

«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

Crollo o “ristrutturazione” dell'impero americano?

O rmai qualche dettaglio sul tracollo dello Stato afgano di fronte alle milizie cosiddette “talebane” inizia a trapelare.

L'obiettivo — peraltro noto agli specialisti — per cui una generazione di migliaia di giovani e motivati combattenti allevati nelle madrasse è scesa in campo — in un esercito e non in quelle che, *mutatis mutandis*, almeno a partire dall'epoca dell'insorgenza contro Napoleone, vengono dipinte come bande — in un conflitto ultra-decennale è la creazione di un emirato nazionale, cioè uno Stato afgano teocratico conforme alla legge coranica: quindi un obiettivo diverso da quello dell'ISIS, il cosiddetto Stato islamico, che vuole invece il califfato universale.

I servizi pakistani hanno poi giocato un ruolo-chiave nell'“ammorbidire” le eventuali resistenze, per lo più claniche e tribali, alla marcia talebana verso il potere, “comprando” consenso nelle aree rurali attraverso operazioni di compravendita con i capi tribali. Il risultato, pur nel dramma, è che oggi la composita fazione talebana gode di un consenso forse maggioritario, ma sicuramente molto più grande del cessato regime filo-americano, nella popolazione.

Senza dimenticare i cospicui finanziamenti ricevuti dal Pakistan — il vero *dominus* della politica afgana, specialmente attraverso l'ISI, i suoi efficienti servizi di *intelligence*, senza dimenticare che si tratta di uno Stato in possesso di un cospicuo arsenale nucleare — e quelli ricavati simultaneamente dal commercio dell'oppio e dal denaro versato dagli occidentali per impedirne il commercio.

In realtà il governo appoggiato dagli Stati Uniti e dalla NATO non era mai riuscito ad avere il controllo completo del territorio ma si era limitato a controllare Kabul e qualche grande città, lasciando nelle mani dei talebani e di altri potentati le aree periferiche, rurali e montane, cioè la gran parte del Paese.

La decisione del ritiro americano — troppo squilibrato il rapporto fra costi e benefici, una volta sconfitto a Tora Bora nel dicembre del 2001 Al Qaeda terrorista —, con beneficiari principali i talebani, risale almeno al 2007 e agli accordi unilaterali fra americani ed “Emirato”, ma le drammatiche e impreviste — sebbene non imprevedibili —

bili — modalità del ritiro agostano hanno avuto effetti devastanti. Il *nation building*, non dichiarato ma tentato, dalle varie amministrazioni USA, si è rivelato un fallimento e l'embrione di Stato democratico creato negli anni a Kabul è crollato di schianto. I trecentomila soldati “nazionali” addestrati dalla NATO, Italia inclusa, si sono dissolti nell'arco di poche ore, ancora prima di subire la pressione militare dei talebani.

Ma una notizia del 24 agosto riferisce altresì che le truppe statunitensi stanno per lasciare anche l'Iraq, dove sono dal 2003, ovvero dall'inizio della guerra contro il regime di Saddam Husayn al-Tikrit (1937-2006).

Tenendo presente questo ulteriore fatto, sorge più che legittimo il quesito: l'America sta ridimensionando il suo sforzo di sostegno agli Stati della “Magna Europa” oppure sta abbandonando ogni prospettiva imperialistica globale — che ha coltivato dalla fine dell'Ottocento, è divenuta realtà tangibile dopo il secondo conflitto mondiale e ha avuto il suo culmine

▶ ▶ ▶ ▶

IN QUESTO NUMERO

■ *La concezione del santo sacrificio della Messa nella teologia di Lutero prima della scomunica*

Ermanno Pavesi

Lutero e la Messa

▶ p. 3

■ *Contro l'ecologia come ideologia e per il ricupero di un sano realismo nell'ambientalismo*

Sir Roger Scruton

Salvaguardare la natura

▶ p. 15

■ *Scruton: una miniera di spunti da sviluppare*

Oscar Sanguinetti

Perché tradurre Scruton

▶ p. 24

■ *Profilo biografico di un “Branda Lucioni” tedesco*

Oscar Sanguinetti

Ferdinand von Schill, capitano degli insorgenti prussiani

▶ p. 30

dopo il crollo dell'“altro” impero, quello socialcomunista sovietico iniziato nel 1989 — e sta tornando a isolarsi, riprimetrandosi la sua zona d'influenza limitandola alle Americhe — al limite all'America del Nord e del Centro — e al Pacifico?

Il quesito è tutt'altro che ozioso per noi europei, prossimi come siamo all'“orso” russo — pallido erede sia dello zarismo, sia della super-potenza comunista —, esposti al travaso di popolazione che sta avvenendo dall'Africa verso il nostro continente, prossimi peraltro all'area islamica, dove dopo il ritiro della NATO il terrorismo avrà sicuramente un forte *surge* — specialmente in Africa —, nonché sempre più ampiamente e intensamente “colonizzati” da forti minoranze arabo-musulmane e asiatico-musulmane.

Quella dell'“ombrello” nord-americano — la cui “altra faccia” è stata la “colonizzazione” politica e nei modelli della cultura sociale — per l'Europa è una *querelle* antica: se ne era parlato già nel 1952, ai tempi di Stalin (1878-1953) durante la fase acuta della Guerra Fredda; poi — lo ricordo personalmente — il tema di una forza militare multilaterale europea, indipendente dalla NATO, era riaffiorato alla metà degli anni 1960: ma la nuova CED era naufragata per l'opposizione francese a una presenza tedesca e per quella americana e sovietica, che già nel 1956 sul Canale di Suez avevano imposto un duro *stop* all'autonomia militare britannica e francese.

Purtroppo le guerre imperiali combattute dagli Stati Uniti sono sempre state condizionate in maniera determinante dall'opinione pubblica interna e dai suoi riflessi sulla politica. Allo slancio neo-imperialistico compiuto nel corso del primo conflitto mondiale con il corposo sostegno all'Intesa è seguito l'isolazionismo del dopoguerra. La guerra di Corea ha anch'essa subito i corsi e i ricorsi degli umori elettorali, sebbene alla lunga e sanguinosamente, sia stata vinta. Ma non dimentichiamo che le truppe del generale Douglas Mac Arthur (1880-1964) sono state fermate quando stavano per invadere vittoriosamente e liberare il Nord. In Indocina la guerra è stata vinta sul terreno e, dopo lo sganciamento USA, l'enorme e valoroso esercito sudvietnamita avrebbe potuto, se appoggiato, mantenere libero il Paese. Ma anche quella guerra fu persa a Washington per colpa della politica e della forsennata intossicazione pacifistica — e drogastica — della gioventù, scatenata dai *media liberal* di ogni tipo, dai giornali, al cinema, alla dilagante musica *rock*.

In Medio Oriente e in Afghanistan l'intervento americano successivo alla strage delle Torri Gemelle del 2001 ha prodotto, ancorché a fatica, effetti apprezzabili nella lotta contro l'islamismo terroristico, battendo e disperdendo a più riprese i gruppi terroristici e, in seconda battuta, le bande talebane, uccidendo Osama Bin Laden (1957-2011) e smantellando “santuari” rilevanti dell'islamismo radicale. Certo, la dottrina del *nation building* — che comportava *bongré malgré* l'edificazione di uno Stato di diritto al posto di una teocrazia oscurantistica e incivile, sul modello nordamericano, si è rivelata alla lunga fallimentare e contro-produttore proprio perché ha gettato benzina sull'incendio radicale e talebano che ardeva nel Paese. Tuttavia, lo sforzo, ad alto costo materiale, di fare uscire popoli dalla brutale consuetudine pastorizia, imbarbarita, non redenta, dall'islam, è stato del tutto encomiabile. Se il modello democratico all'americana calzava male con la nazione afghana, un esercito non tribale, un sistema

giudiziario imparziale, un'amministrazione in tesi esente da corruzione e da concussione, una scuola all'altezza del XXI secolo, l'abolizione della riduzione in schiavitù e dello schiavismo, una condizione della donna non servile sarebbero stati tutti “sottoprodotti” “neutri” del tutto auspicabili.

Sta di fatto che noi europei siamo destinati alla lunga a vivere senza “ombrello” e rimanere esposti alle “piogge” che ogni giorno sempre più copiose si riversano sul mondo? Certo, l'Europa non è il Vietnam del Sud, né l'Afghanistan e nemmeno è l'Irak e parecchi sono i legami non solo culturali che legano il Nuovo Continente al Vecchio. Altrettanto certo è però che — in verità non senza contraccambio di risorse e di uomini — fino a poco fa sugli USA si poteva contare quasi a occhi chiusi: ora non è più così. Al di là degli intenti e delle politiche delle varie amministrazioni statunitensi, resta il fatto oggettivo dell'indebolimento materiale e morale dell'alleato essenziale di noi europei e delle ripercussioni sui suoi nemici che esso può avere e avrà.

I quesiti di ordine strategico che ciò pone sono molteplici. Con l'islamizzazione radicale dello Stato afgano si salda un blocco di Paesi ad alto tasso di ambiguità internazionale — il primo anche a forte tensione espansionistica — che va dalla Turchia europea fino al Pakistan — l'ospite compiacente di Bin Laden —, quindi all'India, passando per l'Iran. Per inciso, quest'ultimo si viene a trovare all'improvviso stretto fra due nazioni sunnite e non si sa quali meccanismi religioso-politici questo possa scatenare fra gli eredi dell'*ayatollah* Ruhollah Khomeyni (1902-1989). Infine, l'Afghanistan confina a est, sebbene per soli 76 chilometri, con la Repubblica Popolare Cinese e pare un ghiotto boccone in una prospettiva imperialistica classica per il regime post-maoista. In caso d'invasione, l'auspicio a questo punto sarebbe che la “tomba degli imperi” fosse tale anche per il quarto di essi che volesse dominare i fieri montanari *pashtun*. Ma oggi esistono altri mezzi per influenzare un Paese.

Tutto sommato, comunque, il ritorno al potere della federazione di fazioni definite “talebane” non altera di molto gli equilibri regionali: l'Afghanistan è una tessera in ultima analisi di secondo piano del “caldo” mosaico centro-asiatico. Né paiono in vista grossi pericoli per il nuovo governo che non dovrebbe subire pressioni, né tanto meno sanzioni, specialmente se proseguirà il gelo fra il regime e le organizzazioni terroristiche presenti sul suo territorio.

Ma l'abbandono di Kabul avrà effetti più rilevanti sullo scenario internazionale, alcuni tangibili e regionali — la minaccia di un intervento cinese contro Taiwan —, altri intangibili e globali — il crollo d'immagine statunitense presso gli alleati e gli avversari —, ma non meno pericolosi. Per esempio, come riferisce Paolo Mauri in *Ecco le vere ricchezze dell'Afghanistan*, articolo apparso nel sito *Insiderover* del 24 agosto, si sta profilando l'accaparramento cinese del litio e di altri minerali rari, particolarmente abbondanti nel Paese, essenziali per lo sviluppo e la produzione di massa delle più recenti tecnologie informatiche e comunicative.

I sintomi che gli europei avvertano tutto questo ci sono, ma ve ne sono altrettanti di una inconcludenza ormai pluridecennale, che non lascia ben sperare. E la crisi settembrina dei sommergibili francesi all'Australia, peggio, può essere segnale chiaro di incipiente irrilevanza...

Una nuova e ampia riflessione dello studioso italo-svizzero su uno degli aspetti più discutibili della dottrina luterana, non privo di influssi sulla riforma del rito eucaristico latino attuata nel 1969, nonché sulla concezione dell'Eucaristia invalsa nella teologia del mainstream odierno



ANTON VON WERNER (1843-1915), *Lutero alla Dieta di Worms*, dipinto parietale nell'aula della Gelehrtenschule a Kiel (Germania), 1870 (andato distrutto durante la Seconda Guerra Mondiale)

Lutero e la Messa

Ermanno Pavesi

1. L'affissione delle *Tesi*: fatto o leggenda?

Come scrivevo alcuni numeri fa¹, per secoli l'immagine di fra' Martin Lutero O.A. (1483-1556) che, brandendo un martello, affigge le sue 95 *Tesi* sul valore delle indulgenze sul portone della Chiesa del castello di Wittenberg, in Sassonia, ha caratterizzato l'interpretazione delle intenzioni di Lutero e del ruolo della critica delle indulgenze per l'inizio della Riforma protestante tanto fra gli specialisti quanto fra i comuni fedeli. Si tratta di una immagine di grande valore simbolico, che rappresenta efficacemente l'attacco di Lutero alla Chiesa: un atto di ribellione per i cattolici ma eroico per i protestanti.

Questa descrizione dell'inizio della Riforma continua a essere raccontata anche in testi recenti: «Il 31 ottobre, alla vigilia di Ognissanti, Lutero affisse sul-

la porta della Chiesa del Castello di Wittenberg 95 "tesi" sulle indulgenze»². Tale descrizione si basa su un'unica fonte, scarsamente attendibile, che risale al teologo protestante Filippo Melantone (1497-1560) e, anche se contraddetta da numerose altre fonti, non ultime le testimonianze dello stesso Lutero, per alcuni secoli è stata accettata indiscriminatamente.

L'attendibilità storica di questa narrativa plurisecolare è stata messa in discussione nel 1961 da uno storico della Chiesa cattolico tedesco, Erwin Iserloh (1915-1996), in una conferenza dal titolo significativo: *L'affissione di Lutero delle Tesi, fatto o leggenda?*. Questa tesi potrebbe sembrare una delegittimazione degli inizi della Riforma e una sua

¹ Cfr. il mio *Lutero: Novantacinque tesi mai affisse*, in *Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori*, anno X, n.s., n. 19, 5 aprile 2018, pp. 11-19.

² MARIO MIEGGE, *Martin Lutero (1483-1546). La Riforma protestante e la nascita della società moderna*, Claudiana, Torino 2013, p. 40. La prima edizione di questa opera risale al 1983 e nella prefazione l'Autore ritiene che pochi ritocchi rispetto al testo iniziale sarebbero stati necessari, perché nei tre decenni trascorsi non sarebbero avvenuti sostanziali cambiamenti nelle conoscenze sul tema.

demistificazione, ma per il teologo tedesco si tratta piuttosto di una riabilitazione di Lutero e di un atto di accusa nei confronti della gerarchia del tempo. Lutero, infatti, il 31 ottobre 1517 non aveva compiuto nessuna azione plateale di provocazione o di attacco alla Chiesa, ma aveva inviato le sue tesi in modo discreto e seguendo le vie gerarchiche ad Alberto di Brandeburgo Hohenzollern (1490-1545), arcivescovo di Magonza, e al proprio ordinario Hieronymus Schulze (1460-1522), vescovo di Brandeburgo. Nelle *Tesi* Lutero esponeva i suoi dubbi sulla predicazione dell'indulgenza plenaria a favore della costruzione della basilica di San Pietro a Roma nelle province ecclesiastiche di Magonza e del Magdeburgo, per la quale l'arcivescovo Alberto era stato nominato commissario pontificio con la bolla papale *Sacrosantis Salvatoris et Redemptoris* del 31 marzo 1515.

Se con la lettera ai vescovi Lutero si era comportato in modo formalmente corretto, tanto la lettera quanto le *95 Tesi* presentano aspetti problematici: nella lettera del 31 ottobre, per esempio, dichiara apertamente: «Non voglio accusare il baccano dei predicatori dell'indulgenza, che non ho sentito di persona»³, ma poche righe più avanti accusa di eccessi nella loro predicazione, accuse che in parte ha dovuto ritrattare dopo pochi mesi⁴, giustificandosi per essersi fidato dei racconti di persone che riteneva degne di fede e che sono state considerate infondate anche dalla critica protestante. Oggi diremmo che le accuse rivolte ai predicatori si basavano su dicerie che si sono dimostrate vere e proprie *fake news*.

Iserloh non ha sostenuto solamente che Lutero si era comportato in modo corretto, ma anche che non avrebbe negato dottrine della Chiesa che allora erano vincolanti e, quindi, la rottura sarebbe stata provocata piuttosto dalla reazione della gerarchia ecclesiastica: «Una responsabilità ancora maggiore ricade sui vescovi coinvolti. Dal momento che Lutero ha lasciato ai vescovi il tempo di reagire pastoralmente. E faceva sul serio con la sua richiesta all'arcivescovo di mettere fine allo scandalo, prima che lui e la Chiesa venissero discreditati»⁵. Iserloh accusa la gerarchia cattolica di non aver ascoltato

indicazioni e moniti per iniziare una riforma interna della Chiesa coinvolgendo Lutero, ma costringendolo a proseguire la sua opera riformatrice al di fuori della Chiesa.

L'accusa di Iserloh, comunemente ripresa anche da altri autori, non è corretta: a parte il fatto che le critiche di Lutero erano diventate di dominio pubblico prima che ci potesse essere una risposta adeguata da parte della gerarchia, le *95 Tesi* vengono ridotte unicamente a critica di eccessi e di abusi dei predicatori, ai quali l'arcivescovo Alberto, se non tutta la gerarchia, avrebbe dovuto "reagire pastoralmente". La semplice lettura delle *95 Tesi* mostra che vengono affrontate questioni molto differenti come, per esempio, la prassi e la teologia della penitenza; l'esistenza di un "tesoro della Chiesa", formato dai meriti di Cristo e dei santi; la questione se il Papa, grazie al potere delle chiavi, ne possa disporre e, se il Papa possa dispensare grazie per la remissione della colpa e della pena per i viventi attraverso le indulgenze; se tale potestà possa essere estesa anche alle anime purganti, oltre naturalmente i presunti eccessi dei predicatori. Le tesi riguardavano quindi questioni differenti che richiedevano anche risposte differenziate: da un'inchiesta disciplinare dell'arcivescovo sulla condotta dei predicatori, a questioni puramente teologiche, fino a quelle di esclusiva competenza del Pontefice.

Che Lutero si sia mosso nell'ambito dell'ortodossia cattolica sarebbe dimostrato tanto dal suo comportamento iniziale, rispettoso della via gerarchica, quanto dal fatto che nel caso delle tesi si sarebbe trattato semplicemente di una "*disputatio*", cioè non di affermazioni categoriche, ma di questioni aperte che richiedevano o risposte o l'apertura di un dibattito, ciò che sarebbe rientrato nelle legittime competenze di un professore universitario per approfondire questioni teologiche.

Il confronto sarebbe degenerato a causa di incomprensioni: «Gli sviluppi storici che seguono presentano un drammatico caso di "comunicazione mancata" all'interno della Chiesa: da un lato Martin Lutero, dall'altro il suo vescovo ordinario, Hieronymus Schulze, quindi l'Arcivescovo Alberto di Brandeburgo, papa Leone X, e infine l'imperatore Carlo V. Lo svolgersi dei fatti poi è dipeso sia dal costume, sia dai condizionamenti ambientali, ma soprattutto dai personaggi ora ricordati, cioè dalle loro libere decisioni, o da negligenze e rinvii. Sono eventi che hanno segnato radicalmente la storia della Riforma nel primo Cinquecento. Interessa quindi prendere atto che la lacerazione dell'unità religiosa

³ Cfr. il sito web <Luther an Erzbischof Albrecht von Mainz, 31.Oktober 1517 (uni-muenster.de)>, visitato il 25-7-2021. Le traduzioni dei brani dal tedesco citati, salvo diversa menzione, sono dell'A..

⁴ MARTIN LUTERO, *Le Resolutiones. Commento alle 95 Tesi*, trad. it., a cura di Paolo Ricca, testo latino a fronte, Claudiana, Torino 2013, pp. 411-413.

⁵ ERWIN ISERLOH, *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende*, Steinre, Wiesbaden 1962, pp. 33-34.

d'Europa trova appunto la sua ragione più vera in queste difficili situazioni esistenziali»⁶.

Si tratta di una interpretazione quanto mai discutibile, come se il confronto fosse nato da incomprensioni dovute a fattori personali ma non da questioni dottrinali. Questi autori attribuiscono alle critiche dei presunti abusi nella predicazione delle indulgenze e alla reazione della gerarchia la causa principale della Riforma. Ma non tengono conto di importanti dati di fatto.

2. La Disputa di Heidelberg

L'arcivescovo Alberto, dopo aver aperto una inchiesta sul comportamento dei predicatori, non sentendosi competente per rispondere alle 95 Tesi, le ha inviate alla facoltà di teologia di Magonza e al pontefice, Leone X, che, da parte sua, ha incaricato Gabriele della Volta (1468-1537), a quel tempo rettore e vicario generale degli agostiniani, l'ordine cui apparteneva Lutero, di risolvere il caso con un confronto tra Lutero e un gruppo di teologi. Il confronto è avvenuto in occasione del capitolo generale dell'ordine degli agostiniani tedeschi, tenutosi il 26 aprile 1518 a Heidelberg, città attualmente nel Land Baden-Württemberg. Per questo confronto, noto anche come Disputa di Heidelberg, Lutero aveva preparato una lista di ventotto tesi teologiche e dodici filosofiche⁷. Nessuna delle quaranta tesi riguardava le indulgenze! E non poteva essere altrimenti: ciò che doveva essere discusso nel capitolo non era certamente la sua critica di veri o presunti eccessi o abusi di alcuni predicatori delle indulgenze, ma doveva svolgersi a ben altro livello, doveva cioè discutere i principi della teologia di Lutero, della quale la questione delle indulgenze rappresentava soltanto un aspetto particolare. Lutero espone allora quelli che al momento erano i principi fondamentali della sua teologia e formulò in modo più esplicito temi che aveva già affrontato in precedenza, per esempio nelle *Lezioni sulla Lettera ai Romani* e nelle tesi contro la teologia scolastica, come la critica radicale del libero arbitrio: «Il libero arbitrio, dopo il peccato originale, è un semplice nome e, quando fa ciò che sta in lui, pecca mortalmente»⁸.

3. L'«esperienza della torre»

Nella prefazione all'edizione delle sue opere latine del 1545 Lutero fornisce una importante chiave di lettura per comprendere lo sviluppo della sua teologia⁹. Nel 1515, mentre studiava nella torre del suo convento la *Lettera ai Romani* di san Paolo (4 ca.-67), che intendeva commentare in un corso di lezioni, ebbe una intuizione che gli avrebbe consentito di interpretare in modo nuovo e originale la Sacra Scrittura. Lutero dichiarò di aver vissuto a lungo nel terrore della giustizia divina per la convinzione di non riuscire a rispettare pienamente la Legge, ma, dichiarò, «finalmente, Dio ebbe compassione di me. Mentre meditavo giorno e notte cercando di comprendere il nesso fra le asserzioni: “La giustizia di Dio è rivelata nel Vangelo come è scritto: Il giusto vivrà per fede”, incominciai a capire che la giustizia di Dio è quella per mezzo della quale il giusto vive per dono di Dio, cioè per mezzo della fede. Il senso della frase è dunque questo: l'Evangelo ci rivela la giustizia di Dio, ma quella passiva, con la quale Dio misericordioso ci giustifica mediante la fede, come è scritto: “il giusto vivrà per mezzo della fede”. Subito mi sentii come rinato e come se entrassi in paradiso per le porte che si erano aperte. Improvvisamente, tutta la Scrittura mi apparve sotto un altro aspetto. Successivamente, cominciai ad argomentare basandomi sulle Scritture, così come le avevo in mente, e coglievo un nesso anche tra altre parole, come: l'opera di Dio, che è ciò che Dio opera in noi, la potenza di Dio che ci fortifica, la sapienza di Dio che ci rende sapienti, la fortezza di Dio, la salvezza di Dio, la gloria di Dio. E quanto una volta odiavo profondamente la parola “giustizia di Dio”, così con tanto amore esaltavo questa parola che era diventata per me dolcissima. Così quel passo di Paolo è diventato per me veramente la porta del Paradiso»¹⁰.

L'«esperienza della torre» (*Turmerlebnis*) costituisce una svolta radicale nell'elaborazione della teologia di Lutero e ne contiene già un elemento fondamentale: la giustificazione mediante la fede. Nella giustizia esiste, infatti, una differenza sostanziale fra il tentativo di rispettare nel miglior modo possibile la legge divina e la non imputazione da parte di Dio

⁶ GIANCARLO PANI, *Lutero tra eresia e profezia*, EDB. Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2017, p. 111.

⁷ Cfr. M. LUTERO, *La disputa di Heidelberg (1518)*, trad. it., in IDEM, *Scritti religiosi*, a cura di Valdo Vinay (1906-1990), UTET. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1997, pp. 179-203.

⁸ *Ibid.*, Tesi XIII.

⁹ IDEM, *Praefatio*, *ibid.*, pp. 179-187; pubblicata per la prima volta in *Tomus primus omnium operum*, Johann Lufft, Wittenberg 1545; *WA* 54. [N.B. Molte delle citazioni di testi di Lutero sono tradotte dall'A. da D. Martin *Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe*, 127 voll., Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1883-2009; in sigla il riferimento è: “*WA* + n. vol./tomo”].

¹⁰ *Ibid.*, p. 186.

del mancato adempimento della Legge. Per Lutero «l'Evangelo — scrive il teologo protestante Max Josef Suda — diventa il compimento della Legge e liberazione dalla Legge. Proprio in questa distinzione diventa chiaro ciò che Lutero intende con "Evangelo": giustificazione degli ingiusti, beatitudine dei poveri, attaccamento personale a Dio degli atei, non però uno dei libri del Nuovo Testamento con i suoi racconti della vita di Gesù e dei suoi discepoli, con i racconti dei miracoli e la raccolta dei suoi discorsi»¹¹.

Anni più tardi, nel commento alla *Lettera ai Galati*, Lutero diventerà ancora più radicale: ricordando l'incompatibilità tra fede e Legge, critica chi sostiene che bisogna credere in Cristo e rispettare i comandamenti e commenta quanto san Matteo (4/2 a.C.-70/74) attribuisce a Gesù affermando: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti» con «Qui viene calpestata la fede»¹². In un altro passo scrive: «Così Paolo ci vuole spingere a Cristo e strappare dalle opere. Quindi, quella di Paolo non è una frase umana e se non lo avesse detto lui, chi lo avrebbe osato? Matteo e gli altri non hanno parlato così. Giovanni qualche volta. Paolo dice "mediante la legge [sono morto] alla legge" (Gal, 2,19)»¹³.

Lutero stesso sintetizza la sua concezione dell'Evangelo, quando afferma: «L'Evangelo, infatti, non è altro che l'annuncio della grazia di Dio e della remissione di tutti i peccati, date a noi per mezzo delle sofferenze di Cristo»¹⁴.

Da questo momento Lutero interpreta la Bibbia a suo modo e, commentando il passo della *Lettera ai Romani* nel quale san Paolo dichiara di essere stato prescelto per annunciare il vangelo di Dio che riguarda il «Figlio suo, nato alla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore» (Rm. 1.3), spiega: «Evangelo non designa solamente ciò che Matteo, Marco, Luca e Giovanni hanno scritto. Ciò risulta abbastanza chiaro da questo passo. Infatti esso dice espressamente che l'Evangelo è la Parola che riguarda il Figlio di Dio che si è incarnato, ha patito ed è stato glorificato»¹⁵. Concetti fonamen-

tali che acquistano un nuovo significato, differente dall'esegesi tradizionale e, leggendo le opere di Lutero, è necessario tenerne conto.

Alcuni autori hanno messo in discussione la storicità dell'intuizione della torre, descritta da Lutero a distanza di soli trent'anni dal fatto: se invece si è trattato di una lenta elaborazione, comunque la nuova concezione della giustificazione e la nuova interpretazione della Bibbia sono già evidenti nel commento alla *Lettera ai Romani*, dimostrando che effettivamente sono frutto dello studio di questo testo.

4. Il commento alla *Lettera ai Romani*

Già nelle prime righe il commento della *Lettera ai Romani* dimostra l'influenza dell'esperienza della torre sul pensiero di Lutero: «Ecco il contenuto essenziale di questa lettera: da un lato essa distrugge, sradica e annienta ogni sapienza e giustizia della carne (per quanto considerevoli possano essere agli occhi degli uomini ed anche nella nostra reputazione), non importa con quanta sincerità d'animo le si pratici; dall'altro stabilisce, istituisce ed esalta il peccato (per quanto assente esso sia o per quanto lo si ritenesse presente)»¹⁶. La distinzione fra uomo vecchio e uomo nuovo, fra carne e spirito, viene radicalizzata al massimo: solo sradicando dal cuore le concezioni di giustizia e di sapienza della tradizione filosofica antica e della teologia cattolica sarebbe possibile aprirsi a quelle di Dio. La concezione della giustizia e la distinzione fra bene e male, come sono state sviluppate dalla filosofia greca, in particolare da Aristotele (384/383-322 a.C.), ed elaborate in senso cristiano nel corso dei secoli, non solo non avrebbero valore, ma avrebbero un effetto negativo, perché darebbero ai fedeli false sicurezze. Sarebbe molto pericoloso discutere «[...] del "bene dedotto dalla filosofia", mentre Dio l'ha mutato in male. Infatti anche se tutte le cose sono molto buone, tuttavia nessuna di esse è buona per noi, e benché in nessun modo sia cattiva, tuttavia esse sono tutte cattive per noi. E tutto ciò, perché abbiamo il peccato. Perciò è necessario evitare ciò che è buono ed assumersi ciò che è cattivo»¹⁷.

Non è facile rendersi conto della radicalità di queste tesi. Non vi sarebbe analogia fra il concetto di giustizia elaborato filosoficamente e quello della

¹¹ MAX JOSEF SUDA, *Die Ethik Martin Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Götting 2006, p. 20.

¹² WA 40.1, p. 249.

¹³ *Ibid.*, pp. 284-285.

¹⁴ M. LUTERO, *Un sermone sul Nuovo testamento, cioè sulla santa messa*, in IDEM, *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla santa messa Messa (1520)* [uniti *Giudizio di Martin Lutero sulla necessità di abolire la messa privata (1521)* e *La messa privata e la consacrazione dei preti (1523)*], a cura di Silvana Nitti, Claudiana, Torino 1995, pp. 95-145 (p. 136).

¹⁵ IDEM, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, trad. it., a cura di [monsignor] Franco Buzzi, Edizioni San Paolo, Cinisello Bal-

samo (Milano) 1991, p. 200. Il curatore dell'opera precisa in nota di usare il termine "Evangelo" quando si tratta del contenuto del Vangelo, e "Vangelo" quando si tratta di un libro particolare del Nuovo Testamento.

¹⁶ *Ibid.*, p. 183.

¹⁷ *Ibid.*, p. 556.

giustizia divina, il concetto umano di giustizia, formulato “dall’uomo vecchio”, non sarebbe una forma più o meno imperfetta di quella divina, neanche se tiene conto dei dieci comandamenti, ciò che porta alla raccomandazione paradossale «[...] è necessario evitare ciò che è buono ed assumersi ciò che è cattivo».

Ci sono anche altri passi non meno paradossali. «Dunque tutte queste proposizioni sono vere. Dio vuole il male, Dio vuole il bene; Dio non vuole il male, Dio non vuole il bene. Ma a questo punto essi [i teologi scolastici] strepitano, perché [invece] è il libero arbitrio ad essere colpevole [Quia Liberum arbitrium est in culpa]. Ma esso, secondo una teologia più profonda, non è niente [nihil est]. È pur vero che questi sono i misteri più sottili della teologia, dei quali non si dovrebbe discutere davanti a persone semplici e inesperte, ma solo tra i perfetti [Sed inter perfectos]»¹⁸.

Il peccato non dipenderebbe da una colpa personale ascrivibile al libero arbitrio, cosa che sarebbe incompatibile con l’onnipotenza divina, e non potrebbe che dipendere in qualche modo dalla volontà di Dio: «Infatti non è neppur vero che Dio — come lo si accusa — comandi all’uomo di fare il male; è vero invece, che egli lascia solo l’uomo, affinché non possa resistere al diavolo, il quale a questo scopo riceve il comando di Dio e ne esegue la volontà [qui habet ad hoc mandatum et voluntatem Dei]»¹⁹. Il diavolo diventa il mandatario e l’esecutore della volontà divina. Questi concetti sono ribaditi nel trattato sul “servo arbitrio”, che Lutero considerava la sua opera più importante: «La volontà umana è stata pertanto posta nel mezzo, come una bestia da soma. Se la cavalca Dio, vuole e va dove Dio vuole, come dice il libro dei salmi. “Io ero verso di te come una bestia. Ma pure io resto del continuo con te” [Sal 73 (72), 22-23]. Se invece la cavalca Satana, vuole e va dove Satana vuole. E non è nella sua facoltà scegliere o cercarsi uno dei due cavalieri, bensì sono i cavalieri a combattersi l’un l’altro per ottenerla e possederla»²⁰. Se l’uomo fa il male non dipende dal suo libero arbitrio: «Infatti, come potrebbero essere malvagi e fare il male, se egli non lo permettesse? E come potrebbe permetterlo, se non lo volesse? Infatti non fa [tutto] ciò senza volerlo, ma lo permette volendolo»²¹.

L’uomo si trova in una situazione tragica, quello che gli sembra buono può esser cattivo davanti agli occhi di Dio, e viceversa. Anche se volesse fare la volontà di Dio non potrebbe né sapere ciò che è buono o cattivo, né decidere il proprio comportamento che invece dipenderebbe da forze superiori.

Se la salvezza non dipende dai meriti acquisiti con le opere compiute per mezzo del libero arbitrio, e la dannazione non dipende dalle manchevolezze, allora salvezza e dannazione dipendono unicamente da Dio. Per Lutero si tratta di una questione che oltrepassa la capacità di comprensione umana, e che, come sopra accennato, deve esser discussa solo fra i “perfetti”, quasi come una dottrina esoterica che non può essere comunicata alle persone semplici e le cui ragioni potranno essere comprese solo dopo la morte. «Dio vuole che io sia obbligato all’obbedienza e che tutti lo siano; egli però non dà la grazia, se non a chi vuole, né vuole darla a tutti, ma si riserva di fare una scelta fra loro, come ciò s’accordi, dico, lo vedremo nella vita futura»²².

Tutti gli uomini sono alberi cattivi che possono dare solamente frutti cattivi, tutti sono peccatori, si salva solo chi è giustificato dalla grazia di Dio, e quindi è “graziato” da Dio. Lutero sostiene che Dio vuole «[...] dimostrare che ci si salva non per i nostri meriti, ma per sua pura elezione, in virtù della sua volontà immutabile. [...] E, mediante tutto ciò, egli non dà la prova del nostro [libero] arbitrio, ma della volontà inflessibile e ferma della sua predestinazione»²³.

5. Le omelie sulle indulgenze del 1516

Già prima delle 95 Tesi del 31 ottobre 1517 Lutero aveva criticato la pratica delle indulgenze: domenica 27 luglio 1516, per esempio, aveva commentato la parabola contenuta nel Vangelo di san Luca (9 ca.-93 ca.), capitolo 18, versetti 9-14, nella quale Gesù contrappone il fariseo, che pregando si vantava delle sue opere, di digiunare regolarmente e di pagare le decime e si sentiva diverso dagli altri peccatori al pubblicano, che invece con contrizione confessava davanti a Dio di essere un peccatore²⁴. Nella sua omelia Lutero aveva affrontato il tema delle indulgenze e aveva messo in guardia dal diavolo che avrebbe potuto porre le sue trappole per catturare gli uomini per mezzo non solo di cattive azioni ma

¹⁸ Ibid., p. 222.

¹⁹ Ibid., p. 219.

²⁰ Ibid., p. 125.

²¹ Ibid., p. 223.

²² Ibid., p. 222.

²³ Ibid., p. 536.

²⁴ IDEM, *Sermo Dom. X. post Trin, WA* 1, pp. 62-65.

anche di buone opere e aveva criticato commissari e predicatori delle indulgenze perché, a suo dire, non ne avrebbero spiegato natura ed effetti, lasciando il popolo nell'ignoranza allo scopo di convincerlo a fare donazioni. Lutero aveva mosso diverse critiche alla pratica delle indulgenze: i fedeli non avrebbero acquistato le indulgenze "degnamente contriti e confessati", non avrebbero sentito la necessità di migliorarsi e il fomite del peccato sarebbe rimasto inalterato. Aveva criticato altresì la pretesa che il potere delle chiavi avesse giurisdizione sulle anime del purgatorio, affermando: «*Per questo è oltremodo temerario predicare che le anime del purgatorio possano esser redente grazie a queste indulgenze, poiché è assurdo a dirsi e non viene spiegato in qual modo sia da intendersi. Inoltre, il Papa è crudele se non concede gratuitamente a queste misere anime ciò che può concedere in cambio di una somma necessaria alla Chiesa*»²⁵. Lutero non aveva ritenuto corretta neanche la denominazione di indulgenza, «*[...] perché il papa non ha la potestà di sciogliere e di indulgere, ma solo di intercedere affinché Dio indulga e sciolga*»²⁶.

La festa di Ognissanti era importante a Wittenberg e richiamava una grande folla perché la chiesa del locale castello era dedicata a tutti i santi, aveva ottenuto l'indulgenza della Porziuncola di Assisi (Perugia) e conteneva anche la raccolta di circa diciannovemila reliquie raccolte dal principe elettore di Sassonia, Federico III detto il Saggio (1463-1525), che consentivano di lucrare ulteriori indulgenze. Nell'omelia tenuta alla vigilia della festa nel 1516 Lutero aveva affrontato proprio il tema delle indulgenze²⁷.

Lutero era convinto che la persona veramente contrita dei propri peccati non avrebbe potuto desiderare di evitare l'espiazione delle relative pene e che non si sarebbe trattato di vera contrizione se ciò fosse dipeso più dalla paura per la pena che dal rimorso per aver peccato. La volontà di evitare le pene per mezzo delle indulgenze sarebbe stata «*più che perversa (perversissima) ma frequentissima, perché per paura della pena e per amor proprio odia la giustizia divina e ama la propria iniquità, e infatti odia la pena. È vero il contrario, come ho detto: per amore della giustizia e della pena odia il peccato e desidera essere castigato per aver leso la giustizia;*

quindi, non chiede indulgenze ma croci»²⁸. Per Lutero il peccato potrebbe essere giustificato solamente dalla grazia, ma non dalle proprie opere, un errore «*[...] che regna particolarmente nel nostro tempo a causa di seduttori e raccontatori di favole che inducono in questo errore il popolo, che dovrebbe essere piuttosto ricondotto sulla retta via*»²⁹.

6. La disputa contro la teologia scolastica

Lutero aveva già criticato la concezione aristotelica delle virtù in una lettera all'umanista Georg Burkhardt (1484-1545), detto "Spalatin" dal luogo di origine, Spalt, in Germania. In essa scrive che non si diventa giusti compiendo azioni giuste, ma solo dopo essere diventati giusti si possono compiere opere giuste, per questo sarebbe necessario prima trasformare la propria persona³⁰.

Il 4 settembre 1517, per l'occasione del baccellierato di uno studente, Lutero preparò novantasette tesi, dal titolo *Disputa contro la teologia scolastica*, nelle quali criticava la teologia del suo tempo e incominciava a delineare anche la sua teologia. Un ruolo particolare aveva in essa la critica del libero arbitrio³¹. In essa afferma: «*4. Vero è che l'uomo è diventato un albero cattivo: non può che volere e fare il male. 5. Falso è che il libero arbitrio possa rivolgersi a ciascuno degli opposti, al contrario non è libero ma prigioniero*»³². Quindi: «*31. La preparazione ottima e infallibile alla grazia, e anche l'unica disposizione, è l'eterna elezione e predestinazione da parte di Dio*»³³. 40. *Non c'è alcuna virtù morale senza o superbia o tristezza, cioè senza peccato. 41. Dall'inizio alla fine noi non siamo padroni delle nostre azioni. Contro i filosofi*»³⁴. 79. *Ogni opera della legge senza la grazia di Dio esteriormente può sembrare buona, ma interiormente è un peccato*»³⁵.

Nella narrativa sulle cause della Riforma protestante ricorrono spesso gli stessi stereotipi. Lo stesso luogo comune del "commercio delle indulgenze" non solo non descrive correttamente la pratica delle

²⁸ *Ibid.*, p. 99.

²⁹ *Ibid.*, p. 98.

³⁰ Cfr. IDEM, *Lettera a Spalatin*, 19-10-1516, in IDEM, *Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, a cura di Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849), Reimer, Berlino 1825, pp. 39-40.

³¹ IDEM, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, WA 1, 1883, pp. 221-228.

³² IDEM, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, in *Martin Luther, Latein-deutsche Studienausgabe*, a cura di Wilfried Härle, 3 voll., 2ª ed., Evangelische Verlagsanstalt, Lipsia 2016, vol. I, *Der Mensch vor Gott*, pp. 19-69 (p. 20).

³³ *Ibid.*, p. 23.

³⁴ *Ibid.*, p. 24.

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

²⁵ *Ibid.*, p. 66. Questa critica al Papa è stata ripresa nella tesi n. 82.

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

²⁷ IDEM, *Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis*, WA 1, pp. 94-99.

indulgenze, ma non aiuta neanche a comprendere la critica di Lutero.

Prescindendo da eventuali abusi, le indulgenze non venivano vendute, ma concesse per opere di misericordia corporale o spirituale, per esempio per pratiche pie, come preghiere, visita di chiese o pellegrinaggi, per opere a favore del prossimo, come costruzione di chiese, di ospedali, di ponti. Fedeli possono prendersi cura di ammalati direttamente, ma altri possono contribuire con una offerta per la costruzione o per la gestione di un ospedale. Nella tesi n. 50 Lutero denuncia «*le estorsioni dei predicatori di indulgenze*»³⁶. Fra le disposizioni contenute nella *Instructio summaria* per l'arcidiocesi di Magdeburgo e la diocesi di Halberstadt, cioè le istruzioni per i confessori dell'indulgenza, figuravano alcune indicazioni per l'entità dell'offerta, per esempio sei fiorini per i prelati e i nobili con un reddito di cinquecento fiorini, tre fiorini per commercianti con reddito di duecento fiorini, cioè poco più dell'uno per cento. L'*Instructio* precisava poi: «*E quelli che non posseggono denaro contribuiscano con preghiere e digiuni, il regno dei cieli, infatti, deve esser aperto non solo per i ricchi ma che per i poveri*»³⁷. Anche se Lutero si rivolge con le sue 95 *Tesi* all'arcivescovo Alberto e alla sua campagna, la questione fondamentale riguarda la legittimità delle indulgenze e la loro base teologica.

Nella disputa sulle indulgenze è necessario distinguere le tesi fondamentali da quelle polemiche e provocatorie. Le tesi fondamentali sono espone essenzialmente nelle prime quattro e nelle ultime tre: tutta la vita deve essere penitenza; il fedele deve accettare di scontare tutte le pene, cioè accettare la volontà di Dio; l'atteggiamento verso le pene deve essere sostenuto dall'odio verso se stessi; la tranquillità ottenuta con le indulgenze sarebbe solo «sicurezza in una falsa pace». Alla base di questi principi c'è la concezione della giustificazione di Lutero: con il proprio comportamento, cioè con le opere, il fedele non può presumere di acquisire meriti per la propria salvezza e questo varrebbe pure per le indulgenze, anche se lucrate per finanziare opere di misericordia. Tutti vivono nel peccato e sono dominati dalla concupiscenza, non esiste la carità perfetta, ogni pre-

sunta opera buona non sarebbe fatta unicamente per fare la volontà divina, ma sarebbe inficiata da motivi egoistici e, nel caso delle indulgenze, avrebbe un ruolo importante il tornaconto personale, nonché la speranza di sottrarsi alle pene per i propri peccati. Nella predicazione delle indulgenze verrebbero fatti quindi due errori fondamentali: ai fedeli viene suggerita la possibilità di evitare le pene e di contribuire alla propria salvezza con le proprie opere.

Il ruolo della nuova concezione di giustizia e di giustificazione che Lutero sviluppa partendo dalle riflessioni sulla *Lettera ai Romani* viene ricordato da diversi autori: per esempio il suo commento rappresenta «*il preludio della Riforma*»³⁸ e «*non si esagera troppo affermando che i dibattiti sulle idee principali della Lettera ai Romani hanno spaccato il cristianesimo occidentale*»³⁹.

Nel giugno del 1518 Lutero fu convocato a Roma per essere interrogato nell'ambito del processo canonico a suo carico, ma Ferdinando il Saggio ottenne che l'incontro avvenisse in Germania. A metà di ottobre, Lutero incontrò per alcuni giorni il cardinale Tommaso De Vio (1469-1534) — detto, dalla sua città di origine, «cardinale Caetano» o «Gaetano» —, generale dell'ordine domenicano e rinomato teologo pontificio. L'interrogatorio si concentrò soprattutto sulla questione della giustificazione per fede: a questo proposito padre Pani scrive: «*Va anche notato che gli stessi consiglieri al seguito di Lutero rimasero sorpresi dall'acume teologico del cardinale, il quale, al di là del problema delle indulgenze, aveva rilevato nella giustificazione per fede il nucleo centrale della nuova teologia, e nella pretesa di una certezza di fede nei confronti della salvezza l'esigenza di una diversa economia ecclesiale, quella per cui egli ebbe a scrivere: "Ciò significa fondare una nuova Chiesa"*»⁴⁰. Probabilmente i consiglieri di Lutero sarebbero ancora più sorpresi del fatto che, dopo più di cinquecento anni, ci sono ancora specialisti che considerano quale causa della Riforma protestante eventuali eccessi nella predicazione o interessi finanziari e non si rendono conto che la giustificazione per fede come era intesa da Lutero significava davvero «fondare una nuova Chiesa» e questo ben prima della scomunica a lui comminata nel gennaio 1521.

³⁶ PAOLO RICCA e GIORGIO TOURN, *Le 95 tesi di Lutero e la cristianità del nostro tempo*, 2ª ed. completamente rinnovata, Claudiana, Torino 1998, p. 77.

³⁷ *Instructio summaria*, in *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)* I. Teil *Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517-1518)*, a cura di Peter Fabisch ed E. Iserloh, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1988, pp. 246-293 (p. 265-266).

³⁸ G. PANI, *op. cit.*, p. 15.

³⁹ RAYMOND EDWARD BROWN (1928-1998), *Introduzione al Nuovo Testamento*, trad. it., a cura di Gastone Boscolo, Queriniana, Brescia 2001, p. 740, cit. *ibid.*, p. 27.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 118.

7. La concezione della Messa fino alla scomunica

Nel commento alla *Lettera ai Romani* Lutero si serve ancora della concezione tradizionale della Messa per spiegare la sua critica alla “giustizia delle opere”. È difficile, infatti, comprendere perché le buone opere dovrebbero essere intrinsecamente prive di valore o addirittura peccaminose: «*Infatti la giustizia di Dio è causa della salvezza. Qui di nuovo per “giustizia di Dio” non si deve intendere quella grazia alla quale Dio è giusto in sé, ma quella mediante la quale noi siamo giustificati da lui. Ciò accade per mezzo della fede nell’Evangelo. Onde il beato Agostino, al capitolo XI dello scritto Lo spirito e la lettera, afferma: “Si dice perciò giustizia di Dio, perché è Dio che, impartendola, ci fa giusti. Come pure è salvezza del Signore quella con cui egli ci fa salvi”. E ciò è detto per distinguerla dalla giustizia degli uomini, la quale risulta dalle opere, appunto come la definisce apertamente Aristotele [384/383-322 a.C.]) nel III libro dell’Etica. Secondo lui, la giustizia consegue agli atti e sgorga dagli atti. Invece, secondo Dio, la giustizia precede le opere e le opere provengono da essa. Per fare un paragone: come nessuno può svolgere le mansioni di un vescovo o di un sacerdote, senza essere stato prima consacrato e santificato a questo scopo, così le opere giuste di persone non ancora giustificate sono come quelle d’un uomo che, pur non essendo sacerdote, svolga le mansioni del sacerdote e del vescovo; in altri termini: sono azioni sciocche, sono scene da commedianti, simili a quelle dei ciarlatani*»⁴¹.

Il 9 novembre 1519 fu pubblicato per la prima volta *Un sermone del SS.mo Sacramento del Santo Vero Corpo di Cristo e delle confraternite*, saggio nel quale Lutero descrive la Messa come una comunione, e precisamente come duplice comunione: tanto con Cristo e tutti i santi, quanto con i credenti presenti e con tutti i cristiani.

«*La cosa significata, ossia l’effetto di questo sacramento è la comunione dei santi. Perciò lo si designa anche comunemente col nome Synaxis o Communio, che significa appunto comunione, come il verbo comunicare significa in latino ricevere questa comunione, o come diciamo in tedesco andare al sacramento; e deriva dal fatto che Cristo, con tutti i santi, è un corpo spirituale, come il popolo di una città è una comunità e un corpo, e ogni cittadino è membro dell’altro e dell’intera città. Così tutti i santi sono membra di Cristo e della Chiesa, che è*

una spirituale ed eterna città di Dio, e chi è ricevuto in questa città è accolto nella comunità dei santi e incorporato nel corpo spirituale di Cristo, e fatto suo membro. [...] La comunione consiste in questo, che tutti i beni spirituali di Cristo e dei suoi santi sono condivisi e diventano comuni a colui che riceve il sacramento, e inversamente anche tutti i dolori e i peccati diventano comuni, e così l’amore s’accende all’amore, e unisce»⁴².

Lutero intende “comunione” non solo come comunione spirituale con Cristo e con i santi, ma anche come comunione con gli altri fedeli, nella quale ciascuno dovrebbe sopportare le preoccupazioni dell’altro: «*Infatti, in questo sacramento ci è data l’immensa grazia e misericordia di Dio, affinché in ogni nostra calamità deponiamo ogni tormento sulla comunità, e in particolare su Cristo e affinché l’uomo possa fortificarsi, consolarsi e dire: “se io sono un peccatore, se sono caduto, se mi coglie questa o quella sventura, ebbene, io vado al sacramento e ricevo un segno da Dio, che la giustizia di Cristo, la sua vita e la sua passione, prende le mie parti con tutti gli angeli e i beati del cielo e gli uomini pii sulla terra. Se devo morire, non son solo nella morte, se soffro, essi soffrono con me. Ogni mia disgrazia è diventata comune a Cristo e ai santi, per il fatto che ho un segno certo del loro amore verso di me”. Ecco, questo è il frutto e l’uso di questo sacramento, e il cuore dev’esserne lieto e forte. Se hai così gustato, o vuoi gustare, questo sacramento, devi anche portare in comune le sciagure della comunità*»⁴³.

Lutero interpreta a suo modo la formula della consacrazione: «*Così disse Cristo quando istituì il sacramento: “Questo è il mio corpo che è dato per voi; questo è il mio sangue che è sparso per voi; ogni volta che lo farete, ricordatevi di me”, come se dicesse: “Io sono il capo, voglio essere il primo a darmi per voi, voglio che sia comune a me il vostro dolore e le vostre sventure, voglio portarle per voi, affinché anche voi, reciprocamente lo facciate per me e tra voi e consentiate che tutto sia comune in me e con me; e vi lascio questo sacramento come un contrassegno sicuro di tutto ciò, affinché non vi dimentichiate di me, ma vi esercitate ogni giorno a ciò che ho fatto e faccio per voi, affinché siate fortificati e vi sosteniate così l’un l’altro”*»⁴⁴.

⁴² IDEM, *Un sermone sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite*, trad. it., a cura di G. Miegge, in IDEM, *Scritti religiosi*, cit., pp. 297-322 (pp. 300-301).

⁴³ *Ibid.*, pp. 303-304.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 304-305.

⁴¹ M. LUTERO, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, cit., p. 206.

Lutero ricorda anche l'antica tradizione di condividere i beni materiali durante la Messa: Cristo «[...] vuole che facciamo un uso frequente del sacramento, perché ci ricordiamo di lui e seguendo il suo esempio ci esercitiamo in quella comunione. Poiché se l'esempio non fosse frequentemente rappresentato, anche la comunione sarebbe presto dimenticata, come purtroppo vediamo che si tengono molte messe, eppure la comunione cristiana, che in essa dovrebbe essere predicata, esercitata e rappresentata nell'esempio di Cristo, svanisce interamente, tanto completamente che non sappiamo più a che fine serva questo sacramento, e come se ne debba far uso; anzi, purtroppo sovente con le messe la comunione è distrutta, e tutto è falsato. Questa è la colpa dei predicatori, che non predicano l'Evangelo né i sacramenti, ma le loro invenzioni umane sui vari generi di opere e sui vari modi di vivere una vita buona. Ma in passato si praticava così bene questo sacramento, e s'insegnava al popolo a comprendere così bene questa comunione, che essi portavano insieme in chiesa anche i cibi materiali e gli altri beni e quivi li dividevano tra coloro che ne avevano bisogno, come scrive Paolo (I Corinti, XI); e come traccia di questo uso è rimasta nella messa la parola *Collecta*, che significa una raccolta comune, come quando si raccoglie in comune del denaro per darlo ai poveri»⁴⁵.

Lutero ammette la presenza reale di Cristo senza volerla giustificare teologicamente: «Alcuni esercitano la loro arte e le loro sottigliezze, per cercare dove rimane il pane, quando è trasformato nella carne di Cristo, e il vino nel suo sangue, e anche come in una così piccola particella di pane e di vino possa essere contenuto tutto il Cristo, la sua carne e il suo sangue. Ma non è necessario che tu lo indaghi. Basta che tu sappia che è un segno divino, in cui la carne e il sangue di Cristo sono veramente contenuti; come e dove, rimettilo a lui»⁴⁶. L'essenza della Messa sembra consistere piuttosto nella comunità fra i credenti: «Reciprocamente, anche noi dobbiamo essere trasformati da questo amore, e assumere come nostre le debolezze di tutti gli altri cristiani, e la loro figura e la loro necessità, e consentire che appartengano loro tutti i beni dei quali possiamo disporre, affinché possano goderne; questa è la vera comunità e il vero significato di questo sacramento»⁴⁷.

Presumibilmente nel marzo del 1520 Lutero tenne una predica sulla Messa, la cui versione scritta è

stata pubblicata con il titolo *Un sermone sul Nuovo Testamento*, cioè sulla santa Messa, solamente nell'agosto seguente. Per Lutero, la Messa è un testamento: nell'Ultima Cena, Cristo ha annunciato il perdono dei peccati attraverso la sua morte in croce. Ogni Messa dovrebbe menzionare la promessa delle parole dell'istituzione: «*Poiché la messa dipende interamente da loro [dalle parole di Cristo] con la loro natura e opera, con il loro uso e il loro frutto: e senza queste parole non si riceve nulla della messa*»⁴⁸.

Lutero critica la concezione tradizionale della Messa come sacrificio: «[...] non noi sacrifichiamo Cristo, ma Cristo "sacrifica" noi; in questo senso è sopportabile, anzi persino utile, che chiamiamo la messa un sacrificio, non perché essa lo sia in sé, ma perché noi ci sacrifichiamo con Cristo, cioè ci affidiamo a Cristo con una salda fede nel suo testamento e davanti a Dio non ci presentiamo con la nostra preghiera, lode e sacrificio in altro modo che per mezzo di lui e della sua mediazione»⁴⁹.

Se nella Messa avviene un sacrificio, sono il sacerdote e i fedeli che offrono se stessi e beni materiali alla volontà di Dio così come preghiere e lodi: «Che cosa dobbiamo sacrificare? Noi stessi e tutto quello che abbiamo con assidue preghiere, come quando diciamo: "sia fatta la tua volontà in terra come in cielo". Così dobbiamo offrire noi stessi alla volontà divina, affinché Dio faccia di noi quel che vuole secondo il suo divino beneplacito: inoltre gli offriamo come sacrificio una lode e la sua dolcissima misericordia che ci ha promesso e dato in questo sacramento. [...] È proprio vero: questa preghiera, lode, gratitudine e l'offerta del sacrificio di noi stessi non dobbiamo portarli da noi stessi davanti agli occhi di Dio ma affidarli a Cristo e lasciare che sia lui a presentarli, come insegna Paolo in Ebrei 13: "Offriamo a Dio del continuo un sacrificio di lode, cioè il frutto di labbra che lo confessano" e lo lodano, e tutto questo per mezzo di Cristo»⁵⁰.

Lutero deplora che le parole del testamento siano dette sottovoce e in latino, perché in realtà sarebbero rivolte agli "eredi", cioè a tutti i fedeli. L'essenza della Messa consisterebbe nel ricordare ai credenti la promessa del perdono dei peccati affinché credano in essa. «Ma pochissimi intendono la messa in questo modo, perché pensano che solo il prete offra la messa in sacrificio davanti a Dio, mentre invece questo modo di "sacrificare" lo pratica e lo deve praticare

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 306-307.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 310-311 (traduzione modificata dall'Autore).

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 308-309 (traduzione modificata dall'Autore).

⁴⁸ IDEM, *Un sermone sul Nuovo Testamento*, cioè sulla santa messa, cit., pp. 95-145 (p. 103)..

⁴⁹ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 127-128.

ognuno che riceve il sacramento, anzi anche tutti coloro che assistono alla messa benché non ricevano materialmente il sacramento, e ancor più ogni singolo cristiano, dovunque egli sia e in ogni momento, come dice Paolo [Ebrei 13,15]: “per mezzo di lui offriamo del continuo un sacrificio di lode”. [...] la messa è stata istituita perché ci possiamo radunare e offrire in comunione quel sacrificio. [...] [la messa] non è propriamente altro che questo: noi riceviamo il testamento e inoltre ci esortiamo e preoccupiamo di fortificare la fede e di non dubitare che Cristo in cielo è il nostro pastore che si offre continuamente in sacrificio per noi, e presenta a Dio, rendendoli graditi, noi, la nostra preghiera e la nostra lode»⁵¹.

L'essenza della Messa non sarebbe, dunque, l'Eucaristia, ma l'ascolto e la fede nella promessa della redenzione mediante il sacrificio sulla Croce: «In effetti, quando celebriamo, ascoltiamo o vediamo una messa senza le parole o senza il testamento, e aspettiamo solamente il sacramento e il segno, in tal caso la messa non è celebrata neppure a metà, dato che [celebrare] il sacramento senza il testamento è come custodire un astuccio senza la gemma»⁵².

Ciò significa che per Lutero la recita delle parole dell'Ultima Cena non comporta la consacrazione delle particole, che quindi non rappresenta la parte essenziale e necessaria della Messa. Essenziali sono la memoria e la fede nella promessa della salvezza: «Io posso infatti godere ogni giorno del sacramento nella messa, solo se m'immagino il testamento — cioè la parola e il solenne impegno di Cristo — e con essi nutro e fortifico la mia fede»⁵³. Nell'Ultima Cena Gesù ha collegato alle parole del testamento dei segni visibili, cioè il pane e il vino: «Noi poveri uomini, infatti, poiché viviamo con i cinque sensi. Dobbiamo sempre avere per lo meno un segno esteriore accanto alle parole, al quale possiamo attenerci e intorno al quale possiamo riunirci, ma in modo che quel segno sia un sacramento, cioè che sia esteriore. Però sia e significhi una realtà spirituale»⁵⁴.

In altri passi Lutero spiega che la messa non è solo un testamento, ma anche un sacramento: «Tutto ciò lo si capisce facilmente se si afferra quel che è la messa, cioè un testamento e un sacramento, vale a dire la parola o la promessa di Dio e un santo segno del pane e del vino, sotto il quale c'è veramente la carne e il sangue di Cristo»⁵⁵.

Anche in questo scritto Lutero sottolinea il ruolo della comunità e dello scambio dei beni per la natura della Messa: «[...] il prete con la patena eleva e offre a Dio le ostie non consacrate proprio nello stesso tempo in cui si canta l'offertorio e le persone fanno l'offerta. Con questo si vuol dire che non è il sacramento che viene offerto da noi a Dio, ma solo le offerte in denaro e quelle dei cibi e dei beni raccolti: per esse si ringrazia Dio e le si benedice in vista della distribuzione a tutti i bisognosi»⁵⁶.

La tesi più importante di questo testo è che non solo un sacerdote può celebrare la messa, ma ogni cristiano: «Allora diventa chiaro che non soltanto il sacerdote, ma la fede di ogni singola persona offre la messa. Questa fede è il vero ufficio sacerdotale, per mezzo del quale Cristo viene offerto in sacrificio davanti a Dio — ufficio che il prete rappresenta con i gesti esteriori della messa. E così tutti insieme sono ugualmente sacerdoti spirituali davanti a Dio»⁵⁷.

Per Lutero ci sono molti sacerdoti che non celebrano correttamente la Messa, d'altra parte ci sarebbero laici che, senza saperlo, praticerebbero il rito sacrificale: «[...] Da quanto procede puoi tu stesso osservare che sono molti coloro che celebrano la messa e offrono il sacrificio correttamente, non sapendo nulla del fatto — né lo considerano — che essi sono sacerdoti o che possono celebrare messa. [...] Infatti, tutti coloro che credono che Cristo è per loro un pastore in cielo davanti agli occhi di Dio, e si appoggiano a lui, e per mezzo suo portano davanti a Dio preghiere, lode, pene e loro stessi, e non dubitano che egli faccia lo stesso e offra se stesso in sacrificio per loro, e prendono corporalmente o spiritualmente il sacramento e il testamento come segno di tutto questo e non dubitano che ogni peccato è stato rimosso e che Dio è diventato padre pieno di grazia e ha preparato la vita eterna: ecco tutti costoro, dovunque siano, sono veri sacerdoti e celebrano veramente in modo giusto la messa, e così ottengono pure quel che desiderano. È la fede, infatti, che deve fare tutto. Lei sola è il vero ufficio sacerdotale e non lascia che altri lo siano; perciò, tutti i cristiani sono sacerdoti, tutte le donne sono sacerdotesse, che si sia giovani o vecchi, padrona o donna di servizio, persone istruite o prive di cultura»⁵⁸.

Lutero non accetta interpretazioni della Messa differenti dalla sua, che considera opera demoniaca e tradimento del messaggio evangelico: per questo

⁵¹ Ibid., p. 129.

⁵² Ibid., p. 117.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibid., pp. 109+111.

⁵⁵ Ibid., p. 121.

⁵⁶ Ibid., pp. 123-124.

⁵⁷ Ibid., pp. 129-130.

⁵⁸ Ibid., p. 130.

non risparmia una dura critica al pontefice: «*Il papa non ha il benché minimo potere di cambiare quello che Cristo ha fatto. E i cambiamenti che fa, li fa come tiranno e anticristo*»⁵⁹.

Nel trattato *Della cattività babilonese della Chiesa*⁶⁰ del 1520, Lutero riassume la sua critica alla forma e alla concezione tradizionali della Messa, ben sapendo che tale critica è diretta non solo contro eventuali abusi, superficialità e umana debolezza dei celebranti, ma contro l'autentica tradizione della Chiesa: «*Mi accingo — egli scrive — a un'ardua impresa e forse non sarà possibile sradicare questa idea che, confermata dall'uso di tanti secoli e approvata dal consenso di tutti, ha posto tali radici, che sarebbe necessario o eliminare e cambiare quasi tutti i libri che oggi vanno per la maggiore, e quasi l'immagine universale delle chiese, e introdurre o piuttosto reintrodurre un tipo di cerimonie profondamente diverso*»⁶¹ e sottolinea pure la convinzione che la sua interpretazione della Messa rappresenta una novità nella storia della Chiesa: «*Io dico cose mai udite e destinate a stupire, ma, se rifletti bene su quel che è la messa, ti renderai conto che son cose vere quelle di cui ho parlato*»⁶².

Lutero riprende e radicalizza la critica alla concezione della Messa come sacrificio: «*Ora, vi è un altro scandalo. Molto più vasto e visibile, che va rimosso: la credenza, cioè, diffusa dappertutto, che la messa sia un sacrificio che viene offerto a Dio. Anche le parole del canone sembrano esprimere questa opinione, dove è detto: “questi doni, queste offerte, questi santi sacrifici” e più sotto: “questa oblazione”. [...] A queste espressioni si aggiungono detti dei santi padri, un gran numero di esempi e una diffusa pratica religiosa, osservata costantemente nel mondo intero*»⁶³. Lutero nega il carattere sacrificale della Messa: «*Ma chi tra i sacerdoti, quando celebra il sacrificio, è convinto di offrire soltanto delle preghiere? Tutti loro si immaginano di offrire a Dio Padre Cristo stesso, come vittima pienamente sufficiente, e di compiere un'opera buona per tutti quelli a cui si propongono di giovare, perché ripongono nell'“opus operatum” la fiducia, che non danno alla preghiera*»⁶⁴.

Per Lutero, la Messa consiste nel testamento e nel sacramento, che ne è solamente un segno, non neces-

sario: «*[...] possiamo comprendere che in qualsiasi promessa di Dio ci vengono presentati due elementi: la parola e il segno. Riusciamo così a capire che la parola è il testamento, ma che il segno è il sacramento: nella messa la parola di Cristo è, appunto, il testamento e il pane e il vino sono il sacramento. E come la potenza insita nella parola è maggiore che nel sacramento, poiché l'uomo può avere la parola, o testamento, e servirsene [anche] senza il segno o sacramento*»⁶⁵.

L'enfasi sull'importanza del segno, invece, porta, secondo Lutero, a un atteggiamento sbagliato nei confronti della Messa: «*In ogni sacramento infatti il segno, in quanto tale, vale incomparabilmente meno della sostanza*»⁶⁶.

Per Lutero è necessario che l'annuncio della promessa sia comprensibile per tutti i partecipanti: «*Giustamente, perciò, io ho detto che tutto il valore della messa sta nelle parole con le quali Cristo attesta che la remissione dei peccati è donata a tutti coloro i quali credono che per loro è dato il suo corpo ed è versato. E per questa ragione nulla serve di più a quelli che stanno per ascoltare la messa che meditare attentamente e con piena fede su queste parole con attenzione e fiducia*»⁶⁷.

Se l'annuncio della promessa è l'essenza della Messa, allora il ruolo di un consacrato nella celebrazione diventa superfluo: «*[...] quanto alla sostanza della messa e del sacrificio, siamo tutti uguali, sacerdoti e laici*»⁶⁸. Anche tutto il rito della Messa è superfluo, basta ricordare la promessa e crederci fermamente: «*Io posso avere ogni giorno, anzi ogni ora, la messa fin tanto che posso pormi davanti le parole di Cristo tutte le volte che voglio e in esse alimentare e fortificare la mia fede in loro*»⁶⁹.

Dopo la scomunica del gennaio 1521, i toni di Lutero si fanno ancora più aspri: arrivato «*[...] alla conclusione che nella chiesa il ministero della Parola è uno solo, ed è comune a tutti i cristiani, perché tutti possono parlare e giudicare, e tutti sono tenuti ad ascoltare*»⁷⁰, rivolto ai “papisti” dichiara di aver smantellato «*[...] il vostro ministero col suo sacerdozio e il suo sacrificio; facendo affidamento sull'autorità di Dio, e con libera coscienza dichiariamo che, poiché governate senza fondamento biblico, voi*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁰ M. LUTERO, *La cattività babilonese della chiesa* (1520), trad. it., a cura di Fulvio Ferrario e Giacomo Quattino, Claudiana, Torino 2006.

⁶¹ *Ibid.*, p. 125 (traduzione modificata dall'A.).

⁶² *Ibid.*, p. 157.

⁶³ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 89 (traduzione modificata dall'A.).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 143.

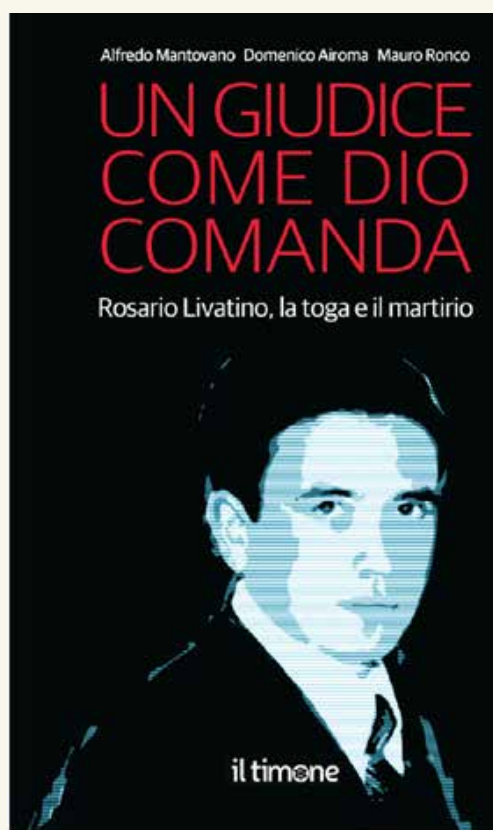
⁷⁰ IDEM, *Giudizio di Martin Lutero sulla necessità di abrogare la messa privata*, in IDEM, *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla santa messa*, cit., pp. 147-281 (p. 179).

siete ministri di Satana, e il vostro ministero, con il vostro sacerdozio, è stato introdotto da Satana, per distruggere l'unico e salvifico ministero dello Spirito. E quale è il sacerdozio, tali sono anche il sacrificio e il ministero. Sacerdote, legge e opera, non sono altro che menzogne di Satana»⁷¹.

Ma gli sviluppi ulteriori della concezione dopo la scomunica esulano dai limiti di questo studio che si è proposto di sottolineare come già negli anni precedenti Lutero ha preso posizioni nel campo della teologia e della liturgia sempre più distanti dall'ortodossia cattolica. Dopo l'esperienza della torre era convinto di aver compreso l'autentico senso dell'Evangeli e di interpretare correttamente la Sacra Scrittura, ciò che avrebbe consentito di risolvere i problemi della Chiesa del suo tempo. Nei vari contatti e incontri con la gerarchia ha dovuto constatare sempre più che la sua critica non si limitava a veri o presunti abusi contemporanei, ma metteva in dubbio principi fondamentali secolari. In *La cattività babilonese della chiesa*, per esempio, denuncia «[...] la tirannia del papa, io qui mi libero e riscatto la mia coscienza, movendo al papa e a tutti i papisti l'accusa di essere loro i colpevoli per tutte le anime che si perdono per il miserevole stato di cattività [della chiesa], a meno che essi non aboliscano il loro diritto e le loro tradizioni, e non restituiscano alle chiese di Cristo la loro libertà, e la facciano insegnare, [ammettendo] che il papato in realtà, altro non è che il regno di Babilonia e del vero Anticristo. Chi è "l'uomo del peccato" e "il figlio della perdizione" [cfr: II Tess. 2,3] se non colui che con le sue dottrine e i suoi ordinamenti accresce i peccati e la perdizione delle anime nella chiesa, pur sedendovi come se fosse un Dio [II Tess. 2.4]? Ebbene, tutto questo lo ha ampiamente compiuto già da molti secoli la tirannia papale, che ha estinto la fede, ha reso oscuri i sacramenti, ha oppresso il vangelo e ha imposto invece le sue leggi, che non sono sole empie e sacrileghe, ma anche barbare e del tutto prive di cultura, moltiplicandole senza fine»⁷². Si tratta evidentemente della rottura totale con la Chiesa cattolica prima della scomunica decretata dalla bolla *Decet Romanum Pontificem* del 3 gennaio 1521.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 179-180.

⁷² IDEM, *La cattività babilonese della chiesa* (1520), cit., p. 213.



Cultura&Identità. Rivista di studi

www.culturaeidentita.org

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

Anno XIII, nuova serie

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti
Direttore responsabile: Emanuele Gagliardi
Webmaster: Massimo Martinucci

Redazione: viale Omero 22, 20139 Milano

E-mail: info@culturaeidentita.org

**nuovo
indirizzo**

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. **1000/00001062** presso **Banca Intesa San Paolo**, cod. IBAN **IT34F0306905239100000001062**, 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 loro pubblicazione avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi pubblicati possono essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli agli standard redazionali.

© Copyright Cultura&Identità ♦ Tutti i diritti riservati

Numero 33, chiuso in redazione il 29 settembre 2021
festa dei santi Michele, Gabriele e Raffaele arcangeli

Il problema della salvaguardia dell'ambiente è oggi di grande attualità. L'accostamento a esso avviene tuttavia in genere in una ottica tecnocratica e statalistica, che spesso sconfina in soluzioni che vedono gnosticamente l'uomo come il principale colpevole del decadimento ambientale. Scruton si colloca in una prospettiva radicalmente controcorrente, vedendo il problema sotto un'angolatura schiettamente burkiana.



Salvaguardare la natura*

Sir Roger Scruton

La difesa dell'ambiente ha tutte le caratteristiche di una battaglia di sinistra: prevede una classe-vittima — le generazioni future —, un'avanguardia illuminata che combatte per loro — gli “eco-guerrieri” —, i potenti filistei che le sfruttano — i capitalisti — e infinite occasioni di manifestare il proprio risentimento per il vincente, ricco e “occidentale” Occidente. Anche lo stile dei suoi militanti è di sinistra: l'ambientalista è giovane, trasandato, socialmente poco raccomandabile, concentrato mentalmente su cose più elevate. Il suo avversario,

al contrario, è noioso, di mezza età, vestito elegantemente e di solito americano. Con il suo affollato repertorio di fatti e di teorie e il suo intenso attivismo la causa ambientalistica sembra fatta apposta per attrarre gli intellettuali. L'ambientalismo è qualcosa cui ci si aggrega e per molti giovani presenta il carattere semi-redentivo e identitario delle rivoluzioni del XX secolo. Ha la sua ala militare — Greenpeace e altre organizzazioni attivistiche — e anche i suoi ferventi comitati, il suo *odium theologicum* e le sue riviste sostenitrici. Ambientalisti fuori dal coro come Bjørn Lomborg, autore di *The Skeptical Environmentalist*¹, sono oggetto di condanna durante convegni gremiti che li demonizzano come eretici. In breve, l'ambientalismo ha l'aspetto di quelle religioni secolari, come il socialismo, il comunismo e l'anarchia, che hanno ribaltato il mondo nel corso del XX secolo.

Per questo i conservatori si schierano istintiva-

* Questo articolo è tratto dal volume *Confessioni di un eretico. Saggi scelti*, trad. it., a cura di Oscar Sanguinetti, D'Ettoris Editori, Crotone 2017. Ci è parso opportuno riproporlo — con il permesso dell'Editore — per orientare da un punto di vista critico-conservatore anche chi non possiede il libro in ordine al corretto rapporto dell'uomo con la natura — *rectius* con il creato —, un tema oggi al centro del dibattito pubblico, nonché di quello — non meno vivo — intra-ecclesiale. L'analisi di Scruton, come sempre quanto mai “centrata” è a questo proposito preziosa. La traduzione ha subito qualche ritocco redazionale.

¹ Cfr. BJØRN LOMBORG, *L'ambientalista scettico. Non è vero che la Terra è in pericolo*, 2001, trad. it., Mondadori, Milano 2003.

mente contro l'ambientalismo e cominciano a guardarsi intorno in cerca di fatti e di teorie che rafforzino la loro convinzione che il riscaldamento globale, la riduzione della biodiversità, la crescita del livello degli oceani, l'inquinamento atmosferico diffuso o qualsiasi altro fenomeno anti-ecologico sia semplicemente uno dei miti di sinistra, paragonabile alla "crisi del capitalismo" profetizzata dai socialisti del XIX secolo.

Tuttavia, la difesa dell'ambiente non è una causa di sinistra. Infatti, non si tratta di "liberare" o di responsabilizzare una vittima, ma di preservare le risorse dell'ambiente. Non si tratta di "progresso" o di "uguaglianza", ma di conservazione e di equilibrio. Se l'adepto della causa "verde" è in genere un giovane spetinato, ciò dipende ampiamente dal fatto che la gente in giacca e cravatta non è riuscita a capire dove stanno i suoi interessi e i suoi valori reali. Gli ambientalisti possono sembrare contro il capitalismo, ma, se capissero davvero i problemi, sarebbero ben più strenui oppositori del socialismo, con i suoi progetti colossali, inemendabili e diretti dallo Stato, che non dell'*ethos* della libera impresa. In realtà, l'ambientalismo è una causa schiettamente *conservatrice*, è l'esempio più vivo nel mondo, così come noi lo conosciamo, di quel partenariato fra i morti, i vivi e i non ancora nati, di cui [Edmund] Burke [1729-1797] faceva l'apologia e che vedeva come l'archetipo dell'atteggiamento conservatore. Il conservatorismo rifiuta ogni riforma radicale della società o l'abolizione dei diritti e dei privilegi ricevuti dal passato. Di suo l'uguaglianza non gli interessa, se non quella fra le generazioni, e il suo atteggiamento verso la proprietà privata è, o dovrebbe essere, positivo, dal momento che solo la proprietà privata crea *responsabilità* nei confronti dell'ambiente in quanto si oppone al diritto di sfruttarlo indiscriminatamente, un diritto i cui effetti abbiamo visto all'opera nella devastazione del paesaggio e nell'avvelenamento dei corsi d'acqua nell'ex impero sovietico.

Ma quale modello i conservatori devono seguire nel definire la loro politica ecologica? Quali leggi devono far approvare e quali risorse devono proteggere? La tentazione è quella di abbracciare il progetto di un piano generale, come fu il piano di Theodore Roosevelt [1858-1919] con cui il presidente americano creò i primi parchi nazionali: un piano del genere però protegge per sempre solo qualche parte dell'ambiente mentre, nel frattempo, regola attraverso le leggi l'uso del resto dell'ambiente. Per i conservatori, tuttavia, queste soluzioni di stampo statalistico vanno contro il buon senso, rappresenta-

no una minaccia non solo per la libertà individuale ma anche per il processo — di cui il libero mercato è l'esempio paradigmatico — che fa *emergere* dal consenso le soluzioni dei problemi. Quello di tipo statale sono soluzioni imposte dall'alto e spesso prive di meccanismi correttivi: non se ne può facilmente invertire il corso se danno segni di fallire. La loro mancanza di flessibilità va di pari passo con la loro natura pianificata e teleologica: quando si rivelano un insuccesso, lo Stato non cerca di cambiarle, bensì di far cambiare idea alla gente riguardo al loro fallimento.

La devastazione del paesaggio delle coste olandesi e danesi, a causa delle file ininterrotte di pale eoliche è un esempio calzante. Le pale si ergono una dopo l'altra, si stagliano sull'orizzonte marino, agitando i loro bracci bianchi come sconsolati fantasmi, deturpando il paesaggio con la loro opprimente immagine da apocalisse. Le popolazioni costiere le sopportano perché è stato detto loro che sono la soluzione all'esaurimento delle risorse energetiche, ma in realtà esse producono solo una piccola quantità di energia elettrica e non potranno mai rimpiazzare le centrali elettriche a carbone che forniscono la maggior parte dell'elettricità al Paese e hanno ogni genere di impatto ambientale nocivo, non ultimo quello sulla popolazione degli uccelli migratori. Tuttavia, gli Stati non ammettono facilmente i loro errori e la propaganda ufficiale continua a parlare di essi come se i parchi eolici rappresentassero la prova duratura dell'integrità morale socialista.

Un altro esempio, ancor più calzante, viene dall'America. Qui il principale problema ambientale imputabile all'uomo è rappresentato dalla proliferazione dei sobborghi. La suburbanizzazione provoca il crescente utilizzo delle automobili, mentre la dispersione delle popolazioni accresce in modo esponenziale il consumo di energia e di imballi non biodegradabili. I conservatori sostengono che questo dipende dalla libertà e dal mercato. Secondo loro, la gente si stabilisce fuori delle città perché lo vuole, perché è in cerca di verde, di giardini alberati, di tranquillità: insomma, perché vuole la sua piccola fetta di natura. Ma non è così. La gente non si sposta alla ricerca di un ambiente naturale, bensì alla ricerca di un ambiente suburbano e lo fa perché l'ambiente suburbano è massicciamente sovvenzionato dallo Stato. Le strade, le infrastrutture e le scuole sono tutti investimenti statali che squilibrano totalmente l'economia naturale della piccola città e rendono più facile, più sicuro e meno costoso vivere ai margini di essa: un margine che si sposta sempre più lontano

dal centro, annullando così al massimo nell'arco di un anno i benefici goduti da chi si sposta nei sobborghi. Questo fenomeno non ha niente a che fare con il libero mercato. La maggior parte dell'espansione delle aree suburbane dipende dall'"*eminent domain*", l'esproprio per pubblica utilità, quella disposizione della legge americana che conferisce agli organi istituzionali poteri di esproprio pari e talvolta superiori a quelli dei governi socialisti europei. Le strade ne sono un esempio evidente e la smania di costruirle per mantenere i flussi di traffico al livello fissato arbitrariamente dagli organi istituzionali è la causa più grave della mobilità sconsiderata della società americana. La vera soluzione di mercato al problema della congestione del traffico, che è scendere dall'auto e camminare, non è proponibile in America, in quanto non c'è altro modo per arrivare a destinazione: si tratti del negozio, della chiesa, della scuola o solo dell'amico più vicino, la suburbanizzazione ha posto queste destinazioni fuori della portata di un uomo a piedi.

Ma quelli che vestono in giacca e cravatta si lamentano: non si può più vivere in centro — dicono —, perché i centri non sono più sicuri. Il centro è per i neri e per gli ispanici, per i barboni e per gli emarginati; lì le scuole sono spaventose, il tasso di criminalità è altissimo e il traffico di droga, l'alcool e la prostituzione dilagano. Ed è vero: è esattamente così che succede, quando lo Stato sovvenziona i sobborghi, nelle città impone le leggi di zonizzazione che impediscono un'appropriata destinazione urbana mista² e si impegna a realizzare progetti per costruire alloggi ciclopici che spingono le classi medie ad abbandonare i centri urbani. Tutto ciò avviene a dispetto del mercato e, come Jane Jacobs [1916-2006] sottolinea nel suo libro *The Death and Life of American Cities*³, priva la città dei suoi occhi e delle sue orecchie, delle comunità di vicinato e delle compagnie nate spontaneamente. Ma forse che le città italiane hanno i centri infestati dal crimine, come quelle americane? Com'è che tutti vogliono vivere in centro a Parigi e non ai suoi margini?

Ho citato questo esempio non solo perché illustra bene quanto il danno ambientale sia progredito e quanto sia difficile da sanare, ma anche perché illustra due punti piuttosto importanti: primo, la falsa idea che sia il mercato e non lo Stato il colpe-

vole e, secondo, che si possa discutere di ambiente senza porsi sotto un profilo estetico. A mio avviso la questione nasce proprio quando si sconvolgono le modalità con cui la gente normalmente risolve i suoi problemi, ovvero mediante la reciproca e libera interazione. In altre parole, i problemi derivano dall'esproprio dei percorsi di formazione del consenso razionale che fa lo Stato ogni volta che fa uso delle sue prerogative attraverso l'"*eminent domain*". Le soluzioni si trovano quando si lascia prevalere il senso estetico e quando è tale senso a indicare ciò che pare giusto, ciò che si sente come giusto e che si può motivare agli occhi e ai cuori dei vicini. Le città americane sono in decadenza perché le ingenti risorse ricavate dalle tasse sono destinate alla costruzione di strade e a progetti residenziali, all'acquisto e alla demolizione di baraccopoli comunque abitabili, alla diffusione orizzontale delle infrastrutture e all'imposizione di leggi di zonizzazione scriteriate, secondo cui dove uno può acquistare le cose non può fare le cose e dove può fare le cose non può vivere. La soluzione a questi problemi nasce invece quando la gente, costretta dalla limitazione oggettiva creata dalla necessità di raggiungere soluzioni consensuali e al di fuori dei faraonici disegni della burocrazia, si propone di edificare un quartiere adatto a coloro che ci vivono e accogliente nei confronti di chi vi compra, chi vi vende e chi vi lavora.

[...]

Léon Krier ha dato spazio a tutto questo nel suo progetto di Poundbury, cittadina sita nella tenuta del Principe di Galles nel Dorset. Pur essendo l'architetto incaricato del progetto, Krier non ha imposto alcun piano generale, né alcuna zonizzazione, né ha previsto edifici a destinazione pubblica: ha disegnato il tracciato delle strade in funzione della disposizione degli edifici. Non ha stabilito alcun limite di altezza delle case, ma solo il numero dei piani e ha lasciato libera la gente di costruire come voleva, purché le case si adattassero a quelle dei vicini, utilizzassero materiali e componenti conformi a una estetica condivisa e disegnassero gli spazi e le strade a uso comune approvati dalla popolazione come se appartenessero a quest'ultima. Il risultato è stato un successo dal punto di vista estetico ma anche una vittoria della causa ambientalista: ne è nato un comprensorio compatto, economico nell'uso dello spazio, con strade strette, ma non congestionate, dal momento che non vi è bisogno di percorrerle per raggiungere le mete naturali di ciascuno: il negozio, il *pub*, l'amico o la scuola. Il consumo di energia *pro capite* è ridotto a una frazione minima di quello dei

² Lo sviluppo "a destinazione mista" è un genere di urbanistica che fonde edifici a uso residenziale, commerciale, culturale, istituzionale e industriale, integrandoli funzionalmente fra loro a mezzo di collegamenti a misura di pedone [ndi].

³ Random House, New York 1993 [1ª ed. 1961].

sobborghi americani e la criminalità, in strade dove vige l'auto-polizia, è inesistente.

Inutile dire che le sinistre odiano Poundbury: è così compatta, così graziosa, così chiaro emblema di patrocinio aristocratico misto a proprietà borghese. È chiaramente una soluzione di tipo consensuale al problema dell'urbanizzazione e l'assenza di un consiglio comunale socialista dotato di grosse somme di denaro pubblico da spendere in infrastrutture e in alloggi sociali o per mantenere, pieni di buoni propositi, dei criminali, lo ha reso un vero e proprio simbolo del "peccato ambientale". Persino la rarefazione delle automobili non è bastata a risparmiare a Poundbury la condanna. L'automobile, oggetto di disprezzo e di ostilità a sinistra quando è guidata da gente come i direttori di banca, è viceversa un simbolo dell'emancipazione e dell'uguaglianza, se è guidata dalla vera classe lavoratrice. L'assenza di automobili nelle strade di Poundbury è pertanto vista come l'assenza del proletariato, sì che per la sinistra l'intero complesso è irriso come una pura fantasia da cartolina natalizia della classe media pensionata e schiva e perché offusca il bisogno di soluzioni reali e "sostenibili" ai problemi abitativi della società moderna. In ultima analisi, è proprio il rispetto dei valori estetici che fa arricciare il naso alle sinistre, attratti solo dall'anti-estetica degli architetti modernisti e futuristi: solo una estetica del genere infatti può rispondere all'ardente desiderio dei movimenti di sinistra di ogni epoca e clima di demolire ciò che esiste o, in caso d'impossibilità, di farlo saltare in aria.

Ma, se si osservano le soluzioni che nel corso degli anni le sinistre hanno mostrato di gradire, sicuramente s'impara a diffidare del loro giudizio estetico. I grandi progetti di edifici per alloggi, ispirati alla retorica di socialisti come [Walter Adolph] Gropius [1883-1969] e Richard Meyer o a "fascisti" come Le Corbusier [pseudonimo di Charles-Édouard Jeanneret-Gris; 1887-1965], che invariabilmente hanno richiesto la dismissione di vaste aree urbane e che sono stati demoliti prima ancora di compiere vent'anni, che razza di soluzione rispettosa dell'ambiente sono stati? L'idea folle ma squisitamente di sinistra che l'energia e le altre risorse debbano essere considerate "beni pubblici", che lo Stato debba garantirle nei termini che esso stesso detta, che cos'altro è, se non la causa principale dell'aggravamento dei problemi ambientali? L'idea che l'energia e le infrastrutture siano "beni pubblici" ha svolto il ruolo di catalizzatore dell'insostenibile diffusione della popolazione sul territorio. Questa idea ha liberato

la gente dall'obbligo di riflettere bene sull'uso che fa dell'energia e dall'intessere con i suoi vicini quel tipo di accordi da cui nascono soluzioni sostenibili a problemi reali. E ha reso altresì l'energia un enorme problema *collettivo* precisamente perché ha distrutto il concetto che l'uso dell'energia è, per ciascuno, una scelta reale e impegnativa ma individuale.

Ecco un altro esempio di quello che voglio dire: l'inquinamento luminoso. D'accordo, questo non è uno dei peggiori disastri ambientali: non ancora, per lo meno. L'inquinamento luminoso consiste nell'enorme e inutile dispendio di energia illuminativa, che "brucia" il cielo di notte, interrompe i percorsi migratori e il ciclo di vita degli insetti, rende più facile ai ladri e ai rapitori individuare i loro bersagli e priva l'uomo degli spettacoli della natura più belli, togliendogli così una fonte di stupore e di tranquillità senza la quale è meno probabile che possa accorgersi di essere vivo. Danni minori, forse. Ma questi danni vi sarebbero stati se chi avesse dovuto provvedere all'elettricità, alle strade, alle utenze e agli altri servizi pubblici fosse stato ciascuno dei pionieri che hanno fatto l'America e non il governo? Una volta disponibile ovunque, la luce elettrica viene accesa ovunque e puntata con una esultanza spietata e semi-folle contro gli occhi di Dio, dando così un contributo a creare gli squilibri biologici che oggi ci affliggono.

Che risposta devono dare i conservatori a tutti questi problemi? Circoscrivere un pezzo di natura e assegnargli lo *status* di parco nazionale può significare davvero fare qualcosa per salvaguardare in vita i beni naturali. Ma si tratta di una soluzione temporanea e soffre di tutti quei difetti imputabili allo Stato, cui ho appena fatto cenno. Bisogna sempre tenere presente che la devastazione dell'ambiente avviene per un motivo che è più forte di ogni altro e cioè che gli esseri umani cercano di scaricare sugli altri il costo di tutto ciò che fanno. Se non possono trasferire i costi sui loro vicini, allora li scaricano sulle generazioni future. E lo strumento più efficace mai inventato per scaricare il costo delle azioni individuali sul futuro è lo Stato. La sua natura impersonale, burocratica e auto-referenziale lo rende il veicolo perfetto per assorbire i costi effettivi di una azione e per scaricarli nel futuro sulle spalle di altri individui, che non si conoscono ma che un giorno dovranno occuparsi dei residui che ci lasciamo alle spalle. In generale, quanto più lo Stato s'ingerisce nelle nostre azioni individuali, tanto più facile è eluderne il costo e, peggio ancora, tanto maggiore è il danno ambientale arrecato a lungo termine. Vi sono ecce-

zioni a questa regola generale, che però non devono distoglierci dalla sua verità altrettanto generale. Né devono distoglierci dal suo corollario che dice che il modo più efficace per garantire che le persone prendano coscienza dei costi che esse generano è che si conoscano e s'incontrino, nei fatti o almeno nei sentimenti, con coloro ai quali li infliggerebbero. I rapporti, anche se minimali, fra vicini tendono ad autocorreggersi, perché agli opportunisti raramente si permette di farla franca a lungo. Se gli abitanti di un villaggio sono responsabili di smaltire da sé i propri rifiuti, si può stare certi che lo faranno nel modo più ecologicamente accettabile. Se, invece, un veicolo di proprietà statale viene ogni settimana a raccoglierci, gli abitanti del villaggio saranno ampiamente indifferenti al fatto che essi saranno smaltiti avvelenando una via d'acqua lontana o no.

Se vogliamo trovare soluzioni a lungo termine, dobbiamo capire quali sono i motivi che mantengono le persone in una vera e reciproca forma di relazione fra loro: qui e ora oppure fra le generazioni. Questi motivi esistono e sono al centro della riflessione dei conservatori, tanto quanto sono assenti dalla cultura delle sinistre. Fra questi motivi si situano i due stati d'animo da cui il conservatorismo è nato nel XVIII secolo e che distinguono il conservatorismo da tutti i suoi falsi surrogati libertari e cosmopoliti, ovvero l'amore per il bello e l'amore per il focolare. Da Burke e da [Joseph] de Maistre [1753-1821] fino a [Michael] Oakeshott [1901-1990] e a [Russell Amos] Kirk [1918-1994], i principali pensatori conservatori hanno dedicato gran parte delle loro riflessioni ai problemi estetici, sapendo che la ricerca della bellezza non è solo un capriccio privato, un'astratta preoccupazione per le specie naturali, bensì, al contrario, il modo in cui ci si sforza di adattare il mondo alle nostre esigenze e le nostre esigenze al mondo.

Forse l'errore più ostinato in campo estetico è quello espresso dall'adagio latino "*de gustibus non est disputandum*", se si tratta di gusti non si deve discutere, perché ognuno ha i suoi. Al contrario, i gusti sono la cosa su cui la disputa dev'essere più accesa, proprio perché sono l'unica area della vita umana di cui la discussione è la sola ragion d'essere. Come sosteneva Immanuel Kant [1724-1804], in materia di giudizio estetico bisogna «[...] *persequere il consenso*»⁴ dei nostri simili, cioè invitare gli altri ad approvare le nostre preferenze e anche a criticare

tali preferenze. E quando si discute su questo argomento, non si appoggia soltanto un giudizio su un nudo e crudo "mi piace" o "mi pare bello", bensì si esplora l'orizzonte morale in cerca di considerazioni che possano venire in soccorso al giudizio. Basta considerare i dibattiti sul modernismo in architettura. Quando Le Corbusier propose la sua soluzione ai problemi di Parigi, ovvero un progetto che prevedeva di demolire il centro della città e di rimpiazzarlo con un parco pieno di grattacieli di vetro sparsi qua e là uniti da passaggi pedonali sopraelevati, mentre il proletariato era destinato a restare ordinatamente ammucchiato dentro le sue "scatole" e suggerì di fare di tanto in tanto passeggiate distensive sul prato calpestabile sottostante, formulò un giudizio di gusto. Ma non diceva solo: "mi piace così", diceva anche che è così che dovrebbe essere, veicolava cioè una visione della vita umana e dei modi per realizzarla e le forme che proponeva esprimevano al meglio e con chiarezza quella visione. Ecco perché il consiglio comunale di Parigi rimase giustamente disgustato dalla sua visione e, tanto per motivi morali e spirituali, quanto per ragioni puramente formali, rifiutò l'estetica di Le Corbusier e Parigi fu salva.

Analogamente, quando discuto con i miei amici di sinistra sui mulini a vento olandesi e danesi — i mulini a vento i cui occhi vuoti e spettrali cominciano ora a fissarsi anche sui miei boschi e sui miei campi nati —, non ci scambiamo semplicemente dei "mi piace" e dei "non mi piace", come se discutessimo dei pregi dei sigari cubani rispetto a quelli dominicani. Discutiamo invece della trasformazione del volto delle aree rurali, che riflette lo sconvolgimento voluto — così la vedo io — di un modo secolare di dimorare e dell'impatto di esso sulla vita del contadino. Oppure della presenza, secondo i miei amici di sinistra, dei veri simboli della vita moderna, che ora si stagliano all'orizzonte del mondo contadino, evocandogli quelle realtà che ha per troppo tempo evitato. Discutendo così di gusti non cerchiamo solo di trovare un accordo fra noi: stiamo operando a modo nostro per una soluzione consensuale dei problemi di insediamento di lungo periodo: scopriamo in che modo si può vivere l'uno a fianco all'altro in un ambiente condiviso e che aspetto deve avere quell'ambiente affinché vi si possa mettere radici. Concepito in questo modo, il giudizio estetico è la forma prima del ragionamento in tema ambientale: è il modo in cui gli esseri umani includono nel novero delle loro decisioni riguardo al presente anche quale impatto ambientale a lungo termine avrà ciò che oggi fanno.

⁴ Cfr. IMMANUEL KANT, *Critica del giudizio. Con la prima introduzione alla Critica del giudizio*, 1790, trad. it., a cura di Massimo Marassi, 2ª ed. riveduta, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2017, cap. 19, p. 151.

Nel corso delle età passate è stato sempre normale che gli esseri umani trovassero esteticamente ripugnante la vista dei rifiuti ammassati nelle strade: da qui l'atteggiamento normale è stato quello di seppellirli, togliendoli dalla vista e questo è un perfetto esempio di soluzione estetica consensuale che nel contempo protegge l'ambiente. Allo stesso modo, dalla ripulsa di origine estetica verso l'immondizia un giorno potrà nascere una soluzione condivisa al problema dell'uso degli imballaggi non biodegradabili: quella estetica è infatti una forma di ripugnanza che contiene già una visione a lungo termine dell'indecenza morale e spirituale di questo genere di spazzatura. E il disastro ecologico delle città americane nasce quasi esclusivamente dal fatto che, a un certo punto, i principi dell'estetica sono stati abbandonati, i quartieri sono stati demoliti e ricostruiti da persone che non vivevano al loro interno, né se ne curavano e i modelli degli edifici scelti rispondevano a criteri mai sottoposti a un esame estetico. L'attività edilizia nelle città è stata sempre affrancata dai vincoli del giudizio estetico e affidata alla follia utilitaristica dei burocrati.

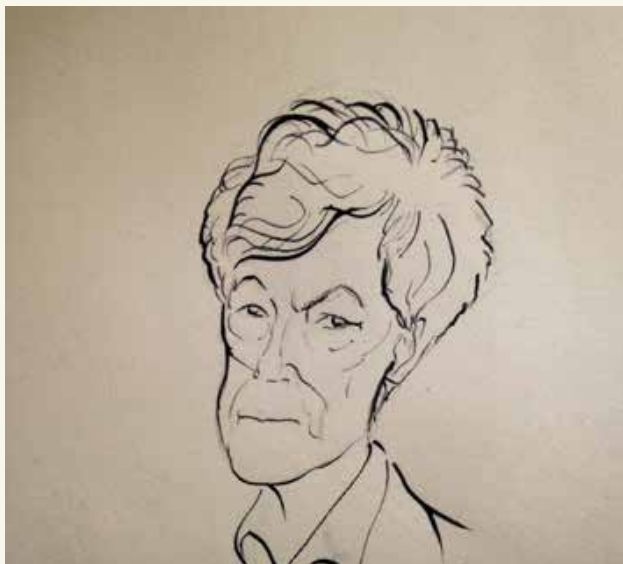
Le sinistre sono, in complesso, ostili a soluzioni ispirate all'estetica e le scartano come troppo intime o confortevoli o come *kitsch* e combattono il ritorno del classico in architettura, perché lo considerano un miscuglio di stili, così come osteggiano il New Urbanism promosso da architetti come Léon Krier. Le sinistre considerano il movimento di conservazione delle aree rurali come una bandiera interessata dei privilegiati, che cerca di monopolizzare le opinioni stando alla finestra. A volte le loro argomentazioni sono ragionevoli, ma la loro ostilità al giudizio estetico è più profonda degli argomenti con cui all'occasione la giustificano. L'atteggiamento conservatore verso la società trova espressione tipica nelle soluzioni di tipo consensuale, come si trovano descritte nei vecchi manuali illustrati di architettura locale, che insegnavano come inserire la propria casa in una strada comune e come costruirla

a fianco a fianco con il vicino senza irritarlo. Queste soluzioni di tipo consensuale si traducono in tradizioni, convenzioni, semplici modi di non contestare lo spazio di cui gode l'altro e di fare causa comune con i propri vicini. Esse sono radicalmente *esenti da rischi* e non contengono nessuno di quei proclami puritani che piacciono tanto alle sinistre. Il loro desiderio fondamentale è sempre stato quello di *rivoluzionare la vita della gente*, di mettere in discussione ogni forma di soluzione autonoma, sì da presentarsi dinanzi a quelle "finestre" serene come una visione di apocalisse.

Il motivo per cui oggi il movimento ambientalista è ostaggio delle sinistre è che si presta a soddisfare la loro ambizione di "vendere" al prossimo scenari terrificanti, tali da giustificare la necessità di rovesciare totalmente l'ordine esistente e, nel contempo, da esigere quel controllo della società dall'alto che alla fine sostituirebbe i sinistrorsi "illuminati" alla guida della "oscurantista" classe media. E può darsi che sia stata proprio la classe media, con la sua pignolesca fedeltà alle regole este-

tiche, ad aver avuto fin dall'inizio la soluzione del problema ambientale e che sia stata solo la crescita dello Stato moderno, con i suoi arroganti programmi e con la sua incapacità di rispondere dei gravi fallimenti in cui è incorso, ad aver compromesso il nostro futuro.

Questo mi porta al secondo motivo significativo da cui nasce il conservatorismo, che è l'amore per il focolare. Anche questo è "anatema" per le sinistre. Tutti gli sforzi per tradurre l'amore per la propria dimora in un determinato ordine politico infastidiscono lo sradicamento cosmopolitico dell'intellettuale di sinistra. Ciò che è peggio, questi sforzi per loro fanno di nazionalismo, di xenofobia, di quelle fondamentali distinzioni fra "noi" e "loro", che sono l'effetto naturale di un insediamento durevole e che siano esse a indurre le persone a fare e a pensare quelle cose "spaventose" che le sinistre tanto disapprovano. È a causa del suo amore per la propria di-



Sir Roger Vernon Scruton (1944-2020) in una caricatura della *Salisbury Review*

mora se il popolo difende il proprio Paese dai nemici interni — il che per le sinistre equivale a una forma di maccartismo⁵ —, combatte l'immigrazione clandestina — xenofobia —, si oppone al multiculturalismo — razzismo — e insiste nel far crescere i propri figli nella fede degli antenati — fondamentalismo cristiano. Le abitudini più riprovevoli degli Stati centrali degli Stati Uniti sono considerate espressione di questo istinto omogeneo e questi Stati sono attaccati proprio per questa ragione.

Eppure è proprio l'amore per la propria dimora che offre le ragioni più forti a cui il movimento ambientalista potrebbe fare appello, ragioni persino più forti dell'uso del giudizio estetico. È mia opinione che le sinistre, nel corso degli anni, si siano rese conto che la principale debolezza della loro filosofia politica è che il cittadino comune non ha alcun motivo per aderirvi. Costui può avere motivi per lagnarsi se una persona ha ottenuto il lavoro al posto suo: ma ciò non ne fa un sostenitore della "giustizia sociale"; può essere interessato a dare un contributo alle strutture sportive della scuola locale: ma ciò non significa che vuole che lo Stato s'impossessi dei suoi figli o definisca che cosa debba essere loro insegnato. Nel complesso le sue motivazioni sono quelle che il conservatore suppone che siano: l'amore per la sua famiglia e per la sua casa e il desiderio di andare d'accordo con i propri vicini. Questo amore per il proprio focolare si proietta all'esterno fino a includere il proprio Paese, le sue tradizioni e la sua bandiera e sarà questa trasfigurazione dell'istinto animalesco per la tana a risvegliare, se sollecitato, il suo interesse per la causa dell'ambiente. Proprio perché il conservatorismo, nella sua forma politica, è una difesa sistematica della nazione e del suo futuro, quella ambientale è per sua natura una causa conservatrice.

Molti ambientalisti di sinistra riconoscono che lealtà e gli interessi locali devono ottenere un posto adeguato nel processo decisionale per combattere gli effetti negativi dell'economia globale. Ma rifiutano tendenzialmente l'idea che la lealtà locale vada vista in una prospettiva nazionale, piuttosto che comunitaria. Tuttavia, vi sono buone ragioni per sottolineare l'elemento nazionale, perché le nazioni non sono altro che delle comunità umane considerate sotto il profilo politico. La loro natura è di affermare la

sovranità traducendo il comune sentimento di appartenenza in decisioni comuni e in leggi autonome. La nazionalità è sì una forma di attaccamento al territorio, ma è anche il frutto di un consenso che viene prima delle leggi. Coltivando l'idea di senso di appartenenza territoriale, che contiene tuttavia al suo interno i germi della sovranità, i conservatori possono dare il loro contributo specifico alla dottrina ecologica.

Piuttosto che tentare di correggere i problemi ambientali e sociali a livello globale, i conservatori devono promuovere forme locali di controllo dell'ambiente, ovvero riaffermare la sovranità locale su un ambiente che le comunità locali conoscono bene e sanno come governare. Questo significa riaffermare il diritto delle nazioni all'auto-governo e all'adozione di politiche che combacino perfettamente con le forme di lealtà locale e con l'orgoglio nazionale. L'attaccamento al territorio e il desiderio di proteggerlo dall'erosione e dall'inquinamento sono ancora un elemento motivazionale potente: una motivazione che è altresì implicita in ogni richiesta di sacrificio che esca dalla bocca dei politici. E questo motivo è quello semplice e forte dell'amore per la propria casa.

Per esempio in Gran Bretagna l'ambiente è da parecchio tempo al centro del dibattito politico. Il paesaggio, l'agricoltura e il clima sono stati oggetto figurativo dell'arte e della letteratura britanniche e sono diventati uno dei fondamenti del nostro sentimento identitario nazionale. Le leggi urbanistiche, le leggi sull'immigrazione e le politiche dei trasporti da noi fino a poco tempo fa hanno fatto eco a questa preoccupazione. Tuttavia, si sa anche che il nostro Paese è sovrappopolato, che il suo ambiente è stato intaccato dalla recente crescita del tessuto urbano,

La vera ragione per cui la gente è conservatrice c'entra poco o nulla con l'economia, anche se la gente sa che la prosperità materiale è buona cosa ed è condizione necessaria per godere delle altre cose a cui tiene. La vera ragione per cui la gente è conservatrice è che è attaccata alle cose che ama e vuole preservarle dagli abusi e dalla corruzione. È attaccata alla famiglia, agli amici, alla religione e all'ambiente che la circonda. Distingue costantemente fra le cose che alimentano e le cose che minacciano la sua sicurezza e la sua tranquillità.

Roger Scruton

⁵ Il movimento di opinione anti-comunista promosso negli Stati Uniti dal senatore "Joe" McCarthy (1908-1957) negli anni 1950; McCarthy divenne la "bestia nera" delle sinistre di tutto il mondo fino al punto che esse coniarono il "neologismo", tuttora in uso nella propaganda filo-comunista, di "maccartismo", per indicare l'anti-comunismo intransigente.

dal traffico dei pendolari e dai rifiuti non biodegradabili, che la sua agricoltura è minacciata dagli *ukase* dell'Unione Europea e che, in gran parte a causa della recente aumento dell'immigrazione, la nostra popolazione sta crescendo oltre la capacità del Paese di assorbirne i costi ambientali. A sostegno di politiche di governo di questi effetti entropici si possono chiamare i sentimenti di lealtà nazionale: e queste politiche rispecchierebbero altresì l'obiettivo di lungo termine dei conservatori di mantenere in vita un corpo politico ereditato dal passato come unità autonoma e in grado di riprodursi da sola. A questo livello locale-nazionale, politiche ambientali e coerenti politiche conservatrici mi sembrano coincidere.

Solo a questo livello locale io credo sia realistico sperare di migliorare. Perché non vi è prova che le istituzioni politiche mondiali abbiano fatto davvero qualcosa per limitare l'entropia globale: al contrario, agevolando le comunicazioni fra ogni parte del mondo, intaccando la sovranità nazionale e rimuovendo le barriere poste dalle leggi, esse hanno alimentato l'entropia e hanno indebolito le uniche vere fonti di resistenza a essa. Conosco molti ambientalisti che paiono concordare sul fatto che la World Trade Organisation (WTO) oggi costituisce una minaccia per l'ambiente, non solo perché fa crollare le economie contadine auto-sufficienti e in grado di auto-riprodursi, ma anche perché erode la sovranità nazionale ovunque essa si frapponga come ostacolo agli obiettivi degli investitori multi-nazionali. E molti di essi sembrano essere d'accordo anche sul fatto che le comunità tradizionali meritano protezione contro i cambiamenti improvvisi e indotti dall'esterno, non solo per il bene delle loro economie sostenibili, ma anche per i valori e per le lealtà che costituiscono l'insieme del loro capitale sociale. La cosa strana è però che siano così pochi gli ambientalisti che seguono fino in fondo la logica di questa argomentazione e riconoscono che anche noi meritiamo di essere protetti dall'entropia globale; che anche noi dobbiamo tutelare la nostra sovranità nazionale come il nostro più grande bene contro ciò che si oppone a essa e che anche noi dobbiamo conservare ciò che è possibile conservare delle forme di lealtà che ci fanno aderire alla nostra terra e fanno di quella terra una dimora. Eppure, finora, se si è assistito a qualche tentativo riuscito di invertire la marea crescente della devastazione ecologica, questi sono stati dei piani, a livello nazionale o locale, volti a proteggere quel territorio che riconosciamo come "nostro", che è definito, in altre parole, da alcuni diritti ereditati.



OSCAR SANGUINETTI

Per una reazione spirituale italiana

La militanza letteraria di Giulianiotti
"il salvatico"

prefazione di Alessandro Scarsella

D'Ettoris Editori, Crotone 2021

192 pp., € 16,90

Il volume è una introduzione storico-critica alla figura di Domenico Giulianiotti, uno dei massimi poeti religiosi e polemisti cattolici intransigenti del Novecento, di cui riporta anche alcuni testi scelti. Il libro inaugura la collana Letteratura e impegno civile affidata a Oscar Sanguinetti, il cui scopo è presentare figure e testi di letterati poco noti e più o meno emarginati dal *mainstream* perché considerati "conservatori" o "controcorrente" o perché poco affascinati dai paradigmi progressisti o poco ligi all'estetica demolitrice di ogni bellezza e di ogni morale che connota gli ultimi due secoli.

Anti-pascolista, anti-dannunziano, anti-marinettiano, profondamente religioso e "anti-moderno" nelle idee civiche e politiche, poco amato dal mondo cattolico, poco amante della luce dei riflettori, quasi anacoreta, Giulianiotti è un personaggio unico nel quadro della letteratura cattolica italiana del Novecento.

DOMENICO GIULIOTTI (Greve in Chianti, Firenze, 1877-Ivi, 1956) è stato un poeta e un narratore toscano, conosciuto come "cattolico-belva" oppure "omo salvatico di Greve in Chianti", dal titolo di una delle sue opere più note, il *Dizionario dell'omo salvatico*, redatto con Giovanni Papini, di cui fu grande e perenne amico.

Che speranza abbiamo che i politici conservatori facciano propri questi argomenti e riconoscano che l'ambiente è la *loro* causa e non la causa dei loro avversari? Fra le deboli ed esitanti opinioni politiche che caratterizzano il nuovo British Conservative Party vi sono alcune osservazioni vagamente apologetiche che, se interpretate benevolmente, possono essere viste come un'approvazione temporanea dell'agenda ambientalistica. In America, tuttavia, il Grand Old Party (GOP) repubblicano procede baldanzoso sulla via della costruzione di strade, del consumo di petrolio e dei progetti in grande stile. Pur rifiutando di sovvenzionare la National Railroad Passenger Corporation o l'Amtrak, o di rilanciare la sua meravigliosa rete ferroviaria, sta invece finanziando la costruzione di autostrade e il trasporto aereo. Invece di affrontare a muso duro l'industria energetica e il suo grande progetto di suburbanizzare il continente, il GOP approva l'abuso sempre più esteso del diritto di "*eminent domain*" per gettare elettrodotti, strade e ponti in ogni luogo non ancora toccato dalla follia imperante. Non ha mai dato sèguito alle tesi di Jane Jacobs o a quelle di *The Geography of Nowhere* di James Kunstler⁶, né ha fatto alcuna mossa per promuovere una autentica estetica americana che conforterebbe i New Urbanists e i loro simpatizzanti. La sua risposta al crescente problema degli involucri non biodegradabili è stata il silenzio totale: anzi, i principali esponenti del GOP sembrano del tutto contenti di una economia che importa ogni settimana dalla Cina milioni di tonnellate di plastica in cambio dell'unico prodotto genuinamente biodegradabile americano, ovvero il dollaro.

A chi dare la colpa di ciò? Alcuni puntano il dito sui fautori del libero mercato, accusandoli di professare una filosofia che in qualunque occasione sposa gl'interessi delle grandi aziende. Ma questo credo sia un errore. Il mercato libero, difeso da [Ludwig von] Mises [1881-1973] e da [Friedrich August] von Hayek [1899-1992], è semplicemente un esempio del metodo consensuale per risolvere i problemi che sostengo in questo capitolo. L'idea di Burke di un partenariato fra le generazioni è un argomento della stessa natura, perché ci chiede di riconoscere che le soluzioni consensuali a volte possono esigere di guardare anche agli interessi dei non nati e dei morti. Che cosa è andato storto, mi sembra, non è tanto la preferenza dei conservatori per il mercato, quanto la

loro incapacità di capire ciò che davvero una soluzione ispirata al mercato esige e cioè che lo Stato e i suoi progetti recedano da ogni sede decisionale in cui sono in discussione obiettivi e forme di lealtà locali. È sicuramente tempo per i politici conservatori di riconoscere che, alle prese con problemi davvero grandi, è necessario "pensare in piccolo".

© RIPRODUZIONE RISERVATA



L'autorità spirituale

Intendo l'espressione "autorità spirituale" in un senso molto esteso. Essa designa, per me, non solo l'autorità ecclesiastica propriamente detta, ma tutta l'*élite* intellettuale dei popoli. Il prete e il pensatore sono situati tra Dio e i capi temporali: la loro missione consiste nell'illuminare e nel riprendere dall'alto i re e i padroni, nel rimediare alle deficienze del potere senza far correre alla società il rischio terribile, il rischio congenito delle rivoluzioni. Si pensa oggi con malinconia a quello che furono, di fronte ai popoli e ai re, uomini come i Padri della Chiesa nell'antichità, come Tommaso Moro in Inghilterra, Bossuet in Francia, e tutti i grandi pensatori cristiani di ogni Paese e di ogni tempo. Quegli uomini sapevano predicare simultaneamente ai capi l'obbedienza al loro Dio e ai popoli l'obbedienza ai loro capi. Sapevano riprendere con energia, addirittura con eroismo, l'autorità temporale, ma solo dall'alto, e senza la minima complicità con il disordine rivoluzionario; avrebbero avuto orrore di scendere a patti, fosse anche per eliminare i peggiori eccessi del potere, con il cieco rancore delle masse. Simili illuminatori esistono raramente — e più raramente ancora vengono ascoltati —, in maniera che ciò che avverte le *élite* delle loro mancanze è meno spesso il suonare a stormo di un'autorità spirituale che non il rintocco funebre di una nazione imputridita.

Gustave Thibon

[*Diagnosi. Saggio di fisiologia sociale*, 1940, in IDEM, *Ritorno al reale. Prime e seconde diagnosi in tema di fisiologia sociale*, con prefazione di Gabriel Marcel (1899-1973), trad. it., a cura e con considerazioni introduttive di Marco Respinti, Effedieffe, Milano 1998, pp. 1-145 (pp. 98-99)].

⁶ Cfr. JAMES HOWARD, *The Geography of Nowhere. The Rise and Decline of America's Man-Made Landscape*, Touchstone, New York 1994.

Qualche riflessione sull'enorme massa di spunti che i conservatori italiani potrebbero ricavare dai libri di sir Roger Scruton, se se ne traducevano le tantissime opere inedite



Perché tradurre Scruton*

Oscar Sanguinetti

Premessa

È buona norma — come noto —, prima di affrontare una questione e, ancor a maggior ragione, come nel mio caso, farsi avvocati di una causa, partire da dati oggettivi o, comunque, da dati sufficientemente affidabili. La stessa virtù cardinale della prudenza ci insegna che prima di prendere qualsiasi decisione occorre fare una disamina accurata del presente e, non solo, del passato che è alle spalle di quel presente.

Prima di scrivere queste righe, ho svolto quindi una breve ricerca sulle traduzioni italiane di *sir* Roger Vernon Scruton (1944-2020). Non avendo a disposizione altri strumenti — come si può vedere da Internet, esistono un paio di elenchi di titoli, a mio avviso essenzialmente di tipo divulgativo, ma manca un saggio

bibliografico metodologicamente apprezzabile —, ho assunto come *terminus a quo*, in relazione agli originali, l'elenco delle opere come risulta dal catalogo *online* della British Library — consultabile nel sito *web* <http://explore.bl.uk/primo_library/libweb/action/search.do?vid=BLVU1> —, la biblioteca nazionale britannica, e l'ho confrontato con le traduzioni italiane che figurano nel catalogo *online* del Servizio Bibliotecario Nazionale (OPAC-SBN).

Ebbene, una volta scartati — e non è poca cosa — a) gli articoli, pur numerosi, apparsi su diverse testate nel suo e nel nostro Paese, molti dei quali raccolti in volume; b) le frequenti interviste; c) le prefazioni di ogni genere; d) i volumi scritti in collaborazione con altri; e) le miscellanee contenenti suoi saggi; f) le curatele; g) le traduzioni; e, infine, h) i libri tradotti in altre lingue — per lo più in ceco — il risultato è quello che segue.

I titoli di Scruton — salvo errori od omissioni e con la riserva che titoli simili possono fare riferimento al medesimo testo rivisto e/o ampliato — pubblicati in inglese sono 67, di cui 8 romanzi o raccolte di racconti. La voce

* Anticipiamo il contributo di Oscar Sanguinetti a un volume collettaneo in memoria di Roger Scruton di prossima pubblicazione a cura di Luigi Iannone.

in inglese dedicata a Scruton da *Wikipedia* gli attribuisce anche due opere musicali e una sceneggiatura televisiva.

Qualcuno potrebbe meravigliarsi di trovare fra la copiosa produzione di un filosofo professionista come Scruton dei testi di narrativa, ma così è. E in questa sua poliedricità egli ricorda in maniera impressionante il *penchant* per la *fiction* di Russell Amos Kirk (1918-1994), il noto rifondatore del pensiero conservatore statunitense nella seconda metà del secolo XX, autore di innumerevoli testi teorici ma anche di quattro romanzi e di decine di racconti. Sempre su questa falsariga, il terzo nome di saggista-scrittore di *fiction* anglosassone che mi torna alla mente è quello di Lafayette Ronald Hubbard, noto come L. Ron Hubbard (1911-1986), apprezzato scrittore di *science-fiction*, ma anche fondatore della Chiesa di Scientology: ma non voglio spingermi troppo in là nelle similitudini...

Dei 67 testi di Scruton risultano tradotti in italiano 16 — 15 volumi di saggistica e una raccolta di articoli apparsi in italiano su *Vita e Pensiero*, la rivista dell'Università Cattolica —: quindi nessun romanzo, né altri testi.

Se osserviamo la differenza fra questi numeri — sempre tenendo conto che possono non essere precisi all'unità — e ipotizziamo lecitamente che esista anche un gran numero di scritti di Scruton ultimati — tralascio i semilavorati, che, vista la “prolificità” dell'autore, dovrebbero comunque essere parecchi —, ci rendiamo conto di quanto resti fra le opere di Scruton ancora da portare all'attenzione del pubblico italiano. Soprattutto mancano all'appello i testi più impegnativi, quelli filosofici — su Immanuel Kant (1724-1804), su Baruch Spinoza (1632-1677) e sull'estetica, come anche le varie storie del pensiero moderno — e tutti quelli dei primi anni del suo percorso intellettuale, ma anche saggi recenti. Forse non tutti questi scritti hanno il medesimo legame con la situazione italiana, forse alcuni si soffermano su questioni squisitamente teoriche o prettamente *british* e possono parere di secondario interesse per noi: ma il lascito scrutoniano di cui possiamo ancora beneficiare rimane cionondimeno assai consistente e merita di essere adeguatamente “sfruttato”, ovviamente dopo adeguato vaglio critico.

Le “scuole” conservatrici

Dove s'inserisce, in un ideale panorama delle varie anime, delle varie versioni cronologiche e geografiche, del conservatorismo, il pensiero di *sir* Roger Scruton?

Non essendo una ideologia, né una dottrina militante, il conservatorismo nasce dal basso e da sensibilità diverse pur in un comune atteggiamento ideale. Le scuole di pensiero rubricabili *grosso modo* sotto la dicitura “conservatorismo” — dando a questo termine un senso non relativistico — sono, oggi come ieri, quanto mai

numerose e diversificate. Lasciando fuori dal novero le declinazioni abusive — cioè quelle ideologie, come i nazionalismi o i populismi, dove l'elemento conservatore è associato, con ruolo subalterno e talora strumentale, ad altri elementi dottrinali —, si può dire che ciascuna di esse accentua una delle componenti di quello che si può considerare lo *standard*, il paradigma conservatore, nonché risente in varia misura della storia e delle tradizioni della comunità nazionale in seno alla quale matura, specialmente delle tradizioni religiose e giuridiche. Per esempio, pur nella analogia dei motivi di fondo, sono infatti ben note le differenze fra il conservatorismo anglosassone e il conservatorismo “continentale”. Il primo ha il suo capostipite in Edmund Burke (1729-1797) e l'antenato remoto nell'empirismo e nella filosofia del *common sense* anglo-scozzesi, e subisce gl'influssi oltre Manica della Riforma del XVI secolo. L'altro, specialmente quello italiano e quello spagnolo, sono influenzati dal cattolicesimo e, in specifico, imbevuti di quella metafisica dell'essere, veicolata dalla Scolastica e riflessa ampiamente nella dottrina e nel magistero della Chiesa, una metafisica che nell'Europa settentrionale soccombe sotto la nuova logica sottesa al luteranesimo¹. Quest'ultima si può vedere come un accostamento più “deduttivo” e articolato teoricamente, la prima invece come dominata da un atteggiamento piuttosto “induttivo” e storico.

Scruton, quale appartenente alla prima delle due tradizioni, nonostante sia filosofo di vaglia e affronti i problemi di attualità in chiave filosofica, tuttavia di preferenza — un orientamento squisitamente conservatore nella misura in cui il realismo è una delle dimensioni più salienti di tale pensiero — fa partire la sua indagine dal fatto per giungere poi a formulazioni veritative, difese poi argomentando asciuttamente in base alle obiezioni. E in questo possiamo dire per inciso che egli ricalca, con tutta probabilità inconsapevolmente, le orme del fondatore del tomismo e piuttosto che quelle dello “scolastico”, se è vero che Tommaso, con Aristotele, sosteneva che “*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”. Solo a questo punto, talvolta ma non sempre, indica a quale scuola di pensiero — kantiana, hegeliana, tomistica — la sua conclusione può ispirarsi: non fa cioè uso di alcun *argumentum auctoritatis* previo. Esclusivamente a questo ulteriore punto egli apre, quando del caso, la seconda fase, cioè quella della considerazione del riflesso che la sua tesi, sia in forma attiva, sia in forma passiva, ha nella sfera politica e civile. Pur essendo scontato “da che parte sta”, egli difficilmente deduce soluzioni a problemi da idee politiche generali o da teleologismi oppure si addentra nel territorio della tecnica politica o, peggio ancora, s'inserisce nello scontro fra schieramenti politici.

¹ Su questo punto, assai utile è l'ottimo — sebbene poco noto — lavoro di ENRICO DE NEGRI (1902-1990), *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

Il fatto che un conservatore abbia un legame con la tradizione di pensiero della sua terra vuol dire che i suoi lavori possono essere proposti — e da esso apprezzati appieno — solo al pubblico della propria nazione o della medesima area linguistico-culturale? Un inglese agl'inglesi, uno statunitense agli statunitensi, un tedesco a tedeschi o svizzeri, un francese a francesi e così via? Ovviamente, no. Come accennavo, al di là delle letture particolari, il pensiero conservatore si articola in alcuni capisaldi razionali che vanno al di là delle differenze di etnia, di spazio e di tempo e possono essere proposti a chiunque, almeno a chiunque appartenga all'area culturale "magno-europea"².

Per esempio, chi scrive ha letto parecchio del conservatorismo e del tradizionalismo francesi e deve confessare la difficoltà, talora la sensazione di sgradevolezza di fondo, che lo affligge nello scorrere le pagine, spesso peraltro bellissime, degli autori di Oltralpe. Con poche eccezioni — da Joseph de Maistre (1753-1821) a Gonzague de Reynold (1880-1970) —, infatti, gli autori conservatori francofoni — come tutti gli scienziati umanisti di quell'area — sono affetti da un "franco-centrismo" talora sconcertante. La storia — in tutte le sue specificazioni: ricordo la bella *Storia della borghesia* della compianta Régine Pernoud (1909-1998) — è storia della Francia, l'arte è l'arte francese, la letteratura è la letteratura in lingua francese, e così via. Eppure, ciò premesso, la ricchezza degli ammaestramenti che si possono ricavare dagli autori conservatori francesi o francofoni è enorme e ritengo una benedizione che molti di loro siano stati tradotti nella nostra lingua. Gli autori inglesi, viceversa — come sosteneva il mio maestro *in temporalibus* Giovanni Cantoni, che, a parità di tema, anche a scapito di una qualche aliquota di qualità, preferiva pubblicare traduzioni di autori anglosassoni, per esempio, in storia, Christopher Henry Dawson (1889-1970) —, sono, per così dire, più "ecumenici", si risente in loro l'eco di un orizzonte non ristretto alla sola madrepatria nonché, altresì, di un ancorché pallido retaggio "imperiale".

Per questo ritengo benefica e feconda l'"importazione" in Italia, oggi rilevante ma abbondantemente incompleta, delle opere di sir Roger Scruton. Una importazione che io non ho iniziato e cui ho contribuito solo in ridotta misura traducendo due delle sue ultime raccolte di saggi, *Essere conservatore*, che riprende, attualizzandoli, i temi del più famoso *Manifesto dei conservatori*, e *Confessioni di un eretico*, che affronta altri temi più o meno sulla medesima falsariga. Una importazione tut-

tavia che pare più legata alla curiosità per un autore non poco controcorrente — al limite della "stravaganza" se confrontato con il grigio conformismo dell'attuale *politically correct* — che non all'intento di farne un utilizzo attento e ampio: cosa che infatti non è avvenuta nemmeno da parte dei settori del nostro mondo della cultura e della politica — ma penso anche altrove — più sulla carta "in linea" con il suo pensiero.

Sicuramente non tutto quello che scrive Scruton può incontrare il medesimo interesse da parte del lettore italiano: non pochi problemi su cui egli ha preso posizione, argomentando al lume di una libera e tagliente intelligenza e confutando coraggiosamente ogni preconcetto, ogni "*idée reçue*", ogni tesi "politicalmente corretta", non sono problemi italiani o, meglio, non hanno la medesima acutezza che hanno da noi e viceversa. Per questo, a differenza di altri traduttori e curatori, ho ritenuto indispensabile accompagnare le mie versioni — senz'altro da migliorare — con lo sforzo, talora non indifferente e non sempre coronato da successo, di rendere meglio comprensibili al lettore italico non solo i riferimenti di luogo e di tempo a lui poco familiari, ma anche i ragionamenti che Scruton fa. Forse ne ha risentito l'insieme, ma mi è parso che questo sforzo fosse prioritario per far sì che il messaggio arrivasse "macluhanamente" meglio al suo percettore. Ma a mio avviso molte delle aree problematiche cui si è rivolta la sua prosa sono anche nostre e molte ancora toccano l'uomo universale, l'uomo in quanto uomo, al di là delle frontiere e del tempo. Vediamone alcune.

Che cosa "portare" al di qua della Manica

Il socialismo

Uno dei "pezzi pregiati", per esempio, della critica scrutoniana alla società moderna è la polemica contro il socialismo. La Gran Bretagna ha "sofferto" di socialismo in maniera intensa, sotto i vari governi laburisti che si sono avvicendati nel secondo dopoguerra. Anche gl'inglesi hanno dovuto patire l'estendersi talora inverosimile del *Big Government*, anche le città britanniche sono state locupletate di orribili e gigantesche costruzioni abitative popolari, stonature lancinanti nel panorama, autentici alveari dove condurre vite grigie, organizzate dal *Moloch* del *Welfare State*, in prospettive sempre più orwelliane. Ai "fabbriconi"³ denunciati da Scruton, che deturpano la serena *skyline* delle antiche città del Regno, da noi corrispondono le mostruose "Vele" di Secondigliano (Napoli), il terrificante "serpentone" di Corviale a Roma e l'analogo edificio sinusoidale del quartiere

² Sulla locuzione e sulla corrispondente nozione di "Magna Europa" — cioè il Vecchio Continente più le sue cospicue "appendici" culturali e politiche americane e, in certa misura, asiatiche — cfr. GIOVANNI CANTONI (1938-2020) e FRANCESCO PAPPALARDO (a cura di), *Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa*, D'Ettoris Editori, Crotone 2007.

³ Cfr. GIOVANNI TESTORI (1923-1993), *Il fabbricone*, Feltrinelli, Milano 2015 (1ª ed., *ibidem*, 1961).

Sant'Ambrogio di Milano. Ecco, quello che sostanzia la critica di Scruton, tutte le alternative in termini di stile architettonico che propone, talora con tono appassionato, hanno un senso se applicate, ovviamente *mutatis mutandis* — conservandone il concetto ma adottando forme nostrane —, da noi. In parole povere, le riflessioni di Scruton in materia urbanistica sarebbero una lettura obbligatoria per qualunque assessore dei comuni italiani, almeno di quelli governati dal centro-destra. E anche con buona probabilità per i committenti e per i progettisti di pretenziosi templi cristiani di rara mostruosità o piatta volgarità, capaci solo di mortificare la verticalità della fede, che le città del Paese più ricco di tesori artistici del mondo vantano.

Il matrimonio e la famiglia

Lo stesso vale per il matrimonio e per la famiglia: lungi, come sarebbe facile a un conservatore latino, dall'aprire un trattato di filosofia o di teologia morale e, se non ispirarvi, quanto meno partire a ragionare dallo schema ivi contenuto e dalle motivazioni ivi esposte, Scruton, guidato da pochi assiomi e principi — nella fattispecie la nozione di responsabilità inerente alle due persone che formano l'unione matrimoniale, non solo verso i propri familiari e la propria collettività di appartenenza, ma anche verso le generazioni passate e quelle a venire — un classico della visione del mondo conservatrice —, parte sempre dall'applicazione del *common sense* al reale fattuale e poi svolge la sua critica ed elabora la *pars construens* della sua argomentazione. Le riflessioni del filosofo inglese arricchiscono l'arsenale di tesi in difesa della famiglia, già ben articolato fra i conservatori italiani ed europei, e con la loro sorgività e semplicità mettono lo studente, il giornalista, il politico meglio in condizione di combattere contro le mille bugie demolitrici che oggi le sinistre — e non solo — vanno diffondendo a piene mani grazie al loro strapotere mediatico.

L'islam

Un altro fronte in cui portare da noi con ancor maggiore ampiezza le idee scrutoniane è il rapporto con l'islam, un fronte sempre più caldo, una sfida che investe tutto l'Occidente e riguardo al quale getta benzina sul fuoco l'immigrazione araba e nord-africana, che in Paesi come la Francia e l'Inghilterra ha ormai assunto dimensioni tali da essere a stento controllabile in condizioni di quiete e da sfuggire completamente di mano alle autorità nel caso di una qualunque forma di sollevazione concertata. Scruton — da buon conservatore —, anche se molti aspetti delle dottrine sociali islamiche meritano di essere giustamente criticati, non solo sul piano teorico ma anche pratico, viste le condizioni di vita deplorevoli in cui

versano le popolazioni sottoposte alla *sharia*, non è nemico *a priori* dell'islam per motivi religiosi e nemmeno *a priori* per motivi politici. Semplicemente richiama il diritto di un popolo e di una civiltà, pur nel rispetto delle identità altrui, di avere una fisionomia culturale proprio e anche uno sfondo religioso coerente con la propria storia e con il proprio retaggio civile e di non finire "diluio" in una miscellanea di popoli e culture priva di forma. Quello che Scruton e con lui i conservatori *vero nomine* non possono ammettere è il multiculturalismo estremo, che sconfinava nella concessione di tribunali della *sharia* all'interno del medesimo contesto giudiziario inglese; è l'indifferentismo religioso, per cui tutte le religioni sono altrettanto vere — quindi, a norma di ragione, tutte ugualmente false —; è la voluta ignoranza del fatto che una immigrazione massiccia e non filtrata è solo fuga da condizioni di vita proibitive o solo sgradevoli ma rivela in trasparenza un disegno di sostituzione che si sviluppa con modalità pacifiche — la natalità, l'immigrazione legale, le moschee, le associazioni anti-diffamazione e le elezioni democratiche — ed è fatto proprio anche da minoranze ben decise a trasformare l'incipiente egemonia sociale in egemonia politica, come ha ben intuito il letterato francese Michel Houellebecq nel suo romanzo — assai verosimile, sebbene poco raccomandabile perché intriso di pornografia — *Sottomissione*⁴. Anche qui il ragionamento che Scruton svolge alla luce del senso storico, a favore di una informazione non intossicata o manipolata e di valori metafisici non astratti ma incarnati *in re* è preziosa per chi, come noi italiani, si trova di fronte un fenomeno — un avversario — enigmatico e difficilmente penetrabile — oltre alla barriera della lingua e alla scarsa propensione a contatti spregiudicati e disinteressati che si rileva nell'islamico — con le categorie politico-culturali tradizionali.

L'ecologia

E soprattutto quanto Scruton ha scritto riguardo all'ecologia mi pare possa avere uno spazio non secondario nella discussione attuale. Scruton non si accoda ai partecipanti alla *nouvelle vague* dei dibattiti sulle grandi questioni scientifico-ecologiche sul tappeto: inquinamento, carenza di acqua, *global warming*, "buco dell'ozono", sopravvivenza degli ecosistemi e così via⁵. A lui, da buon campagnolo — ancorché acquisito, come Gustave Thibon (1903-2001) — nonché cacciatore inveterato, sta particolarmente a cuore il degrado degli ecosistemi. Su questo tema, egli preferisce, come suo stile, dire qualcosa in merito a quanto vede accadere sotto i suoi occhi

⁴ Trad. it., Bompiani, Milano 2016.

⁵ Per un inventario delle problematiche sul tappeto cfr. le parti iniziali di FRANCESCO, *Lettera enciclica "Laudato si"* sulla cura della casa comune, del 24 maggio 2015.

piuttosto che pontificare creando nuove teorie generali. L'inquinamento dell'ambiente — fra cui, cosa poco citata, i vetri e le plastiche abbandonati lungo le linee ferroviarie —, la diffusione incontrollata di specie animali, l'alterata pescosità dei mari, per fare degli esempi. L'interessante del suo pensiero è l'originalità delle soluzioni che intravede o, quanto meno, gli atteggiamenti "politici" generali da tenere per affrontare problemi del genere, atteggiamenti che si situano agli antipodi di quello che caratterizza le misure che oggi vengono prese. Combattere la mentalità del "tanto poi ci pensa lo Stato" o "scarichiamo sugli altri, siano essi odierni o futuri", evitare l'"usa-e-getta"; recuperare valore ai materiali dismessi; promuovere non l'intervento del governo ma quello delle comunità locali e delle associazioni private, ben più informate e consapevoli: questi sono i soggetti titolati a intervenire e le misure che considera prioritarie.

Il suo pensiero può aiutare, da un lato, a implementare politiche di successo, anche se a corto raggio; dall'altro a contrastare le derive ideologiche che affliggono oggi le soluzioni ai problemi e l'impegno per la salvaguardia dell'ambiente, anche in ambito cristiano e cattolico, distogliendoli dallo scaricare ogni iniziativa su un pubblico in realtà incapace perché paralizzato dai dogmi del "politicamente corretto" e dalla burocrazia e riportandoli al buon senso e alla concretezza delle ricette applicate con successo, anche su scala piccola.

L'urbanistica

In aggiunta a ciò che ho detto su Scruton e il socialismo, il filosofo inglese ha sempre palesato una speciale sensibilità per l'ambiente culturale, incluso l'ambiente in cui si svolge la vita di chi abita le città. Socialismo o no, nel secondo dopoguerra, sotto tutti i governi, lo stile dell'*habitat* che caratterizzava in maniera unica le città inglesi — almeno nei loro quartieri più rappresentativi —, cioè i massicci palazzi in stile vittoriano; la piccola casa unifamiliare a due piani, anche in serie, con il piccolo giardino; persino la classica cabina telefonica vetrata rossa o l'autobus rosso a due piani; addirittura, al limite, la figura onnipresente e inconfondibile — nonché efficiente — del *bobby*, il Police Constable, o semplicemente "PC"; la chiesa in stile medioevale — autentico o rifatto fra Otto- e Novecento —, contribuivano a produrre un *habitat* unico, ben integrato con l'ambiente naturale, a misura d'uomo e gradevole ai sensi, che forse offriva un minor *comfort*, ma di certo creava un contenitore dove la vita scorreva meno spersonalizzata e anonima che non nelle stravaganti costruzioni degli *archistar* modernisti.

Gli animali

L'affetto per gli animali domestici e l'interesse per la salvaguardia di quelli selvatici stanno raggiungendo oggi il parossismo. Cani sì, gatti no, sostiene Scruton: il gatto è molto meno un gradevole destinatario di smancerie e assai di più un predatore dall'istinto innato e implacabile, che distrugge sistematicamente i piccoli animali — talpe, topolini, ecc. —, specialmente se trapiantato in campagna come alcuni, pendolari temporanei dalla città nei *week-end*, usano fare. Pagine indimenticabili Scruton dedica poi all'affetto — equilibrato e ossequioso delle differenze radicali esistenti fra essi e l'uomo — per il proprio cavallo e per il proprio cane, condannando l'abuso di chi vede in essi non una bestia con una limitata capacità di sentire, ma quasi un *partner* di uguale dignità.

Le considerazioni che egli svolge in questo ambito sono utili non solo per l'inglese ma un po' per tutti, visto soprattutto il dilagare degli animali da compagnia nelle metropoli — grazie anche alla recente pandemia e conseguente *lockdown* — e il colossale *business* — "dalla culla alla bara" — che si sta costruendo sull'affetto per loro e che sta esondando anche nella sanità — farmaci per cani e gatti fatti prescrivere dai medici di base compiacenti — e negli ordinamenti legali — i cosiddetti "diritti" degli animali che talora fanno aggio su quelli umani.

Lo Stato-nazione

Infine, un ulteriore ed efficace contributo che le idee di Scruton possono dare oggi anche da noi è nel dibattito sul rapporto fra Stato-nazione e autonomie locali, nonché fra Stato-nazione ed entità politiche sovranazionali come l'Unione Europea. Particolarmente pregevole è la sua riflessione sul rapporto fra legami sociali e istituzionali. Queste ultime, come insegna anche la dottrina sociale cattolica, nascono "dal basso", quando e dove ve ne è necessità e nella misura in cui ve ne è necessità, ossia secondo il principio di sussidiarietà. Dai legami familiari ai legami plurifamiliari, da questi all'insediamento e al vicinato, dal vicinato e dai corpi professionali — le antiche *universitates* medievali — al municipio e via via sempre più su — oppure a "cerchi concentrici"⁶ sempre più allargati, come direbbe de Reynold — fino a giungere all'autorità che governa legittimamente un popolo consenziente calato nella storia, ovvero una nazione. Da qui nasce la decisa preferenza di Scruton per lo Stato-nazione, più o meno etnicamente e culturalmente omogeneo e più o meno territorialmente esteso, nato spon-

⁶ Cfr. GONZAGUE DE REYNOLD, *Cercles concentriques. Études et morceaux sur la Suisse*, Éditions du Chandelier, Bienne 1943.

taneamente oppure per iniziativa di un monarca, come la sua Gran Bretagna, o di un gruppo dirigente, come nei Paesi uniti dai “risorgimenti”. E in questo soggetto vede lucidamente il presidio, il “guscio protettore” per le comunità inferiori e più ristrette, di fronte ai nuovi poteri sovranazionali nati nel secondo dopoguerra e oggi al loro apogeo, almeno legale. Ovviamente ciò accade, a meno che, come da noi in Italia, il governo dello Stato-nazione trasformi lo Stato in un volano ancor più oppressivo delle politiche ideologiche del potere centrale *extra*-nazionale. Non so se e quanto le considerazioni di Scruton vi abbiano avuto influenza — le sue riflessioni risalgono ad anni in cui la discussione era ancora aperta e nulla deciso —, ma, riguardo al secondo rapporto, abbiamo visto che cosa ne pensava il popolo britannico che ha deciso caparbiamente di abbandonare l’Unione Europea. Secondo il filosofo inglese lo Stato nazionale è la forma migliore che la logica e specialmente la storia — quella “mano invisibile” di conio smithiano che Scruton evoca spesso — possono offrire ai Paesi di cultura occidentale e alle istituzioni democratiche.

Conclusioni

Di sicuro le piste di riflessione che ho riportato si potrebbero arricchire ulteriormente attingendo ad altri lavori del filosofo conservatore, ultimo erede di una grande tradizione di cultura e dal suo patrimonio di pensiero potrebbero scaturire altri notevoli contributi idonei ad alimentare la “battaglia delle idee” conservatrice. Ma questa breve rassegna, il cui scopo è stimolare chi di dovere a incrementare il trasbordo dei testi scrutoniani nella lingua della Penisola, deve fermarsi qui.

Può forse sembrare opportunistico e riduttivo impostare il discorso come l’ho impostato, cioè sul vedere Scruton quasi come un serbatoio cui attingere per operare una trasfusione di sangue nuovo in un organismo culturale che sta diventando vieppiù senescente ed esangue. Ma non può che essere così — chi è più provvidenzialmente dotato e più celebre ha anche maggiori doveri —, se ci si situa in una prospettiva non meramente intellettualistica, cioè se si vuole prendere una posizione non casuale e precaria nella “battaglia delle idee”, una dimensione conflittuale in cui il mondo della cultura versa da quando il pluralismo culturale — non quello sociale, che è benefico — è diventato un elemento strutturale del nostro vivere collettivo. Le idee hanno ricadute sulle prassi e vi sono idee che producono effetti benefici, ma anche “*idées qui tuent*”, idee capaci di uccidere — così titolava nel 1971 il politologo conservatore francese Jacques Ploncard d’Assac (1910-2005)⁷ —, come quelle rivoluzionarie.

7 Cfr. JACQUES PLONCARD D’ASSAC, *Les idées qui tuent*, Éditions de la Voix de l’Occident-Société de Philosophie Politique, Lisbona 1971. Sulla copertina — neppure in *exergo*

Le argomentazioni fresche e sorgive, fuori dagli schemi e slegate dall’ossequio a una scuola — sebbene del pensiero “scolastico” moderno, di ogni fattura, egli abbia una conoscenza non trascurabile — di questo insigne filosofo morale ed estetico possono apportare senza dubbio una ventata di aria nuova nel conservatorismo continentale. La cosa che più affligge l’osservatore in effetti è vedere il divario fra il consenso verso prospettive conservatrici e identitarie che cresce nei popoli europei e la drammatica sottocultura delle *élite*, del personale politico, che si trovano o si candidano a governarlo. Di sicuro questa penuria di idee richiede interventi profondi e di lungo termine: rigenerare dei gruppi dirigenti, fornendo loro buona dottrina e valida tecnica politica è un lavoro non di anni ma di decenni. È altrettanto di sicuro però che la soluzione passa attraverso le semplici ma solide argomentazioni come quelle di — o “alla” — Scruton piuttosto che per lo studio dei trattati di politica ben impostati e aggiornati, che pure non mancherebbero. Senza dimenticare infine che persino dalla *fiction* di Scruton si può trarre qualcosa: dei suoi romanzi ho letto solo il suo penultimo lavoro, *Disappeared*, la storia del rapimento di una giovane occidentale a opera di milizie terroristiche islamistiche, e posso assicurare che, al di là del giudizio critico-letterario — che pure, a mio avviso, è positivo —, vi è più di un elemento di interesse per il lettore italiano.

Infine, va ricordato che Scruton è un autore contemporaneo e non di due secoli fa. E questa sua “modernità” è un ulteriore pregio: egli, nonostante il palesarsi e l’aggravarsi della malattia che lo ha stroncato, ha argomentato con vivacità sui problemi “dell’ora presente” fino all’estate del 2019, cioè davvero fino a “ieri”.

Per verità, come in tutti i casi di autori di tendenza eclettica ed empiristica, va altresì detto che le conclusioni scrutoniane non possono essere prese in blocco, ma occorre discernere al loro interno fra il tanto grano e la scarsa pula che pure perdonabilmente vi si annida.

Concludendo, credo che molti si chiederanno quali sarebbero stati i suoi commenti sul contagio pandemico scoppiato all’inizio del 2020: forse, applicando i suoi principi, si potrebbe fare qualche illazione non del tutto a casaccio. Ma il Signore ha voluto chiamarlo a Sé prima del grande vaglio cui ha sottoposto il mondo, perché visse in un luogo che mai non muta, dove esiste solo il presente — o l’eterno —, dove non vi è nulla da conservare perché tutto “*stat*”: un luogo dove i legami non conoscono alcun logoramento e rimangono fissi nella perenne sinfonia di adorazione al Creatore che anch’egli ora suona sulla smagliante tastiera di un bellissimo organo celeste.

— del suo volume Ploncard d’Assac ha voluto apporre significativamente queste parole: «Il peggiore errore è quello che affligge le classi intellettuali, perché colpisce un popolo alla testa» (ANTOINE BLANC DE SAINT-BONNET [1815-1880]).

Un breve profilo di un condottiero dei corpi franchi che, anche contro gli ordini dei superiori, nel 1809 scese in campo per combattere l'invasore napoleonico sul suolo della Germania settentrionale



La battaglia per le strade di Stralsund (Mecklemburgo-Pomerania; 1809)

Ferdinand von Schill (1776-1809), capitano degli insorgenti prussiani

Oscar Sanguinetti

Il bicentenario della morte di Napoleone Bonaparte (1769-1821), ricorrente quest'anno, mi ha fatto imbattere — lo devo al vecchio e brillante saggio sul Còrso di Jacques Bainville (1879-1936), che ho riletto con l'occasione — in Ferdinand von Schill (1776-1809), indicato come un ufficiale prussiano organizzatore di operazioni irregolari contro l'occupazione napoleonica di parte del Paese baltico all'inizio degli anni 1800. Immediatamente mi è venuto spontaneo ricollegare la sua figura a quella di un altro *leader* guerrigliero, un ufficiale italiano al servizio della Corona austriaca, il maggiore Branda de' Lucioni (1740-1803), che avevo avuto modo di studiare anni addietro¹. Incuriosito da questa

similitudine ho svolto qualche breve ricerca, che auspico sufficiente quanto meno per riportare alla luce un "reperto" ignorato della grande pagina storica dell'Insorgenza europea.



Ferdinand Baptist von Schill nasce il 6 gennaio 1776 a Wilmsdorf, vicino a Dresda, in Sassonia, da una famiglia di militari. Suo padre, Johann Georg (1736-1822), è ufficiale di cavalleria al servizio dell'Impero, passato in seguito al servizio del principe-elettore di Sassonia, Federico Augusto I (1750-1827), quindi nell'esercito prussiano. Nel 1790 Johann Georg presenta il figlio quattordicenne

¹ Cfr. MARCO ALBERA e OSCAR SANGUINETTI, *Il maggiore Branda de' Lucioni e la "massa cristiana". Aspetti*

e figure dell'insorgenza anti-giacobina e della liberazione del Piemonte nel 1799, Libreria Piemontese Editrice, Torino 1999.

ne a Friedrich Adolf von Kalckreuth (1737-1818), comandante del rinomato reggimento di dragoni Markgraf von Anspach-Bayreuth, detto anche “*Die Hohenfriedberger*” — “quelli della battaglia di Hohenfriedberg” in Slesia, oggi Polonia —, che lo prende con sé come alfiere. Nel 1793 von Schill diventa sottotenente e prosegue la carriera fino a conseguire il grado di maggiore.

Combatte nella guerra fra Regno di Prussia e Francia napoleonica — nel quadro della Quarta Coalizione anti-francese — scoppiata nel l'ottobre del 1806. Per il valore dimostrato nel corso del vittorioso attacco contro Gölzow nel Meclenburgo, condotto il 7 dicembre 1806, il re Federico Guglielmo III lo promuove primo tenente e lo decora con l'Ordine Pour le Mérite. Il giovane ufficiale sarà gravemente ferito da un colpo di sciabola alla testa — la maschera mortuaria riporterà anche il dettaglio della cicatrice — nella battaglia di Auerstadt. Medicato sommariamente, riesce a riparare a Magdeburgo, poi, a mano a mano che l'esercito prussiano si ritira, dopo la sconfitta nella battaglia di Jena, sotto i colpi dell'*Armée*, nella fortezza di Kolberg — oggi Kołobrzeg in Polonia — a Stettino, sul Mar Baltico. Guarito, nel 1807 partecipa alla difesa della fortezza assediata dai francesi, effettuando diverse sortite per ricognizione e per colpire le retrovie nemiche.

Visti i successi conseguiti e il sentimento anti-francese del popolo, von Schill decide allora di trasformare queste sortite in una vera e propria “guerriglia” — proprio in quegli anni, nella Spagna occupata da Napoleone nasce il termine “*guerrilla*”, per indicare la guerra a bassa intensità e la lotta partigiana — contro le forze francesi con teatro l'intera Pomerania. Ignorando le richieste del suo comandante di tornare al suo reggimento di stanza nella Prussia orientale — dove i prussiani nuovamente sconfitti ad Auerstadt, si erano trincerati. Alla fine dell'inverno 1807, appoggiata dai russi, la Prussia torna all'attacco ma viene sconfitta all'inizio di febbraio nella battaglia, peraltro non decisiva,

di Eylau. Quando riprendono gli scontri con i francesi, von Schill può dar corpo al suo disegno. Con un ordine del 12 gennaio 1807, il re gli permette di istituire gli *Schill Freikorps*, dei corpi franchi, ossia delle milizie irregolari incaricati di compiere atti di guerriglia e scorrerie. Von Schill aggrega allora — a proprie spese — soldati dispersi o impazienti di agire tratti dai ranghi dell'esercito prussiano. Il suo corpo franco nel febbraio del 1807 arriverà a contare oltre 960 tra fanti e “cacciatori”, 450 cavalieri e 50



RICHARD KNÖTEL (1857-1914), *La morte di Ferdinand von Schill a Stralsund*, disegno a matita, 1901

artiglieri con 11 cannoni leggeri.

Gli'incursori prussiani godono del massimo sostegno da parte della popolazione. Quando le operazioni del corpo franco sono condotte con tecniche guerrigliere, hanno successo, ma, quando le formazioni di von Schill entrano in battaglia campale, s'infrangono contro la maggior potenza delle armi francesi. Una sua incursione su Stargard — oggi Stargard Szczeciński — il 15 febbraio 1807 — quindi poco dopo Eylau — è respinta con notevoli perdite. Promosso nel frattempo al grado di *Rittmeister* (capitano capo-squadrone) difende valorosamente la fortificazione di Naugard — oggi Nowogard — ma senza successo: probabilmente il neo-maggiore ha sopravvalutato le sue forze. Così, deve fare ritorno a Kolberg, di nuovo ferito. Qui, ripresosi, si scontra con il comandante, colonnello Ludwig Moritz von Lucadou (1741-1812), a causa del suo cattivo apporto di subordinazione gerarchica, peraltro non chiaramente definito dal re.

Quando i francesi assediano nuovamente Kolberg nel marzo del 1807², von Schill si reca a Stralsund, nel nord-ovest della Pomerania, lungo la costa del Baltico, per persuadere gli svedesi che la occupavano — anche la monarchia svedese parte-

² Sulla vicenda esiste un film, *Kolberg*, titolato in italiano *La cittadella degli eroi*, di chiaro taglio propagandistico, apparso nel 1945 — quando appunto le divisioni della *Wehrmacht* e delle *Waffen-SS* difendevano con le unghie e con i denti dai russi sovietici le prime zone orientali del territorio patrio —, diretto da Veit Harlan (1899-1964) e da Wolfgang Georg Louis Liebeneiner (1905-1987).

cipava alla Quarta Coalizione anti-napoleonica —, anch'essi fronteggiati e presto pure essi assediati dai francesi, a inviare truppe a sostegno di Kolberg. Alla metà di aprile, a Stoccolma, la capitale, rinnova la stessa richiesta. Il 12 maggio si imbarca con la sua cavalleria da Kolberg verso la Pomerania occidentale, passando agli ordini del futuro feldmaresciallo Gebhard Leberecht von Blücher, principe di Wahlstatt (1742-1819) a Rügen, mentre la fanteria rimase a difendere Maikuhle sulla costa baltica.

Ma la guerra, dopo varie vicende e assedi, volge a sfavore della Prussia e della Svezia e nell'estate del 1807 viene siglato un armistizio che consente alla Francia di mantenere per qualche tempo il controllo dell'area strategica baltica.

Una settimana dopo l'armistizio, le sue truppe comandate da von Schill — senza aver partecipato ad alcun combattimento — devono ritirarsi con Blücher nell'area di demarcazione fra Kammin — oggi Kamień Pomorski — e Köslin — oggi Koznalin. Dopo la pace di Tilsit del luglio del 1807 il corpo di Schill è così trasferito in servizio di addestramento.

Nel settembre 1807, il re prussiano nomina Schill "*Besitzer*" (titolare, lett. "proprietario") del 2° Reggimento Ussari del Brandeburgo "von Schill", mentre le truppe di fanteria di Schill vengono incorporate fra i regolari come Battaglione Leggero "von Schill".

Il 10 dicembre 1808, dopo il ritiro degli occupanti francesi, von Schill cavalcherà in trionfo con il suo reggimento di ussari alla testa delle truppe prussiane di ritorno a Berlino.

Ma la guerra nel quadrante tedesco-orientale e baltico è tutt'altro che finita.

Nel 1809 i nuovi coalizzati, Gran Bretagna e Impero austriaco, nel loro piano di attacco contro Napoleone prevedono lo scoppio di insorgenze contemporaneamente in Austria e in Germania.

Tentativi di far scoppiare sollevazioni popolari o a guerre partigiane vi sono anche da parte del duca Friedrich Wilhelm di Brunswick-Wolfenbüttel (1771-1815), reduce da Jena, in Sassonia e in

Vestfalia — alla testa dell'Herzoglich Braunschweigischen Korps, detto la "*Schwarze Schar*" (brigata nera) — e da Wilhelm Caspar Ferdinand Freiherr von Dörnberg (1768-1850), nell'Hannover e, nell'aprile del 1809, in Assia.

Il piano degli austriaci assegnava a von Schill un ruolo importante. Ma egli non volle aspettare l'inizio delle operazioni belliche. Il plauso festoso della popolazione, il risvegliato patriottismo germanico e probabilmente anche una certa eccessiva fiducia in se stesso spingono l'ufficiale degli ussari a



progettare azioni offensive audaci ma avventate e prive di coordinamento con il comando dell'esercito asburgico. Il generale Ernst von Rüchel (1754-1823), con la cui figlia Elise von Schill nel frattempo si è fidanzato e nella cui tenuta nella Pomerania occidentale, Haseleu, è stato occasionalmente ospite, tenta invano di dissuaderlo e di indurlo a moderare la sua impazienza.

Dopo l'inizio della guerra, il 28 aprile, von Schill lascia Berlino con il suo reggimento come per andare a svolgere delle manovre. Un miglio fuori della città, tenne ai suoi soldati un discorso che dà l'impressione che egli agisca sulla base di ordini dei superiori. Egli, in realtà, concepisce un piano offensivo autonomo. Fingendo di non aver mai ricevuto l'ordine del comando supremo, detenuto dall'arciduca Carlo d'Asburgo-Lorena (1771-1847), di tornare immediatamente a Berlino, trasforma il suo reparto nella formazione autonoma detta degli degli "*Schillsche Jäger*" (cacciatori di von Schill).

Von Schill si dirige prima a Dessau, per cercare di sollevare la Vestfalia occupata dai francesi. Occupa la città il 2 maggio e da lì fa diffondere un appello, che si apre con «*An die Deutschen*» ("Ai tedeschi") e che passerà alla storia, perché consi-

derato una delle prime espressioni di sentimento nazionale germanico prima di Lipsia³. La notizia dell'ampiezza dei mezzi messi in campo dai franco-bavaresi per reprimere la vasta insurrezione guidata da Andreas Hofer (1767-1810) nelle valli del Tirolo austriaco, arrivata all'inizio di maggio, mette un deciso freno alla sua sete di azione. Ma il maggiore si lascia trasportare dai suoi ufficiali e il 5 maggio, nei pressi di Magdeburgo, partecipa, insieme a una divisione della guarnigione di Magdeburgo, alla battaglia di Dodendorf, uno scontro sanguinoso anche per i francesi. Lo stesso giorno, Jérôme Bonaparte (1784-1860), fratello di Napoleone e re di Westfalia — che aveva incorporato ampi territori prussiani dopo la sconfitta di Jena del 1806 —, gli mise sulla testa una taglia di diecimila franchi. Il re di Prussia Federico Guglielmo III (1770-1840) condannerà apertamente l'azione bellica non autorizzata condotta da von Schill. Il suo reparto, accresciuto da nuovo reclutamento, sarà inviato nella bassa Elba e da lì, incalzato dagli olandesi, alleati dei francesi, comandati da Carl Heinrich Wilhelm Anthing (1766-1823), e dai danesi, anch'essi alleati dei francesi, si dirige nuovamente in direzione della fatale Stralsund: i suoi occupanti, polacchi e truppe del Mecklenburgo, gli vengono incontro per fermarlo ma von Schill riesce a sconfiggerli a Damgarten.

I cacciatori di von Schill riescono così ad arrivare a Stralsund, ancora occupata dagli alleati dei francesi, penetrandovi attraverso il Tribseer Tor (la

Porta di Tribsee): von Schill sperava di fare della città-fortezza un caposaldo e un faro della definitiva liberazione della Pomerania dal dominio francese. Al suo commilitone ussaro, tenente Leopold Wichard Heinrich von Lützow (1786-1844), confida: «Abbiamo bisogno di Stralsund come base per la guerriglia, anche se dovessimo cadere onorevolmente».

La conquista di Stralsund avviene dopo sanguinosi scontri casa per casa e soprattutto dopo un vittorioso assalto contro gli artiglieri dei filo-francesi nella Mönchstraße. Con l'aiuto dell'ufficiale di artiglieria svedese Friedrich Gustav Petersson (1766-1809), le truppe di von Schill riescono a scacciare l'occupante francese della città. Dopo la vittoria, von Schill intraprende il ripristino delle fortificazioni della città rase al suolo e riesce ad attirare verso la città un migliaio di contadini nella zona per farla risorgere economicamente. Tuttavia, contrariamente a quanto ha sperato, il suo arrivo non farà un grande effetto sulla popolazione di Stralsund, meno ispirata dal patriottismo rispetto a von Schill. Anzi, i contadini si lamentavano del nuovo coinvolgimento della città nelle operazioni belliche, che portavano sempre degli oneri per i cittadini.

Ma presto i francesi ritornano, questa volta in veste di assediati e con supremazia numerica schiacciante. Hanno infatti messo in campo le brigate dei generali Henri-Bertrand Gratien (1773-1844) e Johann von Ewald (1744-1813), che contano più di seimila uomini fra danesi e olandesi. Davanti alla situazione apparentemente disperata di Stralsund dubbi sorgono anche fra le truppe di von Schill. Alcuni degli ufficiali di von Schill, incluso l'amico von Lützow, preferiscono ritirarsi da Stralsund.

Il 31 maggio 1809, come von Schill si aspetta, comincia la battaglia di Stralsund, combattuta strada per strada. I francesi attaccano dalla parte della Tribseer Tor, attraverso la quale lo stesso Schill era entrato sei giorni prima. Il primo assalto è respinto, ma l'attacco alla Tribseer Tor è solo un diversivo. La loro forza principale è concentrata sulla Kniepertor (la Porta di Kniper), da dove avanza rapidamente verso il centro della città. Le truppe di von Schill combattono disperatamente contro forze soverchianti ma sono battute e disperse. Solo una piccola parte di esse riuscirà a fuggire attraverso la Frankentor (la Porta di Franconia): il grosso troverà la morte in battaglia. Alcuni ufficiali fatti prigionieri e inizialmente incarcerati in una cantina della Fährstrasse-Alter Markt (Mercato Vecchio): una targa commemorativa sopra l'ingresso lo ricorda ancora oggi.

³ «Ai tedeschi. / Fratelli miei che languite in catene sotto un popolo straniero! È giunto il momento di liberarvi dai ceppi e di tornare a una condizione nella quale avete vissuto felicemente per secoli, finché l'ambizione illimitata di un audace conquistatore ha diffuso una miseria immensa nella patria. Abbiate coraggio, seguite il mio consiglio e saremo quello che eravamo! Suonate le campane a martello! Questo terribile segno del fuoco lasciate che accenda nei vostri cuori la pura fiamma dell'amore per la patria e sia il segno del tramonto per i vostri oppressori. Impugnate tutti le armi! Falci e picche possono prendere il posto dei fucili. Le armi inglesi presto si aggiungeranno a quelle già arrivate. Impugnate con mano forte, la pacifica falce può diventare un'arma mortale. Imbracciamo tutti le armi, partecipiamo alla gloria della liberazione della patria! Combattiamo per la pace e per la gioia per noi e per i nostri figli! Chiunque sarà così codardo da eludere questo invito alla gloria incontrerà vergogna e disprezzo ed essi saranno il suo marchio per tutta la vita! Che una nobile fanciulla tedesca non stringa mai la mano a un tale traditore! Facciamoci coraggio! Dio è con noi e con la nostra giusta causa. Possa la preghiera di chi è anziano implorare benedizioni su di noi. Gli eserciti dell'Austria avanzano vittoriosi, malgrado le vanagloriose dichiarazioni della Francia; i tirolesi hanno già gloriosamente spezzato le catene; i buoni assiani si sono già radunati; mi precipito da voi alla testa di guerrieri valorosi. Presto la giusta causa vincerà e l'antica gloria della patria sarà ristabilita. Alle armi! Schill» (l'immagine del manoscritto e il testo in tedesco sono consultabili nel sito web <<https://www.bommi2000.de/geschichte/19jh/1809/1809aufruf.php>>; trad. red.).

Mentre gli scontri si spengono, von Schill è colpito a morte da un proiettile mentre percorre a cavallo la Fährstrasse di fronte al numero 21 nel tentativo di sottrarsi alla cattura, che intendeva attuare passando attraverso il Johanniskloster (Convento di San Giovanni), pensando che di lì sarebbe stato in grado di uscire dalla città.

Il suo corpo, che, oltre al colpo di fucile ricevuto, presenta una ferita al viso e l'addome trafitto da una baionettata infertagli *ex post*, è portato nella casa del chirurgo sul Mercato Vecchio, ma von Schill è morto. La sua testa è spiccata dal corpo in presenza di Gratien e inviata a Jérôme Bonaparte come trofeo. Il suo corpo è sepolto il 2 giugno 1809 in una tomba sconosciuta nel cimitero di Sankt Jürgen a Stralsund. Il compagno d'armi di von Schill, Petersson, è catturato e fucilato il 4 giugno 1809 davanti alla Kniepertor: una targa commemorativa ricorda ancor oggi il fatto.

Circa duecento cavalleggeri e alcuni cacciatori si fanno strada con le armi e ottengono il permesso di spostarsi liberamente in Prussia, dove sono congelati. Gli ufficiali, alcuni dei quali contumaci, sono portati davanti a una corte marziale. Alcuni sono assolti, altri puniti con la reclusione in fortezza e sei ufficiali, che avevano seguito von Schill solo in seguito, sono condannati al congedo con disonore per diserzione.

Un altro distaccamento fugge da Rügen via mare fino a Swinemünde — oggi Swinoujscie —, ma il resto del corpo rimane in campo. 557 fra sottufficiali e soldati sono fatti prigionieri. Dopo essere stati rilasciati, quattordici dei prigionieri di Braunschweig sono fucilati nel luogo dell'odierno memoriale di von Schill, il resto finisce nei bagni penali francesi.

Undici ufficiali catturati sono portati a Wesel e li giustiziano il 16 settembre 1809. Nel 1835 nel luogo dell'esecuzione l'esercito prussiano erigerà un monumento. CAusa la morte, il processo per diserzione contro il defunto von Schill sarà sospeso dal re, ma, come è consuetudine nel caso delle diserzioni, i suoi beni saranno confiscati dallo Stato.

A von Schill risale il detto “meglio una fine con orrore che un orrore senza fine”, a esprimere la sua preferenza per le vie brevi, anche se questo comporti accettare maggiori svantaggi *in itinere*.

Solo nel 1837 la testa di von Schill, conservata in un gabinetto di storia naturale a Leida, nei Paesi Bassi, sarà portata a Braunschweig in un'urna. Nello stesso anno gli sarà eretto un monumento. Sotto di esso, una cripta con le sepolture dei suoi quattor-

dici compagni d'armi fucilati. L'urna con il teschio è sepolta ai piedi del monumento in Schillstrasse.

Schill è protagonista dei film *Die elf Schillschen Officers* (*Gli undici ufficiali di Schill*; 1926 e 1932), *Der Feuerreiter* (*Il cavaliere di fuoco*; 1940) e il già citato *Kolberg* (1945).

* * *

Ho evocato in esordio la figura del maggiore Lucioni e, come si evince anche solo da queste brevi note, non poche sono le dissimiglianze fra i due personaggi dell'Insorgenza anti-napoleonica, che agiscono a migliaia di chilometri di distanza fra loro, ai limiti estremi dell'area dei Paesi dai governi anti-napoleonici. I corpi franchi prussiani — che curiosamente, ma fino a un certo punto, torneranno dopo il primo conflitto mondiale nell'area baltica e nella repressione delle insurrezioni comuniste delle città germaniche nel primo dopoguerra — e le milizie territoriali a ferma temporanea che formavano la Massa Cristiana piemontese nel 1799 non sono infatti la stessa cosa. Né von Schill è un mero animatore e sollevatore di contadini come Lucioni: è piuttosto un militare di carriera, che le circostanze e l'impazienza ispirata dal suo patriottismo conducono a svolgere azioni belliche autonome e irregolari.

Comunque, la “riscoperta” di von Schill mi rafforza nell'ipotesi che nel quadro sconfinato dei conflitti degli anni di Napoleone un qualche ruolo, magari con ridotta influenza sugli eventi ma reale testimonianza di un valoroso intento di reazione e di resistenza allo strapotere dell'impero “illuminato”, abbiano giocato anche personaggi a luci e ombre come Lucioni e von Schill. Come pure nella convinzione che la frastagliata realtà storica dei movimenti insorgenti, di guerriglia, partigiani, in tutte le loro molteplici dimensioni — per esempio la loro struttura e il loro peso tattico e strategico —, che popolano le cronache degli anni dal 1792 al 1813, non sia ancora sufficientemente illuminata dagli storici.

Per il momento, dunque, onore alla memoria di von Schill e alla sua ferrea determinazione a lottare per la patria contro l'ennesimo travestimento, quello bellico-imperiale, della Rivoluzione nella sua versione “francese”.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



SEGNALAZIONI LIBRARIE

**QUELLO CHE A SCUOLA NON TI HANNO
MAI DETTO**

ROBERTO SPATARO
Editoriale il Giglio, Napoli 2021
144 pp., € 15.

Don Roberto Spataro, tarantino, è religioso e sacerdote della famiglia salesiana. Insegna alla Pontificia Università Salesiana di Roma. Uomo d'intensa spiritualità e di fine cultura umanistica — fra l'altro, valente latinista —, vanta una lunga esperienza di docenza e di familiarità con i giovani.

Proprio ai giovani e agli studenti don Spataro indirizza questo volumetto, specialmente a quelli di loro più desiderosi di arrivare alla verità non solo sul piano del credere ma anche su quello della storia del mondo. Oggi — ma probabilmente da più decenni, se non da secoli — per conseguire questo obiettivo occorre uno sforzo particolare in quanto l'insegnamento istituzionale è ampiamente intossicato dai brandelli delle ideologie novecentesche, dalle mitologie ormai incistate nel tessuto della memoria, da una serie di paradigmi espliciti e inesplorati che ostacolano la vera presa di cognizione della realtà e dei problemi e, quindi, creano una menomazione del senso critico e avviano verso percorsi di omologazione e, a lungo termine, di servitù nei confronti del potere formale e di quello fattuale.

La storia che viene insegnata nella scuola è condita da falsificazioni fattuali e da stereotipi ermeneutici che impediscono in vari modi — ignorando e alterando i fatti, “riducendo” le letture, imponendo cliché interpretativi — di formarsi una vera immagine del passato e, quindi, una vera coscienza dei diritti e dei doveri dell’“ora presente”.

Don Spataro, in questa prospettiva, propone una rilettura dei principali “nodi” o *quaestiones disputatae* della storia occidentale, demistificandone la lettura — non di rado calunniosa — invalsa o imposta e proponendo al suo posto una narrazione veritativa.

Il testo si compone allora di ventuno “schede”, di brevi monografie in cui alla versione corrente viene contrapposta una critica di essa e l’opposta tesi



ermeneutica. Senza dimenticare, quando è il caso, di ridare a questa o a quella figura l'onore che una storiografia partigiana plurisecolare le ha tolto.

In esse si spazia dal Medioevo in generale alle Crociate e all'Inquisizione in particolare; dalla conquista delle Americhe alle battaglie anti-ottomane di Lepanto e di Vienna; dal “caso Galilei” alla persecuzione dei Papi di cui è artefice Napoleone; dal Risorgimento alle Insorgenze; dalla Massoneria all'unità liberale; dalla caduta delle Due Sicilie ai attolici intransigenti; dai presunti “silenzii” di Pio XII al ruolo di san Giovanni nel Risorgimento.

Sono righe brevi e concise, con indicazioni bibliografiche scarse, che forse potrebbero far storcere il naso a chi è in cerca di cibi sostanziosi e di trattazioni esaustive. In realtà si tratta di “pillole”, di vere e proprie piccole dosi di farmaci contro gli errori del nostro tempo, di antidoti contro l'avvelenamento intellettuale al quale le giovani generazioni sono esposte.

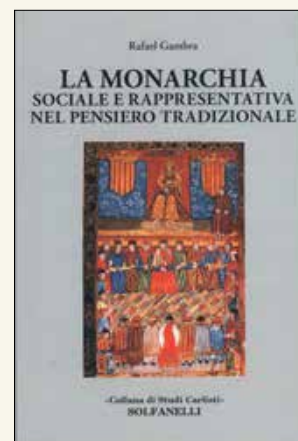
[Red.]

**LA MONARCHIA SOCIALE E RAPPRESENTATIVA
NEL PENSIERO TRADIZIONALE**

RAFAEL GAMBRA
prefazione di Miguel Ayuso
Solfanelli, Chieti 2021
208 pp., € 13.

Juan Vázquez de Mella (Cangas de Onís, 8 giugno 1861-Madrid, 26 febbraio 1928) è di gran lunga il più importante pensatore tradizionalista del carlismo. Esperto e grande studioso delle dottrine degli scolastici, come san Tommaso, san Bonaventura e Giovanni Duns Scoto, ha

svolto un grande lavoro di sistematizzazione della dottrina carlista, che ha esposto con tale successo da ricevere il nome di “Verbo della Tradizione”. La maggior parte dei suoi manoscritti andò perduta durante la barbarie rivoluzionaria della guerra civile, tuttavia, la sua produzione pubblica — una vasta serie di articoli su numerosi giornali, discorsi in Parlamento, conferenze o eventi pubblici e diverse



interviste — erano stati raccolti in ventotto volumi di *Opere complete*.

In questo saggio, Rafael Gambra sintetizza magistralmente il pensiero di Juan Vázquez de Mella y Fanjul (1861-1928) sulla monarchia tradizionale, realizzando un testo di riferimento politologico tuttora pienamente valido. Secondo Vázquez de Mella, la vera monarchia cristiana deve avere quattro elementi principali, deve cioè essere: tradizionale, ereditaria, federativa, rappresentativa.

Tradizionale, perché deve identificarsi con il processo tradizionale che costituisce la vita della patria, o meglio, costituisce, nell'aspetto politico, la sua stessa sostanza. La monarchia deve rappresentare il radicamento e la continuità contrapposti all'improvvisazione e all'instabilità.

Ereditaria, per sottrarsi ai giochi "ideocratici" — o partitocratici — di potere.

Federativa, perché deve basarsi sul riconoscimento delle società "geografiche" — municipi, valli, regioni, regni — e "sociali" — famiglie, corporazioni ecc. — presenti sul territorio.

Rappresentativa, infine, perché deve riconoscere il ruolo dei corpi intermedi, che rappresentano la popolazione, e confrontarsi con loro.

Scriveva Gambra: «*Se c'è un potere che assume ogni sovranità, se i diritti dei cittadini sono in balia della sua volontà, se gli basta ritenere che una situazione sia grave per sospendere le garanzie legali dei cittadini, che cos'è? Non è forse questo, cambiando il nome, altro che un barbaro assolutismo? Il Re più assoluto non oserebbe fare ciò a cui sono giunti gli Stati moderni, perché la sua volontà sarà sempre vincolata da altri precetti oltre a quelli meramente legali: per consuetudine, per tradizione, da una catena di ascendenti che con il suo esempio e la loro memoria impone una norma. Il costituzionalismo ha imposto l'idea delle responsabilità legali e ha fatto dimenticare le responsabilità sociali ed effettive*».

Rafael Gambra Ciudad (1920-2004), militante carlista — a sedici anni combatté nella guerra civile come volontario nei *Requetés* — e docente di filosofia, è considerato uno dei principali rappresentanti del tradizionalismo contemporaneo, autore di saggi politologici sulla teoria dello Stato, spesso incentrati sulla secolarizzazione della cultura dell'Europa occidentale nell'era della società dei consumi.

Pur essendo stato soprattutto un teorico, nel 2001 fu nominato dal Reggente principe Sisto Enrico di Borbone Capo Delegato della Comunione Tradizionalista.

Sposato con María del Carmen Gutiérrez Sánchez, anch'ella insegnante, nonché scrittrice — sotto vari pseudonimi —, ha avuto tre figli, tutti e tre docenti universitari: Irene, Andrés e José Miguel Gambra, attuale Capo Delegato della Comunione Tradizionalista.

Fra le sue opere: *Eso que llaman Estado* (1958); *Historia sencilla de la filosofía* (1961); *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (1965); *El silencio de Dios* (1968); *La filosofía católica en el siglo XX* (1970).

Gianandrea de Antonellis



IN DIFESA DELL'UMANO. LA FILOSOFIA DI KAROL WOJTYŁA

DANIELE FAZIO

prefazione di Ermanno Pavesi

Solfanelli, Chieti 2021

264 pp., € 21

Il pensiero filosofico di Karol Wojtyła (1920-2005) viene presentato in questo studio come una grande difesa dell'umano davanti ai tentativi ideologici — negatori del realismo metafisico — di riduzione o ricreazione gnostica dell'umanità. La sua filosofia, intreccio tra fenomenologia e tomismo, è da considerarsi come una contro-rivoluzione antropologica, ossia come una risposta non solo attuale, ma anche di principio alle forme moderne e contemporanee di pensiero a-personalistico e anti-personalistico. Il testo, quindi, illumina lo straordinario lavoro filosofico di Karol Wojtyła — forse ancora troppo poco conosciuto — negli anni precedenti al suo Pontificato (1978-2005), mettendolo a confronto con l'esistenzialismo ateo, con il marxismo, con la rivoluzione culturale del 1968 e con il transumanesimo e il post-umano. La ricostruzione di tali plessi teorici, altresì, implicitamente fornisce nuovi stimoli e materiali di riflessione a quanti, con passione, vogliano rispondere alle sfide poste in atto dalla rivoluzione antropologica, quale esito ultimo del processo di scristianizzazione dell'Occidente





Paolo Martinucci

PER DIO E PER LA PATRIA

Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento

Con un saggio introduttivo di Marco Invernizzi

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

PAOLO MARTINUCCI

**Contro “lo spirito di disordine”
 al servizio della patria**
**Il conte Clemente Solaro
 della Margarita**

D'Ettoris Editori, Crotone 2021
 400 pp., € 23,90

Una biografia aggiornata del conte Solaro della Margarita mancava da decenni. Ora viene questo corposo volume dello studioso valtellinese — in realtà una edizione “ridotta” rispetto all’enorme quantità di documentazione e di narrativa che questi è riuscito ad accumulare in diversi anni di lavoro sul personaggio —

che tappa questa falla. Dalle quasi cinquecento pagine del libro esce un ritratto a tutto campo del diplomatico, dello statista, del cattolico militante, del conservatore, del padre di famiglia, che non ha eguali. E ne illumina la figura-chiave nella vita politica del Regno sabaudo alla vigilia dell’“avventura” unitaria e risorgimentale. Solaro fu l’unico politico di vaglia a ricordare alla dinastia la sua natura di monarchia cattolica e a contrastare le spinte liberali e l’aggressione anti-austriaca e contro gli Stati della Penisola verso cui Cavour intradava il re, linea che di lì a poco prevarrà.

**AL LETTORE**

Per sostenere economicamente la rivista tramite una **donazione**
 effettuare un **bonifico bancario**

sul c/c n. **1000/00001062** presso la **Banca Intesa San Paolo**

cod. IBAN: **IT34F03069005239100000001062**

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 alle spese di redazione:
 il sostegno dei lettori è sempre più essenziale per poter proseguire nell’opera di
 diffusione della cultura conservatrice che *Cultura&Identità* svolge.