuparsi perché non poteva esser abbandonata a se stessa o all’opera di istituzioni inadeguate. Questo, a mio avviso, è un punto importante, che va oltre le vicende del rapporto tra Stato e Chiesa in Italia e lo stesso dramma storico del quale è stato protagonista il fascismo: una questione ancora *gravemente attuale* quella della gioventù diventata un *ceto indipendente*, se così posso dire, e del tutto anarchico, la cui educazione pone dei problemi che non sembrano risolvibili dall’intervento di istituzioni private o ecclesiastiche.

Questa *dimensione pubblica* della gioventù come coetus o societas autonoma non era iniziata con i regimi totalitari. Già si stava affermando tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento, in Europa e in America. In Germania dal 1901 si era sviluppato, da una società sportiva, il *Il Movimento della gioventù (Jugendbewegung)*, uno spontaneo, imponente movimento di massa, presente anche in Austria, in misura minore. I giovani, separati i maschi dalle femmine, si organizzavano in forme autonome ed indipendenti, in piccoli gruppi, riscoprendo la natura con campeggi, escursioni, giochi, con il culto della vita all’aria aperta e l’ammirazione per il paesaggio tedesco, con la pratica dei canti corali, la musica della tradizione popolare più genuina. Patrioti ma non nazionalisti, di un patriottismo di tipo pacifico fondato sulla tradizione, più estetico che politico, reagivano alla società industriale, con i suoi plumbei quartieri operai, il suo conformismo borghese, il suo materialismo, mostrando i segni di una contestazione in fieri al mondo degli adulti. In Germania si infiltravano elementi della cultura nazional-popolare o *völkisch*, che propugnava una concezione “mistica” del rapporto con la terra tedesca, sede di un’energia vitale che bisognava assimilare anche grazie alle celebrazioni di feste arcaiche come quella del solstizio d’estate, molto popolare tra questi giovani. *Mistica ed estetica*, in quanto propugnante non solo l’ammirazione per le bellezze della natura ma anche del corpo maschile in comunione con la natura, nella vita all’aperto. [174]

Se nel movimento della gioventù tedesca si notava la presenza di temi che si potrebbero definire *paganeggianti*, e che sarebbero poi confluiti nell’ideologia nazista come componente nazional-popolare, diverso era il discorso per i movimenti della gioventù in altri Paesi. In Italia, come

in Germania, Austria-Ungheria e altrove, erano molto attive le *società di ginnastica e sportive*, con nomi che riandavano all'antichità classica e dalle quali si sarebbero poi sviluppate diverse squadre di calcio. Dall'Inghilterra venne, nel 1907-8, il movimento dei *boy-scouts*, fondato dal generale inglese Robert Baden-Powell, un eroe della recente guerra anglo-boera, figlio di un pastore anglicano. Subito molto popolare, il movimento dava ai giovani un'inquadratura di tipo militare: si addestravano alla non facile arte della ricognizione di tipo militare del terreno, ovviamente senz'armi, integrata da una serie di giochi, abituandosi alla vita all'aria aperta, all'abilità manuale e a praticare un codice morale che consisteva nell'esser buoni cittadini, fedeli alla religione e alla Patria, nell'esser sempre cavallereschi e nell'aiutare il prossimo (l'etica della famosa "buona azione quotidiana"). La "legge scout" voleva insegnare al ragazzo le virtù civiche indispensabili per esser da adulto un buon cittadino; a un ragazzo che nel 1908 era un suddito dell'Impero Britannico, esteso sul 20% circa del globo, patria da difendere; e nel Primo Dopoguerra, diffusosi il movimento scout in tutto il mondo, un cittadino leale sì alla sua patria ma ora anche *cittadino del mondo*: dopo le carneficine della Grande Guerra, era diffusa la speranza di unificare in qualche modo il mondo nella Società delle Nazioni, appunto per evitare nuove, catastrofiche guerre.

Nello scoutismo non si può dire che ci fossero elementi pagani, come invece in qualche misura nella *Jugendbewegung*. Gli Scouts erano inquadrati da capi adulti mentre il movimento tedesco, nonostante gli adulti, tendeva a trovare i suoi capi nei giovani stessi. Il movimento scout ebbe tanto successo in tutto il mondo, coinvolgendo anche le ragazze (le *Guide*) in un'organizzazione collegata ma separata, perché rispondeva evidentemente ad un'esigenza diffusa. La gioventù, numerosa nella società di massa in formazione, sia borghese che proletaria, sentiva il bisogno di un'attività fuori delle città, senza i genitori, nella natura, e in qualche misura autonoma ed indipendente. Nei secoli precedenti, prima della rivoluzione industriale, dell'urbanesimo, della crescita della borghesia e del proletariato, la gioventù era soprattutto contadina e la sua vita all'aria aperta la faceva nel duro lavoro dei campi. Ma ora tutto un mondo giovanile di origine cittadina (borghese ma anche proletario) cercava di prender coscienza di sé, elevandosi in qualche modo a *categoria dello spirito*, cosa positiva se mantenuta nei giusti limiti e ben inquadrata dagli adulti, negativa se lasciata a se stessa. Nel Movimento giovanile tedesco, l'esigenza, potenzialmente anarchica e distruttiva se esasperata, del *mettersi in proprio* rispetto alle regole della società borghese creata dagli adulti, era espressa con maggior consapevolezza. Il motto della *Jugendbewegung* era infatti: "vivere secondo la propria vocazione, la propria responsabilità, secondo l'interiore spontaneità".[175] Nel Primo Dopoguerra, periodo violento, di agitazioni, lotte civili, conati rivoluzionari, crisi economica, la gioventù (coinvolta nell'ultimo anno della Grande Guerra) si sarebbe divisa tra gli opposti schieramenti, pervasi entrambi da opposti messianismi, intervenendo in massa nella lotta. Ormai essa aveva acquisito una dimensione pubblica, una rilevanza politica che andava disciplinata. Negli Stati totalitari questo avvenne dall'alto, con le ben note organizzazioni giovanili obbligatorie per tutti, dirette dal partito unico, che si sovrapponevano alla famiglia e alla scuola.

Ma cosa si intendeva esattamente con "paganesimo", nella polemica contro il fascismo? Esiste il paganesimo dei culti bacchici e dei misteri eleusini, della amoralità dei Cinici, delle dissolutive filosofie scettiche, ma anche quello dei Classici, della morale socratica e dell'etica stoica. Il termine era utilizzato in particolare nella pubblicistica cattolica per denunciare tutte quelle visioni del mondo che si ponessero prospettive solamente terrene, rivelando una concezione solo *naturalistica* dell'uomo, che ne esaltava certe qualità virili ma anche gli istinti aggressivi, sviluppando ideologie che sublimavano la volontà di potenza dei popoli. E quindi: culto della forza, spirito di conquista, annullamento dell'individuo nella massa disciplinata guidata da un Capo carismatico; culto del Collettivo, sia esso il popolo, la nazione, la razza, la classe. L'intellettuale francese cattolico *Gustave Combès* scrisse in quegli anni un ampio saggio apologetico e polemico, non privo tuttavia di notazioni ancor oggi interessanti, intitolato: "il ritorno offensivo del paganesimo". In questo concetto includeva praticamente tutti i movimenti politici e spirituali che non si conciliavano col cattolicesimo:

razionalismo, naturalismo, statalismo, marxismo; laicismo, bolscevismo, hitlerismo; massoneria, leghe per i diritti dell'uomo, sindacalismo rivoluzionario, ateismo.[176] L'elenco sembrava troppo ampio per ricavarne un concetto unitario, vi mancava comunque il fascismo. Per qual motivo? Il fascismo, scriveva, “riposa su un principio nettamente pagano: la Nazione al di sopra di tutto e fine supremo di tutta l'attività umana.” Il suo fondamento metafisico “è fortemente sospetto”. Tuttavia il fascismo non è una “anti-religione”, non è ostile e non perseguita il cattolicesimo, non combatte la Chiesa e anzi ha firmato un Concordato con essa. A causa della sua “mistica” paganeggiante forse un giorno cambierà atteggiamento verso la Chiesa (cosa che non avvenne, nemmeno durante la R.S.I.), ma questo giorno non è ancora arrivato ed anzi il regime ha perso l'anticlericalismo degli inizi: “l'8 gennaio 1938, alla festa del grano, Mussolini ha proclamato ad alta voce che l'Italia fascista era una nazione cattolica, che avrebbe difeso sino in fondo la civiltà cristiana.”[177] Paganò, dunque, il fondamento del fascismo ma *sui generis* perché nello stesso tempo *cristiano*, favorevole alla civiltà cristiana, alla Chiesa, reintegrata in molte sue prerogative. Anche come Stato allora *sui generis*, il *fascismo*, in quanto pagano e cristiano nello stesso tempo?

Il suo concetto dello Stato nel suo rapporto con la Nazione, da saldarsi, per quanto riguarda la gioventù, mediante una educazione a sfondo collettivo e guerriero del *cittadino*, dava comunque luogo ad una “religione secolare” che certamente non poteva dirsi di per sé cristiana e della quale la gioventù, soprattutto maschile, era indubbiamente imbevuta; anche se bisogna osservare, a mio giudizio, che l'amor di Patria, il senso dell'onore, lo spirito di sacrificio, obbedienza e disciplina nei confronti dello Stato, l'eroismo come ideale, in quanto valori non sono certo, come tali, in contraddizione con l'etica cristiana, se pensiamo per esempio allo spirito delle Crociate, sostituendo alla figura dello Stato quella più concreta del principe e del re. Possono però diventarlo se al servizio di un nazionalismo esasperato, che, pur onorando la religione cattolica, tenda a mettere al centro dell'esistenza valori solo terreni come quelli rappresentati da un patriottismo fortemente nazionalistico, con il risultato di far nascere una mentalità improntata allo spirito di superbia, per di più a sfondo razzistico, come accadde nel fascismo, soprattutto dall'autunno del 1938 in poi, quando, fondato l'Impero nel 1936, furono emanate le leggi sulla “difesa della razza”. Quelle triste leggi, dobbiamo dire, contraddicevano anche lo spirito del fascismo come appare dalla citata voce *Fascismo*, del 1932, che non contemplava spunti razzistici, e come tali furono sentite anche da molti fascisti: un elemento spurio, infiltratosi per pedissequa imitazione del funesto alleato nazista.

Sul fascismo come *religione secolare*, che voleva coinvolgere la totalità della Nazione e in particolare i giovani, un'opera fondamentale, molto dettagliata, ha scritto Emilio Gentile, *Il culto del Littorio*, Laterza, Bari, 20096, ammirevole per lo sforzo di valutare obiettivamente, nella miglior tradizione della scuola di Renzo De Felice, una materia che, oggi come allora, si presta facilmente all'ironia e al dilleggio. Infatti, il “culto del Littorio”, sorta di religione popolare laica e patriottica, ancor oggi è oggetto di dilleggio per gli aspetti di ingenua cultura popolare e subcultura che indubbiamente mostrò di possedere, come, a ben vedere, ogni “culto” del genere (e senza dimenticare di che cosa sia capace la retorica di tipo democratico, che è sempre quella – peggiorata – delle “magnifiche sorti e progressive” e dei discorsi ottusi del *buon Homais* di flaubertiana memoria). Si è anche irriso al fatto che tutta l'educazione di massa, virile e militaresca impartita alla GIL (*Gioventù italiana del Littorio*) producesse poi, si disse, solo carne da cannone: un esercito di cartapesta, che fu alla fine ingloriosamente travolto nella II g.m. (ma non si vuol vedere, tuttavia, anche per ignoranza dei fatti, che quest'esercito riuscì comunque a tenere dignitosamente il campo per tre anni e tre mesi in una lotta del tutto impari contro le maggiori potenze del globo). Particolarmente patetici sono sempre apparsi i giovani delle formazioni militarizzate della Gioventù fascista, che il regime, si è detto, ha fatto irresponsabilmente giocare ai soldatini, con le loro inutili parate, i loro “moschetti balilla”, esaltandoli e rincretinandoli con la sua insopportabile retorica patriottarda.

Sarebbe, tuttavia, necessario, io credo, per avere un quadro completo e obiettivo, guardare le cose anche da un altro punto di vista. La mussoliniana “educazione del cittadino”, pur non trascurando la formazione dell'élite nell'ambito delle attività culturali della *Gioventù Universitaria Fascista*, né la formazione scolastica del popolo, voleva creare soprattutto dei *combattenti*: quale fu, allora, l'apporto *effettivo* del volontariato dei “cittadini” educati dal regime alle guerre dichiarate dal regime? Mi sia consentita una parentesi di storia militare, storia da noi praticamente ignorata e

tuttavia parte essenziale della storia con la S maiuscola. Come notava Machiavelli, in una sola “giornata” ossia perdendo una sola battaglia si può perdere tutto quello che si è “acquistato” in molti secoli. E si può perdere lo stesso Stato (*Il Principe*, cap. XII).

La generazione nata e cresciuta con il regime si presentò in massa (circa 24.000 giovani, dai 15 ai 18 anni, inquadrati e armati – i quindicenni avendo fornito dati falsi) per andare volontari in guerra, nell’ottobre del 1940, su iniziativa forse personale di Ettore Muti, pilota eroe di guerra e segretario del PNF, convergendo da tutta Italia in una grande ed entusiastica adunata nazionale a Padova (*Marcia della Giovinetza*). C’era la guerra, la Patria era impegnata in una lotta mortale e loro volevano andare al fronte. Punto. I giovani provenivano da ogni ceto, c’era persino qualche aristocratico. Osteggiata dai generali italiani, che non sapevano che farne (c’erano già le formazioni volontarie di Camicie Nere adulte nell’esercito, adesso bisognava arruolare anche i ragazzi?), la gioventù, dopo aver sfilato di fronte al Duce, nel Prato della Valle di Padova, la più grande piazza d’Italia, dovette disperdersi e tornare a casa in attesa di tempi migliori, estremamente delusa. Ma un nucleo di coriacei, diverse centinaia, rifiutò di sciogliersi, barricandosi nel recinto della Fiera di Padova. Dopo varie, complicate e alterne vicende e mesi di durissimo addestramento, condotto anche con munizioni vere, furono costituiti due battaglioni di fanteria leggera, chiamati “Giovani fascisti”, di poi “Mussolini’s Boys” per gli inglesi.[178] In totale neanche tremila ragazzi in tutto, un reggimento, inquadrato da ufficiali e sottufficiali dei bersaglieri. Mandati in Africa, al battesimo del fuoco si distinsero subito (tra la sorpresa generale) per la difesa leonina di due basse colline attrezzate a modesto caposaldo, però di notevole importanza strategica in quanto occasionale punto meridionale del fronte africano del momento, situato a cavallo di una pista che giungeva sino alla costa. Tennero testa per quasi cinque giorni, tre di combattimento, in poco più di un migliaio, a sette assalti delle migliori truppe britanniche, carri e fanterie appoggiati dall’artiglieria (Seconda Battaglia di Bir el Gobi, 3-6 dicembre 1941). Circondati e senza più viveri e quasi senza più munizioni, si ritirarono da alcune postazioni più esterne ma tennero fino al sopraggiungere di una divisione corazzata tedesca, che costrinse gli inglesi a togliere l’assedio. La loro inaspettata resistenza impedì agli inglesi di aggirare Rommel da sud a sorpresa con una poderosa forza e chiudere tutte le truppe dell’Asse in una gigantesca sacca (l’operazione *Crusader*, pur liberando Tobruk e rioccupando pro tempore la Cirenaica dopo circa venti giorni di intense battaglie di carri, mancò così il suo obiettivo strategico). Infatti, Rommel, capita la situazione, ebbe il tempo di far ritirare le sue forze con calma e combattendo. Ripiegarono in ordine anche i GF, che da allora costituirono un reparto d’élite, che si fece tutta la guerra d’Africa, assai rispettato dal nemico. In Tunisia fu l’ultima unità dell’Asse ad arrendersi, il 12 maggio 1943, un giorno dopo i tedeschi. Queste le perdite (molto alte) del reggimento dal dicembre 1941 al maggio 1943, su una forza complessiva impiegata in combattimento di 2282 uomini: 892 morti, 272 dispersi, 391 feriti tra volontari, graduati, sottufficiali e ufficiali.[179]

Non si può dire che la gioventù educata dal regime non abbia risposto e non abbia saputo battersi bene, nonostante l’armamento sempre inferiore soprattutto nell’artiglieria anticarro, durante la II g.m., compiendo il suo dovere patriottico, e quindi che “l’educazione del cittadino” ricevuta dal regime sia stata militarmente inefficace. Piuttosto, questa gioventù non sembra esser stata valorizzata in modo adeguato dai nostri comandi. Ma anche i reparti di Camicie Nere, fanteria leggera di volontari adulti iscritti al partito inquadrata nel *Regio Esercito*, dall’Etiopia alla Spagna alla Russia fecero sempre il loro dovere. Di quelli battutisi in Russia fece l’inaspettato elogio in un colloquio ufficiale in Russia nel 1961 addirittura Nikita Krusciov, al tempo padrone dell’Unione Sovietica, che se li era trovati di fronte sul fronte ucraino.[180] Cosa voglio dire, citando questi fatti? Che il discorso completo ed obiettivo sull’educazione militaresca “totalitaria” della gioventù fascista, dato il suo peculiare carattere, messe giustamente in rilievo le carenze sul piano culturale, dovrebbe, io credo, tener conto anche di quello che poi si è verificato *sul campo*, dove diciottenni e giovani morirono a migliaia combattendo lealmente e valorosamente, meritandosi il rispetto del nemico, per quell’ideale di Patria nel quale erano stati cresciuti: “culto” nel quale l’*eroismo* e il concetto dell’*onore*, della *fedeltà*, del *sacrificio*, rappresentavano colonne portanti, anche se avviluppate nella rimbombante retorica della *mistica fascista*. Sono morti in una guerra sbagliata, che non si doveva fare, esito forse inevitabile di un’alleanza che ugualmente non si doveva fare, pagando con un’ingiusta *damnatio memoriae* da parte di una “cultura”, quella nostra odierna, pesantemente condizionata dall’antifascismo ideologico, la quale, peraltro, di contro al “culto della Patria” giustifica (quando non pratica) il “culto della droga”, della “rivoluzione sessuale” con tutte le sue turpitudini e, naturalmente, il “culto della pace”, prima di tutto, a tutti i costi, a qualunque prezzo.

Valga dunque il vero: lo Stato fascista non era “neutrale rispetto ai valori etici”, come quello democratico decadente odierno, il quale, dalla *neutralità* è passato stoltamente all’*ostilità* ovvero a legiferare in aperta violazione dell’etica cristiana e naturale, dimostrandosi così addirittura *nemico dei valori etici fondamentali*. E non solo perché si dichiarava “Stato etico” nel senso gentiliano del

termine, lo Stato fascista, e si proponeva di inculcare nei giovani virtù civili e militari, sentimenti patriottici e una morale civile basata (lo ripeto) sul senso dell'onore, l'obbedienza, la disciplina, lo spirito di sacrificio, l'eroismo, mediante l'azione "pedagogica" del Partito nelle sue organizzazioni di massa (culturali, sportive, militari), ma anche perché aveva re-instaurato e protetto valori essenziali della civiltà cristiana, ossia della morale cattolica, soprattutto quelli connessi al matrimonio e alla famiglia. Lo Stato fascista aveva una morale che voleva incorporare la morale cattolica e farla contribuire alla crescita di un'Italia forte e grande, potente, capace di difendersi e imporsi, dopo secoli di servaggio agli stranieri e umiliazioni di ogni tipo.

Questi ideali di forza, indipendenza e potenza della Nazione rinviano ad una concezione del mondo che sembra escludere i valori cattolici più tradizionali, anche se bisogna precisare che i volontari fascisti potevano forse sembrare degli esaltati, soprattutto i diciottenni, ma non erano in genere dei fanatici, come pretendeva certa bugiarda propaganda nemica. Erano ragazzi e giovani normali, con gli stessi modelli dei loro coetanei, attori americani e film western compresi, però dotati di un fervente e acceso amor di Patria e di Gloria. Spiritualmente si sentivano "mussoliniani". Si sentivano gli eredi degli *Arditi* della I g.m.; meglio ancora, dei Ragazzi del '99, i diciottenni di leva che si erano sacrificati con vero eroismo a migliaia sul Grappa e sul Piave nel novembre e dicembre 1917, contribuendo efficacemente a bloccare l'assalto della formidabile armata austro-tedesca vincitrice a Caporetto; dei ragazzi eroi delle Battaglie Risorgimentali, come *la piccola vedetta lombarda* o il *tamburino sardo*, figure esemplari di caduti per la Patria, ritagliate dal deamicisiano *Cuore*; del Balilla che a Genova, il 5 dicembre 1746, secondo la tradizione, aveva iniziato la sassaiola dalla quale partì poi la rivolta popolare che cacciò un esercito austriaco dalla città. C'era alla base sempre l'esigenza di *riscatto morale* tipica del nostro Risorgimento, contro le sudditanze e le viltà di un'Italia sempre sottomessa negli ultimi secoli alle preponderanze straniere e da tutti disprezzata.[181]

Come risulta dai discorsi parlamentari di Mussolini sopra citati, egli non riteneva la famiglia (né tantomeno la Chiesa) in grado di provvedere all'educazione "virile" richiesta dalle circostanze storiche: la famiglia educava alle virtù famigliari e domestiche, la Chiesa a quelle della religione. Ma la virtù civile necessaria al cittadino richiedeva una "educazione del cittadino" che poteva esser impartita solo dallo Stato. Ora, quest'impostazione dobbiamo considerarla frutto dell'ideologia fascista, che forzava la realtà in nome dei suoi ideali e miti, derivanti in parte dal combattentismo della Grande Guerra, oppure espressione di un'esigenza che permane ben al di là del fenomeno fascista, passato in giudicato da tanti anni? Per meglio dire: se esiste l'esigenza obiettiva di una "educazione del cittadino", che gli inculchi valori civici, *civili* e *militari*, quest'esigenza richiede lo Stato per realizzarsi o potrebbe esser espletata anche ad opera della famiglia, della scuola e della Chiesa, certo non nella forma di una "religione secolare" ossia secondo le modalità di uno Stato totalitario? I diciottenni che nell'autunno del 1917 risposero con slancio alla leva per la Patria in pericolo non avevano avuto bisogno di un'educazione totalitaria al culto della Patria, quel "culto" in un certo senso era già oggettivamente presente nel patriottismo tra loro ampiamente diffuso, grazie anche al pensiero di un "profeta del Risorgimento" come Mazzini, "l'apostolo della Patria"; anche se è vero che, dopo la rotta di Caporetto, ci fu una reazione patriottica spontanea, istintiva, nella nazione e al fronte, la cui anima furono le associazioni dei combattenti e mutilati di guerra: non volevamo tornare ad esser invasi, suddivisi, calpestati, ridotti nuovamente ad "espressione geografica". Se in Italia, data la sua particolare e disgraziata storia, esisteva secondo Mussolini la necessità di creare uno spirito militare ed ardentemente patriottico nella gioventù, inquadrandola pertanto in certe istituzioni ad hoc del regime, l'inquadramento obbligatorio statale e partitico dei giovani, e in misura anche più capillare, ebbe ugualmente luogo in Germania e nell'Unione Sovietica, dove sicuramente non c'era alcun bisogno di creare uno "spirito militare" nella popolazione, cominciando per l'appunto dalla gioventù.

Con l'irrompere delle masse nella storia, operaie, studentesche, giovanili, in séguito alla rivoluzione industriale, all'aumento della popolazione, ai progressi della scienza, alla formazione dello Stato

moderno, all'estendersi del modello di vita europeo su quasi tutto il globo (vedi *supra*), il problema educativo si pose in modo nuovo anche per la Chiesa, da alcuni secoli sulla difensiva, dal punto di vista culturale e spirituale generale. Nel suo necessario opporsi alla secolarizzazione sempre più diffusa, occorreva che essa affrontasse il problema con un'organizzazione di massa, quale fu appunto l'Azione cattolica, creata nel 1926 da Pio XI, "pupilla dei miei occhi", come disse. Essa comprendeva molteplici organizzazioni. Tra i suoi compiti, fondamentale, ovviamente, l'educazione della gioventù secondo i valori cattolici: bisognava, quindi, ispirare ai valori cattolici istituzioni popolari come i boy-scouts. Nello stesso anno, Pio XI fece condannare in modo brusco (vedi *supra*) l'*Action française*, nella quale molti erano i cattolici, lasciandola accusare di essere un'organizzazione non cattolica, con sfumature *pagane*, che si serviva della religione unicamente per attrarre i giovani cattolici; accusa energicamente negata dai quadri dell' AF, ai quali non fu però concesso di difendersi. L'*Action française* difendeva i valori tradizionali, compresi quelli cattolici, contro il laicismo spinto della radical-massonica Terza Repubblica, anche se li faceva suoi esaltando la monarchia francese tradizionale, chiave di volta della sua concezione della Nazione francese stessa. Se il fascismo restituiva alla Chiesa un potere temporale, proteggeva e voleva "integrare" il cattolicesimo in quanto radicato nella storia e nella grandezza della nazione italiana, non quindi per vero sentimento religioso ma in conseguenza della sua ideologia nazionalistica, Maurras, personalmente non credente ma anima tormentata dall'idea di Dio e vicina alla fede, li faceva suoi, in modo simile, cioè grazie al suo "monarchismo", alla riproposizione come valore assoluto della monarchia cattolica del passato abbattuta dalla Rivoluzione, istituzione e valore radicato nel cuore stesso della storia e grandezza della Francia.

Come in Italia, anche in Francia la Provvidenza, *mutatis mutandis*, sembrava voler scrivere diritto servendosi delle righe storte dei due forti nazionalismi, entrambi formati al di fuori della tradizione di pensiero cattolica, anche se alquanto diversi tra loro. Quello maurrassiano, nonostante la formazione postivistica del suo autore, professava il culto antimoderno della Nazione (e tutto sommato manicheo nella sua condanna radicale e senza appello della democrazia, vista come il Male); di una Nazione da lui detta "integrale", incarnata dalla monarchia tradizionale, organica, dei corpi intermedi. Invece, la Nazione che il fascismo voleva realizzare più che al passato era costretta a guardare all'avvenire e a mostrare componenti "giacobine", spiccatamente moderne: voleva essere cattolica ma nello stesso tempo "in armi", aperta alle esigenze delle masse, disciplinate dall'azione del partito unico e dello Stato totalitario, che tuttavia si voleva sempre fondare sulla famiglia cattolica tradizionale e sulla religione cattolica. Ma, con la sua improvvisa condanna, un fulmine a ciel sereno, Pio XI diede a molti l'impressione di voler rendere l'associazione maurrassiana impossibile ai cattolici, soprattutto ai giovani, per farli entrare nell'*Azione Cattolica*. L'*Action Française* avrebbe (forse) potuto col tempo diventare cattolica, grazie alla presenza di numerosi cattolici che, nonostante certe sue prese di posizione (p.e. le simpatie per il sindacalismo rivoluzionario di Sorel), la percepivano come un valido baluardo politico e anche culturale contro la Modernità dilagante imposta dallo Stato Repubblicano e dall'avanzata del comunismo eversore anche sul piano etico. In Italia, però, Pio XI aveva uno spazio di manovra piuttosto limitato, finché c'era il fascismo al potere: doveva subire per l'*Azione Cattolica* le limitazioni sopra ricordate. Non poteva certo "scomunicare" le organizzazioni del regime, doveva accontentarsi di mantenere con esse un rapporto basato principalmente sulla presenza dei sacerdoti che vi amministravano i Sacramenti, con le Messe al Campo, per esempio.

Scomparso definitivamente il fascismo nelle uccisioni e massacri di fine guerra e a guerra finita perpetrati nell'Italia Settentrionale dai partigiani scatenatisi dopo la vittoria alleata, in quel torno di tempo la Chiesa ebbe finalmente la possibilità di accogliere parte assai notevole della gioventù nelle sue organizzazioni. L'*Azione Cattolica* raggiunse i tre milioni di iscritti e si mobilitò con i suoi "comitati civici", collegati alle parrocchie, con ottimi risultati contro il pericolo che il Fronte Popolare, dominato dai comunisti, vincessero in Italia le elezioni politiche del 18 aprile 1948, vinte invece dalla Democrazia Cristiana, che nell'occasione, godendo anche dei voti di tanti laici non comunisti nonché

di monarchici ed ex-fascisti, rappresentò la difesa della Patria italiana, cristiana e occidentale dall'assalto dell'orda social-comunista, ben armata e agli ordini di Stalin.[182] Ma quale fu, alla fine, il risultato dell'educazione di massa impartita dalla Chiesa? Riuscì essa a rappresentare un'alternativa valida all'educazione propinata dal mondo laico, di fatto anticristiana in nome della democrazia, visto che coltivava la pianticella velenosa dell'individualismo borghese chiuso al trascendente, che avrebbe prodotto l'albero della Rivoluzione che di tutto avrebbe fatto tabula rasa?

Al posto (e anche contro) gli ideali nazionalistici e guerrieri del fascismo, screditati dalla disfatta, si prospettò ora ai giovani l'*universalismo del cattolicesimo*. Nel personale dell'*Azione Cattolica* furono inizialmente accolti quadri delle soppresse organizzazioni fasciste, che vi portarono per qualche tempo uno stile fatto di senso della gerarchia, disciplina, patriottismo, però come in sordina. Ma l'*universalismo* sul tipo di quello temuto da Mussolini cominciò a prevalere innestatovi dal *personalismo* ispirato da Maritain (vedi *supra*). Alla Patria, dopo il "culto" esasperato tributato dal defunto regime, si sostituì la *persona* fondata sulla dignità dell'uomo, la *persona-cittadino del mondo*, il cui orizzonte morale doveva vertere in primis sul bene del genere umano rappresentato soprattutto dai poveri, dagli oppressi, dalla loro esigenza di giustizia. L'universalismo cristiano veniva diffuso soprattutto come istanza dell'esigenza universale di giustizia sociale, e quindi come istanza *umanitaria e politica*, invece che, secondo l'insegnamento tradizionale, come istanza *religiosa ed etica* perché volta per sua natura alla salvezza delle anime dall'eterna dannazione, mirante quindi alla vita eterna assai più che alle riforme sociali, come tali oggetto del *cristianesimo secondario*, secondo l'acuta distinzione di Amerio.[183] Ma la *persona*, con la sua algida dignità conferita a priori, scissa da ogni merito, era qualcosa di astratto, senza volto, senza storia, senza carne e sangue, che non si poteva collocare in nessuna Nazione, né organica, né giacobina. Un fantasma, portatore tuttavia dell'allucinato messianesimo della "nuova cristianità" di Maritain, capace di disseminare ai quattro venti la sventura ossia quell'idea assurda e folle dell'*unità del genere umano*, in quanto costituito dalle cosiddette persone (buone per natura) tutte uguali tra loro con i loro supposti diritti umani, scaturenti dalla loro non meno supposta, innata dignità: realizzare quest'idea doveva ora la Chiesa proporsi come fine della sua missione. Quest'idea, circolante nella *Nouvelle théologie*, avrebbe trovato la sua consacrazione nel Concilio Vaticano II, nella *Lumen Gentium* e soprattutto nella *Gaudium et spes*, diffondendosi poi come "spirito del Concilio" nelle riforme attuate obbedendo al Concilio.

Bisognava dimenticare l'esaltato ed ora esecrato nazionalismo del fascismo, che aveva portato il Paese alla rovina, si sottolineava di continuo. Anche nel campo della cultura, guai a far professione di orgoglio nazionale per qualche nostro genio del passato. Ma si finì coll'eliminare l'idea stessa di Nazione, nel senso di farla scomparire sacrificandola all'idea-mito dell'unità del genere umano all'insegna della giustizia sociale: ma questa era una deformazione e persino una caricatura dell'autentico universalismo cattolico. Se si oscurò l'idea della Nazione come Patria storicamente determinata e da preservare, anche come *patria cattolica*, rimanendo essa nel migliore dei casi solo come occasionale riflesso culturale, letterario, fatto di costume, scomparve del tutto, sommerso dall'avversione, il concetto dello Stato, identificato con l'ora screditato statalismo fascista, oppressore delle libertà individuali sacrificate ad un'aspirazione di grandezza non alla nostra portata, spietatamente punita dalle Grandi Potenze. Ma, soprattutto in Italia, la tradizione cattolica sentiva sempre lo Stato nazionale e unitario (e non solo quello liberale anticlericale avverso ora al papato ora al cattolicesimo) come un principio ostile, da combattere, ridurre nelle sue pretese o persino eliminare, nella speranza che in qualche modo risuscitasse la dimensione dell'impero medievale, considerata l'immutabile archetipo dello Stato cristiano. Ma quest'ultimo aspetto era del tutto minoritario (è tornato di moda oggi). Prevaleva l'elogio della democrazia di tipo americano (visto che gli Stati Uniti erano superiori perché avevano vinto, il loro sistema permetteva certe essenziali libertà individuali e ci difendevano dalla Russia Sovietica); elogio (vedi *supra*) sempre in chiave *personalistica*, inclusa nell'universalismo appena menzionato, inteso al superamento sia della Nazione che dello Stato, come valori ma anche (in prospettiva) come realtà.

Il risultato di un'educazione cattolica delle masse così articolata fu, pertanto, alla fine coerente con la snazionalizzazione delle masse, con l'*odio per la Patria e i suoi valori, dominante nella cultura laica sempre più diffusa, con le sue sempre più evidenti tendenze edonistiche, intrecciate a quell'odio*. Il Concilio aprì anche al femminismo e all'educazione sessuale. Tutto il mondo cattolico fu riformato nello spirito del Concilio, la Chiesa doveva ora porsi come *coscienza del mondo* nel segno dell'unità del genere umano, doveva esserne *il sacramento (Lumen Gentium, 1)*. Il termine convertire scomparve. Nel Corpo degli *Esploratori cattolici* si mescolarono maschi e femmine. La vera tradizione scout, con i suoi tratti tipicamente maschili, di confronto ragionato con la natura, competitività disciplinata e leale, con i suoi canti, il suo stile di tipo militare e pionieristico, alle ragazze nulla diceva e presto scomparve. Il movimento, inizialmente assai ampio, si divise e declinò. Qualche tempo fa le cronache se ne sono ricordate per certe sue prese di posizione *gay-friendly*. [184] Meno male che a Pio XI sembravano immorali le adunate non promiscue delle mussoliniane *Giovani Italiane* rigidamente inquadrare, le loro prove ginniche in calzoncini sino al ginocchio, le loro partecipazioni alle gare di tiro con la pistola e il "moschetto balilla" cioè più piccolo di quello standard. La Democrazia cristiana si dichiarò e dimostrò "un partito di centro che guardava a sinistra" e tutto il movimento cattolico si spostò gradualmente a sinistra, con l'approvazione della Gerarchia, da Giovanni XXIII in poi. L'*Azione Cattolica* si ridusse alla fine a circa trecentomila iscritti. Ma, ciò che più conta, fu la massa della gioventù, che si voleva liberare sia della famiglia che della scuola, e quindi dell'educazione finora ricevuta nelle istituzioni laiche, a sottrarsi all'abbraccio della religione ossia della Chiesa, come si vide con i sommovimenti studenteschi del *Sessantotto*, le cui conseguenze negative durano tuttora. In modo assai più radicale dei loro precursori della *Jugendbewegung*, i giovani e le giovani *si misero in proprio*, per così dire, sul piano dei valori e dei comportamenti, sprofondati in una subcultura dal taglio edonistico e anarchico-rivoluzionario di origine americana, quella degli *Hippies*, della *Woodstock Nation*, dell'*LSD* – il tutto mescolato a lacerti marxiani, freudiani, esistenzialisti in un gigantesco, tossico pastone. In definitiva, refrattaria, questa gioventù ribelle, ad ogni idea di responsabilità, dovere, rispetto per l'autorità, sacrificio, onesto lavoro, matrimonio e famiglia... Del resto, l'hanno detto in tanti, il *Sessantotto* non era già cominciato all'interno della Chiesa, con il Concilio, il cui "spirito" si contrapponeva all'autorità della tradizione e allo stesso principio d'autorità? Il *Sessantotto* non fu solo una ribellione della massa dei giovani contro la politica ufficiale, l'autorità costituita, la Patria, lo Stato, la famiglia, la morale, la religione, in nome del preteso diritto della gioventù ad una libertà assoluta, ad una vita *bella e senza prove*, senza sforzo e fatica, felice: fu anche una *rivolta contro la cultura*. E rappresentò la fine della cultura, intesa in senso proprio cioè come lungo e difficile studio, ragionamento capace di valutare molteplici e complessi aspetti del reale, paziente ricerca, ferrea volontà di pervenire al vero, rispetto per la tradizione e per i maestri. Al potere della cultura si sostituì *la fantasia al potere*, come recitava il celebre slogan degli studenti parigini, ossia *l'incultura di massa*. [185]

Prima del Concilio, i valori che nelle organizzazioni cattoliche si insegnavano ai ragazzi e ai giovani, erano soprattutto quelli della morale cattolica tradizionale, fondamentali per la crescita sana della propria individualità e per la creazione di famiglie cristiane: il bravo padre di famiglia cattolico sarebbe poi stato, per forza di cose, anche buon cittadino, nel modo giusto. Ma circa l'"educazione del cittadino" che stava a cuore a Mussolini: l'idea della Patria, dello Stato, della Nazione, la necessità di uno spirito militare, di credere in valori civili trascendenti il singolo? Tutto questo, appaltato alla "mistica fascista", era caduto in discredito ed era proibito persino accennare a questi ideali, fare persino il nome della Patria, nome comunque avversato per principio dalla cultura di sinistra, in particolare da quella di impronta marxista, sempre più presente e invasiva. A ben vedere, è proibito ancor oggi. In ogni caso, i divieti culturali imposti dall'antifascismo, intento a *snazionalizzare* il popolo italiano in nome della democrazia, della giustizia sociale universale, della pace tra i popoli, valsero anche per l'educazione che si riceveva nelle organizzazioni cattoliche, anche se attuati in modo meno fazioso. La gioventù liberata dalla retorica nazionalista del fascismo fu diseducata a pensare in

termini di Patria, Nazione, dovere patriottico, spirito militare, senso della fedeltà e dell'onore: il vuoto lasciato dalla scomparsa di questi pur necessari valori (da interpretarsi in modo equilibrato, si capisce) non fu in alcun modo riempito dall'educazione impartita dalla Chiesa. Grazie al connubio *universalismo-personalismo* modellato da Maritain, in nome della supposta *dignità della persona* come valore assoluto, l'educazione cattolica si adeguò a quello che chiamo il *tratto nichilistico*, perché negatore non solo della Nazione e dello Stato ma anche della nostra storia e cultura, tipico della *pedagogia emasculante* (se così posso dire) che imperversava sul fronte laico. Alla fine, anche la pedagogia aggiornata ai tempi professata dalla Chiesa fu travolta dalla rivoluzione del Sessantotto.

La Chiesa si è dimostrata inadatta ad impartire l'*educazione del cittadino*. Il suo compito è l'educazione *cristiana* del cittadino, che dovrebbe per l'appunto esser integrata da un'educazione *civile* del cittadino, civile e militare, ma non in uno Stato totalitario, bensì in uno *Stato cristiano*, che si ispirasse cioè ai valori del cattolicesimo, coniugando nel modo giusto libertà e autorità.

Uno Stato che *indirizzasse* l'educazione nel senso dei giusti valori e incoraggiasse un inquadramento della gioventù nelle forme virtuose che ad essa si addicono, cominciando con un'azione indiretta, per esempio col restringere la libertà senza limiti di cui si sono appropriati oggi i giovani, una libertà che è in realtà *sfrenata licenza*. E questo sarebbe possibile, io credo, anche in una democrazia (ad esempio *di tipo presidenziale*) che rispettasse il principio di autorità, che si concepisse come *forma di governo* e non come *forma di vita* poiché quando diventa forma di vita, la democrazia si dissolve fatalmente nell'*anarchia* e nella corruzione dei costumi. E difatti, con i movimenti spontanei che portarono al *Sessantotto e da allora proliferarono*, la gioventù contestatrice di ogni principio che non fosse quello del proprio narcisistico piacere e della propria volontà di potenza, cominciò ad organizzare *spontaneamente* le proprie adunate e cerimonie di massa, diventate tipiche nei megaconcerti e megadiscoteche, riti peraltro ben inseriti nel consumismo planetario della *affluent society*; riti tribali all'insegna di musiche bestiali, del consumo di droga, di alcool, di una promiscuità senza limiti.

La gioventù, in quanto autentica forma dello spirito, si è dissolta nel processo, in corso da decenni, di autoannientamento della democrazia in Occidente, iniziatosi con la rivoluzione sessuale seguita poi dalla globalizzazione economico-finanziaria: è diventata un gregge informe, galassia nella quale il *modus vivendi* del gregge si coniuga all'atomismo più radicale. Oggi abbiamo forse toccato il fondo: la gioventù, dalla cui contestazione è partita la demolizione del sistema scolastico *in quanto tale*, quando va in classe, trova l'insegnamento *gender*; all'esterno della scuola, il *pusher*.

*

Postilla. Anni fa apparve sulla stampa più diffusa il resoconto di un'udienza concessa da Pio XI il 7 aprile 1938 al gesuita P. Tacchi Venturi, che curava dietro le quinte i rapporti tra Mussolini e il Papa, nella quale il gesuita riferiva proposte di tipo politico di Mussolini a Pio XI, poco dopo l'incorporazione dell'Austria al III Reich (il 12 marzo precedente), cosa che mise il dittatore italiano in notevole ansia. Il testo fu scoperto negli Archivi Vaticani dalla prof. Emma Fattorini, storica. Esso fece un certo scalpore nell'opinione pubblica più attenta al nostro recente passato. Infatti, il padre gesuita riferiva che il Duce *suggeriva al Papa di scomunicare Hitler* (nato suddito austro-ungarico e quindi battezzato, si suppone) in modo da permettere a lui, Mussolini, di avere un punto d'appoggio estremamente autorevole grazie al quale prendere le distanze e dissociarsi dallo scomodo e assai temuto personaggio, che stava proprio allora concludendo la sua alleanza con l'Italia, dopo aver portato i confini della Grande Germania sull'arco alpino orientale. Il Papa, pur avendo da poco condannato il nazismo con l'Enciclica *Mit brennender Sorge* [Con bruciante afflizione] (1936), anche se in termini formalmente moderati, non osò prendere nemmeno in considerazione un passo così

audace, che avrebbe sicuramente esposto i cattolici tedeschi e austriaci a feroci rappresaglie e sarebbe stato molto impopolare anche in Austria, avendo quella popolazione sanzionato l'unione (Anschluss) con la Germania con un plebiscito quasi del 100%. Tuttavia l'episodio dimostra, a mio avviso, che Mussolini era propenso a cercare nel Papa, e quindi nel cattolicesimo, un valido appoggio in funzione antihitleriana. Appoggio eminentemente politico, inizialmente, che avrebbe però potuto avere degli sviluppi anche in campo spirituale, una volta concesso.

6.2 *L'ambiguo compromesso del Concilio con il principio laico della coscienza unica fonte della moralità.*

Nel prosieguo del suo saggio, il prof. Castellano porta ad esempio dei compromessi con l'errore cui può giungere il "clericalismo", nel senso da lui chiarito, la Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa.

Dopo aver ricordato il graduale incamminarsi del suo schema, emendato ben 13 volte, verso una stesura *ammodernante*, iter tormentato a causa della resistenza dei Padri che volevano restare fedeli al dogma, egli così riassume il senso complessivo del testo definitivo:

Il testo finale di *Dignitatis humanae* è il risultato di un compromesso su ciò su cui si cede parzialmente. In altre parole, non permette di affermare che la Chiesa abbia mutato di dottrina ma nemmeno permette di dire che essa abbia conservato integralmente la dottrina anteriore al Concilio. Vi sono degli approfondimenti *eodem sensu eademque sententia* ma vi si trovano anche segni di radicali mutamenti d'indirizzo. I muri eretti contro la Modernità sono stati abbattuti, l'ha ben fatto vedere Julio Alvear Télles.[186] Ne è seguito che i papi postconciliari hanno adottato e mantenuto una posizione equivoca: da un lato, si sono sforzati di proporre fedelmente la *dottrina di sempre*; dall'altro, ciascuno, con stile e sensibilità propri, ha affermato la novità del Concilio e in particolare di *Dignitatis humanae*. Il personalismo particolare di Giovanni Paolo II, il liberalismo singolare di Benedetto XVI e il radicalismo multiforme di Francesco costituiscono una coerente evoluzione della *svolta* rappresentata dal menzionato compromesso, rispondente alle attese della pastorale "clericale", nel senso sopra visto. Senza inquadrarle in siffatto contesto, numerose affermazioni di papa Wojtyla e di papa Bergoglio risulterebbero incomprensibili."[187]

Non si può che condividere. L'Autore ricorda in nota come Wojtyla si sia formato anche su pensatori contemporanei non propriamente ortodossi come Guardini e Max Scheler. Il secondo, ricordo, un convertito che alla fine si è distaccato dal cattolicesimo approdando a un panteismo che riconduce l'origine e il significato della religione non a Dio ma all'uomo, come risulta dalla sua ultima breve ma densissima opera: *La posizione dell'uomo nel cosmo*. [188] È vero che Wojtyla, nella sua tesi di laurea, ha criticato il "personalismo" di Scheler, rilevandone diverse ed essenziali incongruenze; tuttavia, ne ha in sostanza accettato l'impostazione fenomenologica, in quanto "metodo d'indagine da applicare all'analisi degli atti etici"; in particolare, per ciò che concerne i valori cristiani, da far fruttare in modo da "scoprirne nell'esperienza l'essenza e verificarne la specifica peculiarità nel confronto con i valori etici extra-cristiani, come anche i limiti della loro affinità con gli altri." [189] Ma in tal modo, mi chiedo, l'essenza *sovrannaturale* dei valori cristiani, *sovrannaturale* perché fondati sulla Verità Rivelata, non è stata perduta o comunque oggettivamente messa in discussione, volendola verificare "nel confronto con i valori extra-cristiani", attuatosi poi di fatto nella pastorale del "dialogo", con i pessimi risultati che per l'appunto ha dato?

L'Autore ricorda altresì lo straordinario apprezzamento di Benedetto XVI per *John Locke*, per il suo concetto della persona, per il suo liberalismo, considerato compatibile con il cattolicesimo. [190]

A mio avviso, bisognerebbe anche ricordare che entrambi questi pontefici hanno mostrato ammirazione per *Teilhard*

de Chardin e Henri de Lubac, quest'ultimo elevato ultraottantenne da Giovanni Paolo II addirittura alla porpora, nel 1983, dopo averlo dispensato dalla consacrazione episcopale: teologi rimasti sempre in forte odor d'eresia (con accenti deliranti nel primo dei due) e mai corretti nonostante le censure subite regnante Pio XII. Teologi che (modernisticamente) disconoscevano il concetto di una verità assoluta, rendendo così impossibile l'idea stessa di una "verità rivelata", assoluta perché di origine divina; teologi, infine, miranti ad elidere se non ad eliminare la differenza tra natura e soprannaturale, perché inclini ad un panteismo comportante nozioni spurie come quella della salvezza "comune" del genere umano – poiché quella (solo) individuale sarebbe egoistica [sic], come sostengono i moderni, atei o comunque in vario modo miscredenti. La singolare tesi della salvezza "comunitaria" fu condivisa da Benedetto XVI nella sua Enciclica *Spe Salvi*, del 2007, nei parr. 11-14, nei quali lodava apertamente de Lubac per aver (a suo dire) dimostrato (in *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, opera del 1937, messa all'indice) che l'idea della salvezza sarebbe stata presso i cristiani sempre quella di una "salvezza comune" o "comunitaria", come si evincerebbe ad esempio dalle visioni ed immagini testamentarie sulla salvezza che si realizza nell'ambito della dimensione collettiva rappresentata dalla "città celeste", dal "Regno di Dio" e simili. Ma è facile replicare che i Beati che si troveranno tutti assieme nella comunione soprannaturale con la Santissima Trinità, si saranno salvati, ognuno di loro, del tutto *individualmente*, *per come avranno vissuto qui in terra*, e che questa "comunione" finale soprannaturale è semplicemente il risultato del loro numero, annunciato nell'Apocalisse come molto grande, fuso nell'unione mistica ineffabile della Visione Beatifica, nella quale la singola individualità non viene tuttavia a scomparire. Ma non è la salvezza individuale dei Beati a non esser accettata dai Figli del Secolo. Come dimostra la citazione di Jean Giono ripresa nella *Spe Salvi* par. 13 da de Lubac, *non accettano che la salvezza sia solo per i credenti*, per i rinati in Cristo: respingono l'idea che i non credenti o miscredenti e peccatori non redenti siano lasciati fuori e per sempre e per di più all'Inferno. Tutto ciò sembra a loro *egoistico* e al limite ingiusto, l'opera di un Dio crudele. Ma Benedetto XVI, appoggiandosi all'eretico de Lubac, vuole tranquillizzarli proprio su questo punto capitale: non preoccupatevi, sembra dire, anche per i cristiani la salvezza non è un fatto individuale, è un fatto "comunitario"; essi credono in una "salvezza comune".

Ma il concetto resta oscuro e ambiguo. Che vuol dire "salvezza comune"? Se non ricomprende atei e miscredenti allora è sempre riservata ai soli cristiani e ai giusti che hanno ricevuto il "battesimo di desiderio" che non siano morti in peccato mortale. Se ricomprende anche atei e miscredenti e quindi in sostanza tutta l'umanità non convertita, allora ci troviamo di fronte ad un'eresia, perché si tratterebbe di una "salvezza collettiva" data a tutti a prescindere, senza bisogno di conversione a Cristo ---- l'errore del "già tutti salvati dalla Croce" o addirittura dall'Incarnazione, dal Cristo c.d. "cosmico": Blondel-Teilhard de Chardin-etc.; errore poi ulteriormente elaborato da Karl Rahner nella teoria fumosa dei "cristiani anonimi". In ogni caso, il termine "salvezza comune" serve solo a confondere la limpida teologia dei Novissimi, non per nulla deformata e in sostanza scomparsa dall'insegnamento della Chiesa del post-concilio. Ma la Chiesa ha sempre insegnato, ed è articolo di fede, che ogni anima viene immediatamente giudicata *individualmente* subito dopo la morte e dal Signore inviata subito nel luogo soprannaturale dove dovrà restare per sempre (Paradiso o Inferno) o solo provvisoriamente (Purgatorio): "E siccome è destino dell'uomo morire una sol volta, e che dopo la morte ci sia il giudizio, anche il Cristo dopo essersi offerto una volta per togliere i peccati di molti, apparirà una seconda volta, non più col peccato, per dar la salvezza a quelli che lo aspettano" (Ebr 9, 27-28). [191]

E non si comprende come si possa accusare di "egoismo" una religione come la nostra, che invita continuamente a pregare e mortificarsi per la salvezza del prossimo, a soccorrerlo per i suoi bisogni e ad amarlo per amor di Dio, anche quando è nostro nemico e ci fa del male. Un credo religioso più *altruistico* non credo sia mai esistito. Esso ammette persino la salvezza dell'uomo pio, dell'uomo giusto non cattolico o non cristiano che creda in Dio, non muoia in peccato mortale e senza colpa non conosca la vera dottrina cattolica, attribuendogli un desiderio *implicito* o *in voto* del battesimo. Il *rigorismo* di chi considerava già dannati tutti i non-cattolici, tranne quelli che mostravano il desiderio *esplicito* del battesimo, fu sempre condannato dalla Chiesa, in ultimo da Pio XII, con la Lettera del Sant'Uffizio dell' 8 agosto 1949 all'arcivescovo di Boston (DS 3866-3873).[192]

A mio avviso, la cosa più grave, in questi paragrafi della *Spe Salvi*, è che il suo Autore sembra aderire integralmente alla proposizione di de Lubac, sempre in *Catholicisme*, secondo la quale, per il cattolicesimo, "la salvezza della comunità è condizione della salvezza degli individui" onde la salvezza sarebbe innanzitutto "sociale" e solo a questo titolo "individuale", poiché il peccato sarebbe soprattutto "distruzione dell'unità del genere umano, frammentazione e divisione" (*Spe salvi*, par. 14). Ma il peccato non è invece (annoto) *in primis* violazione dell'ordinamento morale stabilito da Dio e quindi *offesa a Dio*? La *Spe Salvi* sembra avallare una nozione errata del peccato, tipica di de Lubac: il valore da difendere contro il peccato non è e non può essere l'unità del genere umano (nozione confusa

oltre che chimerica quanto alla sua attuazione) bensì l'unità dell'ordinamento morale del mondo stabilito da Dio nonché il rispetto della volontà di Dio, che non può essere impunemente violata. I Testi e l'insegnamento della Chiesa sino a Pio XII dimostrano esattamente il contrario di quanto proposto qui da Benedetto XVI: il libero arbitrio è personale e la salvezza individuale è "condizione" (se vogliamo usare questo termine) di quella "comune". La salvezza "comune", a priori di tutto il popolo in blocco, perché Eletto, non è forse concetto che rinvia all'ebraismo? L'adesione di Benedetto XVI all'idea singolare e in odor di eresia della "salvezza comune condizione di quella individuale", per afferrarne tutta la gravità, va poi connessa, in quella sua Enciclica, alla rappresentazione oscura e reticente che essa dà dei Novissimi (parr. 41-48); dai quali, mentre la nozione del peccato resta ambigua, sembra scomparire l'idea stessa del Giudizio in senso proprio, che l'Autore sembra voler trasformare in un momento di speranza per tutti, tranne alcuni pochi molto cattivi, oscurando la realtà dell'Inferno e la verità di fede della divisione finale dell'umanità in Eletti e Reprobi. Difatti la sezione viene intitolata, in modo poco comprensibile, trattandosi di un giudizio divino, unilaterale e definitivo, che non ammette replica; una decisione senz'appello e che dura in eterno: *Il Giudizio come luogo di apprendimento e di esercizio della speranza*[193].

Circa Papa Francesco, il prof. Castellano ricorda molto opportunamente come egli, in una delle sue interviste-colloqui con il giornalista progressista e ateo militante, Eugenio Scalfari, che egli ha usato saltuariamente, assieme al suo giornale, come una sorta di portavoce *ufficioso* [sic] mai smentito dal Vaticano, abbia posto la verità del cristianesimo nel giudizio della "coscienza morale", professando una dottrina simile "alla dottrina etica di Jean-Jacques Rousseau", notoriamente deista (vedi *supra*). [194] Le dichiarazioni *ex vivae vocis oraculo* di Papa Francesco sulla correttezza della dottrina luterana della giustificazione per sola fede senza le opere e senza la mediazione della Chiesa con i Sacramenti ("*sulla giustificazione non aveva sbagliato*") e tutta la sua conseguente politica di "comunione" con i luterani, hanno destato stupore e scandalo fra i cattolici rimasti fedeli alla tradizione. Ma, a ben vedere, papa Francesco qui ha solo tratto le conclusioni da decenni di "dialogo" con i luterani, concretatosi nella scandalosa *Dichiarazione comune sulla giustificazione* tra cattolici e luterani, *incoraggiata e condivisa dai suoi due predecessori*, documento nel quale si accettavano proposizioni chiaramente luterane sulla giustificazione. *Nihil novum sub sole*, dunque.

Nella celebre dichiarazione orale del 2016, tornando in volo dall'Armenia, Papa Francesco disse: "Ed oggi luterani e cattolici, con tutti i protestanti, siamo d'accordo sulla dottrina della giustificazione: su questo punto tanto importante lui [Lutero] non aveva sbagliato. Lui ha fatto una "medicina" per la Chiesa, poi questa medicina si è consolidata in uno stato di cose, in una disciplina etc.". In effetti, il suo incredibile elogio dell'eresiarca Bergoglio lo fonda sull'autorità del raggiunto accordo tra cattolici, luterani, protestanti tutti sulla dottrina della giustificazione: oggi non ci sarebbe più una dottrina cattolica in proposito, dogmaticamente definita al Tridentino, ma una nuova dottrina, costituita da ciò che cattolici ed eretici protestanti avrebbero convenuto in comune. È ovvio che una situazione del genere non è (a dir poco) normale, per la Chiesa cattolica: non è possibile per i Papi o chi per loro modificare dogmi formalmente stabiliti da secoli, per di più mettendosi d'accordo con gli eretici condannati nei canoni acclusi a quei dogmi ("Ma quand'anche noi stessi o un Angelo disceso dal cielo vi annunziasse un Vangelo diverso da quello che noi vi abbiamo predicato, sia scomunicato!" -- Gal 1, 8).

In questa incredibile *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, sottoscritta dal Consiglio Pontificio per l'unità dei Cristiani e dalla Federazione luterana mondiale, il 31 ottobre 1999 – certamente un *unicum* nella storia della Chiesa – si enumerano articoli di fede che i cattolici avrebbero *in comune con gli eretici luterani*, tenendo sullo sfondo le differenze e facendo capire che le condanne di un tempo non si applicano più! È ovvio che nel documento le differenze poco interessano, essendo lo scopo del documento stesso proprio quello di far emergere *i supposti elementi in comune tra noi e gli eretici*. E difatti:

Nel § 3 della Dichiarazione, intitolato *La comune comprensione della giustificazione*, si legge, al n. 15: "Insieme confessiamo che **non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo**, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere".[195] Al n. 17 del medesimo § 3, si aggiunge, in modo sempre condiviso, che: "...essa [l'azione salvifica di Dio] ci dice che noi, in quanto peccatori, dobbiamo la nostra vita nuova soltanto alla misericordia di Dio che perdona e che fa nuove tutte le cose, **misericordia che noi possiamo ricevere soltanto come dono nella fede, ma che non ci possiamo meritare in nessun modo.**" E infine, nel n. 19

(§ 4.1) troviamo affermato in comune e presentato come fosse cosa ovvia il principio secondo il quale: **“la giustificazione avviene soltanto per opera della grazia.”**[196] Per ciò che riguarda le *buone opere* il Documento afferma al n. 37 nel § 4.7 intitolato **Le buone opere del giustificato**: **“Insieme confessiamo che le buone opere – una vita cristiana nella fede nella speranza nell’amore – sono la conseguenza della giustificazione e ne rappresentano i frutti.”**[197]

Anche quest’ultima proposizione è contraria al dettato del dogmatico Concilio di Trento, che ribadisce il carattere *meritorio* delle buone opere per la vita eterna, al conseguimento della quale esse necessariamente *concorrono*, come risulta inequivocabilmente dal Nuovo Testamento. Oltre ai famosi passi della Lettera di Giacomo (2, 17-26), ove si insegna che la fede senza le opere è morta, testo apertamente e sprezzantemente ignorato da Lutero, ricordiamoci anche di quest’esortazione di san Paolo, non la sola in argomento, che mostra senza mezzi termini il carattere meritorio delle opere per la salvezza: **“Non ci stanchiamo mai di fare il bene, perché, se non ci stanchiamo, a suo tempo mieteremo [la vita eterna]. Dunque, finché abbiamo tempo, facciamo del bene a tutti, ma specialmente ai nostri fratelli nella fede”** (Gal 6, 9-10). E il giudizio finale non avverrà anche sulla base delle opere di misericordia verso il nostro prossimo, fatte od omesse (Mt 25, 31-46) e quindi, nei confronti di ciascuno, non sarà emesso **“secondo i suoi meriti”** di fronte a Dio, come recita da sempre l’ *Atto di fede*?

Di fronte alle concessioni all’eresia contenute nella *Dichiarazione congiunta*, come stupirsi se un Papa in persona è venuto alla fine a dirci che **“su questo importante punto Lutero non aveva sbagliato”**? Ovvero, che la dottrina luterana della giustificazione è corretta? Se non è sbagliata, evidentemente è corretta; se è corretta, è giusta. Tanto giusta, da esser stata adottata dalla *Dichiarazione congiunta*, come risulta dai passi citati, se li si legge per quello che sono, senza farsi condizionare da una presunzione di ortodossia dottrinale qui del tutto fuori luogo. Quivi, il luterano *sola fide e sola gratia* viene condiviso senza sfumature, allo stesso modo dell’idea errata che *le buone opere* sono da intendersi *solo quale conseguenza e frutto della giustificazione*.

Bisogna pertanto proclamare ad alta voce che la professione di fede *condivisa con i luterani eretici contraddice apertamente* quanto dichiarato dal Tridentino, nel ribadire la dottrina cattolica di sempre. Ricordo che quel Concilio, a conclusione del suo *Decreto sulla giustificazione* del 13 gennaio 1547, inflisse 33 anatemi con i relativi canoni. L’eresia del *sola fide* fu condannata al canone 9, quella del *sola gratia* al canone 11, quella che nega la necessità delle buone opere per la salvezza al canone 24.

Questa sciagurata *Dichiarazione congiunta* ci è arrivata tra capo e collo alla fine di un pluridecennale “dialogo” con i luterani, intensificatosi durante il regno di Giovanni Paolo II, e quindi con la completa approvazione sua e dell’allora cardinale Ratzinger, che ha evidentemente mantenuto la sua completa adesione all’iniziativa, una volta diventato Benedetto XVI. Bisogna dunque ammettere che Papa Francesco, nel suo modo di esprimersi privo di sfumature, ha tratto alla luce ciò che era implicito nel “dialogo” con i luterani e nel suo frutto finale, la *Dichiarazione congiunta*: che Lutero aveva visto giusto, che la sua concezione della giustificazione “non era sbagliata”. Tanto di cappello a Lutero, allora! Questo noi cattolici dobbiamo sentirci dire, e in tono del tutto convinto, a cinque secoli da quello scisma protestante, che, in modo forse irreparabile, ha devastato la Chiesa universale dalle fondamenta? Il “cinghiale sassone” che tutto ha calpestato e insozzato aveva dunque ragione? Ed è addirittura un Papa ad assicurarcelo? E se Lutero aveva ragione, avevano dunque torto tutti i Papi che ne hanno condannato le eresie? Come si sfugge a questa conclusione, devastante per la credibilità del papato?

Ma valga il vero: sappiamo che la dottrina luterana propugna l’idea, contraria alla logica e al buon senso oltre che alla Sacra Scrittura, secondo la quale noi siamo giustificati (trovati giusti da Dio e accettati nel suo Regno alla fine dei tempi) *sola fide*, senza il necessario concorso delle nostre opere ossia senza bisogno dell’apporto della nostra volontà, che cooperi liberamente e quotidianamente all’azione della Grazia in noi. Per ottenere la certezza della nostra individuale salvezza, qui ed ora – era questa l’ossessione di Lutero - basta avere (dice l’eretico) la *fides fiducialis*: credere che la Crocefissione di Cristo ha meritato e conseguito la salvezza per tutti noi. Per i suoi meriti, la misericordia del Padre si sarebbe stesa su di noi tutti come un mantello che copre i nostri peccati. Non occorre, dunque, ai fini della salvezza, che ognuno di noi cerchi di diventare *un uomo nuovo in Cristo*, slanciandosi con generosità verso di Lui in pensieri, parole, opere e chiedendo sempre l’aiuto della sua Grazia a questo fine (Gv 3). Basta la *fede passiva* nell’avvenuta salvezza ad opera della Croce, senza bisogno del contributo della nostra intelligenza e volontà. *Le buone opere* potranno scaturire da questa fede (nell’esser stati giustificati dalla Croce) ma non possono concorrere alla nostra salvezza: ritenerlo, sarebbe commettere peccato di superbia! (E se non concorrono, perché farle? Mangiamo e beviamo, tanto basta crederlo, per esser salvati!)

“La Riforma: una delle più bugiarde eruzioni degli istinti volgari. Una schiera di istinti forti, divenuti indomabili e radicalmente volgari vuol farsi largo: bisogna solo inventare dei pretesti e pronunciare delle parole grosse per dar via libera a queste bestie scatenate. *Lutero* come tipo *psicologico*: contadino improprio, rozzo, che col pretesto della “libertà evangelica” sfoga tutti i bisogni di violenza accumulati. Si vuole una buona volta tornare a spadroneggiare, a rubare, a opprimere, a maledire, ben sapendo che i sensi vogliono trovare il loro tornaconto; ma anzitutto si guarda con libidine all’enorme ricchezza della Chiesa.”[198]

Il prof. Castellano insiste giustamente sulla sostanziale *continuità* nell’insegnamento dei vari Papi postconciliari, negata per esempio da tutti coloro che contrappongono alle eterodossie di Bergoglio i suoi due predecessori quale autentico esempio di purezza dottrinale. Nonostante la presenza di una evidente “discontinuità” su alcuni punti fondamentali tra Giovanni Paolo II e Benedetto XVI nei confronti di Papa Francesco, ad esempio (sottolineo) nell’insegnamento dell’etica cristiana, “esiste tuttavia una linea di fondo coerente ispirata dalla cultura della Modernità e favorita dagli equivoci dei documenti del Vaticano II nonché dalle interpretazioni conciliari proposte e messe in pratica.” Si nota, infatti, in tutti questi Papi lo stesso metodo, che altri non è che il *metodo del clericalismo*: “riconciliarsi con il mondo (inteso in senso morale, non metafisico), senza affatto guidarlo, illuminarlo e, se necessario, contestarlo”. Riconciliarsi, aggiungo io, senza mai tentare di *convertirlo*. E questo mondo ha subito una accelerazione in senso “liberale-radical-nichilista” alla quale ovviamente la Chiesa, con queste premesse, non ha saputo reagire, anzi vi si è adattata sempre più, riducendosi ad ancella di una cultura “mondana” costituente esattamente l’opposto del Deposito della Fede.[199]

Il modo di agire della Chiesa visibile odierna si estrinseca pertanto in quella che si può definire una “*méthodologie de l’échec*” della quale l’Autore fa diversi esempi, in campo politico e morale. Questa *metodologia della sconfitta*, potremmo tradurre, o, parafrasando il detto di uno storico militare italiano sulle insufficienze culturali e di preparazione dei nostri Stati Maggiori palesatesi nella II g.m., una vera e propria inconsapevole tecnica della sconfitta, consiste nella *persistente accettazione del male minore*, cosa che comporta spesso la successiva accettazione di un male peggiore del male minore inizialmente accettato e, in definitiva, un poco cattolico piegarsi anche al principio *ex facto ius oritur*. Questa strategia, in campo politico, in Italia e altrove, ha sempre condotto al medesimo risultato: “favorire il confluire [*jonction*] di cattolici e settatori di dottrine combattute dalla Chiesa in quanto contrarie alla verità e alla Rivelazione”. [200]

Gli esempi di questa errata “metodologia” apportati dall’Autore vanno dal *Ralliement* di Leone XIII al *Patto Gentiloni* autorizzato da san Pio X alla accettazione di Pio XII del regime costituzionale liberale in Italia nel 1947 alla *Ostpolitik* del cardinal Casaroli al *Sinodo sulla famiglia* del 2014-2015. [201] Si tratta allora di una tendenza negativa, frutto appunto del suddetto “clericalismo”, ben anteriore al Vaticano II anche se ha tratto da quest’ultimo ulteriore linfa. Qualcuno, osservo, nell’errata “metodologia”, ci metterebbe anche la Conciliazione. Ce la mette l’attuale neo-legittimismo, erede del legittimismo di un tempo, compreso quello degli Ultramontani: la *Conciliazione* non sarebbe da accettare perché imposta dallo stato di necessità e perché limiterebbe la libertà d’azione della Chiesa. Bisogna, pertanto, ignorarla. Maurras, se non erro, considerò uno sbaglio per la Chiesa gli *Accordi* del ’29, perché gli sembrava (erroneamente) che la mettessero sotto la “tutela” dello Stato italiano. Ma la *Conciliazione* andò in senso opposto agli esempi menzionati: era la Chiesa ad esser ristabilita nei suoi diritti temporali e nel rispetto dovute, era lo Stato a fare le doverose concessioni, anche se negoziate (vedi *supra*, § 6.1). Fu lo Stato a cedere anche se la Chiesa non ottenne tutto quello che avrebbe voluto e l’educazione pubblica della gioventù rimase in gran parte nelle mani del regime. Moralmente, chi ci guadagnò di più fu lo Stato perché la Chiesa riconobbe il Regno d’Italia e dichiarò risolta la “questione romana”, riconoscendo Roma come capitale del Regno, mentre, per limitarci a questo aspetto, acquistava nel temporale la formale, incondizionata libertà di movimento che spetta ad un soggetto completamente sovrano, ai sensi del diritto internazionale: anzi, lo riacquistava. Tale

riconoscimento era moralmente un atto dovuto da parte di uno Stato che si dichiarava cattolico, anche se si inseriva in un reciproco, giuridico *do ut des* tra Stato e Chiesa, che risolveva questioni sostanziali conformemente agli usi del diritto internazionale.[202]

Voler considerare ancor oggi il Papa come impossibilitato a svolgere pienamente e con la dignità che gli spetta la sua missione apostolica perché “incapsulato” in una città-Stato, significa, a mio modesto avviso, trascurare del tutto la realtà effettuale, che ci mostra una ovvia quanto assoluta libertà di movimento, oltre che di esercizio della *suprema potestas*, in tutte le sue forme, da parte dei Papi. Ma oltre a questa constatazione di fatto, mi sembra giusto precisare, su di un piano più generale, che, data la natura particolare della Chiesa, la libertà d’azione del Papa *nello spirituale* non dipende dalla maggiore o minore estensione del suo Stato, non è una questione di kmq. La piena sovranità statale, qualità che, secondo il concetto moderno, non dipende dall’estensione dello Stato né dalla sua forma di governo, ma dal suo dimostrarsi nel caso concreto *Stato effettivamente operante, con un territorio e dei soggetti che obbediscono ad un’autorità sovrana considerata legittima* (principio di effettività), è necessaria al papato per svolgere in piena autonomia la sua alta missione, che è però soprattutto *spirituale, religiosa*, tant’è vero che grandi Papi hanno potuto adempiervi anche quando lo Stato della Chiesa ancora non esisteva e i tempi erano assai procellosi (vedi S. Leone Magno) o era stato temporaneamente soppresso (vedi S. Pio X).

Pensiamo alla grande figura di S. Leone Magno. La lettera da lui inviata al Concilio Ecumenico di Calcedonia nell’AD 451, il famoso *Tomus Leonis*, definiva le verità di fede contro le eresie cristologiche circolanti in modo così preciso e profondo da esser spontaneamente acclamata dal Concilio all’unanimità con il grido: “questa è la voce stessa di Pietro!” e messa immediatamente agli Atti del Concilio stesso. Ebbene, Leone non era sovrano temporale. L’impero d’Occidente esisteva ancora, pur malandato assai. Cadde nel 476. Eravamo nel pieno delle invasioni barbariche. In quello stesso anno 451, Ezio, alleato ai Visigoti, aveva duramente sconfitto Attila in Gallia, ai Campi Catalaunici. L’anno dopo il feroce condottiero comparve in Italia, distrusse Aquileia, saccheggiò e devastò. Al Mincio una delegazione inviata dall’imperatore d’Occidente, comprendente Leone gli andò incontro, convincendolo a ritirarsi, dicono le cronache. Lo convinsero, molto probabilmente, anche la peste serpeggiante nel suo esercito e la presenza dell’esercito romano che l’aveva battuto l’anno prima, sempre comandato da Ezio, anche se ora ridotto di numero, schierato sulla riva destra del Po, per impedirgli di passarlo. Tre anni dopo, nel 455, Leone si vide arrivare a Roma, del tutto indifesa, i Vandali di Genserico, venuti dall’Africa con una grande flotta a far bottino. Parte considerevole della popolazione e delle autorità civili era già fuggita. Leone tentò di negoziare con i barbari, cristiani ma ariani, in Africa persecutori dei cattolici. Ottenne che non ci fossero incendi e massacri. I Vandali imperversarono tranquilli per due settimane. Spogliarono anche le chiese e si portarono via numerosi ostaggi.

Dunque: vediamo il Papa che, senza Stato e armi, cerca di difendere come può Roma inerme, pur dovendosi piegare all’inevitabile, e riesce comunque a salvare la città dalla distruzione, trovandosi con la sola sua autorità spirituale ad affrontare i barbari eretici – un Papa che, nello stesso tempo, aveva raggiunto grazie alla sua austera personalità e grande dottrina una posizione di assoluto prestigio e superiorità nella Chiesa universale. Leone vantò più che mai a pieno titolo la conferma del primato petrino, pur non esistendo come sovrano temporale ed essendo anzi Roma indifesa di fronte ai barbari, che ne facevano quello che volevano. Da questo esempio storico dobbiamo forse concludere che il potere temporale non è necessario al papato? No. È necessario, per la natura stessa della Chiesa visibile e perché il Papa da tanti secoli lo considera necessario, tassello ineliminabile della costituzione *ecclesiastica* della Chiesa. La storia stessa, tuttavia, ci dimostra che non bisogna farne un *assoluto*, come se, a causa delle mutevoli vicende storiche, cambiando di forma dal punto di vista territoriale, ad esempio rimpicciolendosi ai livelli odierni, non estendendosi più da Terracina a Faenza in diagonale a tagliare l’Italia, esso venga *per ciò stesso* a diminuire il Papa, danneggiandolo o

impedendolo nella sua missione *spirituale*, quella che ne giustifica l'esistenza di Vicario di Cristo in terra. Nessun osservatore imparziale può affermare che i Papi, dalla *Conciliazione* in poi, ed è quasi un secolo, siano stati limitati nei loro movimenti o nell'esercizio del potere, a Roma e su tutta la Chiesa, sia di semplice governo che spirituale, per il fatto di esser sovrani di uno Stato di soli 44 ettari quadrati, con alcune modeste dipendenze extraterritoriali. I contrasti con Mussolini circa l'*Azione Cattolica* non devono trarre in inganno: rientrano in quei conflitti di tipo organizzativo tra Stato e Chiesa, su obiettivi di carattere temporale, che in Italia (e non solo) sono sempre esistiti, sin dal Medio Evo. Anche oggi, se lo Stato italiano si svegliasse dal torpore e volesse far valere il suo legittimo diritto a non esser invaso dai cosiddetti migranti clandestini, quasi invocati invece da Papa Francesco, dovrebbe molto probabilmente entrare in un conflitto di tipo istituzionale con la Santa Sede, vale a dire su chi è competente a regolare certe materie di primario interesse, come l'integrità del territorio nazionale, dello Stato italiano stesso. Ma nessuno potrebbe dire che un tale (ipotetico) conflitto di competenze limiterebbe il Papa nella sua libertà di movimento e di Capo della Chiesa universale.

I Papi furono impediti nell'esercizio della loro missione solo quando furono materialmente, fisicamente, di persona sequestrati e tenuti prigionieri, come avvenne a Vigilio ad opera di Giustiniano; a san Martino I, arrestato e fatto morire dopo un lungo e crudele imprigionamento nella penisola di Cherson dall'imperatore bizantino Costante II, per aver impavidamente condannato l'eresia monotelita contro la volontà dell'imperatore; a Pio VII ad opera di Napoleone Bonaparte, fattosi Imperatore dei Francesi.

Ritornando agli esempi del prof. Castellano, Pio XII cosa avrebbe dovuto fare nel 1947, non riconoscere lo Stato laico e democratico che ritornava, riaprendo di fatto se non di diritto la "questione romana"? Impensabile, in quei difficili frangenti, in un Paese devastato materialmente e moralmente, su cui incombeva l'ombra assassina del Comunismo, che un Papa saggio e prudente come Pio XII potesse assumere un atteggiamento del genere. La S. Sede dovette realisticamente accontentarsi di tener fermo ai Patti Lateranensi, che fossero inseriti nella Costituzione, nonostante quest'ultima ammettesse il principio laico della libertà di coscienza, in contraddizione (come si è detto) con il "confessionalismo" dello Statuto Albertino.

A mio avviso, bisognerebbe distinguere tra la politica della S. Sede anteriore al Concilio e quella ad esso *posteriore*. Non mi sembra giusto far rientrare nella stessa "metodologia" le iniziative di un san Pio X, volte a sbloccare la situazione politica dei cattolici in Italia, con quelle eretiche e addirittura anticristiane di Papa Francesco, quali appunto il *Sinodo sulla famiglia*, nel quale si profilavano tentativi di eversione del matrimonio e della morale cristiana. Se il *Ralliement* fu un errore, sia pur dettato dalle migliori intenzioni, non metterei comunque il *Patto Gentiloni* sul suo stesso piano. Si trattava solo di iniziare un graduale ritorno dei cattolici alla politica in Italia, dopo il lungo *non expedit* di Pio IX, senza far peraltro concessioni sul piano sostanziale. Non dovevano ritornare i cattolici a lottare per la rappresentanza politica ufficiale, tornare e riempire il vuoto provocato dall'iniziativa di Pio IX, comprensibile ma durata troppo a lungo; vuoto riempito da massoni, socialisti, nazionalisti mentre fra le masse si diffondeva sempre più la mentalità positivista, scienziata, marxista ad opera dell'azione delle sinistre e della cultura profana in generale? Il sentimento di appartenere ad una Patria italiana comune, unitaria, si era diffuso, nonostante tutto, ed era condiviso anche da molti cattolici, che soffrivano della situazione che si era creata con la Chiesa e della libertà d'azione concessa ad un anticlericalismo bècero e di infimo livello.

Con l'avvento del fascismo e la soppressione dei partiti politici e sindacati indipendenti, compresi quelli cattolici, la Chiesa dovette confrontarsi con una dittatura. Tuttavia, apparente paradosso, fu proprio la peculiare dittatura mussoliniana a restituirle l'indipendenza e la libertà *nel temporale*, quella libertà da essa sempre considerata indispensabile per poter essere veramente libera *nell'esercizio dello spirituale*, ora acquisita in una forma istituzionale territorialmente enormemente più ridotta ma

comunque adatta alle esigenze dei tempi. E la dittatura restituì formalmente alla Chiesa l'influenza vasta e capillare sul costume e la morale dei privati che le spettava, con l'affidarle in pratica la gestione ufficiale dell'istituto matrimoniale. Fu anche grazie agli effetti benefici della *Conciliazione* che la Chiesa poté presentarsi, alla fine della II g.m., come istituzione non toccata dagli sconvolgimenti apocalittici provocati in Italia dalla guerra mondiale e civile; compatta, anche come ordinamento giuridico riconosciuto, indipendente e sovrano, all'ombra del grande ascendente e prestigio di un Papa come Pio XII, pronta a sostenere un nuovo partito cattolico ora al potere nella sua lotta contro il comunismo all'attacco dell'Occidente – partito i cui quadri si erano formati durante il fascismo, nell'ambito della federazione universitaria cattolica italiana (F.U.C.I.), che aveva tratto profitto dalla sostanziale libertà di insegnamento tollerata dal regime.

Allo stesso modo che nella società, c'era sempre il pericolo di trovarsi nei guai in seguito a denunce di zelanti o delatori o nemici personali per aver criticato il Duce o “il Fascio” ad alta voce o aver raccontato una barzelletta troppo irriverente contro il regime. Tuttavia non c'era nelle Università del Regno la cappa di piombo ideologica tipica dei regimi totalitari, come in Germania e ancor più nella Russia di Stalin. Nelle biblioteche universitarie si trovavano le opere di Marx e dei classici della filosofia, senza escludere la filosofia della politica. Si trovavano anche opere di autori stranieri contemporanei non allineati, presenti anche nelle librerie. Ad esempio, la valida *Storia del bolscevismo* dello storico marxista tedesco Arthur Rosenberg, del 1932, apparve in italiano nel 1933: *Storia del bolscevismo. Da Marx ai nostri giorni*, ristampata con Introduzione di Wolf Giusti nelle Edizioni Leonardo, Sansoni, Roma, 1945.

Ma non si traducevano solo autori di sinistra. Un'opera come quella del filosofo neokantiano Ernst Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, del 1932, fu tradotta da Ervino Pocar per la La Nuova Italia, nella prestigiosa collana del pensiero storico, nel 1936: ed era tutto un inno all'Illuminismo in quanto secolo della critica, rivalutato contro la condanna che ne aveva fatto il Romanticismo. Di Cassirer, era stato tradotto da Federico Federici nel 1935 anche: *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, del 1927, sempre per La Nuova Italia; opera nella quale il Rinascimento veniva interpretato alla luce del complesso concetto di “forma simbolica”, che l'autore aveva elaborato per la sua originale *Filosofia delle forme simboliche*, a partire dal 1925, tradotta in italiano nel Dopoguerra.

Un esponente molto noto della sinistra intellettuale del Secondo Dopoguerra, giornalista e scrittore, in una sua autobiografia scrive che, nell'estate del 1940, lui e sette amici, poi quasi tutti comunisti di spicco, brindarono a Roma sulla terrazza della redazione de *Il Selvaggio*, rivista anticonformista diretta da Leo Longanesi, alla vittoria della Francia e dell'Inghilterra, così commentando: “Nessuno di noi, si badi, poteva lamentarsi personalmente del regime, né di come le autorità fasciste amministrassero la vita culturale. Avevamo lavoro, carriere aperte, nessun obbligo, a parte quello puramente formale della tessera [del PNF]. *Il Manifesto* di Marx, le opere di Labriola [primo teorico marxista italiano] etc. erano reperibili nelle pubbliche biblioteche e persino nelle librerie. Questa era la gioventù allevata dal regime o almeno la sua parte più scelta...” (Manlio Cancogni, *Gli scervellati. La II g.m. nei ricordi di uno di loro*, Diabasis, 2003, brano riportato da una recensione dell'opera apparsa sul *Corriere della Sera* del 18 agosto 2003). Benedetto Croce, favorevole al fascismo anche dopo il delitto Matteotti perché, disse, unica alternativa al caos dilagante, passò all'opposizione dopo la svolta autoritaria di Mussolini, nel 1925. Ma poté sempre continuare a pubblicare la sua rivista *La Critica*, che rappresentò l'opposizione liberale al regime, anche se ovviamente con le dovute cautele e limitazioni. Nel 1936 donò anch'egli “l'oro alla Patria” (la sua medaglietta di “senatore del Regno”) , raccolto per difenderla dalle “inique sanzioni” irrogate dalla Società delle Nazioni, a causa dell'invasione italiana dell'Etiopia.

Il palermitano Eugenio Di Carlo, filosofo del diritto cattolico, conduceva senza problemi la sua battaglia in favore di una restaurazione del concetto del diritto naturale di origine divina, valore assoluto, in contrasto allo storicismo che appariva nella concezione idealistica, gentiliana, del diritto (vedi la sua *Prolusione al corso di filosofia del diritto, tenuta il 18 gennaio 1932 nella R. Università di Perugia*, intitolata: *Il diritto naturale nell'attuale fase del pensiero italiano*, Perugia, tip. G. Guerra, 1932, estratto di 44 pagine). Guido Gonella, successivamente autorevole uomo politico democristiano, come assistente del citato prof. Del Vecchio alla Cattedra di filosofia del diritto presso La Sapienza, a Roma, seguiva all'inizio degli Anni Trenta i seminari degli studenti, in genere del I anno di Giurisprudenza, consistenti in brevi saggi su di un tema. Ne curava una sintesi, inquadrandola criticamente, che usciva sulla '*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*', diretta dal prof. Del Vecchio. Nell'anno 1934 furono trattati questi temi: *Individuo e Stato – Il diritto come fatto e come ideale* – Romagnosi e Spencer. Dalla selezione

degli interventi degli studenti, che mostrano spesso una discreta maturità, si ha netta l'impressione di una discussione abbastanza libera, anche se sempre attenta nella terminologia, e su temi di rilevanza per l'ideologia dominante. Pochi gli interventi di tipo agiografico, ideologici. Confliggevano opinioni contrapposte, per lo Stato contro l'individuo, per l'individuo non contro lo Stato ma a favore delle sue irrinunciabili garanzie di fronte al potere Statale. Del fascismo gli studenti sembravano apprezzare in particolare il corporativismo perché consentiva all'individuo di partecipare allo Stato (realtà "etica") con la mediazione di organizzazioni sociali, cosa che impediva all'individuo stesso di restare schiacciato dal potere statale. Nel rapporto tra diritto come fatto e come ideale, c'era chi affermava il carattere vago e astratto dell'ideale ossia del diritto naturale e invece chi all'opposto ribadiva il carattere perenne del diritto naturale di contro al diritto positivo, di origine statale: sembrava prevalere una tendenza antipositivista, volta a trovare al diritto un fondamento metafisico. Scarso interesse, invece, per lo studio dei rapporti fra la filosofia del diritto di Romagnosi e quella di Spencer (vedi: Guido Gonella, *Le esercitazioni di filosofia del diritto nella R. Università di Roma nell'anno 1932-33 : Individuo e Stato – Il diritto come fatto e come ideale – Romagnosi e Spencer*, estratto di 40 pp. dalla *'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto'*, XIV, fasc. III-IV).

Nel 1937 si tenne a Roma, tra marzo e aprile, organizzato dal prof. Del Vecchio, un convegno (il terzo) dello *Istituto internazionale di filosofia del diritto e di sociologia giuridica*, sul tema: "Il fine del diritto. Bene comune, giustizia, sicurezza giuridica", con la partecipazione di insigni studiosi, quali A.J. Carlyle, Gustav Radbruch, Delos, Adolfo Levi, etc, inclusi anche esponenti della scuola kelseniana. L'interesse suscitato dalle relazioni e dalle discussioni fu tale, da richiedere il prolungamento di un giorno del Convegno, in una seduta suppletiva, di Domenica mattina. Furono affrontati in assoluta libertà e con profonde argomentazioni soprattutto i temi del bene comune e della giustizia. Vedi: Guido Gonella, *Il fine del diritto. Bene comune, giustizia, sicurezza giuridica. Notizia dei lavori della III. Sessione dell'Institut International de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, Roma, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1937, opuscolo di 31 pagine. Gonella si qualificava come "segretario della Società Italiana di Filosofia del Diritto", dando un eccellente quadro dei lavori del Convegno.

Gli antifascisti in esilio all'estero, nel dipingere una cultura italiana gemente sotto "la bieca dittatura" e priva di contatti con il resto del mondo, calcavano la mano, diffondendo un'immagine lontana dal vero, propagandistica. Dopo l'improvviso pensionamento dei professori ebrei in applicazione delle leggi razziali, il clima si appesantì, ma la relativa libertà di insegnamento tollerata non ne soffrì più di tanto.

Tornando al tema principale. Perché ad un certo punto né la Gerarchia né la classe politica cattolica furono all'altezza del loro compito ed anzi, dopo la morte di Pio XII, con l'avvento del "buon Papa Giovanni", cominciò a prevalere il "clericalismo" nel senso di Del Noce, ossia la politica dell'ambiguità, della svendita e del tradimento dei propri valori? Una risposta, parziale, può essere: perché l'eresia modernista non era stata mai veramente estirpata e aveva ricominciato a proliferare negli anni Trenta in modo semi-clandestino con la c.d. *nouvelle théologie*, della quale erano in diverso grado impregnati anche Giovanni XXIII e Paolo VI, i due papi responsabili dell'andamento negativo del Concilio e della successiva distruzione della liturgia cattolica, per limitarci a questo.[203] E perché l'eresia continuava a circolare? Non si trattava evidentemente solo di mancata fermezza, di mancate condanne. C'era la pressione della società moderna e soprattutto della *cultura moderna*, con le sue verità, in primo luogo scientifiche, che sembravano togliere autorità alla Rivelazione, facendo per esempio apparire (a prima vista) assurdo il dogma della *inerranza* dell'intera Scrittura, anche nelle cose che non riguardano direttamente la fede e i costumi. *Sembravano e sembrano a molti anche oggi, fra i cattolici*, afflitti in generale da un evidente complesso d'inferiorità nei confronti della scienza. Ma tutti costoro sembrano dimenticare che le verità della scienza sono pur sempre il frutto di umani ragionamenti ed interpretazioni, ora confermate ora smentite dall'esperienza, mentre la *Scrittura* viene direttamente da Dio, ma servendosi degli strumenti espressivi adatti alla comprensione dell'uomo comune, per di più in tempi ben anteriori alla nascita della scienza moderna, addirittura arcaici.

Le verità scientifiche mutano o muta la loro interpretazione e ciò che sembra solidissimo oggi, domani scompare o viene ampiamente ridimensionato. L'evidenza molteplice a favore del moto di rivoluzione della terra attorno al sole è allo stato imponente e non si vede come potrebbe esser negata né si vede per qual motivo essa dovrebbe contraddire la Scrittura, dal momento che il Testo Sacro, quando si riferisce occasionalmente alla nostra visione dell'universo, si esprime così come il mondo ci appare tutti i giorni, esattamente come facciamo noi, che diciamo il

sole sorgere e tramontare pur sapendo che né “sorge” né “tramonta”. Ma su altri essenziali aspetti il discorso resta aperto.

Per molti secoli si è ritenuto che la luce si propagasse istantaneamente, salvo scoprire, quasi tre secoli fa, che viaggia ad una velocità *c*. Newton ha dovuto ritenere istantanea l'azione della forza di gravità, cioè “l'azione a distanza”, concetto che Einstein respinge, interpretandola invece come una variazione di densità dello spazio in ipotesi curvilineo e sempre pieno di materia-energia nei cui confronti si esercita, variazione quindi non istantanea. E si potrebbe continuare con i problemi che affliggono la fisica contemporanea, a cominciare dalla sua impossibilità di darci una nozione coerente dello spazio: la relatività generale (la teoria einsteiniana della gravitazione) implica uno spazio curvo, pieno, continuo mentre la fisica quantistica, che analizza quello che i Greci chiamavano il *sostrato* della natura, presuppone uno spazio piano, euclideo, vuoto, nel quale le particelle elementari saettano in tutte le direzioni, se così possiamo dire. L'evoluzionismo darwiniano, invece, rimane “non falsificabile”, come diceva Karl Popper. Il che significa: se sono tuttora non sottoponibili certi suoi passaggi cruciali alla verifica razionale della discussione scientifica, resta una teoria ancora da dimostrare.

Non è qui il luogo per approfondire un tema del genere, pur essenziale; indagare qui come e perché la risposta all'attacco variegato dell'eresia sia stata, a vari livelli, evidentemente insufficiente sul piano culturale, anche da parte di chi ha difeso e difende l'insegnamento tradizionale della Chiesa. L'ho solo accennato, questo pur vitale tema, per mettere in rilievo questo punto: il vero “clericalismo”, nel senso usato dal prof. Castellano, mi sembra quello originatosi con il Vaticano II, pervaso da un inarrestabile desiderio di “apertura” ai valori profani del mondo, anteriormente sconosciuto; espressione per l'appunto, questo desiderio, del riemergere prepotente dell'eresia modernista, rimessasi a nuovo nella *nouvelle théologie imbevuta di filosofia profana*, penetrata poi nei testi del pastorale Vaticano II.

6.2.1 *La contraddizione dell'art. 16 di 'Gaudium et spes', che fa affiorare un concetto evolutivo della verità, la cui ricerca è condizionata dal rispetto della dignità umana intesa come valore assoluto.*

Il prof. Castellano sostiene che gli errori penetrati nei testi del Concilio sono stati in qualche modo temperati o comunque contrati da concetti che, nei medesimi testi, ribadiscono la dottrina perenne della Chiesa. Nel dibattito e secondo alcuni anche nel testo di *Dignitatis humanae*, si affermerebbe la libertà della coscienza sulla base della coerenza soggettiva della stessa, sul fondamento cioè di una *coscienza retta* operante in buona fede. Tale coscienza dovrebbe considerarsi retta anche se erronea, supponendo, ad esempio, una sua “legittima ignoranza invincibile” della vera dottrina cattolica. Ma, secondo il Nostro, “il Vaticano II respinge quest'interpretazione, che si è tentato di imporre successivamente (e che Giovanni XXIII stesso pensava di voler “lasciare aperta” mediante l'Enciclica *Pacem in terris*). L'insegnamento del Vaticano II sulla coscienza morale è chiaro: la coscienza è retta solamente quando si conforma alle norme oggettive della moralità (*Gaudium et spes*, 16)”. [204] Non basta, quindi, la buona fede di una coscienza, per la salvezza.

Concetto chiarissimo, che forse non caratterizza solo l'etica cristiana, reperibile nell'art. 16 di *Gaudium et spes*, dedicato alla “dignità della coscienza morale” nel Capitolo I di quella Costituzione, a sua volta dedicato alla “dignità della persona umana”. Ma il problema è, a mio avviso, il seguente: quali sono le “norme oggettive”, chi stabilisce la loro “oggettività” che in pratica corrisponde al loro contenuto di verità? In altre parole: siamo sicuri che, per il Concilio, le cose stiano esattamente così? Che esso abbia affermato un primato della coscienza moralmente retta in modo coerente alla concezione cattolica della coscienza morale, come insegnata nei secoli dal Magistero? Secondo me, la cosa è alquanto dubbia, se si considera l'intero articolo 16, che consta di due paragrafi. Nel primo, citando la *Lettera ai Romani* 2, 14-16, si ribadisce il concetto che “l'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo e secondo questa egli sarà giudicato”. Questa legge parla attraverso la voce della coscienza, come si suol dire, che ci incita a fare il bene e a fuggire il male; essa, precisa il testo, “al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore” (GS, 16.1).

Non dobbiamo però dimenticare che san Paolo si riferisce qui ai pagani, alla coscienza di un uomo che non abbia ancora conosciuto la Rivelazione. Costui non sarà dannato, come erroneamente ritenevano alcuni, se avrà saputo ascoltare la voce di Dio che parla nella sua coscienza attraverso i dettami della legge naturale, la quale gli fa vedere la differenza tra il bene e il male. La conoscenza della legge morale per il cristiano, all'opposto, si arricchisce delle verità di ordine etico rivelate da Nostro Signore, per esempio nel *Discorso della Montagna*: anche per noi cattolici deve valere l'ascolto della voce della coscienza ma il nostro metro di giudizio si basa sempre sulle verità rivelate dal Signore e insegnate dalla Chiesa, che integrano la legge di natura intuita dalla nostra coscienza. Che la coscienza cristiana rappresenti una integrazione di quella naturale, un suo elevamento ed affinamento, e che essa sia impegnata a conoscere, mantenere, attuare un ordinamento morale che è di origine esplicitamente sovrannaturale e non invece *implicitamente* sovrannaturale (come ovviamente in Rom 2, 14-16, citato); che quindi tale coscienza, quanto alla sua consapevolezza e al fine cui deve mirare, non possa assolutamente porsi sullo stesso piano della coscienza di chi non appartiene alla Chiesa, tutto ciò non risulta affatto dal par. 2 dell'art. 16. Anzi, vi si afferma lo straordinario principio che i cristiani devono ricercare la verità da applicare per risolvere "numerosi problemi morali" unendosi (in dialogo) con gli altri uomini al fine di cercare questa verità. Ciò induce il lettore a concludere che, per il Concilio, la verità, anche quella dell'etica, più che dalla Rivelazione e dal conseguente insegnamento della Chiesa risulta dalla *ricerca in comune con tutti gli altri uomini*, fatta, si capisce, con una "coscienza retta", sensibile alla voce della legge naturale e divina in noi. Ma che la verità della religione e della morale sia da ottenersi con una *ricerca della verità*, fatta per di più in comune con tutti gli altri uomini, questo non è un concetto cattolico e a ben vedere nemmeno un concetto che le filosofie profane dotate di sostanza speculativa accetterebbero per determinare che cosa debba intendersi con religione e ordinamento morale.

A me sembra evidente che nel secondo paragrafo l'art. 16 venga a contraddire ciò che ha appena stabilito nel primo: se la verità che la coscienza ci svela è quella della legge di natura di origine divina, questa verità avrà un significato *assoluto* e non potrà risultare da una "ricerca della verità" assieme "agli altri uomini", in generale, venendo in tal modo la sua origine ad esser impropriamente trasposta nell'attività dell'uomo. L'introduzione del concetto della "ricerca della verità" collettiva nella morale apre le porte ai sincretismi più ampi e in definitiva al relativismo etico. "Nella fedeltà alla coscienza - recita il discutibile testo - i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità numerosi problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quella sociale. Quanto più, dunque, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità" (GS 16.2).

Di quale "verità" si tratta qui? Evidentemente, di quella concernente la religione e i costumi. E questa verità non dovrebbe risultare per il credente già dall'insegnamento infallibile della Chiesa Cattolica, cioè dalla Tradizione e dal Magistero? Al possesso sicuro della verità sulla fede e i costumi stabilite nei secoli dal Magistero, il Concilio sostituisce la "ricerca" della verità come criterio generale, da applicarsi anche all'etica: la verità, pertanto, come qualcosa di *indeterminato* che sempre si insegue; conforme, quest'idea, come sappiamo, allo Spirito del Secolo, che, superficiale com'è, privilegia la "ricerca", ovvero l'esperimento, la novità, la stravaganza, il moto perpetuo, la discussione infinita, il contestare e mettere in crisi come sistema di vita, insomma quello che Romano Amerio chiamava il *mobilismo*.^[205] Non solo. Questa "ricerca", sempre in conformità allo Spirito del Secolo, deve aver luogo "in unione con gli altri uomini" e quindi anche e soprattutto con gli acattolici e i non-cristiani cioè con coloro che negano tutte o quasi le verità insegnate dalla Chiesa Cattolica. Come può un "ricerca" del genere pervenire a risultati positivi per la fede e per i credenti, tanto più che essa deve applicarsi anche ai "problemi morali"? I cristiani, i cattolici, i "problemi morali" li dovranno d'ora in poi risolvere *ecumenicamente*, nel *dialogo con gli altri uomini*, non in applicazione delle regole tramandate della loro fede e della loro morale. Infatti, l'intesa "con gli altri uomini" è affidata alla

certezza dell'esistenza di "norme oggettive della moralità", che possono esser trovate in comune da tutti gli uomini cosiddetti di buona volontà, che si affidino alla loro coscienza morale e attuino (nel dialogo) una ricerca in comune. Ma queste "norme oggettive della moralità" così concepite non possono essere quelle della morale cristiana: se lo fossero, la "ricerca" della verità che ci permette di risolvere i problemi morali non si potrebbe fare con chi non professa la morale cristiana. E del resto il testo in nessun punto afferma che i "cristiani" hanno il dovere di far valere la morale cristiana, in teoria e in pratica, nei confronti di chi non appartiene al cristianesimo, predicandone la *superiorità* perché di origine divina rivelata e pertanto unica che porti alla salvezza.

L'insostenibilità di tutto il discorso mi sembra palese. Non si riesce a comprendere, tanto per fare un esempio, come possano trovare una norma morale comune per una sana vita familiare, i cattolici, per i quali l'indissolubilità del matrimonio è dogma di fede, con i protestanti e gli ortodossi, che invece la negano (per tacere di chi, come i musulmani, ammette la poligamia, il concubinato, il ripudio, il matrimonio temporaneo, le spose bambine). E quando mai le "norme oggettive" della moralità, a cominciare da quelle della morale cattolica, sono state stabilite in questo modo, nella ricerca comune di tutti? Ma ciò che colpisce maggiormente è la separazione che si viene a creare della morale dalla Rivelazione: le "norme oggettive" della moralità non dipendono più dalla Rivelazione ma dalla "coscienza morale", che le *trova* nella ricerca comune "con tutti gli altri uomini". La contraddittorietà intrinseca a questo concetto di "norme oggettive" della moralità mi sembra evidente. Le norme "oggettive" vengono in realtà ad esser poste dalla coscienza e sono quindi "soggettive". E come possono esprimere un ordine "oggettivo" norme che dovrebbero essere trovate in comune da uomini che professano concezioni morali diverse e persino opposte? E come può costruirsi una vita sociale in comune su queste basi? E difatti, la vita in comune delle nostre società "multiculturali", un tempo cattoliche, non sta cadendo sempre più nel caos morale (e anche civile) più completo?

Gaudium et spes 16.2 fa riferimento, come si è visto, alla "legge scritta da Dio dentro il cuore" dell'uomo, *in corde suo*: questa legge sarebbe quella che si deve evidentemente riscontrare nelle "norme oggettive" della moralità. Ma come si fa a riscontrarla se le sue "norme oggettive" devono risultare da una ricerca in comune, basata sulla supposta "coscienza retta", condotta da uomini che hanno la loro propria visione soggettiva della moralità, spesso in contrasto con ciò che prescrive "la legge scritta da Dio dentro il cuore"? Non è il riconoscimento dell'intelletto nostro alla Verità Rivelata, è la coscienza (dialogante con l'Essere Supremo e la natura ed ora con tutti "gli altri") a far emergere la legge dalle profondità del "cuore": la coscienza viene quindi ad esser di fatto l'autorità che determina alla fine le norme della moralità da applicarsi, a stabilire il risultato della "ricerca" in comune della verità. Compare l'ombra di Jean-Jacques Rousseau, della sua *Professione di fede di un Vicario savoiano*, deistica e pelagiana, incentrata sulla esaltazione della "coscienza" individuale quale fonte effettiva della morale.

Il testo conciliare precisa, inoltre, che, quando prevale la coscienza "retta", gli uomini si allontanano dal "cieco arbitrio". Ma per resistere al "cieco arbitrio" delle passioni, delle tentazioni, dei cattivi pensieri e desideri, non occorre forse l'aiuto della Grazia? Questa è sempre stata la verità cattolica, basata sulla Tradizione e sulla Scrittura: senza la Grazia, senza l'aiuto dello Spirito Santo, non riusciamo ad osservare né la morale naturale (della legge "inscritta nei nostri cuori") né quella rivelata che la perfeziona. Non per nulla il Signore ha detto: "Senza di Me non potete far nulla", Gv 15, 5. Ma della Grazia il testo del Concilio non fa cenno alcuno. La "conformità" alle norme "oggettive" della legge morale, posta da Dio nei nostri cuori, dipende ora, anche per i cattolici, esclusivamente dalla "rettezza" della coscienza e cioè dall'individuo, immerso nella "ricerca della verità" insieme a tutti gli altri uomini. Tra l'altro, su un presupposto del tutto aleatorio ossia che questi "altri" siano effettivamente interessati alla ricerca della verità, da soli e in comune, cosa che il sano realismo è costretto a negare: basti pensare ai musulmani, per i quali ogni possibile verità è già contenuta nel Corano, creduto un "archetipo celeste" comunicato in arabo, che non si dovrebbe nemmeno tradurre

nelle altre lingue.

E non è estremamente grave che, al modo dei deisti, si sia concesso di fatto spazio all'idea secondo la quale la "coscienza morale" unisce gli uomini *al di là e al di sopra delle religioni positive*? Perché questo è ciò che accade, con la suddetta ricerca in comune del vero in etica. Grave, dal momento che la nostra religione *positiva* è l'unica ad esser stata rivelata dal vero Dio, la Santissima Monotriade, mentre l'ebraismo ha per noi cattolici apostatato, non avendo riconosciuto (ancora) il vero Messia, Nostro Signore Gesù Cristo. Ora, invece, la "coscienza morale" rettamente intesa unirebbe gli uomini in una "ricerca della verità" da farsi in comune anche per ciò che riguarda i "problemi" e quindi i valori morali. Ma questa è appunto una visione se vogliamo di tipo *umanistico* della religione, non cattolica; dell'umanesimo di tipo massonico, che, interpretando il fenomeno religioso in chiave completamente razionalistica (essendo la Massoneria speculativa originariamente un prodotto del deismo sviluppatosi in ambito anglicano, propalante il principio di tolleranza enunciato qualche decennio prima da un *John Locke*), intende come unica e vera religione per l'appunto quel Dio *impersonale e anonimo* che la ragione coglierebbe al di là delle religioni positive, storiche, con i loro (per i massoni) miti superstiziosi e, per conseguenza, concepisce la vera morale come un insieme di precetti che deve esser sempre la ragione, espressione della nostra libera coscienza, a determinare.

I valori religiosi e morali vengono dunque sottoposti, dal Concilio, al criterio della "verità come ricerca", della verità *in itinere*, potremmo dire. Nell' art. 16 della *Gaudium et spes* i Novatori sono dunque riusciti a far filtrare il concetto (non cattolico) che la "verità", anche quella da applicare nelle questioni morali pratiche, non la possediamo ancora (non la si ricava da un Magistero infallibile di venti secoli) ma deve risultare dallo sforzo comune e comunitario della "coscienza" di ciascuno. Per questo, circa sessant'anni di "dialogo", condotto secondo la logica di suddetta "ricerca", non hanno portato a nulla. Anzi, hanno sortito un effetto nefasto: inevitabilmente, le "verità" delle quali si sono imbevuti tanti cattolici dialoganti sono state quelle delle controparti ed i cattolici hanno apostatato a milioni o sono caduti in massa nell'indifferentismo più completo.

Questo appare dunque un ulteriore grave difetto della *Dignitatis humanae*: l'aver posto a fondamento del concetto della "libertà religiosa" un concetto di verità fondato sui moti e la sensibilità della coscienza individuale e pertanto privo di un effettivo nesso con il sovrannaturale, per ciò stesso inapplicabile al concetto di verità rivelata, come sempre inteso dalla Chiesa. Secondo il suo insegnamento costante, l'indispensabile adesione del nostro intelletto alle verità di fede, non bastando quella pur utile del nostro sentimento, avviene sempre con l'aiuto decisivo dello Spirito Santo e mai per la sola e pura forza di convinzione di quelle verità o per le sole capacità del nostro intelletto, che pur deve dare il suo contributo, fin dove può giungere. Ma nemmeno nell'ambito delle conoscenze profane si può dire che la verità si imponga unicamente per la forza che pur possiede. Anche qui devono intervenire altri fattori.

6.2.2 Applicazioni nei testi stessi del Concilio della nozione della verità come ricerca della verità.

Il tema della *ricerca della verità*, quale modo di essere della coscienza, cui deve esser riconosciuta la libertà necessaria alla ricerca, in nome della *dignità dell'uomo*, e quindi il concetto, tipicamente moderno e modernista, della *verità come ricerca della verità*, trova *molteplice attuazione* in vari testi chiave del Vaticano II.

Si dice infatti nel *Proemio* o art. 1 di *Dignitatis humanae*: " Il sacro Concilio professa pure che questi doveri [cercare la verità ed aderirvi soprattutto per ciò che concerne Dio e la sua Chiesa] attingono e vincolano la coscienza degli uomini, e che la verità non si impone che per la forza della verità stessa, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore. E poiché la libertà religiosa, che gli esseri umani esigono nell'adempire il dovere di onorare Iddio, riguarda l'immunità dalla coercizione

nella società civile, essa lascia intatta la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo.” (DH 1.3)

Dovere, con quale oggetto? Si suppone, quello di ricercare la verità sulla “vera religione e l'unica Chiesa di Cristo”. Nella riaffermazione di questo “dovere”, il prof. Castellano vede giustamente una “precisazione dottrinale” indispensabile, che “salva la dottrina tradizionale della Chiesa su un punto essenziale.”[206] Indubbiamente era questa l'intenzione di coloro che sono riusciti ad introdurre questa precisazione dottrinale nel testo. Ma che tale precisazione salvi la dottrina tradizionale, evitandole le ambiguità della *nouvelle théologie* infestante le Commissioni conciliari, ciò è tutto da vedere, a mio avviso. Consideriamo attentamente i testi.

Poiché la verità possiede indubbiamente una sua intrinseca “forza”, si suppone che, grazie al “dialogo” e alla ricerca “con tutti gli altri”, le menti dei dialoganti si lascino convincere dalla verità ossia (concludo) dal fatto dell'esistenza della “vera religione e dell'unica Chiesa di Cristo”. Questa verità è tuttavia o g g i a sua volta *ambigua*, dal momento che “l'unica Chiesa di Cristo” nel senso del Concilio, non è *solamente* la Chiesa cattolica, come sempre ritenuto; è la “Chiesa di Cristo” di cui all'art. 8 della *Lumen Gentium* e all'art. 3 del Decreto *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo, nella quale pertanto sussistono, come elementi dei quali si serve lo Spirito Santo nell'opera della salvezza, anche le altre religioni cristiane, pur se in comunione *meno piena* rispetto a quella della Chiesa cattolica, perché gravate dai noti errori, peraltro pudicamente taciuti dal Vaticano II! E quindi: qual è il contenuto di verità ossia la correttezza dottrinale di un concetto del genere, che “forza di convinzione” può possedere, se appare in se stesso ambiguo e dottrinalmente eterodosso? Ma il vero è che il “dialogo” proposto sulla base del Concilio non vuole convincere per il suo contenuto di verità, vale a dire in quanto esposizione delle verità di fede al fine di convertire; non volendo a priori convertire, vuol convincere proprio *per le falsità* che contiene, costituite cioè dalle proposizioni di una versione edulcorata e posticcia della nostra religione (il falso Cristo la cui misericordia tutti perdona senza pretendere che si convertino a Lui e cambino vita), messa in piedi per giungere ad iniziative comuni con le altre religioni e realizzare per tal via l'unità del genere umano: un'utopia malsana, insensata, penetrata però nei testi del Concilio, a partire dall'art. 1 della *Lumen Gentium*. [207]

Ma prescindendo da ciò e restando al concetto della verità. Si può forse negare che la verità possiede una sua intima, trascinate forza di convinzione? È certamente vero. La verità, una volta accertata, ci costringe moralmente con la sua indefettibile autorità. La legge positiva stessa non ci costringe all'obbedienza, oltre che per esser un comando in genere fornito di sanzione, anche per il contenuto di verità che mostra di possedere, quando lo possiede? In ogni caso, la verità possiede un'*autorità* di fronte alla quale non possiamo far valere la nostra opinione personale: dobbiamo invece inchinarci ed obbedire. La verità e l'autorità si implicano a vicenda, nel senso che *la verità ha come tale autorità*. Non ha però *potere*, il potere di farsi accettare, imponendosi senza ulteriori indugi. Infatti, c h i la riconoscerà l'*autorità* della verità, della verità in sé e per sé, nella sua intrinseca oggettività? Tutti gli uomini, la riconosceranno, senza eccezione, una volta “soavemente” convinti con validi ragionamenti?

La riconosceranno soprattutto gli intelletti già disposti ad accettare la verità. Non quelli, in genere la maggioranza, che non sono disposti, per i più vari motivi, e che anzi arrivano persino a respingere la verità *proprio perché è la verità*. Con la sua sublime predicazione, le profezie, i miracoli, Nostro Signore ha forse convinto tutto Israele o solo una piccola parte? San Giovanni scrive che molti “tra i capi” di Israele credettero in Cristo, “ma non lo confessavano per paura di esser scacciati dalla sinagoga” ad opera dei Farisei (Gv 12, 42). Avevano capito Chi effettivamente era Gesù di Nazareth ma le loro passioni e le loro paure facevano velo alle loro volontà, e, in quelli che non credettero, al loro intelletto. Pensare che la verità possa convincere semplicemente con la sua propria forza e portare di per sé all'azione, ciò significa applicare alla maggioranza del genere umano ciò che si è sempre

rivelato esser la caratteristica di una eletta minoranza; significa, quindi, avere un concetto utopistico della natura umana, come se fosse immune dalle conseguenze del peccato originale; significa voler negare che le nostre passioni, i pregiudizi, i vizi, gli interessi fanno spesso aggio sull'intelligenza e la volontà. E tanto più quanto detto vale per le verità sovranaturali della nostra Fede, cui non possiamo accedere senza l'aiuto dello Spirito Santo poiché esse sono "scandalo per i Giudei e follia per i Greci" (1 Cr 1, 23). Come ripetevano i Santi Padri, senza amare le Sacre Scritture è impossibile comprenderle ("*non introitur in veritatem, nisi per charitatem*" – Sant'Agostino) e non si amano senza la fede. O, aggiungo io, senza la sincera propensione a trovare la fede proprio mediante le Scritture, affidandosi senza remore al loro contenuto di verità, ancora non evidente, non fatto ancora proprio, da colui che sta iniziando la difficile ricerca, spesso spiritualmente molto sofferta. Ma senza la fede, fermamente voluta se non ancora trovata, è impossibile comprendere le Sacre Scritture: esse restano un libro chiuso con sette sigilli. Senza la fede, vuol poi dire senza l'aiuto dello Spirito Santo, della Grazia.[208] Per tal motivo, la Chiesa Cattolica ha sempre insegnato che il senso delle Scritture (raramente facile a cogliersi) spetta alla Chiesa stessa stabilirlo, godendo essa sempre dell'aiuto sovranaturale dello Spirito Santo (il quale, nei momenti di crisi nei costumi e nella fede, impedisce alle cattive dottrine di radicarsi e successivamente illumina e sostiene il Magistero nell'opera di pulizia e restaurazione).

Il concetto della verità posto dal Concilio a fondamento dell'intera *Dignitatis humanae*, che ne costituisce come lo spirito, appare irrealistico, non conforme alla Tradizione della Chiesa, al suo sano realismo e al giusto concetto della verità da applicarsi alla comprensione dei dogmi della fede. E forse non immune da una tinta pelagiana. Dopo averlo visto all'opera nell' art. 16 della *Gaudium et spes*, nella determinazione assieme agli "altri" dei valori da applicarsi nella morale, vediamo ora come si applichi nella sfera della libertà religiosa. Ci illumina l'art. 3 di *Dignitatis humanae*, dedicato alla "ricerca della verità in materia religiosa".

Rifacendosi a san Tommaso, il Concilio ci ricorda che "norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio con sapienza e amore ordina, dirige e governa l'universo e le vie della comunità umana" (DH 3.1). Di questa legge, Dio "rende partecipe l'essere umano, cosicché l'uomo, sotto la sua guida soavemente provvida, possa sempre meglio conoscere l'immutabile verità" (DH 3.1). Ma come deve esser concretamente ricercata "l'immutabile verità"? E quale sarà "l'immutabile verità"? Di sicuro non riguarderà la scienza o la filosofia o la letteratura bensì quei precetti che concernono Dio e l'ordine da Lui stabilito: *Dio, l'uomo e il mondo*, come si diceva una volta. La loro ricerca da parte dell'uomo sarà la ricerca della presenza della "legge divina" che ordina e regge l'universo e la "comunità umana". Ora, dalla Sacra Scrittura e dal Magistero della Chiesa, dalla teologia ortodossa e dalla filosofia cristiana, non abbiamo noi già *un'idea sufficiente dell'immutabile verità*, sia nelle sue componenti strettamente religiose che in quelle morali e metafisiche? E di riflesso, sociali e politiche? Voglio solo dire che l'immutabile verità "in materia religiosa" invece che come saldo possesso sulla base del Deposito della Fede, custodito dal Romano Pontefice, possesso che garantisce tutta una serie di verità fondamentali anche non strettamente religiose, viene qui presentata e *sentita come problema, perché sottoponibile sempre ad un'ulteriore "ricerca"*.

L'art. 3 di *Dignitatis humanae* si propone, pertanto, di illustrare i giusti criteri di questa "ricerca". Questi criteri devono tener conto del valore assoluto della *dignità umana* non del valore assoluto che la verità cattolica possiede intrinsecamente, in quanto sempre fedele nei secoli al Deposito della Fede, di origine divina, e che dovrebbe esser fatto valere (con il giusto spirito di carità) nei confronti dei non-cattolici, al fine della loro conversione.

"La verità, però, va cercata in modo rispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale: e cioè con una ricerca condotta liberamente, con l'aiuto dell'insegnamento e dell'educazione, per mezzo dello scambio e del dialogo con cui, allo scopo di aiutarsi vicendevolmente nella ricerca, gli

uni rivelano agli altri la verità che hanno scoperta [*invenerunt*] o che ritengono di aver scoperta”(DH 3.2).

Il principio qui affermato fa consistere la verità “in materia religiosa” in qualcosa che è “scoperto”, trovato dalla coscienza individuale nella ricerca “con gli altri”, nello “scambio e nel dialogo” reciproci, nella messa in comune delle verità “scoperte”, ove gli “altri” [*alii*] non sono semplicemente gli altri cattolici, ma *gli altri in generale, tutti gli altri uomini, a qualsiasi credo appartengano*. È il medesimo, straordinario concetto di cui all’art. 16 di *Gaudium et spes*, applicato ora senza sfumature alla verità “in materia religiosa”. Una “ricerca” della verità “in materia religiosa” concepita in questo modo può naturalmente avere ad oggetto la *lex aeterna*, la legge morale naturale, ma alla maniera dei *deisti*: coinvolgendo tutti (senz’escludere nemmeno i miscredenti – vedi *infra*) non può avere ad oggetto la Verità Rivelata, negata dai non-cristiani e in parte dagli eretici e scismatici, necessariamente invitati alla “ricerca”.

L’art. 3.1 di *Dignitatis humanae*, come si è visto, afferma che l’uomo gode della “guida soavemente provvida” da parte di Dio per conoscere “sempre meglio l’immutabile verità”. A questo riferimento di carattere generale, il Concilio, nell’indicare il metodo della ricerca, non avrebbe dovuto far seguire un preciso riferimento allo Spirito Santo? Detto altrimenti: non avrebbe dovuto aggiungere che senza l’aiuto dello Spirito Santo la “libera ricerca” della verità “nel dialogo” con tutti gli “altri” non sarebbe approdata a nulla? Invece il Concilio tace completamente dell’indispensabile apporto dello Spirito Santo! E come avrebbe potuto parlarne, nel propugnare una “ricerca dell’immutabile verità” da farsi in comune con tutti gli acattolici, i non-cristiani e persino gli atei e i miscredenti? Non è forse vero che anche con gli atei e miscredenti dobbiamo noi cattolici lavorare “in leale e prudente dialogo”, non per cercare di convertire (non sia mai) bensì per costruire un mondo migliore, il che implica evidentemente che bisogna ricercare anche con loro la verità nella morale e nella religione? Anche con loro, perché anche loro, in nome della loro umana dignità, hanno diritto alla libertà di coscienza in religione, anche se la loro è una religione di segno contrario, è la negazione stessa della legittimità della religione, già come semplice atteggiamento dello spirito umano.[209]

Anche questa dottrina della “libera ricerca” della verità in materia religiosa, a mio parere contraddice *nettamente* l’insegnamento tradizionale, secondo il quale, per il cattolico, la verità “in materia religiosa” e nella morale è una verità rivelata da Dio e mantenuta da due millenni nel *Deposito della Fede*, custodito dal Magistero. Data la sua fonte, si tratta di una verità assolutamente oggettiva che esiste indipendentemente da noi e che perciò richiede, esige l’assenso del nostro intelletto e della nostra volontà, assenso possibile solo con l’aiuto determinante della Grazia. Essa esige di esser riconosciuta, fatta propria e messa in pratica dal credente, non di esser da lui “trovata” con le sue sole forze e per di più in una cosiddetta *ricerca in comune con gli altri*, cioè con gli eretici, gli scismatici, i non-cristiani, i miscredenti! Non ha qui il Concilio messo in comune Cristo e Beliar? Al criterio *oggettivo* tipico del cattolicesimo, della verità “in materia religiosa” che è tale innanzitutto perché rivelata da Dio, si sostituisce quello *oggettivo*, di origine protestante e tipico del pensiero moderno e contemporaneo, suo vero e proprio feticcio, di una verità che è tale perché “trovata” dalla coscienza individuale nella sua “ricerca”, da sola o in comune “con gli altri”; perché risultato della “ricerca” del soggetto, individuale e collettiva. In questo modo non si è aperta la porta all’irruzione nel cattolicesimo di una *religiosità individuale anomala*; una religiosità della “ricerca”, della “sperimentazione”, del “cuore”, del “sentimento di umanità” o di “solidarietà”, della “coscienza”, del “dialogo”, caramellosa e dolciastra, una *pappa del cuore* capace di sciogliersi in tutte le pietanze, che ha sostituito la fede con la *sentimentalità*, facile preda infine delle seduzioni dei Settari smercianti tutti i falsi carismi di uno “Spirito” non meglio specificato ?

La presenza dell’idea della “verità come ricerca” la troviamo, a mio avviso, anche nella definizione di “progresso estrinseco” nella conoscenza delle verità di fede risultanti dalla “tradizione di origine

apostolica”. E mi sembra che esso costituisca il sostrato o l’autentico fondamento della nozione di *tradizione vivente* praticata dal Magistero dal Concilio in poi e ricavabile dai testi conciliari. Infatti, l’art. 8.2 della costituzione *Dei Verbum* sulla rivelazione divina, dedicato alla “sacra Tradizione”, afferma che la comprensione delle verità di fede mantenute in questa “tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l’assistenza dello Spirito Santo”. La Chiesa possiede dunque la verità di origine divina *ma (apprendiamo ora) non ancora nella sua pienezza*. Precisa infatti il testo che: “la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio [*Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei*]” (DV 8.2). Non dice, il testo, che la Chiesa tende incessantemente *ad attuare pienamente in tutto ciò che fa la verità divina* che custodisce da secoli ossia ad esser sempre all’altezza della sua alta e difficile missione spirituale; dice, invece, che la Chiesa tende continuamente alla *pienezza della verità divina, della verità stessa, rivelataci da Cristo Nostro Signore*. Ora, se uno tende “incessantemente” (*iugiter*) a possedere una cosa nella sua pienezza, vuol dire che questa “pienezza” ancora non la possiede, pur tendendovi di continuo. Ergo: la “verità divina” ovvero la verità rivelata nella sua “pienezza”, la Chiesa non la possiederebbe ancora, dopo venti secoli da che esiste, la Chiesa. Essa vi “tenderebbe incessantemente”, senza averla ancora raggiunta, così come la “coscienza morale” dei cattolici tende alla verità rappresentata dalle “norme oggettive” della morale, nel dialogo planetario con tutti gli uomini! Non la possiede già nel Deposito della Fede, conclusosi con la morte dell’ultimo Apostolo, vi tende con una ricerca continua da effettuarsi ora in dialogo e comunione con tutto il resto del genere umano! Ma questo non significa, altresì, insinuare che la Rivelazione non si è conclusa con la morte dell’ultimo Apostolo, come invece si è sempre ritenuto?

Il concetto di “verità divina” qui esposto appare in patente contraddizione con quello del Deposito della Fede, che esprime il concetto del *possesso sicuro della verità rivelata* non certo quello del *tendere incessantemente verso di essa*. Al concetto tradizionale della verità rivelata come possesso garantito alla Chiesa dallo Spirito Santo dalla morte dell’ultimo Apostolo in poi, quindi ben definito nei suoi dogmi, si sostituisce l’idea della verità come un *tendere*, quasi una *Sehnsucht* alla maniera dei Romantici; quella di un progredire che resta *indeterminato*, visto che non ha ancora raggiunto la sua “pienezza”, pur essendo sempre sorretto (per definizione) dallo Spirito Santo! E di questa nozione della “pienezza”, dobbiamo forse dire che sia chiara ed evidente? Né l’impressione fortemente negativa di questa conclusione del § 8.2 DV può esser mitigata, a mio avviso, dalla frase finale: “finché in essa vengano a compimento le parole di Dio.” Che significa? Questo “venire a compimento” vuol forse riferirsi alla Parousia di Nostro Signore? Se così fosse, allor il testo conciliare – *incredibile dictu* – affermerebbe che la Chiesa tende incessantemente ad una “pienezza della verità divina” che non riuscirà mai a conseguire in questo mondo (nonostante l’assistenza dello Spirito Santo), se il compimento di tale “tendere” si avrà solo “al compimento delle Parole di Dio” cioè alla fine del mondo. Se invece il “venire a compimento delle parole di Dio” non si riferisce alla *Parousia*, a cosa si riferisce, allora? A quale momento nel tempo? In ogni caso l’inciso finale resta oscuro, degna conclusione dell’ambiguità del testo.

Nel paragrafo finale di DV 8, si traggono le conclusioni sull’idea di tradizione. Che la tradizione venga presentata qui anche come fonte della Rivelazione, non si direbbe proprio, secondo i critici di questo testo: sembra prevalere la nozione di una *tradizione interpretativa (perché si limita a far conoscere e far comprendere) assai più che costitutiva del dogma*. Ma, ai fini del nostro tema, preme rilevare che la tradizione viene per l’appunto presentata ora come “tradizione vivente”. Recita infatti il testo: “Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa tradizione [*Sanctorum Patrum dicta huius Traditionis vivificantur praesentiam, cuius divitiae* etc], le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega. È questa tradizione che fa conoscere alla Chiesa l’intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture” (DV 8.3).

La Tradizione dalla “presenza vivifica”, detta anche “vivente”, venne appunto opposta da Giovanni Paolo II e dal cardinale Ratzinger a mons. Lefebvre quando fu dichiarato scomunicato *ipso iure* per aver consacrato quattro vescovi (con solo potestà d’Ordine) a Écône per garantire la sopravvivenza della FSSPX, ma senza mandato perché il Papa gli aveva imposto di attendere ancora a nominare un successore, dopo mesi di lunghe ed estenuanti trattative, con Roma che avanzava sempre nuove richieste. Secondo i due augusti critici, l’atto di indisciplina, era il risultato finale dell’avversione di mons. Lefebvre per la Messa del *Novus Ordo*, da lui mai celebrata, e questa avversione derivava, sempre secondo loro, dal fatto che mons. Lefebvre non comprendeva il significato “vivente” della Tradizione. Grazie a questo significato, e quindi al carattere *evolutivo* della Tradizione in relazione all’evoluzione dei tempi, le riforme liturgiche del tutto innovatrici imposte (contro *tutta* la Tradizione liturgica) da Paolo VI dovevano ritenersi in armonia con la Tradizione, se appunto la si intendeva nel suo significato di “tradizione vivente”. Ora, mi sembra impossibile negare che questo superficiale, inaccettabile concetto di “tradizione vivente” costituisca l’applicazione all’idea della Tradizione della nozione di “verità come ricerca”, come “tendere incessante” e quindi come evoluzione e sviluppo, nel quale alla fine si può far rientrare di tutto - anche l’orrendo culto pagano dell’idolo ligneo detto *Pachamama*, celebrato di recente in S. Pietro, alla presenza sorridente di Papa Francesco!

* *

Abbiamo visto che, nel Proemio o art. 1 della *Dignitatis humanae*, si afferma che la nuova dottrina sulla libertà religiosa deve ritenersi coerente con la Tradizione della Chiesa perché “lascia intatta la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l’unica Chiesa di Cristo” (DH, 1.3). Ma che efficacia ha il mantenimento di questo “dovere”, in armonia, come ha rilevato il prof. Castellano, con la dottrina di sempre della Chiesa, se l’attuazione di questo “dovere” avviene all’insegna di un concetto di verità desunto dal pensiero moderno, che non lascia spazio al concetto stesso di *verità rivelata*? Questo “dovere” viene mantenuto nel modo giusto? O non, piuttosto, in modo contraddittorio, mancandogli il supporto del vero concetto cattolico della verità (*adaequatio rei et intellectus*), che si fonda sempre su Aristotele e la Scolastica, ma anche e soprattutto sul senso comune e la *recta ratio*: la verità quale concordanza della cosa indagata con l’intelletto che la sta indagando secondo i canoni naturali del ragionamento: principio di causalità, di identità e non contraddizione, di ragion sufficiente?

Il concetto della verità come ricerca, che tende incessantemente al suo oggetto senza mai comprenderlo in modo definitivo, ha una delle sue fonti principali nella filosofia di *Maurice Blondel*. L’ 1 dicembre del 1924 il Sant’Uffizio condannò dodici proposizioni estratte dalla “filosofia dell’azione” di Blondel. La condanna, firmata dal cardinale Merry Del Val, fu pubblicata solo su fonti cattoliche francesi, secondarie rispetto a quelle vaticane ufficiali, e passò praticamente inosservata. La proposizione n. 5 riguardava il concetto della verità come si deduceva dagli scritti del filosofo francese: “La verità non si trova in nessun atto particolare dell’intelletto, nel quale si avrebbe la *conformità* con l’oggetto, come dicono gli scolastici, ma *la verità è sempre in divenire* e consiste *nella progressiva adeguazione dell’intelletto alla vita*, ovvero in un certo moto perpetuo tramite il quale l’intelletto si sforza di spiegare ciò che l’esperienza partorisce *o ciò che l’azione esige*; in modo tale, però, che in tutto il progresso non ci sia nulla di definito e stabile.” Nella dodicesima proposizione condannata, appariva in modo ancor più netto l’idea della verità come un tendere incessantemente ad uno stadio ulteriore del vero, applicata per di più anche al dogma della fede: “Anche dopo aver concepito la fede, *l’uomo non deve riposare nel dogma della religione e aderire ad essa fissamente e immobilmente*, ma deve rimanere sempre ansioso di progredire verso un’ulteriore verità, *con l’evolvere verso nuovi significati*, anzi anche correggendo quel che crede.”

Commentava il P. Réginald Garrigou-Lagrange, dal cui articolo del 1946 (dianzi citato) ho tratto quanto appena riportato: “A quale vita ci si riferisce in questa definizione “*conformitas mentis et vitae*”? Alla vita umana. E come evitare la proposizione modernista: “La verità non è immutabile più di quanto non lo sia l’uomo, poiché evolve con lui, in lui e per lui”(Denz. 2058, [Decr. *Lamentabili*])? Si comprenderà ora perché Pio X abbia detto a proposito dei modernisti: “*pervertono la nozione della verità eterna*” (Denz. 2080 – [Encl. *Pascendi*, proposizione omessa nel

Denz.-Schönmetzer, edito dopo il Concilio]). È molto pericoloso affermare [come facevano i “nuovi teologi”]: “I concetti cambiano, le affermazioni restano.” Se il concetto stesso di verità cambia, le affermazioni [dogmatiche] non rimangono più vere allo stesso modo, né mantengono lo stesso senso. Quindi *il significato di ciò che è stabilito nei Concili non è più conservato, come si pretende.*”

In effetti, Blondel faceva scaturire il concetto stesso di “rivelazione” dall’esperienza interiore del soggetto, essendo per lui la fede, anche quella cristiana, “*expérience divine en nous*” assai più che dato oggettivo di un Dio che *si rivela a noi dall’esterno, con segni sensibili, oggetto d’esperienza, tramandato da testimoni assolutamente veritieri* (Vedi: 2 Pt 1, 16 ss.). In quanto risultato di questa esperienza, secondo Blondel, “la pratica precede e prepara la credenza” onde si può dire che sia l’azione a creare la fede.[210] In senso generale, cos’è per lui l’azione? “È questa sintesi del volere, del conoscere e dell’essere, questo legame del composto umano che non si può scindere senza distruggere tutto ciò che si è separato; è il punto preciso nel quale convergono il mondo del pensiero, il mondo morale e il mondo della scienza; e se non si uniscono, il tutto crolla.”[211] Definizione ambiziosa, come ognuno può vedere, complessa ed anche complicata, che tuttavia non riesce a risolvere il problema fondamentale del rapporto tra azione e trascendenza, posto esplicitamente nel testo, se ambiguo appare alla fine dell’opera il nesso che l’azione dovrebbe stabilire in modo chiaro tra la natura e il soprannaturale, nel famoso passo, tante volte criticato, per la sua oscurità e perché in odor di eresia, per un cattolico. Cito nell’originale: “Ainsi il est impossible que l’ordre naturel soit, et impossible qu’il ne soit pas: c’est la grande épreuve de l’homme qui, voulant infiniment, voudrait souvent que l’infini ne fût pas. Ainsi, en revanche, il est impossible que l’ordre surnaturel soit sans l’ordre naturel auquel il est nécessaire, et impossible qu’il ne soit pas, puisque l’ordre naturel tout entier le garantit en l’exigeant. Solidarité des conditions scientifiques, qui se traduit en un système de vérités réelles.”[212] La distinzione tra la natura e il soprannaturale sembra qui scomparsa e “l’ordine naturale” sembra necessario a quello soprannaturale, contraddicendo pertanto il principio che Dio non ha bisogno della natura per essere Dio e l’ordine naturale esiste per un atto del tutto gratuito di Dio.

È evidente come i neomodernisti traessero ispirazione dalla “filosofia dell’azione” di un Blondel. Non posso qui dilungarmi su di essa. Mi corre tuttavia l’obbligo di sottolineare la sostanziale *superficialità* del concetto di verità proposto dal filosofo francese, nonostante l’indubbia originalità e le sottili analisi presenti ne *L’Action*, e aspetti positivi come le sue argomentate critiche alla mentalità scientificista al tempo prevalente. Blondel bolla il tradizionale concetto aristotelico-tomistico della “*adaequatio rei et intellectus*” come “chimerico”. Non “chimerico” ed invece “realistico” sarebbe, al contrario, quello da lui proposto: “concordanza reale di mente e vita”. Ora, se c’è un concetto che appare “chimerico” nella sua ondivaga vaghezza è proprio quello di “vita”. Che vuol dire? Ci si può far rientrare tutto. La “vita” sarebbe poi soprattutto “azione”. Ma “azione”, come? Come comportamento razionale secondo principi morali che trascendono l’azione stessa, rispondente ai canoni della causalità, del principio di identità e non-contraddizione e di ragion sufficiente, oppure come “slancio vitale” che produce il proprio principio ispiratore per il fatto stesso del suo “slancio” e quindi sulla base del sentimento, del cuore, dell’indeterminato accavallarsi delle passioni e degli impulsi? La “filosofia dell’azione”, in quanto fondata sulla categoria della “vita”, sul “vitalismo”, non appare forse incline all’*irrazionalismo*? Non rimanda alla “filosofia della vita” di pensatori come Schleiermacher, al tendere indeterminato e narcisistico dei Romantici verso l’indefinibile Assoluto?

In Germania, tra fine Ottocento ed inizio Novecento, fu articolata in particolare da pensatori come Wilhelm Dilthey, che costruì il concetto dello spirito come “vita” nel senso di “esperienza vissuta” (*Erlebnis*) dalla coscienza individuale, da interpretarsi sempre storicamente e quindi secondo lo spirito del proprio tempo, la *temporalità* nella quale il soggetto si trova sempre immerso. Da ciò un concetto storicistico della verità, sempre condizionata dal proprio tempo, le esigenze del quale si riflettono nell’esperienza vissuta, nella “vita” appunto. Tale concezione risulta chiaramente incompatibile con l’idea stessa di verità rivelata da Dio, in quanto tale immutabile e quindi *assoluta*, perché le verità religiose e morali che essa annunzia (per esempio, l’indissolubilità del matrimonio, l’etica del Discorso della Montagna, l’identità del Figlio col Padre, la salvezza per i soli Eletti, la divisione finale dell’umanità in Eletti e Repti) non possono per definizione esser sottoposte alla temporalità, ossia al giudizio che ne possa dare, nel tempo storico determinato, la mutevole coscienza dell’esperienza vissuta del soggetto.

Si può dire che, storicamente, le blondeliane e bergsoniane filosofie della “vita”, dello “slancio vitale”, dell’“azione” abbiano rappresentato una reazione inevitabile e per certi aspetti salutare contro i dogmi angusti e superficiali del *positivismo* dominante a fine Ottocento, con il suo scientismo, il suo materialismo, il suo determinismo, la sua miscredenza venata di irreligiosità, la sua generalizzata aridità spirituale, che voleva interpretare tutti i nostri moti dell’animo in chiave fisiologica. Tuttavia, al di là di un’efficace azione di rottura, cosa offrivano esse di costruttivo,

soprattutto per il cattolico? Assai poco, a ben vedere. Rivalutavano il sentimento, l'interiorità, la psiche come espressioni insopprimibili della "vita", ridando in tal modo dignità al fenomeno religioso, del quale il sentimento del divino è parte importante anche se non decisiva, ma non rifiutavano il mito positivista del progresso. Lo rinverdivano in una spiritualità confusa, narcisistica e sincretistica, incompatibile con il vero spirito religioso; giustificavano un *soggettivismo del sentimento*, una spiritualità che azzerava tutte le religioni, riducendole a mere istanze del sentimento individuale della "vita".

Bisogna invece ribadire, all'unisono con P. Garrigou-Lagrange, che il concetto della verità come *adaequatio* o *concordantia rei et intellectus* ha un valore universale, immutabile, paradigmatico. Nella scienza, esso resta fondamentale. Albert Einstein non ha avuto il premio Nobel per la sua teoria della relatività ma per la sua teoria (all'epoca innovatrice) sulla trasmissione della luce in pacchetti di energia o "fotoni", presenti nel treno d'onde elettromagnetiche che pur costituisce il raggio di luce. E questo, perché? Perché la sua ipotesi sull'esistenza dei fotoni è stata sperimentalmente comprovata mentre la teoria della relatività è rimasta una teoria, per quanto geniale e stimolante anche per chi non la condivide. È mancata per quest'ultima la conferma sperimentale ossia "la concordanza tra l'intelletto [l'ipotesi] e la cosa [qui la realtà esteriore, in una sua determinata configurazione].

Noi applichiamo questo concetto della verità (nel quale la res, quale essa sia, rappresenta una realtà oggettivamente diversa dal pensiero che la indaga e della quale esso deve dimostrare l'effettiva natura) nella vita di tutti i giorni, nella nostra filosofia pratica, nelle previsioni contenute nei giudizi con i quali ci conduciamo nei negozi quotidiani, verificate o meno queste previsioni dal loro avverarsi o meno secondo lo schema causale tipico del *modus operandi* del nostro intelletto: "se A, allora B". Secondo uno schema causale che considera sempre la causa efficiente (*chi* ha fatto questo, *cosa* l'ha prodotto e *quando*) e quella finale (*perché*, a qual fine). Non secondo un'idea indeterminata di "vita", vale a dire di realtà in continuo e magmatico progresso, posseduta da un movimento che l'intelletto sia sempre costretto a rincorrere, registrandone magari a caso ciò che via via vi appare, come se costituisse l'unico *vero* da esso conoscibile. E questo falso concetto della verità, che rende il nostro intelletto del tutto passivo di fronte alla cosiddetta "vita", dominata dalle forze dell'*azione*, comprese le più oscure, si dovrebbe applicare anche alle verità di origine sovranaturale della nostra religione!

Ma valga il vero: la concezione evolutiva della verità, che la concepisce come un riflesso della "vita" in (supposta) perenne evoluzione – ci sono certo grandi mutamenti, da un'epoca all'altra ma i peccati degli uomini e delle donne non sono sempre gli stessi? – comporta per logica conseguenza il rifiuto di accettare il carattere *immutabile* del dogma e quindi, a ben vedere (magari anche senza rendersene conto) il dogma *in quanto tale*, dato che per quella concezione l'esistenza del dogma non impedisce affatto la ricerca costante del soggetto verso una "verità ulteriore", che contenga "nuovi significati" e pertanto la possibilità di continue *rettifiche*, come si deduce dalla dodicesima proposizione di Blondel condannata. I modernisti affermavano, in genere, la loro fede nei dogmi insegnati dalla Chiesa e tuttavia li volevano mantenere aperti alla possibilità di "nuovi significati", da esplorare con il contributo del pensiero moderno, forte delle sue metodologie scientifiche. Ma un dogma che ammetta, da parte di teologi e fedeli, la ricerca continua di una "verità ulteriore" rispetto a quella da esso proclamata come definitiva, *non è più un dogma*. I modernisti non sembravano rendersi conto dell'intima contraddizione nella quale erano caduti, irrisolvibile per chi aveva fatto causa comune con il soggettivismo e l'immanentismo del pensiero moderno, nemico del principio di identità e non-contraddizione, incline, grazie anche agli apporti della fisica contemporanea, a sostituire il principio causale con il *c a s o*. Essi si trovavano anche disarmati di fronte all'empirismo brutale della scienza moderna, che dovevano subire acriticamente, rifugiandosi nell'*irrazionale* tipico delle subculture: si pensi alla popolarità che godeva anche presso di loro quella torbida manifestazione della "vita" rappresentata dalla *teosofia*.

Consideriamo, inoltre, un ulteriore aspetto di quest'idea nuova, di una ricerca della verità nelle cose della morale e della religione da effettuarsi in modo *ecumenico*, vale a dire in comunione "con gli altri uomini", in nome di un vincolo comune che sarebbe *rappresentato* dalla "coscienza morale" di ognuno, che si suppone per principio "retta". Retta, nella misura in cui sa ascoltare la voce di Dio che parla nella nostra coscienza attraverso i dettami della legge naturale? Ma la nozione di *legge di natura*, che ci comanda anche indipendentemente dalla Rivelazione, tanto per fare un esempio è sconosciuta ai musulmani, il cui monoteismo volontaristico all'estremo non la ammette: esiste solo la volontà di Allah come risulta dal Corano, il Dominatore dal decreto imperscrutabile, che può fare e disfare a suo piacimento. E l'ebraismo tradizionale, ortodosso, ammette la legge di natura nel senso della tradizione *occidentale*? E i buddisti? Gli indù? Tutte le altre religioni? Il Concilio attribuisce ad ogni

uomo, di ogni religione o ateo, una nozione di coscienza, interiorità sensibile ai comandi della legge di natura e divina che parli in essa, quando tale nozione appartiene invece ad una tradizione di pensiero soprattutto occidentale, classica e poi cristiana, peraltro oscuratasi con il razionalismo del Seicento e Settecento, con il Romanticismo, per cadere alla fine addirittura in discredito all'epoca del trionfo del positivismo. A partire dalla Rivoluzione Francese e soprattutto oggi è stata sostituita da un pessimo surrogato, dai "diritti umani", fondati sulla supposta dignità dell'uomo, cioè sulla sua semplice qualità di essere umano, indipendentemente da ogni possibile nesso con le leggi della natura e divine, con l'Iddio che l'ha creato.

In realtà non si vede come la "ricerca della verità nel dialogo con tutti gli altri uomini" in materia morale e religiosa possa portare ad un risultato coerente in sé e con il Deposito della Fede, e come possa evitare di risolversi in una gigantesca Torre di Babele per quanto riguarda il cattolicesimo, la cui gerarchia stoltamente l'ha proposta e messa in pratica. La coscienza dei dialoganti in ricerca apparirà, infatti, sempre a membri di religioni assai diverse tra di loro ed anzi antagoniste, e persino contrapposte in aspetti essenziali delle loro etiche e visioni religiose, nonché gravate da memorie storiche intessute di reciproci sanguinosi e feroci conflitti. Com'è possibile che una ricerca condotta in queste condizioni pervenga alla conoscenza del vero Dio e trovi la soluzione di problemi morali comuni? Che vuol dire poi "comuni"? Che problemi morali "comuni" possiamo avere noi cattolici con i musulmani o i buddisti o gli animisti, insomma con le molte religioni che esistono sulla faccia della terra? E non ci ha ordinato Nostro Signore Risorto (Mt 28, 18-19) che il nostro dovere di cristiani è quello di convertire (con la parola e l'esempio) i popoli ai suoi insegnamenti?

Esempi concreti e clamorosi dei disastri provocati nel cattolicesimo dal metodo della ricerca in comune con i non cattolici in materia di religione, non mancano di certo. Pensiamo alla recente *Dichiarazione di Abu Dhabi sulla fratellanza umana* fatta da Papa Francesco in comune con rabbini e imam, nel febbraio del 2019, contenente una palese eresia (violazione del Primo Comandamento) nel dichiarare che la pluralità delle religioni è stata voluta da Dio. E pensiamo alla già ricordata *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione tra cattolici e luterani*. Come si è visto, essa dev'è dal chiaro dettato del dogmatico Tridentino e introduce proposizioni dal taglio luterano ossia eretiche nella dottrina cattolica sulla giustificazione. Questi sono fatti assolutamente *incontournables*, come dicono i francesi. Non si tratta, quindi, solo di confusione dottrinale e pastorale, già di per sé un fatto gravissimo ed inaudito. In questa confusione circolano *gravi errori*, deviazioni manifeste dal Deposito della Fede, messe nero su bianco. E lo stesso Concilio non si è limitato a dare indicazioni *ambigue* e generiche di nuove dottrine e liturgie. Ha dato anche direttive precise *in senso contrario* ed opposto alla vera missione della Chiesa, stabilita per sempre dal Signore per i suoi Sacerdoti e indirettamente per tutti i fedeli, anch'essi *milites Christi*.

Infatti, nella *Dichiarazione Nostra Aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, degno complemento della *Dignitatis humanae*, all'art. 2, dopo aver rappresentato in modo edulcorato e sostanzialmente falso l'induismo e il buddismo, quasi le loro supposte "asceti" e "mistiche" costituissero un modello spirituale valido anche per le esigenze spirituali dei cattolici; dopo aver ribadito che la Chiesa "annuncia ed è tenuta ad annunciare il Cristo che è "via, verità e vita" (Gv 14, 6)", presentando tuttavia "il Cristo" in questo modo: "[via] in cui gli uomini devono trovare la *pienezza* della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose [2 Cor 5, 18-19]", vale a dire sostituendo alla *salvezza* l'ambigua *pienezza* tipica dell'ecumenismo conciliare (che si è inventato la partecipazione *meno piena* di sette e "chiese" non cattoliche al disegno della salvezza – LG 8, UR 3; giustificata qui in base ad un'interpretazione a sfondo panteistico, teilhardiano di 2 Cor 5, 18-19); dopo aver presentato l'annuncio cristiano della salvezza in questo modo impoverito e monco, come esorta i fedeli a comportarsi nei confronti delle religioni non cristiane? In modo che essi, i seguaci delle altre religioni, si mantengano e progrediscano nei loro propri valori spirituali!! Come se *san Paolo*, invece di convertire i pagani cui si rivolgeva, avesse detto loro: "Certo, io proclamo la

vera religione nella sua pienezza, quella del Cristo, ma voi restate quello che siete, restate pagani, anche se vi manca la pienezza della vera religione, continuate ad adorare i vostri dèi, tanto il Cristo ha già riconciliato in se stesso tutte le cose, natura e uomini!”. Ma ecco l’inafasto passo:

“Essa perciò [la Chiesa] esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi”(NAet 2.5).

Invece di esortare i fedeli cattolici ad un rinnovato slancio morale e religioso nella propria fede in modo da proporla a modello capace di convertire il maggior numero possibile di infedeli, il Concilio esorta i cattolici (esortazioni che sappiamo essere ordini) a “riconoscere, conservare e far progredire per mezzo del dialogo e della collaborazione” t u t t i i valori dei seguaci delle altre religioni. Si noti la minuzia con la quale questa apertura all’*altro* che si vuole imporre ai cattolici è descritta: bisogna riconoscere, conservare e far progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi, nei seguaci delle altre religioni [*illa bona spiritualia et moralia necnon illos valores socio-culturales, quae apud eos inveniuntur, agnoscant, severt et promoveant*]. Si noti che il testo non usa il congiuntivo ma l’indicativo. Mi spiego. Non dice: quei valori che eventualmente si trovino (*quae apud eos inveniuntur*); dice, invece: quei valori che si trovano (*quae apud eos inveniuntur*). È una direttiva precisa: presso ebrei, maomettani, buddisti, indù, animisti, pagani, si trovano, ci sono valori (positivi) che i cattolici hanno il dovere non semplicemente di rispettare, per via della buona fede che si deve riconoscere, per quanto possibile, ad ogni uomo, allevato dalla nascita in quella determinata religione, anche se non rivelata – si va ben oltre il *rispetto*: questi loro “valori” a noi del tutto estranei e addirittura in molti casi del tutto ostili, noi cattolici li dobbiamo d’ora in poi *oecumenica mente* “riconoscere, conservare e far progredire”. Niente di meno! Questa direttiva impone un grande rispetto per tutte le altre religioni, come se fossero vere come la nostra. E tanti cattolici ancora oggi si rendono parte attiva nell’applicarla, specialmente tra il clero. Come stupirsi, allora, quando si legge del tal parroco che non vuole fare il Presepio per non offendere la sensibilità dei musulmani, per i quali affermare che Gesù di Nazareth è il Figlio di Dio è una bestemmia punibile con la morte? Non sta lo sfortunato parroco attuando l’obbligo di “riconoscere, conservare e far progredire” i valori condivisi dai fedeli delle altre religioni?

Naturalmente, l’aberrante direttiva impartita dall’art. 2.5 della *Nostra Aetate* cerca di nascondere la propria deforme nudità, la nudità sfacciata e oscena dell’errore che deliberatamente offende il vero Dio, dietro la foglia di fico dell’inciso: “sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana”. Ma che significato ha quest’esortazione, venendo posta in un contesto che la contraddice apertamente? Render testimonianza della fede e vita cristiana, non ha forse sempre significato, accanto ad una vita improntata agli insegnamenti di Cristo, render testimonianza del fatto che questi insegnamenti costituiscono *l’unica via della salvezza*, che, quindi, il cattolicesimo contiene l’unica e vera Rivelazione e non può esser messo sullo stesso piano delle altre religioni? La “fede e la vita cristiana” sono sempre state concepite e per la nostra santificazione personale e per la conversione degli infedeli. Se ora, all’opposto, devon concorrere, mediante il “dialogo”, a riconoscere, mantenere e addirittura “far progredire” i valori nei quali credono coloro che dovrebbero convertirsi, allora cosa resta dell’esigenza della conversione del mondo a Cristo? E dell’autentica nozione di “testimonianza” della “fede e vita cristiana” con l’esempio della propria vita? La verità è una sola: l’autentica testimonianza di fede e vita cristiana rende a priori impossibile la ricerca comune della verità con gli infedeli, il “dialogo” e insomma l’ecumenismo sincretistico e millenaristico che il Vaticano II ha estratto dal cappello a cilindro degli imbonitori di eresie.

L’assunto della *verità come ricerca* da effettuarsi con tutti gli adepti delle altre religioni anche nella morale e nella religione, sulla base di una supposta *retta coscienza sensibile alla legge di natura*,

assunto ben presente e ramificato nei testi del Concilio, come credo di aver dimostrato, fa apparire un vero e proprio *rovesciamento della missione dei cattolici nei confronti degli infedeli* – la quale ora (lo vediamo ogni giorno) consiste di fatto nell’alacre impegno a far progredire le altre religioni, anche a danno della propria, convinti di poter realizzare con loro una sorta di universale “fratellanza umana”, in armonia anche con l’ambiente, forma suprema (in realtà falsa) di “riconciliazione” tra Dio e il mondo, che porterebbe alla fine la Chiesa a dissolversi nell’Umanità. Si realizzerebbe così “il programma massimo” dei modernisti *d’antan*: il superamento della Chiesa nel genere umano, al posto della conversione del genere umano a Cristo.

“Lo scopo vero del modernismo non è, infatti, una riforma della Chiesa cattolica, utopia irrealizzabile ed impossibile; ma uno sforzo per risolvere tutti gli elementi vivi del presente cattolicesimo nel generale progresso della società umana. E perciò, se il programma minimo, a dir così, dei moderni protestanti e cattolici è lo scioglimento delle chiese separate in una sola Chiesa cristiana, il loro programma massimo non può essere che la risoluzione della Chiesa cristiana nella democrazia sociale universale, tendente a realizzare una forma ulteriore e più vasta di cattolicesimo.”[213]

7. Come l’idea della “dignità dell’uomo”, diventata il valore supremo nei sistemi giuridici occidentali, sia stata applicata in modo anomalo e si sia rivelata inane nella difesa dei princìpi etici fondamentali, venendo anzi usata per distruggerli.

L’ultimo saggio del volume documenta brillantemente un risvolto giuridico dall’enorme importanza pratica: come e qualmente l’idea della dignità dell’uomo, che impone il riconoscimento dei “diritti umani”, sia venuta inopinatamente (e, bisogna dire, impropriamente) a costituire *il fondamento stesso degli ordinamenti giuridici di tipo occidentale*. I riflessi di questo mutamento sulla pratica sono sotto gli occhi di tutti, se solo si pensa alla marea di “diritti umani” le cui violazioni, vere o presunte, vengono ogni anno “compensate” nei tribunali di tutto il mondo. Queste violazioni vengono in genere condannate come negazioni della “dignità” che per nascita spetta ad ogni uomo e donna. Nello stesso tempo, l’Autore fa vedere come tale nozione sia stata “strumentalizzata” dal diritto contemporaneo, che l’avrebbe resa in sostanza una nozione vaga, nella misura in cui vi si può far rientrare di tutto, anche concetti o valori tra loro contrapposti. La sua analisi è, a mio avviso, di estremo interesse perché mostra nei fatti, con gli esempi concreti forniti da sentenze e leggi, l’applicazione confusa, contraddittoria e nello stesso tempo insufficiente di questo principio della *dignità dell’uomo, insufficiente* a tutelare chi dovrebbe essere effettivamente tutelato, come ad esempio i nascituri.

In apertura, l’Autore ribadisce a sua volta che nel pensiero politico-giuridico classico (Aristotele ma soprattutto san Tommaso) la dignità dell’uomo non è intesa come un valore assoluto. Aristotele la assimila piuttosto alla nozione di “merito”, il che del resto è perfettamente logico, in relazione alla giustizia distributiva, costituita dalla “giusta ripartizione di incarichi e onori nella Civitas”: essi dovrebbero esser attribuiti esclusivamente sulla base del merito individuale.[214] Per l’Aquinata la “dignità della persona” deve esser presa in considerazione sia per la *giustizia distributiva* che per quella *commutativa*, consistente “nella giusta ripartizione dei beni nei rapporti tra i cittadini.” Ciò significa che gli attentati alla reputazione di una persona (calunnie, maldicenze, etc) sono attentati alla sua dignità e quindi da equipararsi a “un furto che sia compiuto nei confronti dei beni materiali.” Sul piano politico, le cariche devono esser attribuite guardando alle “attitudini concrete” dei singoli ad esercitarle. Perciò la dignità della persona, in quest’ottica, non è un valore assoluto dalle precise conseguenze sul piano giuridico-politico, quanto piuttosto “un elemento concreto, relativo a ciascuna persona, da prendersi ovviamente in considerazione sia per organizzare la Città secondo giustizia che per rendere a ciascuno il suo.”[215]

È comprensibile che siffatta concezione della “dignità dell’uomo” sia stata lasciata cadere dal pensiero

moderno, ispiratosi ad un “razionalismo astratto”, quello appunto del *giusnaturalismo moderno*, caratterizzato da una concezione razionalistica della legge di natura.[216] Durante l’iniziale, infuocato periodo della Rivoluzione Francese, troviamo solo accenni alla “dignità dell’uomo” nei dibattiti assembleari di quegli anni, senza che il concetto penetri nelle Dichiarazioni rivoluzionarie dei diritti. Nei dibattiti della prima metà dell’Ottocento intorno all’abolizione della schiavitù, si disse e scrisse che “l’esclavage des nègres est une injure à la dignité humaine”. La schiavitù fu abolita il 27 aprile 1848, durante la II Repubblica, che ebbe breve vita dopo la Rivoluzione del 1848. Nel *Preambolo* del Decreto di abolizione si scriveva: “Visto che la schiavitù attenta alla dignità dell’uomo: che distrugge il libero arbitrio dell’uomo, sopprimendo il principio naturale del diritto e del dovere; che è flagrante violazione del dogma repubblicano: Libertà, Uguaglianza, Fraternità...”[217]. Ma perché l’uomo possiede una innata dignità? Evidentemente, perché “è nato libero e possiede per *natura* diritti e doveri”. La dignità, in quanto appartenente alla natura dell’uomo così concepita (con l’eliminazione radicale del concetto del peccato originale), risulta essere come valore l’*identicum* della libertà dell’uomo, ragion per cui il suo riconoscimento non può aver luogo che nel “regime repubblicano”, con i suoi tre famosi dogmi (*Libertà, uguaglianza, fraternità*), ossia in una forma di Stato di tipo democratico-repubblicano perché unica forma che manterrebbe o ripristinerebbe gli uomini nella loro libertà (e uguaglianza) originaria.[218]

Ma in questo modo, postilla il prof. Hutten, già da quest’epoca “la dignità ‘moderna’ diventa un concetto vuoto il cui contenuto e le cui conseguenze [sul piano pratico] possono variare indefinitamente, a capriccio del legislatore.”[219] Il contenuto verrà infatti ad esser riempito via via dai “diritti” che il legislatore o il giudice riconosceranno alla libertà della quale si fa credito all’ uomo in quanto tale. La dimostrazione di questo assunto costituisce il tema principale del saggio del prof. Hutten. L’utilizzo della nozione della “dignità dell’uomo” rimase tuttavia episodico nella legislazione, anche durante l’ultralaica Terza Repubblica, che rinviò solo saltuariamente alla nozione della “eminente dignità della persona umana”, utilizzando una fraseologia di origine kantiana, introdotta in Francia dal filosofo Henri Michel alla fine dell’Ottocento, in pieno positivismo, in un testo di filosofia della politica che ebbe fortuna: *L’idée de l’État*, del 1896.[220]

Come sappiamo (vedi *supra*, § 2), è solo dalla fine della Seconda Guerra Mondiale in poi che la nozione della dignità della persona comincia ad imporsi nel diritto e in particolare nel diritto internazionale, a cominciare dal preambolo della *Carta delle Nazioni Unite*, adottata a San Francisco il 26 giugno 1945. In questo testo i popoli delle Nazioni Unite affermano di voler “proclamare nuovamente la loro fede nei diritti fondamentali dell’uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nell’uguaglianza dei diritti di uomini e donne, così come delle nazioni, grandi e piccole”.[221] Come mai la “dignità della persona umana” compare tra le finalità delle Nazioni Unite? Spiega l’Autore: influiva l’accordo in corso all’epoca tra le Potenze sul significato da conferire al Processo di Norimberga (nov. 1945 - ott. 1946) contro i criminali di guerra nazisti, accusati di “crimini contro l’umanità”. Infatti, “l’obbligo di rispettare la dignità della persona costituisce il fondamento legale di questo nuovo tipo di crimine, creato ex novo per sanzionare delitti di un’ampiezza ineguagliata”. Ma, in questo contesto, “la dignità della persona umana è solo un fine da perseguire accanto ad altri.”[222] Come è allora avvenuto il *salto di qualità*, per cui, nei testi successivi, la *dignità* “è diventata la “fonte” dei diritti fondamentali”? La “fonte” per eccellenza. Aggiungo: una sorta di *Grundnorm* o “norma fondamentale”, che conferisce validità all’intero sistema giuridico.

La svolta cominciò con la *Dichiarazione dei popoli americani* del 2 maggio 1948 sui diritti e doveri dell’uomo. Vi si leggeva: “I popoli americani hanno innalzato la persona umana alla sua dignità [...] I diritti essenziali dell’uomo non hanno la loro origine nel fatto che un individuo è membro di uno Stato determinato bensì riposano innanzitutto sugli attributi della persona umana”. Una simile Dichiarazione, postilla il prof. Hutten, dimostra un’innequivocabile influenza di Maritain, allo stesso modo della *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo* emanata dall’Assemblea generale delle Nazioni

Unite il 10 dicembre 1948, cui contribuirono anche altre personalità. Questa famosa dichiarazione afferma che: “la dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana [...] costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo.” Questa formula riapparirà in altri Patti e Convenzioni di diritto internazionale, negli anni Sessanta del secolo scorso. Pertanto: “a partire da quest’epoca la dignità è dunque presentata nel diritto internazionale come una sorta di ‘principio base’ chiamato a fornire una nuova coerenza ai diversi ordinamenti giuridici.”[223]

Dal punto di vista ideologico, questo sviluppo si comprende bene nel contesto del Secondo Dopoguerra: “come le dichiarazioni del XVIII secolo avevano proclamato i diritti dell’uomo contro “il dispotismo”, così i testi del Secondo Dopoguerra proclamavano la dignità umana contro le atrocità iniziali del totalitarismo. I cristiani simili a Jacques Maritain hanno senza dubbio visto in ciò l’occasione per inaugurare una “terza via” vagamente cristiana tra l’individualismo liberale e l’ateismo marxista. Ma circa settant’anni dopo, dal punto di vista della pratica giuridica, il tentativo appare chiaramente fallito. Integrata nella retorica giusnaturalista odierna, la dignità della persona umana è diventata una nozione inconsistente al pari degli stessi diritti fondamentali. Fatta propria da correnti filosofiche e politiche molto diverse, la dignità si presta a divenir l’oggetto di molteplici interpretazioni, cosa che rende particolarmente aleatoria la sua applicazione giurisdizionale. La sua definizione e le sue implicazioni giuridiche concrete sono dunque lasciate al libero apprezzamento del legislatore e della giurisprudenza, i cui arbitrati continuano a variare in base a compromessi dettati dall’opportunità.”[224]

Dato il suo multiforme contenuto, il principio della *dignità dell’uomo* – prosegue il Nostro – è assente da molti importanti Documenti del diritto internazionale e costituzionale. Manca dalla *Convenzione europea per la protezione dei diritti dell’uomo e delle libertà fondamentali*, firmata a Londra nel 1950, dalla Costituzione italiana del 1948 e da altre. Unica eccezione, la tedesca *Legge fondamentale* del 23 maggio 1949, cioè l’attuale Costituzione tedesca, che all’art. 1 afferma: “la dignità dell’essere umano è intangibile [...] pertanto il popolo tedesco riconosce all’essere umano diritti inviolabili e inalienabili”. [225] L’eccezione tedesca si spiega soprattutto con il desiderio di distanziarsi il più possibile dal modello giuridico nazista, mettendo la “dignità umana” al punto più alto nella gerarchia dei valori riconosciuti dall’ordinamento, sottolinea il prof. Hutten.[226] L’impostazione della costituzione tedesca ha servito di modello alle costituzioni di diversi Paesi, soprattutto a quelli che voltavano pagina rispetto ad un’esperienza di regime autoritario, come la Spagna, nel 1978, o i Paesi dell’ex blocco comunista sovietico. Forse proprio in conseguenza dell’implosione e formale scomparsa dell’Unione Sovietica, che rappresentava in Occidente il tipo per così dire classico di *regime totalitario*, si è avuta, dalla metà degli anni Novanta del secolo scorso, una vera e propria “frenesia” nell’uso del principio della “dignità umana” da parte di legislatori e Alte Corti di Giustizia. Infatti, essi “si sono bruscamente impadroniti della dignità umana, iniziando a farle episodicamente produrre effetti giuridici negli àmbiti più diversi”. [227]

Guardando alla *Francia*, l’Autore afferma che il legislatore l’ha introdotta in un numero crescente di leggi, con l’appoggio di una parte della dottrina mentre l’altra parte criticava l’incoerenza e le potenzialità “liberticide” del principio della *dignità*. Di estremo interesse è, pertanto, la casistica riportata, ricavata dalle decisioni del Consiglio di Stato, del Consiglio Costituzionale, da norme dei codici penale e civile; dalle sentenze della Corte Europea dei diritti dell’uomo e delle Alte Corti di singoli Paesi.[228]

Riporto qui una sintesi.

In uno spettacolo probabilmente avvenuto nell’ambiente del Circo Equestre, un nano, opportunamente equipaggiato, proponeva di sua iniziativa a chi volesse tra il pubblico di gettarlo il più lontano possibile. Il Consiglio di Stato, in seduta solenne, il 27 ottobre 1995, dichiarò legittima la proibizione

del “lancio del nano”, ancorché consenziente, in nome della “dignità dell’uomo”, offesa nella persona del nano sottoposti a questi “lanci”. Ma una decisione del genere, fu opposto, non attenta alla libertà individuale di scegliere una professione, e oltretutto senza danneggiare in alcun modo i terzi? E quindi, “sino a che punto le libertà individuali possono essere limitate in nome della dignità?”.[229] Osserva inoltre il prof. Hutten che il principio della “dignità” offesa da uno spettacolo pubblico è in séguito stato applicato una sola volta dal Consiglio di Stato, nel 2014. Eppure, dal 1995 in poi, numerosi sono stati “gli spettacoli autorizzati il cui carattere scandaloso avrebbe potuto legittimamente giustificarne la proibizione.” Ma le dozzine di ricorsi presentati contro certi osceni films furono rigettati o al massimo portarono a classificare le opere contestate in categorie adatte ad un pubblico più maturo, cosa del tutto insufficiente (e spesso puramente teorica, aggiungo). Conclude quindi giustamente l’Autore: “La solenne consacrazione del principio della dignità si è dunque dimostrata largamente inefficace nella giurisprudenza delle corti amministrative. Essa non ha in alcun modo rimesso in questione la concezione liberale della moralità pubblica, il cui contenuto deve adattarsi ai dicta della legge e della giurisprudenza, che si suppone si adattino all’evoluzione della società.”[230]

Il *Consiglio Costituzionale*, organo simile alla nostra Corte Costituzionale, ha riconosciuto come principio costituzionale “la salvaguardia della dignità della persona umana contro ogni forma di asservimento e degradazione”, il 27 luglio 1994, relativamente a una *Legge concernente il rispetto del corpo umano*. Tuttavia ha sempre evitato di affermare che tale principio viene violato dalle molteplici “manipolazioni di embrioni umani autorizzate dalla legge (concezione, impianto, conservazione, distruzione, esperimenti, etc)”, nascondendosi, per così dire, dietro l’autorità del legislatore ordinario, il quale non avrebbe “misconosciuto”, in tutta questa normativa, “il principio della dignità dell’uomo” (decisione del 2013). Ma quest’atteggiamento dimostra inequivocabilmente lo *scacco completo* del principio della dignità, visto che non viene applicato per impedire che un essere umano sia “concepito, utilizzato come cavia per gli esperimenti più improbabili ed infine distrutto”. [231] Che l’applicazione dello strombazzato principio di dignità si riduca poi ad una sinistra farsa, lo dimostra la decisione che dichiara costituzionale la norma permettente alla donna di “interrompere la gravidanza” entro dodici settimane dal concepimento e non più entro dieci, come in precedenza. Tale norma, secondo il Consiglio, “non spezzerebbe l’equilibrio che il rispetto della Costituzione impone tra la salvaguardia della dignità della persona umana contro ogni forma di avvilito e la libertà concessa alla donna, derivante dall’art. 2 della Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino.” Commento del prof. Hutten: “in altre parole, per le prime dodici settimane dall’inizio della gravidanza, la libertà della donna prevale sulla vita del nascituro. Il principio della dignità è solamente una norma costituzionale tra tante altre, la cui efficacia dipende dalla conciliazione [tra le varie istanze pratiche] messa in opera dal legislatore sotto il controllo timorato del giudice. È pertanto il legislatore il soggetto che, in base ai rapporti di forza ideologici, ha il compito di definire provvisoriamente che cos’è la dignità della persona umana. Un tale esito dimostra l’inutilità del principio costituzionale della dignità: a che serve una norma costituzionale la cui portata dipende solo dalla legge?”. [232] In effetti, un principio costituzionale, se è veramente tale, incorporato cioè nella *legge fondamentale* dell’ordinamento, dovrebbe imporsi senza discussione alla legge votata da un Parlamento, che è la norma emessa dal legislatore ordinario, quando quest’ultima sembra violare un principio costituzionale.

Il principio della *dignità*, rimasto inutilizzato nella difesa della moralità pubblica e del diritto alla vita dei nascituri, è stato invece applicato numerose volte in vari e disparati campi, rivelandosi “*une sorte de ‘chapeau’ susceptible de coiffer n’importe quelle législation, quelle que soit la conception (ou l’absence de conception) qui le sous-tend*”. E spesso tale principio è stato introdotto in normative preesistenti, senza modificarne in alcun modo il contenuto: libertà di comunicazione nei media, pubblicazioni destinate alla gioventù, infrazioni penali alla libertà di stampa, lotta contro la povertà, regolamentazioni edilizie in relazione all’ambiente, legge del 2013 sull’uguaglianza reale tra l’uomo e la donna etc. “Da tutto questo coacervo non risulta affatto una visione d’insieme, che dimostri il

carattere “fondamentale” della dignità umana.”[233] Il principio è stato applicato anche a situazioni che configurano infrazioni penali catalogate come “violazioni della dignità della persona”. Quali, ad esempio, la “forzata dissimulazione del volto” (forse quella imposta dal velo musulmano), lo sfruttamento degli ambulanti, la prostituzione, il prossenetismo, il “bizutage” (le cerimonie goliardiche di “iniziazione” delle matricole, da sempre piene di oscene scurrilità). Osserva il Nostro: non si vede come il principio della dignità possa effettivamente unificare in un’unica e coerente categoria tutte queste diverse forme di illecito e perché altre forme di “violazione della persona” non siano ricomprese nella medesima fattispecie. Tra l’altro, reati come la prostituzione e il prossenetismo, sono sempre stati puniti senza bisogno di ricorrere alla nozione della dignità.

Nel *Codice Civile*, una legge del 1994 introduce il principio all’art. 16, proclamando in modo generale che “il primato della persona proibisce ogni attacco alla sua dignità e garantisce il rispetto dell’essere umano sin dall’inizio della sua esistenza.” Ma il proclama è rimasto più che altro teorico: norme che sembrano applicarlo risultano in realtà dalla legislazione sul rispetto del corpo umano, come ad esempio quelle che impongono il dovuto rispetto ai resti mortali di persone decedute.[234]

Il quadro offerto dalle giurisdizioni internazionali o europee non è certamente migliore. In esse “prevale il più ampio relativismo”. La *Corte europea dei diritti umani* applica la *Convenzione europea dei diritti umani*. Ma come la applica? In maniera molto elastica, commisurando i principi all’evoluzione del costume, del modo di sentire nella società europea. In tal modo essa mette in opera un cosiddetto *droit vivant*, in continua evoluzione, sì da ampliare la portata dei diritti e delle libertà riconosciute nella *Convenzione*. Questo metodo, osservo, non ricorda il modo di procedere della Chiesa “riformata” dal Vaticano II, con la sua idea di una “tradizione vivente”(vedi *supra* § 6.2) capace di assorbire e promuovere le più radicali novità?

Il “diritto vivente” escogitato e applicato dalla Corte mostra i seguenti tratti, in relazione al nostro tema. La Convenzione avrebbe stabilito come suo valore essenziale “il rispetto della dignità e della libertà dell’uomo”, pur senza dirlo esplicitamente. Questo rispetto della *dignità* la Corte lo impone in materia di diritto penitenziario, già regolato peraltro dalla Convenzione in modo esplicito. Ma poi lo ha esteso alla protezione della *identità sessuale scelta* dall’individuo convinto di poter cambiare sesso! Ha, infatti, sentenziato: “si può ragionevolmente esigere dalla società che essa accetti determinati inconvenienti per permettere a delle persone di vivere nella dignità e nel rispetto, in modo conforme all’identità sessuale scelta da esse a prezzo di grandi sofferenze.”[235] In tal modo, commenta l’Autore, “la Corte esige che gli Stati modifichino lo stato civile di persone che pretendono aver cambiato di sesso. Ma così la Corte fa della dignità umana un’insegna che chiama a raccolta tutti coloro che vogliono imporre agli Stati le loro rivendicazioni, non conta quanto immorali, anche se ciò comporti degli “inconvenienti”.[236]

Il principio della dignità è dunque invocato per sostenere un punto vitale per il programma lgbt. Quando però si è trattato di stabilire se l’aborto di Stato violasse o meno la Convenzione europea dei diritti umani, la Corte anziché invocarlo per stabilirne la violazione da parte degli Stati abortisti, si è defilata con il pretesto che “non esiste alcun consenso in Europa sulla definizione scientifica e giuridica della vita” (8 luglio 2004). Ration per cui, dovevano essere gli Stati a decidere in materia. E negli altri campi nei quali “i principi elementari della legge naturale sono irrisi (‘matrimonio’ tra persone dello stesso sesso, eutanasia, discorsi o comportamenti scandalosi, etc.) ugualmente la Corte si è astenuta dall’invocare la dignità della persona umana”.[237] La “dignità della persona” non è invocata dove dovrebbe esserlo, quanto per l’appunto si tratta di difendere principi della legge naturale e divina, violati dalla legislazione anticristiana e, aggiungo, *antiumana* che autorizza l’aborto volontario, il c.d. cambiamento di sesso, il “matrimonio” tra omosessuali e altre ben note perversioni. È all’opposto invocata per legittimare pratiche immorali o contronatura che di per se stesse offendono in modo grave la dignità dell’uomo e rendono anzi *indegni* coloro che le pongono in essere. Attuano

pertanto queste Corti un vero e proprio *rovesciamento dei valori*, una *Umwälzung* radicale, senza sfumature, come se avessero completamente smarrito il senso stesso del diritto.

Per quanto riguarda le *Corti nazionali*, l'Autore si limita ad esempi tratti dalle supreme Corti tedesche e italiane, con un cenno a quelle spagnole. Il quadro è assai simile: sconcertante. In Germania, l'applicazione del principio della dignità dell'uomo, essendo stato gratificato, come si è visto, di un "rango supremo" nella scala dei valori protetti dall'ordinamento, viene "invocato in quasi tutte le cause, anche le più modeste." Ci sono casi che cadono addirittura nel ridicolo: l'utente che considera un'offesa alla dignità dell'uomo il fatto che nelle fatture telefoniche una "ö" presente nel suo cognome sia scritta "oe", pratica peraltro conforme all'uso; i soldati che la invocano per rifiutarsi di salutare i superiori, come da regolamento; gli avvocati che l'invocano per rifiutarsi di portare la toga in tribunale; etc.[238] Al punto che c'è chi si chiede se questo principio tanto esaltato serva veramente a qualcosa, se insomma sia effettivamente rilevante dal punto di vista giuridico, nella determinazione dei risultati delle cause giudiziarie. Ma anche in Germania, del resto, quando si è trattato di questioni veramente vitali, coinvolgenti la legge naturale e divina, la Corte Costituzionale non ha avuto il coraggio di imporre il principio della dignità come la "norma assoluta" che è, secondo la Costituzione. E così la Corte ha sentenziato, nel 1975, che "la dignità della persona riconosciuta all'embrione umano, a partire dalla nidazione dell'ovulo ossia quattordici giorni dopo il concepimento, non si oppone all'aborto." La Corte, prosegue il Nostro, non avrebbe dovuto far prevalere la dignità dell'embrione su ogni altra considerazione? Ma è evidente che si è voluto far prevalere la "dignità della madre" su quella dell'embrione.[239] Aggiungo: una prevalenza che mostra un modo sicuramente aberrante di concepire la "dignità della madre".

In Italia, infine, la Corte Costituzionale ha solennemente riconosciuto nel 1992 la dignità della persona umana quale "valore della Costituzione alla base dei diritti della persona umana". Si tratterebbe addirittura di una norma "sovraconstituzionale". Però questa norma per così dire *soprasostanziale* deve essere, more solito, "interpretata e applicata alla luce dell'evoluzione della società. Pertanto la dignità [così intesa] è suscettibile di "generare" senza posa nuovi diritti, ad esempio nel campo della libertà sessuale, il cui contenuto evolve a seconda dei movimenti di opinione."[240] Il meccanismo è dunque il medesimo, in tutta Europa e non solo: si stabilisce la *dignità dell'uomo* come valore assoluto, inerente all'uomo in quanto tale, per il solo fatto di esistere. Tale valore deve esser riconosciuto come principio costituzionale ed applicato in quanto tale ma secondo i principi e le logiche del c.d. "diritto vivente", ossia di un'attività normativa, ordinaria e straordinaria, che, anche per ciò che riguarda le materie eticamente rilevanti, adatta continuamente il diritto al mutevole costume della società, alla sua cosiddetta "evoluzione", anche quando si tratti di un'evidente "involuzione" verso comportamenti lascivi, deviati e corrotti.

In Spagna, la situazione è simile, anche se l'uso del principio di "dignità dell'uomo" è più limitato, quanto alla forma.[241]

Di fronte a questi dati incontrovertibili, a questo terribile quadro, non si possono che condividere le riflessioni finali del prof. Hutten sul sostanziale *fallimento* del principio della dignità, in quanto principio capace di influenzare concretamente, positivamente il diritto, almeno in quel *minimo etico* richiesto dalla *recta ratio*, nella fedeltà ai principi della morale naturale prima ancora che a quella cristiana.

Il fallimento è *duplice*. In primo luogo, il principio non è stato affatto capace di proteggere i più deboli, compito per il quale era in sostanza nato. Infatti: "Questo principio aveva come scopo quello di proteggere le persone, specie le più vulnerabili, contro tutte le forme di violenza, ad esempio come quelle praticate dal regime nazista: sterminio di massa, trattamenti disumani o degradanti, esperimenti su cavie umane, eugenismo, etc. Certo, la maggioranza degli Stati che hanno riconosciuto il principio

della dignità non hanno riprodotto queste atrocità. Ma allorché i “progressi” della medicina hanno reso possibile una contraccezione “efficace” nonché aborti “in sicurezza”; e hanno servito, questi “progressi”, di pretesto agli esperimenti sugli embrioni o sui feti umani, *il principio della dignità si è mostrato sistematicamente incapace di contrapporsi a queste evoluzioni*: i nascituri indesiderati vengono sterminati in modo massiccio e possono esser oggetto dei peggiori esperimenti, in nome della ricerca scientifica. I nascituri affetti da una forma di handicap sono eliminati in modo quasi sistematico mentre la selezione embrionale praticata nell’ambito delle tecniche di procreazione assistita rappresenta incontestabilmente una forma di eugenismo.”[242]

Alla mancata difesa degli indifesi, alla sostanziale *inanità* del principio della dignità dell’uomo, si è aggiunta, ben peggiore addirittura, la sua utilizzazione per *sovvertire l’ordine morale*. E questo è il secondo fallimento. Sottolinea infatti il Nostro: “ tale principio è stato sempre più strumentalizzato da individui e da gruppi di pressione per costringere gli Stati a riconoscere i loro “cambiamenti di sesso”, i loro “orientamenti sessuali”, i loro [perversi] “tipi di famiglia” e ben presto [a riconoscere] senza dubbio la loro “identità di genere”. In nome della loro dignità le persone sofferenti di gravi malattie, in particolare gli anziani, possono richiedere di essere sottoposte ad eutanasia in un numero crescente di Stati.”[243] Con apparente paradosso, il principio della dignità ha finito per produrre risultati “esattamente opposti a quelli per i quali era stato in origine proclamato.” Ciò è accaduto perché è stato mal concepito, senza una adeguata base metafisica, conclude fermamente l’Autore. “La dignità come intesa oggi è una sorta di ectoplasma giuridico attivato negli anni 1990 per tentare di ridar significato ai “diritti dell’uomo” o ai “diritti fondamentali”, la cui consistenza giuridica non ha cessato di liquefarsi, dalla loro proclamazione alla fine del XVIII secolo in poi.”[244]

Senza una base filosofica valida, conforme alla *recta ratio*, come ad esempio quella fornita dall’Aquinata, questo concetto della dignità resta “aleatorio, in balía dei compromessi politici del legislatore o dei rischiosi arbitrati della giurisprudenza.” Occorre pertanto liberarsi, precisa il Nostro, “dei concetti astratti del giusnaturalismo moderno” e ristabilire una “concezione razionale del diritto, fondata sui dati effettivi della natura umana”. [245] Giustissime considerazioni, a mio avviso. Tra i concetti “astratti” del giusnaturalismo moderno c’è quello stesso dell’*uomo*, considerato “buono per natura”. Anche a prescindere dal dogma del peccato originale, che spiega l’origine profonda del male nell’uomo e nella società, una considerazione semplicemente *realistica* della natura umana impedisce di ritenere l’uomo “buono per natura”. Per natura, l’uomo, quale che sia la forma della società e il tipo di governo, si mostrerà buono e cattivo nello stesso tempo, sempre dominato dalla contraddizione, che ora lo spinge verso il bene ora verso il male.

8. *Conclusion* : la dignità non appartiene all’essenza, all’essere dell’uomo ma al suo modo di essere --- è una qualità del nostro comportamento, che ci merita rispetto quando è *d e g n o* della nostra natura razionale, disprezzo e rimprovero quando è *i n d e g n o* .

Dalla precisa analisi del prof. Hutten emerge dunque questo dato sconcertante: non solo il principio della dignità si è rivelato incapace di difendere gli autentici valori imponendone il rispetto nella protezione dei deboli ed innocenti; esso ha contribuito alla loro distruzione, avendolo legislatori e Corti usato per legittimare, dal “diritto” ad abortire liberamente in poi, praticamente tutte le deviazioni che stanno dissolvendo il vero matrimonio e ogni etica degna di questo nome.

Che dire di fronte a questa catastrofe?

Nella *Conclusion générale* del volume, i tre co-autori riprendono, come d’uso, alcuni tra gli spunti offerti dai saggi ivi raccolti, arricchendoli di puntuali sottolineature. Essi invitano a tener ben fermo, innanzitutto, il paradosso che affligge il concetto odierno della dignità dell’uomo:

“Dopo la II g.m. il termine ha invaso il discorso politico, sociale, religioso: ma esso perde ogni significato universale nella misura in cui si cerca di precisarlo.” Tant’è vero che alcuni pensatori propongono di abolirlo, se non lo si “rivisita dai fondamenti”.[246] Di questa situazione apparentemente paradossale, essi ribadiscono giustamente che la responsabilità ricade interamente sul pensiero moderno, sulla sua svolta antropologica, grazie alla quale “l’essere umano non è più definito come immagine del suo Creatore e come essere in possesso della ragione – guida, a sua volta, d’una volontà che lo conduce liberamente di bene in bene verso il Bene ultimo – ma grazie ad una “libertà” fondata sulla dissociazione [*déliasion*] tra ragione e volontà, sulla ripulsa di ogni soggezione imposta a quest’ultima, sulla sua non-determinazione più assoluta [all’obbedienza].”[247] Non c’è quindi da stupirsi se la definizione della dignità umana di tipo universalista delle Dichiarazioni del 1948, non priva peraltro di ambiguità, come si è visto, e del tutto insufficiente dal punto di vista filosofico, si sia alla fine dissolta in una prassi legislativa e giurisprudenziale “radicalmente soggettivistica”, che di fatto soddisfa i gruppi di potere e gli interessi meglio organizzati e più aggressivi.[248]

Il *soggettivismo* è la cattiva impostazione filosofica che fa da sfondo a questo regresso nelle leggi e nella giurisprudenza delle Alte Corti. La *Conclusion generale* ne riassume il principio di base: “nella modernità tardiva, si ritiene buono ciò che io decido esser buono, non si saprebbe che farsene di un giudizio mirante alla verità”. [249] Aggiungo: si tratta appunto di quel concetto della verità come *verità dipendente dalla vita sempre in evoluzione*, tipico della filosofia dell’azione e dell’esistenzialismo, ma affermatosi di fatto anche nelle concezioni del diritto del primo Novecento con le teorie di taglio sociologico sul “diritto vivente” da contrapporsi al rigido diritto creato dal legislatore; sul diritto che è in primis “esperienza giuridica” plasmata soprattutto dal giudice, come sostenevano i paladini, in gran parte austro-tedeschi, del “movimento del diritto libero” (*Freirechtsbewegung*). Questa concezione della verità, basata soprattutto sull’*esperienza* e sulla *ricerca*, lo si è visto, e in definitiva sull’*esperienza della ricerca*, da attuarsi anche *in comunione* con l’intero genere umano, è penetrata anche nell’insegnamento della Chiesa “riformata” dal Concilio (vedi *supra* § 6.2.1). Tale impostazione finisce col far dipendere ogni verità dall’opinione del soggetto pensante, dall’Io, venendo per forza di cose ad essere la coscienza del soggetto (il pensiero nella forma della coscienza di sé) l’unico organo capace di cogliere la supposta, continua evoluzione della realtà intesa come fluente ed indeterminata v i t a .

In questo senso il *soggettivismo contemporaneo* è stato anticipato da Nietzsche, se rileggiamo un suo noto aforisma, nel quale il concetto della legge si dissolve in quello della “mia natura” individuale, l’unica che può stabilire il giusto e l’ingiusto: “nessuna legge può essere sacra per me, se non quella della mia natura; giusto è solo ciò che è in armonia con la mia natura, ingiusto ciò che è contro di essa.”[251] E possiamo dire che l’attuale ideologia della *dignità umana* si muova nel solco tracciato da Nietzsche, dal momento che, come ha sottolineato il prof. Giovanni Turco, filosofo del diritto, finisce col ridursi ad una pura “autodeterminazione della personalità” che equivale ad una sua “autodistruzione”, in quanto vissuta solo “nell’istante particolare”, quello del momento in cui la nostra volontà si determina ad agire facendo leva unicamente su di sé; *occasionalisticamente*, vorrei aggiungere, ovvero secondo l’istanza del caso concreto via via mutevole e vario.[252]

La *Conclusion generale* si interroga, in particolare, sui motivi che possono aver indotto la Chiesa ad adeguarsi “ad una costruzione del pensiero moderno così povera e pericolosa [per la fede]”. Le approfondite analisi cui sono stati sottoposti Maritain, Murray SI, il “clericalismo”(vedi *supra*) offrono ricco e abbondante materiale dal quale si ricava, in conclusione, che la caduta nella trappola del moderno non si può spiegare solo con l’influenza dell’ambiente, che pur spingeva a soluzioni di compromesso con la filosofia profana. Quest’influenza c’è stata ma il fattore determinante l’ha rappresentato l’*azione individuale eversiva* di pensatori come Maritain o come Murray, che hanno entrambi creato un modello “ambiguo” di cristianità, adatto appunto al compromesso con i valori del Secolo. Un modello basato sull’equivoco dell’esistenza di “valori comuni”, quali la dignità dell’uomo,

tra il cattolicesimo e il Secolo, quando siffatti valori, come è stato dimostrato, non erano e non potevano affatto essere “comuni”.[253]

Maritain, lo si è visto, credeva di poter proporre una “nuova cristianità”, capace di dar vita in forma “profana” ad una versione “analogica” della cristianità “sacrale”. Ma, ribadisce con nettezza la *Conclusione*, la cristianità “nuova” di Maritain “non è *analogica*, è *equivoca*, perché senza un nesso obiettivo con la realtà, trattandosi di una cristianità senza Cristo”. È, osservo, la “cristianità senza Cristo”[254], perché *del dialogo* con tutte le altre religioni, che sta devastando la Chiesa dal Concilio in poi. L’americanismo, ripreso dal P. Murray e introdotto nell’insegnamento della Chiesa, ha creato l’altro grave fraintendimento di far alla fine ritenere valori cristiani i valori americani di libertà, tolleranza, democrazia, travestendoli da cattolici mediante il principio della *dignità umana*. Per cui l’insegnamento odierno della Chiesa si ritrova fuori centro (non è cattolico), proponendo, come fa, una “libertà religiosa connessa non all’affermazione della verità del cristianesimo ma come la più alta manifestazione della dignità dell’uomo.”[255]

Certamente, esisteva una “crisi morale latente nei cattolici occidentali, compresi quelli canadesi”: la c.d. “rivoluzione tranquilla” (che avrebbe in pratica scristianizzato il Canada francofono) era già iniziata quando cominciò il Concilio.[356] Bisognerebbe allora insistere, a mio avviso, sull’azione *nefasta* svolta dal Concilio. Aveva il dovere di esorcizzare gli elementi portanti della crisi sul piano teologico ossia la penetrazione della *Nouvelle théologie* nella Chiesa, attraverso i suoi molteplici rivoli, e procedere ad una chiara e articolata condanna del marxismo-leninismo, gramscismo incluso, e di altre importanti correnti del pensiero moderno, tutte anticristiane. Le omissioni sono state clamorose. Ma nella *Conclusione generale* di quest’aspetto non si parla. Infatti, l’azione dei singoli, le tesi eterodosse dei Maritain e dei Murray, echeggiate da tutta la fitta schiera dei teologi in odor di eresia immessi proditoriamente da Giovanni XXIII tra i consultori delle Commissioni conciliari, tutto questo bailamme filosofico-teologico non avrebbe potuto avere gli effetti devastanti che ha avuto, se non ci fosse stata l’azione eversiva svolta dal pastorale Vaticano II: con il peso dell’autorità di un Concilio ecumenico anche se solo pastorale, ha fatto da volano alle correnti ereticali invece di condannarle e disperderle con i dovuti anatemi. E ha fatto da volano soprattutto perché i pontefici allora regnanti, Giovanni XXIII e Paolo VI, si sono resi *complici* dell’eversione, cosa che si evita sempre di rimarcare.

In definitiva, l’idea della *dignità dell’uomo* è usata oggi *contro l’uomo*. Infatti, ribadisce la *Conclusione generale*, essa è allo stato nient’altro che “uno strumento verbale al servizio delle grandi cause ideologiche della modernità tardiva. Non bisogna dimenticare che, grazie ad uno spettacolare rovesciamento di significato, la “dignità” serve a legittimare e addirittura ad impedire di criticare pubblicamente gli attentati più flagranti all’integrità fisica e morale di innumerevoli esseri umani.” Stiamo assistendo al trionfo del *materialismo* più radicale, una concezione completamente errata della natura umana, considerata soprattutto ormai come materiale manipolabile, da esperimento, sociale e da laboratorio. Una simile concezione non sa che farsene del principio della “dignità dell’uomo” e qualche voce, particolarmente arrogante, già da tempo si è levata per chiedere di liberarci da un concetto così “stupido”. Infatti, in nome della dignità dell’uomo da salvaguardare, si riesce qualche volta ad impedire le sperimentazioni più estreme e più folli. “Dall’uomo-macchina di La Mettrie, 1748, all’uomo neuronico di Jean-Pierre Changeux, 1983, ed infine al sogno transumanista, abbiamo una grande continuità. Negando l’esistenza stessa della specie, siamo giunti a fabbricare cloni e ibridi: che posto può ancora occupare il concetto della dignità umana?”. Nessuno, a ben vedere. E difatti è stato un professore di Harvard, lo psicologo americano-canadese Steven Pinker a denunciare pubblicamente la supposta “stupidità della dignità”, principio che ostacolerebbe ancora (in qualche sia pur tenue modo) la ricerca scientifica sull’essere umano (cioè la sua indiscriminata manipolazione).

* *

In questa terribile situazione, qual è tuttavia il nostro compito, non solo di cattolici ma di esseri

razionali, che si rifiutano di portare il loro cervello all'ammasso del politicamente corretto dominante? Per quanto riguarda questo concetto della *dignità dell'uomo*, diventato così importante e nello stesso tempo così ambiguo e falso nella sua applicazione, si tratterebbe di rimmetterlo sui suoi giusti fondamenti. A questo fine, i saggi qui riportati offrono ampio, validissimo ed organico nutrimento. Ispirandomi alle loro analisi, mi sia permesso di abbozzare una definizione, ancorché provvisoria, del concetto della dignità, con l'auspicio che possa esser utile alla sua *ricostruzione*.

L'impostazione più aderente al vero sembra essere quella dei Classici: la dignità dell'uomo non può essere intesa in senso ontologico ovvero come l'equivalente dell'essenza dell'uomo, della sua *humanitas in quanto tale*. Essa appare piuttosto una qualità della nostra personalità, come risulta dal nostro comportamento, che infatti può essere dignitoso o privo di dignità, o addirittura indegno. Nel modo di esprimersi comune, il comportamento dignitoso caratterizza una persona dignitosa. Ma perché è dignitosa, per il solo fatto di esser questa persona un essere umano? Evidentemente no, visto che il giudizio sulla dignità o meno del suo comportamento non è dato a priori (la cosa non avrebbe senso) ma proviene esplicitamente a posteriori, dal suo stesso comportamento concreto, come risulta al nostro individuale giudizio. Diciamo allora che mostra di avere dignità colui che si comporta in modo dignitoso; che cioè mostra, a seconda delle circostanze, quelle virtù di fierezza, giusto orgoglio, senso dell'onore, uniti a equilibrio, controllo di sé, che concorrono a costituire quella qualità di una persona che chiamiamo dignità.

Ma qual è il metro, il sistema di riferimento di questo giudizio? Il metro, l'unità di misura, sarà offerto sempre dalla definizione boeziana della *persona*: “sostanza individuale di natura razionale – *individua substantia rationalis naturae*.” Dignitoso sarà allora ogni comportamento del soggetto, uomo o donna, che si dimostri conforme alla natura razionale dell'essere umano, natura che lo distingue dall'animale, nei cui confronti il concetto della dignità è ovviamente inapplicabile, allo stesso modo della titolarità di diritti o del dovere di assumere obblighi. Il comportamento dignitoso imporrà il rispetto altrui e possiamo dire, allora, che l'aver dignità è quel nostro *modo di essere che ci merita l'altrui rispetto e stima*. E ce li fa perdere, quando si rivela *indegno* perché non conforme a ragione: bizzarro o scorretto, cattivo o addirittura peccaminoso.

La dignità di acquista o si perde a seconda di come ci si comporta. È una qualità che ci merita rispetto o ce lo fa venir meno, quando manca. Nella concezione classica, di origine aristotelica, l'ente - l'esistente colto nella sua individualità di realtà finita - va concepito come rapporto di sostanza e accidenti: tra ciò che fa essere l'ente ciò che è (uomo, animale, piante, pietra...) senza che possa esser altro da sé, e le sue qualità particolari, gli “accidenti”, come dicevano gli Scolastici, che possono variare senza peraltro poter alterare la sostanza, il permanere dell'ente nella sua natura originaria. Pertanto, perdere la propria dignità a causa di un nostro comportamento che si riveli *poco dignitoso o indegno*, ci toglie il rispetto altrui, perché è venuta meno per colpa nostra quella qualità che ce lo merita, ma non ci può togliere la nostra sostanza, la nostra *humanitas*. Restiamo sempre individui creati da Dio e quindi dotati di ragione e volontà, capaci di emendarci, di riguadagnare la dignità che avevamo perduto, di godere del rispetto che essa merita.

Affermare, pertanto, che tutti gli esseri umani, uomini e donne, meritano sempre rispetto a causa di una loro dignità che si suppone ontologica, innata, e quindi in maniera sempre *indipendente* dal loro comportamento, appare del tutto illogico. Merita sempre rispetto la loro umanità, che possiede sempre le risorse (razionali, morali) per perfezionarsi, se le sa usare, ma non può meritarselo il loro comportamento deviante, quando c'è, che va invece condannato secondo i ben noti canoni della morale naturale e rivelata. L'evangelico “non giudicate, per non esser giudicati” non è un invito alla neutralità in campo etico, non significa affatto: “rispettate tutti, senza giudicare se fanno il bene o il male”. All'opposto, è sempre stato inteso nel senso di *condannare il peccato ma non il peccatore*, che va invece ammonito per la sua edificazione, affinché se ne renda conto, si pente e cambi vita. Nel

peccatore va sempre rispettata l'umanità, che è la nostra stessa, creata da Dio, ferita ma non distrutta dal peccato originale. Ma non si può rispettare il peccato, in quanto tale. Il peccato, quale esso sia, è sempre una violazione consapevole dell'ordine morale del mondo stabilito da Dio, pertanto non merita rispetto e non può averlo: il regno del peccato è il regno della *indignitas*.

Per tal motivo, quei chierici, vescovi inclusi, che oggi, pur nel criticare progetti di legge inaccettabili come l'ormai famoso ddl Zan che vuole punire con pesanti pene detentive la c.d. "omotransfobia"[sic] e la "misoginia"[sic] (una legge liberticida, superflua perché le leggi esistenti già proteggono a sufficienza il mondo lgbt da offese e aggressioni; una legge tra i cui intenti dichiarati c'è anche quello di promuovere l'omosessualità nella società con l'aiuto dello Stato, di imporre il rispetto della supposta *dignità* delle persone omosessuali, in quanto tali); in via preliminare sono soliti affermare, quei chierici, di "provare il massimo rispetto per gli omosessuali", *errano grandemente* se, in nome di un concetto per l'appunto ontologico della dignità dell'uomo, ritengono che l'omosessuale vada rispettato *in quanto tale*. Errano perché, in tal modo, il rispetto dovuto alla persona viene invece inteso come rispetto per il peccato, che la persona in oggetto commette. Non si può provare rispetto per un *comportamento* peccaminoso, nella fattispecie quello degli omosessuali, che viola gravemente il Sesto Comandamento, e quindi non si potrà rispettare, in nome di una supposta innata dignità dell'uomo inattaccabile dai suoi peccati, l'omosessualità di cui lui/lei faccia mostra. Si dovrà invece condannare questo comportamento come intrinsecamente *indegno* della natura razionale dell'uomo, che continuiamo d'altro canto a rispettare nell'omosessuale, esortandolo a rinnegare la sua vita di peccato e quindi a riacquistare in tal modo la sua dignità di uomo.

1. *La dignité humaine. Heurs et malheurs d'un concept maltraité*. Sous la direction de Bernard Dumont, Miguel Ayuso, Danilo Castellano, Ed. Pierre-Guillaume de Roux, 2020, 41, rue de Richelieu – 75001 Paris, www.pgderoux.fr, pp. 203, 24 €. Bernard Dumont è il direttore di *Catholica*, prestigioso trimestrale francese di analisi politica, religiosa, letteraria, estetica, non allineato al "politicamente corretto" dominante; M. Ayuso è professore di diritto costituzionale all'università pontificia Comillas di Madrid; D. Castellano è professore emerito di filosofia del diritto all'Università di Udine.

2. *La dignité humaine*, pp. 7-8. Una breve recensione di questo volume è apparsa sul numero 147 di *Catholica*, Printemps 2020, alle pp. 80-90, intitolata: *Sur la dignité humaine*, ad opera di Cyrille Dounot, professore di storia del diritto e delle istituzioni all'Università di Clermont, in Alvernia, Francia.

3. Op. cit., p. 9. Sylvain Luquet, *La dignité humaine dans la philosophie classique*; R.P. Serafino Maria Lanzetta, *Mérite et dignité dans la théologie catholique, dans sa continuité et son approfondissement*; prof. Guilhelm Golfín, *Narcisse sans visage. Le concept de dignité chez les auteurs philosophiques modernes, et son évolution, de Locke, Kant et Hegel jusqu'à nous*. 4. Op. cit., p. 10. Jon Kirwan, *Mutation de la notion de dignité au sein du catholicisme du XXe siècle: le rôle particulier de Jacques Maritain*; Julio Alvear Télles, *Mutation de la notion de dignité au sein du catholicisme du XXe siècle: l'influence de John Courtney Murray*.

5. Op. cit., ivi. Danilo Castellano, *Modernité et "cléricalisme" : méthodologie d'une défaite*; Nicolas Hutten, *La dignité en droit positif : une notion instrumentalisée*.

6. Immanuel Kant, *Opus postumum*, tr. it. e Introduzione di Vittorio Mathieu, Laterza, Bari, 20042, p. 310. L'opera, inizialmente pubblicata da Zanichelli nel 1963, raccoglie una scelta di diverse redazioni dell'ultima e incompiuta opera di Kant, intitolata: *Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*. Nell'edizione delle opere complete di Kant dell'Accademia Prussiana delle Scienze, queste molteplici redazioni occupano due volumi per un totale di 1470 pagine (op. cit., Introduzione, p. 3).

7. Recentemente è stato autorevolmente riproposto il tentativo di conciliare la kantiana "religione entro i limiti della ragione" con il cristianesimo: Marcello Pera, "*Critica della ragion secolare*". La modernità e il cristianesimo di Kant, *Le Lettere*, Firenze, 2020, pp. 200 (www.lelettere.it). Leggo dalla pubblicità al libro sul trimestrale '*Nuova Storia Contemporanea*' – Seconda Serie, 3, sett.-dic. 2019, p.

268: “Filosofo cristiano e di profonda fede cristiana”, Kant “tramite la sua interpretazione morale del cristianesimo, si impegnò a provare che fra la ragione e la Scrittura non vi è solamente compatibilità ma unione”. Non ho potuto leggere quest’opera, la segnalo quale recentissima manifestazione di una tendenza colta, quella di un cristianesimo “razionale” accentuante il momento etico, da preservare nonostante la barbarie che sale da ogni lato ormai, che mi sembra meritevole di attenzione, pur non potendone condividere il razionalismo. Secondo me, già usare il termine “cristiano”, venuto di moda dopo il Vaticano II al posto di “cattolico”, dà luogo ad equivoci. Non esistono più da secoli i cristiani tout court: essi sono o cattolici, o luterani, o calvinisti, “ortodossi”, etc. E tra di essi, dal punto di vista dottrinale, non v’è uguaglianza per un vero cattolico, essendo tutti gli altri settatori di scismi ed eresie, nonostante gli elementi in comune conservatisi.

[8] “Tutti gli uomini nascono uguali in dignità e nei loro diritti”. Il testo di Rousseau : “ L’ uomo è nato libero e dovunque è in catene” (Jean-Jacques Rousseau, Oeuvres complètes, ed. nfr, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1966, t. III, p. 351.).

[9] Sylvain Luquet, La dignité humaine dans la philosophie classique, cit., in op. cit., pp. 13-38; p. 14.

[10] Op. cit., ivi. Nelle citazioni le parole tra parentesi quadre sono mie, salvo indicazione del contrario.

[11] Op. cit., p. 15.

[12] Op. cit., ivi.

[13] Op. cit., p. 16.

[14] Op. cit., pp. 16-18.

[15] Op. cit., pp. 19-20.

[16] Op. cit., p. 21.

[17] Op. cit., pp. 21-22. La definizione di S. Tommaso si trova in: Summa theologiae, I, q. 42, a. 4, ad 2. L’ Aquinate sta discutendo su come si debba applicare la nozione della dignitas alle Persone della S.ma Trinità. Ulteriori, precisi riferimenti al concetto della “dignità” in S. Tommaso, si trovano nel saggio citato del prof. Hutten: vedi La dignité humaine, cit., pp. 167-168.

[18] Luquet, op. cit., p. 23.

[19] Su Aristotele, vedi op. cit., pp. 27-28.

[20] Luquet, op. cit., pp. 28-29.

[21] Luquet, op. cit., p. 28.

[22] Golfín, Narcisse sans visage, ou la dignité subvertie, in La dignité humaine, cit., pp. 61-88; p. 74.

[23] Op. cit., pp. 74-75.

[24] Op. cit., p. 75.

[25] G. Semprini, *Pico della Mirandola, la vita e il pensiero. Filosofia e cabbala nel più geniale pensatore del rinascimento*, Fratelli Melita Editori, Genova, 1988, pp. 36-37. Il testo oltre alla vita e a un’analisi sintetica del pensiero di Pico, contiene in appendice la Lettera a Ermolao Barbaro, grecista e commentatore di Aristotele, e la famosa *Orazione sulla dignità dell’uomo*. Per l’originale latino, vedi: Pico della Mirandola, *De hominis dignitate - Über die Würde des Menschen, Lateinisch/Deutsch*, edito e tradotto da Gerd von Gönna, Reclam, Stuttgart, 1997, con *Postfazione* (Nachwort) dello stesso. I particolari biografici di Pico li ho ricavati da entrambi questi testi. Pico, uomo di bell’aspetto, non si negò nella prima parte della sua vita alle avventure galanti. Ad Arezzo addirittura fuggì con una donna sposata in groppa al suo cavallo, finto rapimento, ma fu raggiunto dal marito e dai suoi amici, che si ripresero la fedifraga, e fecero incarcerare Pico, liberato poi per intercessione di Lorenzo il Magnifico (op. cit., pp. 25-26).

[26] G. Semprini, op. cit., p. 39.

[27] Le cause della breve malattia mortale non furono mai stabilite con precisione. Qualcuno ritiene che Pico possa esser stato avvelenato perché seguace del Savonarola. Le censure ecclesiastiche gli furono tolte, ma nelle 29 *Conclusiones teologiche* di tra le 900, ve ne sono che mostrano evidenti errori o comunque opinioni scandalose per la fede. Semprini ne riporta alcune, che cito in parte: L’infinità di Dio si dimostrerebbe solo per via mistica. Cristo non sarebbe effettivamente sceso nel Limbo dopo la morte perché avrebbe liberato i giusti piuttosto con l’effetto della sua morte in Croce. Il peccato

- mortale è in sé finito, la sua pena non può pertanto essere infinita (eterna), deve essere finita. È più ragionevole credere che Origene sia salvo, che crederlo condannato [a causa di certi suoi errori, come la negazione dell'eternità delle pene infernali]" (op. cit., pp. 110-112).
- [28] Semprini, cit., pp. 41-42.
- [29] *Orazione sulla dignità dell'uomo*, tr. it. di G. Semprini, in G. Semprini, *Pico della Mirandola*, cit., pp. 219-257; pp. 224-225.
- [30] *Orazione sulla dignità dell'uomo*, tr. it. cit., pp. 221-257; p. 227. Per l'originale: Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, cit., p. 12. Sottolineature mie.
- [31] Giovanni Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, in ID., *Opere complete*, XIV, Sansoni, Firenze, 1968, p. 74.
- [32] Pico della Mirandola, *Orazione sulla dignità dell'uomo*, tr. it. cit., pp. 228-229.
- [33] Giovanni Gentile, op. cit., p. 90. A causa di alcuni suoi passi, l'opera di Manetti fu messa all'indice dall'Inquisitore Generale di Spagna nel 1584 (op. cit., p. 92). La differenza tra l'uomo dell'Umanesimo e quello del Rinascimento, solo in parte racchiuso nel primo, risulta sempre da questo lavoro di Gentile.
- [34] Op. cit., p. 99. Le confutazioni di Manetti sono riassunte da Gentile, op. cit., pp. 94-101.
- [35] Lotario Diacono (Innocenzo III), (1160-1216): *De contemptu mundi*, traduz. trecentesca del I libro, in Arrigo Levasti (a cura di), *Mistici del Duecento e del Trecento*, Rizzoli, Milano-Roma, 1935, pp. 81-105; pp. 81-82. Per una traduzione completa, in italiano corrente: Innocenzo III, *De contemptu mundi*, tr. it. e Introduzione di Guido Battelli, Cantagalli, Siena, 19843.
- [36] Giovanni Gentile, op. cit., pp. 111-113.
- [37] *Mérite et dignité dans la théologie catholique*, in *La dignité*, cit., pp. 39-60; pp. 39-40.
- [38] Op. cit., p. 40.
- [39] Op. cit., ivi.
- [40] Op. cit., ivi.
- [41] Op. cit., pp. 41- 42.
- [42] Op. cit., p. 43.
- [43] Op. cit., p. 44.
- [44] Op. cit., ivi.
- [45] DH 1511; DS 788/1511.
- [46] Op. cit., p. 45.
- [47] Op. cit., ivi.
- [48] Op. cit., p. 47.
- [49] Op. cit., p. 48.
- [50] Op. cit., p. 49.
- [51] Op. cit., pp. 55-56.
- [52] Op. cit., p. 57.
- [53] Op. cit., p. 57.
- [54] Op. cit., ivi.
- [55] Op. cit., p. 58.
- [56] Op. cit., pp. 58-59.
- [57] Jon Kirwan, *Mutation de la notion etc*, In *La dignité humaine*, cit., pp. 91-115; pp. 93-94.
- [58] Op. cit., pp. 94-95.
- [59] Augusto Del Noce, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano, 1981.
- [60] Kirwan, *Mutation de la notion etc*, cit., p. 96.
- [61] Op. cit., ivi. Si noterà che l'intento del tutto utopistico di far iniziare al cattolicesimo una "nuova era", appropriandolo dei valori di base della "modernità" ovviamente depurati e rimessi a nuovo, I n v e r a t i per così dire, nella superiore visione cattolica, fu l'illusione e l'errore che alla fine prevalse nel tormentatissimo Vaticano II.
- [62] "In tutto il mondo si sviluppa sempre di più il senso dell'autonomia e della responsabilità, cosa che è di somma importanza per la maturità spirituale e morale dell'umanità. Ciò appare anche più

chiaramente se teniamo presente l'unificazione del mondo e il compito che ci si impone di costruire un mondo migliore nella verità e nella giustizia. In tal modo siamo testimoni della nascita di un nuovo umanesimo [Tali ergo modo testes sumus novum humanismum nasci], in cui l'uomo si definisce antitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia." Rileggendo queste sbrodolature sul supposto "nuovo umanesimo" in formazione si resta smarriti di fronte alla palese mancanza di senso della realtà (per usare un eufemismo) di coloro che sono riusciti a farle entrare nei documenti del Concilio. Per il testo italiano, vedi: *I documenti del Concilio Vaticano II*, Edizioni Paoline, 1980.

[63] Kirwan, op. cit., pp. 98-99

[64] Su Sartre e Heidegger, qui citati, vedi: Nota introduttiva di Franco Volpi a Martin Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, a cura di Franco Volpi, con una Appendice a cura di Petra Dal Santo, Adelphi, Milano, 1995, pp. 9-27; p. 103.

[65] Kirwan, pp. 97-98.

[66] Op. cit., pp. 99-100. [67] Op. cit., p. 104. [68] Op. cit., pp. 100-103; p. 101. [69] Op. cit., p. 105.

[70] Maritain, *Umanesimo integrale*, cit., p. 171.

[71] A critiche articolate e incisive, cui non sembra aver risposto in modo puntuale, è stato come si sa sottoposto dal Padre Julio Meinvielle, *Critica de la concepcion de Maritain sobre la persona humana*, Ediciones Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948. Reperibile in rete presso: www.liberius.net (Bibliothèque Saint Libère, 2009).

[72] Op. cit., pp. 229-230. [73] Op. cit., pp. 231-232. [74] Op. cit., p. 106. [75] Jacques Maritain, *Religion et culture*, 1930, in: ID., *Oeuvres. 1912-1939*, Desclée de Brouwer, 1974, pp.555-602; p. 568.

[76] Op. cit., p. 107.

[77] Jacques Maritain, *Umanesimo integrale*, cit., pp. 98-99.

[78] Op. cit., p. 99

[79] Op. cit., p. 94.

[80] Op. cit., pp. 232-233.

[81] L'esigenza di una filosofia del dialogo, diventata dominante a partire dal Vaticano II, fu affermata tra i primi dal materialista Feuerbach, il nemico acerrimo del Cristianesimo. Nei suoi *Fondamenti della filosofia del futuro*, del 1843, scrisse, contro Hegel: " § 62 La vera dialettica non è affatto un monologo con se stesso di un pensatore isolato, è all'opposto un dialogo tra l'io e il tu". (Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in ID., *Kleine Schriften. Nachwort von Karl Löwith*, ediz. a cura di Carlo Ascheri, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966, pp. 145-219; p. 218. Vedi anche i §§ 36 e 37: "il nuovo filosofo pensa in armonia e in pace con le sensazioni [...] la nuova filosofia riconosce la verità della sfera sensibile con gioia e in piena coscienza – essa è di tutto cuore filosofia delle sensazioni [...] Senza alcun dubbio, immediatamente certo è solo ciò che è oggetto dei sensi, dell'intuizione, del sentimento". Viene pertanto negato il carattere possibilmente ingannevole dell'esperienza empirica immediata, sempre bisognosa di verifica da parte della ragione e quindi di un sapere di tipo scientifico. Vedi anche i §§ da 52 a 54, per la dissoluzione della "teologia" nella "antropologia", come intesa da Feuerbach; la differenza tra l'uomo e l'animale vista non solo nella capacità di pensare ma anche nella natura fisica dell'uomo perché la corporeità, basata sui cinque sensi, conterrebbe già come tale "intelletto e spiritualità [Geistigkeit]": persino "l'intestino dell'uomo", scrive Feuerbach, deve esser considerato un organo umano e non animale: se si desse ad un uomo l'intestino di un leone, cesserebbe di esser un essere umano, pur conservando la testa (il ragionare) dell'uomo (op. cit., p. 215). L'uomo considerato ora "oggetto supremo" della "nuova filosofia" è "l'uomo che include la natura", non ha più senso il dualismo di natura e spirito tipico dell'Idealismo (§ 34, p. 216). Ma questa svolta non rappresentò un progresso sulle astrazioni del kantismo o dell'idealismo bensì una ricaduta nel bruto empirismo, nella crassa grossolanità dei materialisti. Era la rivincita postuma del rozzo Lamettrie, celebre materialista francese del Settecento, autore de *L'Uomo macchina*, *L'Uomo pianta*, *medico*, morto di indigestione, a quanto pare, cosa che suscitò la maligna ilarità di Voltaire, che lo detestava.

[82] Si tratta della Sesta Tesi su Feuerbach. Le 11 schematiche e post mortem celebri Tesi, che schizzano il programma rivoluzionario della filosofia della prassi, furono appuntate su di un quaderno

- nel marzo del 1845 a Bruxelles. Vedi: Karl Marx, Werke, Frühe Schriften, a cura di Hans-Joachim Lieber e Peter Furth, II vol., WB, Darmstadt, 1962, pp. 1-4; pp. 2-3.
- [83] Karl Marx - Friedrich Engels, Die Deutsche Ideologie, in Karl Marx, Werke, Frühe Schriften, cit., pp. 9-97; citazione a p. 23.
- [84] Die Deutsche Ideologie, cit., p. 51 ss.
- [85] Thesen über Feuerbach, in op. cit., p. 2. Riporto le ultime due righe: “Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muss nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden”.
- [86] Condorcet, Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain, 1793, testo di O.H. Prior, nuova ediz. presentata da Yvon Belaval, Vrin, Paris, 1970, p. 228. Condorcet inveiva anche contro l’ austerità della morale allora dominante, che era quella cristiana (op. cit., p. 222).
- [87] Estratto: “Primo studente: e se voglio innamorarmi di te? – Quinto studente: [gettandogli la scarpa] Innamoratene. Io ti lascerò fare, e ti porterò sulle spalle di vetta in vetta. Primo studente: E distruggeremo tutto. Quinto studente: I focolari e le famiglie. Primo studente: E dovunque si parlerà d’amore, entreremo con le scarpe da foot-ball e schizzeremo fango sugli specchi. Quinto studente: E bruceremo il libro su cui i sacerdoti leggono la Messa” (Garcia Lorca, Tutto il teatro, tr. it. Mondadori/Enaudi, 19632, p. 235).
- [88] Il Manifesto del partito comunista, traduz. it. di Giovanni Labriola, 1902, ora in Felice Battaglia (a cura di), Le carte dei diritti (Dalla Magna Charta alla Carta del Lavoro), Sansoni, Firenze, 1934, pp. 169-196; pp. 183-184).
- [89] Per alcuni di questi dettagli biografici, vedi: Bronislaw Baczko, Marx ed Engels sono morti, in ‘Filosofia e Politica’, 1981, pp. 97-110.
- [90] G.W. F. Hegel, Phaenomenologie des Geistes, a cura di Johannes Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 19526, pp. 148-150. Si tratta della sezione intitolata “Signoria e servitù”, nella parte dedicata all’apparire dell’autocoscienza come categoria dello Spirito.
- [91] Kirwan, cit., pp. 107-108.
- [92] Op. cit., ivi.
- [93] Augusto Del Noce, op. cit, p. 176.
- [94] Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Nuova ediz. , tr. it. e prefazione di Norberto Bobbio, Enaudi, Torino, 1968, manoscritto su Il lavoro estraneato, pp. 68-86; p. 71. Nel cap. VIII del Libro I del Capitale, intitolato *La giornata lavorativa*, Marx documenta gli orari disumani imposti dai padroni, lo sfruttamento del lavoro delle donne e minorile (Vedi: Karl Marx, Il Capitale, tr. it. di Delio Cantimori, Introd. di Maurice Dobb, Editori Riuniti, Roma, 1964, I vol, pp. 265-339). Questo capitolo è stato sempre citato come prova dello sfruttamento subito dalla classe operaia inglese. È zeppo di dati che Marx, studiando al British Museum, aveva reperito dalle fonti ufficiali britanniche ossia dagli “ispettorati di fabbrica” istituiti dal Governo di Sua Maestà per far rispettare orari di lavoro più umani. Gli ispettori sanzionavano i padroni inadempienti, i quali ricorrevano ad ogni sorta di espedienti per prolungare l’orario di lavoro. Era già attivo in Inghilterra un composito movimento politico-umanitario dedicato al miglioramento della condizione operaria.
- [95] Op. cit., p. 72.
- [96] Karl Marx, *Il lavoro estraneato*, cit., p. 81.
- [97] Julio Alvear Télles, Mutation de la notion de dignité au sein du catholicisme di XXe siècle: l’influence de John Courtney Murray, in: *La dignité humaine*, cit., pp. 117-138; p. 120. Ho aggiunto un “anche” alla citazione perché sembra essersi persa oggi memoria del fatto che allora in Europa il “modello americano”, nonostante i suoi gravi ed evidenti difetti, si mostrava l’unica valida alternativa, sul piano della civiltà e non solo della pura sopravvivenza economica e militare, al crudele e sanguinario modello comunista, rappresentato dalla Russia di Stalin e dai forti partiti comunisti che cercavano di imporlo anche da noi, in particolare in Italia. Il “modello americano” non era ancora degenerato, non era ancora diventato l’odierna sinistra e persino oscena caricatura di se stesso che ne hanno fatto il femminismo e il “politicamente corretto”.
- [98] Télles, cit., p. 121. Per comodità del lettore riporto il testo di questo famoso Primo Emendamento,

base costituzionale della libertà di culto, di espressione, di stampa, di libera associazione e petizione alle autorità di governo: “ Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or, prohibiting the free exercise thereof, abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for redress of grievances.” Questo fu il primo di Dieci Emendamenti aggiunti nel 1791 alla Costituzione degli Stati Uniti con la Carta dei Diritti (Bill of Rights). Mia traduzione: “Il Congresso non emanerà alcuna legge che introduca una religione o che ne impedisca il libero culto, che limiti la libertà di parola o della stampa o il diritto del popolo di riunirsi pacificamente e di rivolgere petizioni al governo per la riparazione di torti”.

[99] Télles, cit., p. 122.

[100] Roberto De Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino, 2010, pp. 88-89; 390-391; p. 469.

[101] De Mattei, op. cit., pp. 469-470. La citazione della voce Foro è nel testo. Sull'imputazione allo schema sulla libertà religiosa di autorizzare di fatto l'errore, durante la discussione in Aula, al Concilio, vedi sempre De Mattei, op. cit., pp. 458-465. Per una critica complessiva, che dimostra l'eterogeneità di DH al Magistero della Chiesa, vedi: Brunero Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV), 2009, cap. 7. Il grande problema della libertà religiosa, pp. 163-188. Fondata sull'idea della “dignità umana” innata della persona, che ci renderebbe tutti uguali per nascita, la libertà religiosa implica anche il riconoscimento della libertà di praticare qualsiasi religione o nessuna. Sul fatto che DH mostri una nozione del diritto naturale comprendente anche il diritto alla libertà di manifestare l'errore e quindi di negare l'esistenza di Dio, mi sia consentito rinviare a: P. Pasqualucci, *Unam Sanctam. Studio sulle deviazioni dottrinali nella Chiesa del XXI secolo*, Solfanelli, Chieti, 2013, cap. XVI, pp. 245-330; in particolare il § 8, pp. 299-303.

[102] DS 3340. [103] Cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 4, DS 3020.

[104] DS 3341.

[105] La dottrina contenuta nell'ultimo paragrafo citato (contraddetta dal falso ecumenismo imperante dal Vaticano II) non è riportata dal DS, ultimo rifacimento ed ampliamento (36a ed, 1976.) del Denzinger, ben dopo il Concilio. Ho reperito il testo integrale dell'Epistola, in latino e francese, nel vecchio studio di mons. Henri Delassus, *L'américanisme et la conjuration antichrétienne*, 1899, rist. anast., Édit. SCIVIAS, Québec, 1998, pp. 5-26; p. 9.

[106] Henri Delassus, op. cit., p. 9 ss. e luoghi simili in DS 3342 ss. Questo excursus sulla condanna dell'americanismo, l'ho ripreso da: Paolo Pasqualucci, *Giovanni XXIII e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Analisi critica della lettera, dei fondamenti, dell'influenza e delle conseguenze della 'Gaudet Mater Ecclesia'*, Allocuzione di apertura del Concilio, di S.S. Giovanni XXIII; Editrice Ichtys, Via Trilussa 45, 00041 Albano Laziale, Roma, 2007, di pp. 415, incluse quattro Appendici; pp. 138-141.

[107] Télles, cit., p. 123.

[108] Op. cit., ivi. Una decisione le cui deleterie conseguenze si vedono appieno oggi.

[109] Op. cit., p. 126.

[110] Op. cit., p. 127.

[111] Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII, giovedì 11 ottobre 1962, www.vatican.va, pp. 1-10; p. 7.

[112] L'accordo segreto, con la mediazione del Partito comunista francese, per tacere sul marxismo al Concilio, viene negato dalla storiografia ufficiale e di regime. Ne parlò per la prima volta Romano Amerio, nel § 38 di *Iota Unum*, esibendo come fonte, tra l'altro, il Bollettino Ufficiale del Partito Comunista francese, essendosi l'accordo fatto nascostamente in quel di Metz, città della Francia. La documentazione completa ed inequivocabile dell'insabbiamento della richiesta di più di quattrocento Padri Conciliari di affrontare comunque il tema del comunismo, si trova in Roberto De Mattei, op. cit., cap. VI, par. 9. Il Concilio e il comunismo: storia di una mancata condanna, pp. 492-506.

[113] Sulla complicità di Giovanni XXIII negli iniziali colpi di mano procedurali con i quali i neomodernisti riuscirono ad impadronirsi della direzione dei lavori del Concilio, vedi: Paolo

Pasqualucci, *Il Concilio parallelo. L'inizio anomalo del Vaticano II*, Fede e Cultura, Verona, 2014, di pp. 123. Il “concilio parallelo” è appunto il Concilio che Papa Roncalli contribuì a preparare, con manovre e raggiri, accanto a quello “preparato”, ufficiale, sotto la direzione della Curia, che aveva seguito solo in minima parte le indicazioni “ecumeniche” e di “aggiornamento” date dal Papa. Il concilio “parallelo” prevalse su quello “preparato” e “ufficiale”, grazie ad un rifacimento degli schemi preparatori improntato alle prospettive della “nouvelle théologie” ossia dei Novatori neomodernisti, appoggiati sia da Giovanni XXIII che da Paolo VI. (Ricordo che dell'importante schema *De deposito fidei pure custodiendo*, è stata curata di recente una traduzione italiana con testo latino a fronte : *Depositum custodi*. Schema della Costituzione dogmatica sulla salvaguardia dell'integrità del Deposito della Fede, a cura di Roberto de Mattei, con Prefazione del curatore, Edizioni Fiducia, Roma, 2017. In questa collana, sempre a cura del prof. De Mattei, sono stati pubblicati, con ampie sue Prefazioni, Il primo schema sulla famiglia e sul matrimonio del Concilio Vaticano II, 2015, senza il testo latino a fronte, e l'Enciclica *Pascendi*, con testo a fronte, tr. it. di Gianandrea de Antonellis, 2019)

[114] Télles, op. cit., p. 129.

[115] Op. cit., ivi.

[116] Op. cit., p. 130.

[117] Op. cit., p. 131.

[118] Op. cit., ivi.

[119] Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di Armando Plebe, Laterza, Bari, 1965, p. 30 (1103 b).

[120] Marco Tullio Cicerone, *Le Leggi*, a cura di Filippo Cancelli, in *Tutte le opere di Cicerone*, con testo a fronte, Mondadori, Milano, 1969, vol. 19-bis, pp. 242-243.

[121] Op. cit., pp. 131-132.

[122] Op. cit., pp. 132-133.

[123] Op. cit., ivi.

[124] Op. cit., pp. 133-134. [125] Op. cit., p. 134. [126] Op. cit., ivi. [127] Op. cit., ivi. [128] Op. cit., pp. 134-135. [129] Op. cit., p. 135. [130] Op. cit., ivi. [131] Op. cit., p. 136.

[132] Op. cit., p. 137.

[133] Danilo Castellano, *Modernité ed “cléricalisme” : méthodologie d'une défaite*, in *La dignité humaine*, cit., pp. 143-166; pp. 144-145.

[134] Castellano, op. cit., p. 145.

[135] Il distacco e poi l'avversione per il cristianesimo fu l'elemento portante della crisi della coscienza europea che sfociò alla fine nella Rivoluzione Francese e da allora, a ben vedere, ha continuato ad approfondirsi. Sempre valida, per comprenderne le origini più vicine nel tempo, l'opera classica di Paul Hazard, *La crisi della coscienza europea*, tr. it. a cura di Paolo Serini, Einaudi, 1946, Il Saggiatore, 1968, 2 voll. Un'ottima integrazione l'offre l'importante studio, dedicato soprattutto al rapporto tra religione e borghesia, di Bernard Groethuysen, *Le origini dello spirito borghese in Francia*, I. La Chiesa e la borghesia, tr. it. di Alessandro Forti, Einaudi, 1949, Il Saggiatore, 1964. L'analisi di taglio sociologico di Groethuysen, studioso di impostazione marxista, fa ben vedere il graduale prevalere presso i borghesi di un cattolicesimo per così dire ragionevole, che non importuna le menti con i dogmi e i miracoli, la devozione, riducendosi così ad una semplice etica praticabile di per se stessa, anche senza bisogno di avere la fede, di fatto già venuta meno, con grave danno della stessa etica: “Forse il borghese della fine del secolo, pur avendo perduta la fede, è rimasto in morale un discepolo di Gesù?” (op. cit., p. 86). L'interpretazione ragionevole del cristianesimo favoriva l'avanzata dell'irreligiosità, si alimentavano a vicenda.

[136] Op. cit., p. 145.

[137] Op. cit., pp. 145-146. A p. 146 l'accento a Del Noce.

[138] Augusto Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in: Ugo Spirito, Augusto Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano, 19725, p. 201.

[139] Castellano, op. cit., p. 146.

[140] Le rampogne contro i re e governanti per richiamarli all'ordine non sono ovviamente frequenti

nella storia della Chiesa. Testimoniano comunque del permanere di uno spirito intrinseco al cristianesimo, quello dell'esser "segno di contraddizione" in senso evangelico. Tipica in questo senso la minuta di una protesta mai inviata, quella del vescovo di Cambrai, François Fénelon, al Re di Francia: *Remontrances à Louis XIV. Remontrances à ce prince sur divers points de son administration* [1694], in: ID., *Écrits spirituels*, introd. de Dominique Aubry, Lausanne, Guilde du livre, 1951, pp. 77-91. "Je sais bien que, quand on parle avec cette liberté chrétienne, on court risque de perdre la faveur des rois; mais votre faveur leur est-elle plus chère que votre salut?" (op. cit., p. 90).

[141] Op. cit., pp. 148-149

[142] Op. cit., p. 149.

[143] Op. cit., p. 150.

[144] Sul punto: Renzo De Felice, *Mussolini il fascista. II. L'organizzazione dello Stato fascista. 1925-1929*, cap. V: *La Conciliazione*, pp. 382-436. I Patti, firmati nel Palazzo del Laterano l'11 febbraio 1929, comprendevano il Trattato, il Concordato, Quattro Allegati tra i quali la Convenzione finanziaria con la quale l'Italia versava alla S. Sede un miliardo di lire in consolidato al 5% e 750 milioni in contanti, somma che la S. Sede dichiarava di accettare "a definitiva sistemazione dei suoi rapporti finanziari con l'Italia in dipendenza degli avvenimenti del 1870". Il re, notoriamente anticlericale, era all'inizio dei colloqui ostile e diffidente. Nelle ultime settimane, morto all'improvviso il suo negoziatore, Mussolini condusse personalmente le riservatissime trattative. La "conciliazione" con la Chiesa era nell'aria da tempo, c'erano state diverse iniziative. Tuttavia, lo spunto decisivo venne da Mussolini, che riuscì a condurre in porto la non facile operazione con la massima decisione e nel massimo segreto, acquistando di colpo vaste simpatie all'interno e ampio prestigio a livello internazionale: il capopolo nazionalista e rivoluzionario si rivelava ora uno statista.

[145] Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino, 1965, p. 265.

[146] "Fondato sulla forza e sulla violenza, in perenne conflitto con il suo popolo, lo stato comunista, anche se non ci sono ragioni esterne, deve esser militarista. Il culto della forza, soprattutto di quella militare, non è in alcun luogo così dominante come nei paesi comunisti. Il militarismo è la necessità interna fondamentale della nuova classe; e una delle forze che ne rendono possibile l'esistenza, il vigore e i privilegi." (Milovan Gjas, *La nuova classe. Una analisi del sistema comunista*, tr. it. di Luciano Serra, il Mulino, Bologna, 19624, p. 107.) Il montenegrino Gilas, alto dirigente comunista jugoslavo, fu tra i primi dissidenti del regime. Imprigionato, si rifugiò poi in Occidente. La sua analisi della "nuova classe" rappresentata dalla burocrazia dello Stato-partito comunista fece all'epoca notevole impressione (l'originale in inglese uscì nel 1957).

[147] Scrisse l' *Enciclopedia Britannica*: "Forse nessuna potenza europea spese mai, in uomini e in denaro, tante risorse in un possedimento coloniale come l'Italia durante il suo breve possesso dell'Abissinia. Il solo programma stradale fu preventivato per assorbire cento milioni di sterline. Fu creato un sistema amministrativo interamente nuovo. L'Africa Orientale Italiana (Abissinia, Eritrea, Somalia in tutto circa 600.000 miglia quadrate [quasi un milione di kmq, sei volte l'Italia]) venne divisa in cinque province, ognuna sotto un governatore responsabile verso il vicerè. Addis Abeba e altre città importanti furono dotate di scuole elementari e tecniche, separatamente per cristiani e musumani. Inoltre vennero istituite scuole agrarie di vario genere e si sviluppò una capillare organizzazione sanitaria. Furono fondate imprese colonizzatrici, organizzazioni industriali di vario genere, si costruirono officine, mulini, stazioni generatrici di energia elettrica. Fu iniziato e sviluppato un programma di costruzioni edilizie nella capitale e altrove si intrapresero lavori di ricerca mineraria e di altro genere." (Citato da Arrigo Petacco, *Faccetta nera. Storia della conquista dell'impero*, Mondadori, 2003, p. 188.) Si trattava di massicci investimenti, che avrebbero dovuto dare il loro frutto in lungo periodo. Molti di questi bene furono incamerati dagli inglesi, che avevano conquistato l'Abissinia nel 1941, nonostante le proteste del Negus. Con i numerosi beni che avevamo nelle colonie pagammo parte delle riparazioni di guerra. Anche in Libia, dove avevamo abolito la schiavitù, ci fu uno sviluppo simile. Fu concessa ai libici (nel 1934 e 1937) una cittadinanza italiana limitata, detta "piccola cittadinanza": diritto di accedere alla carriera militare nelle unità di libici, di essere podestà

(sindaci) nei comuni composti solo da libici e consiglieri nei comuni a popolazione mista, facoltà di richiedere la piena cittadinanza in un secondo tempo. Si era iniziato un programma di villaggi agricoli anche per i libici, uguali a quelli dei coloni italiani, nuovi di zecca, con moschea, ambulatorio, cinema, scuola, interrotto dalla guerra, durante la quale tutti i centri agricoli furono saccheggiati e vandalizzati dai britannici e da elementi locali. I libici avevano anche diritto ai benefici sindacali e corporativi. Reparti libici nel Regio Esercito combatterono fedelmente sino alla fine, sciolti i superstiti dal giuramento quando l'Asse si dovette ritirare in Tunisia. Sul punto: Daniele Lembo, *La Libia italiana*. Italo Balbo, l'esercito dei ventimila e la colonizzazione demografica della Libia, IBN Editore, Milano, 2011, pp. 80-85.

[148] Jemolo, op. cit., p. 269. Dopo gli Accordi del '29 i vescovi giuravano fedeltà al Re ma erano sempre scelti dal Papa. Anteriormente alle nomine di vescovi e parroci, era prevista solo una comunicazione preventiva al Governo, per accertarsi che “non ci fossero ragioni di carattere politico da sollevare contro la nomina” (artt. 19, 20, 21 del Concordato Lateranense). Per questi e altri dati sugli Accordi del '29 e sull'Accordo con protocollo addizionale del 1984, vedi: Giovanni Barberini (a cura di), *Raccolta di fonti normative di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 19974. Più in generale, sui profili giuridici degli Accordi: Pietro Agostino D'Avack, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano*. Le fonti, Giuffré, Milano, 1963.

[149] Oggi nessuno se ne ricorda più, ovviamente, di questa legge votata il 3 maggio 1871, in due articoli. Il primo lasciava al Papa i Palazzi Vaticano e Laterano e la Villa di Castel Gandolfo, gli riconosceva onori sovrani completi, lo dichiarava esente dalla giurisdizione penale italiana, senza distinguere tra atti connessi ed estranei all'esercizio del suo ministero, gli attribuiva una rendita annua di L. 3.225.000; concedeva altri privilegi a lui e al clero. Il secondo applicava la separazione tra Chiesa e Stato: lo Stato rinunciava ad alcuni diritti (controllo sulla pubblicazione delle leggi ecclesiastiche, giuramento di fedeltà dei vescovi, etc.) però manteneva il controllo sulle nomine a benefici ecclesiastici e sugli atti concernenti beni degli enti ecclesiastici. Pio IX ovviamente non accettò questa legge, che, tra l'altro, non gli riconosceva nessuna sovranità territoriale, facendone un sovrano senza territorio! (Sul punto: Jemolo, op. cit., pp. 49-51). La legge fu abrogata nell'art. 26.3 del Trattato Lateranense.

[150] De Felice, op. cit., pp. 389-900. Nel 1923, la riforma dell'insegnamento di Giovanni Gentile allora ministro della Pubblica Istruzione nel primo governo Mussolini, aveva reintrodotto l'insegnamento della religione alle Elementari e il Crocefisso nelle aule scolastiche. C'erano poi state diverse iniziative a favore della Chiesa e della religione cattolica, p.e., la campagna del regime contro la bestemmia. Nel Codice Penale del 1931 la bestemmia pubblica sarà punita con una forte ammenda. L'insegnamento obbligatorio della religione cattolica era stato istituito nel sabauda Regno di Sardegna dalla Legge Casati, del 1859, ma dopo il 1870 era stato reso facoltativo e progressivamente lasciato cadere dal Regno d'Italia. Nel 1877, con l'istruzione primaria obbligatoria dai sei ai nove anni furono introdotte “le prime nozioni dell'uomo e del cittadino” (Vedi: Emilio Gentile, *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Bari, 20096, p. 14).

[151] Ampia e, a mio avviso, convincente documentazione in proposito si trova nell'opera di Ennio Innocenti, *La conversione religiosa di Benito Mussolini*, Fede & Cultura, Verona, 200510. Secondo la testimonianza di uno di questi sacerdoti, P. Ginepro da Pompeiana, il 14 dicembre 1943, a Villa Feltrinelli, dove era stato condotto dal ministro della cultura popolare, Mussolini gli disse: “Comprendo come nel reticolato l'animo si accosti al divino. L'ho provato anch'io. Da giovane ero quasi eretico. Con la Conciliazione sono diventato religioso in politica. Ora mi sento religioso anche nella mia vita intima.” Il frate, continua la testimonianza, colse immediatamente l'occasione e propose, per l'indomani, di portargli il Santissimo Sacramento: il Duce accettò (op. cit., p. 313). Risulta, inoltre, che la relazione con la signora Petacci, pur presente con la famiglia nella zona, aveva cessato da tempo di essere intima. Mussolini le aveva infine detto addio facendo approntare negli ultimi giorni un aereo (l'ultimo) per trasportare lei e la famiglia in Ispagna ma la signora si rifiutò di salirvi, riapparendo inopinatamente nella colonna degli esponenti fascisti in fuga verso la Valtellina (op. cit., passim, nonché Luciano Garibaldi, *La pista inglese. Chi uccise Mussolini e la Petacci? Con un saggio di*

Massimo Caprara, Ares, Milano, 2016, pp. 132-134).

[152] All'inizio del movimento fascista, nel Manifesto di Via San Sepolcro, a Milano, il 23 marzo 1919, l'esaltata atmosfera patriottico-rivoluzionaria era ancora confusa, vi si agitavano tendenze disparate, tra le quali, di tra il voto alle donne, ai diciottenni e la richiesta dell'istituzione del salario minimo, faceva capolino l'anticlericalismo dei Futuristi. Si chiedeva addirittura "il sequestro di tutti i beni delle Congregazioni religiose e l'abolizione di tutte le mense vescovili, che costituiscono una enorme passività per la Nazione e un privilegio di pochi". Ma questa bizzarra richiesta scomparve dal Programma del Partito Nazionale Fascista, del 1921, nel quale si diceva, invece: "Lo Stato è sovrano e tale sovranità non può né deve essere intaccata o sminuita dalla Chiesa, alla quale si deve garantire la più ampia libertà nell'esercizio del suo ministero spirituale." (Da: Valerio Zecchini (a cura di), *Futurismo e fascismo. Manifesti e programmi*, Planetario, Bologna, 2000, pp. 14-15 e p. 61.)

[153] Vedi: Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1916, 19286, cap. II, par. 4 e sgg., in ID., *Opere Complete*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze, 1959, p. 16 sgg. Gentile era inizialmente contrario alla Conciliazione, non per anticlericalismo ma per via della sua concezione della religione come momento dello Spirito, che deve realizzarsi in modo indipendente dallo Stato. Fu sempre contrario alla sciagurata politica razziale di Mussolini (novembre 1938) anche se non prese pubblicamente posizione contro di essa. Nessuno lo fece. Sergio Panunzio, filosofo del diritto e della politica, teorico del sindacalismo rivoluzionario e dell'ideologia fascista nella sua fase iniziale, amico personale di Mussolini, andò a protestare nella residenza del Duce, la romana Villa Torlonia. Mussolini lo ascoltò in un accigliato silenzio e lo congedò senza una parola. Giovanni Gentile, come altri, aiutò colleghi ebrei con il sistema delle collaborazioni anonime. Nella sua opera più originale, criticò il concetto di razza come concezione naturalistica del tutto incapace di costituire un vero fondamento per lo Spirito, ovvero per la coscienza nella sua infinita libertà, che non può derivare dalla natura, non è riducibile a reperto biologico, per così dire (Vedi: *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 189-190).

[154] Norberto Bobbio, *Autobiografia*, a cura di Alberto Papuzzi, Laterza, Bari, 1997, p. 75. Si infliggevano la pena di morte (76 di cui 56 eseguite, in 16 anni) o anni di galera alle spie o a chi si riteneva appartenere ad organizzazioni eversive e terroristiche e progettasse attentati, ma anche qui potevano intervenire condoni e amnistie. Per questi reati anche le Democrazie condannavano a morte. (Mimmo Franzinelli, *Il tribunale del Duce, La giustizia fascista e le sue vittime*, 1927-1943. Mondadori, Milano, 2017, p. 101 ss.). Nell'Università e nella Scuola del tempo, c'erano non pochi professori antifascisti, perfettamente noti come tali, lasciati in pace purché non parlassero pubblicamente contro il Governo e non svolgessero attività contro il Regime. Dovevano partecipare a cerimonie ed iniziative ufficiali, retoriche oltre che noiose, mantenere certi comportamenti formali, ma l'insegnamento erano in genere liberi nel modo di impostarlo, persino durante il periodo drammatico della Repubblica Sociale Italiana (1943-45). Lo conferma lo stesso Bobbio, in quel biennio professore di filosofia del diritto all'Università di Padova e già ben noto e schedato come antifascista: " – il prof. Norberto Bobbio della nostra R. Università è iscritto al Partito [Fascista Repubblicano]? E allora perché mai durante le lezioni non porta il distintivo? – Tuttavia le nostre lezioni erano libere: avevo diviso l'ultimo mio corso in tre parti, dedicate rispettivamente ai tre temi della giustizia, della libertà, della democrazia..." (Autobiografia, cit., p. 52).

[155] Benito Mussolini, *La dottrina del fascismo*, Edizioni Larius, s.d., opuscolo di 28 pagine non numerate, contenente la citata Dottrina del Fascismo e un articolo mussoliniano intitolato Stato Anti-Stato e Fascismo, apparso sulla rivista 'Gerarchia' nel numero del 25 giugno 1922.

[156] Per la differenze evidenti fra la concezione nazista e quella fascista, espressamente rivendicate dall'Autore, vedi il noto saggio del dicembre 1933 di Carl Schmitt, Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell'unità politica, in: Carl Schmitt, *Principi politici del nazionalsocialismo*. Scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, con Prefazione di A. Volpicelli, Sansoni, Firenze, 1935; pp. 175-231. Schmitt notava che mentre in Germania il partito nazista (il movimento) assumeva come tale rilievo costituzionale, in Italia ciò avveniva solo per il Gran Consiglio del Fascismo, organo consultivo (op. cit., pp. 195-197). In Italia restava un dualismo tra Stato e Partito, impossibile in Germania o in Russia.

In Italia il capo dello Stato era sempre il Re e a lui giuravano fedeltà i soldati non a Mussolini. In Germania e in Russia si giurava fedeltà al Führer e al “compagno Stalin”. In Germania, il partitomovimento, che si concepiva quale espressione della stirpe nella sua unità, razzialmente intesa, costituiva l’unica cerniera tra popolo e Stato. Il fatto è, osservo, che l’Italia restava una monarchia costituzionale, nella quale, nonostante il sovrapporsi del partito unico con le sue strutture” totalitarie”, il Re conservava sempre la sua posizione costituzionale e quindi la facoltà di accettare le dimissioni del suo Capo del Governo, come poi avvenne il 25 luglio 1943, quando Mussolini, messo in minoranza dal voto di sfiducia del Gran Consiglio del Fascismo sulla condotta della guerra, si recò con correttezza costituzionale a presentare le dimissioni al Monarca, che gli aveva affidato l’incarico di governo nel lontano 1922. Il Colpo di Stato fu invece costituito dall’arresto di Mussolini, del tutto arbitrario anche se motivato dalla Ragion di Stato, e dallo scioglimento del PNF, con tutte le sue molteplici istituzioni, senza una giustificazione che non fosse sempre quella della Ragion di Stato. Si sapeva o comunque si intuiva che l’eliminazione del fascismo era la pregiudiziale posta dagli Anglo-americani per intavolare trattative sull’armistizio (che poi si sarebbe rivelato un puro e semplice diktat : resa incondizionata, senza fiatare).

[157] Recitava la Carta del Lavoro, del 1927, all’art. 1 : “La Nazione italiana è un organismo avente fini, vita, mezzi di azione superiori per potenza e durata a quelli degli individui divisi o raggruppati che la compongono. È una unità morale, politica ed economica che si realizza integralmente nello Stato fascista.” Nessun risvolto di tipo razziale. Nel citato Programma del PNF del 1921, si precisava che la Nazione è in definitiva “la sintesi suprema di tutti i valori materiali e immateriali della stirpe.” (Futurismo e fascismo, cit., p. 60). Ma la nozione di “stirpe” appare usata in senso descrittivo. Alla “stirpe” italiana appartenevano comunque senza problemi anche gli ebrei, molti dei quali erano notoriamente fascisti convinti (tra i caduti delle Camicie Nere in Ispagna insigniti della medaglia d’oro, ci furono tre ebrei). Ma nel 1938 il Duce, dopo che Hitler si era annesso il 12 marzo l’Austria sua patria con un gradimento popolare quasi plebiscitario, pensò bene di “discriminare” nel novembre gli ebrei, oggetto di mirate e vergognose campagne di stampa da circa un paio d’anni, col rinsaldarsi dei rapporti con la Germania nazista. All’improvviso si scoprì che non appartenevano più alla “stirpe”, che in Italia era nato un “antisemitismo di Stato” nell’ambito di un più vasto “razzismo spirituale” che doveva imporsi nell’Impero! Nel concetto nazista di “stirpe” o “popolo”, sostitutivo di quello di “nazione”, il contenuto razziale è invece sin dall’inizio pervasivo e determinante. La “direzione politica” (Führung) del popolo è affidata ad un Capo (Führer) che realizza e mantiene l’assoluta “uguaglianza di stirpe del popolo tedesco in sè unito” (Schmitt, op. cit., pp. 224-227). Certo, il Mussolini ingrassato e stivalato delle effimere, fragili, inutilmente tracotanti superiorità imperiali e razziali appariva ben diverso dal Mussolini del primo decennio, capo veramente carismatico che, come ho già ricordato, si mescolava agli operai e contadini impegnati nella durissima ma grandiosa bonifica delle Paludi Pontine, fondava città e nello stesso tempo realizzava la Conciliazione con la Chiesa, l’opera sua più importante e che resta ancor oggi valida.

[158] Su quest’ultimo punto, vedi: Luciano Garibaldi, Mussolini e il professore. Vita e diari di Carlo Alberto Biggini, Mursia, 1983. Sembrava che dopo la “conquista dell’Impero”, che destò grandi entusiasmi in Italia, anche fra gli antifascisti, Italo Balbo, uno degli uomini più validi della classe dirigente fascista, avesse saggiamente ma inutilmente consigliato a Mussolini di far evolvere il regime verso una forma di repubblica presidenziale, facendo quindi concessioni mirate alla democrazia.

[159] “Nel 1909, mentre si discorreva, al parlamento, sulla politica religiosa, un oratore poté osservare, fra il consenso quasi unanime, che il conflitto fra Stato e Chiesa era ormai ridotto a poco, e bastava a provarlo il numero dei conventi e dei collegi ecclesiastici, in graduale, costante aumento”(Giovanni Spadolini, Cattolicesimo e Risorgimento, in Ettore Rota (a cura di), Questioni di storia del Risorgimento e dell’Unità d’Italia, Marzorati, Milano, 1951, pp. 821-900; p. 850.) Conventi e collegi, ai quali lo Stato unitario (in nome della “separazione”) aveva tolto il riconoscimento di enti morali, incamerandone più volte gli edifici, venivano liberamente rifondandosi come associazioni private. Ma la ricostituzione del suo patrimonio non risolveva, per la Chiesa, la “questione romana”, il cui significato profondo andava ben al di là della mancanza di un giusto potere temporale, di una adeguata

sovranità territoriale a garanzia della sua libertà d'azione.

[160] Benito Mussolini, *Discorsi*, scelti da Balbino Giuliano, Zanichelli, Bologna, 1937, Discorso alla Camera del 13 maggio 1929, estratti, pp. 173-212; pp. 178-179.

[161] L'accusa fu lanciata o ripetuta all'Assemblea Costituente, durante il dibattito per inserire i Patti Lateranensi nella Costituzione (art. 7.2). Calamandrei era contrario, come Benedetto Croce. Sosteneva "l'inconciliabilità tra la libertà di coscienza e lo Stato confessionale che i Patti Lateranensi consacrano" (Jemolo, op. cit., pp. 304-305).

[162] Vedi la voce *Dottrina del Fascismo*, cit., passim. Sulle origini dell'ideologia del fascismo nella revisione "antimaterialista" del marxismo effettuata da Sorel e dai sindacalisti rivoluzionari, vedi: Zeev Sternhell, *Nascita dell'ideologia fascista*, 1989, tr. it. dal fr. di Gianluca Mori con pref. di Marco Revelli, Baldini & Castoldi, Milano, 2002, l'Introduzione, sul concetto di fascismo (op. cit., pp. 9-52) e il cap. V sull'itinerario ideologico di Mussolini (ivi, pp. 271-321). Nei vari elementi che concorsero alla formazione di questa ideologia, non v'era nulla che potesse riannodarsi ad una tradizione di pensiero cattolica. Ma già nell'elaborazione successiva appare una visione che vuol esser organica del rapporto tra Stato e Nazione. Si elabora il corporativismo, quale espressione della necessità di superare la lotta di classe e quindi la violenza rivoluzionaria incarnata dal mito dello sciopero generale rivoluzionario, tipico del sindacalismo soreliano. E difatti, si passa dal sindacalismo rivoluzionario al "sindacalismo nazionale", che vuole rappresentare tutta la nazione, accanto ad un potere statale forte che attui la pace sociale e garantisca equilibrate riforme sociali (Sternhell, op.cit., pp.48-50).

[163] D'Avack annota come l'art. 1 dello Statuto Albertino, che si ispirava ancora "ai concetti confessionisti della Restaurazione", fosse stato poi a suo giudizio "svuotato di ogni effettivo contenuto dalla legislazione ecclesiastica successiva", cioè da tutto un complesso di norme che limitavano o cancellavano privilegi del clero o laicizzavano istituti come il matrimonio, colpendo così anche la fede, dal 1848 al 1890 -- complesso ispirato di fatto "ai due basilari postulati teorici del separatismo agnostico, indifferentista e laico dello Stato in materia religiosa e del giurisdizionalismo statocratico del medesimo nella regolamentazione dell'esistenza e attività delle confessioni religiose in genere e della Chiesa cattolica in specie"(op. cit., p. 41). Postulati, bisogna dire, tra loro in contraddizione, ai quali Mussolini opponeva la concezione fascista dello Stato, comportante il ristabilimento di una corretta concezione ("inclusiva" si direbbe oggi) del rapporto tra Stato e Chiesa cattolica, in nome della religione patrimonio spirituale della Nazione, da mantenere e proteggere.

[164] Mussolini, *Discorsi*, cit., pp. 201-202.

[165] Op. cit., pp. 205-206. Nel suo lungo discorso alla Camera e in quello di replica al Senato, del 25 maggio 1929, nel quale polemizzò duramente con il parere contrario espresso dal senatore Benedetto Croce, proprio il filosofo, chiamandolo "imboscato della storia", perché dichiarava di approvare gli Accordi ma non il modo nei quali erano stati fatti, Mussolini esagerò nell'esaltare il ruolo di Roma capitale imperiale nello sviluppo del cristianesimo e con toni che giustamente dispiacquero Oltretevere, i quali cercò poi di attenuare e chiarire (vedi: De Felice, op. cit., pp. 415-436 - disse addirittura che se fosse rimasto in Palestina il cristianesimo sarebbe scomparso, come una qualsiasi oscura setta di quella regione: op. cit., p. 429). Sulla visione mussoliniana della "romanità", che nel suo iniziale periodo socialista egli disprezzava perché espressione di una società che opprimeva i popoli e le classi più umili, vedi l'accurato e documentatissimo saggio di Paola S. Salvatori, *Mussolini e la storia. Dal socialismo al fascismo (1900-1922)*, Viella, Roma, 2016, in particolare il cap. 1. *Roma antica*, pp. 19-70. Roma, per Mussolini, da "città vampiro", che succhiava il sangue dei popoli sottomessi, a "città unica e immortale", grande capitale imperiale, esempio di buon governo dei popoli, culla del cristianesimo: vera e propria palingenesi di una realtà storica assunta a mito politico. Giova ricordare che la romanità tanto esaltata da Mussolini i nazisti la vedevano come il fumo negli occhi, tanto da far praticamente sparire lo studio del diritto romano dalle università tedesche, nonostante la grande loro tradizione in questo campo (Vedi: Paul Koschaker, *L'Europa e il diritto romano*, 1947, tr. it. dal tedesco di Arnaldo Biscardi, Introduzione di Francesco Calasso, Sansoni, Firenze, 1962, cap. XVII, *Diritto romano e nazionalsocialismo*, pp. 529-570. Il capitolo contiene anche acute osservazioni sul concetto nazista di Reich, inteso come dominio tedesco indiscutibile su tutti i popoli europei, che

dovevano sottostare alla supposta superiorità razziale teutonica, alla sua Führung.)

[166] Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Nuova edizione ampliata, Einaudi, Torino, 1993, pp. 446-486.

[167] Valerio Zecchini (a cura di), *Futurismo e fascismo*, cit., pp. 100-104.

[168] Sul punto, De Felice, op. cit., p. 431 e E. Gentile, op. cit., p. 127, per il riferimento all'Enciclica, della quale riporta stralci in nota. Dopo aver stigmatizzato in modo assai duro le violenze subite da membri e sedi delle organizzazioni cattoliche, sul piano dei princìpi il Sommo Pontefice affermava: "Una concezione dello Stato che gli fa appartenere le giovani generazioni interamente e senza eccezione dalla prima età fino all'età adulta, non è conciliabile con la dottrina cattolica e neanche è conciliabile con il diritto naturale della famiglia. Non è per un cattolico conciliabile con la dottrina cattolica pretendere che la Chiesa, il Papa, devono limitarsi alle pratiche esterne di Religione (Messa e Sacramenti) e che il resto dell'educazione appartiene allo Stato" (op. cit., ivi, nota n. 90). Sulla condanna di Pio XI di metodi e princìpi del fascismo, vedi anche: Jemolo, op. cit., pp. 261-265.

[169] Mussolini, *Discorsi*, cit., p. 211.

[170] Op. cit., p. 215.

[171] E. Gentile, op. cit., p. 62.

[172] N. Bobbio, op. cit., cap. I, *Preistoria*, pp. 3-40.

[173] Del Noce, *Il cattolico comunista*, cit., p. 22, nota n. 1.

[174] Sul punto: George L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, 1964, tr. it. di Francesco Saba-Sardi, il Saggiatore, Milano, 1994, cap. IX, *Il Movimento giovanile*, pp. 253-281. Nel Movimento "la sua fedeltà al Volk, alla religione, alla tradizione, all'eroismo e allo studio della natura germanici, furono una costante, per quanto di varia intensità. I giovani accoglievano con entusiasmo i valori, estetici ed etici, che apparissero prettamente nazional-patriottici" (op. cit., p. 254). Si trattava di una mentalità neoromantica, "i cui punti di forza erano il paesaggio natío, la vitalità elementare, la coscienza del passato tedesco; e i primi Wandervögel [Uccelli migratori, eran chiamati] si autodefinivano "baccanti", nome che non derivava da quello del dio greco, bensí dal soprannome dei chierici vaganti del Medioevo tedesco." (op. cit., p. 255). La Jugendbewegung , con i suoi vari gruppi e tutte le associazioni giovanili, per ordine dello stesso Hitler dovette confluire nella Hitlerjugend , il cui spirito era ben diverso. I gruppi che tentarono di mantenersi indipendenti furono duramente perseguitati. C'erano anche piccoli gruppi cattolici, ad uno dei quai appartennero i fratelli Scholl, giustiziati con l'accusa di aver complottato contro il regime nazista, nel 1943. Il Movimento riapparve in qualche modo nel Secondo Dopoguerra per poi dissolversi nel Movimento Studentesco, nel 1968. Vedi: Lothar Fröher, *Der weite Weg. Die deutsche Jugendbewegung seit Ende des 19. Jahrhunderts* [La via larga. Il movimento della gioventù in Germania dalla fine del XIX secolo], Südmarkverlag Fritsch KG, Heidenheim, 1984, specialmente il IV cap. sulla Hitlerjugend e i tentativi di resistenza al nazismo pp: 107-127. Nel Movimento qualche dirigente tentò di diffondere il nudismo maschile, mentre altri cercavano di teorizzare una supposta dimensione "erotica" del rapporto con la natura, ma i promotori del nudismo furono espulsi con l'accusa di voler introdurre l'omosessualità tra i giovani (Mosse, op. cit., pp. 260-1).

[175] Fröher, op. cit., p. 107.

[176] Gustave Combès, *Le retour offensif du paganisme*, P. Lethellieux, Paris, 1938.

[177] Op. cit., p. 94.

[178] Sulle vicende della Marcia della Giovinezza, vedi: www.qattara.it/birelgobi. Che espone un Pdf di 26 pagine con diverse foto dell'evento e un articolo tra l'ironico e l'elogiativo sui "giovani legionari" scritto dall'allora giovane Indro Montanelli, sul *Corriere della Sera*, del 18 sett 1940, durante la fase preparatoria della Marcia. In effetti, non mancavano gli uomini né l'entusiasmo ma le armi moderne, anche per colpa delle scelte sbagliate degli Stati Maggiori prima della guerra: Mussolini avrebbe voluto costruire una portaerei già nel 1925 ma gli ammiragli si opposero, e si dichiararono non interessati ad un radar messo a punto da un ingegnere italiano, il cui brevetto fu acquistato invece dalla Marina Militare tedesca, nel '39. Inoltre, le navi di tonnellaggio maggiore non furono addestrate al combattimento notturno, nel quale gli inglesi si rivelarono ben preparati, anche

senza radar, che pure ebbero presto. E lasciamo perdere altre lacune, dovute a carenze culturali e intellettuali degli alti gradi.

[179] Per questi dati: Alpheo Pagin, *Mussolini's Boys. La battaglia di Bir el Gobi*, Intergest, Milano, 1976, p. 168. L'Autore prese parte alla battaglia. Assieme ai GF c'era anche una compagnia di bersaglieri e carristi appiedati. I Gf avevano una dozzina di anticarro da 47 mm., fuciloni anticarro, mortai, mitragliatrici e fucili mitragliatori, grosse bombe a mano che il "cacciatore di carri", saltano fuori dalla sua buca, lanciava sul carro, alle volte incendiandolo. Vedi anche le fonti britanniche, riassunte in: [en.wikipedia.org/wiki/ Action at Bir el Gubi \(December 1941\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Action_at_Bir_el_Gubi_(December_1941)). Perdite britanniche: 300 morti, 250 feriti, 71 prigionieri, 12 carri; italiane: 60 [o 71] morti, 117 feriti, 31 dispersi e prigionieri, 10 cingolati. Ai britannici furono distrutti (valutazione visiva dei GF) alcune decine di altri mezzi, tra autoblindo, cingollette, camions, camionette. Il 19 novembre precedente si era svolta la prima battaglia di Bir el Gobi: la divisione corazzata Ariete (146 carri medi) aveva attaccato e respinto con gravi perdite una brigata della 7a divisione corazzata (Desert Rats), con 158 carri medi, prima puntata del movimento aggirante britannico che doveva passare per Bir el Gobi. Ma Rommel, in lite con i generali italiani, aveva fatto ritirare l'Ariete, convinto che l'attacco principale inglese sarebbe avvenuto a Nord, verso Tobruk. Disobbedendo a Rommel, il comando italiano aveva tuttavia mandato a Bir el Gobi i giovani volontari come presidio, visto che non sapeva come impiegarli. Saputolo, Rommel aveva ordinato di sgomberare e sganciarsi ma l'ordine non era mai arrivato ai Giovani Fascisti: il caso nelle battaglie gioca spesso un ruolo determinante.

[180] Testimonianza scritta dell'on. Codacci Pisanelli: sulla partecipazione italiana alla Campagna di Russia del 1941-1943, Krusciov disse: "Voi italiani non siete cattivi. Ho combattuto contro gli italiani nel bacino del Donetz e avevo di fronte proprio le Camice Nere, che riteneva i più malvagi fra gli italiani [era l'immagine creata dalla propaganda]. Avevano combattuto bene e pensavo fossero accaniti contro di noi. Dopo aver interrogato numerosi prigionieri ho dovuto constatare invece che non avevano odio nei nostri confronti." (Cesare De Laugier – Giulio Bedeschi, *Gli italiani in Russia. 1812 – 1941-1943*, Mursia, Milano, 1980, p. 205.). Il giudizio di Krusciov collimava, possiamo dire, con quello di Eugenio Corti, il grande scrittore cattolico, anche lui combattente in quel fronte come sottotenente di artiglieria di leva, nel suo classico: *I più non ritornano. Diario di ventotto giorni in una sacca sul fronte russo (inverno 1942-43)*, opera del 1947, ristampata nel 2004 e 2020 dalla BUR, con introduzione di François Livi, pp. 119-120: "Il console Vianini vide e ridacchiò; ci prese un po' in giro per il fatto che trovavamo appetibili le patate crude [la fame era terribile, durante la ritirata]. La mia prevenzione contro le camicie nere dei "battaglioni M" – che prima della ritirata noi dell'esercito non potevamo soffrire, e anche disprezzavamo – era caduta dopo che le avevo viste combattere. Anche ora, mentre i nostri generali non si sapeva dove fossero, il loro console [equivalente a colonnello] cercava in qualche modo di stare alla testa della colonna italiana [combattendo accanto ai tedeschi, che, avendo ancora carri e qualche cannone anticarro sostenevano i periodici attacchi russi, nella marcia verso l'uscita dalla sacca]".

[181] Secondo la testimonianza di Pagin, l'inizio dei combattimenti fu uno shock per i ragazzi, di fronte ai morti loro e del nemico, alle gravi ferite, al sangue. Cominciarono a porsi e a porre domande altrimenti impensabili: perché siamo qui, perché questa guerra, esiste Dio? Il Cappellano, eroico nel benedire i caduti e confortare i feriti quasi sempre sotto il fuoco nemico, uscì improvvisamente dal limbo nel quale l'aveva finora relegato l'entusiasmo guerriero dei giovani (Pagin, op. cit., passim). Ogni reggimento aveva un Cappellano, con attribuito il grado di tenente. I Cappellani esistevano in tutti gli eserciti dell'Italia pre-unitaria. In quello piemontese ce n'erano 40 nel 1859. Dopo il 1870 furono gradualmente tolti dal Regio Esercito, l'assistenza religiosa ai soldati (p.e. in Eritrea) veniva effettuata su base volontaria dai Cappuccini. Fu il generale Luigi Cadorna, cattolico, appena nominato a capo dell'esercito, a istituirli di nuovo, con una circolare del 12 aprile 1915. (Tutti questi dati sono reperibili su Wikipedia.)

[182] Sul notevole apparato militare clandestino del PCI in quegli anni, testa di ponte sovietica in Italia con alle spalle il "corridoio jugoslavo", confermato dai documenti resisi accessibili dopo la fine dell'URSS, vedi: Victor Zaslavsky, *L'apparato militare comunista nell'Italia del dopoguerra (1945-*

1955), 'Nuova Storia Contemporanea', V/2001, 1. L'apparato fu smantellato solo a partire dal 1953, anno della morte di Stalin.

[183] Romano Amerio, *Iota Unum*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Ed., 19862, cap. XXXII, Civiltà e cristianesimo secondario. §

[184] Sulla decadenza dello scoutismo cattolico: Gregory Alegi, *Lo scoutismo cattolico tra ortodossia e ribellione*, 'Nuova Storia Contemporanea', V/2001, 6, pp. 101-110, articolo di commento a diverse foto: "Oggi [2001] l'ASCI [Assoc. Scout Cattolici Italiani] è pienamente organica alla Chiesa in senso antistatale, per esempio attraverso l'opzione preferenziale per l'obiezione di coscienza ed il disarmo, la sostituzione strisciante del valore dell'individuo, molto forte in Baden-Powell, con quello della comunità." Un'involuzione verso il catto-comunismo: al posto della "buona azione quotidiana" l'impegno sociale in termini vaghi ma radicali. Vi fu, nota l'Autore, una "mutazione genetica" verso l'ideologia della sinistra con l'introduzione delle ragazze, le Guide, mediante la creazione di unità miste dal 1974, in applicazione della "coeducazione" suggerita dal Concilio. Il nome divenne AGESCI [Associazione Guide e Scout etc]. Nel 1976 dirigenti romani legati alla tradizione operarono una scissione che portò via circa 12.000 iscritti. Quando si fecero i reparti misti simboli e riti dell'ASCI furono sacrificati in larga misura: "le classiche ambientazioni western o militari sono state sempre più spesso sostituite da temi 'buonisti' di minor presa sui ragazzi" (op. cit., p. 103, 110).

[185] Sul superficiale giovanilismo emerso dalla protesta giovanile, con i suoi miti fasulli, e su come sia stato di fatto subito e per certi versi fatto proprio da Paolo VI, dopo il Concilio, e dalla Gerarchia, vedi Romano Amerio, *Iota Unum*, cap. VIII: La Chiesa e la gioventù.

[186] Castellano, *Modernité et clericalisme*, cit., pp. 156-157. In nota l'Autore cita: Julio Alvear Telles, *La libertad moderna de conciencia y de religión*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

[187] Op. cit., ivi.

[188] Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, hrsg von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn, 200215, pp. 87-93, dedicate al concetto della religione. Si tratta sempre di una ulteriore elaborazione del "Dio dei filosofi".

[189] Sul punto: Rocco Buttiglione, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, 1998, pp. 77-85. La citazione nel testo proviene dalla tesi di laurea di Wojtyla. [190] *Modernité et 'clericalisme'*, cit., pp. 156-157, note. Giova ricordare che Locke, circa trent'anni prima della fondazione della Massoneria speculativa (a Londra, nel 1717) è stato uno dei più importanti teorici del principio di tolleranza, da una prospettiva apertamente deistica, con la sua celebre Epistola de tolerantia, pubblicata anonima in Olanda nel 1689 e scritta tre anni prima. Vedi: John Locke, *Lettera sulla tolleranza*. tr. it. di Lia Formigari, Introd. e note di Alfredo Sabetti, con una Premessa di Raymond Klibansky, La Nuova Italia, 1964.

[191] Sul punto: Bernard Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, tr. fr. dell'abbé Marcel Gautier, Salvator, Mulhouse, 1951, vol. II, § 211 *Le jugement particulier*, pp. 509-511 con i numerosi riferimenti testuali, patristici, magisteriali ivi riportati. "Quelli che lo aspettano" non sono tutti gli uomini ma coloro che sono vissuti secondo i suoi insegnamenti e attendono fervidamente la sua venuta, l'incontro soprannaturale con Lui. Il verbo greco utilizzato *apekdúomai*, tradotto con *expecto*, indica l'attesa assidua: *assidue expecto*, ted. *ab-warten* (cfr. Francisco Zorell, S.I., *Lexicon graecum Novi Testamenti*, editio tertia, Rome, Biblical Institute Press, 1978, voce *apekdúomai*.)

[192] Sul punto, vedi S. Agostino, *La Città di Dio*, tr. it. e note di C. Borgogno, Introd. e revis. di A. Landi, Edizioni Paoline, 1973, p. 90, le considerazioni sui cristiani falsi, che saranno smascherati il Giorno del Giudizio, e i pagani ora nemici, che in quel giorno vedranno parte dei loro svelata come "amica" ossia salvata: "Come i nemici, essi non esitano a mormorare contro quel Dio del quale portano il segno sacro, e ora frequentano i teatri con quelli, e ora gremiscono con noi le chiese. Tuttavia non c'è affatto da disperare dell'emendazione di alcuni di essi, se è vero che anche tra i nemici più dichiarati si nascondono – sia pure a loro insaputa – anime predestinate ad esserci amiche" (I, XXXV).

[193] Per maggiori dettagli sull'argomento, vedi l'articolo da me pubblicato su *si si no no* dell'anno 2008, in tre puntate, nei numeri 10, 11, 12, sotto lo pseudonimo di *Canonicus*, intitolato: *L'ermeneutica*

della rottura di Joseph Ratzinger, testo di 33 pagine formato A4. Nell'Enciclica non si fa mai capire con chiarezza che la salvezza è solo degli Eletti cioè solo di quelli che avranno creduto in Cristo e vissuto con l'aiuto imprescindibile della Grazia secondo i suoi insegnamenti, inclusi coloro che, fuori della Chiesa, avranno avuto la Grazia del battesimo di desiderio, esplicito od implicito. Vi si dice, ad un certo punto: "Nessuno vive da solo. Nessuno pecca da solo. Nessuno viene salvato da solo" (par. 48). Replica: non viviamo da soli, ma quello che facciamo, nonostante l'influenza degli altri, è però nostra unica responsabilità, tant'è vero che gli ordinamenti giuridici evoluti hanno sempre considerato personale la responsabilità penale e, in generale, ogni tipo di situazione soggettiva implicante una responsabilità. Si possono riconoscere le circostanze attenuanti o esimenti ma viene mantenuto il principio che la responsabilità delle proprie azioni consapevoli è personale (Per il testo dell'Enciclica utilizzato: Benedetto XVI, *Spe salvi*, Libreria Editrice Vaticana, 2007, p. 95).

[194] *Modernité et cléricalisme*, cit., p. 157.

[195] Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione, www.vatican.va, p. 5/22. Grassetti ed enfasi miei.

[196] Op. cit., p. 5/22 e 6/22. Grassetti ed enfasi miei.

[197] Op. cit., p. 10/22. Grassetti ed enfasi miei. Si noti il carattere vago attribuito alla vita cristiana, senza nessun accenno a quell'opera di salvezza per noi fondamentale costituita dalla nostra lotta quotidiana contro noi stessi per conseguire, con l'aiuto imprescindibile della Grazia, la salvezza.

[198] Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1885-1887, vol. VIII delle Opere, tomo I, ediz. ital. diretta da Colli e Montinari, Adelphi, Milano, 1975, p. 258. Questo frammento di Nietzsche sembra eccessivo ed unilaterale. Però, a mio avviso, coglie la componente plebea e ribelle, sanguigna e violenta, insomma il sostrato di istinti repressi dall'etica cristiana che poi, rigettando l'ideale della santità, esplose nel solo in apparenza paradossale "*pecca fortiter sed crede fortius!*". In un certo senso il protestantesimo non è una religione, avendo rigettato sia il sacro che il santo. È un'etica, una politica, un'economia, una filosofia e una letteratura, un atteggiamento spirituale fondato inizialmente da smonacati e laici sulle Scritture e oggi quasi completamente secolarizzato, la sua etica pervertitasi con l'implosione materialista delle società protestanti-capitalistiche e la Rivoluzione Sessuale. Il Cristo semplice "maestro di morale" delle Logge viene dal razionalismo protestante, da un cristianesimo eretico già prono al deismo e addentellati vari, dopo le guerre di religione e l'emergere della nuova scienza della natura.

[199] Op. cit., p. 158.

[200] Op. cit., p. 161.

[201] Op. cit., pp. 158-161. Prolungatasi poi la "metodologia" nella legislazione anticristiana della Repubblica italiana, con la complicità quasi sempre attiva dei Democristiani, allineatisi alle posizioni del "liberalismo" ormai mosca cocchiera della rivoluzione sessuale: op. cit. p. 161 (legge sul divorzio, 1970; sul libero aborto, 1978; sul cambiamento di sesso, 1982; sulla pornografia, 1990; sul "matrimonio gay", 2016; etc.). Questa deriva si riscontra comunque anche in altri Paesi, europei e non, op. cit., p. 163.

[202] Art. 26 del Trattato del Laterano: "La Santa Sede ritiene che con gli accordi, i quali sono oggi sottoscritti [11 febbraio 1929], Le viene assicurato adeguatamente quanto Le occorre per provvedere con la dovuta libertà ed indipendenza al governo pastorale della Diocesi di Roma e della Chiesa Cattolica in Italia e nel mondo; dichiara definitivamente ed irrevocabilmente composta e quindi eliminata la "questione romana" e riconosce il Regno d'Italia sotto la dinastia di Casa Savoia con Roma capitale dello Stato italiano. A sua volta l'Italia riconosce lo Stato della Città del Vaticano sotto la sovranità del Sommo Pontefice. È abrogata la legge 13 maggio 1871, n. 214 [o Delle Guarentigie] e qualunque altra disposizione contraria al presente Trattato. "

[203] In un celebre articolo, l'eminente teologo, P. Réginald Garrigou-Lagrange OP si chiedeva: *La nouvelle théologie où va-t-elle? Elle revient au modernisme*, 'Angelicum', 23, 1946, pp. 136-154. Una versione italiana con mie Note di commento è apparsa nel settembre 2016 sul blog Chiesa e postconcilio.

[204] Op. cit., p. 153, nota.

[205] Romano Amerio, *Iota Unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, 2a ediz., Ricciardi, Milano-Napoli, 1986, cap. XIII: Il mobilismo, parr. 157-162.

[206] Castellano, *Modernité et "cléricalisme"*, cit., p. 152.

[207] Nel discorso tenuto nella Basilica di San Nicola di Bari il 22 febbraio 2020, in occasione dell'incontro "Mediterraneo frontiera di pace", di fronte a sessanta vescovi provenienti da tutti i paesi mediterranei, Papa Francesco, dopo aver criticato i cosiddetti "populismi" (movimenti politici che, a volte con toni accesi, cercano di difendere le frontiere dei rispettivi Paesi dall'invasione massiccia e incontrollata dell'attuale immigrazione clandestina) perché innalzerebbero muri invece di accettare tutti indiscriminatamente, come vorrebbe il Papa, ha detto: "Quando si rinnega il desiderio di comunione inscritto nel cuore dell'uomo e nella storia dei popoli, si contrasta il processo di unificazione della famiglia umana, che già si fa strada tra mille avversità" (da 'il Giornale.it', articolo di Federico Giuliani del 23 febbraio 2020). Stiamo in realtà assistendo da anni ad una massiccia invasione dell'Europa e degli Stati Uniti, i paesi più ricchi, da parte di masse di diseredati, tra le quali predominano i musulmani, spinti dallo spirito di conquista per dominare il resto del mondo, come insegnato dalla loro religione, e, correlativamente, alla prodigiosa espansione della Cina, grande potenza che sta estendendo i suoi tentacoli economici, ideologici e militari in tutto il mondo, approfittando della c.d. globalizzazione politico-economico-finanziaria. Sono in pieno sviluppo giganteschi piani di conquista del corrotto Occidente, non c'è traccia di un "processo di unificazione della famiglia umana", se non nell'ideologia utopistica, millenaristica, megalomane messa in circolazione fra il clero dal Vaticano II (vedi anche *Gaudium et spes*, cap. III, artt. 33-39, dedicati alla "Attività umana nell'universo", che sembra scritto da un Teilhard de Chardin.)

[208] Si ricordi il paradosso di Pascal: "Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé" (Blaise Pascal, *Lettres et opuscules*, préf. et notes par Jacques Mercanton, Lausanne, Guilde du livre, 1958, p. 317). Ho trovato il riferimento a Sant'Agostino in Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, p. 139 dell'edizione di Niemeyer, Tübingen, 1963/10, nota n. 1 (p. 403 della traduzione italiana curata da Alfredo Marini con testo tedesco a fronte: ID., *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2006). Heidegger utilizza il concetto ai suoi fini, per la sua peculiare nozione del "comprendere", fondata sull'idea della "precomprensione" quale essenza del comprendere stesso e non condizione preliminare da superare per giungere alla conoscenza obiettiva di ciò che il nostro intelletto sta indagando.

[209] "La Chiesa, poi, pur respingendo in maniera assoluta l'ateismo, tuttavia riconosce sinceramente che tutti gli uomini, credenti e non credenti, devono contribuire alla giusta costruzione di questo mondo, entro il quale si trovano a vivere insieme: ciò, sicuramente, non può avvenire senza un leale e prudente dialogo..." (GS 21.7).

[210] Si veda in particolare tutta la Quinta e ultima parte de *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1893, rist. Quadriga/PUF, 1993, che include la problematica religiosa: op. cit., pp. 389-465. I brevi passi riportati sono rispettivamente a p. 411 e 408.

[211] Blondel, *L'action*, cit., p. 28.

[212] Op. cit., p. 462.

[213] Così uno degli esponenti di punta del modernismo italiano, l'ex-prete Salvatore Minocchi, La crisi del clero, articolo apparso su *La Voce* dell'anno 1909, I, 5, pp. 17-18; ora in Angelo Romanò (a cura di), *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, vol. III, "La Voce" (1908-1914), pp. 88-92; p. 92. [214] Nicolas Hutten, L'instrumentalisation de la dignité humaine dans le droit contemporain, in *La dignité humaine*, cit., pp. 167-186; pp. 167-168. [215] Op. cit., ivi. I riferimenti alla *Summa theologiae*, riportati nel testo, sono: *Ia IIae*, q. 61, a. 1; *Ia IIae*, q. 66; *Ia IIae*, q. 62, a. 2; *Ia IIae*, q. 63, a. 2. [216] Op. cit., p. 168. [217] Op. cit., p. 169.

[218] Op. cit., ivi

[219] Op. cit., ivi.

[220] Op. cit., p. 170.

[221] Op. cit., p. 171.

[222] Op. cit., ivi. A Norimberga furono processati per crimini di guerra e contro l'umanità 21 capi civili e militari nazisti: 11 furono condannati all'impiccagione (uno di loro, Goering, si suicidò col

cianuro poco prima dell'esecuzione), 8 a pene detentive di varia lunghezza, 2 assolti. L'accordo per perseguire e punire i grandi criminali di guerra delle Potenze europee dell'Asse con lo statuto del tribunale internazionale militare a ciò deputato, fu stilato a Londra l'8 agosto 1945 (op. cit., ivi, nota 1). Va comunque ricordato che tra i giudici di Norimberga c'erano i sovietici quando i crimini di Stalin avevano persino superato quelli di Hitler, anche se allora la loro dimensione era più intuita che dimostrata. Benedetto Croce, nel discorso alla Costituente con il quale annunciò il suo voto contrario al durissimo Diktat di pace imposto all'Italia, "nemico cobelligerante" rimasto nemico (1947), accusò di arroganza, ipocrisia e mala fede il processo dei vincitori ai vinti, ammantato di alti principi che mal nascondevano gli egoismi nazionali e le brutture degli stessi vincitori. In effetti, si seppe poi che il massacro di Katin, una foresta in Bielorussia, nel quale furono trucidati 12 generali, 1 ammiraglio, 130 colonnelli e 9227 ufficiali polacchi presi prigionieri dai sovietici quando, senza dichiarazione di guerra, invasero la Polonia già prostrata dai nazisti dopo due settimane di dura ed impari lotta (1-17 sett. 1939), era stato perpetrato dagli stessi sovietici. E si è poi saputo che Roosevelt e Churchill ne erano perfettamente a conoscenza ma, scegliendo la ragion di Stato, preferirono avallare la propaganda sovietica, che diede sempre la colpa ai nazisti. Non vollero nemmeno protestare in via riservata con Stalin. Sir Anthony Eden, nemico implacabile dell'Italia (fascista o non), ministro degli esteri britannico, dopo che i tedeschi avevano diffuso i dati del massacro, riferendo il 5 maggio 1943 ai Comuni menti spudoratamente, dando la colpa ai nazisti, che accusò di "cinismo" perché, incolpando i sovietici, miravano a "spezzare la solidarietà tra gli alleati antigermanici." (Sul punto: Alberto Indelicato, *Katin e gli Occidentali*, in 'Nuova Storia Contemporanea' XIV (2010) 4, pp. 5-16.)

[223] Hutten, op. cit., pp. 171-172.

[224] Op. cit., pp. 172-173.

[225] Op. cit., pp. 173-174.

[226] Op. cit., p. 174.

[227] Op. cit., p. 175.

[228] Op. cit., pp. 175-183.

[229] Op. cit., p. 176. [230] Op. cit., p. 177.

[231] Op. cit., ivi.

[232] Op. cit., p. 178.

[233] Op. cit., pp. 178-179.

[234] Op. cit., p. 179.

[235] Sentenza dell'11 luglio 2002, n. 28957/95.

[236] Hutten, op. cit., p. 182.

[237] Op. cit., ivi.

[238] Op. cit., pp. 182-183.

[239] Op. cit., p. 183.

[240] Op. cit., p. 184.

[241] Op. cit., pp. 184-185.

[242] Op. cit., p. 185. Corsivi miei.

[243] Op. cit., p. 186.

[244] Op. cit., ivi. §[245] Op. cit., ivi.

[246] Bernard Dumont, Miguel Ayuso, Danilo Castellano, *Conclusion générale*, in: *La dignité humaine*, cit., pp. 189-202; p. 189.

[247] Op. cit., p. 190.

[248] Op. cit., p. 191.

[249] Op. cit., ivi.

[250] Più di un secolo fa, il filosofo del diritto Widar Cesarini Sforza, in un breve articolo, faceva acuti paralleli tra il movimento modernista e il "movimento del diritto libero": ID., *Il modernismo giuridico*, nella rivista *Il Filangieri*, 1912, fasc. 5-6. Ora in: Widar Cesarini Sforza, *Vecchie e nuove pagine di Filosofia, Storia e diritto, I Filosofia e teoria generale*, Giuffrè, Milano, 1967, pp. 9-17.

[251] Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Von G. Colli und M. Montinari,

Berlin-New York 1973, II, p. 567. Nella “natura “ individuale Nietzsche vede, come è noto, solo la totalità degli istinti, una potenza materiale che esprime nella parte la totalità della forza che costituisce il Tutto cosmico. Il naturalismo di Nietzsche è pre-einsteiniano nel senso che fa già vedere quella dissoluzione dell’oggetto (e quindi del soggetto) in un fascio di forze, che Einstein cercherà di legittimare dal punto di vista dell’immagine fisica del mondo, con l’idea che l’oggetto non sia altro che una variazione di densità nell’energia costituente le forze di campo (idea che, per Einstein, poteva rappresentare la base di una nuova visione filosofica della realtà.)

[252] *Conclusion générale*, cit., pp. 193-194.

[253] Op. cit., pp. 195-199.

[254] Op. cit., p. 196.

[255] Op. cit., p. 198.

[256] Op. cit., p. 197.

[257] Op. cit., p. 200.