Testata a pubblicazione aperiodica
Aut. Trib. di Roma n.193, del 10-4-2010

Cultura&Identità
Rivista di studi conservatori

Editore e direttore: Oscar Sanguinetti
ISSN 2036-5675

Anno X ◆ Nuova serie ◆ n. 22 ◆ Roma, 28 dicembre 2018

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

Ictu oculi

Conservatorismo 2018

Qual è lo stato di salute del conservatorismo, oggi? Se lo assumiamo nel senso di salvaguardia e di trasmissione – tradizione – di un ordine perenne di principi che scaturisce dalla corretta antropologia umana ed è immutabile nella sua essenza attraverso le trasformazioni che il mondo subisce nel tempo, ovvero quello statuto immutabile di diritti/doveri della persona, dell'essere creato, *in hac lacrimarum valle*, che sostiene ogni costruzione sociale, allora possiamo dire "*les jeux son faits: rien ne va plus*"…. Oggi la società, non tanto nelle sue strutture naturali, dove una certa "meccanica", grazie a barlumi di tradizione – nel senso di atto di trasmettere le cose fra generazioni –, esiste ancora, ma nella sua dimensione culturale, che è quella che determina il mondo di oggi e prepara il mondo di domani, è distante le mille miglia da quel plesso di principi, valori, istituti, mete collettive che è stato, *bongré, malgré*, il pane quotidiano dei secoli che precedono le grandi fratture prodotte dalla modernità: il Rinascimento, la Riforma, la Rivoluzione francese, l'Ottobre Rosso, il Sessantotto.

Ma anche il conservatorismo come difesa dell'esistente, di ciò che è divenuto, di ciò che è il prodotto di un progressivo scivolamento, la volontà di fermare la dinamica della modernità rivoluzionaria a un determinato stadio, ha ben poco da conservare. La Rivoluzione si è infatti spinta talmente avanti che quanto è prodotto storico di una sua fase ormai è superato. Allora la ragion d'essere di questo tipo di conservatorismo "di riporto", assai diverso dal "tradizionalismo" del primo conservatorismo, quello legittimistico e contro-rivoluzionario, appare davvero esaurita.

Il modello di civiltà a base naturale, organica ed evangelica che ha edificato la cristianità pare ormai non solo tramontato nelle cose ma anche nei desideri e nelle aspirazioni dei cattolici, specialmente dei chierici. Oggi l'esilio del dato religioso dallo spazio pubblico è pressoché completa e, anzi, si notano le prime avvisaglie di un suo riempimento con nuovi dogmi ideologici a-religiosi che hanno nome, per esempio, di multiculturalismo, ecologismo, relativismo assoluto, uguaglianza dei generi, erotismo.

E le democrazie moderne evolvono verso regimi dove il controllo popolare è attenuato e si profilano forme di autoritarismo più meno accentuato, mag-

▸ p. 2

IN QUESTO NUMERO

■ *Una messa a fuoco delle origini dell'idea suicidaria e un'analisi della liceità morale della discussa prassi, ormai invalsa, del "suicidio assistito" e della collaborazione al suicidio di altri*

Ermanno Pavesi
Suicidio assistito: diritto o delitto? ▸ p. 4

■ *Una rievocazione della figura del grande filosofo cattolico tedesco recentemente scomparso*

Daniele Fazio
***In memoriam*: Robert Spaemann** ▸ p. 10

■ *La riflessione del Segretario di Stato vaticano sulla realtà della Prima Guerra Mondiale sul fronte italiano, a cento anni da Vittorio Veneto*

Card. Pietro Parolin
Grande Guerra: una sconfitta per tutti. A cento anni dalla fine del primo conflitto mondiale ▸ p. 22

■ *La memoria dei martiri del comunismo in Europa orientale nella sintesi di uno dei massimi studiosi della Chiesa centro-europea*

Jan Mikrut
Le memorie senza volto del comunismo ▸ p. 28

■ *La recensione di un valente storico contemporaneo dell'ultima opera del grande storico pisano, scomparso nel 2004, dedicata alla natura e allo statuto della storia alla luce della filosofia cristiana e di Nicolás Gómez Dávila*

Roberto Pertici
Tangheroni, Nicolás Gómez Dávila e il mondo della storia ▸ p. 36

© 2018 Cultura&Identità

giormente funzionali alla globalizzazione dell'economia e dell'informazione, che assomigliano sempre più a quei cupi totalitarismi tecnocratici dai programmi abbondantemente anti-umani e in continua guerra fra loro che animano le pagine di Aldous Huxley e di George Orwell.

All'indomani della Rivoluzione francese si poteva considerare conservatore un termidoriano o un bonapartista, perché gioivano sì del crollo del cosiddetto "antico regime" ma inorridivano davanti agli orrori e all'utopismo dei rivoluzionari radicali e delle innovazioni introdotte dal 1789 volevano salvaguardare solo quelle meno in rottura con il regime monarchico-organico. E i nostri liberali ottocenteschi, fieri anti-clericali e rigorosi statalisti, difendevano in realtà un ibrido, un organismo civile ancora intriso di religiosità, buoni costumi, senso comune ereditato dal passato, sul quale avevano "appoggiato" la loro ideale architettura della società, che "teneva" anche grazie a questo "zoccolo duro". E nel secolo successivo si è visto infatti che cosa è accaduto al venir meno di quelle "palafitte" negate ma imprescindibili. Così pure, infine, all'indomani della rivoluzione comunista chi aspirava al ritorno alla kerenskiana era senza dubbio un conservatore, perché nell'ordine liberale dell'Ordine restava ancora qualche barlume. E potremmo continuare con il Sessantotto...

Ma oggi? Oggi è in atto la fase estrema di quel processo di demolizione iniziato almeno due secoli fa e i residui, le "scorie di lavorazione", le gore e i riflussi della corrente, formatisi nel corso del suo avanzare si sono ormai dissolti: oggi la famosa "piramide sociale" è appiattita, le armoniose e benefiche gerarchie del passato sono diventate la poltiglia, il pulviscolo, le "mucillagini", i "coriandoli incattiviti" odierni. Dunque, di intermedio non c'è più niente: oggi la carne intorno all'osso è ridotta a pochi brandelli.

Allora, che fare? Abbandonarsi alla corrente? Arrendersi? Creare "isole" — o *bunker* — di società cristiana in un mondo impazzito? Limitarsi a fare, come dice Gómez Dávila, *«il contrappeso della stupidaggine del giorno»* (*Escolios*, II, 366)? Oppure tentare di salvaguardare e difendere persino quei brandelli, cercando di ricostruire nuovo e più robusto tessuto, da cui rinasca un ordine conforme all'Ordine?

Se la cristianità non c'è più, c'è però ancora e ci sarà sempre la Chiesa, quell'organismo di cui il Signore ha detto che contro di esso "le porte dell'inferno non prevarranno". Oggi la Chiesa è anch'essa in crisi, la cultura cattolica subisce, oggi come non mai, la contaminazione da parte delle ideologie profane che hanno cambiato la faccia del globo, patisce acutamente la perenne tentazione della "triplice concupiscenza" e la seduzione della mondanità. Ma la Chiesa inevitabilmente produce cultura e civiltà, educa uomini aperti al trascendente, "riforniti" di grazie di stato, persone che amano e difendono la vita e creano nuove e sane cellule per il corpo della Chiesa e del mondo civile. Forse quello che rinasce può essere inferiore a quello che potrebbe e forse dovrebbe essere per conservarsi all'altezza di Colui di cui la Chiesa è il Corpo Mistico: ma comunque qualcosa di diverso e di avverso a quello che per il mondo è il canone rinasce sempre e ovunque, talora in maniera grandiosa, soprattutto in luoghi ormai lontani dalla morente Europa.

Oltre che dalla diretta evangelizzazione della Chiesa nuove cellule dell'organismo ecclesiale e della società vengono prodotte dai movimenti ispirati alla dottrina e alla dottrina sociale della Chiesa, da realtà ad alto tasso di riproduzione demografica e ad alta tensione religiosa, nonché a forte frequenza sacramentale e intensa presenza sociale. Non che questo basti ad arrestare la cataratta di apostasia e di perdita di senso comune che dilaga, ma un certa percentuale di rimpiazzo del tessuto "bruciato" dalla Rivoluzione e dal disimpegno dei "soliti noti" esiste e forse anche aumenta.

La società "laica" stessa, grazie alla presenza attiva dell'istituto familiare, nonostante i gravi attacchi portati contro di esso, continua a riprodursi e — anche se con considerevoli flessioni — a educare: forse meno nella scuola e nei media che non nell'impresa, nel lavoro, nelle professioni. Non è raro imbattersi in persone che non hanno fatto percorsi formativi di tipo religioso istituzionale o "movimentistico", ma rette e oneste. Almeno da noi la famiglia naturale — anche se pure qui la flessione è sensibile — è ancora una struttura portante formidabile della formazione e della trasmissione di buoni costumi, di saperi, di valori.

Infine, i presìdi giuridici che tutelano la possibilità di una vita virtuosa non sono stati ancora tutti smantellati, anche se la loro cancellazione è avanzata. E se intorno a essi si apre una qualsiasi battaglia civile, è giusto e doveroso schierarsi per combatterla anche se la disparità delle forze in campo spaventa. Il vero problema oggi è tamponare gli effetti dell'applicazione delle "conquiste di civiltà" degli ultimi decenni, i cui effetti, data la lentezza della macchina burocratica statale, si sentono a grande distanza dall'approvazione delle relative leggi.

Sopravvive altresì un *background* popolare in cui determinati principi e usi non sono ancora del tutto defunti e che è ancora in grado,sebbene in modo sempre più flebile, di produrre forme di reazione che si traducono sul piano politico in altrettante manifestazioni di rigetto per la politica liberale e catto-comunista. Reazione che va a creare un clima, non dico favorevole, ma senz'altro meno ostile all'azione di chi reagisce consapevolmente. La fine dei governi dominati dalle sinistre, il rifiuto delle politiche elitarie e depauperatrici degli eurocrati, lo sgradimento per i tecnocrati "indigeni" e le utopie delle forze progressiste, si traduce nel consenso crescente e di massa a forze eteroclite rispetto a quelle "classiche": un consenso che solo tre-quattro anni fa era impossibile prevedere, specialmente al Sud. Sarà forse la disperazione e forse non durerà, ma il riflesso reattivo pare del tutto salutare. L'accesso all'esecutivo delle forze dette "populiste", pur con tutti i *distinguo* dottrinali e di opportunità del caso, è di fatto una leva utilizzabile per ricostruire qualcosa e, posto che duri, senza dubbio rappresenta un oggettivo elemento frenante dello slittamento verso la dissoluzione che la società italiana patisce da decenni.

Tutti gli elementi che ho elencato — e l'elenco potrebbe essere anche più ampio — giocano contro qualunque disegno di una "riformattazione" della società italiana intorno a paradigmi "rivoluzionati" e si rivelano altrettanti avversari dei centri di potere, non sempre manifesti, di matrice tecnocratica che oggi dominano la scena mondiale.

Questi elementi tenacemente superstiti, questo "zoccolo duro" che la Rivoluzione non è riuscita a intaccare, almeno finché esistono, deve essere oggetto di apprezzamento per qualunque azione di tipo conservatore.

È chiaro che non ci si può fermare allo "scheletro" spolpato, ma si deve rivendicare l'intero corpo, completo di tutte le sue membra. Fuori di metafora, non ci si può accontentare dello *stop* – ma fino a quando? – alla mostra del "porno per bambini" (!) – *stop* tutt'altro che disprezzabile –, ma si deve rivendicare un ordine sociale in cui l'educazione e forse anche l'istruzione torni a essere patrimonio di una famiglia restaurata e tutelata in forma sussidiaria dalla sfera pubblica. Così come non può bastare frenare le follie dell'ugualitarismo progressista in materia bioetica, ma occorre tornare a una politica per il bene comune che si fondi su una corretta antropologia e su una sana filosofia sociale. E nemmeno basta infine togliere l'osso di bocca alle multinazionali del multiculturalismo immigrazionista – cosa peraltro anch'essa assai lodevole – limitandone gli introiti, ma va tolto l'ossigeno ai "poteri forti" che lucrano sui mali del mondo attuale e a quegli "architetti" che, cosa ancora peggiore, disegnano un mondo contro il piano di Dio e a misura di dannato.

Se vogliamo ricostruire un mondo "a misura d'uomo e secondo il piano di Dio", il passato ci offre ormai poco o niente: solo attingendo a quell'Ordine con la maiuscola, a quel modello che ebbero presente, perché ancora vivente, i "padri" del primo conservatorismo, quello contro-rivoluzionario del primo Ottocento, sfrondandolo di tutte le incrostazioni e di tutti gli elementi transeunti, questa restaurazione, *Deo juvante*, potrà avvenire. Senza tanti complessi, alludo a quel "medioevo" – età tutt'altro che "media", bensì fontale –, a quella società basata sul Decalogo, sulla famiglia e sulla proiezione del suo modello nell'educazione, nel lavoro, negli scambi, il cui succo fu il rapporto fra persone concrete – il feudalesimo, prima rapporto personale che sistema economico –, nonché il diritto naturale e consuetudinario, quella società nata dal basso dalle ceneri dell'Impero di Roma e fermentata lungo otto secoli irradiata dal Vangelo.

Non vi è più nulla da proporre del passato recente: tutto è crollato. Se qualcuno si è illuso – non pochi contro-rivoluzionari lo credettero – che il fascismo fosse l'occasione per restaurare la cristianità, nel dopoguerra ha sperimentato quante macerie ha lasciato il suo crollo. E lo stesso dicasi – ancorché con abbondante "senno di poi" – per chi ha creduto in Luigi XVIII, nel generale Georges Boulanger, nel maresciallo Philippe Pétain, in Juan Domingo Péron, nei "colonnelli" greci. Resta solo il passato remoto nella sua architettura perenne, cui fa da "sponda" quel soggetto imperituro e dall'immenso tesoro fatto di "*nova et vetera*", che è la Chiesa cattolica, animata dallo Spirito di Dio e per essenza ultimo *katechon* che si oppone all'impero anche temporale del signore di questo mondo.

Dunque, se vi è il modello, vi sono i "mattoni" – il poco di sbriciolato che ancora sopravvive e ciò che timidamente rinasce – e lo "*sponsor*": che cosa potrebbe desiderare di più chi vuole davvero ricostruire?

Eugenio Capozzi

Politicamente corretto
Storia di un'ideologia

Marsilio, Padova 2018
208 pp., € 17

NOVITÀ

Il finale della *Carmen* riscritto. Una petizione per rimuovere dal Metropolitan di New York un quadro di Balthus contestato per presunta pedofilia. Ovidio bandito dalle università americane perché offensivo e violento.

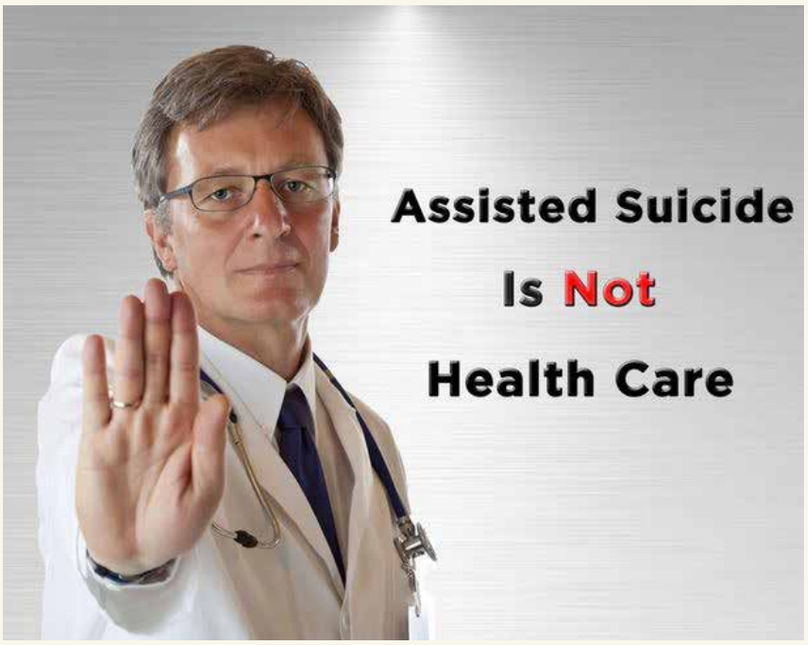
Sembra non esserci modo di sfuggire alle censure imposte dal politicamente corretto, che si sforza di riscrivere la storia e la lingua, rimuovendo ogni potenziale fonte di discriminazione e producendo rocamboleschi eufemismi.

Eugenio Capozzi ricostruisce le origini ed evidenzia le attuali contraddizioni di questa retorica collegandola a una vera e propria ideologia, che affonda le radici nella crisi della civiltà europea di inizio Novecento, cresce con la ribellione dei *baby boomers* negli anni sessanta e, con la fine della guerra fredda, la morte dei totalitarismi e la globalizzazione, si impone come egemone in un Occidente sempre più relativista e scettico. Una visione del mondo che ha dato vita nel tempo a dogmi e feticci: il multiculturalismo, la rivoluzione sessuale, l'ambientalismo radicale, la concezione dell'identità come pura scelta soggettiva.

Se oggi gli eccessi e gli aspetti grotteschi del politicamente corretto sono ormai evidenti, proporne un'analisi storica è ancor più necessario. Proprio quando un fenomeno culturale e politico appare avviato verso la parte discendente della sua parabola, infatti, può diventare oggetto di studio: svincolandosi dalla logica della contrapposizione polemica, è possibile capire come agisce concretamente sulle nostre scelte [dalla seconda di copertina].

Eugenio Capozzi (Napoli, 1962) è professore ordinario di Storia Contemporanea presso la facoltà di Lettere dell'Università degli Studi di Napoli "Suor Orsola Benincasa". Fa parte del comitato scientifico della rivista *Ventunesimo Secolo* e della redazione di *Ricerche di storia politica*. È autore di diversi volumi tra cui: *Il sogno di una costituzione* (2008), *Partitocrazia* (2009) e *Storia dell'Italia moderata* (2016) [dalla quarta di copertina].

Una riflessione di uno psichiatra ed esperto in bioetica sulla prassi del cosiddetto "suicidio assistito" e sulle sue radici ideologiche e implicazioni morali



"Suicidio assistito": diritto o delitto?

Ermanno Pavesi

Gli aspetti sociali del suicidio sono stati oggetto di discussioni già nei secoli passati. Per esempio, dopo la pubblicazione nel 1774 de *I dolori del giovane Werther*, nel quale Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) descrive i tormenti e il suicidio del protagonista, ci sono stati casi di giovani che si sono tolti la vita seguendone l'esempio. Le modalità di questi suicidi non lasciavano dubbi sul ruolo che il racconto aveva avuto nella loro dinamica. Oggi non è possibile valutare la dimensione di quel fenomeno, allora, però, ha avuto una eco tale, che la diffusione del libro fu proibita in alcuni Stati tedeschi dai rispettivi governi. Anche oggi suicidi, soprattutto se pubblicizzati dai mezzi d'informazione, possono innescare fenomeni di emulazione, un fenomeno che gli specialisti chiamano "effetto Werther".

Anche lettori de *Le ultime lettere di Jacopo Ortis* di Ugo Foscolo (1778-1827) avrebbero imitato il suicidio del protagonista. Nel libro, pubblicato nel 1802, Foscolo, ispirandosi all'opera di Goethe e al suicidio di uno studente dell'università di Padova, che peraltro non aveva lasciato alcuna spiegazione del suo gesto, ha cercato di descrivere il travaglio interiore del protagonista, conclusosi con il suicidio, in una serie di lettere nelle quali esprime la propria delusione per quello che gli sembrava il tradimento degli ideali della Rivoluzione francese da parte di Napoleone Bonaparte (1769-1821) e per una delusione amorosa.

La possibilità che anche cronache giornalistiche sui suicidi avrebbero potuto innescare fenomeni di emulazione è stata avanzata già nel XIX secolo e ai giornalisti era stato consigliato di non fornire dettagli precisi nei loro articoli, in particolare di non descrivere possibili motivazioni, di non presentare il suicidio come soluzione di problemi e di non menzionarne neanche il metodo. Si era constatato che, in alcuni casi, gli articoli potevano aver suggerito a persone con problemi analoghi non solo la convinzione che il suicidio potesse essere una soluzione giustificabile

dal punto di vista razionale, morale e sociale, ma anche indicazioni pratiche su come togliersi la vita.

In una monografia sul suicidio pubblicata nel 1897, un importante sociologo francese, Émile Durkheim (1858-1917), si è dichiarato contrario a regolare l'uscita degli articoli di cronaca nera: *«Taluni autori, attribuendo all'imitazione un potere che non ha, hanno chiesto che venisse vietata ai giornali la cronaca dei suicidi e dei delitti. È possibile che questo divieto riesca ad alleggerire di qualche unità l'ammontare annuo di questi atti. Ma è alquanto dubbio che esso possa modificarne il tasso sociale»*[1]. Come sociologo, Durkheim era interessato soprattutto ai grandi fenomeni sociali, nel caso del suicidio al tasso annuale di questi fenomeni in un dato Paese. Effettivamente i casi attribuibili all'effetto Werther non sono così frequenti da poter modificare tale tasso, ma Durkheim stesso ammette che si possa verificare in singoli casi. La possibilità di "alleggerire di qualche unità" il numero annuale di suicidi può giustificare discrezione nelle cronache dei suicidi.

Una trasmissione della televisione tedesca ZDF ha creato una situazione, che, con le sue tragiche conseguenze, ha fornito quasi una dimostrazione sperimentale dell'effetto Werther. Negli anni 1981 e 1982 è stata trasmessa per due volte una serie in sei puntate dal titolo *Morte di uno studente*. Ogni puntata analizzava sotto un'ottica particolare, come i rapporti con i genitori, con i compagni e con gli insegnanti, il suicidio apparentemente incomprensibile di un giovane, che nella storia si era gettato sotto il treno, svelando ogni volta gravi conflitti dietro un'apparente normalità. Questa trasmissione ha avuto un notevole successo e una vasta eco. Ricercatori tedeschi hanno dimostrato però che, per un periodo di settanta giorni in concomitanza e immediatamente successivo alla trasmissione, il numero di persone morte gettandosi sotto il treno era aumentato statisticamente con un incremento massimo per i giovani in età fra i 15 e i 19 anni, quindi dei coetanei del protagonista, del 175%[2].

Una serie televisiva *Netflix* diffusa nel 2017 e proseguita nel 2018 ha riproposto quasi a livello planetario il tema della possibilità dell'"effetto Werther". Si tratta della trasposizione filmica del libro dello scrittore statunitense Jay Asher, dal titolo originale *13 Reasons Why* e tradotto in italiano come *13*. Uno studente di una scuola superiore di una cittadina degli Stati Uniti riceve un pacco senza mittente con alcune audiocassette numerate. Il pacco gli è stato spedito da una sua compagna di scuola che prima di uccidersi ha registrato sulle cassette "13 ragioni" sufficienti per commettere il suicidio, con accuse rivolte a varie persone a proposito di vari temi, come droga, violenza sulle donne, suicidio e *mobbing* (molestie organizzate). La serie del 2018 si presenta come continuazione e approfondimento dei temi esposti nella prima.

Queste serie hanno provocato reazioni opposte. Per alcuni hanno avuto il merito di aiutare i genitori, e gli adulti in genere, a comprendere problemi e apprensioni dei giovani, anche di quelli legati a situazioni nuove. Per altri, invece, le serie tendono piuttosto a drammatizzare tali problemi e non sembrano condannare esplicitamente il suicidio, che apparirebbe, tutto sommato, come una scelta accettabile. Dopo queste polemiche la rete televisiva ha diffuso alcune liste di centri specializzati per la prevenzione dei suicidi o anche di consultori per giovani. In alcuni Paesi agli adolescenti ne è stata consigliata la visione in compagnia di adulti.

Il 12 luglio 2018 il quotidiano di Zurigo *Tagesanzeiger* ha riportato la notizia che in un centro di psichiatria infantile locale vi erano stati quaranta casi di ricoveri collegabili alla visione della versione tedesca della serie[3].

La sindrome presuicidaria

Il concetto di "sindrome presuicidaria", coniato dallo psichiatra austriaco Erwin Ringel (1921-1994), può aiutare non solo a comprendere le dinamiche del suicidio ma anche l'effetto Werther.

Erwin Ringel può esser considerato un pioniere degli studi sul suicidio: nel 1949 ha esaminato personalmente o con l'aiuto dei suoi collaboratori tutte le 745 persone che erano state curate dopo un tentativo di suicidio alla clinica psichiatrica dell'Università di Vienna e ha raccolto i risultati della sua ricerca in un libro dal titolo *Il suicidio. Esito di uno sviluppo*

[1] Cfr. Émile Durkheim, *Il suicidio. Studio di sociologia*, trad. it., Rizzoli, Milano 1987, p. 195.

[2] Cfr. Armin Schmidkte e Heinz Häfner, *Die Vermittlung von Selbstmordmotivation und Selbstmordhandlung durch fiktive Modelle. Die Folgen der Fernsehserie "Tod eines Schülers"* [La mediazione di motivazioni suicide e di azioni suicide attraverso modelli fittizi. Le conseguenze della serie televisiva "Morte di uno studente"], in *Der Nervenarzt*, anno LVII, n. 9, Springer Verlag 1986, pp. 502-510.

[3] Cfr. *Netflix-Serie erhöht offenbar Suizidrisiko bei Teenagern*, alla pagina <https://www.tagesanzeiger.ch/wissen/medizin-und-psychologie/NetflixSerie-erhoeht-offenbar-Suizidrisiko-bei-Teenagern/story/25688561> (2-12-2018).

psichico patologico[4]. Quest'opera rimane un punto di riferimento per gli studi sul suicidio. Non minori sono i meriti di Ringel in campo pratico: con l'aiuto dell'organizzazione assistenziale cattolica *Caritas* egli ha dato vita a un centro specializzato per la prevenzione dei suicidi che è stato di esempio per la costituzione di innumerevoli centri e consultori analoghi in altri Paesi.

Pur riconoscendo la possibilità di suicidi commessi in seguito a un accurato e ponderato bilancio della propria vita, Ringel considera la stragrande maggioranza dei suicidi come esito di uno sviluppo patologico che porterebbe a una condizione particolare, la "sindrome suicidaria", caratterizzata da tre sintomi: la "*Einengung*" — che potremmo tradurre come "restringimento", "chiusura", "vicolo cieco" —, l'auto-aggressività repressa e le fantasie di suicido.

1. *L'*Einengung

Può sembrare lapalissiano che chi progetta di togliersi la vita si trovi in una situazione di chiusura, nella quale non riesce più a vedere una via di uscita. Questa situazione può avere diverse cause riconducibili sia a gravi forme di disturbi mentali, sia a episodi gravi di depressione e di schizofrenia, a tossicodipendenze, a crisi personali di vario tipo, per esempio sentimentali, finanziarie, giudiziarie e così via.

Secondo Ringel, in condizioni normali l'uomo ha relazioni in vari ambiti e, quando si trova in una grave crisi in uno di questi, è possibile trovare ancora un senso della propria esistenza negli altri. Uno dei presupposti della sindrome presuicidaria, invece, è uno sviluppo psichico patologico con la fissazione su una sola persona o su un solo ambito. Per esempio, una crisi sentimentale può suscitare una crisi suicidaria tanto più grave, quanto più si è fissati sulla persona amata e si è convinti che la vita senza questa persona non avrebbe più senso. Questa fissazione provoca la *Einengung*, l'incapacità di vedere che la vita offre altri aspetti e che è degna di essere vissuta anche se l'amore per una persona non viene ricambiato. In questa prospettiva la decisione di togliersi la vita non sarebbe veramente un atto libero, non c'è la volontà di morire, anzi c'è il desiderio profondo di vivere, anche se questo sembra possibile solo a una determinata condizione, per esempio con la persona amata.

2. *Auto-aggressività*

Un tentativo di suicidio presuppone una certa quantità di auto-aggressività che per un certo periodo è stata repressa. Non raramente il tentativo di suicidio ha scaricato questa energia e le persone appaiono più tranquille e non più intenzionate a togliersi la vita.

3. *Fantasie suicidarie*

Le fantasie suicidarie presentano differenti aspetti. Prima di tutto ciascuno ha una concezione del suicidio che dipende tanto dalla cultura nella quale è cresciuto come dalle convinzioni religiose, che ne possono influenzare il tasso di probabilità. Fino a non troppo tempo fa il suicidio era considerato come "un gesto disperato" deprecabile, che spesso la famiglia cercava di presentare come un incidente o di spiegare con una diagnosi medica.

Per quanto riguarda le modalità con le quali viene effettuato, a seconda della regione il suicidio viene collegato con uno o alcuni metodi particolari, per esempio con un determinato ponte o con un edificio da cui gettarsi, con l'intossicazione da gas domestico o con l'ingestione di medicinali.

Nel singolo caso le fantasie suicidarie possono avere una lenta evoluzione. All'inizio può cambiare l'atteggiamento nei confronti della morte, che non viene più considerata solo come un male o una sciagura, ma sentendo la notizia del decesso di una persona si incomincia a pensare che per lei, forse, può essere stata una liberazione. In una fase successive appare indifferenza nei confronti anche della propria morte, che si può manifestare per esempio in una guida spericolata, che diventa come una specie di "*roulette* russa". Oppure compaiono desideri passivi di morte, ci si augura di addormentarsi e di non svegliarsi più. Successivamente compaiono idee suicidarie, che spesso sono caratterizzate fino alla fine da una forte ambivalenza: si oscilla fra la convinzione che non sarebbe più possibile vivere in una certa condizione e situazioni nelle quali, invece, ci si accorge di avere ancora legami con la vita. Si tratta di situazioni differenti, come il pensiero dei parenti o l'incontro con conoscenti. Quando le idee suicidarie diventano concrete, diventano anche più frequenti le situazioni nelle quali ci si rende conto che queste non si ripeteranno più, che non si incontreranno più

[4] Cfr. Erwin Ringel, *Selbstmord. Abschluss einer krankhaften psychischen Entwicklung*, Maudrich, Vienna 1953 (n. ed., Klotz Verlag, Magdeburgo (Germania) 2015).

certi amici, che ci si trova per l'ultima volta in un certo luogo. In tali momenti, nei quali per così dire ci si deve congedare da alcuni aspetti della propria esistenza ci si può accorgere tutto sommato di essere ancora legati alla vita e quindi si può mettere in dubbio la decisione di uccidersi.

Nell'ultima fase la decisione si concretizza, il tentativo viene progettato, preparato e messo in atto. Ma, come accennato, l'ambivalenza è presente fino alla fine. Ci sono persone che anche dopo aver progettato a lungo il suicidio, e aver fatto chilometri per recarsi su un determinato ponte, una volta arrivati continuano a essere indecise, restano tanto a lungo a guardare nel vuoto appoggiate al parapetto fino ad insospettire i passanti.

Quanto è stabile la volontà di morire?

Sembra scontato che chi tenta di togliersi la vita abbia effettivamente la volontà di morire, intendendo come volontà una decisione stabile nel tempo. Una tale opinione non tiene conto dell'ambivalenza: in molti casi fino all'ultimo non è certo se prevarrà la sensazione di non poter più vivere oppure il legame alla vita. Non mancano neanche i casi di persone che dopo aver ingerito dei medicinali si pentono del loro gesto e chiedono aiuto. Inoltre, dopo un tentativo di suicidio fallito la maggioranza delle persone è contenta di essere ancora in vita ed effettivamente sono solo pochissimi i casi di chi a breve distanza di tempo ripete il tentativo con successo, come dimostrano numerosi studi.

David Owens, professore di psichiatria all'Università di Edimburgo, per esempio, ha raccolto i dati di 90 studi che avevano analizzato i dati dei suicidi dopo un tentativo fallito: entro un anno il 16% per cento delle persone aveva ripetuto un nuovo tentativo senza esito letale, mentre circa il 2% aveva commesso un suicidio, percentuale che sale al 7% a distanza di 9 anni[5]. Quindi, a distanza di un anno, più dell'80% non ha ripetuto il tentativo e circa il 98% è ancora in vita.

Si deve sottolineare la grande differenza fra coloro che dopo un tentativo di suicidio fallito si sono tolti la vita e quelli, invece, che non hanno utilizzato un metodo letale neanche nel tentativo successivo. In questi casi si tratta probabilmente di atti di autolesionismo, piuttosto che di tentativi di suicidio. Con auto-lesionismo si intende un comportamento che provoca danni alla propria persona ma senza intenzioni suicide. A volte può essere difficile fare una distinzione fra queste due tipologie, ma ci sono pazienti che compiono anche numerose volte atti di auto-lesionismo, per esempio assumendo sempre le stesse dosi eccessive ma non letali di medicinali o procurandosi ferite da taglio superficiali ai polsi, senza mai mettere in pericolo la propria vita.

Dopo un tentativo di suicidio una prevenzione sicura al 100% non è possibile. Se una persona lo vuole effettivamente, non è possibile impedirle di togliersi la vita e, prima o poi, ci riesce. Se tutti coloro che hanno tentato un suicidio avessero effettivamente avuto la volontà, intesa come decisione certa e irrevocabile, di togliersi la vita, dopo il fallimento del primo tentativo avrebbero avuto la possibilità di ripeterlo dopo breve tempo, utilizzando un metodo più efficace. Ma un anno dopo il tentativo di suicidio il 98% era ancora in vita. Il 7% di suicidi nei 9 anni successivi al primo tentativo può essere spiegato con la correlazione esistente fra rischio di suicidio e disturbi con un decorso ricorrente o cronico, come forme depressive, tossicodipendenze o schizofrenie.

Suicidio e malattie incurabili

Negli ultimi anni, suicidio e suicidio assistito vengono giustificati per lo meno per accondiscendere il desiderio di una "morte dolce" di malati incurabili. Può essere interessante ricordare i pareri degli esperti nei decenni passati secondo i quali le malattie incurabili non aumentavano il rischio di suicidio: *«Si deve anche confutare la tesi che considera il suicidio come una morte desiderata da molti malati incurabili, poiché diverse ricerche hanno mostrato che questi pazienti non presentano una percentuale di suicidi aumentata e quindi non rappresentano neanche un gruppo con un particolare rischio di suicidio»*[6].

Un momento particolarmente difficile è senz'altro quello in cui la diagnosi di un tumore maligno viene comunicata all'interessato, ma, contrariamente a quanto si ritiene comunemente, il timore che

[5] Cfr. David Owens, Judith Horrocks e Allan House, *Fatal and non fatal repetition of self-harm: systematic review*, in *British Journal of Psychiatry*, anno CLXXXI, n. 3, settembre 2002, p. 81 e pp. 193-199.

[6] Cfr. Christian Reimer, *Prävention und Therapie der Suizidalität*, in Karl Peter Kisker u. An. (a cura di), *Psychiatrie der Gegenwart*, 2 voll., Springer, Berlino 1986, vol. II, p.162. Cfr. anche Hans-Ludwig Wedler, *Der Suizidpatient im Allgemeinkrankenhaus*, Enke, Stoccarda 1984; Wedler sottolinea che *«i carcinomi giocano solo un ruolo subordinato come causa di suicidi. In particolare i casi di persone che si tolgono la vita dopo aver appreso di essere ammalate di cancro sembrano essere molto più rari di quanto non si pensi»* (*op. cit.*, p. 17).

il malato potesse compiere un suicidio, almeno in passato, era del tutto infondato in quanto questa situazione non determinava l'aumento del rischio di un suicidio[7].

Anche il professore Friedrich Stiefel dell'Università di Losanna sottolinea che: *«La relazione tra cancro e suicidio è complessa. In una percentuale di casi di suicidio che non deve essere sottovalutata il tumore è solo un fattore che si aggiunge ad altri ed eventualmente scatena l'azione»*[8].

Stiefel raccomanda quindi di prendere accuratamente in considerazione i fattori, specifici e non, che possono influenzare il rischio di suicidio in ammalati di cancro. Una assistenza adeguata, che tenga conto degli aspetti somatici e psichici, può ridurre ulteriormente tale rischio.

Mezzi di comunicazione e suicidio

Gli studi citati e le considerazioni svolte possono aiutare a comprendere meglio la possibile influenza dei mezzi di comunicazione sul suicidio. Senza voler relativizzare la libertà dell'uomo non si può neppure assolutizzarne l'autonomia, ma si deve tener conto che quando l'uomo prende una decisione lo fa anche in base a valori e a convinzioni che gli sono mediati per molte vie, dall'educazione alle mode culturali e, non ultimi, dai *mass media*.

Per questi motivi un esperto dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, dopo aver ricordato il ruolo importante dei *mass media* nel «[...] *provocare o incoraggiare un comportamento suicida»*, raccomanda *«nell'interesse della prevenzione dei suicidi che i mezzi di comunicazione esercitino estrema prudenza e riservatezza nelle notizie riguardanti suicidi, nella pubblicazione di articoli o nella messa in onda di programmi riguardanti casi di comportamento suicida. Dovrebbe essere stabilito che tale materiale e il modo di presentarlo dovrebbero essere discussi con esperti di comportamento suicida e di prevenzione prima di essere resi pubblici»*[9].

Questo appello è molto importante in quanto richiama chi lavora nel settore dei mezzi di comunicazione alla responsabilità derivante dall'influenza esercitata da tali strumenti sul comportamento umano, una responsabilità ricordata anche da san Giovanni Paolo II secondo cui *«la situazione nella quale vive l'uomo contemporaneo* […] *è caratterizzata da una vasta e complessa condizione di schiavitù in campo morale. Il peccato dispone oggi di mezzi di asservimento delle coscienze ben più potenti ed insidiosi che nel passato. La forza contagiosa delle proposte e degli esempi cattivi può avvalersi dei canali di persuasione offerti dalla multiforme gamma dei mezzi di comunicazione di massa. Avviene così che modelli di comportamento aberranti vengono progressivamente imposti alla pubblica opinione non solo come legittimi, ma anche come indicativi di una coscienza aperta e matura. Si instaura così una rete sottile di condizionamenti psicologici, che ben possono assimilarsi a vincoli inibitori di una vera libertà di scelta. Il Vangelo di Cristo deve essere oggi annunciato dalla Chiesa come fonte di liberazione e di salvezza anche nei confronti di queste moderne catene che inceppano la nativa libertà dell'uomo»*[10].

Il suicidio assistito

Attualmente l'opinione pubblica viene ripetutamente confrontata con la questione del suicidio assistito e della sua legalizzazione. In Internet non è difficile trovare siti che forniscono non solo istruzioni precise su come togliersi la vita, ma in certi casi offrono anche la vendita di medicinali potenzialmente letali o che indicano come affidarsi a organizzazioni all'estero. Le attuali discussioni pubbliche sul suicidio assistito e la sua legalizzazione possono avere un effetto considerevole sul numero dei suicidi, come è avvenuto in Paesi nei quali sono attive organizzazioni che offrono come servizio il suicidio assistito.

Questo effetto dipende da vari fattori fra i quali la pubblicizzazione del suicidio assistito e l'offerta di istruzioni o di aiuti sicuramente letali. Il suicidio non viene più considerato come un "atto di disperazione", ma come una scelta non solo razionale, moralmente accettabile e condivisa dai parenti ma che viene anche proposta come affermazione di libertà e autonomia. Una concezione che non tiene conto dell'ambivalenza che accompagna quasi sempre le

[7] Cfr. C. Reimer e B. Kurthen, *Zur Beziehungsproblematik zwischen Ärzten und Krebspatienten*, in *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie*, vol. XXXV, Stoccarda 1985, pp. 86-94.

[8] Friedrich Stiefel, Matthias Volkenandt e William Breitbart, *Suizid und Krebserkrankung*, in *Schweizerische Medizinische Wochenschrift*, anno CXIX, n. 25, giugno 1989, pp. 891-895.

[9] [Regnerus Folquinus Willibrordus] "René" Diekstra, *Towards a Comprehensive Strategy for the Prevention of Suicidal Behavior*, in *Acta Psychiatrica Scandinava*, anno LXXX, *Supplementum*, n. 354, 1989, p. 22.

[10] Giovanni Paolo II, *Omelia nella Messa a conclusione del ritiro mondiale per sacerdoti*, del 18-9-1990, n. 2, in *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, 20-9-1990

idee suicidarie. Crisi e situazioni difficili non possono essere evitate nel corso della vita, e nei casi più gravi è comprensibile che compaiano sentimenti come scoraggiamento, frustrazione, smarrimento con la sensazione di non essere in grado di superare la crisi. In questi casi si può sviluppare una sindrome presuicidaria, con alti e bassi. In situazioni nelle quali una persona si sente impotente e ha bisogno di aiuto, è importante che essa riceva un aiuto a superarla, in un consultorio specializzato, in un gruppo di auto-aiuto, con la sensibilizzazione di certe professioni che vengono a contatto con persone a rischio. Vi è però il pericolo che tutta la pubblicità sul suicidio assistito influenzi queste persone e le induca a considerare il suicidio come la soluzione migliore.

Il pericolo della liberalizzazione del suicidio assistito e della sua pubblicizzazione diventa evidente se si tiene conto dei dati, già ricordati, sulla sopravvivenza dopo un tentativo di suicidio fallito. Naturalmente è impossibile sapere se tutti gli aspiranti suicidi richiederebbero il suicidio assistito, ma quelli che lo facessero non avrebbero *chance* alcuna di sopravvivere, non avrebbero la possibilità superare il momento di disperazione e di ritrovare il senso della vita e non avrebbero neanche la possibilità di chiedere aiuto dopo aver ingerito una dose eccessiva di medicinali e neppure quella di rallegrarsi per il fallimento del loro tentativo.

La propaganda del suicidio assistito può quindi provocare tanto un aumento dei suicidi, a causa del cambiamento dell'atteggiamento nei suoi confronti, quanto un aumento dei tentativi letali per l'uso di metodi "sicuri" o per l'aiuto da parte di persone esperte nell'assistenza al suicidio.

Sviluppi inquietanti della bioetica

La discussione sul suicidio assistito e sulla sua legittimità rientra anche nel campo della bioetica, cioè dell'etica delle discipline mediche e delle loro applicazioni. Negli ultimi decenni esponenti di rilievo della bioetica hanno assunto posizioni discutibili. In nome del pluralismo delle società moderne hanno negato l'esistenza di principi morali con valore assoluto e in nome dell'autonomia del paziente hanno relativizzato il ruolo di diagnosi e indicazioni poste dai medici nelle decisioni per certi interventi: indicazioni e legittimità di questi interventi non dovrebbero essere decise dal medico ma dal paziente. Premesso che un paziente ha in principio il diritto di rifiutare le terapie, non può però avere il diritto assoluto di pretendere un determinato intervento medico, ma secondo Edmund Daniel Pellegrino (1920-2013), uno dei maggiori esponenti della nuova bioetica: *«Dal punto di vista "moderno" noi non possiamo conoscere ciò che è bene per il paziente senza conoscerne i desideri. La scelta del paziente è un bene semplicemente perché lui lo desidera. Per fare il bene del paziente noi dobbiamo fare il bene che egli desidera»*[11]. Secondo questi principi, per quanto riguarda il suicidio assistito, il paziente è l'unico a potere decidere se le sua situazione è insopportabile, non più degna di essere vissuta e quindi è competente per richiedere il suicidio assistito.

Proprio su questo punto c'è stata in Svizzera una importante presa di posizione della Camera Medica, una sorta di parlamento della Federazione dei Medici Svizzeri costituita da cento membri, che nella riunione del 25 ottobre 2018 ha deciso di non accludere come allegato degli statuti la nuova versione delle linee-guida sul "fine-vita" elaborata dall'Accademia Svizzera delle Scienze Mediche, perché esse prevedono fra le condizioni per il suicidio assistito una "sofferenza insopportabile", ritenendo che si tratti di un concetto giuridico impreciso che può provocare insicurezza nei medici[12]. Si tratta di una situazione paradossale: proprio l'Accademia Svizzera delle Scienze Mediche, che fra le sue priorità ha il "chiarimento delle questioni etiche in relazione al progresso medico" e che dovrebbe rappresentare in qualche modo la coscienza morale dei medici svizzeri, propone di legittimare eticamente la partecipazione dei medici al suicidio assistito, contraddicendo il principio che l'arte medica deve servire alla vita e non alla morte.

---

[11] Edmund D. Pellegrino, *Moral Choice, the Good of the Patient, and the Patient's Good*, in Idem, *The Philosophy of Medicine Reborn. A Pellegrino Reader*, University of Notre Dame Press, South Bend (Indiana) 2008, p. 181.

[12] Cfr. *Richtlinien "Umgang mit Sterben und Tod". Stellungnahme zum Entscheid der FMH*, alla pagina <createsend.com/t/d-415123F194947C882540EF23F30FEDED> (3-12-2018); cfr. anche Daniel Scheidegger (a cura di), *Diskussion um die SAMW-Richtlinien "Umgang mit Sterben und Tod"*, in *Schweizerischen Ärztezeitung* (*Bollettino dei Medici Svizzeri*) anno IC, n. 46, 2018, p. 1.613). Diverse società mediche avevano criticato questa modifica, perché, di fatto, riconosceva non solo il diritto al suicidio di chiunque semplicemente dichiarando una "sofferenza insopportabile", ma legittimava dal punto di vista etico la partecipazione attiva del medico al suicidio. Addirittura potrebbe apparire contrario all'etica professionale il rifiuto del medico a collaborare al suicidio del proprio paziente, perché si rifiuterebbe di alleviarne la "sofferenza insopportabile".

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Un breve profilo di uno dei massimi filosofi morali cattolici degli anni a cavallo fra Novecento e terzo Millennio, recentemente scomparso

Robert Spaemann (1927-2018)

In memoriam: Robert Spaemann

Daniele Fazio

La mia vita non è che un episodio temporaneo dell'universo. Importante è ciò che è per sempre
ROBERT SPAEMANN

1. La prima giovinezza e gli anni del nazionalsocialismo

Il 10 dicembre 2018 a Stoccarda è morto all'età di novantuno anni, il filosofo tedesco Robert Spaemann.

Nato a Berlino il 5 maggio 1927, egli ha rappresentato una delle voci più autorevoli, a partire dalla seconda metà del Novecento, nel panorama filosofico e culturale dell'Occidente. La nostra rivista ha dedicato nei precedenti numeri svariati studi sul suo pensiero[1].

In questo articolo desidero ricostruire principalmente la vicenda esistenziale di Spaemann, la quale, come per ogni filosofo, non può non aver influenzato, direttamente o indirettamente, il suo pensiero: la storia della filosofia rivela infatti che vi è sempre

[1] Cfr. le mie recensioni di: ROBERT SPAEMANN e REINHARD LÖW (1949-1994), *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, trad. it., a cura di Leonardo Allodi e Giacomo Miranda, Ares, Milano 2013, in *Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori*, anno VI, n. 4, febbraio 2014, pp. 33-35; R. SPAEMANN, *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*, trad. it., Lindau, Torino 2011, *ibid*., anno IV, n. 15, gennaio-febbraio 2012, pp. 73-76; IDEM, *Rousseau, cittadino senza patria. Dalla "polis alla natura"*, trad. it., Ares, Milano 2009, *ibid*., anno III, n. 9, gennaio-febbraio 2011 pp. 88-90; nonché i miei articoli *Robert Spaemann e il nostro tempo. Introduzione al pensiero di un filosofo contemporaneo*, *ibid*., anno III, n. 13, settembre-ottobre 2011, pp. 9-20, e IDEM, *Tutti gli uomini sono persone? Le ragioni di Spaemann*, *ibid*., anno IV, n. 20, novembre-dicembre 2012, pp. 7-22; e la mia *Dall'uomo a Dio tra cristianesimo e filosofia. Intervista al filosofo Robert Spaemann*, *ibid*., anno II, n. 7, settembre-ottobre 2010, pp. 16-21.

un'aderenza fra vita e pensiero[2]. Nella manualistica filosofica, tuttora in auge in Italia, soprattutto per ciò che riguarda i libri di testo in uso presso le scuole secondarie di secondo grado per lo studio della filosofia, è ancora buon uso, per esempio, premettere, per ciascun personaggio, uno schizzo più o meno consistente della sua vita collegandola, in qualche modo, con lo sviluppo del suo pensiero. Sono persuaso che l'universo vitale per il pensiero non è affatto indifferente e l'essenza, i concetti, non possono essere visti come separati rispetto all'esistenza.

Spaemann nasce in una famiglia di luterani convertiti al cattolicesimo. Il padre, Heinrich (1904-2001), allievo della *Bauhaus*, nonostante sia sostanzialmente apolitico, cura articoli di costume e di spettacolo per *Sozialistichen Monatshefte*, una rivista indipendente di area socialdemocratica, vicina all'ala revisionista della SPD, che, fino alla soppressione del 1933, ospitò fra l'altro contributi sionisti e anarchici. La madre, Ruth Krämer (1904-1936), era una ballerina fortemente credente: ammalatasi presto di emottisi, dovette però rinunciare alla danza. Morì quando il figlio aveva nove anni, ma ne segnò in profondità il carattere. Fu lei a educarlo nella fede cattolica e a inculcargli quell'"ansia del cielo", della vera patria, che lo ha accompagnato per tutta la vita, facendogli considerare questo mondo come relativo e nutrendo il suo desiderio di Assoluto.

In conseguenza della conversione dei suoi, il piccolo Robert venne battezzato all'età di tre anni, nell'abbazia benedettina di Gerleve nel distretto di Münster, nell'attuale Renania-Vestfalia. L'affetto profondo per il monachesimo nonché per la solenne liturgia praticata dai monaci rimase costante nella vita di Spaemann, che fu fra gli estimatori e i frequentatori anche del monastero di Le Barroux in Francia, nonché un attento cultore della forma straordinaria del Rito Romano della Santa Messa. Il padre, più tardi, nel 1942, morta la madre, venne ordinato sacerdote dall'arcivescovo Clemens August von Galen (1878-1946), ora beato, che avrà un ruolo di primo piano nell'opposizione tedesca al nazionalsocialismo.

L'ideologia hitleriana fu uno scoglio nella vita di tutti i credenti tedeschi del tempo. L'alternativa era chiara: o dare il consenso al regime anti-cristiano oppure resistere e, in quest'ultimo caso, le forme di resistenza erano davvero ridotte e tutte assai pericolose. Il giovane Spaemann aveva una sorta di refrattarietà istintiva e irresistibile nei confronti della "rivoluzione" nazionalsocialista: per lui i seguaci di Adolf Hitler (1889-1945) erano semplicemente "i cattivi" e la polizia politica il nemico. Affascinato dalla millenaria cultura europea egli vedeva l'ideologia del nuovo regime come una cesura irrimediabile al suo interno. Quando fu impiegato nel *Reichsarbeitdienst*[3] e venne il momento di prestare giuramento al *Führer*, s'invento una scappatoia: qualche giorno prima uscì nel freddo invernale tedesco non adeguatamente coperto, in modo da buscarsi una febbre alta e un'angina, cosa che non gli consentì di partecipare alla cerimonia: il giuramento non gli fu poi richiesto mai più formalmente. Tuttavia, avvicinandosi sempre di più l'ora del servizio militare — era della classe di leva 1944, quando il conflitto per il Terzo *Reich* era già visibilmente perso — s'industriò di nuovo per sfuggirvi. Vi riuscì solo disertando e rifugiandosi in una casa di contadini nel sud del Münsterland. La sua grave decisione, che lo esponeva alla cattura e alla fucilazione, era stata determinata anche dal suo assillante interrogativo riguardante la sorte dei molti ebrei che conosceva, intuendo che erano caduti vittime della "soluzione finale", ossia la liquidazione in massa, messa in atto dal regime. Spaemann desiderò molto la fine della guerra, ma soprattutto la sconfitta del nazionalsocialismo: non sarebbe stato felice in una Europa dominata da Hitler. Per questo, in quel periodo, rivolgeva la sua attenzione alle esperienze politiche di carattere conservatore, diverse e "refrattarie" rispetto al nazismo: ammirava, per esempio il generale spagnolo Francisco Franco Bahamonde (1892-1975), che non aveva partecipato alla guerra, e il gruppo di conservatori austriaci che si erano opposti all'*Anschluss*, l'unificazione con la Germania hitleriana, nel 1938. Il nazionalsocialismo aveva spazzato via un mondo, che Spaemann capiva che non sarebbe più tornato: un mondo che poté appena gustare nei soggiorni estivi in campagna dalla nonna e durante il periodo della diserzione, in cui si mise alle dipendenze di un contadino il cui figlio era al fronte.

2. L'incontro con la filosofia

Il suo incontro con la filosofia ebbe luogo al ginnasio quando gli fu presentata, seppur in forma

[2] Per le notizie su Spaemann ho attinto principalmente alla sua autobiografia dialogata R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, Klett-Cotta, Stoccarda 2012, trad. it., *Dio e il mondo. Un'autobiografia in forma di dialogo*, a cura di L. Allodi e G. Miranda, Cantagalli, Siena 2014.

[3] Costituito nel 1934, era un raggruppamento di numerose organizzazioni lavorative che svolgeva attività manuali per conto del regime.

sommaria, la dottrina delle idee di Platone (428/427-348/347 a.C.); in quegli anni lesse i primi dialoghi socratici, mentre ebbe anche un incontro con l'esistenzialismo attraverso la lettura di *La situazione spirituale del tempo* di Karl Jaspers (1883-1969)[4]. Voleva studiare teologia, in quanto aveva in animo di farsi monaco, ma il primo stadio dell'ordinamento degli studi prevedeva la filosofia. In quel contesto, incontrò la scuola Neoscolastica e, attraverso di essa, iniziò a leggere direttamente san Tommaso d'Aquino (1225-1274). Lesse anche i tomisti del suo tempo, come Josef Pieper (1904-1997), e autori come Theodor Haecker (1879-1945), Max Scheler (1874-1928) e soprattutto Søren Kierkegaard (1813-1855), un autore che non tralascerà mai di leggere. Il suo primo componimento filosofico risale alla sua carcerazione, avvenuta nel 1945. Durante un suo viaggio verso Friburgo in Brisgovia la polizia francese occupante lo scopre infatti con il visto scaduto da tempo e quindi lo conduce nel carcere di Titisee-Neustadt nella Foresta Nera (Baden-Württemberg). Lì, su un rotolo di carta igienica, scrive un articolo — andato successivamente perduto — su eternità e istante. Il primo contatto con un filosofo in carne e ossa fu quello con l'amico di famiglia Hans-Eduard Hengstenberg (1904-1998). Tuttavia, la decisione di seguire un percorso di ricerca filosofica maturò quando capì che la sua strada non era il sacerdozio. Questa decisione non significò abbandonare la fede cattolica: egli aveva la precisa sensazione interiore che fosse assolutamente vera. Sul sentiero della filosofia, che si andrà a fare per lui sempre più decisivo, un ruolo del tutto significativo fu ricoperto da colui che si può considerare il suo maestro, Joachim Ritter (1903-1974). Costui, giunto negli anni del dopoguerra all'Università di Münster, attirava i giovani studenti per il suo stimolante pensiero. Non era molto dissimile dalla prospettiva ermeneutica di Hans-Georg Gadamer (1900-2002), ma risultava più interessante perché accentuava il tema delle relazioni che esistono fra le correnti di pensiero e le corrispondenti posizioni sociali e politiche. Davanti a un filosofo o a una posizione filosofica non chiedeva, infatti, se fosse vera o meno, bensì che significato avesse. Ritter era stato allievo di Ernst Cassirer (1874-1945), insieme a Leo Strauss (1899-1973), e si era appassionato dello studio della modernità che comprendeva soprattutto sotto la categoria di "scissione". Insomma, cercava di dare una risposta alla dialettica fra tradizione e progresso all'interno della civiltà europea. Studioso del pensiero di Georg Friedrich Hegel (1770-1831), non era però — anche se poteva così apparire — uno storicista. Egli fece sua l'interpretazione di Aristotele (384-322 a. C.) fornita dal filosofo di Jena, ragion per cui la lettura dello Stagirita si accompagnava a quella di Hegel e viceversa. Una tale operazione s'inseriva perfettamente in quello che è stato definito il movimento di riabilitazione della filosofia pratica aristotelica in Germania nella seconda metà del Novecento.

Attorno a Ritter si riunì presto un gruppo di studiosi delle più svariate discipline che amavano confrontarsi per ore sulle tesi del maestro alla presenza di questi, che tuttavia non vide mai il suo *Collegium Philosophicum* come una scuola, bensì come un ambito di dialogo, in cui egli assumeva il ruolo di una semplice guida. Del *Collegium* fecero parte numerosi giovani che di lì a poco avrebbero contribuito, attraverso la loro notorietà, alla ricostruzione culturale e giuridica della nazione tedesca. Accanto a Spaemann, vi fecero parte l'ancora vivente Hermann Lübbe, Odo Marquard (1928-2015), Günther Rohrmoser (1927-2008), Ludger Oeing-Hanhoff (1923-1986), Hans Schrimpf (1927-2003), Ernst-Wolfgang Böckenförde e Martin Kriele.

Durante i primi anni del secondo dopoguerra, Spaemann scrisse sulla rivista *Ende und Anfang* (*Fine e inizio*), che dapprima si occupava semplicemente di belle lettere, ma poi divenne sempre di più esplicitamente marxista, e fu invitato al Congresso della federazione di Monaco del partito comunista a partecipare al Congresso del Popolo Tedesco convocato nel dicembre del 1947 a Berlino Est. Durante i giorni del congresso maturò la convinzione di quanto gli spazi di vera libertà in un contesto dominato dalle ideologie potessero essere soffocati e decise di abbandonare, se mai lo avesse pensato, l'attivismo politico, pur senza rinunciare mai, ovviamente nei panni del filosofo, ai dibattiti sull'attualità politica. Fra tutti sono sicuramente più noti i suoi svariati interventi contro l'energia nucleare[5].

3. La tesi su de Bonald

Alla fine degli anni Quaranta del secolo scorso, con un bagaglio piuttosto caotico di letture, Spaemann chiese una tesi di dottorato piuttosto sorprendente a Ritter. Si trattava di uno studio sul pensatore contro-rivoluzionario francese Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840) e il suo influsso

[4] 1931; trad. it., Jouvence, Roma 1982.

[5] Cfr. R. Spaemann, *Nach uns die Kernschemelze*, Klett-Cotta, Stoccarda 2011.

sull'origine della sociologia, che scrisse in soli tre mesi a Parigi[6]. De Bonald era entrato nelle simpatie di Spaemann, nonostante lo sottoponesse a una critica non lieve, riconoscendolo quale iniziatore del funzionalismo moderno. Questa critica, fra l'altro, appariva anche un atto di emancipazione nei confronti del maestro. Infatti, il nome di de Bonald era raro nelle riflessioni ritteriane e Spaemann vi arrivò attraverso la mediazione di Carl Schmitt (1888-1985), di cui tuttavia non aveva alcuna stima a causa del suo passato di ideologo del nazionalsocialismo. Ma ormai i tempi erano cambiati e Spaemann poteva in qualche modo riconsiderare con maggior serenità gli studi del filosofo della politica tedesco, certamente considerandolo ancora pur sempre un vecchio "nemico" politico. Spaemann si interessò a de Bonald in quanto aveva trovato in lui ciò che aveva cercato da sempre ovvero una *intentio recta*. Il visconte de Bonald probabilmente non avrebbe scritto mai nulla di politica, se non fosse stato chiamato a interessarsene perché eletto sindaco del suo paese. Spinto da tale ruolo e dai sommovimenti della Rivoluzione si trovò a riflettere sulle dinamiche sociali e religiose su cui, fra l'altro, scrisse la *Théorie du pouvoir* (1796), che diventerà la principale opera di riferimento della tesi di dottorato di Spaemann. L'argomento era ambientato negli anni tempestosi della Rivoluzione francese, cui Ritter aveva dedicato degli studi: grazie a essi ora Spaemann cercava di comprendere la complessità del movimento che si oppose a essa quanto meno sul piano concettuale. Spaemann si accorse che proprio in de Bonald la critica alla Rivoluzione non significava — come molta propaganda rivoluzionaria aveva asserito — auspicare un mero ritorno all'*ancien r*égime. Il visconte, infatti, poneva il governo pre-rivoluzionario fra le cause della rivoluzione soprattutto in conseguenza del provvedimento reale di soppressione dell'ordine dei Gesuiti del 1773 e del decreto che nel 1789 fece confluire in una Assemblea Nazionale l'assemblea rappresentativa degli Stati Generali suddivisa in tre camere. Con la Rivoluzione, la tirannia del singolo fu così trasferita alla tirannia di una minoranza autoproclamatasi rappresentante del popolo. Per de Bonald la *volont*é *générale* non era la volontà di tutti, ma rappresentava la volontà del Creatore e quindi il diritto naturale. Sia l'assolutismo, sia la Rivoluzione non tenevano in conto questo aspetto. Quindi de Bonald s'ingegnò a inventare una sorta di *prima philosophia* rappresentata da una teoria della società che in qualche modo avrebbe dovuto, in quanto fondamentale, preservare la società dalle sue deviazioni in senso rivoluzionario e caotico. Questo non voleva dire che il pensatore contro-rivoluzionario francese avesse sostituito la *philosophia prima* con la sua teoria della società, ma che — secondo Spaemann —, pur riconoscendo la metafisica tradizionale come fondamentale, nella situazione storica in cui viveva, tale scienza era apparentemente inadeguata a capirla e quindi necessitasse di una scienza superiore che la ispirasse, cosa valevole anche per la stessa religione cristiana. Ciò poteva avvenire solo attraverso una meta-metafisica sociale che diventasse una funzione di auto-conservazione della società stessa. Proprio questo ragionamento, costringe de Bonald, secondo Spaemann, a divenire il padre della sociologia, ma ancora di più ne fa l'apripista dell'orientamento funzionalistico delle scienze moderne, ovvero della concezione, per esempio oggi in voga nelle neuroscienze, che tutto debba essere sottomesso alla loro spiegazione della realtà.

Spaemann si occupò anche di studiare le conseguenze immediate di tale ipotesi occupandosi di Auguste Comte (1798-1857) che si riteneva, malgrado de Bonald, un discepolo del pensiero del visconte francese così come più tardi Charles Maurras (1868-1952) e il suo movimento *Action Française* ritennero di essere loro il partito di de Bonald, quanto meno in funzione contro-rivoluzionaria. Sulla scia di Charles Péguy (1873-1914), invece, Spaemann spiegò come i veri modernisti fossero proprio gli appartenenti a tale mondo in quanto difensori atei della religione e quindi come coloro che, senza tenere in contro il diritto naturale, l'*ethos* della vecchia Francia, proponevano una "funzionalizzazione" dei valori. La stessa idea di Dio da costoro era vista come funzione della conservazione sociale e non nel suo contesto metafisico. Spaemann ripeteva spesso la frase di Péguy: *«il modernismo consiste in questo, nel non credere in ciò in cui si crede»*[7]. Nell'ottica di Maurras occorreva, in qualche modo, conciliare il positivismo comtiano e il cattolicesimo romano spingendosi molto oltre lo stesso pensiero di de Bonald, ossia dell'idea della definizione della fede in funzione della conservazione della società. Su questa scia Spaemann scoprì anche

[6] Cfr. Idem, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, Kösel, Monaco di Baviera 1959 (n. ed., Klett-Cotta, Stoccarda 1998); trad. it., *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald*, a cura di L. Allodi e Carlo Galli, Laterza, Roma-Bari 2002.

[7] Charles Péguy, *Il denaro*, 1913, trad. it., Raffaelli, Rimini 2010, p. 78.

come l'idea di inversione del fine (*telos*) ad autoconservazione della società abbia, in ambito politico, preso una biforcazione fra una "destra" e una "sinistra", tendenze che si sono poi come avvinghiate in un medesimo errore ancorché di segno contrario. Per la destra, infatti, la conservazione della società era importante al punto che la libertà in definitiva veniva subordinata a tal fine e di fatto limitata, se non soffocata. La sinistra, partendo dalla retorica sulla liberazione, ribaltò questa visione, anche se non mantenne tale promessa quando si schierò a favore della conservazione del potere instaurato attraverso una dittatura radicale, come era esempio evidente l'Unione Sovietica.

La tesi su de Bonald fu pubblicata nel 1959 e nel mondo tedesco fu scarsamente considerata, mentre il libro che ne fu tratto[8] vedrà un interesse sia in Italia sia in Francia solo a partire dagli anni Novanta del secolo scorso.

4. Lo studio su Fénelon

Dopo le nozze con Cordelia Steiner (1925-2003), di origini ebraiche, dalla quale ha avuto tre figli, e un breve periodo come consulente di una casa editrice, Spaemann, su suggerimento di Ritter, fu chiamato da Ernst Lichtenstein (1900-1971) — che era alla ricerca di un assistente esperto in filosofia — alla cattedra di Pedagogia all'università di Münster. Spaemann dovette sostenere un esame di abilitazione e quindi lo studio e la preparazione di una ulteriore tesi che dedicò al teologo e pedagogo francese mons. François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715)[9], universalmente noto semplicemente come "Fénelon". Il giovane ricercatore aveva scoperto che il movimento di inversione della teleologia, da lui già individuato e sbozzato nel lavoro su de Bonald, trovava una ulteriore prova nel lungo dibattito che ebbe luogo in Francia nel XVII secolo fra due vescovi di grande spessore come Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) e Fénelon.

Per Spaemann, la disputa sull'"*amour pur*" nasce proprio perché il concetto di natura aristotelico-tomistico che evidenziava uno spiccato carattere teleologico era andato disperso. Entrambi i vescovi erano sostanzialmente cartesiani che non solo dibattevano su come concepire il rapporto dell'uomo con Dio, ma in fondo cercavano pure di definire un'antropologia in cui vedevano contrapporsi la materia e lo spirito. Ed ecco che, indottovi dalle importanti questioni che sollevava la nascita del quietismo, una corrente mistica cristiana animata da Jeanne-Marie Bouvier de La Motte-Guyon (1648-1717), nota come "Madame Guyon", Bossuet parteggiò per la tesi secondo cui l'uomo non può che amare Dio per la sua felicità, mentre Fénelon controbatteva difendendo la tesi secondo cui l'uomo deve amare Dio in funzione di Dio stesso. A Spaemann appare subito come la posizione — alla fine vincitrice della disputa — di Bossuet assuma un carattere squisitamente anti-teleologico, dato che, secondo lui, si ama Dio per un fattore estrinseco, ossia la felicità dell'uomo. E in questo ancora una volta non vede emergere altro se non l'orizzonte funzionalistico. Cosa che però — fa emergere Spaemann — è la conseguenza della medesima disputa. Paradossalmente i tradizionalisti presero posizione a difesa di Bossuet che in questo caso era il meno tradizionale, aprendo così a una forma di funzionalismo, mentre gli illuministi si troveranno a fare di Fénelon una bandiera anti-assolutistica, in un gioco a cui in qualche modo lo stesso Fénelon si esponeva avendo — al di là della disputa — criticato l'assolutismo. Tuttavia, per continuare sul filo del paradosso, Spaemann definisce la posizione funzionalistica di Bossuet come una sorta di "ontologia borghese", intendendo con questo termine che la nuova classe che andava sempre più legittimandosi nella società produceva un universo di comprensione anche teologico, che potesse giustificare il proprio impegno concreto nel mondo e a cui risultava quindi appropriata la funzionalizzazione dell'amore di Dio alla felicità dell'uomo; mentre Fénelon era il rappresentante di una classe aristocratica elevata, che era disposta, anche a scapito dei propri interessi, a vivere un amore fine a se stesso. Ciò che veniva superato era quella forma di *amour propre* che andava a definire diversamente dall'*amour soi*, un amore esclusivamente egoistico. Ciò, rifletteva ancora Spaemann, non poteva che essere il risultato della separazione della semplice vita dalla vita buona, che per Aristotele andavano collegate in un'ottica eudemonistica. Vivere semplicemente non era vivere bene, bensì la vita trovava il suo culmine in una realizzazione piena, senza tuttavia negare il fatto di essere vita. "*Eudaumonia*" per Spaemann significherà principalmente "vita riuscita".

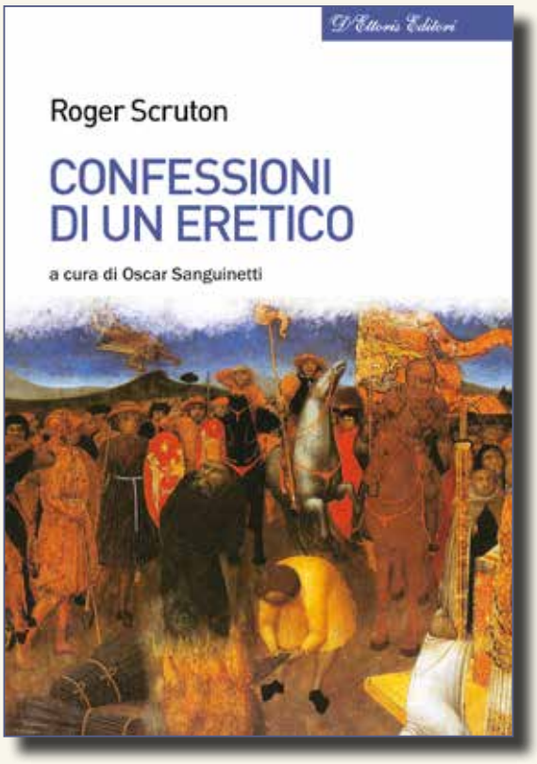
Il lavoro su Fénelon poneva fra l'altro l'attenzione su altri due plessi tematici notevoli. Il primo era il rapporto fra la riflessione e la spontaneità, men-

[8] R. Spaemann, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald*, cit..

[9] Cfr. Idem, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Kolhammer, Stoccarda 1963 (n. ed., Klett-Cotta, Stoccarda 1990).

tre il secondo era la nascita e l'attenzione verso lo "spirito d'infanzia". La riflessione, per Fénelon, era una sorta di riverbero dell'amore egoistico, mentre la spontaneità — in questo senso lo sfondo mistico non poteva essere negato — era quell'atteggiamento originario puro con cui ci si rapporta alle cose e a Dio stesso. A questo si collegava l'attenzione allo "spirito d'infanzia", una corrente spirituale e culturale che soprattutto fra il XVII e XVIII secolo si diffuse dalla Francia in tutta Europa e il cui segnale fu, per esempio, la propagazione massiccia del culto di Gesù Bambino, con particolare accentuazione di quello del Gesù Bambino di Praga, onorato all'interno della spiritualità carmelitana sin dal XVI secolo. All'origine di questa attenzione verso l'infanzia vi era per Spaemann — ancor prima che Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) — Fénelon, che nella sua cri-

► continua a pagina seguente



Roger Scruton

Confessioni di un eretico

traduzione e cura di Oscar Sanguinetti
D'Ettoris Editori, Crotone 2018
224 pp., € 18,90

James Bryce

Il Sacro Romano Impero

traduzione, introduzione e cura di Paolo Mazzeranghi

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

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

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

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

tica e la sua refrattarietà verso i giansenisti — che per lui non erano altro che cartesiani convertiti — rimarcava l'importanza di questo stadio della vita che doveva essere coltivato sempre nella vita spirituale. I giansenisti, invece, seguendo Cartesio, propendevano per un approccio più rigoroso e "adulto" alla vita di fede. Il discorso circa la genealogia dello spirito d'infanzia — non tanto all'interno della spiritualità cristiana, quanto all'interno delle correnti filosofiche e culturali dell'Europa fra Settecento e Ottocento —, pur non essendo questo mai tenuto nella debita considerazione, segnala tuttavia, Spaemann quale attento ricercatore nell'ambito della storia della filosofia e delle genealogie dei concetti, aprendo piste nuove e per certi versi sorprendenti alla ricerca.

Al periodo della sua abilitazione accademica, all'inizio degli anni 1960, si devono anche dei saggi su Rousseau, che andarono a formare il volume *Rousseau cittadino senza patria. Dalla polis alla natura*[10]. In questi studi sembrava notevole lo scavo genealogico del concetto di natura in Rousseau e la scoperta della sua provenienza da un contesto teologico come pure l'indicazione che, una volta messo fra parentesi il concetto teleologico di natura, le vie che si aprivano all'interpretazione dell'umano erano infinite, ragion per cui Rousseau era da considerare un pensatore pienamente moderno, che, avendo separato natura e *polis*, si dibatté fra uno "stato originario" e una cittadinanza che non raggiunsero mai una conciliazione, così come *per diametrum* era avvenuto in Aristotele.

5. La temperie del Sessantotto

Nel 1969, Spaemann dalla *Hochsschule* di Stoccarda e dall'insegnamento di filosofia e pedagogia fu chiamato all'Università di Heidelberg. L'occasione era veramente straordinaria: avrebbe dovuto assumere la cattedra che era stata di Karl Jaspers e che si rendeva libera per il pensionamento di Hans-Georg Gadamer. Finalmente Spaemann avrebbe avuto un pubblico studentesco e non solo di appassionati alla filosofia: così non era stato a Stoccarda, in quanto quell'istituto prevedeva un altro ordinamento di studi. Erano altresì quelli gli anni dei movimenti studenteschi. I giovani sembravano chiedere un rinnovamento degli studi. Ma dietro le richieste di abolizione della toga, dell'inserimento di esami preliminari e di quant'altro sembrava un miglioramento delle condizioni universitarie, nelle proteste si faceva sempre più strada una indole ideologica, che da allora ad oggi caratterizza la dominante culturale di tali movimenti nel nostro mondo occidentale.

Spaemann non si sottrasse al dialogo: addirittura intervenne in consessi studenteschi apertamente rivoluzionari, ma si rese conto che il buon senso e l'appello alla realtà erano in sostanza disconosciuti. Quando fu invitato — e confessò che accettò l'invito per vanità — a tenere un discorso sulle libertà civili, subito si accorse che la maggior parte dei presenti stava per confluire in una manifestazione che inneggiava al dittatore comunista vietnamita Ho Chi Min (1890-1969). Ma ciò che più lo amareggiava, tanto da indurlo a chiedere il trasferimento dopo due anni dalla prestigiosa Heidelberg a Stoccarda, era l'atteggiamento della classe professorale, succube del movimento rivoluzionario. Quando la sua decisione fu resa pubblica, il dialogo con gli studenti si snodò in questi termini: quando gli fu detto *«Non si è accorto che noi* [gli studenti] *non abbiamo nulla contro di Lei?»*, rispose duramente: *«*[…] *"Neanche io ho qualcosa contro di voi. Piuttosto contro i miei colleghi che vi leccano i piedi»*[11].

Che cosa era successo? Poco prima si era verificato il suicidio del professore olandese Jan van der Meulen (1917-1969), studioso di Hegel, il quale aveva proposto per quel semestre un corso su Karl Marx (1818-1883). Dopo qualche lezione gli studenti irruppero nell'aula dove si teneva il corso pretendendo sin da subito di mettere in discussione l'argomento del corso stesso. Van der Meulen si era rifiutato, facendo notare che non era il momento per discutere in quanto non aveva dato ancora alcuna densità contenutistica alle sue lezioni. La controversia giunse al Consiglio d'Istituto che, anziché prendere la difesa del docente, lo rimbrottò con una severa lettera, imponendogli di assecondare la richiesta degli studenti. In quella occasione, pur non avendo mai avuto prima un rapporto con van der Meulen, Spaemann scrisse una lunga lettera al collega consigliandoli un *escamotage*, una sorta di soluzione di compromesso, che questi accettò ma che tuttavia fu rigettata dagli studenti. Qualche giorno dopo si ebbe la notizia del suicidio di van der Meulen. Al suo funerale parteciparono Spaemann, Gadamer e Dieter

[10] Cfr. Idem, *Rousseau. Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, Piper Verlag, Monaco di Baviera 1980 (n. ed. ampliata, *Rousseau. Mensch oder Bürger. Das dilemma der Moderne*, Klett-Cotta, Stoccarda 2008); trad. it., *Rousseau cittadino senza patria*, a cura di L. Allodi, prefazione di Sergio Belardinelli, Ares, Milano 2009.

[11] Idem, *Dio e il mondo. Un'autobiografia in forma di dialogo*, cit., p. 198

Henrich, mentre i membri del Consiglio d'Istituto non ritennero di intervenire.

Un altro episodio era stato la sospensione del contratto di una professoressa incaricata, una certa von Beyer, perché le sue lezioni erano state boicottate dagli studenti. Ciò non significava — come è normale — che chi avesse voluto non parteciparvi poteva benissimo farlo, ma significava impedire a chi avrebbe voluto parteciparvi di farlo. Il Consiglio d'Istituto, allora, motivandolo con l'esiguità dei fondi, aveva deciso di sospendere il contratto della docente. Spaemann intervenne — creando un grande imbarazzo — dicendo che era disponibile a pagare di tasca propria il contratto della docente, ma ovviamente non servì e il contratto fu inesorabilmente sospeso.

Forgiato da queste esperienze, il filosofo tedesco si rese sempre più conto che alla base del Sessantotto vi era una vera e propria rivoluzione emancipatrice radicale. La parola d'ordine era infatti emanciparsi da tutto: non semplicemente dalla tradizione, dalla morale, dai regolamenti, ma in definitiva dalla stessa natura. Iniziò da lì il processo che giunge, fra l'altro, alle attuali tendenze.

6. La "questione teleologica"

Dopo un breve periodo di insegnamento in Austria, a Salisburgo, nel 1972 Spaemann finalmente approdò a Monaco alla Ludwig-Maximilians-Universität, in cui rimase fino al pensionamento nel 1992. Furono anni decisivi per la sedimentazione e la maturazione del pensiero del filosofo. Innanzitutto, egli tornò a strutturare il suo pensiero circa la teleologia. Sin dallo studio su de Bonald e poi soprattutto dall'approfondimento della controversia tra Fénelon e Bossuet si era convinto che la modernità portasse con sé un *signum* distintivo, ovvero l'inversione della teleologia in mera auto-conservazione. Ma quando era iniziata una tale tendenza e soprattutto come si era sviluppata? Attorno a queste domande, Spaemann non solo andava proponendo i suoi primi corsi bavaresi, ma articolava una delle sue opere più decisive, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teologischen Denkens*, che vedrà successivamente una riedizione in collaborazione con un suo allievo molto brillante, Reinhard Löw, con il titolo *Natürlische Ziele*[12].

Spaemann si era reso conto che, sin dal tardo Medioevo, irrimediabilmente, era iniziato un processo di emarginazione e di esclusione dal pensiero della considerazione della *causa finalis*, attraverso cui non solo i viventi, ma ogni ente, veniva descritto. Una tale tendenza subiva una spinta decisiva con l'affermarsi della scienza moderna, il cui modello era prettamente concentrato sul nesso materiale fra causa ed effetto e l'interpretazione del mondo diventava esclusivamente meccanicista. Un tale impianto favoriva esclusivamente una sola dimensione della ragione umana, cioè quella tendente al dominio della natura: l'obiettivo dell'uomo era allora semplicemente quello di assoggettare ogni ente per produrre un miglioramento delle proprie condizioni sulla terra. Il resto non solo veniva emarginato, ma addirittura ritenuto un ostacolo. Francesco Bacone (1561-1626) considerava, per esempio, la *causa finalis* sterile e più tardi David Hume (1711-1776) dirà candidamente che il nostro pensiero non può compiere un passo al di là di noi stessi. Veniva così a prevalere un ferreo antropocentrismo che non era semplicemente inteso al normale utilizzo della natura per migliorare le condizioni umane, ma giungeva, soprattutto nel XX secolo, a incidere sulla stessa struttura ontologica della natura. L'uomo dimenticava, secondo Spaemann, il secondo interesse della ragione, ovvero quello di considerare e di trovare una patria nel mondo. Da questo punto di vista, era stata decisiva l'assoluta separazione fra *res cogitans* e *res extensa* operata da Renato Cartesio (1596-1650). La prospettiva antropomorfica della natura venne smarrita, così come la nozione della vita fu allora smembrata in soggettività e oggettività. Spaemann nei suoi lavori, anche in quelli successivi, si è molto concentrato su tale nozione che parte da un approccio al mondo non più antropocentrico, ma antropomorfico. Ciò significava che l'uomo doveva assumere, in qualche modo, uno sguardo analogico nei confronti degli altri esseri viventi e degli enti in genere, ai quali andava riconosciuta non semplicemente una finalità esterna, ma, in senso aristotelico, una finalità interna propria. Ciò era evidente nel vivente, ma in funzione analogica andava esteso a tutte le cose. Allargando l'imperativo categorico kantiano, non solo gli uomini dovevano esser visti non come semplici mezzi ma come fini, bensì ogni vivente e il creato stesso andava considerato come un fine. L'antropomorfismo di Spaemann, allora, non era altro che una interpretazione della realtà per analogia con l'uomo, un modo di osservare illuminato attraverso la scienza. Tale visione permetteva all'uomo di equilibrare il dominio sulla

[12] Cfr. Idem e R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentideckung des teologischen Denkens*, Piper Verlag, Monaco di Baviera 1981 (n. ed., *Natürlische Ziele*, Klett-Cotta, Stoccarda 2005); trad. it., *Fini naturali*, a cura di L. Allodi e G. Miranda, prefazione del card. Camillo Ruini, Ares, Milano 2013.

natura attraverso la ricerca di un posto nel mondo, nella natura, ossia un inserimento positivo in essa. In tale contesto, non può non essere menzionata la distinzione fra la scienza e lo scientismo, avversato da Spaemann quale concezione del mondo che crede di aver compreso una cosa nella misura in cui sono conosciuti i fattori necessari alla sua realizzazione.

Spaemann è quindi il grande riscopritore della teleologia del reale — un campo che deve tornare a essere sondato con molto impegno — che adesso viene riabilitata anche dai biologi, addirittura ricorrendo ad Aristotele. Tuttavia il forte paradigma anti-teleologico moderno impone ancora una sorta di vergogna a parlare esplicitamente di teleologia a cui si preferisce è sostituire il termine "teleonomia". Per il filosofo tedesco l'esercizio filosofico consisteva nel cogliere il *nomos*, la legge, inscritto nell'esistenza presente, ciò che determina la coscienza del proprio tempo a partire da un orizzonte che non è definito dalla medesima coscienza. In altri termini, l'attenzione per le questioni contemporanee non vuol dire adesione allo spirito dell'epoca che le produce. Si comprende come Spaemann, pur non avendo allora mai deciso di essere un filosofo morale, è stato individuato come tale in quanto, "provocato" dal proprio tempo, si è occupato con uno sguardo sicuramente metafisico delle questioni etiche e politiche a lui contemporanee. Testimonianza di ciò è, per esempio, il suo dialogo con Jürgen Habermas, esponente della Scuola di Francoforte, sulla questione dell'"etica del discorso" e delle sue implicanze etiche e politiche oppure le sue dispute con il gruppo "marxista" dell'ormai sua Università di Monaco. Una tale visione è espressa particolarmente nel volume di saggi *Zur Kritik der politischen Utopie*[13]. Notevole, su questa scia, è altresì la raccolta di quaranta saggi contenuti nel volume *Grenzen*[14], che costituisce una risposta alle concrete sfide del suo tempo, attraverso la considerazione della realtà a partire dai suoi fondamenti metafisici. È un testo composto da testi brevi scritti sulla scia di fatti accaduti oppure per criticare le opinioni dominanti facendo emergere i paradossi dello spirito del tempo. Forse Spaemann ha semplicemente cercato di ribadire l'ovvietà, ovvero ciò che le utopie moderne andavano sempre più dimenticando o negando. Fra l'altro non è un mistero che per Spaemann la filosofia sia stata una "ingenuità istituzionalizzata" che ha il compito, come la bambina della favola di Hans Christian Andersen (1805-1875), di gridare che "il re è nudo".

7. Felicità e benevolenza

La *summa* del pensiero di Robert Spaemann è senza dubbio *Glück und Wohlwollen*[15], saggio pubblicato nel 1989. La questione centrale cui il libro vuole rispondere è che cos'è la vita giusta. Vi sono, in genere, all'interno dell'etica filosofica due orientamenti: l'uno aristotelico, che punta l'attenzione sulla felicità, considerata il fine ultimo dell'uomo e che si compie all'interno della *polis*; l'altro che discende da Immanuel Kant (1724-1804) e punta l'attenzione sul dovere, ovverosia sulla modalità normativa con cui l'uomo debba stare al mondo. Spaemann argomenta cercando di sondare la possibilità di un incontro fra le due prospettive. La conclusione della ricerca del filosofo è che l'attenzione alla coscienza e all'etica sono inevitabili nella riflessione filosofica, tanto da poter affermare che, eliminato il riferimento all'esistenza, alla ragione pratica è difficile argomentare oltre. In un tale contesto ha certamente un ruolo importante il fondamento da cui l'etica scaturisce, che non può non divenire dalla natura stessa dell'uomo cui, come si è visto, è intrinseca una dimensione teleologica. L'etica discende sì da una metafisica, ma possiamo altresì affermare che si costituisce nell'ambito del *Selbst-sein* (essere-sé) in un solo atto che unisce la metafisica e l'ontologia. A questo punto, però, Spaemann si sente in dovere di chiarificare che la teleologia cui egli si appella non ha nulla a che vedere con l'*ideal utilitarism*, tendenza in voga anche in alcune correnti della teologia morale del nostro tempo. L'utilitarismo contemporaneo, infatti, ritiene che l'uomo abbia un amplissimo ventaglio di responsabilità, in quanto deve agire come se dalla sua azione dipendesse l'"ottimizzazione" del mondo. E ciò pone sull'essere umano un peso non indifferente, tanto che in definitiva si blocca la sua stessa azione diventandone gli effetti collaterali, e quindi la responsabilità del singolo, universali. A ciò Spaemann si oppone adducendo che l'uomo non può sopportare il peso di una responsabilità universale, ma deve cercare la misura della sua responsabilità in maniera graduata. Questo è chiarito meglio se si

[13] Cfr. Idem, *Zur kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Klett-Cotta, Stoccarda1977; trad. it., *Per la critica dell'utopia politica*, a cura di S. Belardinelli, Franco Angeli, Milano 1994.

[14] Cfr. Idem, *Grenzen. Zur etikischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stoccarda 2002.

[15] Cfr. Idem, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, 2ª ed., Klett-Cotta, Stoccarda 2009; trad. it., *Felicità e benevolenza*, a cura di Matteo Amori, Vita e Pensiero, Milano 1998.

considera ciò che il filosofo tedesco intende — sicuramente nella linea aristotelico-tomistica — come "benevolenza".

Vi è da dire, innanzitutto, che essa si comprende a partire dalla contrapposizione fra *amor concupiscentiae* e *amor benevolentiae*. Vi è un tipo di amore che vede l'altro per ciò che esso può procurare al soggetto, ovvero sotto la specie del desiderio, e un altro tipo di amore — quello di benevolenza — vede l'altro in sé, per il valore che esso ha: l'esperienza dell'amicizia ne è un esempio. Allo stesso tempo, però, Spaemann — diversamente dall'esasperazione in cui è incorsa parte della tradizione filosofica circa la differenza fra le due polarità — fa comprendere che l'*amor concupiscentiae* si deve vedere come una parte dell'*amor benevolentiae*: chi, infatti, vuole bene all'amico non vuole semplicemente sentirsi con lui attraverso uno scambio commovente, per esempio, di lettere, ma ha anche il desiderio di godere della sua presenza, d'incontrarlo, di vivere dei momenti insieme. Chiarito questo, la benevolenza, che in tesi dev'essere estesa a tutti gli uomini, di fatto si avvale di un *ordo amoris* in cui essa viene in qualche modo graduata e strutturata attraverso le modalità della vicinanza e della lontananza. Innanzitutto per poter essere benevolenti con gli altri bisogna avere benevolenza verso se stessi. La stessa ingiunzione evangelica dice: "ama il prossimo tuo come te stesso". Nei confronti poi del prossimo si applicano delle modalità diverse. Spaemann ha molto riflettuto sull'esempio riportato da san Tommaso d'Aquino, il quale, da un lato ritiene giusto che il re persegua il malfattore, ma dall'altro ritiene altresì giusto che la moglie del malfattore lo nasconda. Da questo punto di vista, entrambi applicano delle forme di benevolenza. Il re, dal canto suo, non deve pretendere dalla moglie che non nasconda il marito e la moglie, però non deve andare oltre tale nascondimento collaborando agli atti criminali del marito. Una tale prospettiva fra l'altro è passata, in qualche modo, nei sistemi giuridici occidentali, nei quali viene impedito a un giudice di giudicare il proprio figlio imputato o di testimoniare a favore o contro un parente. Lo sguardo benevolente vuol dire che diventiamo dei custodi del nostro prossimo. Nella Sacra Scrittura, Dio chiede a Caino dove si trovi il fratello Abele. Caino risponde stizzito di non essere il custode del fratello. Ciò significa che lo ha perso di vista. Per lui il fratello non è più reale. Così — rimarca Spaemann — avvenne durante il nazionalsocialismo in Germania, fra il 1933 e il 1945, quando la maggior parte degli adulti non si volle più chiedere dove erano finiti gli ebrei scomparsi nottetempo. Non solo, allora, occorre curare il proprio cammino verso la felicità, ma esso deve essere sempre composto in un'ottica di responsabilità verso l'altro. La mia felicità, infatti, non deve nuocere a quella degli altri. Da questo punto di vista, Spaemann — pur non essendo un comunitarista *tout court* — critica i sistemi liberali in quanto non si pongono o rigettano le domande sulla vita buona. Per Spaemann, la libertà si deve sempre comporre con il bene e con il vero. Nei sistemi liberali, invece, si assiste al un grande paradosso secondo cui i diritti civili spesso entrano in contrasto con i diritti umani: i concetti di giusto e di vero sono sostituiti con l'opinione dominante e chi non si adegua talora può pure finir male. La promessa e il perdono sono due declinazioni importanti dell'essere delle persone, che servono a custodire e a salvare il loro valore intrinseco.

Una tale visione dell'etica, dunque, non può che fare appello a un fondamento. La metafisica, o per meglio dire, la "filosofia prima" non può cioè essere facilmente esclusa. Ciò per Spaemann non avviene semplicemente nell'ambito dell'etica, ma in generale in ogni campo dell'esistenza umana. Senza una riflessione, infatti, sulla realtà, senza il fatto stesso che essa esista, ogni argomentazione viene meno. In ogni etica poi si rileva la presenza di elementari ipotesi metafisiche. Ciò non significa che ogni percorso di pensiero giunge a Dio. Vi sono anche dei metafisici atei come Arthur Schopenhauer (1788-1860): ma se il domandare non viene interrotto, il termine ultimo non può che essere Dio. In altri contesti, Spaemann parla di Dio come di una "diceria immortale"[16] e che Dio e verità o stanno insieme o cadono entrambi. Fin tanto che vi è fiducia nella verità — e il venir meno di essa segna la fine del pensiero — essa starà in armonia con l'affermazione dell'esistenza di Dio . Le convinzioni metafisiche sono dimostrabili — nel senso dello scientismo moderno —, bensì fondabili, ovvero sono dei presupposti necessari del pensiero stesso. Kant si è pronunciato contro la loro dimostrabilità, ma questo non ha significato la loro negazione. La loro sussistenza è fuori discussione, tanto da diventare un postulato. Un mondo *post* metafisico,

[16] Spaemann ha argomentato sulla ragionevolezza dell'esistenza di Dio, sia in dialogo con le ipotesi evoluzionistiche, sia attraverso una meditazione sulla grammatica e sul *futurum exactum* (futuro anteriore): cfr. Idem, *La diceria Immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, trad. it., a cura di Lorenzo Cappelletti e Silvia Kritzenberg, Cantagalli, Siena 2008 (di cui cfr. la recensione di Ignazio Cantoni alla pagina *web* <https://alleanzacattolica.org/robert-spaemann-la-diceria-immortale-la-questione-di-dio-o-l%C2%92inganno-della-modernita-con-una-prefazionedi-sergio-belardinelli-trad-it-cantagalli-siena-2008-pp-22/>).

per Spaemann significherebbe la creazione da parte dell'uomo di un mondo *post* umano. Fin quando avremo fiducia nella realtà del reale ciò non sarà possibile e, per Spaemann, non è neanche auspicabile: destarsi alla realtà è la modalità per essere veramente umani.

8. L'attenzione all'umano

Per Spaemann il pensionamento non si è per nulla tradotto in inattività, anzi dal 1992 si è ritenuto ancora più libero di svolgere le sue riflessioni dato che gli impegni accademici prima non gli consentivano di farlo come desiderava. Spaemann, fra l'altro, pur potendo avvalersi di una proroga di tre anni, decise di lasciare comunque l'insegnamento universitario al compimento dei sessantacinque anni. La sua voce, soprattutto per le questioni inerenti il mondo cattolico, da allora si è fatta sempre più presente nel dibattito bioetico, confrontandosi specialmente con le nuove teorie antropologiche che spesso sono andate a sviluppandosi nell'ambito di esso.

Si può considerare che il suo saggio *Personen*[17] del 1996 sia dal punto di vista teoretico il più denso che Spaemann abbia lasciato nel periodo del suo insegnamento da emerito. Così come ha spiegato egli stesso, questa è un'opera nata dalla precisa volontà di controbattere le antropologie utilitaristiche e materialistiche che nel nostro tempo si sono diffuse sulla scia del pensiero di Peter Singer, Derek Parfit (1942-2017) e Nobert Hoerster. La questione di fondo affrontata da questi filosofi è stabilire a chi può essere attribuito l'appellativo di persona. Secondo le prospettive antropologiche di costoro non tutti gli uomini sono persone. Esse non sono disposte a riconoscere un tale prerogativa, per esempio, agli embrioni umani, ai malati in coma, ai disabili psichici e agli anziani inabili fino a giungere a negarlo persino all'uomo mentre dorme. La definizione di persona, in questi autori, è conferita unicamente all'uomo — se così posso esprimermi — capace di intendere e volere, ovvero libero e responsabile. Seguendo la dinamica del suo pensiero, Spaemann vuole rispondere a tali tesi provocatorie pubblicando il volume *Personen* con l'eloquente sottotitolo di *«Sulla differenza fra "qualcosa" e "qualcuno"»*. Il saggio, se da un lato, pare riecheggiare l'attenzione alla persona propria dei primi decenni del Novecento, soprattutto nella filosofia francese con Emmanuel Mounier (1905-1950) e Jacques Maritain (1882-1973), autori che diedero vita alla corrente del personalismo cristiano, dall'altro, si smarca dalla prospettiva secondo cui la filosofia deve per forza avere come unico centro la persona e svolge un discorso antropologico che lega saldamente la natura e la persona, cosa molto labile nel personalismo classico o addirittura estranea a esso.

Per Spaemann il concetto di natura è legato a quello di persona, in quanto la persona possiede una natura, anche se una natura particolare, in quanto l'uomo stesso ha la possibilità di distaccarsene attraverso la sua attività razionale. Si tratta allora di riconoscere la dignità di persona a quanti hanno la natura umana e di dar vita a una dialettica che componga fra loro naturalismo e spiritualismo. La ragione, infatti, non è contrapposta alla natura, bensì ne fa parte e si pone in continuità con essa. Inoltre, la natura umana subisce una impronta da parte del sociale e per tale via si stabilisce un rapporto fra la natura e la personalità del singolo individuo. Il personalismo di Spaemann — se è lecito parlare di personalismo nel suo caso — non indulge minimamente all'individualismo, bensì coniuga l'essere personale al plurale, determinando così la sua essenziale apertura nei confronti degli altri. Diversamente dagli altri esseri viventi, la natura umana sin dalla nascita del singolo diventa plasmabile. Ciò non sminuisce l'importanza incommensurabile del singolo, ma la rafforza riconoscendogli l'impronta di persona, che diventa un *nomen dignitatis*, quindi accede a una sorta di dimensione etica intangibile. Nel contesto della relazione fra persone all'interno della società, Spaemann introduce la nozione di riconoscimento. Esso è straordinariamente importante perché è l'atteggiamento che conduce a leggere la realtà come reale. La persona ha bisogno di essere riconosciuta come tale, ovvero per ciò che è, ossia un essere autonomo e libero. La verità va dunque attinta attraverso i canali della conoscenza. La semplice natura umana non può imporre questo, ma occorre che liberamente la natura personale venga riconosciuta come tale dagli uomini.

Ma, in fondo — si chiede Spaemann — perché noi chiamiamo le persone così? Non vi è altra risposta che quella che conduce alle questioni e dispute teologiche sulla Trinità e sulla natura di Cristo. Chiarificandosi nel contesto teologico del mistero, la natura, attraverso l'Ipostasi, è stata legata inscindibilmente alla persona. Così il mistero della Trinità si esprime attraverso l'unità della natura divina e la distinzione delle tre Persone, mentre Gesù Cristo, in

[17] Cfr. Idem, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, 3ª ed., Klett-Cotta, Stoccarda 2006, trad. it., *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2013.

quanto Dio incarnato, ha due nature, quella divina e quella umana, però è una unica persona. Può valere allora una tale nozione anche per chi non è credente? Certamente, in quanto le evidenze razionali in ambito antropologico possono essere raggiunte a prescindere dal riferimento alla loro origine teologica, anche se, secondo Spaemann, vi è il fondato sospetto che l'antropologia personalistica, se staccata dalla sua fonte originaria, a lungo andare, finirà per smarrirsi, così come è avvenuto per tutte le altre nozioni filosofiche che sono state secolarizzate e che originariamente erano prettamente teologiche e cristiane.

9. Filosofo cattolico?

È indubbio che Spaemann sia stato un filosofo cattolico. È stato più volte indicato quale, per esempio, amico e consigliere di Papa Benedetto XVI (2005-2013). Egli tende tuttavia a ridimensionare questa attribuzione riferendosi semplicemente all'episodio di un volume[18] scritto dall'allora cardinale Joseph Ratzinger e a lui dedicato. Del resto però la frequentazione del Vaticano da parte di Spaemann risale al pontificato di san Giovanni Paolo II (1978-2005), in occasione di simposi e seminari dedicati soprattutto a temi antropologici. Durante il pontificato di Benedetto XVI, Spaemann partecipò più volte all'incontro estivo degli *ex* allievi del Pontefice, soprattutto a quelli sul tema del peccato originale e su quello dell'evoluzionismo.

Egli stesso non ha mai fatto mistero della sua fede, rivendicando come la certezza dell'esistenza di Dio e la fede nel Dio cristiano siano stato le uniche cose che lo abbiano guidato. Per tutto il resto egli si è definito un filosofo scettico che concepiva la filosofia come una impresa "anarchica". Non è affatto possibile distinguere quanto di cristiano e quanto di puramente razionale vi è nel suo pensiero. E ciò perché ogni pensatore, ogni filosofo inizia il suo lavoro intellettuale a partire da presupposti, da una esperienza che è connaturata alla sua stessa esistenza. Ora, Spaemann ha introdotto la riflessione sul fatto che ogni filosofo, anche quello non credente, necessariamente inizia l'impresa di pensare da presupposti dati. Non deve creare scandalo se un filosofo è credente, in quanto bisogna semplicemente riconoscergli ciò che già è riconosciuto tacitamente ad altri. Spaemann si vedeva, tuttavia, come un filosofo che aveva cercato di chiarificare sempre di più, innanzitutto a se stesso, il perché del proprio stare al mondo e, facendo questo, ha offerto il suo accostamento ad altri, a partire dai fondamenti che il suo pensiero aveva potuto raggiungere. Del resto il discorso su Dio, come detto, sta o cade insieme a quello della fiducia della ragione nella verità, così come già aveva insegnato Friedrich Nietzsche (1844-1900). Quando gli fu chiesto di spiegare il rapporto fra il suo essere filosofo e il suo essere credente, Spaemann aveva risposto così: *«Io mi sento piuttosto semplicemente uno che a volte si trova a dire pubblicamente quel che di "cristiano" crede debba essere detto. Lei mi chiede se lo faccio nella mia qualità di filosofo o di cristiano credente. Quando rifletto ad alta voce sul cristianesimo, naturalmente lo faccio nella mia qualità di cristiano. Non potrebbe essere altrimenti. Il mio modo di essere cristiano, però, è sicuramente contrassegnato dalle mie idee filosofiche, e probabilmente vale anche il contrario»*[19]. Cristianesimo e filosofia, a partire dall'analisi della crisi della modernità, possono essere considerati i due fuochi attraverso cui l'orizzonte di pensiero di Spaemann — e quindi anche le sue proposte metafisiche ed etiche — si espande, costituendo il presupposto implicito delle sue molteplici e svariate considerazioni, in una sovrapposizione ovviamente non sempre scindibile. Da questo punto di vista, pur essendo stato vittima a volte di pregiudizi — al di là delle pieghe del suo pensiero, che evidentemente può essere condiviso o meno —, il filosofo berlinese ha testimoniato che si può essere filosofi — e fra i maggiori di una determinata epoca — senza tralasciare la propria fede, anzi direi, che si è grandi filosofi proprio perché si è credenti. Questo perché proprio ai nostri giorni il cristianesimo ha assunto un grande compito nei confronti della ragione che è proprio quello di sostenerla nella fiducia di poter conoscere la verità. Al di là di questo, resta solo un orizzonte nichilistico e l'"abolizione dell'uomo".

[18] Si tratta del libro Joseph Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, trad. it., a cura di Guido Sommavilla S.J. (1920-2007) ed Ellero Babini, San Paolo, Milano 1987.

[19] Idem, *Sullo stato attuale del Cristianesimo. Un colloquio con Robert Spaemann dell'Aprile 1998*, in Idem, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, cit., p. 189.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Una lettura del primo conflitto mondiale sul fronte italiano nelle autorevoli parole dell'attuale Segretario di Stato vaticano e alla luce del magistero di Papa Benedetto XV

Una trincea dopo un bombardamento

Grande Guerra: una sconfitta per tutti

A cento anni dalla fine del primo conflitto mondiale

Card. Pietro Parolin

[...]

Rivolgo un cordiale saluto a tutti voi qui presenti, anche a nome del Santo Padre Francesco che qui venne pellegrino il 13 settembre 2014 in occasione del centenario dell'inizio della Prima Guerra Mondiale, con la celebrazione della Santa Messa al Sacrario Militare di Redipuglia [Gorizia]. A distanza di quattro anni — tanto durò quel tragico conflitto — ci ritroviamo ancora in queste terre a ricordarne il centenario della fine. Ringrazio vivamente l'Arcivescovo di Gorizia mons. Carlo Roberto Maria Redaelli per l'invito che mi ha rivolto a essere qui, nella solennità dei santi martiri Ermacora, vescovo, e Fortunato, diacono, patroni di Aquileia, dell'antico Patriarcato e ora dell'Arcidiocesi di Gorizia, di quella di Udine e della Regione Friuli-Venezia Giulia, e sono lieto e onorato di commemorare con voi, proprio qui, il centenario della fine di quell'immane carneficina che falciò milioni di vite innocenti.Vorrei sottolineare il particolare significato di farlo nel territorio di questa arcidiocesi. Gorizia, infatti, è una città piena di storia, travolta e schiacciata dalla guerra, quasi un luogo simbolico che riassume in sé molti dei drammi del secolo appena trascorso. E anche le sue difficoltà attuali — difficoltà sociali, economiche, imprenditoriali, religiose — non sono altro che il riflesso della tragedia novecentesca: dei cambiamenti, degli smembramenti, delle divisioni che dovette subire suo malgrado nel corso del XX secolo. Quella che cento anni fa era una gloriosa e fiorente città della *Mitteleuropa* oggi è una città che non senza fatica cerca di ritrovare identità e spazio nella nuova Europa del terzo millennio, finalmente riunificata dopo la fine dei muri,

* Testo — ripreso dal sito *web* dell'arcidiocesi di Gorizia <http://www.gorizia.chiesacattolica.it/> — della *lectio magistralis* tenuta dal Segretario di Stato della Santa Sede al convegno *La guerra: una sconfitta per tutti. A cento anni dalla fine del primo conflitto mondiale*, Aquileia (Udine), 12 luglio 2018. È stato mantenuto lo stile oratorio; le integrazioni redazionali sono fra parentesi quadre, come pure gli *omissis* delle frasi di circostanza.

delle barriere, delle divisioni ideologiche e politiche che hanno frantumato per troppi anni la vita di tanti inermi cittadini, di tanti di voi, delle vostre famiglie, di questa comunità cristiana che nel corso del secolo appena trascorso fu spezzata e lacerata in modo violento e innaturale.

Proprio Gorizia dà ragione, credo, alle profetiche intuizioni di Benedetto XV [1914-1922], eletto al pontificato solo un mese dopo l'inizio della guerra, il 3 settembre 1914, che subito parlò del conflitto come del *«suicidio dell'Europa»*, ripetendo poi l'espressione in molte successive occasioni. Il nuovo Pontefice era stato scelto al termine di un conclave drammatico, svoltosi in un clima nel quale la tensione era evidente, quasi fisica. Entrarono infatti nella Cappella Sistina cinquantasette porporati, fra i quali si fronteggiarono sei francesi, due inglesi e un belga da una parte, quattro austro-ungarici e due tedeschi dall'altra. I tre cardinali nordamericani, che avrebbero potuto portare una riflessione pacata ed estranea al conflitto, risultarono assenti per il poco tempo allora concesso fra la morte del Pontefice e l'inizio del conclave.

L'arcivescovo di Bologna Giacomo Della Chiesa (1854-1922) fu scelto perché la sua carriera pregressa, diversamente da altri candidati, non indicava dipendenze né verso l'Intesa né verso la Triplice. Inoltre aveva lavorato a lungo e con ottimi risultati, prima di occupare la sede bolognese, nel servizio diplomatico della Santa Sede, ciò che garantiva capacità di movimento e conoscenza della situazione internazionale. Accanto a lui, e in totale sintonia con lui, operò sempre il suo Segretario di Stato, il cardinale Pietro Gasparri [1853-1934], abile diplomatico e sperimentato canonista, che seppe affrontare ogni situazione con sicurezza e padronanza dei problemi. Sarà il principale artefice, come sappiamo, della Conciliazione del 1929.

L'accoppiata Benedetto-Gasparri impose subito alla Santa Sede la linea dell'imparzialità, senza sbilanciamenti né da una parte né dall'altra. Una linea che ci appare oggi vincente, l'unica possibile in quel terreno "invivibile", per una forza religiosa e spirituale, che è la guerra moderna. Ma allora l'imparzialità costò al vertice vaticano un drammatico isolamento di fronte al nazionalismo guerrafondaio che travolse tutto e tutti, senza risparmiare ovviamente i cattolici dell'uno e dell'altro fronte.

Due importanti convegni storici promossi l'uno a Roma dal Pontificio Comitato di Scienze Storiche nel novembre 2014 e l'altro a Bologna dalla Fondazione per le Scienze religiose Giovanni XXIII nel novembre 2016 — di entrambi sono stati pubblicati gli atti — hanno dimostrato con abbondanza di riferimenti come anche l'episcopato fu largamente coinvolto dalla febbre nazionalistica. Una febbre che in Italia si era già manifestata in occasione della guerra di Libia, nel 1911-1912, quando Pio X [1903-1914] fu costretto a intervenire per moderare gli entusiasmi di diversi vescovi. Ma fu in occasione della diffusione della celebre *Nota pontificia ai capi delle potenze belligeranti* del 1º agosto 1917, che il Papato dovette amaramente costatare la solitudine in cui si trovava. In quella nota, come sappiamo, compare l'espressione *«inutile strage»*, a commento e condanna della guerra che stava infliggendo perdite mai viste prima alla popolazione, anche civile, del continente, senza lasciare intravvedere durature soluzioni ai problemi che l'avevano provocata.

Oggi siamo tutti consapevoli che le immani sofferenze di quella guerra furono proprio una *«inutile strage»* — e voi qui a Gorizia lo sapete probabilmente meglio degli altri — ma allora tutti respinsero l'appello papale alla pace. E dicendo tutti non mi riferisco soltanto ai governi ma anche, purtroppo, a gran parte dell'episcopato europeo. Molti vescovi francesi e austro-tedeschi — è stato dimostrato nel corso dei due convegni summenzionati — preferirono non pubblicare nei rispettivi bollettini diocesani l'appello pontificio — che non era un irenico invito alla concordia, ma una concreta proposta di soluzione delle questioni territoriali in discussione, molto simile alla proposta di pace che avanzerà all'inizio del 1918 il Presidente degli Stati Uniti [Thomas Woodrow Wilson; 1856-1924] —, con la speciosa giustificazione che il Papa si sarebbe rivolto ai governi e non ai fedeli cattolici del continente.

Guardando le cose dall'alto e non dal basso, non avendo interessi propri da difendere, Papa Benedetto aveva perfettamente compreso ciò che né i governi, né molti vescovi, né la maggior parte dei cattolici d'Europa vollero comprendere: che la guerra sarebbe stata una sconfitta per tutti, anche per i vincitori, che si stava seminando il *virus* malefico di nuovi rancori, di nuovi conflitti. Il Papa l'aveva detto, ancora una volta profeticamente — lasciatemelo ripetere — in diverse altre occasioni: *«Le nazioni non muoiono* — aveva ammonito il 28 luglio 1915, rivolgendosi ai popoli belligeranti e ai loro governanti — *umiliate ed oppresse, portano frementi il giogo loro imposto, preparando la riscossa e trasmettendo di generazione in generazione un triste retaggio di odio e di vendetta»*. E il medesimo concetto ribadì nell'enciclica *Pacem Dei munus* del 23 maggio

1920, nella quale giudicò negativamente gli iniqui trattati di pace conclusi a Parigi — una *«pace cartaginese»* che aprì più problemi di quanti ne risolse — perché, scrisse, rimangono intatti e accresciuti *«i germi di antichi rancori»*.

Oggi sappiamo che tutto ciò si è tristemente avverato: la guerra e il dopoguerra hanno dissolto l'ordine internazionale centrato sull'Europa senza riuscire a sostituirlo in maniera equa e duratura; ha sepolto quattro imperi — tedesco, austro-ungarico, russo e ottomano — aprendo una voragine politica e territoriale che i cento anni successivi non sono ancora riusciti a colmare, soprattutto in queste terre dell'Europa orientale rispetto alle quali Gorizia è una sorta di porta di accesso; ha dato il via in Russia a un esperimento rivoluzionario drammatico, nel quale sono stati annientati milioni di persone; ha precipitato il Medio-Oriente, dove gli antichi e consolidati equilibri ottomani furono sostituiti dalla diarchia tardo coloniale anglo-francese, in una crisi permanente, giunta penosamente fino a noi, con lo strascico di perdite e di patimenti che tutti conosciamo, anche fra le antiche popolazioni cristiane che vi abitano, alle quali va in questo momento il nostro ricordo e la nostra solidarietà; ha reso necessaria la nascita di molti nuovi Stati, deboli e insicuri, presto fagocitati da incontenibili e imprevedibili micro-nazionalismi, ancora vivi e operanti; ha reso possibile ciò che ancora ci riempie di orrore: l'inizio delle stragi di massa, di cui rimase vittima allora la popolazione armena — in soccorso della quale si mosse allora quasi soltanto la Santa Sede — tanto da rendere indispensabile il conio di una parola fino a quel momento inesistente in tutti i vocabolari: la parola "genocidio", che oggi fa parte, purtroppo, del nostro linguaggio corrente.

È questo lo scenario tragico e grandioso di quella che chiamiamo la Grande Guerra, lo sfondo del Pontificato di Benedetto XV, un Papa a lungo dimenticato dalla storiografia e oggi, grazie soprattutto alle molte ricerche proposte dagli storici nell'ambito delle celebrazioni centenarie, rivalutato e riconsiderato come merita. Una guerra che ha aperto anche alla Chiesa cattolica scenari nuovi e completamente inediti, proiettandola verso la modernità. Molte cose, infatti, sono definitivamente cambiate nel cattolicesimo a causa degli sconvolgimenti prodotti dalla guerra. Vedrò di elencare in breve i mutamenti più significativi. La scomparsa dell'Impero austro-ungarico ha posto fine al sistema giuridico della Chiesa di Stato, che era stato uno dei pilastri della costituzione imperiale in gran parte dell'Est europeo, compresa la diocesi di Gorizia.

Dalle nomine dei vescovi, al controllo dei seminari, alla gestione degli istituti religiosi, era lo Stato che controllava e sovrintendeva alla Chiesa. Basterà ricordare la scuola superiore del clero, il Frintaneum di Vienna, dove andavano a conseguire i gradi più alti dell'istruzione i migliori allievi dei seminari imperiali. Il Frintaneum era un'istituzione statale, sistemata nella *Hofburg* viennese, sotto il diretto controllo dell'Imperatore. Sappiamo che da Gorizia, una delle diocesi più considerate, sede metropolita del territorio del Litorale, molti sacerdoti conseguirono i gradi accademici al Frintaneum, dai cui allievi venivano preferibilmente scelti anche i candidati all'episcopato.

Questo sistema, lontano ormai dalla nostra sensibilità e per noi quasi impensabile, aveva fornito comunque ottimi Vescovi — e sappiamo che furono numerosi i goriziani —, esimi professori dei seminari, attivi organizzatori sociali, anche in queste zone prossime al mare Adriatico. Dobbiamo precisarlo per non proiettare sul passato i criteri di valutazione del presente. Tuttavia era un sistema che non poteva sopravvivere nella nuova Europa *post* bellica, nella quale si impose il sistema separatistico, benché numerosi governi dei Paesi successori dell'Impero abbiano cercato di conservare gli antichi diritti statali *in sacris*.

Con la nascita degli Stati successori, perciò, la Santa Sede si riappropriò rapidamente — peraltro non senza difficoltà e resistenze — della gestione ordinaria della Chiesa e delle sue istituzioni locali: la designazione dei vescovi, la guida dei seminari, la vigilanza sui regolari. Da federazione di chiese nazionali, come era stata fino alla guerra, almeno in parte, la Chiesa si trasformò nella grande organizzazione sovranazionale che è ora, interamente sotto la guida della Santa Sede e del Santo Padre. Un ruolo fondamentale in questo senso ritrovarono i nunzi apostolici, cioè gli ambasciatori del Papa, che erano stati fino a quel momento figure prevalentemente politiche, mentre ora recuperarono la loro natura più autentica: rappresentanti del Papa presso i Governi, ma anche presso le chiese locali e le loro istituzioni, collegamento del centro ecclesiastico romano con la periferia, fonte di informazione e di comunione da Roma alle Chiese locali e dalle Chiese locali a Roma. In quest'ottica cambiò l'itinerario formativo dei sacerdoti, o quanto meno di quelli più promettenti, i cui studi non si conclusero più a Vienna — il Frintaneum scomparve con la fine dell'Impero — ma a Roma, nelle università pontificie. In questo modo il vecchio clero di Stato fu sostituito da un

clero romanizzato, nel quale il senso della cattolicità della Chiesa si sostituì gradatamente al sentimento di appartenenza nazionale prima prevalente.

Una trasformazione non meno radicale si ebbe nel mondo missionario, fino a quel momento spesso subalterno al colonialismo europeo. Ma anche in questo caso dobbiamo doverosamente ricordare che proprio da queste terre nelle quali la fede ha radici antiche e sicure — dal Friuli, dal Goriziano e dalla Slovenia — sciamarono nel mondo grandi missionari, che portarono l'annuncio evangelico in terre allora remote dell'Africa, dell'America, dell'Asia, molti di loro morendovi a causa del clima, delle fatiche, della solitudine.

Ricorderò solo due nomi, entrambi sloveni, che la storiografia più recente ha doverosamente riproposto alla nostra ammirazione: Ignazio Knoblecher (1819-1858), che operò in Sudan, morto a soli trentotto anni, e Friderik Baraga (1797-1868), che operò fra i nativi del Nord America. Sacerdoti esemplari, provetti linguisti, intrepidi viaggiatori, fornirono duraturi contributi alla conoscenza di popolazioni e terre allora sconosciute. Mi risulta che a Lubiana siano conservati molti preziosi reperti etnologici che essi fecero arrivare in Europa.

Dopo la guerra Benedetto fu sollecito nell'indicare che il mondo missionario doveva comunque cambiare strada, abbandonare l'ideologia coloniale nella quale si era adagiato e promuovere l'autonomia, l'indipendenza, l'autogoverno ecclesiastico in tutte le aree *extra* europee. I popoli nuovi bussavano alla porta della storia ed era tempo di dar loro lo spazio che reclamavano.

L'enciclica *Maximum illud*, promulgata il 30 novembre 1919, mentre si stava concludendo la conferenza di Parigi [Versailles], fu il manifesto di una rivoluzione missionaria e politica la cui importanza non è stata ancora valutata come merita dalla storiografia. Nell'enciclica il Papa imponeva ai missionari europei di liberarsi dal nazionalismo, dall'idea della superiorità europea sui popoli fino ad allora sottoposti, di promuovere le lingue locali in luogo delle lingue del conquistatore, di formare e valorizzare il clero indigeno, affinché questo «[...] *possa un giorno assumere egli stesso il governo di una cristianità*», perché, aggiunse, la cristianità non è *«per nulla straniera presso nessun popolo»* e tutti devono essere messi in grado di raggiungere *«l'eterna salute»* attraverso sacerdoti e Vescovi *«propri connazionali»*. Benedetto sapeva di precorrere i tempi, dato che il mondo missionario non era ancora pronto a recepire tale rivoluzione e probabilmente il clero indigeno non era ancora in grado di fare da sé, ma non ebbe esitazioni, consapevole che questa era l'unica strada percorribile. Diversamente, anche la Chiesa cattolica sarebbe stata travolta dalla fine imminente delle strutture coloniali.

Il suo successore, Pio XI [1922-1939], proseguirà deciso sulla medesima strada, consacrando negli anni Trenta i primi vescovi cinesi, giapponesi, vietnamiti, africani. Anche in questo caso fu la guerra che obbligò Roma ad imboccare con largo anticipo la strada dell'uscita dal colonialismo. In quest'opera di valorizzazione dell'elemento locale fu preziosa l'opera di un prelato che mi è caro qui rammentare: il futuro cardinale Celso Benigno Luigi Costantini [1876-1958], nato non lontano da Gorizia [Castions di Zoppola (Pordenone)], al quale si deve la riscoperta e la salvezza di Aquileia durante la guerra. Poi Costantini fu amministratore apostolico di Fiume negli anni difficili dell'immediato dopoguerra e quindi, per un decennio, delegato apostolico in Cina, dove creò le strutture portanti della Chiesa cattolica in quel lontano paese. Alla sua memoria va il nostro ricordo, sperando di poter assistere presto alla sua canonizzazione.

Un terzo punto va segnalato. Il lealismo patriottico dimostrato nei vari Paesi europei dal mondo cattolico e dalle strutture ecclesiastiche, se provocarono le frizioni con la Santa Sede prima ricordate, ebbero anche, però, un effetto positivo e duraturo: fecero venir meno i pregiudizi anti-romani, figli di una vecchia mentalità giurisdizionalistica ottocentesca, largamente diffusi in Europa prima della guerra, attenuando dovunque i conflitti fra Chiesa e Stato. Dopo la guerra, infatti, in Francia si smorzarono le tensioni che avevano provocato la traumatica legge di separazione del 1905 e si crearono le condizioni per la ripresa di normali relazioni con Roma. Lo stesso accadde in Portogallo, che nel 1911 aveva adottato una legge di separazione analoga a quella francese. In un primo tempo ci si illuse, addirittura, che anche in Russia, sparito il regime zarista, fosse possibile riavviare il cattolicesimo. L'illusione, come sappiamo, in questo caso si dissolse presto.

In Italia caddero definitivamente le nostalgie temporalistiche e, con il tramonto della vecchia classe dirigente liberale, si aprì la strada alla soluzione della Questione Romana, che si realizzò nel 1929. Inoltre, la compatta partecipazione dei religiosi alla guerra su posizioni di grande lealismo patriottico, con la messa a disposizione delle necessità belliche di case, edifici, fabbricati, portò dovunque al superamento dello spirito anticongregazionalistico che

aveva ispirato nell'Ottocento, in numerosi Paesi — Italia, Francia, Germania —, gli interventi legislativi di soppressione di ordini e congregazioni e di esproprio dei loro beni. E in questa nuova Europa *post* bellica, che stava dovunque scivolando verso regimi "forti" perché le democrazie stentavano ad imporsi, le relazioni con i Governi saranno gestite direttamente dal personale vaticano.

Dopo la guerra, è Roma che tira le fila della politica concordataria caratteristica del ventennio successivo, riappropriandosi del pieno controllo della Chiesa, *ad intra* e *ad extra*, a dimostrazione che si era ormai compiuta la romanizzazione e l'universalizzazione della Chiesa sotto il governo pontificio. I quattro anni di guerra hanno, insomma, cambiato radicalmente il mondo, prefigurando le condizioni politiche, istituzionali e sociali che in qualche modo sono giunte fino a noi. Ebbene, non credo di peccare di partigianeria, se affermo che la Chiesa cattolica fu in diversi casi più accorta e più svelta delle istituzioni civili nel comprendere il cambiamento in atto e nell'adeguare la propria struttura istituzionale o organizzativa al nuovo che stava irrompendo. Permettetemi, infine, prima di concludere, di dare uno sguardo a questa terra goriziana. Anche qui il peso della storia era imponente, grandioso ma anche gravoso, e la fine della guerra impose repentini cambiamenti e dolorose divisioni territoriali.

La diocesi di Gorizia è nata nel 1751, con la bolla di Papa Benedetto XIV [1740-1758] che pose fine al glorioso ma ormai vetusto Patriarcato di Aquileia e diede vita alle due diocesi di Udine, comprendente le terre del Patriarcato divenute veneziane, e di Gorizia, alla quale furono assegnate le terre patriarcali di pertinenza imperiale. Fino al 1918 Gorizia rimase una città e una diocesi imperiale, guidata da eminenti figure di vescovi — da Carlo d'Attemps [1711-1774], a Jakob Missia [1838-1902], a Francesco Borgia Sedej [1854-1931] — che seppero contenere, soprattutto dalla seconda metà dell'Ottocento, quando cominciarono a premere le tensioni fra le varie componenti nazionali, le spinte centrifughe e le diversità che dividevano il clero e il laicato, come anche la società civile e politica.

Studiosi di valore e istituzioni storiche goriziane sorte negli anni scorsi — ricorderò l'Istituto di Storia Sociale e Religiosa e l'Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei — hanno indagato a fondo quel complesso periodo storico. Dalle loro ricerche si ricava, mi sembra, la grande capacità dimostrata dalle istituzioni ecclesiastiche goriziane di far convivere le diverse componenti nazionali — italiani, tedeschi, sloveni — che qui si sono sempre intrecciate.

L'interetnicità e il plurilinguismo sono stati una caratteristica peculiare e costitutiva di Gorizia, una città dove i bambini imparavano senza difficoltà tre lingue — italiano, tedesco e sloveno — giocando fra loro nelle piazze e nelle strade e frequentando le scuole, fra le quali spicca il seminario maggiore, oggi sede dell'Università. E la Contea del Goriziano, nel linguaggio del tempo, era *«patria»* — ricavo il giudizio dal libro di Sergio Tavano sulla Diocesi di Gorizia — in senso addirittura più pregnante di quanto non lo fossero le nazionalità emergenti[1].

Non si possono non rimarcare queste caratteristiche belle e positive della città e della diocesi di Gorizia, che ne qualificano l'identità e la specificità, anche nei confronti di città o di aree confinanti. Anche qui si fecero sentire le spinte irredentiste, ma non con la forza che esse ebbero in altre città del Litorale. Per questo Vienna elevò all'episcopato numerosi sacerdoti goriziani, giudicandoli più duttili e capaci di altri nel contenimento delle spinte centrifughe. Per un secolo e mezzo questa diocesi, con alterne vicende, anche territoriali, visse al di fuori degli stimoli liberali e separatisti, che invece divennero il comune sentire del confinante Regno d'Italia, coperta dall'ombrello rassicurante della Chiesa di Stato asburgica, una monarchia plurietnica e plurilinguistica che comprendeva popoli, lingue e religioni indipendentemente dalla loro appartenenza nazionale.

E in questo contesto, al quale oggi possiamo ripensare con giudizio più equo ed equilibrato di quanto non si facesse nel secolo scorso, e forse anche con qualche motivata nostalgia, fiorirono anche un solido movimento sociale e molte iniziative volte al miglioramento delle condizioni di vita della gente meno abbiente. Il cattolicesimo sociale isontino, tanto di parte slovena quanto di parte italiana, costituisce un capitolo importante e luminoso di queste terre.

L'annessione all'Italia, dopo la fine della Prima Guerra Mondiale, ruppe all'improvviso questo equilibrio, trasferendo il Goriziano dal mondo asburgico a quello italiano, con la conseguente irruzione di un nazionalismo divisivo ed escludente. Come ha scritto Vittorio Peri [1932-2006], compianto *scriptor* della Biblioteca Vaticana, originario di Gorizia, *«la nuova ideologia nazionalistica proclamava la coincidenza tra i confini politici e quelli etnico-politici di*

[1] Cfr. Sergio Tavano, *La Diocesi di Gorizia. 1750-1947*, Istituto di Storia Sociale e Religiosa-Edizioni della Laguna, Mariano del Friuli (Gorizia) 2004, p. 106.

ogni stato, dichiarando minoranze da snazionalizzare o da espellere le popolazioni alloglotte tradizionalmente presenti nei nuovi confini»[2] .

La fine della guerra proiettò, dunque, questa diocesi verso un mondo nuovo, verso inediti problemi ideologici, provocando artificiali divisioni territoriali e trasformandola da Chiesa di Stato di un Impero plurinazionale, in una periferica Chiesa di confine di uno Stato laico e nazionalista. Le traversie del vescovo Sedej, come quelle del vescovo triestino Luigi Fogar [1882-1971], sono note e vanno oltre il periodo qui in esame, ma i loro ammonimenti contro le derive del nazionalismo, o di un nazionalismo esagerato ed esasperato, non hanno perduto nulla della loro attualità e meritano tutta la nostra attenzione, in questa Europa del terzo millennio nella quale tali sentimenti, che speravamo definitivamente superati, sembrano purtroppo riemergere.

In conclusione, di fronte a questi scenari, per tanti versi inquietanti, ricordiamo alcune delle forti parole pronunciate da Papa Francesco a Redipuglia: *«Mentre Dio porta avanti la sua creazione, e noi uomini siamo chiamati a collaborare alla sua opera, la guerra distrugge. Distrugge anche ciò che Dio ha creato di più bello: l'essere umano. La guerra stravolge tutto, anche il legame tra i fratelli. La guerra è folle, il suo piano di sviluppo è la distruzione: volersi sviluppare mediante la distruzione!»*; raccogliamo il suo pressante invito al pianto, *«per tutti i caduti della "inutile strage", per tutte le vittime della follia della guerra, in ogni tempo* […]. *L'umanità ha bisogno di piangere, e questa è l'ora del pianto»*; rinnoviamo infine un forte impegno per la pace, la giustizia, la riconciliazione, la concordia, perché, come ci ricordava sabato scorso il Papa a Bari, *«i cristiani sono luce del mondo (cfr Mt 5,14) non solo quando tutto intorno è radioso, ma anche quando, nei momenti bui della storia, non si rassegnano all'oscurità che tutto avvolge e alimentano lo stoppino della speranza con l'olio della preghiera e dell'amore»*.

[2] Vittorio Peri, Presentazione al volume *L'Arcidiocesi di Gorizia. Goriška Nadškofija. Die Erzdiözese von Görz*, Forum, Udine 2001, p. XI.

NOVITÀ

Paolo Martinucci

Per Dio e per la patria

Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento

Con un saggio introduttivo di Marco Invernizzi

D'Ettoris Editori, Crotone 2018, 352 pp., € 23,90

Eric Voegelin

Politica, storia e filosofia

con un saggio introduttivo di Daniele Fazio

a cura di Oscar Sanguinetti
D'Ettoris Editori, Crotone 2018, 180 pp., € 16,90

*Il comunismo, nei suoi lunghi decenni di dominio prima sull'*ex *impero russo e sull'Europa orientale, e poi su larga parte dell'Asia, nella sua lotta senza tregua contro la religione e la struttura naturale della società, ha ucciso finora circa cento milioni di persone. Molte di esse sono state esplicitamente soppresse* in odium fidei, *tante altre perché difendevano o erano solo parte dell'ordine umano voluto dal Creatore. Questo articolo di uno dei massimi esperti della storia della Chiesa perseguitata ne ricorda alcune.*

Memoriale per le vittime del comunismo nel quartiere di Mala Strana a Praga, Repubblica Ceca.

Le memorie senza volto del comunismo

Jan Mikrut*

Attraverso l'esperienza maturata come responsabile dell'Ufficio cause di beatificazione dell'arcidiocesi di Vienna e curatore della redazione del nuovo Martirologio della Chiesa austriaca per l'anno 2000 e la collaborazione col Comitato nuovi martiri, che si occupava di elaborare le statistiche dei martiri cristiani per il grande Giubileo, ho potuto avere una visione mondiale delle persecuzioni del XX secolo.

Il 24 giugno 2010 è stato aperto nell'Archivio dell'arcidiocesi di Vienna il *Kardinal-König-Archiv*. Agli studiosi sono stati messi a disposizione duemila cartoni, contenenti il prezioso materiale riguardante la vita del cardinale fino al 1958. Oltre alla biblioteca privata del porporato sono stati messi a disposizione documenti personali, fotografie e lettere.

Il XX secolo, caratterizzato dai grandi totalitarismi — il comunismo e il nazionalsocialismo — ha lasciato fino a oggi prove tangibili del grande coraggio nella fede dimostrato da numerosi martiri che, col sangue, dimostrarono il loro legame con Cristo e con la Chiesa. Noi oggi tenteremo di dare un volto e un nome a qualcuno di questi testimoni ridotti al silenzio con brutalità.

Giovanni Paolo II ha sottolineato la necessità di riscoprire la memoria dei martiri e la loro testimonianza. I martiri cristiani sono coloro che hanno annunciato il Vangelo dando la vita per amore. Questa testimonianza dei martiri cristiani doveva essere riscoperta di nuovo dalla Chiesa proprio adesso, quando il XX secolo, così ricco di grandi eroi della fede, volgeva al tramonto. Il martire è un grande testimone di Cristo e, soprattutto ai nostri giorni, è segno visibile di quell'amore che riassume ogni altro valore. La sua richiesta fu ben accolta e le Chiese nazionali e gli ordini religiosi iniziarono a preparare le liste e a raccogliere i documenti ancora esistenti sui propri martiri.

* Jan Mikrut, sacerdote polacco, è docente straordinario alla Pontificia Università Gregoriana (PUG) di Roma. È autore di studi di ampia portata sulla persecuzione comunista delle Chiese centro-europee. Il testo è la relazione da lui tenuta il 29-11-2010 al convegno *Storie e memorie: illusione d'immortalità?*, PUG, 29/30-11-2010, ripreso dal sito *web* <http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/cultura/2010/276q04b1.html>.

Nelle statistiche preparate della Commissione nuovi martiri per il Grande Giubileo del 2000 si contano 12.692 martiri, così ripartiti: dall'Europa 8.670, dall'Asia 1.706, dall'Africa 746, dall'America del nord e del sud 333, dall'Oceania 126. Un gruppo particolare è dato dai 1.111 martiri dell'Unione Sovietica. Nella statistica della vecchia Europa si contano 3.970 preti diocesani, 3.159 religiosi e religiose, 1.351 laici, 134 seminaristi, 38 vescovi, 2 cardinali, 13 catechisti. In totale in Europa abbiamo avuto 8.667 testimoni di Cristo. Nel contesto mondiale tra i martiri si annoverano 5.173 preti diocesani, 4.872 religiosi e religiose, 2.215 laici, 124 catechisti, 164 seminaristi, 122 vescovi, 4 cardinali e 12 catecumeni.

Il XX secolo è stato il periodo dei totalitarismi, delle due guerre mondiali, delle rivoluzioni, dei tragici genocidi e delle infinite persecuzioni religiose. Tra tutte le tragedie sopra accennate, la persecuzione più grande fu la battaglia organizzata contro il cristianesimo dal comunismo internazionale. Solo il *Libro nero del comunismo* curato da Stéphane Courtois offre una provvisoria statistica di 85 milioni di morti causati dal totalitarismo comunista.

In Russia vivevano da secoli anche altre confessioni cristiane, oltre a ebrei e musulmani; ma chiunque non condividesse la nuova ideologia atea dei comunisti doveva essere allontanato con forza dalla società. Nascono così i cosiddetti GULag, dal russo "Direzione principale dei campi di lavoro correttivi". Il numero di morti nei GULag è ancora oggetto di indagine: una stima provvisoria parla di tre milioni. L'incredibile persecuzione dei numerosi oppositori politici è ben nota anche grazie alle pubblicazioni scritte dagli stessi detenuti, il più famoso dei quali fu Aleksandr Solženycin [1918-2008], che nel suo *Arcipelago Gulag* ha raccontato la tragedia dei detenuti, ha fatto conoscere la parola "GULag" e l'esistenza stessa di questi campi.

La Chiesa ortodossa russa contava nel 1917 circa 210.000 membri del clero, 100.000 monaci e oltre 110.000 preti diocesani. Circa 130.000 furono fucilati nel periodo 1917-1941. Dei 300 vescovi presenti nel 1917 in Russia, 250 di loro furono fucilati. Gli altri membri del clero sopravvissero in diverse prigioni e campi di concentramento, sottoposti a ogni genere di persecuzione. Nel 1941, nel primo periodo della guerra con la Germania, si trovavano in libertà solo quattro vescovi. È difficile presentare un numero preciso delle vittime, secondo le valutazioni il numero totale oscilla tra 500.000 e un milione.

Sul territorio dell'Unione Sovietica c'erano anche altre confessioni cristiane. Tra loro i cattolici di rito romano e bizantino. Nel 1917 vivevano in Russia circa 2 milioni di cattolici con circa 1.000 sacerdoti e 6.400 chiese. I cattolici romani sono stati perseguitati come minoranza straniera. La maggior parte dei cattolici presenti su questo territorio erano cittadini di origine polacca. Nel periodo 1917-1939 subirono persecuzioni sia per motivi politici che religiosi, ma la situazione peggiorò dopo il 17 settembre 1939, quando i comunisti russi invasero la Polonia e sterminarono l'*intellighenzija* cattolica. La popolazione di origine polacca fu deportata in Siberia e in Kazakhstan, dove dovette iniziare una vita in diaspora insieme con altri popoli.

Il gesuita Walter Ciszek [1904-1984] fu arrestato nel 1941 e condannato ai lavori forzati; deportato nei campi di lavoro in Siberia vi rimase per 23 anni, subendo ogni sorta di vessazione solo per il fatto di essere sacerdote cattolico. Dopo la sua liberazione fu scambiato dai comunisti con due spie sovietiche, arrestate in Europa occidentale. Dopo il 1963 visse negli Stati Uniti, fino alla morte, avvenuta nel 1984. Le sue memorie sono raccolte nel libro *With God in Russia*. La sua causa di beatificazione è stata avviata nel 1990.

Dopo la fine della seconda guerra mondiale e la caduta del nazionalsocialismo, il sistema comunista trovò terreno fertile in Europa. Lo schema era ben collaudato: la Chiesa cattolica con le sue strutture rappresentava il vecchio sistema da cui liberarsi; la religione fu declassata a strumento di manipolazione da parte dei preti e delle loro istituzioni. Il nuovo sistema ateo doveva liberare la società dall'influenza della Chiesa. Il marxismo-leninismo diventa il nuovo sistema politico-economico. Nel 1945 l'esercito russo liberò dal nazionalsocialismo tedesco grandi territori dell'Europa: Albania, Austria, Bulgaria, Cecoslovacchia, Germania, Polonia, Romania, Ungheria. Nei Paesi dove i precedenti governi erano nazionalsocialisti come Austria, Germania, Slovacchia e Ungheria l'Armata rossa entrò come il vincitore con il diritto del bottino di guerra.

Moltissime furono le vittime di queste rappresaglie e tra queste numerosi sacerdoti e suore. Per l'esercito russo anche i rappresentanti della Chiesa furono responsabili delle tragedie causate dai nazionalsocialisti e per questo molti sacerdoti uccisi nei primi giorni dopo la liberazione furono dichiarati pericolosi nemici del comunismo.

I vescovi europei — rappresentati dai presidenti di tutte le conferenze episcopali del continente, radunati il 3 ottobre 2010 a Zagabria alla quarantesima sessione plenaria del Consiglio delle conferenze episcopali d'Europa (CCEE) — hanno dedicato attenzione a grandi vescovi dei Paesi del blocco comuni-

sta come Alojzije Stepinač (1898-1960) in Croazia, József Mindszenty (1892-1975) in Ungheria e Stefan Wyszynski (1901-1991) in Polonia. Il cardinale Péter Erdő ha citato la figura del porporato incarcerato per cinque anni a causa della sua fedeltà a Dio, il cardinale József Mindszenty, e uno dei membri della Chiesa che fu vittima del comunismo, il cardinale Stefan Wyszynski. Questi grandi uomini della Chiesa furono pronti a testimoniare la loro fedeltà fino al martirio. Il porporato ungherese ha definito il periodo del comunismo, senza entrare nei dettagli, come tempo difficile e complesso. I santi e i beati come Alojzije Stepinač portano nel buio la luce di Cristo e sono nostri esempi e nostri patroni celesti.

Non mi sembra necessario raccontare qui i dettagli della vita del beato cardinale Stepinač, perché prima e dopo la beatificazione sono stati pubblicati numerosi libri che offrono un ampio profilo biografico in una storia politicamente complicata come quella della Croazia. Alla fine della guerra, dopo la fuga di Ante Pavelič [1889-1959] e del suo governo, Stepinač rimase al suo posto a Zagabria. I comunisti avevano già iniziato a perseguitare la Chiesa. Nel marzo 1945, la Chiesa croata pubblicò una lista di sacerdoti uccisi con 149 nomi. Tito cercò di convincere l'arcivescovo Stepinač a staccarsi da Roma e fondare una Chiesa cattolica indipendente dalla Santa Sede. Ma Stepinač si oppose con forza: "Nessun cattolico, anche a costo della vita, può eludere il suo foro supremo, la Santa Sede, altrimenti cessa di essere cattolico".

Le vicende di due sacerdoti dell'arcidiocesi di Vienna in Austria sono illuminanti della situazione: Johann Wolf (1892-1945) parroco a Kaltenleutgeben e Rudolf Frank (1902-1945) da Niedersulz vicino Vienna, ambedue uccisi dall'esercito russo. Johann Wolf era un prete apprezzato, orgoglioso testimone di Cristo. Dopo la partenza dei tedeschi la popolazione locale cercò di nascondersi dove poteva: i russi cercavano alcol e oggetti di valore da portare con loro come bottino di guerra, ma, soprattutto, cercavano vendetta per le gravi perdite subite in battaglia, bruciando le case e uccidendo civili. Anche il parroco Wolf fu ucciso nella canonica insieme con sua sorella e alcuni profughi che cercavano di nascondersi.

Rudolf Frank si diede da fare per difendere e nascondere le donne che subivano stupri dai soldati russi, ubriachi: infatti nella zona di Niedersulz in Bassa Austria ci sono moltissime vigne e grandi cantine e i soldati vi trovarono grandissime quantità di vino. Domenica 15 aprile 1945 la popolazione aspettava l'arrivo dei russi. Si raccontava della particolare brutalità dei nuovi occupanti e in modo particolare le famiglie pensavano a un luogo dove nascondere le donne. Il sacerdote riunì nella canonica circa 300 donne, sperando di poter organizzare meglio la protezione. I soldati russi arrivarono in canonica il 16 aprile, ma il parroco chiuse le porte e si rifiutò di aprire. Un comportamento del genere era intollerabile per i nuovi padroni: il prete fu picchiato, ma i soldati andarono via. Il giorno seguente, martedì 17 aprile, tornarono di nuovo e il sacerdote nuovamente bloccò la porta sperando di poter proteggere le donne nascoste nella canonica ma questa volta un soldato sparò due volte e ferì mortalmente il parroco.

L'Albania fu il primo Paese europeo a dichiararsi ateo e a essere governato secondo l'ideologia comunista. Nel 1967 fu ufficialmente introdotto l'ateismo come fondamento per la vita della società e fu proibita ogni forma di culto religioso. Il governo dichiarò con orgoglio che l'Albania era diventato il primo Stato ateo del mondo. Nella nuova costituzione del Paese, approvata nel 1976, all'articolo 37 recitava "lo Stato non riconosce alcuna religione e sostiene la propaganda atea per infondere alle persone la visione scientifico-materialista del mondo". Il governo procedette alla confisca di moschee, chiese, monasteri e sinagoghe. Gli edifici di culto furono trasformati in musei o uffici pubblici, magazzini, cinema, stalle per animali. Ai genitori fu proibito dare ai figli nomi con riferimenti religiosi. In seguito furono uccisi a Tirana i primi due sacerdoti, Lazër Shantoja [1891-1945] e Mark Gjani [1914-1947]. Nel 1947 fu ucciso a Scutari il gesuita Ndoc [Antonio] Saraci [1875-1947]. Un anno dopo, nel 1948, furono fucilati i vescovi Gjergj Volaj [1904-1948] e Frano Gjini [1886-1948] e, nel 1949, dopo terribili torture, morì in prigione l'arcivescovo di Tirane-Durrës Vincenz Nikollë Prennushi [1885-1949]. Colpire duramente la comunità cattolica significava cancellare la lunga e tollerante tradizione del Paese per far posto alla nuova e aggressiva ideologia comunista. In Albania furono uccisi 5 vescovi, 60 sacerdoti, 30 religiosi francescani, 13 gesuiti, 10 seminaristi e 8 suore. La lista non è ancora completa, mancano i martiri laici uccisi durante il periodo comunista.

Tra le figure di spicco della resistenza religiosa va in primo luogo ricordato coraggioso padre Mikel Koliqi (1902-1997), creato cardinale da Giovanni Paolo II [1978-2005] nel 1994. Padre Mikel Koliqi era stato condannato ai lavori forzati già nel 1945, con la banale accusa di ascoltare le stazioni straniere della radio.

In Romania numerosi vescovi, monaci e preti furono arrestati dalla polizia segreta e molti laici

vennero reclusi nei campi di lavoro. Come esempio di persecuzione ricordo la vita di monsignor Anton Durcovici (1888-1951), eroico vescovo della diocesi di Iasi in Romania al confine con la Repubblica Moldava. Nel 1948 la Chiesa romano-cattolica in Romania era organizzata in cinque diocesi, 694 parrocchie, 1.225 chiese e 835 sacerdoti. La Chiesa greco-cattolica aveva cinque diocesi, 2.536 chiese, 1.794 parrocchie, 1.788 sacerdoti. La pacifica convivenza delle varie nazionalità e culture che da secoli vivevano in pace e tolleranza fu improvvisamente distrutta dal nuovo sistema politico del dopo guerra. I comunisti per principio non volevano condividere il potere con nessun altro gruppo politico o religioso. Già dall'inizio le organizzazioni religiose erano oggetto di un'organizzata persecuzione da parte del governo comunista. Centinaia di sacerdoti furono arrestati e in seguito portati nei campi di lavori forzati, dove, maltrattati, molti morivano in poco tempo. Il 26 giugno 1949 Durcovici fu arrestato mentre viaggiava su un *tram* insieme con un altro sacerdote, Rafael Friedrich [1914-1949]. In quel periodo furono arrestati tutti i cinque vescovi e la Chiesa rimase senza guida, a parte alcuni sacerdoti ancora in libertà. Il vescovo dovette subire terribili maltrattamenti, privato del cibo e nel totale isolamento, senza bagno. Per farlo soffrire ancora di più i poliziotti gli tolsero i vestiti. Un sacerdote prigioniero, incaricato della pulizia del corridoio, poté avvicinarsi alla porta della cella senza destare sospetti e dire qualche parola a voce bassa al suo vescovo. Lui riconobbe la sua voce e lo informò in lingua latina, sconosciuta ai poliziotti, che stava soffrendo molto ed era ormai prossimo alla morte per la fame e per le ferite; sdraiato sul pavimento tra la sporcizia e gli escrementi, per lui non era più possibile muoversi. Alla fine del brevissimo colloquio chiese al sacerdote prigioniero di dargli l'assoluzione dei peccati in caso di morte e anche la sua benedizione. Probabilmente già il 10 dicembre il coraggioso vescovo e martire Anton Durcovici morì nella sua cella.

Secondo le informazioni fornite dagli studiosi rumeni, nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, dei circa 3.331 sacerdoti cattolici, di ambedue i riti, ne furono uccisi circa 1.405.

In Slovenia la storia ebbe lo stesso percorso. Anton Vovk (1900-1963) venne nominato vescovo (e poi arcivescovo) di Ljubljana il 26 novembre 1959. Giovanni XXIII [1958-1963] lo definì "martire del XX secolo". Dopo la seconda guerra mondiale vescovi, sacerdoti e fedeli subirono una dura repressione. Alla fine della guerra circa 300 sacerdoti e religiosi sloveni furono espulsi a opera del partito comunista. Alcuni furono uccisi senza processo, altri ancora furono condannati dai tribunali popolari senza nessuna ragione, spesso patirono lunghi anni di prigione. Nel solo maggio 1945 furono arrestati 50 preti. Negli anni 1945-1961 furono condannati senza processo 425 sacerdoti. Lo stato comunista ridusse pesantemente la libertà di culto e proibì ogni attività fuori dalle parrocchie.

Il vescovo Anton Vovk era solito viaggiare con i mezzi pubblici, accompagnato, per motivi di sicurezza, da altri sacerdoti. Anche il 20 gennaio 1952 viaggiava in compagnia di altre persone da Ljubljana a Nové Mesto per la benedizione dell'organo nella chiesa parrocchiale di Stopice. Sullo stesso treno si trovavano anche agenti della polizia, che avevano progettato un attentato ai suoi danni. Appena il treno entrò in una galleria, sulle vesti del vescovo fu gettato un liquido maleodorante e infiammabile. Alla stazione di Nové Mesto il vescovo scese dal treno, ma fu subito assalito da un gruppo di persone che lo costrinsero a risalire, non prima però di aver gettato della benzina sulla sua veste e aver appiccato il fuoco. La folla, invece di intervenire in suo aiuto, gridava con furore: "brucia diavolo, crepa diavolo!". Anche la polizia non intervenne.

Il vescovo non perse il sangue freddo e si liberò dai vestiti in fiamme. Il fuoco aveva provocato gravi ferite sul volto e sulla gola, dove il collarino di plastica gli procurò una cicatrice che gli rimase per tutta la vita. Quando le fiamme si spensero un poliziotto lo accompagnò nel vicino edificio della stazione, dove fu di nuovo aggredito da un gruppo di attivisti comunisti. Con la scusa di espletare le formalità fu ritardata l'opera del medico. Portato finalmente nell'ospedale fu medicato sommariamente e rimandato subito a Ljubljana con il primo treno disponibile. Dopo una grave malattia, l'arcivescovo Anton Vovk morì il 7 luglio 1963. L'inchiesta diocesana della causa di beatificazione si è conclusa il 12 ottobre 2007 e il 26 ottobre i documenti sono stati portati in Vaticano.

Uno dei più grandi desideri irrealizzati di Giovanni Paolo II [1978-2005] fu quello di poter visitare la Russia, ma riuscì solo a visitare alcuni Paesi della dissolta Unione Sovietica. La visita in Ucraina fu un'occasione per pregare insieme a un milione di fedeli, ma anche per commemorare, quel 27 giugno 2001, il sacrificio di 27 martiri, di cui 9 vescovi, sacerdoti e laici elevati alla gloria degli altari. Le persecuzioni in Ucraina iniziano con l'arrivo dell'Armata rossa, nel marzo 1944. L'arcivescovo Andrej Szeptickyi [O.S.B.M.; 1865-1944], già vecchio e malato, morì il 1° novembre 1944. I comunisti, ancora negli ultimi giorni della guerra, arrestarono tutti i vescovi

greco-cattolici sul territorio nazionale. Il loro destino fu contrassegnato da numerose prigionie, processi farsa o inesistenti, totale isolamento nei campi di lavoro, lontani dalle loro comunità. Il beato vescovo di Mukachevo, Theodore Romzha (1914-1947) fu il più giovane vescovo della Chiesa greco-cattolica. Nel 1946 lo Stato sovietico incorporò le diocesi greco-cattoliche nel patriarcato ortodosso di Mosca. Solo la diocesi greco-cattolica di Mukachevo funzionava ancora. I servizi segreti cercavano da tempo un modo per uccidere il vescovo Theodore Romzha. In Unione Sovietica i sacerdoti non avevano diritto di spostarsi senza autorizzazione della milizia così anche il vescovo chiese un permesso per poter visitare una parrocchia. Questa informazione fu usata dai persecutori per organizzare un falso incidente stradale e uccidere il vescovo senza destare sospetti, temendo una reazione della popolazione. Il 27 ottobre 1947 l'auto del vescovo fu investita da un pesante camion ma il vescovo, vedendo gli attentatori armati con spranghe di ferro, ancorché ferito, riuscì a fuggire e venne ricoverato in gravissime condizioni all'ospedale di Mukachevo. Con il passare dei giorni le sue condizioni stavano migliorando. Ma un'infermiera, il 1 novembre 1947, lo uccise avvelenandolo con il curaro. Il 27 giugno 2001, Theodore Romzha è stato proclamato beato da Giovanni Paolo II a Leopoli.

La vita di Josyf Ivanovyc Slipyj [1892-1984] illustra al meglio la situazione ucraina. Il 22 dicembre 1939 fu consacrato arcivescovo con diritto di successione, diventò capo della Chiesa Cattolica Ucraina il 1 novembre 1944. Slipyj fu arrestato l'11 aprile 1945. Dopo un processo farsa nel 1946, venne condannato per attività antisovietica a otto anni di prigionia, che scontò nei diversi GULag. Nel 1954 venne di nuovo riportato in Siberia, questa volta per quattro anni. Nel 1959 sopportò un secondo processo e una nuova condanna, questa volta a sette anni di GULag. Fu nominato cardinale *in pectore* fin dal 1960 e il 22 febbraio 1965 arcivescovo maggiore da Paolo VI [1963-1978]. Slipyj morì il 7 settembre 1984.

Anche in Ungheria l'arrivo dell'Armata rossa segna l'inizio delle persecuzioni. Il sacrificio del vescovo di Győr, Vilmos Apor [1892-1945] e la lotta per i diritti umani fatta da József Mindszenty, sono solo i due esempi più noti. La rottura con la Santa Sede si consumò il 4 aprile 1945, con la partenza del nunzio monsignor Angelo Rotta [1872-1965] da Budapest. I comunisti russi portarono in Ungheria un gruppo di comunisti ungheresi, preparati a Mosca, con il compito di prendere il potere politico nel Paese. La Chiesa cattolica in Ungheria fu dichiarata un'organizzazione contraria agli interessi dei sovietici. Nel 1948 fu proclamata la separazione fra Stato e Chiesa e i sacerdoti dovettero restringere le loro l'attività all'interno delle chiese. Il Partito Comunista Ungherese desiderava con tutti mezzi prima di tutto diffondere l'ideologia materialista fra i giovani e la classe operaia.

Pio XII nominò il 15 settembre 1945 József Mindszenty nuovo arcivescovo di Esztergom. Mindszenty si impegnò a difendere le posizioni della Chiesa, i suoi diritti e la stabilità delle sue istituzioni senza compromessi politici. Il nuovo potere intensificò la campagna diffamatoria contro Mindszenty e la Chiesa cattolica. I comunisti speravano di riuscire a far spostare Mindszenty dall'Ungheria, con l'aiuto del Vaticano. Visto che questi tentativi fallirono, decisero di arrestarlo a Esztergom il 26 dicembre 1948. In un processo farsa, l'8 febbraio 1949, fu condannato all'ergastolo ma venne liberato durante la rivoluzione nel 1956. Il 4 novembre 1956 si rifugiò nell'ambasciata americana, dove restò fino al 1971, quando gli fu consentito di recarsi a Vienna. Nelle trattative ebbe un ruolo importante l'arcivescovo di Vienna, il cardinale Franz König [1905-2004].

Vilmos Apor nacque il 29 febbraio 1892 ad Alba Julia. Nel 1894 la famiglia si trasferì a Vienna dove Vilmos frequentò la scuola; successivamente completò i suoi studi tra l'Ungheria e l'Austria. Il 24 agosto 1915 venne ordinato sacerdote. Nell'agosto 1918 venne nominato parroco di Gyula: aveva 26 anni e fu il più giovane parroco d'Ungheria. Consacrato vescovo il 24 febbraio, prese possesso della diocesi il 2 marzo 1941. Nello stesso anno l'Ungheria entrò in guerra a fianco della Germania. Quando in Ungheria furono introdotte le leggi razziali, Apor prese posizione in favore delle vittime dell'ingiustizia e tentò tutto ciò che era in suo potere per proteggere gli abitanti della sua diocesi. Quando il 19 marzo 1944 le truppe tedesche invasero l'Ungheria, Apor condannò in cattedrale il razzismo antiebraico. Si oppose, in una lettera del 28 maggio 1944, diretta al ministro degli Interni, alla costruzione di un ghetto a Győr, pur conoscendo le conseguenze a cui sarebbe andato incontro. Iniziata la deportazione in massa, creò gruppi di soccorso lungo il percorso dei convogli, salvando da morte migliaia di ebrei. Nel frattempo l'avanzata dell'Armata rossa era preceduta da terrificanti notizie circa il comportamento dei soldati. Egli aprì il suo palazzo a tutti coloro che cercavano rifugio. Nel Natale del 1944, le truppe sovietiche iniziarono l'invasione, stuprando donne e uccidendo chiunque si opponesse. Il 28 marzo 1945, Mercoledì Santo,

Apor andò incontro ai primi soldati russi: li accolse con calma dichiarando che quanti si trovavano nel castello erano posti sotto la sua protezione. Non si allontanò dall'ingresso e vegliò giorno e notte per proteggere i trecento rifugiati. Verso la sera del Venerdì Santo si presentarono all'ingresso dei sotterranei alcuni soldati russi, guidati da un maggiore, e cercarono di trascinare fuori le ragazze. Il vescovo si oppose e i soldati spararono, colpendolo con tre proiettili. Fu subito trasportato in ospedale dove, nonostante l'operazione, il 2 aprile 1945 morì. Il 9 novembre 1997, Vilmos Apor è stato proclamato beato da Papa Giovanni Paolo II. La storia della Polonia è da sempre legata alla storia del cristianesimo. La Chiesa e la Nazione dovettero spesso dimostrare la loro forza contro il tragico destino degli ultimi secoli. La posizione geografica tra la Germania a Ovest e la Russia a Est ha spesso determinato la difficile storia del Paese. Il sistema comunista propagato dai Russi non ha trovato, nonostante grandi sforzi e persecuzioni d'ogni tipo, terreno fertile.

Nel 1944 con l'Armata Rossa viene instaurato da Mosca un governo polacco comunista, imposto da Stalin. Quando arrivavano i soldati russi non c'era più salvezza per tutti coloro che non condividevano quella visione della società, fossero essi persone o istituzioni. Dopo la tragedia di Katyń, dove morirono 22.000 ufficiali polacchi, uccisi dai servizi segreti per ordine di [Iosif Vissarionovič Džugašvili] Stalin [1878-1953], solo un piccolo gruppo della società polacca diede il benvenuto ai soldati russi, che liberarono il Paese dai nazionalisti tedeschi. Dopo milioni di morti nei campi di concentramento sul territorio polacco — organizzati da Berlino nel centro geografico del nuovo *Reich* per economizzare sui costi per l'annientamento di quelli che Adolf Hitler [1889-1945] considerava popoli senza diritto alla vita — si passava adesso al criminale sistema dell'Unione Sovietica, con migliaia di campi di concentramento ben funzionanti anche dopo la seconda guerra mondiale. Mentre a Norimberga l'Unione Sovietica condannava i crimini di guerra commessi dalla Germania, milioni di persone vivevano e lavoravano in condizioni disumane nei numerosi GULag in Siberia.

Dall'inizio, oltre all'*intellighenzija* del Paese, la Chiesa cattolica con i suoi sacerdoti costituiva un obiettivo primario del potere comunista. Questi, appena tornati da un campo di concentramento speciale a Dachau in Germania, dovettero subire altri atti di violenza da parte del nuovo governo. Non tutti i rappresentanti della Chiesa ebbero il coraggio di resistere ancora. Dalle recenti ricerche degli storici emerge che non tutti ebbero un comportamento eroico come Stanislaw Suchowolec [1958-1989] un sacerdote di 31 anni, picchiato dagli agenti segreti e poi finito soffocato nella sua casa, alla quale qualcuno in una notte del 1989 aveva appiccato il fuoco. O come Stefan Niedzielak [1914-1989], un prete di 75 anni, rapito e ammazzato brutalmente a Varsavia. Un esempio particolare di fedeltà e coraggio è quello dimostrato da un giovane sacerdote, Jerzy Popieluszko [1947-1984], sequestrato dagli agenti dei servizi segreti dello Stato, torturato e infine gettato nella Vistola nel 1984. La lista dei sacerdoti polacchi perseguitati dai sevizi segreti del ministero degli Interni è lunga, anche se il vero numero delle persone discriminate probabilmente non si saprà mai: resteranno nella memoria solo i personaggi più famosi o quelli uccisi in *odium fidei.*

I grandi protagonisti della Chiesa in quel difficile periodo furono i cardinali Stefan Wyszyński [1901-1981] a Varsavia e il futuro Papa, Karol Wojtyła, a Cracovia. L'apparato dello Stato, messo in movimento per controllare e frenare le attività della Chiesa, si mostra oggi, dopo la conoscenza di tanti dettagli, veramente impressionante. Alcuni nuovi aspetti li possiamo conoscere dai documenti del processo diocesano di beatificazione di Popieluszko. Per un lungo tempo la polizia segreta preparò una relazione giornaliera sullo stato delle attività della Chiesa. Queste relazioni finivano sui tavoli dei personaggi più importanti nel Paese, come il generale Wojciech Jaruzelski [1923-2014] e i membri del comitato centrale del Partito Comunista Polacco e del governo. Le oppressioni contro la Chiesa cattolica vengono sistematizzate con una legge del 1962. In questo stesso anno Stefan Wyszyński, insieme con altri vescovi polacchi, pubblicò un'importante lettera pastorale contro l'ateismo. Dall'agosto del 1980 Popieluszko era diventato un *leader* del movimento dei lavoratori Solidarność, collaborando con numerosi oppositori del governo polacco e nello stesso momento un avversario del governo. Ben presto le sue parole divennero popolari e spesso ripetute in varie occasioni sindacali: "per rimanere un uomo libero bisogna vivere nella verità. Non ci possiamo far governare dalla menzogna".

Popieluszko svolse in questo difficile periodo per tutto il movimento Solidarność un'ampia opera di sostegno materiale e spirituale dei lavoratori e si mantenne in stretto contatto con gli intellettuali dell'opposizione e con le strutture clandestine di Solidarność. Le autorità politiche in Polonia temevano la sua influenza e si fecero sempre più frequenti

le proteste alla Curia e al nuovo primate di Polonia, l'arcivescovo di Varsavia Józef Glemp (1929-2013).

Nel telegiornale del 20 ottobre tutta la Polonia seppe ufficialmente, grazie alle notizie raccontate da alcuni ben informati oppositori, che don Popieluszko era stato rapito. Nella chiesa di San Stanislao a Varsavia, dove abitava il sacerdote accorsero migliaia di persone a pregare per la sua libertà. Non si sapeva ancora che il sacerdote era già stato ucciso e che il suo corpo si trovava sul fondo del lago vicino a Wloclawek. Il 30 ottobre la stessa televisione polacca diffuse la notizia del ritrovamento del corpo di don Popieluszko.

Il cardinale Joseph Ratzinger ha visitato la sua tomba a Varsavia, nel prato verde presso la chiesa di San Stanislaw Kostka, il 25 maggio 2002. Sul libro che raccoglie le frasi lasciate dalle persone che visitano la tomba dell'eroico sacerdote Ratzinger ha scritto in italiano le seguenti parole: "Il Signore benedica la Polonia, dando sacerdoti con lo spirito evangelico di Popieluszko". Dal 1984 circa diciotto milioni di pellegrini si sono recati a pregare su quella tomba.

Il processo di beatificazione di don Jerzy Popieluszko fu aperto l'8 febbraio 1997 a Varsavia. La fase diocesana durò 4 anni e furono raccolti numerosi documenti e interrogati 44 testimoni. Il 3 maggio 2001 ebbe inizio in Vaticano il processo *super martyrio*. Il 19 dicembre 2009 il Pontefice ha firmato il decreto del martirio del Servo di Dio don Jerzy Popieluszko. La beatificazione fu celebrata a Varsavia, sulla piazza centrale della città, il 6 giugno 2010. Le nuove generazioni dei giovani cattolici del mondo intero conosceranno il suo martirio per mano dei comunisti.

La Chiesa non solo è sopravvissuta alle sanguinose persecuzioni perpetrate dal regime comunista ma, grazie al sangue dei martiri, è stata rafforzata per affrontare con rinnovato vigore il XXI secolo. Talvolta i persecutori hanno potuto toglierle la voce, ma mai la memoria. E la memoria trasmessa di bocca in bocca diventa storia, e la storia rende sovente giustizia ai perseguitati. Sono uomini e donne, vecchi e bambini, laici e sacerdoti, spose e consacrate, zar e contadini. Ciascuno con un nome da ricordare. Perché è dovere di ogni cristiano fare memoria, e non solo della frazione del pane, che è il corpo di Cristo, ma anche della frazione di quel corpo mistico, che è la Chiesa.

Monumento alle vittime del comunismo nel centro di Washington, D.C.

Donald John Trump

Messaggio per la "Giornata nazionale per le vittime del comunismo"

7 novembre 2018

In occasione del National Day for the Victims of Communism, onoriamo la memoria degli oltre cento milioni di persone che sono state uccise e perseguitate dai regimi comunisti totalitari. Riaffermiamo inoltre il nostro risoluto sostegno a coloro che lottano per la pace, la prosperità e la libertà in tutto il mondo.

Dalla rivoluzione bolscevica del 1917 in Russia, abbiamo assistito agli effetti della tirannica ideologia comunista: angoscia, repressione e morte. Il comunismo subordina i diritti naturali umani al preteso benessere di tutti, provocando lo sterminio della libertà religiosa, della proprietà privata, della libertà di parola e, troppo spesso, della vita. Fra questi orrori gli ucraini deliberatamente fatti morire di fame nell'*Holodomor*, i russi epurati nel Grande Terrore, i cambogiani uccisi nei campi di sterminio e i berlinesi uccisi mentre tentavano di scappare verso la libertà. Le vittime di queste e di molte altre atrocità rendono una silenziosa testimonianza al fatto innegabile che il comunismo e la sua ricerca saranno per sempre dannosi per lo spirito umano e per la prosperità dell'umanità.

Oggi, ricordiamo a tutti coloro a cui è stata negata le grandi benedizioni della vita, della libertà e della ricerca della felicità sotto i regimi oppressivi comunisti. Insieme piangiamo le tremende perdite che tanti hanno sopportato sotto il comunismo e rinnoviamo il nostro impegno a continuare a portare avanti la causa della libertà e delle pari opportunità per tutti.

Oscar Sanguinetti

Metodo e storia
Princìpi, criteri e suggerimenti di metodologia per la ricerca storica

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

ISBN 978-88-96990-22-3

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

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

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

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

Gonzague de Reynold

La casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità

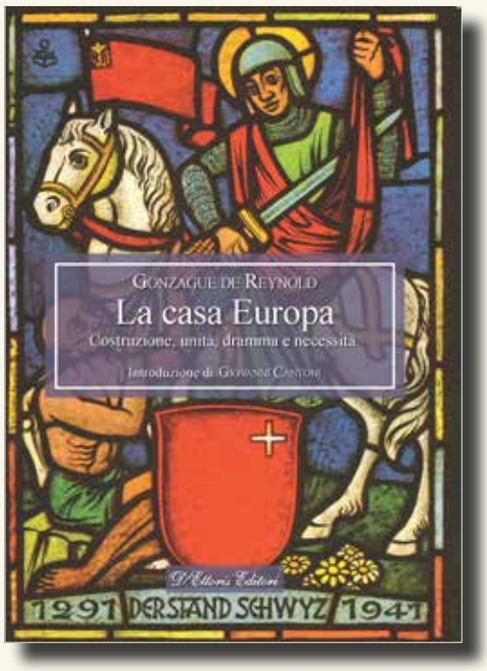
introduzione di **Giovanni Cantoni**

D'Ettoris Editori, Crotone 2015
282 pp., € 22,90

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

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

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



Uno storico contemporaneo recensisce il volume del compianto medievalista pisano dedicato a una riflessione sulla storia in prospettiva cristiana alla luce degli aforismi del pensatore cattolico colombiano del Novecento Nicolás Gómez Dávila

Marco Tangheroni (1946-2004)

Il passato come meta
Marco Tangheroni, Nicolás Gómez Dávila e il mondo della storia*

Roberto Pertici

A saperlo leggere, il libro postumo di Marco *Tangheroni Della storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila* (a cura di Cecilia Iannella, Milano, Sugarco, 2008, pagine 142, € 15) appare come una sorta di autobiografia intellettuale, in cui lo storico pisano ripercorre la propria ricerca, in un modo non banalmente cronologico, ma sistematico. Vi discute cioè una serie di questioni decisive del proprio lavoro e le approfondisce alla luce delle letture fatte e delle esperienze accumulate negli anni: fin da quando si imbatté nel suo primo maestro, Cinzio Violante [1921-2001], che, con le sue lezioni su *Le città italiane nell'alto Medioevo* nell'anno accademico 1964-1965, fece di lui, *«matricola universitaria, un aspirante storico del Medioevo»*.

Sulla cattedra allora occupata da Violante si erano succeduti nel mezzo secolo precedente studiosi come Giovan Battista Picotti [1978-1970] e Ottorino Bertolini [1892-1977]: alle spalle di entrambi stava Giuseppe Toniolo [1845-1918], non medievista di professione, ma che della società medievale era stato studioso tenace e partecipe. In vario modo, tutti costoro erano stati o erano storici "cattolici": nella tradizione medievistica pisana, questo nesso è stato per decenni una costante, che si è ripresentata nell'opera di Tangheroni.

Quando in un *pamphlet* del 1978 su *La storiografia italiana*, Ruggiero Romano [1923-2002] sostenne che non potevano esistere storici "cattolici", fece un'eccezione per Violante, considerato uno studioso di storia che "per caso" era anche cattolico: *«Posso testimoniare* — ricorderà Tangheroni — *che nei venticinque anni in cui l'ho frequentato non ho mai visto Violante tanto infuriato»*. Il maestro gli mise fra le

* Articolo ripreso, con il benestare dell'A., da *L'Osservatore Romano. Quotidiano politico religioso*, 20-1-2010. Inserti e ritocchi redazionali fra parentesi quadre. L'autore è professore di Storia Contemporanea all'Università degli Studi di Bergamo.

mani un testo di carattere generale sull'epistemologia della storia, *La conoscenza storica* di Henri-Irénée Marrou [1904-1977], da poco tradotto in italiano dal Mulino: con esso il giovane studioso iniziò un confronto che doveva durare fino a questo libro.

Tangheroni non si sarebbe laureato a Pisa, ma a Cagliari, dove il padre era stato chiamato alla cattedra di pediatria. Era il 1968: il giovane iniziava allora un percorso controcorrente che avrebbe definito in modo originale la sua personalità. Mentre la maggior parte dei suoi coetanei, spesso in forme clamorose e drammatiche, abbandonava l'orizzonte religioso o lo secolarizzava in un impegno politico totalizzante, egli visse una tragica esperienza che doveva riportarlo alla fede: *«La mia conversione* — avrebbe scritto nel 2002 — *è lontana nel tempo. Avevo ventitré anni e ora ne ho cinquantasei. Avevo praticamente tutto dalla vita. Sposato da pochi mesi con la mia ragazza di sempre, un posto di assistente universitario appena laureato, un grande futuro apparentemente davanti a me. Invece, in una settimana — la settimana di Natale* [1968] — *per un'influenza che fece riesplodere una malattia renale che mi aveva tenuto a letto da bambino, passai dalla salute al coma, da un brillante sorridente futuro alla prospettiva di vivere soltanto grazie alla continua purificazione del sangue da parte di una macchina, tre volte alla settimana (grazie alla dialisi, ma allora la parola era quasi sconosciuta e il trattamento praticamente agli inizi). Venivo da una famiglia moderatamente cattolica e praticante, avevo una modesta cultura cattolica verso la quale non provavo avversione, avevo avuto un tranquillo allontanamento dalla pratica religiosa. Ora, dovevo decidermi: alle domande sulla vita e sulla morte che un giovane tende a rinviare dovetti rispondere subito. Credetti, mi convertii. Ho fede, una fede razionale e razionalmente tranquilla. Le cose che dico nel Credo non mi pongono problemi, sono facili da credere».*

Sulla base di questa esperienza, cominciò a interrogarsi anche sulla "contestazione" e le sue cause e si accorse che il discorso, allora frequentemente ripetuto, della "crisi dei valori" non aveva senso fuori d'un contesto religioso: anche Tangheroni appartiene dunque all'"altro Sessantotto", a quella galassia culturale che cercò di analizzare il mutamento epocale che si stava verificando e di proporgli un'alternativa culturale e politica.

In questa prospettiva ebbe per lui grande valore l'incontro con Giovanni Cantoni, "reggente" della neonata Alleanza cattolica, a cui questo libro è dedicato *«con affetto e gratitudine»*, e col benedettino [in realtà domenicano] Tito Sante Centi [1915-2011], allora uno dei massimi conoscitori della filosofia di san Tommaso [1225-1274]: ne ricavò la critica del concetto di rivoluzione e un primo, decisivo incontro col tomismo. Cantoni gli suggerì di affrontare l'opera di Gustave Thibon [1903-2001], *le philosophe-paysan* del *Midi* francese, che lo accostò a una filosofia che potremmo chiamare del "senso comune", contrapposta alla valorizzazione dell'utopia o a un esasperato e intellettualistico soggettivismo: *«Gustave Thibon* — ricorda in questo libro — *è stato tra gli autori che molto hanno influito sulla mia formazione; l'ho potuto conoscere anche personalmente»* (p. 110).

Nel 1972 fu proprio il gruppo che gravitava attorno a Tangheroni che promosse la traduzione italiana di *Retour au réel*, a cui Thibon premise la dedica: *«Ai giovani amici pisani che hanno voluto l'edizione italiana di questo libro, all'editore Giovanni Volpe che lo ha pubblicato, con viva amicizia e gratitudine».*

Un altro pensatore che influì potentemente sul suo pensiero fu il tedesco Josef Pieper [1904-1997] — *«la cultura diffusa ne parla poco, ma per me Pieper è uno dei pensatori più rilevanti del XX secolo»* —, di nuovo un originale seguace di san Tommaso, che lo spingeva alla "realtà delle cose": *«Avevo trovato in lui* [...] *la convincente dimostrazione sia della conoscibilità degli enti sia della loro esistenza al di fuori del soggetto conoscente, nonché una pure convincente negazione del pragmatismo»* (p. 106).

Queste varie letture lo spingevano a prendere una precisa posizione di fronte a *«un problema che è al centro dell'intera storia della filosofia e in modo particolare della filosofia del Novecento»*, a compiere, cioè, *«una scelta realistica».* Come esiste una realtà distinta dall'atto di pensarla, così anche il passato esiste *«come realtà distinta dal nostro pensarlo».* Si tratta di una radicale negazione dell'approccio idealistico alla storia, che porta invece all'identificazione fra *res gestae* e *historia rerum gestarum*: la storia esiste solo in quanto e nella misura in cui è conosciuta dallo storico, che quindi esaurisce nella sua ricostruzione tutto il passato, o meglio tutto il passato che realmente conta.

Questa opzione anti-idealistica si concreta in una duplice direzione. Innanzitutto in una polemica contro l'inevitabilità storica, che si rifà esplicitamente alla lezione anti-hegeliana di [Søren Aabye] Kierkegaard [1813-1855] (cfr. pp. 73-78): nulla di ciò che accade è necessario, anche se una volta che è avvenuto possiamo individuare la logica storica per cui è avvenuto, riconoscere che cioè non è accaduto a caso. Così tutto ciò che accade ha una causa, però ogni causa ha una pluralità virtuale di effetti.

Anche il filosofo danese è stato un'antica lettura di Tangheroni, che fin dal 1976 aveva posto al centro della propria riflessione la sua concezione della storia (*Libertà nella storia e libertà dello storico. Note in margine ad alcune pagine di Søeren Kierkegaard*). Mentre nella polemica contro un'altra classica posizione hegeliana e posthegeliana, la fede in una filosofia della storia, egli ricorre a letture più recenti, a [Karl Raimund] Popper [1902-1994] e alla scuola marginalistica austriaca, da [Carl] Menger [1840-1921] a [Friedrich August von] Hayek [1899-1992]: le filosofie della storia «[...] *costruiscono grandi quadri generali che urtano contro il reale, contro la sua complessità, e sono smentite dai fatti. Così si trovano in opposizione alla storia, della quale, insieme, non riconoscono i limiti e rifiutano i risultati concreti e fedeli alle testimonianze.* [...] *Le filosofie della storia pretendono di piegarla al tempo stesso assolutizzandola e disprezzandola per quello che è*».

Insomma anche Tangheroni distingue lo storicismo degli storici da quello dei filosofi: questo è il veleno, quello l'antidoto. La scelta è tra [Leopold von] Ranke [1795-1886] e [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel [1770-1831] , tra lo storicismo "aperto" del primo e quello che prefigura un ritmo necessario della storia proprio del filosofo di Stoccarda (cfr. pp. 93-97).

Lo studioso pisano collega senz'altro Benedetto Croce [1866-1952] alla tradizione hegeliana. Questo volume offre pagine piuttosto interessanti sull'atteggiamento che Tangheroni e la sua generazione (a destra come a sinistra, si potrebbe aggiungere) hanno tenuto rispetto a Croce: «*Alla mia generazione* [egli] *è rimasto, mi pare, completamente estraneo, per l'estraneità del suo sistema filosofico e, direi, del suo stesso linguaggio.* [...] *Mi rendo ora conto che il nostro rifiuto fu forse troppo eccessivo, che la rimozione di Croce fu forse troppo totale e rapida, che più di una pagina ci sarebbe stata utile e ci avrebbe evitato cammini più lunghi e complessi* [...]*: ma il suo "storicismo assoluto" resta irrimediabilmente lontano*» (pp. 117-118).

In effetti nelle sue pagine Tangheroni avrebbe ritrovato facilmente, magari diversamente motivate, non poche delle proprie osservazioni e riflessioni. Ma il dissenso resta radicale e verte sull'orizzonte immanentistico dello storicismo crociano e sul diverso atteggiamento verso il passato che ne deriva. Alla «*contemporaneità della storia*» intesa come l'esigenza di «*legare problemi esistenziali e professione di storico*» — lo storico, cioè, è mosso alla ricerca storica dall'esigenza di dare una risposta ad alcuni problemi interiori che vuol chiarire e risolvere —, Tangheroni guarda sospettoso, senza tuttavia respingerla completamente. Ma se con essa si intende una completa "soggettivizzazione" del passato, per cui se ne discerne continuamente "ciò che è vivo e ciò che è morto", avendo come punto di riferimento esclusivo i bisogni della vita presente, egli la rifiuta: lo storico non può trasformare quello che studia in mero prologo del proprio tempo o in preistoria delle proprie aspirazioni.

Ancora una volta Nicolás Gómez Dávila [1913-1994], il pensatore colombiano i cui aforismi sulla storia guidano Tangheroni in queste considerazioni, gli offre la riflessione appropriata: «*Lo storico non si installa nel passato con l'intento di intendere meglio il presente. Quello che siamo stati non ci interessa per ricercare ciò che siamo. Quello che siamo interessa per ricercare ciò che siamo stati. Il passato non è la meta apparente dello storico, bensì quella reale*» (p. 113).

Il passato deve essere quindi studiato per quello che è stato, non per ciò che può trasmetterci. Questo senso della distanza, della diversità non è impedimento alla sua comprensione, ma anzi ne è la condizione: riecheggiando [Hans-Georg] Gadamer [1900-2002], Tangheroni si dice convinto che solo quando il passato è «*abbastanza morto da poter essere oggetto di un interesse soltanto storico*», quando è conchiuso, può essere oggetto di vera comprensione (p. 121).

La storia dunque non serve a una pseudo-comprensione del presente, tanto meno offre la possibilità di prevedere il futuro — «*Evitiamo le profezie se non vogliamo avere cattivi rapporti con la storia*», avverte ancora Gómez Dávila —: ma allora qual è la sua utilità? Tangheroni è sicuro che essa non dia risposte alle domande fondamentali dell'uomo, ma che a tali risposte ci prepari. Innanzitutto ci pone di fronte all'estrema complessità del reale, rispetto alla quale l'uomo saggio avverte il senso del proprio limite: insomma la storia ci aiuta a comprendere che l'uomo non è Dio. Ma ci spinge anche a fare nel nostro tempo quel che si deve: proprio perché quanto accade non è frutto di un'inesorabile necessità, ma scaturisce dall'incontro di quei molteplici fili che sono le libere volontà degli uomini, la storia ci educa alla responsabilità: a non chiederci dove va il mondo, ma dove dobbiamo andare noi. Si tratta spesso di una scelta drammatica, perché tragico, non idilliaco, è il contesto in cui dobbiamo agire: lo possiamo affrontare, appunto, con la consapevolezza della tragicità del presente e a questa dimensione lo studio della storia — non edulcorato dal moralismo edificante — contribuisce a darcela.

Ci viene continuamente ricordata la necessità e l'importanza dell'incontro con l'altro da noi, ma solo in un senso sincronico: qui e oggi. Lo studio della storia ci abitua a tale incontro, ma nel tempo: con civiltà e culture lontane nel passato, senza appiattimenti sul nostro secolo. La ricerca storica è perciò *«mediazione di tradizione»* (p. 110). Tangheroni rivendica da questo punto di vista l'eredità della cultura romantica: *«C'è del vero* — aggiunge — *nel pur estremo aforisma di Gómez Davila: "Di solito ci si dimentica che il contrario di romantico non è classico bensì imbecille"»* (p. 97).

Ma tale incontro col passato — lo storico pisano torna continuamente su questo punto — non deve produrre alcuna illusione di assoluta padronanza: *«La verità che lo storico raggiunge è una verità relativa, che non può tendere, che non deve tendere* [...] *alla verità definitiva. Essa resta al di fuori della sua portata, non per condizionamenti eliminabili, almeno teoricamente, ma per la sua condizione di uomo, in questa vita».* Tangheroni chiude il suo discorso con un presentimento: *«In ogni caso — e vale per i giovani come per i vecchi, per i sani come per i malati — non manca molto tempo».*

L'11 febbraio 2004, giorno della Madonna di Lourdes, Marco Tangheroni è comparso di fronte al Dio in cui ha avuto fede: in quell'attimo, di fronte ai suoi occhi, si è infine dileguato il mistero della storia.

Cultura &Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

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

Anno X, nuova serie

Direttore ed editore: *Oscar Sanguinetti*
Direttore responsabile: *Emanuele Gagliardi*
Webmaster: *Massimo Martinucci*
Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma

E-mail: info@culturaeidentita.org

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

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

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

© *Copyright* Cultura&Identità ◆ Tutti i diritti riservati

Numero 22, chiuso in redazione il 28 dicembre 2018 festa dei Santi Innocenti

"Preghiera" nichilista

«Era un niente che conosceva troppo bene. Era tutto un niente, e anche un uomo era niente. Era soltanto questo, e tutto quello che ci voleva era la luce, e un certo ordine e una certa pulizia. Alcuni ci vivevano e non lo avvertivano mai, ma lui sapeva che era tutto *nada y pues nada y nada y pues nada*. *Nada* nostro che sei nel *nada*, *nada* sia il nome tuo, il regno tuo, *nada* sia la tua volontà *nada* in *nada* come in *nada*. Dacci questo *nada* il nostro *nada* quotidiano e *nadaci* il nostro *nada* come noi *nadiamo* i nostri *nada* e non *nadarci* in *nada* ma liberaci dal *nada*; *pues nada*. *Ave* niente pieno di niente, niente sia con te».

[Ernest Hemingway (1899-1961), *Un posto pulito, illuminato bene*, 1926, ne Idem, *I quarantanove racconti*, trad. it., Einaudi, Torino 2006 (leggibile nel sito *web* <http://www.progettobabele.it/traducendotraducendo/s-howrac.php?ID=3729>)].

Compiti dello Stato secondo un liberale

«Lo Stato deve intervenire nella educazione che si dà ai bimbi. Deve costituire delle scuole, dei luoghi di ritrovo, in cui deve alternare un gran numero di educatori perché nessuno possa influire troppo pericolosamente sullo spirito infantile. Il maestro deve badare solo a svegliare tutte le attività. L'insegnamento deve essere solo formale. Ognuno penserà da sé a migliorarsi. La migliore educazione è nella propria intimità».

Piero Gobetti
(1901-1926)

[da Idem, *Scuola = Vita*, in *Roma Futurista*, anno II, n. 12, 23 aprile 1919, p. 2, ora in *Carteggio 1918-1922*, a cura di Ersilia Alessandrone Perona, Einaudi, Torino 2003, pp. 424-425].

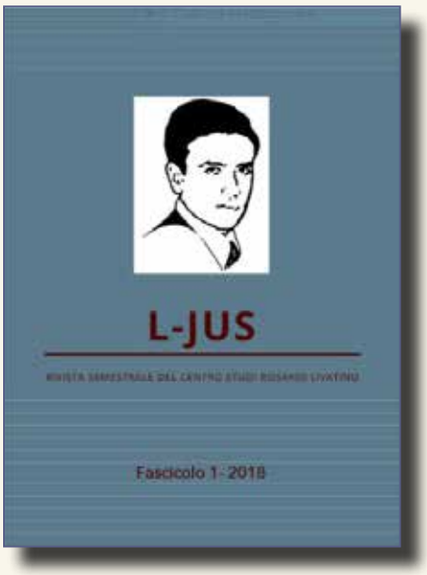
DANIELE FAZIO

Étienne Gilson
Metafisica dell'actus essendi e modernità

Orthotes, Napoli-Salerno 2018
258 pp., € 23,00

Étienne Gilson (1884-1978) è stato uno storico della filosofia e, in particolare, uno degli studiosi più autorevoli del pensiero medioevale. I suoi esordi, con opere sulle fonti scolastiche di Cartesio, lo condussero alla scoperta di un nuovo orizzonte filosofico. Per primo, infatti, comprese che nel passaggio dall'Antichità al Medioevo si era verificato un sostanziale mutamento della metafisica a opera di Tommaso D'Aquino. Il fulcro di questo passaggio risiedeva nella nozione di Dio presentata nel *Libro dell'Esodo*. Una fonte *extra*-filosofica influiva così sulla filosofia al punto tale da squarciare la lettura dell'essere in chiave prettamente essenzialistica, facendo emergere una metafisica dell'*actus essendi*. Il lavoro storiografico divenne così apripista di un impianto genuinamente teorico che consacra il filosofo francese come pensatore significativo del Novecento. A partire dalle conquiste tommasiane e attraverso un adeguato confronto con le espressioni più importanti della filosofia moderna e contemporanea, il pensiero di Gilson si presenta quale possibile alternativa sia alla linea idealistica della modernità, sia ai vari decreti di fine della filosofia. Nella consapevolezza che Gilson è un "filosofo attraverso la storia", il volume punta a far emergere i nuclei teoretici fondamentali del suo pensiero, fluttuando tra metafisica e gnoseologia.

DANIELE FAZIO è dottore di ricerca in Metodologie della Filosofia e, dal 2009, cultore della materia presso la cattedra di Filosofia Morale del Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università di Messina. È stato borsista del Centro Universitario Cattolico ed è risultato vincitore del premio per il miglior saggio di filosofia morale (2014), bandito dalla Società Italiana di Filosofia Morale.



L-IUS. Rivista semestrale del Centro Studi Rosario Livatino

diretta da **Mauro Ronco** e **Alfredo Mantovano**

Anno I, n. 1, Roma 2018

[alla pagina *web* **<https://l-jus.it>**]

SOMMARIO DEL N. 1

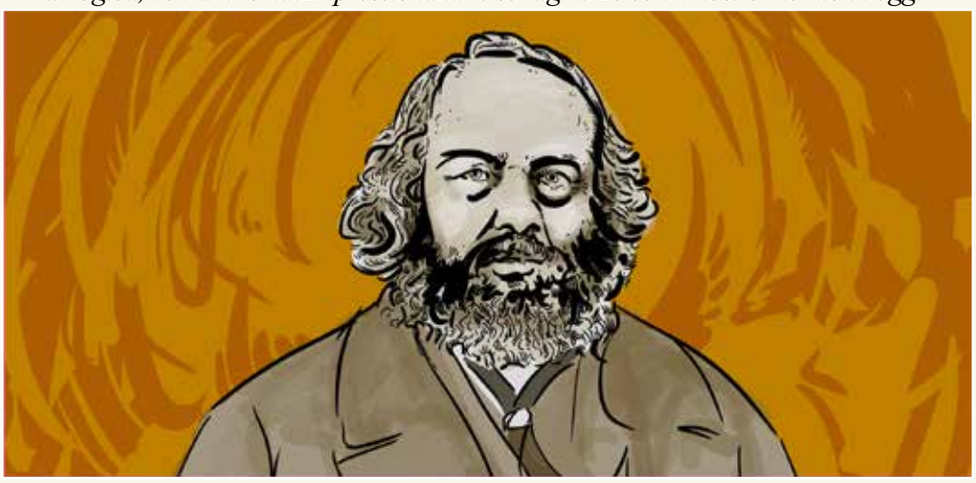
— MAURO RONCO, *L-JUS: una rivista on line di approfondimento, proposta, dialogo* p. 3

Atti del Convegno *Coscienza senza diritti?*

— GRÉGOR PUPPINCK, *L'obiezione di coscienza nella legislazione e nella giurisprudenza Europee* p. 25
— GIACOMO ROCCHI, *L'obiezione di coscienza: quadro nazionale e prospettive* p. 37
— Testimonianze: ERMANNO PAVESI, *Obiezione di coscienza e professione medica*; PIETRO URODA, *Obiezione di coscienza e professione del farmacista*; PAOLO MARIA FLORIS, *L'obiezione di coscienza nelle Istituzioni pubbliche*; MASSIMO GANDOLFINI, *Obiezione di coscienza anche a scuola?* p. 68
— MAURO RONCO, *Il diritto fondamentale all'obiezione della coscienza contro la legge radicalmente ingiusta* p. 73
— MARCO SCHIAVI, *Disposizioni anticipate di trattamento e obiezione di coscienza per medici e notai. Profili interpretativi della legge 22 dicembre 2017 n. 219* p. 81
— ILARIA AMELIA CAGGIANO, *Genitorialità scomposta e identità del minore. Spunti per un'analisi tecnico-giuridica* p. 111
— ALDO ROCCO VITALE, *Rilievi biogiuridici su onerosità e gratuità della maternità surrogata* p. 123
— ANTONIO CASCIANO, *Il rapporto tra libertà di espressione e di religione secondo la Corte EDU. Note a margine della sentenza sul caso Sekmadienis LTD vs Lituania* p. 150

LETTURA

Nel suo romanzo di esordio Il diavolo al Pontelungo, *che narra del soggiorno elvetico e poi bolognese del grande rivoluzionario russo Michail Bakùnin, Riccardo Bacchelli (1891-1985), uno dei più grandi scrittori italiani del Novecento, immagina che un anarchico spagnolo esponga una delle teorie più radicali, strampalata ma non priva di logica, dell'anarchia. Impressionanti le somiglianze con il nostro mondo di oggi.*



L'essenza della Rivoluzione nichilista nella prosa di un grande scrittore italiano del Novecento

Riccardo Bacchelli

L'anarchico spagnolo dal nome di battaglia "Scevola", *ex* religioso, espone a Michail Bakùnin (1814-1876) il suo progetto di società. Bakùnin aveva acquistato grazie al denaro dell'amico e allora sodale italiano Carlo Cafiero (1846-1892) una tenuta a Locarno, in Svizzera, dove aveva radunato un gruppo di seguaci anarco-socialisti di diverse nazioni.

«*Michele Bakùnin*», gli disse, «*sento che te ne vai. Io ti considero un pensatore, una fiaccola dell'umanità. Perciò ti voglio confidare prima che tu parta, il mio sistema filosofico*».

— «*Se ne son degno*», scherzò Bakùnin.

— «*Non ne sei indegno*», disse Scevola. «*Michele, la dipendenza è dolore, la vita è dipendenza, dunque la vita è dolore. La libertà è soltanto nella morte. Ma la morte fa paura: così ha voluto la natura, che ci vuole vivi, non felici. E così han voluto i preti e i tiranni, che per dominarci in questa hanno inventata l'altra vita. Ho ragione fin qui?*».

— «*Hai ragione, ma c'è la libertà*».

— «*Che libertà è quella di chi ha un corpo da servire? Michele, la natura è la nostra schiavitù. Bisogna liberarci della vita e della paura e della natura. Uccidersi fa paura, che è servitù; vivere piace anche nel dolore; ed è servitù così il piacere che il dolore. Per liberarsi, non basta morire; non bisogna nascere, Michele. Abbasso l'esistente!*».

[…]

— «*Abbasso l'esistente*», continuò Scevola fra la perplessità di Bakùnin, di Ross e del Natta [altri due personaggi del romanzo, sempre anarchici], che aveva mezza voglia di ridere. «*Questa sarà l'unica e vera Rivoluzione. Sarà in tre gradi: la guerra, la persuasione, la pace. Nel primo grado imporremo colla violenza la negazione, distruggeremo la società. Nel secondo grado, comanderanno i casti. Agli altri, ai deboli, ai lussuriosi, lascieremo l'opera della carne, ma purché non generino. Un solo delitto puniremo: la nascita di un figlio. E la punizione sarà la mor-*

te dei genitori. Di questi orfani di stato faremo un esercito, un ordine armato, i templari dell'annientamento. Questa armata di uomini vergini sarà la forza dello stato sterile ed ultimo, saranno gli eroi della fine. Finis hominum, humani nihil*!».*

— *«E le donne?»*, obiettò Ross, *«credi che lascieranno l'amore e la maternità per paura della tua armata e per filosofia?».*

— *«Teste indocili e cuori voluttuosi»*, gridò con èmpito strano Scevola.

— *«Le metteremo in conventi laici! O forse le cinture di castità?».*

Ebbe un sorriso da confessore prepotente e fanatico.

— *«Ma bada, disse Bakùnin impensierito, la castità è un concetto cristiano. Vedi che sei già alle idee del più spagnolesco medioevo».*

— *«No!»*, gridò Scevola come se lo toccasse la fiamma dell'Inferno, *«no! Cristo vuol salvare il mondo, io voglio perderlo. La pace, vedi, la pace, sarà il terzo grado: la Terra, cimitero di morti, non avrà più che tombe, e una scritta unica su ognuna: "Si è liberato". Ma su chi avrà generato un figlio, sarà scritto: "Non temette di procreare uno schiavo". E non ci sarà più nessuno a guardare con occhi di essere pensante la inutilità del sole. Non cristiano! I preti sanno che forza è la castità, e se nasce un casto lo vogliono per loro: i santi! Li conosco io. Sono stato frate, ho fatto i voti. Ho buttato la tonaca. Ho rinnegata la Messa. Non mi parlare di Cristo! Solo Cristo mi potrebbe vincere. Solo lui può impedire la liberazione, che ha detto d'essere la vita e ha trionfato della morte. Ma io insegnerò a trionfare della vita, e voglio essere la morte. Cristo, no, tu non mi vincerai! Ah, come ti odio e come ti amo, Cristo!».*

— *«Sono sviluppi dell'idea anarchica»*, fece Bakùnin mentre lo spiritato fanatico si allontanava, *«che non prevedevo neppure io».*

[Riccardo Bacchelli (1891-1985), *Il diavolo al Pontelungo. Romanzo storico*, 1927, Mondadori, Milano 2005, pp. 241-242].

Lo stretto necessario

— Margherita – dissi –, fino a un certo momento della mia esistenza io credetti fermamente che non avrei potuto vivere e lavorare se non avessi potuto disporre di una notevolissima quantità di cose: dal frigidaire a un certo tipo di macchina per scrivere, dallo scaldabagno a un certo tipo di carta da disegno, dal termosifone a un certo preciso tipo di lampada da tavolo. Pensai, per anni e anni, che, se non avessi potuto disporre di una certa quantità di libri e di una determinata atmosfera, non sarei riuscito neanche a pensare. Poi, improvvisamente mi trovai deportato in un campo di concentramento. Mi trovai senza più aver niente di niente. Allora scopersi ciò che significa lo strettamente necessario per vivere e lavorare e, con l'aiuto di Dio, mi arrangiai a procurarmi, creandoli dal niente, si può dire, gli oggetti strettamente necessari. E vissi, e pensai, e lavorai. Orbene, Margherita, tu vedi lì, in quell'armadio, tutte le mie cose della prigionia. E ti puoi accorgere che lo strettamente necessario può essere facilmente contenuto in un sacchetto.

Margherita guardò il sacchetto dei miei ricordi di prigionia.

— Giovannino – disse – se quello è lo strettamente necessario perché tu possa vivere, pensare e lavorare, perché non usi più quegli oggetti?

— Adesso la vita è diversa da quella d'allora. Non ho più bisogno di servirmi di mezzi di fortuna: per farmi scaldare una tazza d'acqua non ho più bisogno di usare un fornellino costruito con due barattoli vuoti. E, per non bagnarmi i piedi, non ho più bisogno di legarmi sotto le scarpe scalcagnate dei piccoli sgabellini di legno come quelli che tu hai visto.

Margherita scosse il capo.

— Quindi, stando come stanno le cose oggi, tutta quella roba che tieni dentro il sacchetto non è più necessaria.

— No, Margherita.

— Se non è più necessaria, perché non la butti via, Giovannino?

Giovannino Guareschi
(1908-1968)

[dal racconto *"Rivedrem le foreste imbalsamate"*, in *Osservazioni di uno qualunque*, Rizzoli, Milano 1988, pp. 227-233 (pp. 228-229); il titolo del racconto fa riferimento a *«Rivedrai le foreste imbalsamate, le fresche valli, i nostri templi d'or»* dal terzo atto dell'*Aida* di Giuseppe Verdi (1813-1901)].

Ex libris

Eric Voegelin, *Politica, storia e filosofia. Tre saggi*, con introduzione di Daniele Fazio, traduzione e cura di Oscar Sanguinetti, D'Ettoris Editori, Crotone 2018, 190 pp., € 16,90

Nell'ambito della collana Biblioteca di Studi Conservatori, la casa editrice D'Ettoris ha meritoriamente pubblicato in Italia alcuni saggi inediti di Eric Voegelin (1901-1985) sotto il titolo *Politica, storia e filosofia. Tre saggi*. Il volume, introdotto da Daniele Fazio, getta ulteriore luce su di un autore tanto fondamentale per la scienza politica novecentesca, e conseguentemente per quella contemporanea, quanto in sostanza poco conosciuto al grande pubblico. Il volume è prezioso perché non solo permette di avvicinare il pensiero di Voegelin tramite il saggio introduttivo del giovane studioso messinese, ma anche perché focalizza nei saggi voegeliniani alcune parziali "novità" per il panorama italiano rispetto alle altre pubblicazioni dell'autore. Nel saggio introduttivo *Eric Voegelin, un mâitre a penser del Novecento* (pp. 11-51) Fazio pone in rilievo, innanzitutto, come l'asse portante della riflessione voegeliniana nasca dal confronto, concretamente vissuto, con il totalitarismo patito sotto varie forme dall'umanità nel Novecento e a cui Voegelin intendeva fornire risposte scientifiche adeguate al fine di arginarne i drammatici e persistenti effetti; inoltre, fornisce ai lettori alcune categorie generali — provenienti, principalmente ma non esclusivamente, da alcuni testi di Voegelin già editi in Italia — al fine di comprendere i tre saggi presenti nel volume. In breve, fa notare Fazio, il pensiero di Voegelin si muove — principalmente ma non esclusivamente — sugli assi portanti di "*ordine e rivoluzione*", oltre che di "*ordine e storia*", laddove con il primo termine si intende la capacità dell'uomo di indagare nella storia la natura dell'essere tramite l'anima, *«sensorio del trascendente»*, e dunque riprodurlo per quanto possibile nella storia, così come è avvenuto in Occidente a partire soprattutto dalla filosofia greca, mentre con il termine "rivoluzione" s'intende quel processo di demolizione di tale capacità spirituale che l'Occidente ha vissuto dalla fine del cosiddetto "medioevo" fino ai nostri giorni e che comunemente si definisce secolarizzazione. Da ultimo, di fondamentale importanza, come mostra l'introduzione, è il "marchio di fabbrica" tipico dell'autore, vale a dire la rilevazione che tale processo rivoluzionario consiste in una ripresa di tutti i sei temi che hanno caratterizzato lo gnosticismo nel corso della storia, già prima dell'avvento del rivoluzionarismo in epoca moderna: l'insoddisfazione nei confronti della condizione umana e della realtà creata; la convinzione che il mondo sia intrinsecamente perverso e contrario alle aspirazioni umane; la necessità di concentrare le proprie forze per salvarsi dal mondo; la necessità di ricreare politicamente il mondo; l'illusione che l'uomo sia unico artefice della storia, potendo dominare tramite gruppi di iniziati o anche singoli *leader* il mondo al fine di ricrearlo; l'ulteriore e conseguente illusione di poter giungere in terra ad una qualche meta di salvazione di tipo paradisiaco.

Il primo saggio del volume, *Il liberalismo e la sua storia* (pp. 53-77), introduce uno dei caratteri di maggior novità nelle pubblicazioni italiane di Voegelin: per quanto esso si muova su direttrici già ampiamente sviluppate in altre sedi dall'autore, centrale è l'esplicita considerazione del liberalismo, in quanto tale, come fenomeno fondamentalmente e necessariamente rivoluzionario, con l'annotazione altresì del carattere sostanzialmente ibrido del liberalismo, la cui natura sostanzialmente eversiva, lo porta di volta in volta a presentarsi progressista oppure apparentemente conservatore, spostandosi sullo spettro rivoluzionario che, come già spiegato da Voegelin in *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, vede nella dialettica "rivoluzione-restaurazione" la propria dinamica essenziale: in altri termini, la Rivoluzione — come intuito anche da altri autori, da Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995) a Thomas Molnar (1921-2010), passando per insospettabili come Crane Brinton (1898-1968) — è un processo insaziabile che, coinvolgendo lo spirito e intendendo rifondare gnosticamente la realtà, tende incessantemente a svolgersi per grandi ondate successive di scoppio e stasi/consolidamento (cfr. pp. 67-68), nonché a travolgere conseguentemente gli ostacoli che si frappongono fra di essa e la meta paradisiaca ultima, di volta in volta individuata ma comunque irrealizzabile, costringendo così i propri fautori a conati di Rivoluzione attraverso il riformismo o ad altre cristallizzazioni storiche, vale a dire a fasi "conservatrici" che, in realtà, sono in tutto e per tutto rivoluzionarie e interne al processo medesimo, come nel caso appunto del liberalismo, momento di consolidamento del processo rivoluzionario (cfr. p. 68). Il liberalismo stesso, proponendosi di rimodellare su basi razionali la società, ha finito dunque per contribuire a svuotare la società stessa dei vincoli valoriali e comunitari precedenti, lasciandola in balìa del rivoluzionarismo che ha fatto e fa leva sulla naturale tendenza umana alla religiosità sulla quale esso si innesta al fine di proporre continuamente nuove mete secolaristiche con le quali il liberalismo non è stato e non può essere strutturalmente in grado di competere, non riuscendo a rispondere adeguatamente all'esigenza spirituale dell'uomo con la propria proposta razionalistica (cfr. p. 73). In tal modo, esso entra in crisi, divenendo unicamente "antiquariato" della Rivoluzione, al punto

da far concludere Voegelin circa la necessità di stilarne l'atto di morte (cfr. p. 77), giudizio cinico e perfettamente realistico ma che naturalmente risulta incomprensibile a qualsiasi commentatore liberale contemporaneo che affronti la lettura del testo e che veda ogni realtà umana attraverso il proprio tipico ed antistorico egocentrismo liberale.

Il secondo saggio, *Machiavelli e l'ordine del potere* (pp. 79-155), proveniente dai fondamentali volumi voegeliniani di *History of Political Ideas*, cerca di inserire il pensatore fiorentino nel contesto intellettuale della sua epoca al fine di liberare l'analisi politologica del giudizio moralistico in cui solitamente Niccolò Machiavelli (1469-1521) incorre, quando non si considera in modo completo e sistematico il suo pensiero. Prima di tutto, Voegelin evidenzia come, a ben osservare, Machiavelli, nel delineare una dimensione politica "pragmatica", non introduca affatto alcuna novità, ma si ricolleghi piuttosto a una linea di pensiero piuttosto comune nella sua epoca, al punto da far apparire se mai proprio Machiavelli l'autore perfino "utopista" e "antistorico" rispetto ai propri contemporanei (cfr. pp. 88-92). Costoro sono rimasti fra l'altro impressionati dal trauma delle invasioni straniere del 1494, frutto di un potere brutale, "razionalizzato" o meccanicistico che, in quanto più forte di altri, travolge in modo tendenzialmente nichilistico, anche senza alcuna motivazione ulteriore — che non sia il puro dominio, seppur garante di un nuovo ordine umano —, gli equilibri sociali, culturali e politici di un territorio (cfr. pp. 83-88). Ancora, nota Voegelin, all'epoca di Machiavelli un certo spirito di mondanità che aveva fatto eclissare e frantumato la cristianità, l'influenza delle vicende storiche coeve — dovute al fascino occidentale per gli eventi asiatici, come per l'ascesa di Tamerlano (Tīmūr Barlas; 1336 ca.-1405) (cfr. pp. 95-114) — e l'esempio dei classici con cui gli umanisti erano entrati in competizione, avevano condotto i letterati dell'epoca a vedere la storia come luogo di affermazione individuale da parte di grandi figure politico-militari in cerca di una fama eroica imperitura (cfr. pp. 100-109). Anche qui, Machiavelli non introduce nulla di nuovo nel delineare la figura di un principe che esercita un potere individuale e spietato, ma anzi il fiorentino addirittura ne mitiga la brutalità individuando come finalità di tale potere la salvezza della nazione e non la semplice affermazione dell'io egoistico del principe (cfr. p. 109). Ma v'è di più ed è qui che si colloca il fulcro dell'analisi voegeliniana su Machiavelli (cfr. pp. 118-135): il pensatore fiorentino, nonostante sia decisamente debitore di un'epoca secolarizzata che spoglia la politica del senso cristiano della storia e che vive come se il fatto cristiano sia morto (cfr. p. 84, p. 102 e p. 133), non è, per ciò stesso e per intero, una espressione del processo rivoluzionario di cui si è detto, in quanto tale processo, lungi dall'essere una forma di paganesimo, abbandona e combatte anche la riflessione politica dei classici pre-cristiani, mentre Machiavelli, esattamente all'opposto, recupera la tradizione del pensiero occidentale nella sua parte greca e romana, sussumendo *in toto* nei *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* l'insegnamento sull'anaciclosi di Polibio (206 ca.-124 a.C.) e soprattutto la consapevolezza tutta greca secondo cui la politica è parte di un ordine cosmico che si esprime nell'uomo tramite la "virtù" e secondo cui, dunque, l'azione politica è subordinata all'ordine e alla virtù medesimi, non potendo sottomettersi a un'etica meramente utilitaristica e non potendo tradursi in un'azione arbitraria ed egocentrica. Voegelin infatti sottolinea che *«la metafisica di Machiavelli non degenera in una filosofia di "politica per il potere"»* (p. 133), giudizio di cui va sempre tenuto conto anche quando si affronta la lettura de *Il Principe* (cfr. pp. 135-148), testo che, lungi dalle comuni interpretazioni non suffragate da fatti desumibili da eventi o scritti dell'autore, si configura anche nella sua struttura semplicemente come *livre de circonstance*. Esso completa infatti le questioni che già nei *Discorsi* Machiavelli aveva impostato con il proposito ultimo, infine, di trovare un necessario *«redentore nazionale»* (p. 138), capace di condurre l'Italia fuori dal dominio di nazioni esterne e d'instaurare un *«ordine provvidenziale»* (p. 140) dal tenore apocalittico, che riprende anche elementi di origine cristiana, da Dante Alighieri (1265-1321) a Gioacchino da Fiore (1130 ca.-1202), passando per Cola di Rienzo (1313-1354) (cfr. pp. 148-149, nota 125). È importante notare, *en passant*, come la lettura del testo in lingua originale da parte di Voegelin ponga in crisi quelle interpretazioni superficiali che riducono il libro machiavelliano alla sola parte in cui l'uomo è descritto per metà come bestia, quando invece il testo insiste anche sulla parte non bestiale dell'uomo, quando alla virtù si oppone la cattiva sorte (pp. 139-140), presentando dunque se mai un uomo fatto di chiaroscuri che vive sul crinale fra vizi e qualità, nonché diviso fra valori reciprocamente in conflitto. Cosa questa che permette a Voegelin di concludere, non senza una qualche vena polemica, che *«la maggior parte delle questioni più dibattute nel valutare l'opera* [complessiva (*ndr*)] *di Machiavelli scompare non appena si prende conoscenza diretta dell'opera»* (p. 149) e tale cattiva comprensione dipende da *«ignoranza filosofica»* (p. 150). In ultima istanza, Machiavelli non è mai stato un irreligioso precursore del relativismo dei sofisti o degli illuministi e dunque non scade nello gnosticismo, bensì è un discepolo a-cristiano dello stoicismo polibiano (cfr. pp. 150-151), che, per di più, riconosce ancora l'esistenza di un disegno provvidenziale imperscrutabile (cfr. p. 152) in

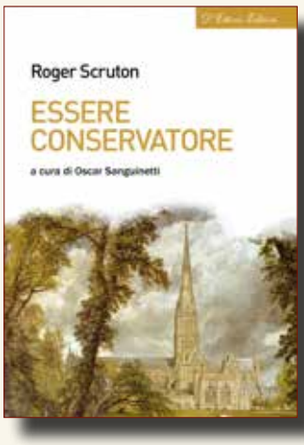
cui la libertà dell'uomo può solo parzialmente inserirsi per modellare il proprio futuro, una riflessione che anticipa perfino quelle vichiane, riprendendo — sebbene in modo insufficiente, perché chiuso al senso trascendente della storia: cfr. p. 154 — problemi reali che la filosofia politica, dopo Agostino d'Ippona (354-430) e Paolo Orosio (375 ca.-420 ca.), aveva dimenticato (cfr. p. 153).

L'ultimo saggio, *Note su tempo e memoria in sant'Agostino* (pp. 157-177), accosta il problema del tempo in Agostino, mostrando sin dalle prime battute come l'Ipponate nelle *Confessioni* si renda conto che il tempo è un tutt'uno con ciò che Dio ha creato: non esiste tempo fuori — e "prima" — della creazione — e delle creature —, per cui il tempo è dunque concepibile più come uno *«spazio riempito»* (p. 157) e come forma dell'essere del mondo (cfr. p. 163), laddove forma dell'essere di Dio è l'eternità, intesa come un eterno presente in cui Dio è continuo divenire senza farsi temporale (cfr. p. 158) e nella quale sarà sempre *Sabbath*. Cioè è questa la condizione in cui, così come Dio agisce nel mondo attraverso l'uomo senza essere sottoposto al tempo, così, quando l'uomo fuoriuscirà dal tempo, Dio riposerà nell'uomo (cfr. pp. 161-162). Il tempo non è, in fondo, che una qualità per la quale l'anima (cfr. pp. 162-163) viene espulsa nel mondo (*distentio animi*), dovendo tornare a Dio con un moto opposto (*intentio*). Tuttavia, Voegelin evidenzia che Agostino non svolge un'analisi epistemologica — e meno che meno approfondita: cfr. p. 167 — sul tempo, ma preferisce usare una serie di analogie (cfr. *ibid.*), né argomenta filosoficamente nella propria opera, essendo la sua una prospettiva in tutto e per tutto teologica (cfr. p. 161) ed essendo scopo del suo scritto esprimere una confessione di fede in Dio (cfr. p. 161) e confrontarsi con il problema del ritorno della creazione a Dio (cfr. p. 167), per quanto nel testo svolga anche riflessioni razionali (cfr. p. 163) in merito al tempo e ad altre problematiche. Per tale ragione non approfondisce ulteriormente la questione su che cosa sia il tempo, rispondendo con la celebre espressione (cfr. p. 160) secondo cui: *«Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo, non lo so»* (*Conf.* XI, 14, 17). Il presente è un segmento fra due elementi, passato e futuro, che in realtà non ha alcuna estensione autonoma (cfr. p. 164), senza dimenticare che il passato non è più e il futuro non è ancora, sì che parlare di tempo "lungo" o "corto" diviene perfino disagevole (cfr. *ibid.*). Agostino, non potendo risolvere l'enigma, può solo rimandare ad aspetti soggettivi come la memoria, la visione e l'attesa (cfr. p. 165): egli non distingue fra oggettivo e soggettivo, ma affronta invece il problema del tempo anche attraverso l'esperienza spirituale soggettiva che si ha di esso (cfr. p. 164) e conclude che il tempo non è che una estensione e forse, precisamente, una estensione dello spirito stesso (cfr. p. 165) per cui l'intero fenomeno temporale, anche storico, viene contratto unicamente nell'esperienza che l'"io" ha del tempo presente attraverso la memoria e l'attesa (cfr. p. 166). Egli anticipa così le riflessioni settecentesche di Thomas Reid (1710-1796) e segna l'inizio storico decisivo dell'attenzione alla soggettività. Una volta conclusa la digressione, Agostino torna coerentemente al problema che lo interessa principalmente, ritenendo che tutto sia distrazione — la suddetta *distentio* —, una dissipazione che Dio — non inteso come concetto predeterminato, ma come posto sicuro dell'anima (cfr. p. 172) — deve reintegrare (cfr. p. 167), sì che, pur anticipando e sviluppando anche Agostino (cfr. pp. 169-177) aspetti riguardanti la soggettività — questione che ha interessato molto la filosofia moderna —, non si può dire che il problema del tempo e quello della soggettività, a esso legata, per come vengono affrontati dai moderni, siano esattamente i medesimi, né abbiano le medesime intenzioni, di quelli svolti dall'Ipponate (cfr. pp. 168-172).

Volendo, in conclusione, giudicare nel suo complesso la pubblicazione di questi saggi, ci si può purtroppo lamentare di un eccesso di refusi nella traduzione e redazione del testo — che nella maggior parte dei casi non inficiano comunque la comprensione e la lettura e solo talvolta la rendono farraginosa —, ma si deve sicuramente lodare l'iniziativa sia di "pesca" nell'immenso mare degli scritti di Voegelin — pesca mai troppo abbondante — sia della scelta — per quanto oggettivamente eterogenea — dei testi, soprattutto per quanto di decisamente nuovo hanno introdotto nel panorama italiano, se si tiene conto che in altri scritti già tradotti — come *La nuova scienza politica*, per esempio, Voegelin critica certi atteggiamenti liberali, ma da tali scritti non traspare mai un giudizio così netto nei confronti del liberalismo come fenomeno complessivo quale invece è possibile trovare nel primo saggio pubblicato dalla D'Ettoris, così come, se dai testi già tradotti è possibile desumere un giudizio fondamentalmente critico nei confronti di Machiavelli — tale da poterlo ritenere apparentemente parte del filone gnostico moderno della filosofia —, dalla pubblicazione del secondo saggio qui presente si ricava un giudizio ben più sfumato e ambivalente che esclude una parentela fra Machiavelli e lo gnosticismo, vedendo nel fiorentino anzi un prosecutore della lezione filosofico-politica greca, nonostante abbia anch'egli contribuito alla creazione del clima culturale moderno. Non c'è che da augurarsi che pubblicazioni simili continuino sempre più copiose e sempre più scientificamente curate.

Filippo Giorgianni

© RIPRODUZIONE RISERVATA



ROGER SCRUTON

Essere conservatore

traduzione, introduzione e cura di Oscar Sanguinetti

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

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

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

ALBERTO CATURELLI

Esame critico del liberalismo come concezione del mondo

traduzione e cura di Oscar Sanguinetti

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

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

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

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

AL LETTORE

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

Per quesiti di qualunque natura: info@culturaeidentita.org oppure 347.166.30.59

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