

ISSN 2421-4736

Veritatis Diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2017

Anno terzo
Numero sei



ISSN 2421-4736

Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

«Veritatis Diaconia»
is a Peer Reviewed Journal

Numero 6, anno III

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Gianandrea de Antonellis

Gianandrea de Antonellis

Concetta Di Bella

Beniamino Di Martino

in corso di formazione

Prof. Mons. Filippo Ramondino
viale Bucciarelli 48
89900 Vibo Valentia
Tel. 338. 2088618

Club di Autori Indipendenti
Corso Garibaldi, 95
82100 Benevento

Attilio Conte

www.sannium.org/veritatis-diaconia

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a *referee* cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di esperti non inseriti nel comitato scientifico. Agli autori è richiesto adeguarsi alla metodologia della rivista e di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Autunno 2017

Indice

Indice.....	3
Abstracts	5
Editoriale	9
GAETANO ANTONIO CURRÀ	
<i>Lutero nel giudizio di Tommaso Campanella</i>	13
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>A 500 anni dalla Riforma luterana. Alcune considerazioni intorno alle tesi di Weber</i>	47
ATANASIO SCHNEIDER	
<i>La grandezza non negoziabile del matrimonio cristiano</i>	73
GIANANDREA DE ANTONELLIS	
<i>Un tentativo di riforma protestante all'interno della Chiesa.</i>	
<i>Il Sinodo di Pistoia (1786)</i>	81
Recensioni.....	107
LUCIANO PRANZETTI, <i>Dante. La Divina Commedia tra Sacra Scrittura, Patristica e Scolastica</i> (Gianandrea de Antonellis); ROBERTO DE MATTEI, <i>Plinio Corrêa de Oliveira</i> (G. de A.); FRANCESCO LANARIO, <i>Il Principe bellicoso</i> (Luigi Vinciguerra); VOLKER RAINHARDT, <i>Lutero l'eretico</i> (L.V.)	
Segnalazioni.....	116
ANNE BERNET, <i>Memorie di Ponzio Pilato</i> (G.de A.); SARAH ROBERT, <i>Diat Nicolas, La forza del silenzio</i> (L.V.); DANILO QUINTO, <i>Verità e menzogne</i> (L.V.); ATTILIO MORDINI, <i>L'Ordine Costantiniano di San Giorgio</i> (G. de A.); TOMMASO ROMANO, <i>Elogio della distinzione</i> (G. de A.); GIUSEPPE GARGANO, <i>Il Beato Gerardo Sasso di Scala e l'Ordine Militare Ospedaliero di San Giovanni di Gerusalemme</i> (L.V.)	
Riflessioni	
GUIDO VIGNELLI, <i>“Cristo sì, ma Cristianità no”. Recenti studi sulle conseguenze politiche della rivoluzione luterana</i>	125
STEPHEN BEALE, <i>La Chiesa africana è il nuovo paladino dell'ortodossia</i>	137
Gli Autori.....	142

Abstracts

GAETANO ANTONIO CURRÀ, *Lutero nel giudizio di Tommaso Campanella*

L'articolo intende ricostruire il modo con cui Tommaso Campanella (1568-1639), interpreta la figura e l'opera di Lutero. Il frate calabrese, teologo e filosofo, dalla travagliata storia intellettuale e personale, durante gli anni della sua dolorosa prigionia napoletana (1599-1626) ebbe modo di entrare in contatto con intellettuali di primo piano e di scrivere diversi volumi su argomenti diversi. Le opere della maturità, come il *Quod reminiscuntur* e la *Theologia*, non sempre sono state sufficientemente conosciute. Da tali fonti emergono le convinzioni che Campanella si fece del fenomeno della riforma protestante e del suo ispiratore. Questa esplorazione dà modo di far luce anche sulla complessa rete della letteratura controversistica che si sviluppò sia in campo cattolico che in campo protestante, nel secolo immediatamente successivo alla pubblicazione delle tesi luterane. Emergono trattati di primo piano, frutto delle riflessioni di autori come Roberto Bellarmino, Pietro Canisio, John Fischer. Dal canto suo, Campanella sembra rapportarsi in maniera molto critica rispetto alla riforma luterana quando vi si accosta da una prospettiva ecclesiologica, conservando una certa apertura in prospettiva cristologica. Nel complesso ritiene che Lutero non abbia risolto crisi epocale della società e della Chiesa all'inizio del XVI secolo, ma che ne sia un'espressione se non una componente.

The article intends to reconstruct the way in which Thomas Campanella (1568-1639) interprets Luther's figure and work. The Calabrian friar, theologian and philosopher, with a troubled intellectual and personal history, during the years of his painful Neapolitan imprisonment (1599-1626), was able to get in touch with leading intellectuals and write different volumes on different topics. The works of his maturity, such as *Quod reminiscuntur* and *Theology*, have not always been sufficiently well-known. From these sources emerge the convictions that Campanella made of the phenomenon of the Protestant reform and its inspiration. This exploration gives light to a complex network of controversial literature that was developed both in the Catholic and the Protestant field in the century immediately following the publication of the Lutheran theses. Emerge leading treaties, resulting from the reflections of authors such as Roberto Bellarmino, Peter Canisio, John Fischer. Campanella, on the other hand, seems to be very critical of Lutheran reform when it comes to an ecclesiological perspective, maintaining a certain opening in the Christological perspective. Overall, Luther has not solved the epochal crisis of society and the Church at the beginning of the sixteenth century, but it is an expression rather than a component.

BENIAMINO DI MARTINO, *A 500 anni dalla Riforma luterana. Alcune considerazioni intorno alle tesi di Weber.*

Esattamente cinque secoli fa, nell'autunno del 1517, il monaco agostiniano Martin Lutero, con l'affissione delle sue "95 tesi", provocava uno degli eventi più gravidi di conseguenze per l'intera storia dell'Occidente. Infatti, le conseguenze sul piano strettamente teologico ed ecclesiale non sono separabili da quelle sul piano sociale, politico ed economico. In questo contributo si è provato a richiamare il particolare modo con cui Max Weber nella sua opera più fortunata, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, ha inteso mettere in stretta connessione la genesi del capitalismo con ciò che riteneva essere l'ascesi lavorativa calvinista. Se molti studiosi hanno abbondantemente posto in luce i limiti d'impostazione dell'opera del sociologo tedesco, in questo articolo si va oltre sia le tesi di Weber sia l'approccio marxista. Contro le prime, l'origine dello sviluppo capitalistico viene attribuito non ad una cultura confessionale, ma alle condizioni che hanno reso possibile l'esercizio della libertà economica. Distinguendosi dall'approccio cosiddetto "materialista" – e senza misconoscere i pregiudizi pauperisti propri del cattolicesimo –, il modello capitalistico e il conseguente successo economico dell'Occidente viene indispensabilmente ricondotto a quella visione antropologica che ha la sua radice nel cristianesimo.

Exactly five centuries ago, at the end of 1517, the Augustinian monk Martin Luther, posting his "95 Theses", provoked one act full of consequence for the Western world. In fact, its consequences in theological and ecclesiastical terms are not severable from those ones in social, political and economic terms. In this article we study how Max Weber in his masterpiece, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, intended to connect the genesis of capitalism and the Calvinist asceticism of job. We go beyond both Weber's and Marx's positions. Against the first, the origin of capitalist development is attributed not to a confessional culture, but to the conditions made possible by the exercise of economic freedom. Far from the so-called "materialist" approach – and not disregarding the Catholic pauperism prejudices – the capitalist model and the subsequent Western economic success is indispensably tight to the anthropological vision of Christianity.

ATHANASIUS SCHNEIDER, *La grandezza non negoziabile del matrimonio cristiano*

La prontezza di Gesù nel morire per la verità ha incluso tutte le verità da Lui annunziate e quindi anche la verità dell'indissolubilità assoluta del matrimonio. Gesù Cristo è il restauratore dell'indissolubilità e della santità originaria del matrimonio non soltanto per mezzo della Sua parola Divina, ma in modo più radicale per mezzo della Sua morte redentrice, con la quale Egli ha elevato la dignità creata e naturale del matrimonio alla dignità di sacramento. In questo saggio, frutto di una *lectio magistralis* tenuta il 5 dicembre 2016 a Roma presso la Fondazione Lepanto, Mons. Atanasio Schneider, Vescovo ausiliare di Maria Santissima in Astana (Kazakistan), spiega come il matrimonio cristiano, lungi dall'essere un contratto di natura civile, rivesta la sacralità del Sacramento e quindi sia superiore a e non confondibile con qualsiasi altro tipo di unione

riconosciuta dallo Stato. Di conseguenza, la Chiesa deve più che mai adoperarsi nell'annuncio della dottrina e nella pastorale matrimoniale, affinché nella vita dei coniugi e specialmente dei cosiddetti divorziati risposati sia osservato quello che lo Spirito Santo ha detto nella Sacra Scrittura: «Il matrimonio sia onorato ed il talamo sia senza macchia» (Eb 13, 4).

Jesus' promptness in dying for the truth included all the truths he had revealed, and hence the truth of the absolute indissolubility of marriage. Jesus Christ is the restorer of the indissolubility and original sanctity of marriage not only through His divine word, but more radical by His redemptive death, by which He elevated the dignity created and natural of marriage to dignity of Sacrament. In this essay, the result of a lectio magistralis held last December in Rome, at the Fondation Lepanto, Mons. Atanasio Schneider, Auxiliary Bishop of Mary of Blessed Mother of God in Astana (Kazakhstan), explains how Christian marriage, far from being a contract of civilian nature, possesses the sacredness of the Sacrament and therefore it is superior to and not confusing with any other type of union recognized by the State. Consequently, the Church has to do more than ever in the announcement of the doctrine and the pastoral marriage, so that in the life of the spouses, and especially that one of the so-called "divorced ones respoused", it is observed what the Holy Spirit said in Sacred Scripture: «Marriage is honored and the thalamus is spotless» (Eb 13, 4).

GIANANDREA DE ANTONELLIS, *Un tentativo di riforma protestante all'interno della Chiesa: il Sinodo di Pistoia (1786)*

L'unico elemento non del tutto negativo di Lutero è quello di essersi posto apertamente "fuori da Roma", dichiarandosi nemico del Papato e imponendo una propria riforma che andava contro la Santa Sede e la più che millenaria Tradizione. Nella storia della Chiesa, invece, molte sono state le eresie che si sono apertamente opposte alla dottrina ufficiale; più pericolose sono quelle che cercano di "lavorare" all'interno della Chiesa, dissimulando la propria estraneità ed agendo, di fatto, come una metastasi non immediatamente identificabile. Tale fu, anzi è, il modernismo. Parimenti "sotterraneo" fu il giansenismo, sviluppatosi in Francia nel Seicento, che ebbe nel Concilio di Pistoia (1786) la sua maggiore espressione in terra italiana. L'articolo ne ripercorre la vicenda e le conseguenze.

Luther's less negative element is that he has been openly "out of Rome", declaring himself as an enemy of the Papacy and imposing his own reform against the Holy See and the more than a thousand years of Tradition. In the history of the Church, however, there have been many heresies openly opposed to official doctrine; more dangerous are those who seek to "work" within the Church, concealing their own strangeness and acting, in fact, as an unidentifiable metastasis. That was, indeed, the Modernism. Similarly "underground" was Jansenism, developed in France in the 17th century, which had the greatest expression on Italian soil in the Council of Pistoia (1786). The article retraces the story of the latter and its consequences.

Editoriale

MARTIN LUTERO indubbiamente ha avuto un peso nella storia della Chiesa e della civiltà europea. Il cinquecentesimo anniversario della Riforma protestante dà da pensare, non per dirimere controversie teologiche, ma per ritornare tutti, umilmente, sull'*unum nesarium*, che è la *salus animarum*, salvezza che non si ottiene *extra Ecclesia*, servitrice, per cristico mandato, della divinizzazione dell'uomo.

Da quella sera del 31 ottobre 1517, quando avvenne qualcosa di inedito alle porte della chiesa del castello di Wittenberg, dentro una riforma già in atto nella Chiesa, di fatto, si avviò una *rivoluzione* e una frantumazione, conseguente di complessi interni. La rivoluzione parte da una scelta soggettiva, tanto eroica quanto violenta: la *ribellione*. Ripiegandosi su se stesso, allontanando anche quello scrupolo datogli da quel grillo parlante che travagliava, agli inizi, la sua coscienza: *bist du allein klug? solo tu hai ragione?*, il frate agostiniano di Erfurt, ricucendo quelle sue lacerazioni, riduce la fede ad un sentimento, con un marcato accento all'esperienza cristiana individuale ed emozionale, scaturente dalla sola Parola, lasciando così largo spazio al soggettivismo e ad uno spiritualismo unilaterale, con notevoli ricadute sociali, culturali, politiche, dove quella fede ha poco da dire.

Lutero resta condannabile, fondamentalmente, non perché ha detto solo cose cattive, ma perché ha detto anche cose buone contro la Chiesa e non dentro la Chiesa, pensando arrogantemente, a volte con passionalità e grossolanità, solo alla sua demolizione, intaccando pertanto la sua comunione, ferendo il Corpo mistico, lacerando la sua unità. Lottando, anche giustamente, il personale "romano" della Chiesa, alla fine attacca la persona della Chiesa, madre e maestra, una santa cattolica e apostolica.

In fondo, osserva acutamente ROMANO AMERIO: «l'anima della secessione luterana non erano le indulgenze, la Messa, i sacramenti, il Papato, il celibato dei preti, la predestinazione e la giustificazione del peccatore: era un'insofferenza che il genere umano porta attaccata e inerente ai precordi e che Lutero ebbe l'ardimento di manifestare apertamente: l'*insofferenza dell'autorità*. La Chiesa, perché è il corpo storico collettivo dell'uomo-Dio, ha la sua organica unità dal

principio divino. Che cosa può essere l'uomo in tal confronto se non la parte che vive nella congiunzione col principio e nell'obbedienza al principio? Chi rompe tale vincolo non può che perdere il principio informante della religione» (*Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Verona 2009, p. 34).

Nella confusione e varietà che oggi domina la vita ecclesiale, generando una diversità equivoca di linguaggi, «la lotta tra il Protestantesimo e il Cattolicesimo si combatte nella domanda di religione, di sacro, di mistero, di mistica che si manifesta in tutto il mondo. Per questo il popolo cristiano è in prima linea e il ruolo della Vergine Madre come espressione e quindi custode perenne dell'identità ecclesiale, del Cattolicesimo della Chiesa cattolica si fa sempre più presente [...] Oggi il mondo protestante si apre alla presenza del religioso, del sacro, del mistico, mentre nella Chiesa cattolica esiste, come conseguenza dell'eliminazione della tensione ortodossia-eresia, una riduzione tendenziale al secolare e al sociale. La polarizzazione tra Cattolicesimo e Protestantesimo è interna a tutte le Chiese, nel senso che una ecclesiologia protestante emerge nella Chiesa cattolica e una tensione cattolica nelle Chiese protestanti. È proprio la tensione tra Cattolicesimo e Protestantesimo che attraversa le Chiese l'elemento maggiore della loro comunicazione» (G. BAGET BOZZO, *Il futuro del Cattolicesimo. La Chiesa dopo papa Wojtyła*, Casale Monferrato 1997, p. 171-172).

È l'autorevolezza del povero, quello che chiede anzitutto la *pietas* prima della teologia, che oggi bussa all'autorità della dottrina e dei suoi custodi, che siano cattolici o protestanti, richiamando il senso oggi della Bibbia, della Chiesa, dei Sacramenti, tra tempo ed eternità.

Con sano realismo teologico ed ecclesiologico, nel silenzio maturo del suo raccoglimento, papa Benedetto XVI parla di un ritorno all'essenziale, di un recupero di ciò che unisce fundamentalmente, cioè la fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio, il dramma antropologico della crisi di Dio, senza farsi illusioni né soffrire delusioni. Nell'intervista curata da Peter Seewald, dice a proposito: «La relazione tra noi e i protestanti e tra noi e gli ortodossi è molto diversa. Anche gli ostacoli a un riavvicinamento sono di genere diverso. Nel caso dei protestanti direi che il vero grande problema è la frammentazione interna. Si discute sempre solo con una realtà parziale del protestantesimo, la quale a sua volta è in contrasto con le altre realtà. I protestanti stanno vivendo una grave crisi, com'è risaputo. La delusione naturalmente è lecita, ma chi conosce la realtà non dovrebbe aspettarsi che un'unificazione delle Chiese nel senso autentico della parola sia realizzabile» (BENEDETTO XVI, *Ultime conversazioni*, Milano 2016, p. 191).

Sono trascorsi lunghi 500 anni. *L'ut unum sint* di Gesù ha acceso nei cuori una sensibilità ecumenica nuova. Quando guardo, oggi, e anche ammiro, diversi fratelli protestanti, mi convinco sempre più che quanto è accaduto a partire dal 1517 riguarda la storia umana della Chiesa, è un evento della storia ecclesiale ed ecclesiastica, sempre imperfetta e riformabile, non la *historia salutis*, personale e comunitaria; quest'ultima è governata dal giudizio misericordioso del Padre, che tutti, convertiti e fedeli, attende a braccia aperte nella sua unica Casa.

Certo *Ecclesia semper reformanda est*. Proprio perché resta permanente l'invito prioritario a tutti: *Convertiti e credi al Vangelo*. La lezione tragica di Lutero è, oggi, lezione provvidente per ogni riforma, per questo può giovare ed essere salutare la memoria. Scriveva Karl Rahner: «Occorrerà forse superare noi stessi, morendo come granelli di frumento nel campo della Chiesa, invece di morire come rivoluzionari davanti alle sue porte».

Il Direttore

GAETANO ANTONIO CURRÀ

Lutero nel giudizio di Tommaso Campanella

Per ricostruire il pensiero del Campanella intorno intorno a Lutero occorre tener conto delle fonti cui lo Stilese attinse per le sue conoscenze intorno alla figura ed all'opera del Riformatore.

Ricostruendo le fonti si comprende l'evoluzione del pensiero e si capisce da quale prospettiva è generato.

1. Le fonti

Preliminarmente è opportuno chiarire, almeno negli elementi essenziali, da quali canali pervenne al Campanella la sua conoscenza di Lutero e stabilire quali sensibilità nuove si crearono in lui, determinando la configurazione finale del Riformatore.

Il problema sarà affrontato in due momenti: prenderemo in considerazione gli accenni campanelliani contenenti indicazioni sugli autori che hanno presumibilmente mediato la conoscenza di Lutero. In un secondo momento sarà ricostruito il modo con cui Lutero resta configurato dal Campanella, avendo parallelamente due guide direttrici: da un lato si terrà come sistema di riferimento l'evoluzione delle opere e delle idee campanelliane e dall'altro sarà instaurato un confronto tematico tra le idee e/o i brani campanelliani e i testi degli autori cui rinviano le vaghe indicazioni del Campanella stesso.

Attraverso tale verifica tenteremo di dare ragione del *perché* il Campanella sia giunto a certe determinazioni nella configurazione di Lutero.

Nel *Dialogo politico*¹, uno scritto quasi giovanile del 1595, al luogo in cui Lutero è tacciato di "falso profeta", perché il tempo da lui determinato per l'avvento dell'Anticristo e la fine del mondo è passato senza che nulla accadesse, lo Stilese rinvia ad una possibile fonte:

¹ Il *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*, è uno scritto di T. Campanella del 1595, intriso di categorie e prospettive telesiane. È stato pubblicato all'inizio del '900: *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*, Lanciano 1911, in unico volume con la traduzione dell'Apologia pro Galileo, sarà abbreviato *Dial.*

«altri poi innanzi, son confusi in modo, *come mostra il Rev.mo Bellarmino*, che non sanno più determinare di questo punto»².

Negli altri accenni che saranno esibiti più sotto il nome del Bellarmino ritornerà spesso, associato ad altri controversisti del XVI secolo. C'è da credere dunque che la lettura delle opere del gesuita abbia svolto un ruolo importante nella formazione delle idee campanelliane intorno a Lutero.

Il Bellarmino³ è infatti l'autore dell'opera classica della controversistica cattolica: le *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. L'opera fu pubblicata in tre volumi ad Ingolstadt tra il 1586 ed il 1593 ed ebbe rapida e larga diffusione. Una seconda edizione, riveduta ed ampliata dall'Autore, uscì a Venezia nel 1599 ed una terza, con poche variazioni, fu pubblicata a Parigi nel 1608. Il Campanella probabilmente conobbe soltanto le prime due edizioni, poiché all'uscita di quella parigina era detenuto a Napoli «in fossa subterranea et insalubri». Gli altri scritti anteriori al periodo della “conversione” (1604-1608) tacciono sulle fonti.

Nel periodo successivo gli accenni invece si moltiplicano.

L'*Epistola antilutherana*⁴, riferendo alcune tesi sulla biografia di Lutero, invoca la testimonianza di altri autori controversisti, oltre al Bellarmino:

«De verbis obscenis et superbis (Lutheri) testes habeo Reffensem et Scioppium et Bellarminum et alios qui ea rescribunt in disputationibus»⁵.

Il primo citato nel breve elenco è John Fisher, vescovo di Rochester, per l'appunto chiamato con il titolo di *Roffensis*⁶. Scrisse diverse opere di controver-

² *Dial.*, p. 151.

³ Roberto Bellarmino (1542-1621), gesuita, dopo aver insegnato lettere a Firenze e teologia a Padova e Lovanio, fu chiamato a Roma nel 1575 a reggere la cattedra di teologia controversistica. Negli anni di insegnamento (1575-1588) compose le *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Tra il 1591 ed il 1592 collaborò alla edizione sisto-clementina della Vulgata. Eletto cardinale nel 1599, fu membro di molte Congregazioni, tra cui quelle dell'Indice e del Santo Uffizio. Partecipò attivamente ai processi dell'Inquisizione contro Galileo, Giordano Bruno ed il nostro Campanella. Nominato Arcivescovo di Capua nel 1602, rinunciò alla carica tre anni dopo in ossequio alle prescrizioni del Concilio Tridentino prescrizioni del Concilio tridentino che obbligava i vescovi alla residenza nella diocesi in cui erano destinati (Cfr. G. GALEOTA, *Bellarmino Roberto*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1974, IV, pp. 525-53 1.

⁴ La lettera stata redatta nel 1612 dopo aver incontrato nel carcere di Napoli Rudolf von Bünau ed il suo precettore Tobia Adami, grande letterato e studioso. I due erano protestanti e di ritorno dalla Terra Santa.

⁵ *Quod Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, edizione critica a cura di R. Amerio, libri I-II, libro III, *Per la conversione degli Ebrei*, Firenze 1955, libro IV, *Legazione ai Maomettani*, Firenze 1960. Da qui abbreviato *Rem.*, p. 154. Corsivo nostro.

sia tra cui *De unica Magdalena contra Jacobum Fabrum*, edito a Colonia nel 1519 e *Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum*, pubblicato ad Anversa nel 1525. L'opera più nota è *Assertionum Regis Angliae de Fide Catholica adversus Lutheri Babylonicam captivitatem defensio*, composta poco dopo il 1522, ma pubblicata a Colonia solo nel 1525.

Il secondo personaggio citato è Gaspare Scioppio⁷, grande amico del Campanella fino al 1623 ed autore prolifico di libelli controversistici. Della grande produzione dello Scioppio, contrassegnata da uno stile irruento e dai contenuti a volte confusi, ricorderemo gli opuscoli che riteniamo più attinenti con il tema della nostra ricerca: *De Antichristo*, Ingolstadt 1605; *Definitio hominis lutherani ex*

⁶ John Fischer (1459-1535), nato a Beverley, nello Yorkshire, compì i primi studi a Cambridge. Nel 1487 era già professore al collegio universitario di Michaelhouse. Nel 1504 era cancelliere e l'anno successivo presidente del Queen's College. Godette di grande stima presso Enrico VII e soprattutto presso la madre di lui, Margherita. Nel 1505 fu nominato vescovo di Rochester. Fu molto sensibile alla idee di riforma cattolica che provenivano dall'Italia. Ispirato da Erasmo, cui fu legato da stretta amicizia, riformò gli insegnamenti universitari. All'avvento di Enrico VIII, Fischer fu stretto collaboratore del re. L'*Assertio septem sacramentorum contra Martinum Lutherum*, opera di Enrico VIII in risposta al *De Babylonica captivitate* di Lutero, fu scritta, secondo i critici, dal Fischer. Quando Enrico VIII pretese il divorzio da Caterina d'Aragona, il Fischer difese pubblicamente la validità del matrimonio con un libretto edito a Salamanca nel 1530: *De causa matrimonii Angliae Regis liber*. Tale atteggiamento ovviamente gli procurò la contrarietà del re, con cui i rapporti andarono sempre più deteriorandosi. Imprigionato insieme a Tommaso Moro ed accusato di tradimento per non aver riconosciuto il re come capo della chiesa d'Inghilterra, fu condannato alla decapitazione. L'esecuzione ebbe luogo il 22 giugno 1535. Poco prima il papa Paolo III, ignaro della situazione, lo aveva nominato cardinale. Cfr. A. HUMBERT; *Fisher John*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1913, V, coll. 2555-2561.

⁷ Scioppius o Schioppus è il nome latinizzato di Gaspar Schopp (1576- 1647). Nato a Neumark, nell'Alto Palatinato, compì i suoi studi ad Amberg, Heidelberg, Altdorf ed Ingolstadt. Convertitosi dal calvinismo al cattolicesimo tra il 1598 e il 1599, gli vennero affidate dal papa Paolo V diverse missioni. Inviato come osservatore alla Dieta di Ratisbona del 1608, vi si distinse per la sua intemperanza verbale, il che gli valse ad andare in disgrazia presso il papa. Dal 1609 intraprese diversi viaggi attraverso Germania, Francia e Italia. Si calcola che intorno al 1618 avesse già scritto e pubblicato una novantina di opere. Accanto a scritti di valore, soprattutto in campo filologico, si trova un gran numero di *pamphlets* diretti contro diversi contemporanei; in particolare i gesuiti, che erano stati suoi benefattori e amici, impararono a proprie spese a conoscere il tipo con cui avevano da fare: avendoli ritenuti responsabili del rigetto di una sua richiesta di pensione alla Dieta di Ratisbona del 1630, lo Scioppio appuntò contro di loro i suoi strali denigratori. In questo senso furono prodotti una trentina di opuscoli. Nel 1635 si ritirò a Padova, vilipeso da tutti, e vi si spense il 19 marzo 1649. Cfr. J. MERCIER, *Schopp Gaspar*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1941, XIV, coll. 1571-1574. A proposito dell'amicizia con il Campanella cfr sopra capitolo III, p. 86. J. KVAČALA, indicando lo Scioppio come propagatore delle idee campanelliane su Lutero, lo definisce «*der Mann der Gegenreformation*» (J. KVAČALA, *Thomas Campanella, ein Reformator des ausgehenden Renaissance*, Berlin 1909, p. 120).

ipsius Lutheri libris confecta, Ingolstadt 1608; *Lutheri anticalvinismus...*, Regensburg 1608; *Humiliatio protestantium...*, Graz 1609; *Scorpiacum, hoc est novum ac praesens adversus protestantium haereses remedium ab ipsismet protestantibus scorpionibus petatum*, Mainz 1612; *Emmanuel Thaumaturgus Augustae Vindelicorum, accessit Thaumatalogia*, Augsburg 1612.

Per completare la presentazione di questo personaggio, saranno utili due ulteriori precisazioni. In primo luogo, la relazione dello Scioppio con il Campanella non fu univoca, nel senso che il secondo acquisì notizie ed idee dal primo, ma reciproca. Lo stesso Scioppio infatti fu un propagatore delle idee campanelliane intorno a Lutero e al protestantesimo⁸. Addirittura anche alcuni titoli di opere dello Scioppio, successive alla rottura del rapporto con lo Stilese, riecheggiano idee campanelliane⁹. In secondo luogo, lo Scioppio doveva conoscere bene le *Disputationes* del Bellarmino se scriveva un *Apologeticus adversus Aegidium Hunium pro gemino de indulgentiis libro Ill.mi Cardinalis Bellarmini*, edito a Munchen nel 1601, dove l'opera del Bellarmino non solo è difesa, ma citata con precisione.

Un ultimo accenno, contenuto nella *Theologia*, ci induce ad ipotizzare che il Campanella attinse notizie su Lutero anche da un altro famoso controversista cattolico, il Canisio¹⁰:

«At si peccamus in omni opere bono, ut vult Lutherus, ad quidem iterum docemur eadem, et non potius, ut faciamus mala ut veniant bona..., si vera Canisius et Bellarminus refert?»¹¹.

⁸ Cfr. J. KVAČALA, *Thomas Campanella, ein Reformier, o.c.*, p. 120.

⁹ Qualche titolo riecheggia la concezione astrologica mutuata dallo Stilese o interpretazioni simboliche simili. Un esempio potrebbe essere Casparis SCIOPII *Astrologia Ecclesiastica, hoc est disputatio de claritate ac multiplici virtute stellarum in Ecclesiae firmamento, id est ordinum monasticorum ecc.*, Venezia 1640; od ancora *Brevis relatio ad imperatorem, reges principes et populos catholicos de statu controversiae circa Immaculatam B.M. V. conceptionem*, Padova 1640, in cui l'Autore si mostra favorevole al dogma dell'Immacolata concezione, come il Campanella aveva fatto in un suo scritto del 1625: *Apologeticus in controversia de Conceptione beatæ Virginis adversus insanos vulgi rumores*, pubblicato da L. FIRPO, *Il "de Conceptione virginis" di Tommaso Campanella*, in *Sapienza* 22 (1969), pp. 182-248.

¹⁰ Peter Canisius (1521-1597), fu il primo membro tedesco della Compagnia di Gesù ed uno dei principali artefici della controriforma cattolica in Germania. Partecipò al concilio di Trento come consulente del cardinale Ottone Truchsess, Vescovo di Augsburg, Rettore dell'Università di Ingolstadt dal 1549 al 1552, fu successivamente nominato Provinciale dei gesuiti per le province nord-europee passate al protestantesimo. Fondò numerosi collegi gesuitici nei paesi di lingua tedesca, tra cui quello di Frisburgo, in Svizzera, dove morì. La sua vasta produzione letteraria comprende opere catechetiche, ascetiche, orazionali, omiletiche e commentari scritture. Cfr. X. LE BACHELET, *Canisius*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1910, II, coll. 1507-1537.

Il Canisio fu autore della *Summa doctrinae christianae, per quaestiones luculenter conscripta*, edita a Vienna nel 1555, che conobbe anche edizioni semplificate, *ad captum rudiorum accomodata (editio princeps Ingolstadt 1555)*. Probabilmente il Campanella del Canisio, oltre alla *Summa*, dovette tener presente in particolare l'opera *Commentariorum de verbi Dei corruptelis, liber primus; in quo de sanctissimi praecursoris Domini Iannis Baptistae historia evangelica, cum aliis huius temporis sectarios, tum contra novos ecclesiasticae historiae consarcinatores, sive Centuriatores, pertractantur*, edita a Dillingen nel 1571, in cui in relazione alla figura ed alla predicazione del Battista vengono ripresi i grandi temi, oggetto della controversia con i protestanti: scrittura e tradizione, dottrina sulla chiesa, i sacramenti, la grazia e la giustificazione.

Poiché tale opera contiene sia un riscontro dell'idea attribuita a Lutero, secondo cui le opere buone sono peccato¹², sia un confronto tra la figura del Battista e Lutero, ripreso dal Campanella nell'*Epistola antilutherana*, come si vedrà più innanzi, crediamo plausibile formulare l'ipotesi che questa opera del Canisio abbia ispirato, almeno in parte, il pensiero dello Stilese su Lutero.

Allo stato attuale delle ricerche non è possibile stabilire con precisione in che periodo il Campanella conobbe le opere dei controversisti in questione. Certamente ciò dovette avvenire prima della carcerazione del 1599. Nel periodo successivo, essendogli stato interdetto perfino l'uso della Bibbia e dei Padri, l'approccio con altri testi che indirettamente potessero far conoscere il pensiero degli eretici o, peggio, con i testi originali di Lutero stesso, doveva sembrargli un'utopia irraggiungibile. Probabilmente allora le opere del Bellarmino, Fisher e Canisio, furono conosciute dallo Stilese durante gli anni della formazione teologica compiuta a Cosenza tra il 1588 ed il 1592 e durante le sue soste a Napoli, Roma e Padova tra il 1592 ed il 1599. Le grandi biblioteche dei conventi dove era alloggiato, ossia rispettivamente S. Domenico Maggiore, S. Sabina e S. Agostino, verosimilmente possedevano le opere controversistiche in questione, tanto più che le stesse ebbero una larga diffusione. Lo Scioppio invece dovette fornire notizie oralmente, durante i frequenti e lunghi incontri che si ebbero tra i due nelle carceri napoletane.

Altri ragguagli intorno alla figura e al pensiero del Riformatore tedesco dovettero certamente essere fornite allo Stilese da Rudolf von Bünau e dal suo

¹¹ *Theol.*, XIII, cap. 4, art. 3, p. 202. Corsivo nostro.

¹² Citando testualmente Lutero, il Canisio estrapola questo pensiero: «*Omnia opera bona etiam optime facta, sunt peccata, et quidem mortalia secundum Dei Iustitiam. Quantos scelerior es, tanto citius Deus gratiam infundit. Si autem adornes te bonis operibus, ut te Deus acceperet, nihil efficies. Alia via non potest homo coram Deo aut convenire aut agere quam per fidem, opera illa nihil curat*» (P. CANISIUS, *Commentariorum de verbi Dei corruptelis, liber primus...*, Lugdun 1584, p. 99). Le note marginali rinviano testualmente «in ass. art. 32; *Serm de piscat. Petri*».

precettore Tobia Adami, grande letterato e studioso, destinatario dell'*Epistola antilutherana*, cui si è fatto cenno.

Ma per precisare il quadro delle relazioni del Campanella con i controversisti in questione, è necessario aggiungere una ulteriore puntualizzazione. Lo Stilese, pur avendo assunto da essi le notizie su Lutero e la sua dottrina, citate poi a memoria, su qualche punto, anche qualificante, dell'impostazione teologica se ne discosta.

La divergenza più rilevante riguarda il problema della salvezza finale degli infedeli e degli eretici. Sulla questione i controversisti mantenevano l'interpretazione ristretta dell'*extra ecclesiam nulla salus*¹³. Per una esemplificazione chiarificatrice basti citare il Bellarmino che delimita il concetto di *ecclesia*. alla chiesa cattolica, storicamente e fenomenologicamente evidenziabile¹⁴ e ribadisce quindi la definizione classica del Concilio Lateranense IV:

«Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur»¹⁵

E per non lasciare adito a dubbi nel capitolo dedicato agli scismatici cita, tra gli altri, un chiarissimo brano di Fulgenzio:

«Firmissime tene... et nullatenus dubites, non solum paganos, sed etiam judaeos, haereticos et schismaticos, qui extra ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum ituros»¹⁶.

Identica citazione si riscontra in Canisio in appoggio alla stessa tesi¹⁷.

¹³ L'espressione si trova per la prima volta in Origene (185/6-254/5): «Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra ecclesiam nemo salvatur» (ORIGENES, *In lesu Nave homiliae*, Hom. 3,5 in PG 2, col. 841; PL 11, col. 34). Cipriano di Cartagine (200-258) riporta una locuzione simile: «Salus extra ecclesiam non est» (CYPRIANUS, *Epistola ad lubaianum*, 73, 21 in PL 3, col. 1169). Nel Magistero ufficiale della chiesa l'espressione compare al Concilio Lateranense IV.

¹⁴ R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, *De ecclesia militante*, in *Opera omnia*, Napoli 1857, II, p. 75. Le note che seguono riguardanti il Bellarmino rinviamo tutte all'edizione qui citata dell'*Opera omnia*, l'indicazione non sarà perciò ripetuta.

¹⁵ R. BELLARMINO, *Disputationes*, *De Ecclesia militante*, o.c., II, p. 75. Cfr. DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1976, n. 802, p. 200.

¹⁶ R. BELLARMINO, *Disputationes*, *De Ecclesia militante*, o.c., p. 78. Cfr. FULGENTIUS, *De fide ad Petrum*, 38, 79 in PL 65, col. 704.

¹⁷ Cfr. P. CANISIUS, *Summa doctrinae christianae*, Parisiis 1585, col. 96. La citazione del Canisio dopo le parole "in ignem ituros" continua aggiungendo «qui paratus est diabolo et angelis eius», tratto da Mt 25,41, che si riscontra anche in Fulgenzio.

Lo Stilese, al contrario, mostra una concezione molto più allargata e anticipatrice di posizioni teologiche recenti. Nel libro XVIII della *Theologia* fonda teologicamente la convinzione che anche gli infedeli e gli eretici (definiti “*cristiani impliciti?*”) possano accedere alla beatitudine finale in virtù del Cristo, Ragione universale, a condizione che vivano secondo i principi morali della legge naturale:

«Quamobrem non modica sed copiosa est apud Deum redemptio... Et qui rationaliter vivunt, quamvis de Christo non audierint, salvantur in eo, quoniam credunt sapientiam Dei mundum regere et parati sunt, quicquid docuerit facere, secundum veritatem et rationem»¹⁸.

Tutto ciò significa che Campanella non si limitò ad assumere acriticamente dai controversisti notizie ed idee, ma che utilizzò il materiale da essi fornito in maniera personale ed originale.

Tornando al problema delle fonti della conoscenza campanelliana di Lutero, un indizio nel corpo dell’*Epistola antilutherana* insinua il dubbio che lo Stilese conoscesse le opere di Lutero:

«Ipse (Lutherus) vero superbia, audacia, scommatis, fraudibus mendaciis armatus comparuit, Scripta eius legas»¹⁹.

Ma come non esiste nessuna prova apodittica che dia la certezza della mediazione dei controversisti, o dei suoi limiti, così non esiste una prova altrettanto valida che dimostri una conoscenza diretta degli scritti di Lutero da parte del Campanella. Allora è bene a questo punto formulare l’ipotesi di lavoro che guiderà la nostra investigazione: la convergenza degli indizi già menzionati e di quelli che verificheremo in seguito ci induce a credere che l’approccio del Campanella alla figura di Lutero, alla sua dottrina e ai suoi scritti fu mediato dalle opere dei controversisti in questione.

Infine la prospettiva in cui è visto Lutero è influenzata, oltre che dalla tradizione controversistica, anche dalla componente delle credenze profetiche e delle aspettative di una escatologia infrastorica, così cara allo Stilese. Nella biografia del Frate calabrese il fascino del misterioso e l’attesa di una palingenesi storica affonda le radici addirittura nella fanciullezza:

¹⁸ *Theol.*, XVIII, cap. 10, art. 3, I, pp. 164-166. Recentemente ed indipendentemente dal Campanella, la stessa posizione è stata presa da K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionem*, in *Schriften zur Theologie*, Köln 1962.

¹⁹ *Rem.*, p. 133. Corsivo nostro.

«Le cogitazioni mie... da fanciullo furon sopra queste rinnovazioni; e mi mossi dalle parole di S. Vincenzo, S. Brigida, di Santa Caterina, di San Gregorio, dell'abate Gioachino ed altri astrologi e filosofi d'ogni nazione»²⁰.

Prima della carcerazione napoletana conseguente alla congiura, il Campanella aveva subito l'influenza di circoli o personalità dedite all'esoterismo. Nel 1589, quando ancora ventunenne per il suo comportamento intollerante fu relegato da Cosenza al convento di Altomonte, ebbe modo di creare intorno a sé un circolo di dotti che, tra gli altri, gli fornirono testi di divinazione e magia²¹. A Napoli l'anno successivo, ospite come precettore della Casa di Mario del Tufo, ebbe modo di partecipare all'Accademia dei Segreti di Giovan Battista della Porta, che appunto lì aveva sede. A Roma durante la detenzione del 1597 conobbe Francesco Pucci, e con lui conversò per due mesi e mezzo; tra i due c'era consonanza nell'aspettativa di un secolo aureo²². Anche durante la prigionia napoletana, seguita alla congiura, le aspettative campanelliane furono confortate dalle conversazioni con quel Rodrigo Berillari, suo confessore, cui è dedicata la *Canzone a Berillo*. Quest'ultimo gli fece conoscere i vaticini di un tale «idiota Alessandro milanese» ed un libro di Serafino Firmano sull'interpretazione dell'Apocalisse²³.

Attraverso tali contatti l'iniziale interesse del Filosofo di Stilo per il mondo fascinoso della magia si evolve dal "curioso" approccio iniziale alla sistemazione finale in un maturato complesso di convincimenti filosofici e teologici. Nella *Theologia* infatti emerge come il «Campanella abbia intuito nella magia naturale quella dominazione della natura che secondo la tradizione biblica era la destinazione primitiva del genere umano. Tale dominazione della natura nello stato di innocenza si sarebbe attuata immediatamente, cioè senza strumenti trovati dalla tecnica; invece nello stato di natura riparata e avanzante verso la restaurazione perfetta, tale dominazione ha come strumento... l'applicazione dell'intelletto alle forze della natura»²⁴. D'altro canto la componente mantica si traduce dall'iniziale ideale utopico nell'attesa di un secolo aureo religiosamente configurato e confermato, secondo il Campanella dai vaticini di Brigida di Svezia, Gioachino da Fiore, Vincenzo Ferreri, Ubertino da Casale, dei quali lo Sti-

²⁰ *Lett.*, a Filippo III di Spagna, aprile 1607, p. 76.

²¹ L. FIRPO, *Campanella*, in *Dizionario biografico degli italiani*, o.c., p. 374.

²² Cfr. L. FIRPO, *Processo e morte di F. Pucci*, in *Rivista di Filosofia* (1949).

²³ «Quem (librum Serafini Firmani) ostendit mihi dominus Basilius Berillarius Papiensis eiusdem ordinis, curiosus expectator huius renovationis et pius valde. Et rettulit se cognivisse quandam idiotam nomine Alexandrum in Statu Mediolanensi afflatum prophetico spiritu, qui haec praedicabat et optabat» (*Art. Propb.*, p. 112).

²⁴ R. AMERIO, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, o.c., pp. 155 s. Sulla questione Cfr. *Theol.*, XIV, cap. 9, artt. 2-7, pp. 162-237.

lese in momenti diversi conobbe anche i testi. All'epoca tali profezie extra canoniche armonizzate con i vaticini dei profeti canonici, erano organizzate in una silloge dal titolo significativo: *Onus Ecclesiae*, che stava ad indicare la gravità dei mali incombenti sulla chiesa cattolica²⁵.

Il ripensamento di queste letture e di questi interessi spinse il Campanella a comporre, a partire dal 1600 e fino al 1607, gli *Articuli prophetales*²⁶ sintesi degli ideali utopici dello Stilese, rivisti e corretti dai nuovi convincimenti religiosi conseguenti alla conversione. Grandi sezioni degli *Articuli* furono trasposte nella *Theologia*, nei libri XXVI e XXVII-XXVIII, dove rispettivamente si tratta dell'Anticristo e della prima e seconda resurrezione. Gli interessi originari si trasformarono così in un tentativo di decodificazione della storia alla luce della Scrittura, dei Padri e delle profezie extracanoniche. Anche se certe interpretazioni sono distanti dallo spirito moderno, tuttavia tradiscono l'intenzione di elaborare una teologia della storia, in cui l'escatologia finale è scissa in due momenti: terreno e celeste. Il primo esprime le aspettative di un secolo aureo, in cui superate le fratture politiche e religiose introdotte dal peccato, il cattolicesimo riunirà tutto l'orbe terrestre. Il secondo rappresenta l'ultima catarsi, quella per cui, superato il limite dell'imperfezione creaturale, l'uomo sarà definitivamente glorificato o condannato, raggiungendo così la sua destinazione soprannaturale.

Per comprendere l'imminenza e la lontananza di tali compimenti il Campanella tenta, alla luce delle suddette componenti, una decodificazione dei segni anticipatori della storia, e Lutero per lui è uno di questi.

2. Un primo approccio alla figura di Lutero nel Dialogo politico

Nel *Dialogo politico*, il Campanella tratteggia la figura di Lutero servendosi di connotazioni costantemente negative. La vita del Riformatore è così presentata con le caratteristiche dell'intrigo e il Campanella ritiene che la superbia e l'ambizione del frate agostiniano siano state le cause originarie della ribellione:

²⁵ L'opera uscì per la prima volta anonima nel 1524. Una seconda edizione vide la luce nel 1527, portando sul frontespizio questa indicazione: «Author est, R. pater D. Iohannes EP. Chemenensis, Reverendiss. Archiepiscopi Saltzurg., a suffragiis, sicut nobis a fide dignis post huius libri impressionem relatum est» (*Onus Ecclesiae*, Coloniae 1531) - cfr. K.D. SCHMIDT, *Onus Ecclesiae*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1960, II, col. 1636.

²⁶ Il primo abbozzo di questa opera risale alla *Secunda delineatio defensionum*, detta anche *Articuli prophetales*, del 1600, in cui il Campanella sintetizza i propri convincimenti a proposito della necessaria unificazione di tutte le genti e la propria persuasione che grandi rivolgimenti avranno luogo a partire dal 1600. In una lettera dello Scioppio del 1609 il Campanella parla degli *Articuli* come di un'opera già compiuta. Cfr. *Lett.*, allo Scioppio, 7 novembre 1609, p. 155 e *Art. proph.*, nota introduttiva a cura di G. Ernst, pp. XLII-XLV.

«Fra' Martin Lutero, frate eremitano religioso, come tutti quasi gli altri eremiti furono, secondo la testimonianza di S. Giovanni, e perché sapeva qualche cosa *era superbissimo*. Visse in Italia per alcun tempo senza arrivare a quei gradi a' quali sogliono i dotti religiosi esser esaltati, poscia se n'andò in Germania nella provincia di Sassonia sua patria, dove *predicava cattolicamente la fede cristiana, finché non ebbe occasione di palesare l'ambizioso suo animo*. Nacque discordia tra lui e certi altri frati nel predicare l'indulgenze mandate da Leon decimo, ciascuno volendo quest'onore di predicarle al popolo»²⁷.

Se questa è la causa scatenante, tutto il resto non è che una conseguenza, una serie concatenata di cause ed effetti che, nella visione del Campanella, dovevano fatalmente portare Lutero all'eresia. Rifiutato cioè il valore delle indulgenze, Lutero doveva necessariamente negare il purgatorio e la meritorietà delle opere, affermando così la dottrina della predestinazione ed eliminando la mediazione salvifica della chiesa e dei sacramenti. Lo Stilese alla fine della sua ricostruzione ribadisce il convincimento che l'esito dell'impostazione dottrinarie di Lutero è sostanzialmente politico, "machiavellico"; il successo dell'innovazione è motivato dalla generale situazione politica e nell'atteggiamento difensivo del Duca di Sassonia nei confronti di Lutero. Tutta la vicenda è riassunta in questa pagina:

«E essendo stato sotto Lutero in questo punto *disse che quelle indulgenze ch'egli non potea predicare erano false*, perloché venne a contendere con detti frati, da' quali, *vedendosi convinto da calunniatore*, per mantenersi il credito, *stimolato anche dall'ira*, affermò *l'indulgenze esser cosa vana, né il Pontefice aver autorità di darle*, e con la sua arroganza giunta alla fama di sapere, tirava a sé gran parte del volgo avido di novità. *Poi essendo scomunicato, dispregiò la scomunica e persuase i suoi*, acciò non lo schivassero, esser vana invenzione del papa. *Da queste occasioni fu costretto a negare il purgatorio*, perocché buona parte delle indulgenze a quello sono indirizzate, *onde seguì poi che non si chieggino queste buone opere, né altre simili da noi per salvarci*: ma chi credesse che Cristo morì e operò per noi, fusse salvo, ma da noi nulla opera meritoria poter pervenire: e tanto fu tenace in questo che *per non essere convinto di falsità manifesta, quel che appo gli uomini è certissimo, negò, cioè la libertà nostra del voler bene, e d'oprar bene e male. Quindi negò li meriti dei Santi* e che egli per noi intercedino.

A queste cose aggiunte che l'uomo non debba farsi coscienza di scelerataggini, ma solo creda senza dubbio alcuno; il che, dice poi, non può fare se non chi è da Dio eletto, insegnando che Dio così predestini gli uomini all'inferno, come alla salute per mostrarsi pio e giusto insieme. Finalmente levò via le messe, negò la sostanza di Cristo nel Sacramento dell'altare, altre volte lo concedette, tolse i digiuni, la astinenza, il dir l'offizio divino, il farsi religioso e religiosa claustrale, diede moglie a' sacerdoti che toccano il corpo del Signore»²⁸.

Tale profilo di Lutero come "negatore" si estende a tutto il *Dialogo politico*. Per affermare la nuove dottrine sulle indulgenze e la giustificazione era necessario, seguendo il Campanella, che il Riformatore ed i riformati eliminassero dal ca-

²⁷ *Dial* p. 88. Corsivi nostri.

²⁸ *Dial*. pp. 88s. Corsivi nostri

none della Scrittura alcuni libri dove si asserisce il contrario, cosa che hanno compiuto quando, volgarizzando la Bibbia, ne hanno fatto una traduzione accomodata e come tale falsa:

«Son tradotte le scritture sacre nella loro lingua in modo che paiono rispondere alla loro opinione, e per dove mancassero, sempre vi fanno postille accanto... Notisi di più che gl'ignoranti volgari desiderosi per comune istinto naturale d'essere in parte della sapienza, godono in quella setta, dove la dottrina è vulgata... I libri son traslati e postillati a modo di Lutero e sono cacciate fuori dalla loro bibbia tutte quelle scritture che fan contra loro, come l'Epistola di San Giacomo, i Maccabei, Tobia e altri...»²⁹.

Per il Campanella, la caratteristica della *negazione* si estende anche alla concezione ecclesiologicala di Lutero, avendo *negato* il primato di Pietro e la successione apostolica:

«Nega ancora Lutero che Pietro sia stato a Roma, contra l'istorici sacri e profani e contra l'Epistola stessa di San Pietro e con tanta sfacciataggine che colui che nega Cesare essere mai stato in Roma e Alessandro in Macedonia pare ragionevole rispetto a lui»³⁰.

La frantumazione dei riformati in tante chiese autonome o la riduzione del cristianesimo alla sola dimensione individuale, seguendo il Campanella, non sono altro che la risultante di questo atteggiamento di diffidenza che si itorce all'interno e contro i luterani stessi:

«Da queste *negazioni* contrarie all'evangelio e a' santi sono nate infinite opinioni tra eretici, perché ognuno vuol esponere le lettere 'da sé; per aiutare il maestro lo dirupano sendo il male contrario al male anche, che non al bene. Dunque perché è sciolta da Lutero l'unità, l'un non crede all'altro e ciascuno pare farsi grande quando una nuova opinion trova»³¹.

Il *Dialogo politico* aggiunge ancora un altro tratto alla fisionomia di Lutero: egli è presentato come colui che, avviata la rivoluzione, ne rimane poi come succube, incapace di dominare non solo gli eventi politici, ma neanche le novità dottrinali. In questa luce Lutero appare da un lato come un incostante, dall'altro come un tormentato che, pur volendo rivedere le sue posizioni, ne è impossibilitato; insomma un debole.

In relazione alle innovazioni dottrinali, Lutero viene mostrato dal Campanella nell'atto del tormento interiore, conscio dell'errore, ma incapace di reagire: Calvino aveva estremizzato la riforma e Lutero non poteva più farsi indietro. I tre brani che seguono esemplificano questo atteggiamento che, da Lutero, si riverbera anche nei suoi seguaci:

²⁹ *Ibidem*, pp. 136 s.

³⁰ *Dial.*, pp. 130 s. Corsivo nostro.

³¹ *Ibidem*, p. 150. Corsivo nostro.

«Lutero una volta che andò in collera disse: “Né con Dio si comincia, né con Dio si finirà questa faccenda”. Ogni gran passione ha forza di dire il vero, perché toglie con la sua veemenza gli altri pensieri minuti della furberia»³².

«Però dicono (i luterani) che Lutero abbia negato ciò per vincere, e non vogliono che i libri primi di Lutero si chiamino polemici, cioè spregianti col papa e s'alligano contro loro, *chi non vede questa scelleratezza quanto è grande?* dunque per vincere si deono dir bugie e smentire le istorie: non si vede che egli stessi palesano la propria sostanza e parzialità che da chiesa cristiana, volleno far la Luterana e di comune, particolare. Adesso vorrebbono cancellare quei libri falsi, ma non ponno. ...»³³

Una notazione particolare va fatta sul primo brano. Il Bellarmino menziona *ad litteram*, traslate solo in latino, le identiche parole attribuite a Lutero, precisando anche il momento storico in cui furono pronunciate:

«In prima disputatione, quae Lipsia habita est inter Lutherum et Eckium, exclamavit Luterus: “*Haec causa nec propter Deum coepta est, nec propter Deum finietur*»³⁴.

I toni fortemente critici del Campanella non si limitano alla configurazione del Lutero *destruens*, ma si estendono anche quando viene preso in considerazione il Lutero *construens*, ossia l'elaboratore di una nuova dottrina:

«Lutero attende a disputare contra la natura e la sua libertà e per fondare il dogma della parzialità di Dio verso i figlioli e ammaestrare i principi ad esser buoni tiranni e li popoli ben scellerati non facenti conto della fede in Dio, ma ne' suoi dogmi, onde più vuole che si veda la giustizia esser vocabolo curiale e de' litiganti e che Cristo ci giustifica non perché l'anima ci ricerca di bontà, virtù e condizioni divine, ma perché dispensandoci dal far ogni adulterio, omicidio, rimanghiamo con quell'anima adultera micidiale, la quale rimutandoci ci giustifichiamo...»³⁵.

Da questa panoramica sulla scrittura giovanile dello Stilese emerge un'immagine di Lutero tracciata con connotazioni costantemente negative. Qua e là affiorano anche epiteti rivolti contro il Riformatore tedesco: superbissimo, ambizioso, collerico, traditore indiatolato, ingiurie per altro comuni alla tradizione controversistica. A questa serie il Campanella aggiunge un ultimo oltraggio, “falso profeta”, spiegato e giustificato in rapporto alla mancata realizzazione delle aspettative escatologiche di Lutero:

³² *Dial.*, 147.

³³ *Ibidem*, 148

³⁴ R. BELLARMINO, *Disputationes, De notis Ecclesiae, o.c.*, p. 131. Il corsivo è dell'Autore che cita anche la fonte da cui prende l'episodio: «*Joannes Cochlaeus in actis Lutheri*».

³⁵ *Dial.*, 133.

«Non appare adesso Lutero *falso profeta* perché disse l'Anticristo esser venuto e dover essere la fine del mondo? Diciotto anni già son passati da che lui determinò che aveva da essere e non è stato»³⁶.

Va notato, a proposito di quest'ultima configurazione, come in essa affiori la componente profetica ed escatologica, qui solo vagamente accennata, ma che comunque è già un criterio di valutazione. È importante tener presente questa timida emergenza di una sensibilità e di un criterio che ritorneranno nelle opere della maturità, arricchiti da approfondimenti e valenze nuove.

Infine, per completare il ritratto di Lutero nel *Dialogo politico*, va fatta un'ultima puntualizzazione. Le tinte si fanno più attenuate quando Lutero vien messo in relazione a Calvino³⁷. Si è già incontrato sopra un accenno in cui il Campanella indicava Calvino come colui che aveva portato alle estreme conseguenze la dottrina di Lutero. Similmente, polemizzando intorno al problema della giustificazione, lo Stilese sembra riconoscere a Lutero una posizione dottrinale più cauta sul problema del libero arbitrio:

«Laonde contra lui (Calvino) si conferma il dogma del libero arbitrio, e che Dio non sia in noi cagione operativa così del male come del bene, quasi negando la libertà d'Adamo nè si confidando del tutto negarla per non contraddire espressamente alla Sacra Scrittura e a tutti i Padri e a Lutero stesso»³⁸.

Il risultato della prima analisi operata sul *Dialogo politico*, indagando in merito alle cause della riforma protestante, è stato l'evidenziazione di una concezione fortemente riduttiva. Da questa seconda indagine non appare che il Campanella si scosti da quella impostazione deterministica. Non bisogna dimenticare che il *Dialogo politico*, è stato composto come frutto della ricerca di un'apertura missionaria. Ma a giudicare globalmente i risultati non pare che l'obiettivo sia stato conseguito. Il libretto infatti si pone come un ragionamento a diverse voci, tutte interne alla prospettiva cattolica, nè è rintracciabile alcun elemento che preluda al superamento della polemica e all'apertura di un "dialogo" con i riformati, o, quanto meno, si sforzi di comprenderne le ragioni.

³⁶ *Dial.*, p. 156. Corsivo nostro.

³⁷ Anche nello Scioppio si riscontra una posizione simile, ma cronologicamente successiva. Egli infatti compose un libello intitolato *Lutheri anticalvinismus ex vani ejus libris congesta, quibus suos lutheranos monet ut cum calvinistis, hominibus perfidis ac seditiosis, nihil commune habeant, ac potius cum catholicis conjungantur*, Ratisbon 1608.

³⁸ *Dial.*, p. 106.

3. Il "Reminiscentur": Biografia di Lutero e paragone con Giovanni Battista.

La biografia di Lutero viene più volte sinteticamente ripresa nel *Quod reminiscentur, l'opus quadripartitum* della maturità, scritto in prospettiva universale e dia-logica, che ebbe una lunga elaborazione tra il 1606 ed il 1618, durante la detenzione napoletana. Quasi sempre il riferimento, ripetuto con espressioni simili, è alla rinuncia di Lutero ai voti monastici, intesa come compimento di una profezia extra-canonica fatta da S. Vincenzo Ferreri

«qui ctiam praedixit praecursorem Antichristi prope diem affuturum contrarium S. Iohanni Baptistae, Christi praecursori, et ex monachatu in Germania»³⁹.

Già in questo accenno, posto alla fine del capitolo introduttorio al volume, sono condensate le componenti tematiche, che saranno sviluppate in seguito: la mantica extra-canonica come chiave di lettura della vicenda di Lutero, il paragone tra Lutero ed il Battista, l'aspettativa escatologica.

Comunque, nei quattro accenni, in cui nel *Reminiscentur* viene presa la biografia di Lutero, la chiave interpretativa è sempre relativa al compimento di quella profezia. Il primo passo è il seguente:

«Is... fuit Lutherus, qui poenitentiam, monachatum, vitam solitariam et omnia Iohannis instituta diabolo adscribit, exiitque se illis et ex cella et caelibatu ad aulam et uxorem accessit»⁴⁰.

Il secondo, nel corpo dell'*Epistola antilutherana*, ribadita la profezia di S. Vincenzo, dice di Lutero:

«Cum esset monachus caelebs, poenitens, humilis, pauper, uxorem duxit, et haec remedia ad salutem execratus est, et sacramenta derisit»⁴¹.

Una espressione assonante a questi due primi accenni si rintraccia anche nelle *disputationes* del Bellarmino. Il controversista gesuita, prendendo come esempio la vita di San Francesco di Paola, densa di miracoli, instaura un paragone con Lutero e così afferma:

³⁹ *Rem*, p. 21 s. La profezia è ribadita più volte e sempre con parole simili: «Hoc Pridem S. Vincentius Ferrera, missus est ad praedicandum secundum adventum Christi, praedixerat sur-recturum monachum de Germania praecursorem Antichristi in cunctis Iohanni Baptistae, Christi praecursori, contrarium, qui sacramenta et virginitatem et cilicia et abstinentias, quae facta et dicto Iannes praedicavit, conculcaturus esset dicto factoque» (*Remi.*, p. 119). «Sanctus namque Vincentius, paulo ante missus ad praedicandum saeculi finem, praedixit sub quinto sigillo stellam Lutherum doctorem de coelo Ecclesiae casuram, ut Antichristo viam pararet; idcirco contrarium fore Iohanni praecursori Christi...» (*Rem.*, p. 133).

⁴⁰ *Rem.*, p. 22.

⁴¹ *Ibidem*, p. 119.

«Conferatur vita ista (sancti Francisci de Paula) cum Lutheri vita et morte. Lutherus deserit monasterium, ducit uxorem post votum continentiae, bellum inducit papae; Franciscus ingreditur ordinem religiosum, servat diligentissime votum continentiae; obligat se papae obedientiae peculiari, et ab eo missus in extremas mundi oras proficiscitur»⁴².

Il Campanella fa una terza descrizione biografica in relazione alla controversia sulla vocazione di Lutero, che occupa le *Responsiones* della stessa *Epistola*. L'accenno è la risposta alla replica dei luterani che «mostrano la vocazione di Lutero mediata, perché fu un monaco ed un dottore di teologia, che ha giurato di dire la verità senza adulazione, per la quale sarebbe anche morto»⁴³:

«Quapropter ridicula est propositio, qua mediatam Lutheri legationem asserunt, quia fuit monachus et theologus. Haec enim missio est a Papa et ab episcopis ordinatoribus et a suo magistro generali Augustinianorum de quorum familia fuit: isti miserunt eum, qui missi sunt a Papa, et Papa a Christo per successionem: Lutherus autem contra Papam et episcopos et religionem suam praedicat, et omnia vastat, quae illi struunt... Praeterea Lutherus obedientiam superiorum suorum tollit; theologiam, quam didicit et in qua doctoratus est, aufert novamque invenit; clericatum abiicit; monachatum diruit huius et aliorum dicitque monachos idolo Chamos consecratos»⁴⁴.

Nel *Remiscentur* un'ultima descrizione si ha in relazione alle figure bibliche di Elia e Giovanni Battista. La polemica antiluterana del Campanella intende mostrare come manchino al Riformatore le note caratteristiche dei due personaggi e di conseguenza anche le credenziali della sua veridicità:

«Ostendat hie Elias miracula facta contra antichristianos Baalitas, Ct facienda contra ultimum Antichristum, et credamus ei. Ostendat penitentiam Eliae, zonam pelliceam, castitatem, zelum Dei, curram igneam, et similis in quibus Ioanne Baptista illum imitatur, quia fuit alter Elias. At Lutherus prorsus Ioanni Baptistae est contrarius, quoniam, abiecta penitentia et monachatu et castitate et sacramentis, quibus insignitur Ioannes, vixit in saeculo delitiose, uxorem duxit, virginitatem dedecoravit, sacramenta negavit,

⁴² R. BELLARMINO, *De notis Ecclesiae, o.c.*, II, p. 135. Pr la biografia di S. Francesco di Paola (1416-1507) si può confrontare G. ROBERTI, *S. Francesco di Paola*, Roma 1963.

⁴³ «Vocationem Lutheri ostendunt mediatam, quoniam fuit monachus et doctor theologiae, iuratus veritatem dicere sine adulatione, pro qua et mortuus fuisset» (Rem., p. 140, n. 3). Traduzione nostra.

⁴⁴ Rem., p. 153. Anche in una replica delle *Responsiones secundae* il Campanella insiste sul tema della vocazione di Lutero. La discussione verte sull'origine della vocazione e della missione, lo Stilese sostiene: «(Lutherus) missus est a Papa ad aedificationem, non ad destructionem sacramentorum. Missus est ad verbum Dei declarandum, non ad verbum Lutheri nec Papae». Conclude poi: «Lutherus vocationem suam non servavit, quia de proprio cerebro praedicavit. Nec, si Papa est Antichristus, ut ipse dicit, potest ille huius vocatione gloriari nisi fateatur se Antichristianum» (Rem, p. 188, *passim*).

per mendacia vicit et expoliatione episcopatum et monasteriorum, quibus sequaces dictavit, non secus ac Antichristus facturus dicitur a sanctis»⁴⁵.

Le cause che spinsero Lutero ad uscire dalla chiesa cattolica, violando i voti monastici e prendendo moglie, a seguire il Campanella furono tre: la vita prava dei chierici, di cui fu infettato, la dottrina di Agostino sul libero arbitrio malintesa ed il vizio di superbia e lussuria. Nel brano riportato sotto si vede come questi motivi di diagnosi, intrecciati con la componente profetica, sfociano nel paragone con il Battista, concludendo nella carenza, da parte di Lutero, dei caratteri distintivi:

«De Luthero pronuncio triplicem causam ut fieret novator extra Ecclesiam. Prima fuit clericorum vita prava, quam insectari coepit, quoniam inter eos primatum non habebat, ut patet quando, privatus praedicare indulgentias, coepit contra indulgentias praedicare. Secunda fuit doctrina Augustini de libero arbitrio, quae male affectum decepit Lutherum; dum enim Augustinus invehitur contra Pelagianos omnia tribuentes libero arbitrio, et non gratiae, arbitrium ita videtur deprimere, ut solum titulum Luthero videatur relinquere. Moderni quoque, parum circumspecti in hoc, concessere Luthero quam multa; mox a politicis potius et a philosophis correctus Lutherus, fatetur liberum arbitrium, sed revera funditus tollit. Inceptam litem contra clericos prosequutus, quaecunque dogmata potuit reprehendere, etiam mendacis cavillatus est et, quidquid de ipso S. Vincentius praedixerat, fecit, et quidquid S. Catharina. Et ipse est flagellum Dei de funiculis, per quem Deus eicit vendentes et ementes de tempio suo: flagellum tamen igne comburet, ut dictum est ad Cathainam. Vide Articulos Prophetales. Tertia causa fuit vitium superbiae et luxuria: subesse non poterat nec virginitatem servare cum Ioanne Baptista. Quapropter mirum est, quod audent dicere vitam eius miraculum. Quoniam adiurasti me, ista dixi: non enim erat in animo bonos illos exasperare. At etsi ego fallerer in omnibus his, non tamen negabitis, ut minimum, quod zelo motus, quasi alter Novatus, dogmata invexit nova. Ita et Paulus Ecclesiam persequatur, putans se sacrificium praestare Deo. Quod etiam cum diabolo egerit et victus fuerit argumento in doctrina de eucharistia, ipsum in scriptis suis faten ferunt. Penes auctorem fides esto. Equidem statuo neminem posse contra Ecclesiam Romanam insurgere, etiam si missus se probet a Deo, absque patenti diplomate et notis et signis, quibus Elias et Apostoli et Moyses, saltem ut Dominicus aut Franciscus aut Bernardus, - qui ad haereticos paucos missi sunt talibus insigniti characteribus»⁴⁶.

Prima di seguire lo sviluppo del paragone tra il Battista e Lutero, è bene dare ancora uno sguardo restrospettivo ai controversisti cui probabilmente attinge il Campanella.

⁴⁵ *Rem.*, p. 152. Si noti la somiglianza con la descrizione di *Dial.*, pp. 88s.

⁴⁶ *Rem.*, pp. 176 s. Il Campanella si riferisce all'opera di Agostino *De gratia et libero arbitrio*, che però era diretta contro i monaci di Admeto, i quali si chiedevano come possa coesistere la grazia con il libero arbitrio. Cfr. AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio*, in PL 44, coli. 88 1-912. e INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia*, a cura di A. Di Bernardino, Torino 1978, III, pp. 369 s.

Riprendendo il paragone con il Battista, il Campanella dunque non introduce nulla di originale, ma riprende una polemica comune alla tradizione controversistica. Rimane da indagare quale sia lo sviluppo autonomo di tale tematica. Per lo Stilese la figura biblica del Precursore assolve alla funzione di indicare il vero Cristo presente nel mondo. In questa chiave Lutero, avendo operato una riforma del cristianesimo dovrebbe essere colui che indica il cristianesimo vero ed avere di conseguenza le stesse credenziali del Battista. Tale funzione precorona però è solo una pretesa, poiché non regge alla critica. Il Battista, sostiene il Campanella, non abolì la legge antica, ma testimoniò la presenza del Messia, preannunciato nella Legge. La costanza, il martirio per la verità e la verginità, insieme alla capacità non esercitata di compiere miracoli, accreditavano la sua testimonianza sul Messia. Lutero manca di tutti questi segni, dunque la sua testimonianza, od il suo rinvio ad un cristianesimo rinnovato, non è credibile. A tutto ciò si mescola, come elemento esterno di conferma, il solito rinvio alla profezia extracanonica:

«Contra haereticos Tolosanos Bernardus disputans et Dominicus miraculis vincunt; et Lutherus contra imperium et Papatum tantae antiquitatis et potestatis eis non opus habet? Exemplum Ioannis Baptistae illi refragatur: non enim Ioannes legem tulit, neque priorem abrogavit, sed adventum Messiae in Lege promissi solum praedicavit, et per Legis et Isaiae testimonium suam legationem ostendit, paratus miracula facere, si requisitus fuisset. Quae autem dixit de Christo, statim vera esse ostendit, unde dicebant: *Ioannes signum fecit nullum, quae autem dicebant de eo vera sunt.* Item vita Ioannis tota fuit miraculum ita, ut Messiae crederetur. Unde putat Chrysostomus Ioannem non fecisse miracula, nec magis errarent, quia ipsum pro Messia recipiebant. Adde testimonium columbae, et constantiam sine mendaciis et retractationibus Lutheri, et martyrium pro veritate, et verginitatem, et alia innumera, statimque a Christo per miracula eius propheta comprobatur. De Luthero prophetavit S. Vincentius, non tamen quae Isaia de Ioanne; similiter et Brigida. Vita autem Lutheri quam dissimilis fuerit monachis sanctis, virginitatem, obedientiam, silentium, probitatem cum Augustino et Bernardo etc. profitentibus, nemini ignotum est legenti eius scripta et vitam a suis etiam descriptam. Quis autem pro eo miraculis certat, sicut pro Ioanne? Si Lutheri dogmata essent vera, ego haberem ipsum pro angelo, nedum pro homine maiore quam Elias aut Apostoli, tam nova et mira et utilia dicit, sed notis omnibus caret veri et contrariis abundat»⁴⁷.

Il criterio di valutazione, ereditato dalla controversistica precedente, in questo modo viene ripreso ed ampliato: al rapporto con l'istituzione ed ai segni esteriori si aggiunge la profezia, canonica per Giovanni Battista, privata per Lutero.

⁴⁷ *Rem.*, p. 155. Il corsivo è una citazione di Gv 10,41: è il riconoscimento del Cristo da parte di alcuni fedeli, subito dopo la testimonianza del Battista ed il battesimo di Gesù nel Giordano.

Lo stesso criterio ritorna in un altro brano in cui Lutero è accusato di essere carente del segno di Giona e della santità del Battista. Il primo rilievo significa che se l'operazione di miracoli è rifiutata davanti a chi li userebbe a fine di calunnia, non dovrebbe tuttavia mancare qualche segno con cui Dio stesso accredita la missione del servo. Il secondo rimprovero, richiamando il solito accenno della rinuncia ai voti monastici ed il riferimento della profezia di S. Vincenzo, ribadisce per via diversa la stessa impossibilità di assimilazione di Lutero al Battista:

«Quando autem a Christo petierunt, data non sunt, nisi signum Ionae postea in cruce et sepulcro et resurrectione, quoniam non petebant signum, ut crederent, sed ut calumniarentur, alioquin prioribus signis credidissent iam pluribus editis, quando ipsi interrogabant fraudolenter, ut patet ex contextu Evangeliorum et omnium Doctorum expositione. Lutherus autem caeterique consimiles signo Ionae carent et Ioannis sanctitate et testimonio Christi pro Ioanne et Isaiae, imo contrario abundat pseudoprophetis convenienti. Sanctus namque Vincentius, paulo ante missus ad praedicandum saeculi finem, praedixit sub quinto sigillo stellam Lutherum doctorem de caelo Ecclesiae casuram, ut Anticristo viam pararet: idcirco contrarium fore Ioanni praecursori Christi, quoniam Ioannes virginitatem, poenitentiam, viles habitus et cibos habuit, et sacramentis exordium in baptisate dedit, Lutherus vero contra haec omnia dictis factisque insurrexit»⁴⁸.

Tenendo conto che la tradizione controversistica, cui il Campanella si riferisce, ad eccezione dello Scioppio, considerava il Battista come «dux et princeps monachorum»⁴⁹, o meglio come fondatore e prototipo, si comprende anche il perché dell'insistenza campanelliana sul rifiuto della vita monastica da parte di Lutero: può il Riformatore essere considerato alla stregua di precone di un cristianesimo autentico, dal momento che non solo è carente dei segni di accreditamento, ma ha rifiutato il tipo di vita proposta dal vero Precursore?

4. Sintesi dei tratti caratteristici e diagnosi finale: Lutero, un "falso profeta".

Vi è una pagina del *Reminiscentur* dove la figura di Lutero è tracciata con sette tratti caratterizzanti. Riteniamo che essa sia fondamentale poiché le stesse con-

⁴⁸ *Rem.*, pp. 132 s.

⁴⁹ P. CANISIUS, *Commentiorum de Verbi Dei corruptelis, liber primus, o.c.*, p. 16. Quanto allo Scioppio, il suo opuscolo *Scorpiacum* contiene una lunga sezione sul monacato, in cui si esaminano i fondamenti biblici e la tradizione patristica, ma è assente ogni riferimento alla figura del Battista e l'impostazione è del tutto dissimile da quella del Campanella; cfr G. SCIOPII, *Scorpiacum, hoc est novum ac praesens adversus protestantium haereses remedium ab ipsismet protestantibus scorpionibus petitum*, Maguntiae 1612, pp. 27-33.

notazioni riprendono alcune tematiche già trattate od accennano ad altre che saranno sviluppate successivamente.

Importante è la posizione della stessa pagina all'interno dell'*Epistola antilutberana*. È collocata verso la fine del penultimo capitolo, il quinto della stesura primitiva della lettera, dopo una lunga trattazione del problema della predestinazione e prima della diagnosi conclusiva di ereticità e dell'invito a conversione. Se però si considerano, come nelle intenzioni dell'Autore, le *Responsiones* e le *Responsiones secundae* come parti integranti della struttura originaria della lettera, allora la pagina in questione viene a collocarsi in una posizione centrale.

Sia dunque per la ripresa delle tematiche che per la collocazione essa va presa come una sorta di paradigma, un sistema di riferimento che orienta la lettura.

Ora passiamo in rassegna gli elementi che nel pensiero dello Stilese tratteggiano il profilo di Lutero. Subito dopo li riprenderemo singolarmente per seguirne lo sviluppo tematico:

a. Manca del segno di Giona e della santità del Battista.

«Lutherus autem caeterique consimiles signo Ionae carent et Ioannis sanctitate... idcirco contrarium fore Ioanni. praecursori Christi, quoniam Ioannes virginitatem, poenitentiam, viles habitus et cibos habuit, ci sacramentis exordium in baptisate dedit. Lutherus verso contra haec omnia dictis factisque insurrexit»⁵⁰.

b. Predicando la predestinazione, ha preparato la via all'Anticristo, Maometto.

«Lutherus... ut nemo Antichristum esse neget, cum praesertim Deum Maozin, idest potentia sola regentem, praedestinantem homines ad infernum et paradisum sola potestate, non iudicio et bonitate et praescientia, quod et Machomettus, fundator Antichristianismi, praedicaret»⁵¹.

b. È un “falso profeta”.

Il Campanella lo desume da quattro segni: manca di miracoli, la sua testimonianza è appoggiata a frodi e non al martirio, si è posto contro la tradizione della chiesa (negando che Pietro fu a Roma), ciò che ha previsto non si è compiuto (ovvero la rovina del papato e l'esito infausto per i cristiani delle guerre contro i turchi):

«Sic de caeteris pseudoprophetis per notas veras, o Germani mei, iudicate, quaeso, Quod vero obiicitur cum praedictiones Ieremiae statim eventu rerum comprobatae sint et contradictor Hananias, iuxta dictum eius, intra annum mortuus sii, et sanctitas mira contestetur illi. Praeterea non fuit missus contra religionem patriam, sed tantum ad correctionem et prophetiam: igitur miracula nil indiguit. Quapropter si Lutherus contra

⁵⁰ *Rem.*, 132

⁵¹ *Ibidem* 133.

peccata Christianorum surrexit, veluti Hieronymus et Bernardus et Dominicus, nemo ci repugnasset, vel martyr cum Ieremia extitisset. Ipse vero superbia, audacia, scommatis, fraudibus, mendaciis armatus comparuit. Scripta eius legas. Praedixit Papatus ruinam et Antichristi Papae eversionem paulo post se, et diem iudicii, quam non vidimus, uti, et quando ipse dixit. Item bella nostra contra Turcam mania praedixit fore, cum subito cladem a nostratibus, ut Lutherus mentiatur, Turca apud Naupactum accepit. Dixit Petrum Romae non fuisse contra omnes Patres et Concilia impudentissime»⁵².

d. È incostante nei dogmi.

«(Lutherus) in dogmatibus incostans est semper»⁵³.

e. Parlò contro la natura delle cose.

«Contra rerum naturam et politias multa effutit»⁵⁴.

f. *Non ha testimoni qualificati.*

«Pro eo nemo testificatur, nisi Calvinus et consimiles haeretici vita et moribus deteriores et miraculis destituti: et tamen dogmata Lutheri multa corrigunt multaque evertunt: nulla concordia est in eis, qualis inter Prophetas et Apostolos et Christum: fraudibus, odiis, grammaticali- bus bellis, et mendaciis omnia tractant»⁵⁵.

g. Frutto di tale impostazione è che la fede eretica viene piantata con le armi al modo dei musulmani.

«Iste est Lutheri fructus. Armis tandem fides vestra plantatur, uti Machomettismus: (si) quae facta sunt in Gallia et in Germania et in Anglia in Libro Stanislai Rescii narrata quis legere absque lacrymis valeat? Bone Deus, quo redacti sumus»⁵⁶.

a. Abbiamo già approfondito il significato della comparazione tra Lutero ed il Battista, qui ci basta ricordare che l'analisi di tale tematica serve allo Stilese per eliminare la pretesa di una funzione preconica da parte di Lutero. Assodato dunque che Lutero non è precone di un cristianesimo autentico, si pone la questione: di chi o di che cosa è precone? La caratteristica successiva è la risposta a questo interrogativo.

⁵² *Ibidem* La menzione dell'episodio biblico si riferisce a Ger 28, dove è raccontato l'alterco del profeta Geremia con il falso profeta Anania. Quest'ultimo sosteneva che la schiavitù babilonese sarebbe presto finita, Geremia, predicendogli l'imminente morte, dimostrò falsa la profezia.

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ *Ibidem*, p. 134. Rescius è il nome latinizzato di Reszka Stanislawo (1543- 1603), teologo e diplomatico polacco, con il quale intrattenne relazioni epistolari il Baronio, cardinale e storico. Cfr. E. von PASTOR, *Storia dei Papi*, Roma 1930, XII, pp. 235, 237. Ambedue furono molto apprezzati e citati come storici dal Campanella. *Rem.*, p. 144.

b. Lutero è indicato dallo Stilese come colui che prepara la strada all'Anticristo. L'argomento è prima accennato e poi via via sviluppato. Una prima indicazione è generica:

«Ut revera praecursor Antichristi Lutherus sit sicut de ipso paulo ante S. Vincentius prophetabat»⁵⁷.

Ma, che senso ha una tale accusa? Chi è l'Anticristo? Questi interrogativi vengono chiariti in punti diversi ogni volta che ritorna la stessa tematica. Sopra, in relazione alla biografia del Riformatore, sono stati prodotti dei brani in cui veniva ribadita la stessa contestazione. Il brevissimo stralcio qui riportato è collocato al capitolo 3 dell'*Epistola antilutherana*, prima quindi di quegli altri brani. Le acquisizioni nuove cui ci conduce l'analisi gettano nuova luce anche sul materiale precedente.

In che senso Lutero è, per il Campanella, precone dell'Anticristo? Lo Stilese ritiene che vi sia una consonanza dottrinarica tra Lutero e l'Islam:

«Equidem ex Prophetis possum probare Lutherum esse praeconem Antichristi, et in scriptis suis potius facere Machometto quam Christo; quod aliquando Calvinistae oratores ad Turcarum principes dicere nil venti sunt. Machomettus tollit Papatum, indulgentias et imagines; si quis circuncisionem addat et Christi tollat divinitatem, ut quidam novi haeretici de semine Lutheri faciunt in Transylvania, nihil restat, quo distet a Machometto. Sed de hoc satis. Nos igitur probamus dogmata ex Spintu vivificante, non ex litera occidente, ut Arius et Lutherus»⁵⁸.

I brani precedentemente presi in considerazione accennavano al problema dell'identificazione dell'Anticristo. Inizialmente è indicato in maniera indeterminata, successivamente è identificato nella persona di Maometto⁵⁹. In conseguenza, sostiene il Campanella, se esiste una convergenza dottrinarica, perché meravigliarsi che Lutero o i suoi epigoni preparino la strada all'inserimento politico dell'Islam?

«Quod mirum si Lutherus et Calvinus, contra christianam pietatem invecti, Machomettismo antichristiano arant Viam?»⁶⁰.

⁵⁷ *Rem.* p. 144

⁵⁸ *Ibidem*, 188.

⁵⁹ Si veda anche *Rem.*, p. 119, dove l'Anticristo è esplicitamente identificato con Maometto. Lo Scioppio, autore di un opuscolo sull'Anticristo, applicando la ghematria, ovvero il sistema per cui negli antichi alfabeti ad ogni lettera corrisponde un numero, arriva a sostenere che il numero 666, posto in fronte al drago in Ap 13,18, corrisponde al nome MARTIN LAUTHER, traslitterato in ebraico. Nello stesso opuscolo tuttavia è assente qualunque relazione di Lutero con Maometto od un'identificazione di quest'ultimo con l'Anticristo. Cfr G. SCIOPII, *De Antichristo epistola*, Ingolstadt 1605, p. 52.

⁶⁰ *Rem.*, p. 119.

In conclusione per lo Stilese la verità è che, mancando della testimonianza del miracolo a discernimento della veridicità, non bisogna prestar fede alla pretesa di Lutero di esporre una dottrina autenticamente cristiana, così come non si presta fede alle pretese maomettane:

«Nec verum est, quod cessarint miracula, nisi ubi fides radicata est: nam ad infideles egemus miraculis, et quotidie fieri a viris sanctis pro certo novi expertus. Similiter in novo hemisphaerio ad gentiles. At quodcumque novitas introducitur in religione magni momenti, illa esse necessaria non neget Lutherus cum Machometto idem docente, propterea quod ipse ea facere diffidant. Si autem quis faceret miracula docens contra verbum Dei, tot anni per tot miracula et virtutes et sanctimonias probatum, non est audiendus, sed examinanda sunt miracula et certandum miraculis, ut Petrus cum Simone Mago: neque enim desunt vere credentibus et fiducialiter in Deo operantibus, ut quotidie experimur»⁶¹.

c. Esaurita l'analisi della funzione preconica, resta da esaminare la funzione profetica. Dalla configurazione dei tratti caratterizzanti conosciamo già qual è il giudizio finale del Campanella: Lutero è un "falso profeta". Non si tratta però di un insulto gratuito al pari di quelli che emergevano nel *Dialogo politico*, è al contrario il punto di arrivo di una serie di riflessioni, per il Campanella teologicamente scientifiche. Per dimostrarlo indagheremo oltre che la ricorrenza tematica all'interno del *Remiscentur*, anche le note caratterizzanti del profeta, contenute nei libri XVI e XVIII della *Theologia*. La correttezza di questa operazione di raffronto ed intreccio ci pare suffragata dal fatto che tali libri sono cronologicamente contemporanei o di poco posteriori⁶². Parallelamente occorrerà mettere in relazione il sistema valutativo del Campanella e la sua diagnosi finale con la tradizione controversistica, cui presumibilmente fa riferimento.

Nel *Remiscentur* il problema viene posto nei seguenti termini:

«Vidimus etiam, ubicunque nova haeresia insurgit, variari statum e leges ... Hoc autem verbis et armis non fit, quando a Deo fit, sed *virtute, miraculis et martirio*. Dicant Lutherani, quibus notis distinguunt Lutherum ab Ario, Sabellio et Pelagio, Wicleffo, Nestorio, Haly et Abubacher et Soffio et Xeriffo, qui omnes gloriantur puritatem veteris Scripturae vindicare, et se non legislatores. sed veros interpretes profitentur»⁶³.

⁶¹ *Ibidem*, p. 161. È la risposta alle osservazioni 9, 10 e 11 delle *Responsiones secundae*: «9. Sacramenta sunt sigilla, quibus Deus foedus et verbum suum sigillavit, ubicunque pura sunt, indicium sunt, ibi esse et purum verbum. 10. Miracula cessarunt, sigilla manserunt. Il. Lex Christi fuit nova, ideo miraculorum provisione indiguit: itaque non excusantur, qui non credunt nunc verbo (Lutheri fortasse) puro per illa olim miracula confirmato» (*Rem.*, p. 140). Il richiamo biblico si trova in At 8,9-24.

⁶² Cfr sopra, cap. II, pp. 63 - 64.

⁶³ *Rem.*, 150. Corsivo nostro

In sostanza, sostiene lo Stilese, è necessario precisare un sistema diagnostico che garantisca l'autenticità della missione profetica e la distingua dall'eresia. Il criterio di discernimento qui soltanto abbozzato e ridotto a tre elementi (virtù, miracoli e martirio), nella *Theologia* viene meglio esplicitato. Seguendo il Campanella al libro XIV, capitolo 7, articolo 1, triplice è il *munus* del profeta: in primo luogo, vedere le cose future e occulte mediante una rivelazione di Dio (*relazione verticale, a Dio*); in secondo luogo, annunciare al popolo ed ai principi le cose rivelate da Dio (*relazione orizzontale, alla comunità*); infine, dimostrare che la rivelazione proviene da Dio e che il profeta non parla di fantasia propria (*capacità di accreditamento*). Quest'ultima nota è dimostrabile in due modi: o con il verificarsi dell'evento profetato o mediante l'operazione di miracoli⁶⁴.

Che tale criterio sia utilizzabile in tutti i casi di eresia ed in modo particolare per Lutero, è confermato dalle parole conclusive dell'articolo stesso:

«Et hoc servandum erat contra Lutherum, non grammaticali certandum modo»⁶⁵.

Lutero infatti pretende di essere in possesso delle prime due note distintive, non può dimostrare però che la novità che egli introduce provenga da Dio perché è carente di una delle due note dimostrative, anzi di entrambe.

Gli avvenimenti da lui profetati non si sono compiuti:

«Praedixit Papatus ruinam et Antichristi Papae eversionem paulo post se, et diem iudicii, quam non vidimus, uti, et quando ipse dixit»⁶⁶.

Né ha la capacità di compiere eventi miracolosi:

«Nec enim Lutherus nec alii Haeresiarum hanc aleam (utrum possint miraculis aliis comprobati) diem vel facta subire volunt»⁶⁷.

Anche i controversisti cui il Campanella fa riferimento arrivano spesso a dichiarare Lutero "falso profeta", utilizzando criteri simili.

Così il Bellarmino sostiene che la profezia deve essere avvalorata dal compimento degli avvenimenti previsti:

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Theol.* XIV, cap. 7, art. 1, p. 106, *passim*. Il titolo dell'articolo condensa il triplice ufficio profetico: «*De Prophetia divina, Necessariam esse reip. (publicae) divinam prophetiam, eiusque functiones esse discere a Deo, re velare populis, probare revelata miraculis aut oraculis antecedentibus*» (*Ibidem*).

⁶⁶ *Rem.*, p. 133, che è la pagina centrale dell'*Epistola antilutherana*.

⁶⁷ *Theol.*, XIV, cap. 8, art. 2p. 158. È un tema che ritorna spesso, come già si è visto, nell'*Epistola antilutherana*; a titolo esemplificativo riprendiamo una delle *Responsiones secundae*: «*Haecce, frater, est vita Lutheri miraculosa, sicuti Baptistae? ubi cilicia, vestis de pilis camelorum, virginitas, pothus aquae, ci- bus de locustis, severitas contra vitia, institutio haeremiticae vitae et Monachatus? Quae omnia Lutherus derisit...*» (*Rem.*, p. 185).

«Duodecima nota (Ecclesiae) est Lumen propheticum. Sicut enim Marci ult. promittit Ecclesiae donum miraculorum, ita etiam Joël. 2. exponente Petro Act. 2. promittit donum prophetiae, quod certe est maximum; cum certum sit, neminem cognoscere futura contingentia, excepto Deo, Isaiae 41: “*Annunciate quae Ventura sunt infuturum, et sciemus, quia Dii estis vos*”. Et e contrario Deut. 18 ponitur tamquam nota falsae doctrinae, si propheta praedixerit aliquid, et non, evenerit»⁶⁸.

La “falsità” di Lutero è provata dal fatto che nulla di ciò che ha previsto si è compiuto:

«Nostris temporibus Lutherus, quem Lutherani constanter prophetam Germanicum et Heliam vocant, apud Cochlaeum in actis Lutheri anni 1525. praedixit fore, ut, si ipse adhuc per duos annos suam doctrinam praedicaret, evanescerent papa, cardinales, episcopi, monachi, moniales, turre, campanae, missae etc. et tamen praedicavit postea non duos, sed fere 22 annos; obiit enim anno 1546, et tamen non evanuerunt papa, cardinales, episcopi, monachi etc...

Idem Cochlaeus in actis Lutheri, anno 1523, scribit, tam constanter asseruisse Lutheranorum prophetas, illo anno futurum diem ultimi iudicii, et ipsum etiam diem designasse, ut multi nec arare, nec serere voluerint; qui tamen mendaces inventi sunt»⁶⁹.

Similmente, l'adozione del criterio del miracolo come conferma di veridicità accomuna i controversisti. Il Bellarmino, alla stessa maniera del Campanella, lo applica come sistema di riconoscimento dei veri dai falsi profeti:

«Jam quod attinet ad secundum, quod miraculum sit testimonium sufficiens, et ubi est verum miraculum, ibi sit vera fides, facile probari potest. Si quidem vera miracula non possunt fieri, nisi Dei virtute; dicitur enim miraculum, quod superat vires omnium creaturarum, et ideo omnibus creaturis est mirabile, et propterea etiam in Scripturis dicuntur testimonia Dei, ut supra vidimus. Quare, quod miraculo confirmatur, Dei testimonio confirmatur, Deus autem non potest esse testis mendacii, igitur quod miraculo confirmatur, verum sit necesse est...

De falsis prophetis, et haereticis non minus est certum, eos et saepe miracula facere conatos, et semper spe sua esse frustratos. Nota est istoria prophetarum Baal, qui ignem de coelo deducere voluerunt: quod tamen verus propheta Helias per invocationem veri Dei nullo negotio effecit... De nostri saeculi haeretici idem omnino constat. Nam in primis Lutherus bis tentavit miraculum facere: voluit aliquando de quadam discipula sua diabolum ejicere, sed periculum fuit, ne ipse a daemone occideretur. Vide Staphylum, qui interfuit, in absoluta responsione»⁷⁰.

Il Canisio sostiene che la missione interiore esige di essere esteriorizzata e confermata con i miracoli, segni di cui sono carenti gli eretici:

«...cum interior illa missio fit occulta, non sufficit cuiquam unde tantum asserere, quod ipse fit missus a Deo, cum hoc quilibet haeretius adservet: sed oportet, quod adstruat il-

⁶⁸ R. BELLARMINO, *Disputationes, De notis Ecclesiae, o.c.*, II, pp. 136 s.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁷⁰ *Ibidem* 132s.

lam invisibilem missionem per operationem miraculi, vel Scripturae testimonium speciale»⁷¹.

In conclusione l'accusa di "falso profeta" rivolta a Lutero è una costante della tradizione controversistica, cui il Campanella fa riferimento. Se i criteri variano lievemente da un autore all'altro ci sembra però che una costante permanga: il riferimento alla chiesa cattolica, giuridicamente istituzionalizzata e visibilmente evidenziabile.

Lo Stilese, al pari degli altri controversisti, si prese cura di elaborare un sistema diacritico capace di identificare la veridicità della funzione profetica. Ma le componenti del suo sistema erano già presenti, forse in modo disordinato, nei testi dei controversisti precedenti. Egli quindi ha teoreticamente compiuto un'operazione di risistemazione organica di un materiale del quale è erede. L'apporto proprio del frate di Stilo consiste forse nell'aver messo in relazione il momento dell'investitura interiore, esigenza tipica di Lutero, con la fenomenologia esteriore, necessità ribadita dai controversisti cattolici. Nella teoresi campanelliana ci pare di cogliere che se la seconda deriva dalla prima nell'ordine logico, è però ad essa equipollente nell'ordine ontologico, poiché ne rappresenta il momento necessario della conferma.

Inoltre la missione profetica ha, per il Campanella, una sua autonomia rispetto alla ecclesiologia. Se tutti i sistemi dei controversisti precedenti insistevano sulla verifica della profezia nell'orizzonte dell'unità della chiesa, il sistema diagnostico campanelliano rinvia ad un ordine secondario tale criterio per dare alla funzione profetica mezzi propri di autogiustificazione. La frattura della comunione ecclesiale non è per lo Stilese un presupposto della pseudoprofezia, ma una conseguenza. In sostanza, Lutero non è un "falso profeta" perché ha rotto la comunione con la chiesa cattolica, ma *poiché* è un "falso profeta", di conseguenza, ha spezzato la comunione con la chiesa cattolica. Né la dimostrazione del Campanella si ferma a questo punto. Egli compie pure un'operazione di riprova della falsità della funzione profetica di Lutero, analizzando le conseguenze che si avrebbero se si ammettesse il contrario.

La chiave di volta di questa nuova dimostrazione è data dal fatto che il Riformatore ha tacciato il papa di "Anticristo":

«Lutherus vero, ut summum sacerdotem Antichristum ostendat, solis argumentis et loquacitate audiendus erit?»⁷².

⁷¹ P. CANISIUS, *Summa doctrinae christianae*, Parisiis 1585, col. 702.

⁷² *Rem.* p. 154. Un altro luogo del *Reminiscuntur* ribadisce la stessa idea, ma la comprensione è incerta, forse il "nec" iniziale è un errore dell'amanuense: «Nec enim Calvinus et Lutherus ve-

La risposta e la ritorsione di tale interrogativo si ha nel libro XVIII della *Theologia*, dove, tracciando la figura del Cristo come profeta, lo Stilese considera la profezia sugli apostoli. Al capitolo 4, articolo 3 si afferma che tutte le profezie di Gesù riguardanti gli apostoli si sono verificate⁷³. Così la profezia del tradimento e della morte di Giuda e quella fatta a Giovanni di non gustare la morte prima di averlo glorificato. Allo stesso modo è necessario il compimento della profezia fatta a Pietro nel vangelo⁷⁴. Se si rifiuta l'avverarsi di quest'ultima, la conseguenza logica è che si fa del Cristo un falso profeta. Il Riformatore tedesco, fonte delle eresie moderne, è incorso in tale errore; la falsità, che non può essere nella profezia di Cristo, è in quella di Lutero. Il concetto è espresso dal Campanella in questo brano:

«Haec omnia (quae praedixit Christus Petro) videmus in Petro et Pontificibus Romanis eius successoribus, ut patet per historiam et annales 1620 annorum. Quicumque autem principes et sapientiores terrae elevaverunt cornu adversus Petri successores, corrue-runt, et non praevalerunt, neque diaboli neque homines contra petram hanc. *Quapropter haeretici recensores, qui prophetiam Petri in Papatu continuo compleri non agnoscunt, hi pseudo-prophetam faciunt Christum*»⁷⁵.

Lo sviluppo della tesi non si arresta qui, viene ripreso ancora nel libro **XXV** della *Theologia*, dove è elaborata dal Campanella una teologia della storia in prospettiva escatologica, sulla falsariga dell'Apocalisse. Se Lutero, pensa lo Stilese, non è un profeta e/o precursore vero del Cristo, è profeta e precone dell'Anticristo. La vicenda del Riformatore è interpretata così come esplicitazione e realizzazione del significato simbolico della quinta tromba dell'Apocalisse⁷⁶:

«Et ideo cum canit quinta tuba cadit stella, idest doctor Lutherus, de coelo Ecclesiae et religionis Sancti Augustini in terram saeculi. Habet clavem abyssi, idest aquarum. in quibus Behemot et Leviathan in quinto die creati sunt, idest typos cadentis diaboli. Aperit puteum, in quo erant omnes haereses sepultae, et suscitatur eas, exit fumus et obscuratur sol, idest Christus in suo corpore et doctrina, vel paganus et aer, idest viri religiosi multi in quibus luxerat Christus. Nam monasteria aperuit, vitam eremiticam vetuit et vituperavit, quae in Ioanne Baptista Christi praecursore enituit; caelibatum et virginitatem et poenitentiam exterminavit; uxorem ducit, monacham monachus, ut verbo et

stri Papam post collatam vobis auctoritatem in Antichristum degenerasse aiunt, se antichristiana vi monitum hoc usurpasse asserunt, et *caput* velut occisum in mortem suum antichristianum resuscitasse» (*Rem.*, p. 110).

⁷³ «Quidquid prophetavit (Christus) discipulis, evenit illis» (*Theol.*, XVIII, cap. 4, art. 3, p. 74).

⁷⁴ Si riferisce a Mt 16, 18-19 e Gv 21,17.

⁷⁵ *Theol.*, XVIII, cap. 4, art. 3, p. 74, *De prophetia erga apostolos*. Si noti l'indizio cronologico che fissa la composizione di questo libro nel 1620. Vedi sopra, cap. II, pp. 63 - 64. Il corsivo è nostro.

⁷⁶ Cfr Ap. 9, 1-12.

factis doctrinam suam antichristianam et antiioannicam suaderet; Missam et sacramenta abrogavit; mendaciis historias et Scripturas Sacras conspersit, ut Papatum Christi regnum eliminaret sibi que passim contrarius, ut arundo vento agitata, et mollibus vestitus in domibus principum saeculanum, non in deserto de pilis camelorum, uti Ioannes»⁷⁷.

A nostro avviso la conclusione di tale diagnosi, che dimostra Lutero esser un “falso profeta” è il punto finale cui miravano anche le note caratteristiche dei punti precedenti e da cui si dipanano anche le caratteristiche successive.

La funzione preconica è infatti molto vicina alla funzione profetica, le distingue la vicinanza o lontananza con l'evento che, rispettivamente, il precone od il profeta hanno la missione di indicare. Ma l'una e l'altra figura hanno, per il Campanella, come connotati di riconoscimento l'origine da Dio, la relazione alla comunità e la verifica dell'annuncio attraverso il compimento dell'evento e/o miracoli. Il secondo tratto caratterizzante (indicato del nostro schema con la lettera *b*.) mostra come, predicando la predestinazione, Lutero non annuncia il Dio Cristiano, ma un altro idolo, non può dunque arrogarsi il diritto di essere inviato dal Dio che poi non annuncia.

Le altre tre caratterizzazioni, successive a questa che stiamo considerando, ovvero l'incostanza nei dogmi, la storpiatura della struttura ontologica dell'uomo e della natura e la mancanza di testimonianze qualificate, oltre ad essere una conseguenza, stanno ad indicare, nell'analisi del Campanella, come Lutero sia carente della relazione alla comunità ed alla struttura universalmente razionale della natura. Si chiarisce a questo punto anche il perché della conclusione: la fede che Lutero predica, non essendo quella vera, né avendo la capacità di autogiustificarsi, è solo un fatto ideologico, politico, da impiantare con la forza.

d. L'incostanza di Lutero nella predicazione della sua dottrina dipende, seguendo il Campanella, dalla mancanza dello Spirito delle Scritture, che poi è lo stesso che ha ispirato i “veri” profeti. Il Riformatore, carente di questa caratteristica, distorce così a suo modo il senso del testo biblico:

«Si Lutherus non ostendit se habere Spiritum Pauli et Prophetamm, sed tantum Spiritum grammaticalem (ille enim ex donis et miraculis patet, iste ex argumentiis), frustra se in Scripturiis iactat miser. Probamus quidem dogmata non ex Scripturis, sed intellectis secundum Spiritum Scripturarum: ergo probatio non ex literis, sed ex Spiritu. Idcirco dicimus in sanctis et Conciliis sanctorum, in quo glorificatur, teste David, et quibus congregatis in nomine suo Iesus dixit se adesse, esse sensum Scripturarum et interpretationem veram, non in Scriptura secundum intellectum Lutheri. Perpendite hoc, quoniam tota machina Lutheri hinc corruiet et omnium haeticorum iactantia. Ne dicat Lu-

⁷⁷ *Theol.*, XXV, cap.3, art. 5, *Praxis quintae visionis*, p. 118. Il brano è un plagio interno del Campanella, si ritrova identico in *Art. proph.*, p. 36.

therus se non fecisse miracula propter incredibilitatem nostram (imo propter eandem facienda erunt), sed propter incredulitatem suam»⁷⁸.

Conseguentemente l'interpretazione luterana della Scrittura è arbitraria:

«Negat Lutherus, affirmant Patres probantque ex Scripturis et tradizione. Vide illa in conciliis. Lutherus torquet Scripturas ad sensum suum, illi ad suum interpretantur»⁷⁹.

Essendo lo Spirito la garanzia della autenticità della interpretazione ed il centro unificante della chiesa, la sua carenza spiega sia la discontinuità della interpretazione di Lutero che la frantumazione delle chiese riformate:

«Lutherus ab omnibus discordat et a se ipso, modo negans, modo affirmans. Discipuli sui ab eo dissentiant, et sactas varias facere. Calvinus eius non stat ab eo. Quid dicam de Zuinglio, Ecolampadio, Smidellino, Illyrico, Melanctone, Beza, Kemnitio, Bucero et aliis primatibus, cum in omni domo quisque suam sententiam, etiam stultissimi plebei, habeant? Vide concordiam apostolicam. Date mihi quem de his vultis sequar? Concordate inter vos, ut sim vobiscum. O miseris hominum mentes. Quis scripturis vicinior ex vobis?»⁸⁰.

Ma anche questa caratteristica è possibile che sia stata acquisita dal Campanella attingendo dal filone controversistico a lui noto. Infatti sia il Bellarmino che il Canisio ed il Fisher muovono a Lutero la medesima contestazione di incostanza e contraddittorietà. È assente invece in maniera esplicita nello Scioppio.

In particolare, il Fisher aveva tentato di dimostrare la fondatezza dell'accusa:

«Certum ut perspicias hic lector, non modo Lutheri stropham, verumetiam apertissimum eius mendacium..., quibus ipse quum de indulgentiis loqueretur, Lutherum brevissime perstrinxit, *velui incostantem, et sibimetipsi contrarium. Sic enim scripsit.*

Ante falsus est Lutherus in indulgentias hactenus saltem valere, ut praeter culpam etiam a poenis absolverent, quosunque videlicet vel ecclesia statuerat, vel suus cuique sacerdos iniuxerat. Nunc vero non eruditionem (ut ipse dixit) sed malitia tantum profecit, ut sibipsi contrarius indulgentias in universum condemnat»⁸¹.

Il Canisio ritiene addirittura l'incostanza di Lutero un fatto scontato:

«...quid enim alibi scripsit homo incostantissimus, nihil moror, qui frequenter seipsum iugulat»⁸².

⁷⁸ Rem., 157s.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 184.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 187.

⁸¹ J. FISHER (Roffensis), *Assertio septem sacramentorum Adversus Mart. Lui herum, Henrici VIII, Angliae Rege auctore, cui subnexa est eiusdem regis epistola, Assertionis ipsius contra eundem defensoria. Accedii quoque R.P.D. Johan. Roff Episcopi contra Lutheri Captivitatem Babylonicam, Assertionis Regiae Defensio*, Paris 1562, ff. 13v-14v.

⁸² P. CANISIUS, *Commentariorum de verbi Dei corruptelis, liber primus, o.c.*, p. 69.

Infine il Bellarmino, considerando una nota distintiva della vera chiesa «d'unione dei membri tra di loro e con il capo»⁸³, attribuisce all'oscillazione dottrina di Lutero la ragione delle divisioni delle chiese riformate, esattamente lo stesso passaggio teoretico, come già si è mostrato, sarà ripreso dal Campanella in un tempo posteriore. Il controversista gesuita così scrive:

«Adde, quod iidem etiam auctores haeretici secum non consentiunt, quae est certissima nota falsae doctrinae, ut ipsemet Lutherus ait in lib. de votis monasticis: *Mendacia*, inquit, certius dignoscere non potest, nisi quando sibimetipsis contraria sunt. A Deo enim ita ordinatum est, ut impii semper seipsos confundant, et quod mendacia non consent, sed semper contra semetipsa testentur. Porro Lutheri contradictiones innumeras collegit Joannes Cochlaeus in Septicipite. Ubi ad finem 36 vanas sententias unius Lutheri de uno articulo, idest, de communione sub utraque specie»⁸⁴.

e. Continuando le sue caratterizzazioni, il Campanella ritiene che Lutero, avendo fatto di Dio un tiranno che predestina irrevocabilmente, ha eliminato la libertà dell'uomo, distorcendone così la natura:

«Neque quia dominus est Deus, tyrannis deterior Lutero videri debet, dans leges, non solum ut contra ipsas peccemus propter sui emolumentum, ut tyranni faciunt, sed etiam impellens, ut peccemus, quos ipse dolose puniat. Constat quoque vos secus sentire, atque loquimini, nam servos non percutitis, cum casu et fato peccant, sed cum de industria et ubi poterant casum per consilium declinare. Similiter omnes leges et admonitiones et doctrinae procedunt: neque enim ita fieri ista possunt, nisi libertate hominis praesupposita, ut philosophorum sectae omnes et legislatorum consensus et theologi ethnici, nedum christiani, et rerum natura ex experientia docent»⁸⁵.

Il Riformatore con la sua dottrina ha pure eliminato nell'uomo la sua struttura "logica", derivata dal Logos, la quale rende possibile la libertà e la meritorietà delle opere. Ha insomma spogliato l'essere umano della sua umanità⁸⁶, lo ha reso un "babulus", ovvero uno sciocco strumentalizzabile politicamente. Rivolgendosi ai luterani, il Campanella si esprime a riguardo in questi termini:

«Profecto humanitatem exuistis, in bestias degenerastis, quandoquidem, Lutero auctore, vos liberos non esse fatemini, sed quodam fato duci, sicut pecudes, plantae et lapides. Idcirco buie malo medendum. reor. Neque enim per nares quis potest trahi, nisi

⁸³ «Septima nota est Unio membrorum inter se, et cum capite; nam Ecclesiam esse unum corpus, unam sponsam, unum ovile, passim Scripturae docent, ad Roma. 12. Cantie. 6. Joan 10 et in Symbolo constantinopolitano, dicimus unam Ecclesiam» (R. BELLARMINO, *Disputationes, De notis Ecclesiae, o.c., p. 126*). Traduzione nostra.

⁸⁴ R. BELLARMINO, *Disputationes, De notis Ecclesiae, o.c.; p. 126*. Corsivo dell'Autore.

⁸⁵ *Rem.*, p. 112.

⁸⁶ «Estis homines non homines, rationales non rationales, liberi non liberi, ipsa prorsus humanitate spoliati a Lutero» (*Rem.*, p. 114)

prius efficiatur babulus, sicut vos fecit Lutherus, negando rationalitatem et arbitrii libertatem, ac mox quocunque libuit, vos pertraxi»⁸⁷.

f. L'essersi discostato dalla tradizione, dalla dottrina e dallo spirito della chiesa cattolica, secondo lo Stilese, ha indotto Lutero ad elaborare, sul principio della "sola Scriptura", una dottrina non rinnovata rispetto alla precedente, ma radicalmente diversa. Lo scotto di tale posizione è la carenza di testimonianze qualificate: a chi può appellarsi il Riformatore per comprovare la veridicità della sua interpretazione? Egli non può godere della testimonianza di nessuno dei Padri della chiesa perché ritiene che la tradizione patristica sia scollata e contraria alla scrittura. Gli stessi Padri dimostrano il contrario con i miracoli e la santità. Il concetto viene ribadito in diversi luoghi dell'*Epistola antilutherana*, quello che citiamo esprime l'idea in maniera più chiara:

«Lutherus dicit Patres esse Scripturae contrarios, probat hoc verbis suis: Patres negant, probant miraculis et Spintu et successio, et sanctitate»⁸⁸

Lo Stilese, quasi dimenticando la foga della polemica, fa addirittura dell'ironia:

«At at oblitus fueram, quod multos pro se testes habent Lutherani et Calvinistae. Est enim Machomettus, Arabum, Maurorum, Turcarum, et Persarum Propheta, qui libertatem humanam tollit... Quid mirum si Lutherus et Calvinus, contra christianam pietatem invecti, Machomettismo antichristiano parant viam?»⁸⁹.

g. Data questa lunga diagnosi, comprendiamo quella conseguenza conclusiva che avevamo anticipato: non essendo Lutero un profeta autentico, riduce la fede ad una ideologia.

A seguire il Campanella, due convergenze lo dimostrano in maniera palese. La prima già è riemersa più volte nel corso della nostra ricerca: *con il maomettino*. Con la sua teoria della predestinazione Lutero ha tolto all'uomo la sua capacità di essere libero, per ridurlo alla condizione irrimediabile di schiavo, spostando così simultaneamente e conseguentemente il confronto religioso da annuncio profetico ed imbelles a scontro armato. La seconda convergenza è *con Machiavelli*: avendo operato tale riduzione, nella visione del Campanella, il Riformatore ha ridotto la religione ad arte di stato, in mano ai "machiavellici" principi, dalle cui armi si fece difendere. Egli insomma non si comporta secondo il modello

⁸⁷ *Rem.*, p. 111. L'edizione critica contiene un errore, probabilmente di stampa, "babulus" è al posto di "babulus"; l'inconsistenza diventa palese se si pensa che "babulus" ha il significato di "bufalo".

⁸⁸ *Ibidem*, p. 187.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 119.

di Cristo, come farebbe se fosse un “vero profeta”, ma secondo quelli del Fondatore dell’Islam e del Segretario fiorentino. Lo Stilese concentra queste pesanti conclusioni e la vicenda luterana nel seguente brano della *Legatio ad regem Britanniae et Scotiae*, dove conia anche dei neologismi:

«Lutherus Roman et Papam videre noluit, ubi oportebat ipsum testari contra Antichristum, sed Machiavellum sequutus deridentem prophetas, qui morti se opponunt et non armant suos, sicut Machomettus, ipse laicorum principum armis sese tutatus est, nec consulenti, ne iret in Iudeam, respondit cum Christo: *Vade post me, Satana; non enim quae Dei sunt, scis, sed quae sunt hominum* (Matth. 16), sed tali consilio tamquam divino machiavellizavit et machomettanizavit, nec christizavit»⁹⁰.

5. Conclusione

La nostra ricerca ci ha condotti a constatare come il Campanella, muovendosi da un’intenzione originariamente ecumenica, approdi poi a configurare Lutero inizialmente come epigono dello spirito ribelle dei popoli nordici, in ultimo come “falso precone” e “pseudoprofeta”. Forse la strada percorsa è stata faticosa, ma non c’era altra via praticabile che quella di cogliere il pensiero dello Stilese facendo parlare i suoi testi e ricostruendo l’architettura intellettuale che ne dà il significato.

Vi è dunque nella sua prospettiva intorno a Lutero come una caduta di tensione tra la posizione di partenza ed il traguardo finale.

A ben guardare il Campanella si mostra ecumenico, e quindi aperto anche al dialogo con i riformati, quando si muove nell’ambito della *crisologia*. In questa prospettiva il suo pensiero teologico acquista una modernità davvero sorprendente. Alcune sue posizioni, nascoste dall’oblio del tempo o della dimenticanza, intorno allo sviluppo del dogma o sulla salvezza dei non-cristiani riemergono, in maniera del tutto indipendente, nelle pagine di studi classici della teologia contemporanea come *An Essay on the Development of Christian Doctrine* di J. Newman o degli *Schriften zur Theologie* di K. Rahner. La teologia del Campanella ha il merito di aver ripensato in modo nuovo la dogmatica crisologica usando come orientamento metodologico il ritorno alle origini scritturistiche e patristiche. Se tale intuizione accosta lo Stilese al metodo ed alle conclusioni cui è pervenuta la teologia recente, lo apriva altresì al mondo dei riformati, condividendo con essi la medesima esigenza.

L’altro polo dell’interesse teologico campanelliano ci sembra vada ricercato nella *escatologia*, intesa in quanto comprensione dell’intervento perentorio ed apofantico di Dio nella storia. Tale sensibilità incise fortemente sullo Stilese,

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 98 s. Il corsivo è dell’Autore che indica anche la fonte, per la precisione si tratta di Mt. 16, 23.

come d'altronde era accaduto per tutta una serie di pensatori a lui precedenti o contemporanei, non escluso lo stesso Lutero. Il Campanella in questo si dimostra figlio del suo tempo.

Dagli ultimi decenni del XV secolo e per tutto il secolo successivo un insieme di fattori aveva provocato un'atmosfera di inquietudine e di attesa: occultismo, culto del meraviglioso, paura diffusa per le continue guerre e pestilenze, vaticini apocalittici avevano fatto posto al timore (o alla speranza?) di un capovolgimento imminente, costituito da una rivoluzione sociale o dalla venuta di un salvatore (o dell'anticristo) o dalla fine del mondo. Trasposte sul piano teologico tali sensibilità diedero adito ad una ricerca tendente ad interrogarsi sul significato o finalità della storia. Se la storia era il luogo di rivelazione di Dio, occorreva individuare dei parametri, che ne consentissero la decodificazione dei segni. E così che i controversisti prima ed il Campanella poi si appassionano nella ricerca di criteri di discernimento della verità o della falsità di una funzione tipicamente rivelativa, quella profetica. Lo Stilese, pur assegnando alla profezia una sua collocazione autonoma, ha ereditato però dalla controversistica precedente il criterio di visibilità ed evidenziabilità nelle note che contraddistinguono il profeta.

Proprio l'"evidenziabilità" apre il passaggio alla terza componente della teologia campanelliana, che va a collocarsi tra i due precedenti centri di interesse: l'*ecclesiologia*. Il frate teologo e filosofo ha ereditato in blocco l'ecclesiologia pre-costituita, agganciandola teoreticamente all'escatologia. L'idea e l'attesa del secolo aureo diventa così l'elemento di saldatura, in quanto manifestazione del trionfo universale della chiesa cattolica, anticipato già ora da essa nella storia. La caratteristica comune alle note della chiesa dei controversisti cattolici, cioè la "visibilità", è così stata traslata sul momento primario: l'escatologia, cui l'ecclesiologia è conseguente.

Riteniamo che proprio in questo passaggio consista la caduta dell'interesse ecumenico del Campanella. Se i brani prodotti sono stati letti con attenzione, ci si sarà accorti che quando lo Stilese prende le distanze o condanna pesantemente il fenomeno pensa sempre in una prospettiva che potremmo definire "escato-ecclesiologica".

Puntualizzate le prospettive ermeneutiche, è ora possibile operare una valutazione riassuntiva sui contenuti della configurazione campanelliana di Lutero.

Dalla panoramica sulla produzione letteraria del nostro Autore l'immagine di Lutero risulta tracciata con tratti costantemente negativi. Tuttavia sul modo con cui è presentato il profilo del Riformatore nell'opera giovanile e nel periodo della maturità emergono delle differenze che meritano di essere sottolineate.

Ad una lettura attenta del *Dialogo politico* appare chiara una contraddizione di fondo, che permane irrisolta. Innanzi tutto Lutero è visto come il prodotto del-

la costituzione naturale dei popoli nordici: sia il profilo biografico che l'iter dottrinario del Riformatore sono concepiti in quanto effetto di tale causa. Nella descrizione della vicenda biografica l'ambizione, di cui viene tacciato inizialmente Lutero, è il primo anello di una catena di cause ed effetti che non conosce soluzione di continuità. D'altra parte proprio ciò che è oggetto di critica nei confronti di Lutero è poi presente nella impostazione teoretica di fondo dello Stilese. Infatti, mentre si accusa il Riformatore di avere eliminato la libertà umana, simultaneamente Lutero e la sua riforma vengono presentati come l'effetto imprescindibile di una costituzione (biologica) determinante. E qui che la contraddizione si fa palese.

Il risultato appare diverso nelle opere della maturità. Tra il *Dialogo politico* e la composizione del *Reminiscentur* e della *Theologia* è intercorsa la conversione del Filosofo. Cade così quell'impalcatura concettuale che era all'origine della contraddizione nell'opera giovanile. Al suo posto subentra la concezione del Cristo-Logos come universale razionalità e l'approfondimento teologico delle aspettative escatologiche. Accade allora che il Campanella, sollecitato dai rapporti con gli amici protestanti, riprende in considerazione il protestantesimo in genere e la figura di Lutero in particolare. Impossibilitato ad attingere direttamente alla fonte, lo Stilese, in carcere, deve far ricorso al ricordo delle sue letture giovanili dei controversisti. Si crea così in lui quella tensione tra il momento dell'apertura ecumenica e la valutazione escato-ecclesiologica, che abbiamo cercato di lumeggiare e che era il solo orizzonte ermeneutico a lui possibile.

La comprensione della figura di Lutero segue così un'evoluzione simultanea ai cambiamenti di convincimenti. Dapprima la rinuncia ai voti monastici ed il matrimonio di Lutero vengono interpretati nella chiave dell'apocalittica extra-canonica. Successivamente al momento escatologico si aggancia quello ecclesiologico; di fatto il confronto con la figura tipica del Battista viene elaborato avendo costantemente due riferimenti precisi: il rapporto con l'istituzione, o con la chiesa giuridicamente costituita, e con la profezia, biblica per il Battista, extra-canonica per Lutero. Il primo elemento è una costante di una tradizione controversistica che, avviata dal Canisio, arriva al Bellarmino. Il secondo è inserito autonomamente dallo Stilese, il quale fonde così i due orizzonti ermeneutici, quello tradizionale e quello proprio, per giungere a configurare il riformatore come "falso precone".

La diagnosi finale di "pseudoprofeta" è dapprima intuita nell'*opus quadripartitum* e poi portata a coscienza con la composizione della *Theologia*. Quest'ultima qualifica è frutto di un'elaborazione teologica più approfondita, che si sforza di trovare fondamento su basi scritturistiche e patristiche. Essa vuol quindi esprimere non tanto un oltraggio, quanto il risultato di un'analisi che, almeno nelle intenzioni, intende essere teologica e scientifica. Né deve sorprendere il tono

violento della polemica, ch  l’animo passionale di Tommaso Campanella sembra costituzionalmente portato ad infiammarsi su qualunque argomento entri nella sfera della sua ricerca.

In ultima analisi ci sembra che la configurazione di “falso profeta” attribuita dal Campanella a Lutero condensi tutta l’operazione culturale da lui compiuta sulla riforma protestante. La “falsit ”   il modo con cui lo Stilese aveva conosciuto il Riformatore attraverso i controversisti, la “profezia”, con la sua capacit  di autogiustificazione,   la prospettiva ermeneutica propria. Il criterio della verifica con l’insistenza sui segni “evidenziabili” le sintetizza.

In questa concezione si concentra anche il grado pi  radicale della polemica antiluterana del Campanella: quel che manc  a Lutero fu la capacit  di rendersi credibile. N  questa   una contestazione da poco poich  essa costituisce il fondamento su cui si basa tutto l’edificio del ruolo storico e dell’impostazione dottrina del Riformatore. Qui infatti convergono i fattori di decadimento e di equivoco che hanno preparato la riforma e da qui si dipartono tutte le conseguenze negative. Infatti se si mettono in relazione i risultati dell’analisi campanelliana sulle radici del protestantesimo con la configurazione finale, si pu  cogliere anche quale sia stato, per lo Stilese, il valore del ruolo storico svolto da Lutero.

In sintesi, Lutero con la sua riforma non fa altro che consacrare una situazione negativa gi  esistente e sostituire il potere civile al legittimo potere ecclesiastico, nel governo della chiesa. La religione cristiana, unica via di uscita dalla crisi perch  “reminiscenza” del Logos, diventa cos  in mano ai principi il pi  formidabile strumento di potere. Lutero per il Campanella non   dunque credibile perch  non risolve la crisi epocale, ma la aggrava.

BENIAMINO DI MARTINO

A 500 anni dalla Riforma luterana. Alcune considerazioni intorno alle tesi di Weber

1. Dalle 95 tesi di Lutero...

IL 31 OTTOBRE 1517, probabile data della richiesta di Martin Lutero⁹¹ di discutere le sue tesi teologiche, viene considerato il giorno in cui ebbe inizio la Riforma protestante. Per quanto fosse inquieto il clima religioso dell'inizio del secolo XVI⁹², nessuno dei protagonisti di quell'evento – uno tra i tanti simili in un periodo di forti tensioni teologiche, animato da varie tendenze eterodosse e da numerosi movimenti ereticali⁹³ – poteva immaginare cosa si sa-

⁹¹ Martin Luther (Eisleben, 10 novembre 1483 - Eisleben, 18 febbraio 1546) proveniva da una famiglia di umile condizione, ma, nonostante ciò, riuscì a studiare e giungere all'università. Nel 1505, ad Erfurt (in Turingia), nella stessa città dove aveva conseguito il baccellierato, divenne monaco agostiniano e, due anni dopo, venne ordinato sacerdote. Segnalato per le sue capacità e il suo rigore, iniziò ad insegnare dialettica e fisica nell'università di Wittenberg appena fondata da Federico III di Sassonia; fu poi chiamato ad insegnare teologia (1513) e ad assumere incarichi di governo nell'ordine agostiniano (1515). Risale a questo periodo la stesura del *Commento all'Epistola ai Romani*, un'opera fondamentale per la riflessione protestante sulla giustificazione.

⁹² Un secolo prima, il concilio di Costanza (1414-1418) aveva faticosamente messo fine al Grande scisma d'Occidente (1378-1417) che aveva lacerato la cristianità per decenni. Contemporaneamente il teologo boemo Jan Hus (1369-1415) promuoveva, ispirandosi alle idee di John Wyclif (ca 1328-1384), un vasto movimento riformatore duramente condannato dalla gerarchia cattolica. Nelle dottrine protestanti, gli insegnamenti del riformatore boemo troveranno continuità ed amplificazione tanto che Lutero, in una lettera del 1529, scrisse: «mi accorgo di aver insegnato e sostenuto fin qui tutte le tesi di Hus senza saperlo [...]. Tutti noi siamo hussiti senza saperlo. Non so come esprimere il mio stupore» (cit. in MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Wyclif. Il comunismo dei predestinati*, Sansoni, Firenze 1975, p. 3).

⁹³ Cfr. JOSEPH LORTZ - ERWIN ISERLOH, *Storia della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 17s.; cfr. GIACOMO MARTINA, *La Chiesa nell'età della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 58s.; cfr. WILLIAM MONTER, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 13s.; cfr. OTTAVIA NICCOLI, *La crisi religiosa del '500*, Società Editrice Internazionale, Torino 1979, p. 8s.

rebbe innescato con quel gesto⁹⁴. Invero, dalla “protesta” del monaco agostiniano tedesco prese avvio uno degli eventi più gravidi di conseguenze per l’intera storia dell’Occidente.

Questi effetti non sono stati certo circoscritti all’interno dei confini del sapere teologico e della dimensione spirituale. Infatti, anche per ciò che riguarda l’ambito specifico delle scienze sociali, sarebbero molti gli aspetti da approfondire relativi alla rivoluzione religiosa determinata da Lutero cinque secoli fa. Tra i più importanti di questi vogliamo appena ricordare la lacerazione della *koïnè* culturale europea e, con la frattura irreparabile della cristianità, le guerre che per decenni insanguinarono il Vecchio Continente; la nascita delle chiese nazionali e dei moderni nazionalismi; una tendenza all’irrazionalismo alimentata dalla contrapposizione tra fede e ragione e uno scivolamento verso il relativismo fomentato dal soggettivismo religioso.

Inoltre, sono davvero numerosi gli studiosi di differenti discipline (economisti, sociologi, storici, politologi e teologi) che si sono interrogati sulle conseguenze dirette ed indirette che la Riforma ha generato nel campo economico e nella sfera politica. Ed è propriamente intorno a questo duplice ed interconnesso ambito che vogliamo ora svolgere qualche considerazione per provare ad aggiungere qualche giudizio su un evento che rimane attuale pur a distanza di cinque secoli.

È pressoché impossibile accostarsi al tema del rapporto tra Riforma ed economia prescindendo dallo studio di Max Weber⁹⁵. Si tratta di un’analisi che ha

⁹⁴ Già nel 1516 Lutero aveva compiuto il primo atto di contestazione predicando contro la vendita delle indulgenze. Seguì l’affissione sulla porta della chiesa di Wittenberg di 95 tesi che il monaco agostiniano chiedeva di discutere. Il confronto avvenne dinanzi al legato pontificio, il cardinale Tommaso De Vio detto il “Caetano” che non riuscì ad ottenere la ritrattazione di Lutero. A favore di quest’ultimo giocò il complesso momento politico (la morte dell’imperatore Massimiliano I, le difficoltà di papa Leone X per l’elezione del nuovo imperatore, l’investitura di Carlo V), ma, nonostante ciò, nel giugno 1520, il pontefice emanò la bolla *Exsurge Domine* che intimava a Lutero di abiurare le sue posizioni. Alla minaccia di scomunica, Lutero rispose con una lunga lettera indirizzata *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca* nella quale si invitavano i governanti a lottare contro le prerogative del Papa e della Chiesa di Roma.

⁹⁵ Karl Emil Maximilian Weber (Erfurt, 21 aprile 1864 - Monaco di Baviera, 14 giugno 1920) fu (primo di sette figli) allevato in una famiglia della borghesia prussiana i cui antenati, in quanto protestanti, erano stati allontanati da Salisburgo. A differenza del nonno e dello zio, il padre di Max non gradiva l’attività commerciale preferendosi dedicare alla politica. Ad ogni modo, la famiglia, che potremmo considerare calvinista moderata, stimolò culturalmente il giovane Weber che presto insegnò sulle cattedre di diverse università (Berlino, Friburgo, Heidelberg, Vienna, Monaco di Baviera). Accanto all’insegnamento e agli studi, Weber coltivò alcuni significativi legami politici aderendo sia alla Scuola Storica Tedesca (e all’associazione di questa, *Verein für Sozialpolitik*) sia al movimento pangermanista. A causa di una grave depressione fu costretto ad abbandonare l’insegnamento che, più tardi, sostituì con la direzione congiunta (con Edgar Jaffé

fatto scuola ed anche a noi è fatto obbligo di confrontarci con essa. Ci riferiamo al ben noto saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* che Weber, appena ripresosi da un lungo periodo di malattia di nervi, pubblicò in due parti (la prima sul finire del 1904, la seconda all'inizio del 1905) sulla neonata rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»⁹⁶ che aveva iniziato a dirigere.

Le cattedre universitarie che Weber ha occupato sono state di economia e di storia, tuttavia lo studioso viene considerato anche filosofo, giurista, ma soprattutto sociologo; proprio della sociologia, Weber viene unanimemente riconosciuto come uno dei padri fondatori⁹⁷, con Marx e Durkheim. Ma se per Karl Marx (1818-1883) ciò che contano sono le classi sociali, per Weber (più o meno fedele al “metodo individualistico”⁹⁸) i concetti collettivi (*Kollektivbegriffe*) sono un pericolo sempre in agguato. E se Émile Durkheim (1858-1917) rimane troppo legato al pensiero di Auguste Comte (1798-1857), Weber si pone, invece, nella tradizione anti-positivistica.

Giorgio Galli (1928-viv.), nell'ipotizzare che Weber possa essere stato il maggiore maestro delle scienze sociali e umane del Ventesimo secolo⁹⁹, sicuramente commette l'errore di sminuire i veri giganti delle scienze sociali del secolo delle ideologie – ad esempio Ludwig von Mises (1881-1973)¹⁰⁰. Tuttavia, bi-

e Werner Sombart) della rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» («Archivio per la scienza sociale e la politica sociale»). Durante la prima guerra mondiale Weber venne impegnato in ruoli amministrativi e al termine del conflitto prese parte sia ai negoziati per il Trattato di Versailles sia alla redazione della Costituzione della cosiddetta repubblica di Weimar.

⁹⁶ Il volume *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* apparve molto più tardi, nel 1920. Poco prima di morire, Weber rilesse il testo, scrisse una prefazione e lo inserì nel primo volume dei suoi *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Sociologia delle religioni)*. Questa l'edizione italiana: MAX WEBER, *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1976.

⁹⁷ Cfr. RAYMOND ARON, *Le tappe del pensiero sociologico. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Mondadori, Milano 1972, p. 483-500; cfr. PAUL DÉSALMAND, PHILIPPE FOREST, *Il pensiero politico dall'antichità ad oggi attraverso cento grandi citazioni commentate*, a cura di Maria Grazia Meriggi, Rizzoli, Milano 1996, p. 428s.; cfr. ANTONIO SACCÀ, *Storia della sociologia*, Tascabili Economici Newton, Roma 1995, p. 63s.

⁹⁸ La formula viene spesso equivocata in forza di un pregiudizio morale o religioso. Lungi dal considerare questo “individualismo” sinonimo di egoismo, tale metodo di analisi dei fenomeni sociali indica solo una precisa scelta epistemologica. L’“individualismo metodologico” intende opporsi al “collettivismo metodologico” spiegando come, per affrontare i fenomeni sociali, occorra partire non dagli enti collettivi, ma sempre ed unicamente dalle singole individualità personali.

⁹⁹ Cfr. GIORGIO GALLI, Introduzione a MAX WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, traduzione di Anna Maria Marietti, Rizzoli, Milano 2016, p. 5.

¹⁰⁰ Mises e Weber ebbero un lungo e proficuo rapporto intellettuale: cfr. LUDWIG VON MISES, *Autobiografia di un liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1996, p. 43.48; cfr. LUDWIG VON MISES, *I fallimenti dello Stato interventista*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997, p. 67s.

sogna ammettere che i testi di Weber hanno esercitato una larga influenza in molti campi – dalla storia alla sociologia – e, certamente, il suo rilievo non può essere negato. «Punto di arrivo di filoni fondamentali che hanno in vario modo caratterizzato la cultura tedesca dell'Ottocento, questo autore ha incarnato più di altri il modello di uno studioso sociale che deliberatamente adotta uno stile analitico e un punto di vista “scientifico”, sforzandosi di interpretare una razionalità oggettiva che si sottrae a ogni prospettiva morale e ideologica»¹⁰¹. In più di una circostanza, però, questi propositi di razionalità oggettiva non sono stati adeguatamente mantenuti ed, anche per il compito che ci prefiggiamo in questa sede, è necessario sottolineare che alcuni limiti dell'opera di Weber non tardarono a manifestarsi.

Nessuno tra i testi del sociologo prussiano ha avuto una notorietà pari a quella raggiunta da *L'etica protestante e lo sviluppo del capitalismo*. A dimostrazione di ciò basterebbe prendere visione del dibattito che ne derivò¹⁰² – ampio come in pochi altri casi –, dibattito che ancora oggi non smette di stimolare storici ed economisti¹⁰³. Già all'indomani della pubblicazione, Weber dovette confrontarsi con una articolata serie di critiche che ebbero il loro tempestivo esordio con gli articoli di due studiosi, Karl Fischer e Felix Rachfahl. Ad entrambi Weber replicò¹⁰⁴ aggiungendo alla prima stesura di *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* una serie di note che si ampliarà sino all'edizione definitiva del 1920.

Ogni commentatore del testo di Weber non ha potuto non richiamare la lunga lista di illustri nomi che hanno contestato l'interpretazione del sociologo prussiano; ma, nonostante le qualificate confutazioni, la teoria di Weber ha continuato ad affascinare studiosi e lettori. Uno storico dell'economia, lo svedese Kurt Samuelsson (1921-2005), ha scritto che «le tesi del Weber esercitarono un'influenza grandissima sulla concezione generale del problema. In molti testi di storia, storia delle religioni e sociologia sono state presentate come veri-

¹⁰¹ CARLO LOTTIERI, *Liberali e non. Percorsi di storia del pensiero politico*, La Scuola, Brescia 2013, p. 219.

¹⁰² Cfr. PHILIPPE BESNARD, *Protestantisme et Capitalisme. La controverse post-weberienne*, Colin, Paris 1970; cfr. KURT SAMUELSSON, *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism and the Abuses of Scholarship*, University of Toronto Press, Toronto 1993; cfr. SANDRO SEGRE, *Max Weber e il capitalismo*, Edizioni Culturali Internazionali, Genova 1987.

¹⁰³ Una prova di quanto sia ancora agitato il confronto sulle tesi di Weber è stata offerta, abbastanza recentemente, dalla contrapposizione tra l'americano Oakes (weberiano) e l'italiano Pellicani (anti-weberiano): cfr. GUY OAKES, *Addio all'etica protestante?*, in *Sulla genesi del capitalismo*, a cura di Ludovico Martello, Armando, Roma 1992, p. 144; cfr. LUCIANO PELLICANI, *Il mito weberiano del capitalismo*, in *Sulla genesi del capitalismo*, cit., p. 239.

¹⁰⁴ Weber lo fece con quattro articoli (definiti *Antikeritiken*) che pubblicò su «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» nel 1907, nel 1908 e nel 1910.

tà evidenti ed indiscutibili, con una trattazione più o meno estesa e, spesso senza che fosse citato il nome del Weber»¹⁰⁵.

2. ...alle tesi di Weber

Il primo aspetto che occorre rilevare dell'analisi di Weber è che questa – in un'epoca fortemente condizionata dal pensiero di Marx, come meglio vedremo – apriva, in modo fragoroso, un nuovo settore della disciplina economica e della conseguente ricerca, l'economia delle religioni¹⁰⁶: «a partire dalla considerazione che le credenze religiose sono di importanza decisiva nel forgiare le mappe cognitive dei soggetti e nel plasmare le norme sociali di comportamento, questo nuovo capitolo cerca di indagare quanto la prevalenza in un determinato paese (o territorio) di una certa matrice religiosa influenzi la formazione di categorie di pensiero economico»¹⁰⁷.

L'analisi storica e sociologica di Weber si può, quindi, a pieno titolo, inscrivere nell'ambito dell'economia delle religioni; più specificamente, lo studioso tedesco, con gli strumenti della ricerca, intendeva cogliere sia i motivi per i quali alcuni fenomeni di civiltà si fossero sviluppati in Occidente, sia il tipo di rapporto che poteva esservi tra l'economia capitalista e la Riforma protestante.

Per il politologo statunitense Michael Novak (1933-2017), Weber è «il primo grande sociologo che studiò la storia mondiale per capire l'originalità dell'Occidente moderno»¹⁰⁸. Ed è proprio questo il tema con cui il “grande sociologo” volle introdurre la sua opera sul rapporto tra etica protestante e spirito del capitalismo. Weber, infatti, nella prima frase della nota preliminare, lanciava questa domanda: «quale concatenazione di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, comparissero fenomeni di civiltà che tuttavia si svolgevano secondo una direzione di significato e validità universale [...]?»¹⁰⁹.

Sulla questione si era già soffermato Werner Sombart (1863-1941) che, nel 1902 (quindi con un paio di anni di anticipo rispetto ai saggi di Weber), aveva

¹⁰⁵ KURT SAMUELSSON, *Economia e religione*, Armando, Roma 1973, p. 16-17.

¹⁰⁶ Il titolo del già richiamato volume di Kurt Samuelsson sta a dimostrare ciò: *Economia e religione*.

¹⁰⁷ STEFANO ZAMAGNI, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Working Paper n. 49, Università di Bologna, febbraio 2008, p. 21.

¹⁰⁸ MICHAEL NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, presentazione di Angelo Tosato, Studium, Roma 1987, p. 36.

¹⁰⁹ MAX WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, introduzione di Giorgio Galli, traduzione di Anna Maria Marietti, Rizzoli, Milano 2016, p. 33.

pubblicato *Der moderne Kapitalismus*¹¹⁰. Sombart era in stretto rapporto con il suo collega Weber (la notorietà di quest'ultimo si consolidò solo successivamente oscurando la fama di Sombart che, in quegli anni, era prevalente). A Weber, Sombart era legato sia per la comune appartenenza alla Scuola Storica Tedesca (Sombart si era addottorato sotto la guida di Gustav von Schmoller), sia per la co-direzione della rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», sia per gli studi sociologici. I due avranno, però, idee differenti riguardo la relazione tra capitalismo e protestantesimo, sebbene la domanda iniziale di Weber ben si conciliava con il postulato di Sombart secondo cui «il capitalismo è nato dal profondo dell'anima europea»¹¹¹.

Le tesi contenute in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* hanno trovato una diffusione così ampia da dover essere spesso pagata al prezzo di una notevole "volgarizzazione". Infatti, l'interpretazione più superficiale dell'opera di Weber ha condotto a ritenere che il progresso economico e sociale dell'Europa sia stato reso possibile da quell'anima culturale fornita, univocamente, dalla Riforma protestante. A queste esemplificazioni (spesso in chiave laicista e anticattolica) sono corrisposti errori grossolani contenuti in repliche spesso frettolose e sommarie¹¹². Occorre, pertanto, capire meglio come si è sviluppato lo studio di Weber.

¹¹⁰ Una seconda edizione apparirà nel 1927. *Der moderne Kapitalismus (Il capitalismo moderno)* è considerata la principale opera del sociologo.

¹¹¹ WERNER SOMBART, *Il capitalismo moderno*, a cura di Alessandro Cavalli, UTET, Torino 1967, p. 173.

¹¹² In imprecisioni incorrono anche autorevoli storici. Lo è l'autore del brano in cui si legge: uno dei «fenomeni che caratterizza l'età moderna è il capitalismo, in cui la cedevolezza, la convivenza da parte del protestantesimo [...] profonda. Sono grandi studiosi protestanti che hanno messo a nudo questo (Troeltsch, Weber, Tawney). Quello che Marx e i marxisti chiamano capitalismo non sarebbe attecchito in Europa senza l'incremento, l'apporto, la sacralizzazione che di esso ha fatto il protestantesimo. La polemica di Marx contro la società e contro la religione al servizio degli interessi di classe non colpisce tanto il cattolicesimo, quanto il protestantesimo. I *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, infatti, sono stati scritti a Londra contro una certa società che sicuramente cattolica non era» (LUIGI NEGRI, *La Chiesa nel mondo*, Tools, Faenza (Ravenna) 1993, p. 98). Si noti come del capitalismo si assume la stessa concezione marxista giudicandolo *tout court* negativamente e dimenticando come la nascita del fenomeno sia ben precedente alla Riforma protestante perché inscritta nella società basso-medioevale a forte impronta cattolica. Ancora: «il mondo in cui il protestantesimo nasce è in trasformazione: nasce la borghesia del mercantilismo, un ceto emergente nuovo che mette in discussione l'età feudale e medievale. Mentre la chiesa cattolica, sostenendo la destinazione sociale della proprietà, scomunica colui che presta a usura, cioè il banchiere, il protestantesimo si dispone a dare la base sacrale e religiosa al mercantilismo, come affermano gli stessi storici protestanti, ad esempio Troeltsch in *Le chiese e la nascita del capitalismo* e il suo allievo Tawney in *Protestantesimo e nascita del capitalismo*. Non va dimenticato, inoltre, che il calvinismo individua come una delle conferme fondamentali della predestinazione il buon esito degli affari» (Ivi, p. 98-99). Bisognerebbe, pe-

Come premessa, però, bisogna subito fare presente una difficoltà la cui gravità potrebbe compromettere ogni chiarimento. Siamo debitori a uno dei più grandi sociologi, Jean Baechler (1937-viv.) che, scrivendo *Les origines du capitalisme* (1971), ha fornito forse il migliore commento al testo di Weber. In esso Baechler ha rappresentato l'impossibilità a risalire ad un univoco insegnamento: «la spiegazione weberiana dell'origine del capitalismo, infatti, non esiste, o meglio, può considerarsi multipla. A seconda che si parta da *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, da *Economia e società* o da *Storia economica*, le prospettive variano. Per Weber, infatti, il capitalismo non è uno, ma multiforme, e in esso si traduce la maggior parte di ciò che costituisce l'originalità radicale della civiltà occidentale: la razionalizzazione delle attività umane. È, pertanto, inutile voler cogliere un concetto tanto esteso in una definizione semplice, poiché sarebbe solo parziale»¹¹³. Per procedere, allora, ci limiteremo al solo *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, senza comunque escludere – anche restringendoci a questo solo testo – contraddizioni interne.

Come Weber chiariva sin dal titolo, i termini dell'analisi sono due: da un lato, il capitalismo con il suo *spirito* e, dall'altro, la Riforma protestante con la sua *etica*.

Il primo nodo da sciogliere è costituito dal significato da dare al termine “capitalismo”. Perché se per capitalismo si può semplicemente intendere quel sistema di scambio in cui ciascuno è libero di operare e di scegliere¹¹⁴, senza mai danneggiare nessuno, per Weber questa elementare definizione si rivelava insufficiente.

Intanto può essere utile ricordare che il vocabolo “capitalismo” ha inizi oscuri. Non è questa la sede per investigarne l'etimologia; ci è sufficiente dire che esso¹¹⁵ non è stato utilizzato da Marx (neanche ne *Il Capitale*) perché, al

rò, ricordare che la nascita della borghesia commerciale precede – non segue – il protestantesimo e che per “mercantilismo” si intende il controllo dell'economia da parte dell'autorità politica che è il contrario del libero commercio “mercantile” (e l'opera Troeltsch a cui si fa cenno è, forse, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, non risultando che lo storico tedesco abbia mai scritto un'opera dal titolo *Le chiese e la nascita del capitalismo*; anche per Tawney, il titolo esatto del testo è *La religione e la genesi del capitalismo*). Inoltre sulla scomunica a chi operava il prestito ad interesse la chiesa cattolica ha dovuto cambiare completamente il proprio atteggiamento e riconsiderare il valore sociale dell'istituto bancario (piuttosto che «la destinazione sociale della proprietà»).

¹¹³ JEAN BAECHLER, *Le origini del capitalismo*, prefazione di Luigi Marco Bassani e Alberto Mingardi, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2015, p. 61.

¹¹⁴ Cfr. LUDWIG VON MISES, *Politica economica. Riflessioni per oggi e per domani*, introduzione di Lorenzo Infantino, Liberilibri, Macerata 2007, p. 7s.

¹¹⁵ Potrebbe essere stato impiegato, nel 1853, dallo scrittore satirico inglese William Makepeace Thackeray (1811-1863).

termine “capitalismo”, il pensatore di Treviri ha preferito l’espressione “modo di produzione capitalistico”¹¹⁶. Sarà proprio il collega di Weber, Werner Sombart, a dare al vocabolo la sua consacrazione (*Der moderne Kapitalismus*, 1902), solo un paio di anni prima che lo stesso Weber adottasse la parola anche nel titolo del suo saggio.

Tuttavia Weber dava al concetto un significato particolare. Per il sociologo prussiano, il capitalismo non è la mera attività economica volta al profitto. Per questa ragione e per capire l’accezione weberiana, si può partire precisando cosa, per Weber, *non* è il capitalismo. Non è la pura e semplice ricerca del guadagno e tanto meno la deprecabile avidità. In un passo piuttosto conosciuto della nota preliminare al testo del 1920, il sociologo spiegava: «la sete di lucro», la “ricerca del guadagno”, del denaro, di un guadagno pecuniario quanto più alto possibile, in sé e per sé non ha nulla a che fare con il capitalismo. Questa tendenza si è trovata e si trova nei camerieri, medici, cocchieri, artisti, cocottes, funzionari corruttibili, soldati, banditi, crociati, in color che frequentano le bische, nei mendicanti – si può dire: in *all sorts and conditions of men*, in tutte le epoche di tutti i paesi del mondo, ovunque ne fosse e sia data, comunque, la possibilità oggettiva»¹¹⁷. Con semplici parole di buon senso, quindi, il sociologo invitava a non far coincidere il capitalismo con la sete di guadagno; così continuava: «l’abbandono definitivo di questa definizione ingenua del concetto di capitalismo è un dato elementare della storia della civiltà. L’avidità smodata di guadagno non si identifica minimamente col capitalismo e meno ancora con il suo “spirito”. Il capitalismo *può* addirittura identificarsi con l’inibizione di questo impulso irrazionale, o almeno con la sua attenuazione razionale»¹¹⁸.

Il mondo (anche quello antico) – riconosceva Weber – ha certamente sperimentato forme di intraprendenza economica, ma queste andrebbero distinte dal capitalismo perché, per il sociologo tedesco, «il capitalismo si identifica con la ricerca del *guadagno*: nell’impresa capitalistica continua, razionale; di un guadagno sempre *rinnovato*: ossia della “*redditività*”»¹¹⁹. Sebbene non sia del tutto chiara questa distinzione, Weber insisteva su di essa riproponendola in vari modi. Sintetizzando, si può provare a dire che, nell’opera del sociologo, il capitalismo (o il «nuovo capitalismo») non è una qualsiasi attività economica volta al profitto, ma, propriamente, l’organizzazione razionale e pianificata in vista

¹¹⁶ Ad esempio, cfr. KARL MARX, *Il Capitale. Critica dell’economia politica. Libro primo*, a cura di Aurelio Macchioro e Bruno Maffi, UTET, Torino 2009, p. 107 (sezione prima, capitolo primo).

¹¹⁷ WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 37.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

del guadagno, cioè lo «sfruttamento di possibilità di *scambio*, [...] su probabilità di profitto (formalmente) pacifiche»¹²⁰.

Per Weber vi sarebbe una differenza sostanziale tra sviluppo commerciale e capitalismo (o, se si preferisce, tra “capitalismo” e “capitalismo moderno” o, ancora, tra “capitalismo patrimoniale” e “capitalismo razionale”), e, accanto a queste distinzioni, adottava un’ulteriore e vincolante categoria che è quella dello “spirito” (*Geist*): sarebbe, infatti, lo “spirito del capitalismo” a rendere quest’ultimo diverso dalle altre forme di ricerca del profitto. Al cuore della sua elaborazione, il sociologo tedesco presentava lo “spirito del capitalismo”, designandolo come quella prospettiva di vita che vede nell’accrescimento del guadagno un dovere etico da compiere quale vera e propria vocazione da realizzare¹²¹. Scriveva Weber: «l’apprezzamento religioso del lavoro professionale laico indefesso, continuo, sistematico, come mezzo ascetico supremo e sommo, e insieme come comprova più sicura e visibile della rinascita della persona e dell’autenticità della sua fede, doveva infine essere la più potente leva dell’espansione di quella concezione della vita che qui abbiamo chiamato spirito del capitalismo»¹²².

Lo “spirito del capitalismo” è il termine vincolante nella teoria di Weber¹²³ perché, con esso, il sociologo intendeva, grosso modo, spiegare l’instaurazione di quel regime economico razionalizzato e intensivo che ha caratterizzato l’Occidente. Si tratta, dunque, di una categoria etica; dicevamo, infatti, che il capitalismo si sarebbe impiantato lì dove l’aumento del profitto postulava un dovere morale. Giungiamo, così, dopo la nozione di capitalismo e di *spirito* del capitalismo, al secondo pilastro dell’analisi di Weber: la Riforma protestante con la sua *etica*.

In realtà, il riferimento all’intera Riforma protestante è generico perché il sociologo tedesco dichiarava continuamente di fare riferimento solo ad una specifica componente, quella ravvisabile nel calvinismo e nel puritanesimo¹²⁴. In questo particolare contesto confessionale, infatti, sarebbero maturate le condizioni in forza delle quali la ricerca del profitto potesse avere legittimazione religiosa e sollecitazione spirituale. Scriveva altrove Weber: «a creare un’etica capitalistica – non certo intenzionalmente – fu soltanto l’ascesi intramondana

¹²⁰ Ivi, p. 38.

¹²¹ Cfr. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, cit., p. 37-38.39.42s.49.53.

¹²² WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 231.

¹²³ Cfr. ivi, p. 70s.

¹²⁴ «Gli esponenti storici del protestantesimo ascetico (nel senso dell’espressione usato qui) sono principalmente di quattro specie: 1) il calvinismo, nella *forma* che ha assunto nei principali territori dell’Europa occidentale dove ha dominato, specialmente nel corso del secolo XVII; 2) il pietismo; 3) il metodismo; 4) le sette nate dal movimento battista» (Ivi, p. 157).

del Protestantismo, che aprì la via degli affari agli elementi più devoti e rigoristici in sede etica, indicando loro il successo nella vita degli affari come frutto di una condotta razionale della vita»¹²⁵. Per il sociologo tedesco occorre questi ingredienti per dare allo “spirito del capitalismo” le circostanze giuste per quello slancio imprenditoriale che avrebbe, poi, cambiato la società occidentale.

Bisogna aggiungere un altro importante elemento che riguarda il carattere ascetico dello spirito capitalistico. Weber ha dedicato molto spazio alla descrizione dell’“ascesi intramondana”¹²⁶ che il protestantesimo avrebbe implicitamente coltivato. Lo studioso sosteneva che la nuova forma della spiritualità cristiana, rigettando la vita consacrata, il sacerdozio ministeriale e la disciplina monastica, avrebbe trasferito la tensione ascetica individuale integralmente sul piano dell’impegno secolare e intramondano. E sarebbe stato così che «l’ascesi – scriveva ancora lo studioso prussiano – passò dalle celle conventuali [dei monaci] alla vita professionale e cominciò a dominare sull’eticità intramondana»¹²⁷.

Weber ha anche visto nell’adozione, da parte dei popoli riformati, del lemma “*Beruf*” un particolare significato¹²⁸. La parola indica, al tempo stesso, la vocazione personale e la professione lavorativa; l’uso del termine in questo duplice significato starebbe a dimostrare come sia divenuto comune nella mentalità far coincidere il compito assegnato da Dio con il miglior espletamento del proprio lavoro, rinunciando a cercare la propria vocazione in ambiti ecclesiastici¹²⁹.

Questa *vocazione* finalizzava tutte le energie dell’individuo verso il risultato del lavoro e verso il guadagno, ma richiedeva ed imponeva le caratteristiche proprie dell’ascesi. Si trattava di un’“ascesi intramondana”, ma – sosteneva Weber – con tutta la dedizione che deriva dalle convinzioni religiose più profonde. L’etica puritana del lavoro richiedeva, perciò, una forma di rigorosa autodisciplina per il lavoro intenso e compulsivo e questa abnegazione religiosa rappre-

¹²⁵ MAX WEBER, *Economia e società*, introduzione e cura di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1968, vol. I, p. 577.

¹²⁶ Cfr. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 47.48.59.122.126.134.157s.239.

¹²⁷ Continua Weber: «... [e] contribuì da parte sua a edificare quel possente cosmo dell’ordine dell’economia moderna – legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica –, che oggi determina con una forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati entro questo grande ingranaggio» (Ivi, p. 239).

¹²⁸ «Non si può ignorare che già nella *parola* tedesca “*Beruf*”, come, in una maniera forse ancora più evidente, in quella inglese “*calling*”, almeno *eheggi* una rappresentazione religiosa – quella di un compito assegnato da Dio» (Ivi, p. 101).

¹²⁹ Cfr. PAOLO ZANOTTO, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, prefazione di Giorgio Faro, Rubbettino - Leonardo Facco, Soveria Mannelli (Catanzaro) - Treviglio (Bergamo) 2005, p. 116-117.

senterebbe la radice dello “spirito del capitalismo”: «non già l’ozio e il godimento, ma *solo l’agire* serve ad accrescere la gloria di Dio, secondo la sua volontà inequivocabilmente rivelata. E quindi *perdere tempo* è, di tutti i peccati, il primo e quello per principio più grave. [...] Perdere tempo in società, i “discorsi oziosi”, il lusso, persino dormire più di quanto sia necessario alla salute (da 6 ore a 8 al massimo), sono gravi colpe morali. [...] il tempo è infinitamente prezioso perché ogni ora persa è sottratta al lavoro[,] al servizio della gloria di Dio. E quindi non ha alcun valore, ed eventualmente è direttamente riprovevole, anche la contemplazione inattiva, almeno se ha luogo a scapito del lavoro professionale»¹³⁰.

3. Alcune critiche a Weber

Se nella nota preliminare che Weber aveva aggiunto all’edizione del 1920, l’autore si chiedeva quali fossero i motivi in base ai quali il capitalismo fosse sorto solo in Occidente¹³¹, il vero e proprio testo del saggio aveva inizio con una constatazione. È ciò che il sociologo tedesco definiva «il problema»¹³² e che si dipanava nel considerare la superiorità professionale («e quindi del grado dello sviluppo culturale e civile»¹³³) dei popoli di confessione riformata rispetto ai popoli cattolici. Weber, infatti, sosteneva «il carattere prevalentemente *protestante* [...] della proprietà capitalistica»¹³⁴.

È ovvio, quindi, che è assai importante capire quanto sia fondata questa constatazione su cui si costruisce l’analisi weberiana.

In quelle stesse pagine ora richiamate, il sociologo tedesco non trascurava di menzionare quanto l’argomento fosse già stato frequentemente e vivacemente discusso nella letteratura di parte cattolica. Non è possibile, in questa sede, fornire una panoramica di questo dibattito. Ma volendo darne, in qualche modo, conto, potremmo utilmente menzionare due posizioni particolarmente emblematiche – anche per il loro carattere contraddittorio. Ci riferiamo a due esperti le cui critiche a Weber risultano pressoché imprescindibili in quanto ben note agli studiosi del settore. Stiamo pensando all’italiano Fanfani e allo statunitense Novak.

Amintore Fanfani (1908-1999) è più noto come politico che come studioso di storia economica, ma i suoi testi, scritti negli anni Trenta, nel periodo in cui

¹³⁰) WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 217.

¹³¹) Cfr. *ivi*, p. 33.

¹³²) *Ivi*, p. 59.

¹³³) *Ibidem*.

¹³⁴) *Ibidem*.

insegnò all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ebbero larga eco¹³⁵. Anche il futuro presidente USA John Fitzgerald Kennedy (1917-1963) li lesse rimanendone addirittura influenzato. Particolare rilievo ebbe il volume dal titolo *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, pubblicato nel 1934¹³⁶, la cui tesi centrale era l'incompatibilità tra cattolicesimo e capitalismo e l'accelerazione di questo sistema economico dovuto allo spirito della Riforma il cui umanesimo arido avrebbe fornito la migliore piattaforma culturale. Fortemente condizionato dal corporativismo cattolico e, perciò, sensibile ai progetti avanzati dal fascismo¹³⁷, Fanfani, quindi, considerava, al pari di Weber, che il protestantesimo avesse costituito il miglior ambiente culturale per lo sviluppo – già, comunque, in atto – del capitalismo, ma, al contrario di Weber, riteneva che ciò fosse una colpa, non un merito della Riforma¹³⁸.

Per Fanfani il capitalismo è essenzialmente avverso al cattolicesimo e, d'altronde, l'etica cattolica sarebbe anticapitalistica. Queste sono le ragioni per cui – secondo l'economista italiano – se è vero che il protestantesimo si incaricò di incrementare il processo capitalistico, l'origine di questo processo va innanzitutto ricercato nella degenerazione dello spirito religioso che aveva già colpito l'Europa cattolica. Confermando questa opinione, in una successiva opera, Fanfani continuò a sostenere che «l'indebolimento dell'influenza esercitata dalla concezione sociale avanzata dal Cattolicesimo medioevale è la circostanza che spiega la manifestazione e la crescita dello spirito capitalistico nel mondo cattolico»¹³⁹.

L'economista italiano, quindi, rifiutò la complessiva articolazione delle tesi di Weber e perciò viene, giustamente, annoverato tra i critici del sociologo tedesco. «La spiegazione di Weber è [...] inadeguata» sosteneva Fanfani che così proseguiva: «e dobbiamo chiederci se non vi furono altri modi in cui il Protestantesimo incoraggiò o vincolò lo spirito capitalistico [...] che, avversato e te-

¹³⁵) Cfr. MURRAY N. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I. Economic Thought Before Adam Smith*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2006, p. 78; cfr. Thomas E. WOODS jr., *La Chiesa e il mercato. Una difesa cattolica della libera economia*, Liberrilibrari, Macerata 2008, p. 22.83.

¹³⁶) Facciamo, però, riferimento all'ultima edizione: AMINTORE FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, a cura di Piero Roggi, prefazione di Antonio Fazio, Marsilio, Venezia 2006.

¹³⁷) Cfr. AMINTORE FANFANI, *Il significato del corporativismo. Testo di economia e diritto per i licei classici e scientifici e per gli Istituti magistrali*, Cavalleri, Como 1937.

¹³⁸) In senso stretto, Weber non ha esplicitamente apprezzato il sistema capitalista. Ad impedirglielo concorreva anche il precetto sociologico dell'a-valutatività (*Wertfreiheit*). Pur tuttavia è innegabile che ciò che viene considerato "superiore" (il capitalismo dell'Europa riformata rispetto al pre-capitalismo dell'Europa cattolica) si caratterizzi anche come auspicabile.

¹³⁹) AMINTORE FANFANI, *Capitalismo, Socialità, Partecipazione*, Mursia, Milano 1976, p. 122.

nuto sotto controllo dal Cattolicesimo, divenne forza sociale quando, nel XV secolo, il Cattolicesimo iniziò a declinare e fu incoraggiato dall'umanesimo nella misura in cui l'umanesimo indebolì i legami cattolici»¹⁴⁰.

Lo studio di Fanfani, da un lato, era l'espressione di una certa e piuttosto estesa diffidenza cattolica verso la dinamica mercantile e verso lo spirito borghese, dall'altro, forniva suggerimenti e suggestioni all'intellettualità cattolica negli anni Trenta e Quaranta per rafforzare l'impegno verso la ricerca di una "terza via" che fosse equidistante sia dal socialismo sia dal capitalismo. Il presupposto e le conclusioni che Fanfani esprimeva avevano un grande portato sociale e teologico, che andavano ben al di là del libro dell'economista italiano rappresentando un comune modo di intendere il capitalismo all'interno della riflessione dei cattolici. L'importanza del testo di Fanfani, quindi, consisteva nell'aver dato a questo "pregiudizio" una forma compiuta, anche se non originale.

Nei suoi anni giovanili, Michael Novak lesse *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*; è lui stesso a riconoscere l'ammirazione che provava per l'economista cattolico italiano e per il suo orientamento anticapitalistico¹⁴¹. Tuttavia proprio l'opera di Fanfani contribuirà a generare in Novak un profondo cambiamento di prospettiva che portò l'ormai autorevole politologo americano a diventare uno tra gli intellettuali cattolici più impegnati nella difesa le ragioni della libera economia.

L'insoddisfazione tanto per gli orientamenti anticapitalistici del pensiero sociale cattolico (come sostenuto anche da Fanfani) quanto per la percezione di un'indissolubile legame tra capitalismo e protestantesimo (come affermato da Weber) è alla base della elaborazione delle due più importanti opere di Novak che, nel 1982, pubblicò *The Spirit of Democratic Capitalism*¹⁴² e, nel 1993, diede alle stampe *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*¹⁴³, un titolo, quest'ultimo, che risuonava come un chiaro tentativo di ribaltare le tesi weberiane. Questo intento, in realtà, è stato perseguito in modo indiretto perché il testo dedicava all'opera del sociologo tedesco pagine significative¹⁴⁴, ma non le principali argomentazioni. Così era avvenuto pure nel volume del 1984 nel quale le questioni sollevate da Weber erano richiamate, ed anche in modo più si-

¹⁴⁰ FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., p. 166.

¹⁴¹ Cfr. MICHAEL NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999/18.25.26.27.

¹⁴² MICHAEL NOVAK, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Simon & Schuster, New York (N. Y.) 1982.

¹⁴³ MICHAEL NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Free Press, New York (N. Y.) 1993.

¹⁴⁴ Cfr. NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 5-17.

stematico¹⁴⁵. La critica alle tesi di Weber veniva indirettamente portata avanti, attraverso la centrale preoccupazione di dimostrare la moralità del sistema di mercato capitalistico (che Novak preferisce modulare in una forma particolare e, perciò, definito “capitalismo democratico”), la libertà economica come strada per il sostanziale rispetto della dignità della persona e, di conseguenza, la più compiuta compatibilità tra il capitalismo (o, se si preferisce, il “capitalismo democratico”) e la fede cristiana. Studioso di teologia, Novak è stato particolarmente attento a sottolineare come i documenti sociali della Chiesa, in linea di principio, non escludano i grandi principi di libertà su cui si fonda il sistema capitalistico.

Le posizioni contrapposte di chi ritiene il capitalismo inconciliabile con il cristianesimo e di chi ritiene il capitalismo un frutto della fede cattolica riposizionano il nostro sguardo sulle tesi di Weber per abbozzare, a questo punto, una valutazione critica.

Una prima osservazione va mossa proprio alla definizione che il sociologo tedesco offriva di “capitalismo”. In precedenza abbiamo già provato a delinearne i contorni secondo le sue stesse parole. Ma non si può, ora, non esprimere un giudizio negativo fondato sulla fumosità del concetto weberiano di capitalismo. Per comprenderlo occorrerebbe condividere il pensiero del sociologo perché solo all'interno di esso sarebbe possibile intendere che “capitalismo” non coincide con il sistema di libera intrapresa economica e lo “spirito del capitalismo” non è sempre identificabile con il capitalismo.

Ma anche seguendo Marx¹⁴⁶ o Sombart¹⁴⁷ non si va troppo in avanti: pure in questi casi, infatti, le definizioni risultano incongrue. Occorre rassegnarsi ad abbandonare i soloni e rivolgersi a chi ha il pregio della chiarezza, tornando ai concetti elementari e nitidi, quelli, cioè, che consentono di identificare il capitalismo, semplicemente, come il sistema economico in cui lo scambio della proprietà non subisce alcuna forma di coercizione¹⁴⁸. Se la definizione appena offerta è esatta, allora il capitalismo è antico, almeno, quanto il settimo comandamento («non rubare»), giacché il precetto del decalogo, con tutta evidenza, legittima la proprietà privata (e il sistema economico che su questa si fonda).

Si potrebbe osservare che tutto ciò ha poca attinenza con la questione che ci siamo ripromessi di sviluppare, ma per provare a fornire un contributo in qual-

¹⁴⁵ Cfr. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, cit., p. 35.36-52.53.

¹⁴⁶ Cfr. MARX, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, cit., p. 896s. (settima sezione, capitolo XXIV).

¹⁴⁷ Cfr. WERNER SOMBART, *Il capitalismo moderno*, a cura di Alessandro Cavalli, UTET, Torino 1967, p. 165.

¹⁴⁸ Cfr. LUDWIG VON MISES, *Politica economica. Riflessioni per oggi e per domani*, introduzione di Lorenzo Infantino, Liberilibri, Macerata 2007, p. 7s.

che modo utile a comprendere il rapporto tra la Riforma religiosa luterana e il successo economico dell'Europa si impongono alcune considerazioni intermedie.

Alla luce di una più semplice definizione del capitalismo, dunque, riteniamo che la questione che anche Weber si è posto debba essere stabilita diversamente. In realtà, non occorre interrogarsi circa le cause che hanno determinato l'origine del capitalismo perché esso, essendo antico quanto le attività di scambio tra gli uomini, non può che essere considerato un'attitudine naturale e spontanea, al pari del lavoro e del desiderio di migliorare la condizione di vita¹⁴⁹. Se così non fosse bisognerebbe chiedersi cosa abbia potuto determinare la nascita di questo sistema. Ma, in questo caso, occorre presumere che solo a partire da «un certo stadio della storia umana – forse nell'undicesimo secolo dopo Cristo – gli uomini siano divenuti per la prima volta razionali e desiderosi di guadagno»¹⁵⁰.

La domanda, piuttosto, deve riguardare i motivi per i quali il capitalismo (o il libero scambio) abbia potuto fiorire e svilupparsi in Europa invece che altrove; infatti pressoché ovunque esso è stato compresso ed imbrigliato. Occorre, allora, interrogarsi non sull'origine del capitalismo (che è, almeno potenzialmente, da sempre, perché l'uomo non può vivere adeguatamente senza scambiare beni), ma sulle condizioni che hanno permesso al capitalismo di prosperare e di svilupparsi. In altri termini: perché in altre civiltà il capitalismo è stato soffocato, mentre solo in Europa si è realizzato (seppur in quei modi imperfetti, sempre caratteristici della situazione umana)?

Per poter dare un contributo alla soluzione di questo dilemma, è opportuno premettere la focalizzazione delle obiezioni da muovere a Weber.

La prima – ed anche la più comune – è di natura storica. Per quanto goda di una estesa letteratura, può essere sintetizzata facilmente riconoscendo che non solo lo sviluppo economico risale al medioevo cattolico, ma anche ciò che Weber chiama “capitalismo” è di gran lunga precedente alla Riforma. Ha scritto Luciano Pellicani (1939-viv.): «sia il capitalismo che lo spirito capitalistico precedono, e di secoli, la Riforma. Basterebbe ciò per invalidare tutta la complessa

¹⁴⁹ Scriveva Mises: «il mercato, nel senso più ampio del termine, è quel processo che abbraccia tutte le azioni volontarie e spontanee degli uomini. È il regno dell'iniziativa umana e della libertà, il territorio su cui prosperano tutte le conquiste umane» (LUDWIG VON MISES, *Libertà e proprietà*, prefazione di Lorenzo Infantino, appendice di Murray N. Rothbard, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007, p. 28).

¹⁵⁰ THOMAS SOUTHCLIFFE ASHTON, *La trattazione storiografica del capitalismo*, in *Il capitalismo e gli storici*, a cura di Friedrich A. Hayek, Bonacci, Roma 1991, p. 54.

costruzione weberiana, dal momento che un fenomeno non può essere assunto come una delle cause di un altro fenomeno se questo è successivo»¹⁵¹.

Anche volendo adottare a tutti i costi la nozione di “spirito capitalistico” cara al sociologo tedesco, bisogna ammettere che il primo capitalismo è quello dei grandi monasteri medioevali e non dei mercanti calvinisti del secolo XVI; infatti, anche volendo seguire i ragionamenti di Weber, massimamente nei monasteri il lavoro razionalizzato era altamente produttivo a fronte di una vita asceticamente sobria¹⁵².

Quanto sia “medioevale” il capitalismo stanno a dimostrarlo una lunga serie di evidenze storiche che ora sarebbe improprio puntualizzare¹⁵³. Che dire, poi, della Scuola Francescana¹⁵⁴ che – sin dal secolo XIII con Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298) – investigò teologicamente i meccanismi che permettono di accrescere il benessere grazie al libero scambio¹⁵⁵, della Scuola Domenicana – soprattutto, ma non esclusivamente, con sant’Antonino di Firenze (1389-1459)¹⁵⁶ – e, ancor più, della teologia morale tardo scolastica che raggiungerà il suo vertice nel *Siglo de Oro* spagnolo (secoli XVI e XVII) con una riflessione che anticiperà le migliori acquisizioni della scienza mercantile e monetaria¹⁵⁷?

¹⁵¹ LUCIANO PELLICANI, *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Sugarco, Milano 1988, p. 50.

¹⁵² Cfr. LUDO MILIS, *Monaci e popolo nell'Europa Medioevale*, Einaudi, Torino 2003.

¹⁵³ Due tra i tanti: cfr. ROBERTO S. LOPEZ, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (New Jersey) 1971; cfr. JEAN GIMPEL, *La révolution industrielle du Moyen Age*, Éditions du Seuil, Parigi 1975.

¹⁵⁴ Cfr. DARIO ANTISERI, *Il capitalismo? Comincia col saio*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 4 (2018), n. 7, p. 97-100; cfr. DARIO ANTISERI, *L'attualità del pensiero francescano. Risposte dal passato a domande del presente*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2008.

¹⁵⁵ Cfr. GIACOMO TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004; cfr. ORESTE BAZZICHI, *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, prefazione di Flavio Felice, Effatà, Cantalupa (Torino) 2008.

¹⁵⁶ Cfr. LUCA CLERICI, *Antonino da Firenze*, in *Dizionario di economia civile*, a cura di Luigino Bruni, Stefano Zamagni, Città Nuova, Roma 2009, p. 39-42; cfr. RAYMOND DE ROOVER, *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence. The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1967.

¹⁵⁷ Cfr. ALEJANDRO A. CHAFUEN, *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, introduzione di Dario Antiseri, Liberilibri, Macerata 2007; cfr. ALEXANDER GALLARDO, *Spanish Economics in the Sixteenth Century. Theory, Policy, and Practice*, iUniverse Book, Bloomington (Indiana) 2002; cfr. MARJORIE GRICE-HUTCHINSON, *The School of Salamanca. Readings in Spanish monetary theory. 1544-1605*, Clarendon Press, Oxford 1952; cfr. MURRAY N. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I. Economic Thought Before Adam Smith*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2006; cfr. THOMAS E. WOODS jr., *La Chiesa e il mercato. Una difesa cattolica della libera economia*, Liberilibri, Macerata 2008.

Weber ha dimostrato di non essere completamente vulnerabile a questa obiezione di natura storica. Si era, infatti, premurato di stornare da sé la «tesi follemente dottrinarica», quella, cioè, secondo cui lo «“spirito capitalistico” [...] è potuto sorgere solo come esito di determinati influssi della Riforma; o, addirittura: il capitalismo come *sistema economico* è un prodotto della Riforma. Un’opinione siffatta sarebbe confutata una volta per tutte già dal fatto risaputo che certe *forme* importanti di azienda capitalistica, importanti modi capitalistici di condurre gli affari siano notevolmente *più antichi* della Riforma»¹⁵⁸. Oltretutto, Weber non era certo uno sprovveduto nel campo storico e i suoi approfondimenti in materia risalivano alla tesi di dottorato svolta sulle società commerciali medioevali (*Storia delle società commerciali nel Medioevo*, 1889). Tuttavia, nonostante le competenze¹⁵⁹ e le precisazioni¹⁶⁰, il sociologo tedesco non è mai riuscito ad essere convincente circa una reale differenza della «mentalità dei *mercatores* medievali [...] con lo spirito capitalistico descritto nell’*Etica protestante*»¹⁶¹.

Una seconda obiezione potrebbe essere considerata di natura geografica. Come abbiamo accennato, Weber muoveva dalla constatazione della netta affermazione economica e capitalistica dei paesi a prevalenza protestante rispetto ai paesi di cultura cattolica¹⁶². Anche in questo caso, il sociologo operava una forzatura¹⁶³ perché, oltre ad essere temporalmente anteriore all’avvento della Riforma, il capitalismo si era anche solidamente impiantato nelle città e nelle aree che rimasero cattoliche. Si pensi alle zone più ricche: la Francia orientale, la Germania occidentale e meridionale, l’Olanda (inizialmente cattolica) e il Belgio, le zone costiere italiane e il settentrione d’Italia. Viceversa, la rivoluzione religiosa attecchì in zone economicamente povere (la Germania orientale), mentre molte aree progredite (Baviera, Italia settentrionale) rimasero fermamente cattoliche. Weber specificava che aveva preso in oggetto soprattutto l’influenza calvinista; ma, anche per tale precisazione, occorre dire che dove questa influenza si era realizzata a fondo, non si erano create condizioni di progresso economico. Il caso più emblematico è offerto dalla Scozia dove, ad opera di John Knox (1513-1572), l’impronta calvinista fu profonda e massiccia

¹⁵⁸ WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 113-114.

¹⁵⁹ Cfr. MAX WEBER, *Storia economica*, Donzelli, Roma 1993.

¹⁶⁰ Cfr. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 112-114.156.

¹⁶¹ LUCIANO PELLICANI, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 70.

¹⁶² Cfr. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 59s.

¹⁶³ Nonostante i propositi: cfr. MAX WEBER, *L’oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in IDEM, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, introduzione e cura di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 2001.

senza che con ciò si rimuovessero le cause dell'arretramento economico di quelle terre¹⁶⁴.

Ma l'obiezione essenziale nei confronti delle tesi di Weber è soprattutto teologica (o, se si preferisce, "culturale"). Davvero – come ha sostenuto il sociologo tedesco – la Riforma ha stimolato i fedeli ad una maggiore responsabilità nei confronti del lavoro, degli impegni professionali, del dovere a migliorare il mondo attraverso la produzione intensiva e la generazione del massimo profitto possibile?

La Riforma ha, piuttosto, reciso quel proficuo confronto tra fede e ragione che era la caratteristica culturale della teologia scolastica nel cui alveo si andavano sviluppando le riflessioni sullo scambio mercantile, sulla moneta, sulla liceità dell'interesse nei prestiti di denaro, anticipando la prospettiva "marginalista", e, in generale, sulla moralità dell'economia di mercato.

Non solo non è possibile attribuire a Lutero un carattere "emancipatorio", ma è impossibile non vedere in tutta la predicazione del riformatore un continuo rifiuto di ogni confronto con la realtà temporale e con la dimensione naturale. È, infatti, «nella teologia protestante che la svalutazione dell'uomo e del mondo attinge l'apice della denigrazione più grave»¹⁶⁵. Lutero esasperò la separazione tra "regno di Dio" e "regno degli uomini", tra fede ed opere e, così facendo, anziché generare uno slancio all'impegno intramondano, fece ripiegare la spiritualità cristiana verso una nuova *fuga mundi*.

Val la pena suggerire un raffronto che sembra assai rivelativo per comprendere a quale cultura possa essere attribuita la spinta verso il progresso e l'apprezzamento dello sviluppo economico. È noto che Lutero non volle recarsi a Roma per essere giudicato, ma comparve, protetto dal principe elettore di Sassonia Federico III detto "il Saggio" (1463-1525), dinanzi al legato pontificio, il cardinale domenicano italiano Tommaso De Vio (1468/9-1533/4) detto il "Caetano". La discussione avvenne ad Augusta nell'ottobre 1518 e si concluse senza la ritrattazione di Lutero richiesta dal cardinale.

Nell'immaginario più comune, in questo confronto, Lutero incarna la figura di chi lotta per la libertà mentre il "Caetano" veste i panni dell'oppressore e del retrogrado. In realtà, teologicamente parlando, i ruoli erano esattamente inversi perché Lutero rappresentava un cristianesimo che negava ogni valore all'impegno etico, alla natura umana e alle capacità della ragione mentre il "Cae-

¹⁶⁴ Cfr. THOMAS CHRISTOPHER SMOUT, *A History of the Scottish People, 1560-1830*, Fontana Press, London 1985, p. 88-89; cfr. ROLAND H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 179-180; cfr. William MONTER, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 78.83.

¹⁶⁵ JEAN DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 46.

tano”, rifacendosi al pensiero di san Tommaso d’Aquino (1221/1227-1274) e cooperando alla nascita di una “seconda scolastica”, esprimeva la ricerca di una rinnovata sintesi tra fede e ragione. Un grande filosofo-sociale di origini ebraiche, l’americano Murray Newton Rothbard (1926-1995), ha, infatti, considerato il cardinale “Caetano” il vero fondatore del “tomismo liberale” nonché un anticipatore della fioritura che sarebbe, di lì a poco, sbocciata con i teologi della scuola di Salamanca¹⁶⁶.

La distanza tra la prospettiva protestante e quella cattolica non poteva non trasferirsi sul piano antropologico. Così che Lutero, amplificando una teologia in conflitto con il mondo e con la natura (da qui anche il rigetto del diritto naturale), produsse un’avversione verso l’attività mercantile e verso la prosperità economica. Al contrario, il “Caetano”, promuovendo una fede in cooperazione con la ragione e con le opere, concorse all’apprezzamento dell’azione umana, del progresso, del commercio e delle forme capitalistiche dell’economia¹⁶⁷.

Weber, pur parlando genericamente di “protestantesimo”, comunque, rivolse il suo interesse non propriamente al luteranesimo, bensì al calvinismo (e al puritanesimo)¹⁶⁸. E qui veniamo ad un’altra e non meno importante obiezione da rivolgere all’autore de *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, un’obiezione che potremmo definire “confessionale”. Abbiamo già richiamato il modo con cui il sociologo tedesco spiegava l’ascesi calvinista e come metteva in connessione questa con ciò che chiamava “spirito del capitalismo”. Ma tutto ciò suppone qualcosa di non sufficientemente dimostrato, che cioè il calvinismo abbia davvero stimolato questa ascesi intramondana e perciò sia, se non la causa unica o principale, una determinante componente degli effetti sociali ed economici dei popoli riformati.

Davvero la Riforma nella forma calvinista e puritana ha stimolato i fedeli ad una maggiore responsabilità nei confronti del lavoro, degli impegni professionali e del dovere a migliorare il mondo attraverso la produzione intensiva e la generazione del massimo profitto possibile? Probabilmente Weber ha visto nel calvinismo solo ciò che ha voluto vedervi (scriveva, infatti: «[...] forse non c’è mai stata una forma di considerazione religiosa dell’*agire* etico più intensa di

¹⁶⁶ Cfr. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I. Economic Thought Before Adam Smith*, cit., p. 99-101.

¹⁶⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁶⁸ «Gli esponenti storici del protestantesimo ascetico (nel senso dell’espressione usato qui) sono principalmente di quattro specie: 1) il calvinismo, nella *forma* che ha assunto nei principali territori dell’Europa occidentale dove ha dominato, specialmente nel corso del secolo XVII; 2) il pietismo; 3) il metodismo; 4) le sette nate dal movimento battista» (WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 157).

quella che il calvinismo ingenerava nei propri adepti»¹⁶⁹) perché, sia sotto il profilo teologico ed intellettuale, con una disposizione tutt'altro che incoraggiante per l'attività mercantile, sia sotto l'aspetto pratico, con il rigidissimo controllo che Calvino (Jehan Cauvin, 1509-1564) esercitò nelle zone soggette alla sua teocrazia, il calvinismo ha avuto un effetto restrittivo e ritardante, piuttosto che stimolante. Lo sviluppo del capitalismo sembrerebbe essere stato frenato piuttosto che accelerato da questa prospettiva confessionale.

L'applicazione in chiave imprenditoriale della dottrina della predestinazione¹⁷⁰ è nota e si ritrova in ogni manuale. Ma il teorema in base al quale ci si trasforma in capitalisti con l'intento di avere una prova per scoprire la propria condizione di salvati appare poco convincente anche perché la dottrina della predestinazione (con la ricerca della *certitudo salutis* per cui «il successo nel lavoro era il sintomo più certo del benvolere divino»¹⁷¹) non ha dimostrato né di produrre effetti capitalistici lì dove il capitalismo non era già in atto (ad esempio in Scozia) né di essere gradita agli stessi mercanti (che, ad esempio, a Ginevra mal sopportarono i provvedimenti degli “eletti”)¹⁷².

4. *Le radici del progresso*

Jean Baechler nel suo prezioso *Les origines du capitalisme* ha scritto di Weber: «prese singolarmente le sue analisi sono affascinanti, ma tutte insieme non disegnano un quadro completo, e ciascuna non è altro che uno schizzo parziale»¹⁷³. D'altra parte, se l'“affinità elettiva” tra etica calvinista e spirito capitalistico costituiva l'asse dell'analisi, lo stesso sociologo tedesco sembrò ridimensionare le sue conclusioni. Lo fece innanzitutto con la precisazione di cui abbiamo già dato conto; in essa Weber escludeva che il capitalismo fosse sorto con la Riforma perché è impossibile non ammettere modalità anteriori alla rivoluzione religiosa del Cinquecento¹⁷⁴. In secondo luogo, Weber, grazie all'elaborazione di “tipi ideali”, distingueva tra realtà e schemi su base tipico-ideale. Questa distinzione consentiva al sociologo di cogliere atteggiamenti *tipici* comuni tanto al capitalista quanto al calvinista senza con questo far coincidere empiricamente le

¹⁶⁹ Ivi, p. 176-177.

¹⁷⁰ Cfr. ivi, p. 171.

¹⁷¹ WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, p. 518.

¹⁷² Cfr. ANDRÉ BIÉLER, *La pensée économique et social de Calvin*, Librairie de l'Université, Genève 1959.

¹⁷³ JEAN BAECHLER, *Le origini del capitalismo*, prefazione di Luigi Marco Bassani e Alberto Mingardi, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2015, p. 61-62.

¹⁷⁴ Cfr. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 113-114.

due figure¹⁷⁵. Infine, Weber sgonfiava ancor più le sue tesi, riposizionando il ruolo del protestantesimo nei confronti del capitalismo: questo non sarebbe più emanazione o esito diretto della Riforma, ma le influenze religiose avrebbero partecipato e cooperato allo “sviluppo” – piuttosto che alla “nascita” – dello spirito capitalistico¹⁷⁶.

Queste puntualizzazioni – bisogna pur dire – sortiscono l’effetto contrario a quello sollecitato dall’autore perché anziché chiarire l’analisi, contribuiscono ad accrescerne le tortuosità, mostrandone ancor più i caratteri contraddittori. Ma anche al là di ogni tentativo esplicativo, l’opera storica di Weber rimane permeabile e porosa, vulnerabile alle critiche che, nel corso dei decenni, sono via via aumentate.

Weber non ha sciolto il nodo della ragione del successo economico dell’Occidente ed anche se la sua opera continua ad essere popolare – ancora Baechler ammonisce: «portata agli estremi la teoria è nel migliore dei casi falsa e nel peggiore è addirittura assurda»¹⁷⁷ – per trovare risposte adeguate, occorre rivolgersi altrove.

Non sarebbe compito di questo scritto dettagliare le ipotesi che appaiono più attendibili; tuttavia, potrebbe essere utile richiamare sinteticamente alcuni elementi di riflessione con lo scopo di far emergere altri ed ancora più profondi limiti dell’impostazione weberiana. Simultaneamente, questi stessi elementi si rivelano utili anche per vagliare il tipo di contributo offerto dalla Riforma al cammino della civiltà.

In modo generico, lo studio di Weber viene annoverato tra le teorie che ritengono fondamentali, per lo sviluppo economico (o, se si vuole, per la genesi del capitalismo), le cause di natura religiosa. Questa prospettiva – interessante senza alcun dubbio – deve, però, almeno tener conto di altri formidabili elementi.

Innanzitutto la libertà politica. Dall’incrocio dei più validi contributi di varie discipline storiche, economiche e sociali, si deve concludere che la prima condizione del progresso va ricercata nell’assenza di potere centralizzato. Contrariamente a quanto possa comunemente ritenersi, il rafforzamento del potere politico o la sua trasformazione in “Stato” non solo non ha garantito sicurezza e prosperità, ma ha ritardato e, in misura della progressiva invasività nella vita sociale, ha addirittura impedito il progresso economico.

¹⁷⁵ Cfr. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 8-9.18; cfr. WEBER, *L’oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in IDEM, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 187-191.195.204.

¹⁷⁶ Cfr. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 114.

¹⁷⁷ BAECHLER, *Le origini del capitalismo*, cit., p. 126.

Lo sviluppo commerciale – ben anteriormente al secolo XVI – si è, infatti, realizzato nelle zone a scarso controllo politico (gli storici parlano dell’“anarchia medioevale”¹⁷⁸ come assenza di tirannia politica) e ciò indica che il “governo forte” paralizza la civiltà e la prosperità economica¹⁷⁹.

Il pensatore catalano Lucas Beltrán Flórez (1911-1997) scriveva che «Friedrich von Hayek ha attaccato la tesi di Weber e ha formulato la sua ipotesi secondo la quale i padri dell’economia di mercato e del capitalismo moderno furono i teologi spagnoli dei secoli XVI e XVII»¹⁸⁰. Questa testimonianza ci richiama l’opera di Friedrich A. von Hayek (1899-1992) che, riguardo alla libertà politica nel periodo medioevale, ha sostenuto: «a proposito della rinascita della civiltà europea durante il Medioevo si può dire che l’espansione del capitalismo – e della civiltà europea – trovi le sue origini e la sua *raison d’être* nell’anarchia politica. Non fu sotto i governi più potenti, ma nelle città del Rinascimento italiano, della Germania meridionale, dei Paesi Bassi e finalmente dell’Inghilterra priva di un governo forte, governata cioè da borghesi piuttosto che dai guerrieri, che si sviluppò l’industrialismo moderno. La protezione della libertà individuale, non la direzione del suo uso da parte del governo, ha posto le fondamenta per la crescita di una fitta rete di scambi di servizi che ha formato l’ordine esteso»¹⁸¹.

Murray N. Rothbard, con le sue monumentali ricerche storiche, è stato tra gli studiosi che hanno posto una diretta relazione tra protestantesimo e rafforzamento del potere politico¹⁸². La Riforma favorì la nascita dell’assolutismo, in modo indiretto, con l’indebolimento della forza della Chiesa nei confronti dei principi e dei monarchi¹⁸³ e, in modo diretto, invocando la protezione dell’autorità politica e legittimando l’assorbimento della coscienza religiosa nelle funzioni politiche.

La Riforma comportò un radicale cambiamento del rapporto del cristiano con il potere civile perché, se in ambito cattolico si era – seppur faticosamente – affermato il principio della “*libertas Ecclesiae*” che garantiva l’autonomia della

¹⁷⁸ Cfr. JACQUES ELLUL, *Storia delle istituzioni. Il Medioevo*, Mursia, Milano 1976.

¹⁷⁹ Cfr. GUGLIELMO PIOMBINI, *Prima dello stato. Il medioevo della libertà*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2004; cfr. RALPH RAICO, *La storia del liberalismo e della libertà occidentale*. IBL Occasional Paper n. 1, Istituto Bruno Leoni, Torino 2004.

¹⁸⁰ LUCAS BELTRÁN, *Ensayos de economía política*, in Dario ANTISERI, *Cattolici a difesa del mercato*, a cura di Flavio Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 735.

¹⁸¹ FRIEDRICH A. VON HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1997, p. 71.

¹⁸² Cfr. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I. Economic Thought Before Adam Smith*, cit., p. 137s.

¹⁸³ Cfr. FEDERICO VON BEZOLD, *Stato e società nell’età della Riforma*, La Nuova Italia, Venezia s.d. [1925 ca].

coscienza (e, con esso, anche un vigoroso freno agli arbitri politici), in ambito luterano, dalla tutela del potere secolare (sin da quell'iniziale protezione, indispensabilmente sollecitata ed interessatamente concessa) non ci si liberò mai più.

Lord John Acton (1834-1902), in una solenne pagina dei suoi scritti attesta: «tanto i principi che spiegavano le vele al nuovo vento quanto quelli che vi si opponevano sfruttarono lo zelo, gli allarmi e le passioni da esso suscitate come strumenti per accrescere il proprio potere. I popoli con trasporto forniscono ai propri governanti tutte le prerogative da essi richieste per proteggere la loro fede, e tutta l'attenzione a tenere separati Chiesa e Stato e a prevenire la confusione tra i due poteri, che era stata il frutto di un lavoro di secoli, nel periodo di maggiore intensità della crisi fu abbandonata. Furono commessi atti atroci di cui spesso la passione religiosa era lo strumento, ma la vera causa era la politica»¹⁸⁴. L'esito dei suoi lunghi studi conduceva lo storico britannico (benché di origini italo-tedesche) addirittura a capovolgere l'immagine comune degli effetti della rivoluzione protestante, portando Lord Acton ad asserire che «la Riforma, fu un grande movimento contro la libertà di coscienza, uno sforzo per sottometterla ad una nuova autorità, cioè l'arbitraria iniziativa di un principe»¹⁸⁵.

Contrariamente alle conclusioni di Weber, si deve, quindi, ritenere che la Riforma, avendo contribuito all'avvento dell'assolutismo, non solo non abbia favorito il capitalismo, ma abbia significativamente cooperato al rallentamento dello sviluppo del libero mercato e del benessere¹⁸⁶, pesantissimo effetto di ogni espansione del potere politico.

Occorrerebbe non solo soffermarsi più analiticamente su questo così determinante aspetto, ma sarebbe senz'altro utile almeno accennare ad alcuni altri fattori indispensabili che costituiscono le cause dello sviluppo economico e del capitalismo. Tra queste il rispetto dei diritti di proprietà privata, la stima per la ragione – e, come conseguenza di ciò, l'apprezzamento per la logica, la scienza e la tecnica –, la consapevolezza di dover soggiogare la natura e, infine, la rispettabilità del lavoro (piuttosto che le attività non economiche).

¹⁸⁴ JOHN ACTON, *Storia della libertà*, a cura di Eugenio Capozzi, Ideazione Editrice, Roma 1999, p. 92.

¹⁸⁵ JOHN ACTON, *Cattolicesimo liberale. Saggi storico-politici*, introduzione di Paolo Alatri, Bonacci editore, Roma 1990, p. 133.

¹⁸⁶ Cfr. WILHELM RÖPKE, *Civitas humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, in IDEM, *Umanesimo liberale*, a cura di Massimo Baldini, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2000, p. 87-88.

Ad eccezione di quest'ultimo punto, lo studio di Weber è estremamente lacunoso, esprimendo una prospettiva di analisi insufficiente ad individuare sia il portato del capitalismo sia il tipo di rapporto di questo con il protestantesimo.

La critica alle tesi weberiane e le osservazioni rivolte alla teologia luterana e calvinista, tuttavia, non autorizzano alcuna glorificazione del cattolicesimo perché se, in linea di principio, la prospettiva cattolica si è dimostrata più adeguata, nondimeno molte debolezze tipiche della Riforma si riscontrano da sempre e persistentemente anche all'interno della Chiesa cattolica (dalla diffidenza per il profitto alla idealizzazione dello Stato). Ciò per dire che se – nonostante la fortunata diffusione delle tesi di Weber – l'etica protestante non può vantare la paternità dello sviluppo capitalistico, questo non può essere neanche attribuito *tout court* alla fede cattolica. In proposito, tuttavia, occorre aggiungere ancora qualcosa.

Se il ridimensionamento dell'opera di Weber è un dovere a cui non ci si può sottrarre e oggi nessuno può ignorare i limiti dell'impostazione del sociologo tedesco, limiti indicati e commentati da una lunga serie di studiosi, è anche vero che c'è un merito che non può non essere riconosciuto all'autore de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Weber si trovava a scrivere dopo Marx e in anni di fervore positivista. Pur essendo agnostico, il sociologo, nella sua opera, riproponeva la centralità della dimensione spirituale-culturale nell'azione umana e nella edificazione della civiltà e, sugellando una visuale religiosa dell'economia, rovesciava lo schema materialista per il quale il dato culturale e religioso appariva o strumentale e pretestuoso o subalterno ed insignificante. Pur tuttavia, come scrive Novak, «se l'aver messo in rilievo alcune forme dello spirito umano fu la grande forza delle tesi weberiane, la loro debolezza fu l'essersi limitate al calvinismo»¹⁸⁷. Sarebbe un errore attribuire la causa dello sviluppo economico ad una confessione cristiana rispetto ad un'altra ed il capitalismo (o il liberalismo) non può essere né univocamente né anche solo prevalentemente assegnato alla cultura scaturita da una particolare forma assunta dal cristianesimo: ciascuna di esse – la cattolica e la riformata – contengono, sebbene non nella stessa misura, profondi pregiudizi pauperistici che possono farle scivolare su posizioni di avversità nei confronti del benessere economico.

Allora, per dare risposta anche alle domande da cui partiva Weber, è necessario considerare che le ragioni per le quali il processo di sviluppo sociale, economico, scientifico e tecnologico si è instaurato proprio in Occidente vanno ricercate nelle condizioni di libertà¹⁸⁸ – Jean Baechler parla di approccio “istitu-

¹⁸⁷ NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 6.

¹⁸⁸ Cfr. HERNANDO DE SOTO, *Il mistero del capitale. Perché il capitalismo ha trionfato in Occidente e ha fallito nel resto del mondo*, Garzanti, Milano 2001.

zionale”¹⁸⁹ e Deirdre McCloskey (1942-viv.) di approccio “culturale”¹⁹⁰ – che hanno consentito all’uomo di poter lavorare senza coercizione. In epoca medioevale, in Europa (o, meglio, in alcune aree del Vecchio Continente), si è avviato il processo che ha condotto alla prosperità perché gli uomini hanno goduto di una minore oppressione politica; hanno beneficiato di bassa tassazione e di un sufficiente rispetto della proprietà privata; hanno saputo stimare la ragione, determinando il progresso scientifico e le produzioni tecnologiche; hanno ritenuto loro dovere assoggettare e sottomettere la natura ed hanno ritenuto che il lavoro materiale e mercantile non solo non andasse disprezzato, ma meritasse stima sociale (oltre che legittimo profitto).

Se questi sono i componenti dello sviluppo dell’economia e della civiltà, non si può punto trascurare che a fondamento di tutto ciò vi è la fede religiosa nel Dio incarnato. Lo sviluppo richiede un insieme di condizioni umane che solo il cristianesimo ha fornito¹⁹¹, senza, con ciò, venir meno all’appello trascendente. Se non si può descrivere questa forza propulsiva come un apporto diretto e consapevole, più calibratamente, si deve parlare di un contributo *indiretto* (si direbbe “inintenzionale”), senza intendere, in alcun modo, ridimensionare il vigore di questa spinta.

Si tratta, infatti di un contributo di straordinaria portata e, perciò, dall’esito decisivo¹⁹². Ma, al tempo stesso, si tratta di un contributo che dev’essere ben compreso al di là dei limiti che, pur profondamente, hanno caratterizzato tanto la componente cattolica – con la sua diffidenza verso il profitto e il prestito ad interesse – quanto l’impostazione riformata – gravata da un radicale sospetto nei confronti della ragione umana e della natura creata. Sebbene queste ipotesi incombano sugli effetti sociali, pur tuttavia, la fede nel Dio che è creatore della natura e che si è incarnato nella storia è il lievito che, valorizzando la dimensione umana, ha consentito lo sviluppo della forma più compiuta di civiltà.

Se, quindi, contro le tesi di Weber si deve puntualizzare che l’espansione del capitalismo è dovuta primariamente a fattori di natura politico-istituzionale – fondamentalmente l’assenza di coercizione politica – e non, innanzitutto, a fattori di natura confessionale, contro le altre più semplicistiche interpretazioni (e tra queste quella di Marx), non può non essere riconosciuto che il cristianesimo è a fondamento di quella libertà individuale e di quella razionalità investigativa

¹⁸⁹ Cfr. BAECHLER, *Le origini del capitalismo*, cit.

¹⁹⁰ Cfr. DEIRDRE NANSEN MCCLOSKEY, *La macchina delle idee. Alle origini della rivoluzione che ha arricchito il mondo*. IBL Occasional Paper n. 102, Istituto Bruno Leoni, Torino 2015.

¹⁹¹ Cfr. RODNEY STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006.

¹⁹² Cfr. THOMAS E. WOODS jr., *Come la Chiesa Cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, prefazione di Lucetta Scaraffia, Cantagalli, Siena 2007.

che hanno consentito all'uomo di migliorare se stesso come non sarebbe potuto avvenire in nessun altro contesto culturale e sociale.

ATANASIO SCHNEIDER

La grandezza non negoziabile del matrimonio cristiano¹

QUANDO NOSTRO SIGNORE GESÙ CRISTO ha predicato le verità eterne due mila anni fa, la cultura o lo spirito regnante di quel tempo Gli erano radicalmente contrari. In concreto lo erano il sincretismo religioso, lo gnosticismo delle élite intellettuali e il permissivismo morale delle masse, specialmente riguardo all'istituto del matrimonio. *“Egli era nel mondo, eppure il mondo non lo riconobbe”* (Giov. 1, 10).

La gran parte del popolo d'Israele, ed in particolare i sommi sacerdoti, gli scribi e i farisei hanno rigettato il Magistero della rivelazione Divina di Cristo e persino la proclamazione dell'assoluta indissolubilità del matrimonio: *“Venne fra la Sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto”* (Gv 1, 11). L'intera missione del Figlio di Dio sulla terra consisteva nel rivelare la verità: *“Per questo sono venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità”* (Gv 18, 37).

Nostro Signore Gesù Cristo è morto sulla Croce per salvare gli uomini dai peccati, offrendo se stesso in perfetto e gradito sacrificio di lode e di espiazione a Dio Padre. La morte redentrice di Cristo contiene anche la testimonianza che Egli dava di ogni Sua parola. Cristo era pronto a morire per la verità di ciascuna delle Sue parole:

“Voi cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio. Per quale motivo non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alla mia parola. Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin da principio e non stava saldo nella verità, perché in lui non c'è verità. Quando dice il falso, dice ciò che è suo, perché è menzognero e padre della menzogna. A me, invece, voi non credete, perché dico la verità. Chi di voi può dimostrare che ho peccato? Se dico la verità, perché non mi credete?” (Gv 8, 40-46).

¹ Riportiamo il testo della *lectio magistralis* tenuta il 5 dicembre 2016 a Roma, presso la Fondazione Lepanto, da Mons. Atanasio Schneider, Vescovo ausiliare di Maria Santissima in Astana (Kazakistan).

La prontezza di Gesù nel morire per la verità includeva tutte le verità da Lui annunziate, certamente anche la verità dell'indissolubilità assoluta del matrimonio.

Gesù Cristo è il restauratore dell'indissolubilità e della santità originaria del matrimonio non soltanto per mezzo della Sua parola Divina, ma in modo più radicale per mezzo della Sua morte redentrice, con la quale Egli ha elevato la dignità creata e naturale del matrimonio alla dignità di sacramento.

“Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa. [...] Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne. Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!” (Ef 5, 25.29-32).

Per questa ragione anche al matrimonio si applicano le seguenti parole della preghiera della Chiesa: *“Dio che in modo meraviglioso creasti la dignità della natura umana e in maniera ancora più meravigliosa la riformasti?”*.

Gli Apostoli e i suoi successori, in primo luogo i Romani Pontefici, successori di Pietro, hanno santamente custodito e fedelmente trasmesso la dottrina non negoziabile del Verbo Incarnato sulla santità e indissolubilità del matrimonio anche riguardo alla prassi pastorale. Questa dottrina di Cristo è espressa nelle seguenti affermazioni degli Apostoli: *“Il matrimonio sia onorato ed il talamo sia senza macchia. I fornicatori e gli adulteri saranno giudicati da Dio”* (Eb 13, 4) e *“Agli sposati ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito, e qualora si separi, rimanga senza sposarsi, e il marito non ripudi la moglie”* (1 Cor 7, 10-11). Queste parole ispirate dallo Spirito Santo furono sempre proclamate nella Chiesa durante due mila anni, servendo come un'indicazione vincolante e come norma indispensabile per la disciplina sacramentale e per la vita pratica dei fedeli.

Il comandamento di rimanere senza sposarsi dopo una separazione dal proprio coniuge legittima, non è nel fondo una norma positiva o canonica della Chiesa, ma è parola di Dio, come insegnava l'apostolo San Paolo: *“Ordino non io, ma il Signore”* (1 Cor 7, 10). La Chiesa ha ininterrottamente proclamato queste parole, vietando ai fedeli validamente sposati di attentare il matrimonio con un nuovo partner. Di conseguenza, la Chiesa secondo la logica Divina e umana non ha la competenza di approvare nemmeno implicitamente una convivenza *more uxorio* al di fuori di un valido matrimonio, ammettendo tali persone adultere alla Santa Comunione.

Un'autorità ecclesiastica che emana norme o orientamenti pastorali che prevedono una tale ammissione, si arroga un diritto che Dio non le ha dato. Un accompagnamento e discernimento pastorale che non propone alle persone adultere, i cosiddetti divorziati risposati, l'obbligo divinamente stabilito di vivere in continenza come condizione *sine qua non* all'ammissione ai sacramenti, si ri-

vela in realtà come un clericalismo arrogante. Poiché non esiste un clericalismo più farisaico che quello che si arroga diritti divini.

Uno dei più antichi ed inequivocabili testimoni dell'immutabile prassi della Chiesa Romana di non accettare per mezzo della disciplina sacramentale la convivenza adulterina dei fedeli, che sono ancora legati al loro legittimo coniuge tramite il vincolo matrimoniale, è l'autore di una catechesi penitenziale conosciuta sotto il titolo pseudonimo *Il Pastore di Erma*. La catechesi è stata scritta con molta probabilità da un presbitero romano all'inizio del secondo secolo sotto la forma letteraria di un'apocalisse o di un racconto di visioni.

Il seguente dialogo tra Erma e l'angelo della penitenza che gli appare nella forma di un pastore, dimostra con ammirevole chiarezza l'immutabile dottrina e prassi della Chiesa cattolica in questa materia:

“Che cosa, Signore, farà il marito se la moglie persiste in questa passione dell'adulterio?”.

“L'allontani e il marito rimanga per sé solo. Se dopo aver allontanato la moglie sposa un'altra donna, anch'egli commette adulterio“.

“Se, Signore, la moglie, dopo che è stata allontanata, si pente e vuole ritornare dal marito non sarà ripresa?”.

“Sì, dice; e se il marito non la riceve pecca e si addossa una grande colpa. Deve, invece, ricevere chi ha peccato e si è pentito. [...] A causa della possibilità di tale pentimento, il marito non deve risposarsi. Questa direttiva vale sia per la donna che per l'uomo. Non solo si ha adulterio se uno corrompe la propria carne, ma anche chi compie cose simili ai pagani è un adultero. [...] Per questo vi fu ordinato di rimanere da soli, per la donna e per l'uomo. Vi può essere in loro pentimento, ... ma chi ha peccato non pecchi più” (Herm. Mand., IV, 1, 6-11).

Sappiamo che il primo grande peccato clericale fu il peccato del sommo sacerdote Aronne, quando costui cedette alle domande impertinenti dei peccatori e permise loro di venerare l'idolo del vitello d'oro (cfr. Es. 32, 4), sostituendo in questo concreto caso il Primo Comandamento del Decalogo di Dio, cioè sostituendo la volontà e la parola di Dio, con la volontà peccatrice dell'uomo. Aronne giustificava questo suo atto di clericalismo esasperato con il ricorso alla misericordia e alla comprensione con le esigenze degli uomini. La Sacra Scrittura dice appunto: “*Mosè vide che il popolo non aveva più freno, perché Aronne aveva tolto ogni freno al popolo, così da farne il ludibrio dei loro avversari?*” (Es. 32, 25).

Si ripete oggi nuovamente nella vita della Chiesa, quel primo peccato clericale. Aronne aveva dato il permesso di peccare contro il Primo Comandamento del Decalogo di Dio e di poter essere allo stesso tempo sereni e lieti nel farlo, e la gente appunto danzava. Si trattava in quel caso di una letizia nell'idolatria: “*Il popolo sedette per mangiare e bere, poi si alzò per darsi al divertimento*” (Es. 32, 6). Invece del Primo Comandamento come era al tempo di Aronne, parecchi chierici, anche ai più alti livelli, sostituiscono ai nostri giorni il Sesto Comandamento

con il nuovo idolo della pratica sessuale tra persone non validamente sposate, che è in un certo senso il vitello d'oro venerato dai chierici dei nostri giorni.

L'ammissione di tale persone ai sacramenti senza chieder loro la vita in continenza come *condicio sine qua non*, significa nel fondo un permesso di non dover osservare in questo caso il Sesto Comandamento. Tali chierici, come nuovi "Aronne", tranquillizzano queste persone, dicendo che possono essere serene e liete, cioè continuare nella gioia dell'adulterio a causa di una nuova "*via caritatis*" e del senso "materno" della Chiesa e che possono persino ricevere il cibo Eucaristico. Con tale orientamento pastorale i nuovi "Aronne" clericali fanno del popolo cattolico il ludibrio dei loro nemici, cioè del mondo non credente e immorale, il quale potrà davvero dire, ad esempio:

- Nella Chiesa cattolica si può avere un nuovo partner accanto al proprio coniuge, e la convivenza con lui è ammessa nella prassi
- Nella Chiesa cattolica è ammessa di conseguenza una specie di poligamia.
- Nella Chiesa cattolica l'osservanza del Sesto Comandamento del Decalogo, tanto odiato da parte della nostra società moderna ecologica ed illuminata, può avere delle legittime eccezioni.
- Il principio del progresso morale dell'uomo moderno, secondo il quale si deve accettare la legittimità degli atti sessuali fuori del matrimonio, è finalmente riconosciuto accettare in maniera implicita dalla Chiesa cattolica, che era stata sempre retrograda, rigida e nemica della letizia dell'amore e del progresso morale dell'uomo moderno.

Così già cominciano parlare i nemici di Cristo e della verità Divina, che sono i veri nemici della Chiesa. Per opera del nuovo clericalismo aronnitico l'ammissione degli adulteri praticanti ed impenitenti ai sacramenti, rende i figli della Chiesa Cattolica ludibrio di fatto dei loro avversari.

Rimane sempre una grande lezione e una serio ammonimento ai Pastori e ai fedeli della Chiesa il fatto che il Santo che per primo diede la sua vita come testimone di Cristo, fu San Giovanni Battista, il Precursore del Signore. La sua testimonianza per Cristo consisteva nel difendere senza ombra di dubbi e di ambiguità l'indissolubilità del matrimonio e nel condannare l'adulterio. La storia della Chiesa cattolica si gloria di possedere esempi luminosi che hanno seguito l'esempio di San Giovanni Battista o hanno dato come lui la testimonianza del sangue, soffrendo delle persecuzioni e svantaggi personali. Questi esempi devono guidare specialmente i Pastori della Chiesa dei nostri giorni, perché non cedano alla tipica tentazione clericale di voler piacere più agli uomini che alla santa ed esigente volontà di Dio, una volontà allo stesso tempo amorevole e sommamente saggia.

Tra la numerosa schiera di tanti imitatori di San Giovanni Battista come martiri e confessori dell'indissolubilità del matrimonio, possiamo ricordare solo alcuni più significativi. Il primo grande testimone fu il Papa San Nicolò I, detto il Grande. Si tratta dello scontro nel secolo IX tra Papa Niccolò I e Lotario II re di Lotaringia. Lotario, inizialmente unito, ma non sposato, con una aristocratica di nome Gualdrada, poi unitosi in matrimonio con la nobile Teutberga per interessi politici e poi ancora separatosi da questa e sposatosi con la precedente compagna, volle a tutti i costi che il Papa riconoscesse la validità del suo secondo matrimonio. Ma nonostante Lotario godesse dell'appoggio dei vescovi della sua regione e del sostegno dell'imperatore Ludovico, che arrivò ad invadere Roma col suo esercito, papa Niccolò I non si piegò alle sue pretese e non riconobbe mai come legittimo il suo secondo matrimonio.

Lotario II re di Lorena, dopo aver respinta e chiusa in un monastero la sua consorte Teutberga, conviveva con una certa Valdrada e ricorrendo a calunnie, minacce, torture, richiedeva ai vescovi locali il divorzio per poterla sposare. I vescovi di Lorena, nel Sinodo di Aquisgrana dell'862, cedendo alle astuzie del Re, accettarono la confessione d'infedeltà di Teutberga, senza tener conto che le era stata estorta con la violenza. Lotario II sposò quindi Valdrada che divenne regina. Seguì un appello della deposta Regina al Papa, il quale intervenne contro i vescovi consenzienti suscitando disubbidienze, scomuniche e ritorsioni da parte di due di loro, i quali si rivolsero all'imperatore Lodovico II, fratello di Lotario.

L'imperatore Ludovico decise di agire con la forza e al principio dell'864 venne a Roma con le armi, invadendo con i suoi soldati la città leonina, disperdendo anche le processioni religiose. Papa Niccolò dovette lasciare il Laterano e rifugiarsi in S. Pietro e il Papa si disse pronto di morire piuttosto che permettere una vita *more uxorio* al di fuori del valido matrimonio. Infine l'imperatore cedette alla costanza eroica del Papa e accettò i suoi decreti del Papa, costringendo anche i due arcivescovi ribelli Guntero di Colonia e Teutgardo di Treviri ad accettare la sentenza papale.

Il cardinale Walter Brandmüller dà la seguente valutazione di questo caso emblematico della storia della Chiesa: *“Nel caso esaminato, ciò significa che dal dogma dell'unità, della sacramentalità e dell'indissolubilità, radicati nel matrimonio tra due battezzati, non c'è una strada che porti indietro, se non quella – inevitabile e per questo da rigettare – del ritenerli un errore dal quale emendarsi. Il modo di agire di Niccolò I nella disputa sul nuovo matrimonio di Lotario II, tanto consapevole dei principi quanto inflessibile ed impavido, costituisce una tappa importante sul cammino per l'affermazione dell'insegnamento sul matrimonio nell'ambito culturale germanico. Il fatto che il Papa, come anche suoi diversi successori in occasioni analoghe, si sia dimostrato avvocato della dignità della persona e della*

libertà dei deboli – per la maggior parte erano donne – ha fatto meritare a Niccolò I il rispetto della storiografia, la corona della santità ed il titolo di Magnus“.

Un altro esempio luminoso di confessori e martiri dell’indissolubilità del matrimonio ci è offerto da tre personaggi storici coinvolti nella vicenda del divorzio di Enrico VIII, Re d’Inghilterra. Si tratta del cardinale san Giovanni Fisher, di san Tommaso Moro e del cardinale Reginaldo Pole.

Quando si seppe per la prima volta che Enrico VIII stava cercando delle strade attraverso cui divorziare dalla sua legittima moglie Caterina d’Aragona, il vescovo di Rochester, Giovanni Fisher, si oppose pubblicamente a tali tentativi. San Giovanni Fisher è autore di sette pubblicazioni in cui condanna il divorzio imminente di Enrico VIII. Il Primate d’Inghilterra il cardinale Wolsey e tutti i vescovi del paese, con l’eccezione del vescovo di Rochester John Fisher appoggiarono il tentativo del Re di sciogliere il suo primo e valido matrimonio. Forse lo fecero per motivi pastorali e adducendo la possibilità di un accompagnamento e discernimento pastorale.

Invece, il vescovo Giovanni Fisher ebbe persino il coraggio di fare una dichiarazione molto chiara nella Camera dei Lord affermando, che il matrimonio era legittimo, che un divorzio sarebbe stato illegale e che il Re non aveva il diritto di avanzare su questa strada. Nella stessa sessione del Parlamento fu approvato il famoso “*Act of Succession*”, con il quale tutti cittadini dovevano fare il giuramento di successione, riconoscendo la prole di Enrico e Anna Boleyn come legittimi eredi del trono, sotto pena di essere colpevoli del crimine di alto tradimento. Il cardinale Fisher rifiutò il giuramento, fu imprigionato nel 1534 nella Torre di Londra e l’anno seguente fu decapitato.

Il cardinale Fisher aveva dichiarato, che nessun potere sia umano o Divino, poteva sciogliere il matrimonio del Re e della Regina, perché il matrimonio era indissolubile e che lui sarebbe stato pronto a dare volentieri la sua vita per questa verità. Il cardinale Fisher notava in quella circostanza che Giovanni Battista non vedeva altra strada per morire più gloriosamente che morire per la causa del matrimonio, nonostante il fatto che il matrimonio non era così sacro a quel tempo come lo divenne quando Cristo versò il Suo Sangue per santificare il matrimonio.

In almeno due racconti del suo processo, san Tommaso Moro osservò che la vera causa dell’inimicizia di Enrico VIII contro di lui, era il fatto che Tommaso Moro non credeva che Anna Boleyn fosse la moglie di Enrico VIII. Una delle cause dell’incarcerazione di Tommaso Moro fu il suo rifiuto di affermare con giuramento la validità del matrimonio tra Enrico VIII e Anna Boleyn. In quel tempo, al contrario del nostro, nessun cattolico credeva che una relazione adultera avrebbe potuto, in determinate circostanze o per motivi pastorali, essere trattata come se essa fosse un vero matrimonio.

Reginaldo Pole, futuro cardinale, era un lontano cugino di Re Enrico VIII, e nella sua gioventù aveva ricevuto da lui una generosa borsa di studio. Enrico VIII gli offrì l'arcivescovado di York nel caso che egli lo avesse appoggiato nella causa del divorzio. Così Pole avrebbe dovuto essere complice nel disprezzo che Enrico VIII aveva per il matrimonio. Durante un colloquio con il Re nel palazzo reale, Reginaldo Pole gli disse che egli non poteva approvare i suoi piani, per la salvezza dell'anima del Re e a causa della propria coscienza. Nessuno, fino a quel momento, aveva osato opporsi al Re a viso aperto. Quando Reginaldo Pole pronunciò queste sue parole, il Re si adirò al punto di prendere il suo pugnale. Pole pensò in quel momento che il Re lo avrebbe accoltellato. Però la semplicità candida con la quale parlava Pole come se lui avesse pronunciato un messaggio di Dio, e il suo coraggio nella presenza di un tiranno, gli salvarono la vita.

Alcuni chierici in quel tempo suggerirono al cardinale Fisher, al cardinale Pole e a Tommaso More di essere più "realisti" nella vicenda dell'unione irregolare e adultera di Enrico VIII con Anna Boleyn e meno "nero-bianco" e che forse si sarebbe potuto fare un breve processo canonico per constatare la nullità del primo matrimonio. Con questo si sarebbe potuto evitare lo scisma e impedire a Enrico VIII di commettere ulteriori gravi e mostruosi peccati. Tuttavia contro un tale ragionamento esiste un grande problema: l'intera testimonianza della Parola rivelata di Divina e dell'ininterrotta tradizione della Chiesa dicono che non si può rinnegare la realtà dell'indissolubilità di un vero matrimonio o tollerare un adulterio consolidato nel tempo, quali che siano le circostanze.

Un ultimo esempio è la testimonianza dei cosiddetti cardinali "neri" nella vicenda del divorzio di Napoleone I, un nobile e glorioso esempio di membri collegio cardinalizio per tutti i tempi. Nel 1810 il cardinale Ercole Consalvi, allora Segretario di Stato, rifiutò di assistere alla celebrazione del matrimonio fra Napoleone I e Maria Luisa d'Austria, visto che il Papa non aveva potuto esprimersi sull'invalidità della prima unione fra l'Imperatore e Giuseppina Beauharnais. Furioso, Napoleone ordinò che i beni del Consalvi e di altri 12 cardinali fossero confiscati e che essi fossero privati del loro rango. Questi cardinali avrebbero dovuto quindi vestire come normali sacerdoti e furono perciò soprannominati i "cardinali neri". Il cardinale Consalvi raccontò la vicenda dei 13 cardinali "neri" nelle sue *Memorie*:

"Nello stesso giorno noi ci trovammo obbligati a più non far uso delle insegne cardinalizie e a vestire di nero, dal che nacque poi la denominazione dei "Neri" e dei "Rossi", con cui furono distinte le due parti del Collegio. ... Fu un prodigio che, avendo nel primo furore dato l'Imperatore l'ordine di fucilare 3 dei 13 cardinali, cioè Opizzoni, me [Cardinale Consalvi] e un terzo, che non si è saputo chi fosse (forse fu il Cardinale di Pietro), ed essendosi poi limitato a me solo, la cosa non si realizzasse".

Poi il cardinale Consalvi racconta più dettagliatamente:

“Dopo molte deliberazioni fra noi 13, si concluse che agli inviti dell’Imperatore, che riguardavano il matrimonio, non saremmo intervenuti, cioè non all’ecclesiastico per la ragione detta di sopra, non al civile perché non credevamo che convenisse a dei Cardinali autorizzare con la loro presenza la nuova legislazione, che separa un tale atto dalla così chiamata benedizione nuziale, prescindendo, anche dal supporre con quell’atto medesimo già sciolto quel precedente vincolo, che noi non credevamo sciolto legittimamente. Decidemmo dunque di non intervenire. Quando si fece il matrimonio civile in S. Cloud il 13 non intervennero. Arrivò il giorno, in cui si fece il matrimonio ecclesiastico. Si videro preparate le sedie per tutti i Cardinali, non essendosi perduta sino alla fine la speranza che almeno a quello, che era ciò che più interessava la Corte, tutti interverrebbero. Ma i 13 cardinali non vi intervennero. Gli altri 14 cardinali intervennero. ... Quando l’Imperatore entrò nella cappella, il suo primo sguardo fu al luogo dove erano i Cardinali e, al vederne il solo numero 14, dimostrò nel viso tanto furore, che tutti gli astanti se ne avvidero manifestamente”.

“Arrivò così il giorno della resa dei conti. Giunti tutti i 13 cardinali dal Ministro dei Culti, fummo introdotti nella sua camera, dove trovammo anche il Ministro della Polizia Fouché. Appena entrati, il Ministro Fouché ch’era al camino, a cui io mi accostai per salutarlo, mi disse a voce bassa: «Ve lo predissi io, Sig. Cardinale, che le conseguenze sarebbero state terribili: quello che mi trafugge è il veder Voi nel numero delle vittime». Prende la parola il Ministro dei Culti ed accusa il Cardinale ed i suoi 12 colleghi di complotto. Di questo delitto, vietato e punito severissimamente dalle leggi veglianti, si trovava nella dispiacevole necessità di manifestarci gli ordini di Sua Maesta a nostro riguardo, i quali si riducevano a queste tre cose, cioè: 1° che i nostri beni non meno ecclesiastici, che patrimoniali rimanevano fin da quel momento a noi tolti e posti sotto sequestro, dichiarandocene affatto spogliati e privati; 2° che ci si vietava di più far uso delle insegne cardinalizie e di qualunque divisa della nostra dignità, non considerandoci più Sua Maesta come Cardinali; 3° che Sua Maesta si riservava di statuire in appresso sulle nostre persone, alcune delle quali ci fece intendere che sarebbero state messe sotto un giudizio. ... Nello stesso giorno dunque noi ci trovammo obbligati a più non far uso delle insegne cardinalizie e a vestire di nero, dal che nacque poi la denominazione dei Neri e dei Rossi, con cui furono distinte le due parti del Collegio”.

Voglia lo Spirito Santo suscitare in tutti i membri della Chiesa, dal più semplice e umile fedele fino al Supremo Pastore sempre più numerosi e coraggiosi difensori della verità dell’indissolubilità del matrimonio e della corrispondente prassi immutabile della Chiesa, anche se a causa di tale difesa essi rischiarono considerevoli svantaggi personali. La Chiesa deve più che mai adoperarsi nell’annuncio della dottrina e nella pastorale matrimoniale, affinché nella vita dei coniugi e specialmente dei cosiddetti divorziati risposati sia osservato quello che lo Spirito Santo ha detto nella Sacra Scrittura: «Il matrimonio sia onorato ed il talamo sia senza macchia» (Eb 13, 4). Solo una pastorale matrimoniale, che prenda ancora sul serio questa parola di Dio, si rivela come veramente misericordiosa, poiché conduce le anime peccatrici sulla strada sicura della vita eterna. E questo è ciò che conta.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

Un tentativo di riforma protestante all'interno della Chiesa: il Sinodo di Pistoia (1786)

La punta dirompente della lancia rivoluzionaria non avrebbe la sua forza se non fosse innestata su un'asta composta dalle varie stratificazioni del pensiero pre-rivoluzionario.

*Premessa*¹

L'ATTO DELLA PUBBLICAZIONE delle 95 tesi di Lutero il 30 ottobre 1517, di cui quest'anno ricorre l'infausto cinquecentenario, vera o falsa che sia la vicenda effettiva dell'affissione alla porta della cattedrale di Wittenberg, è l'atto che realmente determina la fine del Medioevo e l'inizio dell'Era moderna. Assai più che la data usualmente indicata dai manuali scolastici – il 12 ottobre 1492, la scoperta dell'America – essa crea una frattura insanabile con il passato. Infatti, mentre l'approdo di Cristoforo Colombo a San Salvador (attuali Bahamas) non modificò in maniera radicale la vita quotidiana nell'(ormai) “vecchio” continente – anche perché non si credeva di aver scoperto una nuova terra, come in effetti era, bensì solo una nuova via per raggiungere più facilmente una terra già conosciuta, la Cina – l'atto di Lutero invece fu gravemente lesivo del concetto stesso di *autorità*, su cui si basava l'intero mondo feudale: criticare un papa – e magari dichiararlo eretico o antipapa – era un atto possibile, ma doveva provenire dalla cerchia dei cardinali, suoi stretti collaboratori e quasi suoi pari, non certo da un semplice frate spretato che, con il suo gesto, esaltava la ribellione all'autorità dei propri diretti superiori – abate, vescovo e pontefice – saltando la scala gerarchica ed abbattendo l'ideale piramide feudale, ponendo l'ultimo chierico sullo stesso piano del Successore di Pietro. È l'accettazione di questa insubordinazione, che il mondo medioevale avrebbe immediatamente punito con il rogo, che determina – grazie all'aiuto interessato

¹ Il presente saggio è l'ampliamento della relazione tenuta il 18 marzo 2017 al 47° Incontro Tradizionalista di Civitella del Tronto, dedicato a *Le conseguenze del protestantesimo e l'attualità della tradizione a cinquecento anni dalle tesi di Lutero ed a cento anni dalla nascita di Elias de Tejada*.

e finalizzato a conquiste politiche, non certo a sottili distinguo teologici, dei Principi tedeschi, desiderosi di sottrarsi alla sudditanza nei confronti dell'Imperatore (in quel periodo un potente Carlo d'Asburgo, dotato non di sola *auctoritas*, ma di concreta *potestas*) – il passaggio dal mondo medioevale, rispettoso del concetto di autorità, a quello moderno, pronto a mettere ogni cosa in dubbio.

Se un elemento positivo – o meglio, non del tutto negativo – si può trovare nel gravissimo gesto di Lutero è quello di essere stato esplicito. Egli si pose apertamente “fuori da Roma”, dichiarandosi esplicitamente nemico del Papato e imponendo una propria riforma che andava contro la Santa Sede e la più che millenaria Tradizione. Il rifiuto di partecipare al Concilio di Trento indica, peraltro, la matrice politica sottostante la “Riforma” ed il rifiuto di qualsiasi tentativo non solo di sottomissione, ma anche di confronto e soprattutto di conciliazione.

Nella storia della Chiesa molte sono state le eresie che si sono apertamente opposte alla dottrina ufficiale della Chiesa; più pericolose sono quelle che cercano di “lavorare” all'interno della Chiesa, dissimulando la propria estraneità ed agendo, di fatto, come una metastasi non immediatamente identificabile. Tale fu, anzi è, il modernismo, come ammette uno dei suoi più autorevoli rappresentanti:

Fino a oggi si è voluto riformare Roma senza Roma, o magari contro Roma. Bisogna riformare Roma con Roma; fare che la riforma passi attraverso le mani di coloro i quali devono essere riformati. Ecco il vero e infallibile metodo; ma è difficile. *Hic opus, hic labor*. [...] Il culto esteriore durerà sempre come la gerarchia, ma la Chiesa, in quanto maestra dei sacramenti e dei suoi ordini, modificherà la gerarchia e il culto secondo i tempi: essa renderà quella più semplice, più liberale, e questo più spirituale; e per quella via essa diventerà un protestantesimo; ma un protestantesimo ortodosso, graduale, e non uno violento, aggressivo, rivoluzionario.²

Il giansenismo: la metastasi calvinista nella Chiesa cattolica

Parimenti “sotterraneo”³ fu il giansenismo, una corrente di pensiero teologico, nonché politico-ecclesiastico, sviluppatasi nella Chiesa cattolica fra il Seicen-

² ERNESTO BUONAIUTI, *Il modernismo cattolico*, Guanda 1943, p. 128 e 130.

³ «Il giansenismo, condannato dalla Chiesa, produsse [...] un “Terzo Partito” costituito da ecclesiastici di diverse categorie che offrirono ai giansenisti la possibilità di prosperare all'interno della Chiesa. Tali ecclesiastici naturalmente non si dichiaravano giansenisti e anzi condannavano il giansenismo, ma non lo combattevano e sostenevano la tesi che questo sarebbe tranquillamente scomparso se gli antigiansenisti avessero cessato qualsiasi campagna contraria. Nelle file cattoliche, accanto ai giansenisti e ai seguaci dell'autorità romana, sorse il partito della terza forza, anch'essa opposta ai fedeli di Roma, che accusava di essere esagerati, intransigenti, nemi-

to e l'Ottocento, che muoveva dal testo *Augustinus* di Giansenio⁴, nel quale veniva posto il problema dei rapporti fra grazia e libero arbitrio. Secondo questo pensiero l'uomo è indotto al male dalla propria concupiscenza e solo per l'intervento della grazia divina può trovare approdo alla salvezza. La grazia, però, non è concessa a tutti gli uomini, ma solo a quelli che Dio ha stabilito nei suoi imperscrutabili disegni. Il movimento del giansenismo professava inoltre un certo rigorismo in materia morale e un'affermazione dello stato di equiparazione fra il Papa e i Vescovi. Di fatto, il giansenismo è una corrente protestante – probabilmente la corrente *più* protestante – che è sempre rimasta in seno alla Chiesa e non ha mai preteso di uscirne: sotto questo aspetto può essere considerata un antecedente del modernismo.

Ritenuto eretico, soprattutto in seguito alle critiche dei Gesuiti, il movimento fu condannato da Papa Innocenzo X nel 1653, ma ebbe un rapido sviluppo sia in Francia, dove ebbe il suo centro propulsore nell'abbazia di Port-Royal des Champs (chiusa e distrutta ai primi del '700 ad opera di Luigi XIV) e dove trovò consenso in parecchi autorevoli esponenti come Pascal, sia in Italia, con adesioni di minor spessore culturale.

Il tipico giansenista, certo che la Grazia fosse destinata ad una ristretta *élite*, credeva che solo pochissimi sarebbero stati salvati e di conseguenza disprezzava la pietà popolare; si imponeva regole che seguiva in maniera rigorosa, quali che esse fossero, ed odiava perciò i Gesuiti, accusati di lassismo. Generalmente ben preparato in logica e in teologia, riteneva che niente di valore fosse accaduto dal Cristianesimo delle origini ed andava alla ricerca di un "cristianesimo delle origini" cui adeguare Fede e liturgia.

Un tratto distintivo del giansenista, ad esempio, era un'aspra opposizione alla devozione del Sacro Cuore, che era addirittura odiata e disprezzata con il nome di *cardiolatria*. I giansenisti definivano i suoi devoti come «adoratori del cuore» e lo ritenevano un culto crudamente materialista, troppo basso per loro. Non è peraltro una sorpresa che i giansenisti odiassero il Sacro Cuore, devozione molto popolare tra la gente comune ed *ignorante*: inoltre, non era di derivazione patristica e per di più veniva propagata dai loro acerrimi nemici, i Gesuiti.

Quel che i giansenisti davvero avversavano, però, era ciò che il Sacro Cuore simboleggiava: l'amore di Dio in Cristo per tutti gli uomini. Infatti, nel 1653, il

ci della carità». ROBERTO DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010, p. 45.

⁴ Il teologo olandese Cornelius Otto Janssen, conosciuto con il nome latinizzato di Giansenio (1585-1638), è stato vescovo di Ypres e padre della dottrina eretica che da lui prende nome, il giansenismo.

giansenismo fu condannato come eresia da papa Innocenzo X, perché, tra le altre cose, negava che Cristo fosse morto per tutti.

Il Sacro Cuore, invece, rappresenta un amore divino che ama fino all'eccesso e che offre liberamente redenzione e perdono a tutti. I giansenisti odiavano appunto questo, poiché credevano che la salvezza fosse limitata a pochi e meritevoli eletti.

Un vescovo giansenista

In Italia l'influenza giansenista toccò il massimo livello sotto il mandato del vescovo di Pistoia e Prato (1780-1791), Scipione de' Ricci⁵. Questi nacque nel 1741 a Firenze da una nobile e pia famiglia che annoverava tra i suoi membri la mistica e stigmatizzata domenicana santa Caterina de' Ricci (1522-1590). Dopo aver studiato al Collegio gesuita di Roma, nel 1766 Scipione si laureò in giurisprudenza a Pisa. Poco dopo egli fu ordinato sacerdote, diventando in seguito vicario generale dell'Arcivescovo di Firenze.

Tuttavia già al tempo dei suoi studi romani il Ricci era venuto in contatto con le idee gianseniste⁶, mentre a Firenze entrò in rapporto epistolare con l'abate Dupac de Bellegarde della Chiesa giansenista olandese di Utrecht e frequentò gli ambienti anticurialisti della corte del Granduca Pietro Leopoldo I di Lorena, che resse il trono toscano dal 1765 al 1790, quando ascese a quello austriaco.

Nel 1780 Ricci, imposto dall'Arciduca, divenne vescovo di Pistoia e di Prato ed iniziò a mettere in atto nella sua diocesi una riforma, ispirata alle idee di Fe-

⁵ Su di lui, segnaliamo le due opere contrapposte: LOUIS DE POTTER, *Vie de Scipion De Ricci, évêque de Pistoie et Prato*, H. Tarlier, Bruxelles 1825; BARTOLOMEO GUIDETTI, *Difesa contro la falsa dottrina che si contiene nella vita di Scipione de' Ricci data alla luce dal Signor De-Potter*, Francesco Bertini, Lucca 1826.

⁶ «Dal 1766, anno in cui inizia il suo sacerdozio, al 1780, in cui è nominato vescovo di Pistoia e Prato, studi, maestri e amicizie orientarono il suo pensiero religioso verso il giansenismo. A Firenze egli fu frequentatore assiduo di quei cenacoli letterari, dove attorno al Lami, e prima attorno al Magliabechi, si seguivano le vicende della Chiesa in Francia con vive simpatie per i giansenisti e avversioni contro i gesuiti. Queste simpatie e queste avversioni erano ravvivate nel giovane Ricci dai suoi studi di teologia sotto la guida dell'abate cassinese Dalla Torre, che "sosteneva con tutto rigore la dottrina agostiniana", e soprattutto erano infiammate dall'amicizia con il canonico Filippo Martini, suo collega nella Nunziatura, dotto ed appassionato antigesuita. In casa poi il Ricci aveva una ricca biblioteca, composta in gran parte di libri e di opuscoli giansenisti, e a lui lasciata in legato dal canonico Corso Ricci [...]. Tutto questo agì tanto più su Scipione, giovane intelligente, pieno di amore agli studi e di sincero zelo religioso, quanto più in lui la fantasia era vivace e non molto profondo né originale era l'ingegno. Né forse gli faceva difetto una venatura di vanità di carattere nel presumere molto di sé, delle sue idee e della sua volontà». NICCOLÒ RODOLICO, voce *Scipione de' Ricci*, in *Enciclopedia Italiana*, Treccani, Roma 1936.

bronio⁷ e alla riforma ecclesiastica giuseppinista⁸. Introdusse, infatti, l'uso dell'italiano nella Messa, abolì gli altari laterali, combatté il culto delle immagini, accentuò quello eucaristico e la lettura della Bibbia; diminuì invece i fenomeni appariscenti di pietà religiosa, come le novene e la devozione del Sacro Cuore, fece spurgare i messali ed i breviari dalle leggende sulle vite dei santi. Tutte queste riforme furono da Ricci espresse nei suoi *Opuscoli interessanti la religione*, pubblicati tra il 1783 ed il 1789.

Così lo descrive uno storico portoghese suo contemporaneo:

Frattanto Monsig. Scipione Ricci, fatto Vescovo di Pistoia e Prato nel 1780, continuava con maggior ardore la sua avversione contro la praticata disciplina della Chiesa, e contro la S. Sede, sempre protetto dal suo Sovrano, che non era meno ardente per le innovazioni, e riforme della disciplina medesima, nel che il Vescovo lo secondava, e lo provocava col suo esempio. Egli rimpiazzava i posti con Soggetti imbevuti delle sue idee. Stabiliva Accademie Ecclesiastiche, nelle quali s' insegnava la Teologia novella. Scriveva contro la divozione al Sacro Cuore di Gesù; e contro le Indulgenze, rovesciando la dottrina comune su questo favore della Chiesa. Cangiava i riti, riformava la disciplina, e senza imbarazzarsi delle lagnanze del popolo, spogliava il culto dalla sua maestà, la Chiesa da' suoi diritti, e la Religione dal rispetto de' fedeli. Esatto seguace degli appellanti della Francia, li proponeva per modelli, e perciò sotto la sua penna il Soanen era un *Santo Vescovo*; Quesnello era un *savio, e pio martire della verità*; il Racine, il Mesengui, il Gourlin, e simili Giansenisti, erano *Luminari della Chiesa*; facendo in oltre tradurre in Italiano le loro Opere in favore dell'appello, e contro i Papi, e facendo delle conferenze dove si scatenava contro la Bolla *Unigenitus*, si preconizzava l'appello, e si difendeva la Causa degli Scismatici di Utrecht. Indarno Pio VI scrisse a questo Vescovo, per provare di ricondurlo al buon sentiero; egli rispondeva con altre innovazioni; ed eccitava motivi di querele fra le due Corti di Roma, e di Toscana, onde fu bisogno di tutta la moderazione del Papa, per evitare una manifesta rottura col Gr. Duca Leopoldo.⁹

⁷ Il tedesco Johann Nikolaus von Hontheim noto con lo pseudonimo di Giustino Febronio (1701-1790) vescovo ausiliare di Treviri, nel 1763 scrisse *De statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*. Partendo dai principi del Gallicanesimo, che aveva appreso a Lovanio seguendo le lezioni del canonista Van Espen, Hontheim raggiunge un radicalismo acceso che lasciava alle spalle il Gallicanesimo tradizionale per sviluppare una teoria sulla organizzazione ecclesiastica fondata sulla negazione della costituzione monarchica della Chiesa: il suo intento era di riconciliare le posizioni della Chiesa protestante con quella cattolica, diminuendo il potere e l'autorità del papa. Si tratta di una forma di Conciliarismo.

⁸ Riforma in senso statalista voluta dall'imperatore Giuseppe II (1741-1790), fratello di Pietro Leopoldo I, che trasformava i sacerdoti in dipendenti statali ed aboliva gli ordini monastici contemplativi.

⁹ GIUSEPPE DE NOVAES, *Elementi della storia de' Sommi Pontefici da S. Pietro fino al felicemente regnante Pio papa VII*, presso Giovanni Rossi, Siena 1815, tomo XVI, parte I, p. 146-147.

Per sancire la politica ecclesiastica, il vescovo indisse un sinodo diocesano al fine di assicurarsi l'assenso degli ecclesiastici locali e, quindi, giustificare le riforme che aveva già iniziato a mettere in atto.

Il sinodo

Cos'è un sinodo? Con questo termine (che in greco significa *adunanza*) si è indicato in passato un concilio di vescovi, come ricorda Gaetano Moroni nel suo *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*:

Sinodo: significa Concilio, radunanza o congregazione, col quale antico vocabolo i ss. Padri chiamarono i concilii e le sagre adunanze de' prelati per definire e stabilire i Dogmi della Fede, e le leggi sulla Disciplina ecclesiastica, non che per condannare Eresia e lo Scisma, e per altre materie. Sempre i concilii o sinodi furono e sono uno de' mezzi più efficaci per sostenere nella Chiesa l'unità e la fede, l'organismo e la vita della Chiesa. [...] Dichiara il NARDI, *De parrocis*, che la parola *Sinodo* nell'antichità non significò mai *sinodo diocesano*, ma significava concilio generale, o provinciale, e non indicava che radunanza di vescovi.¹⁰

Lo stesso Concilio di Trento chiamò se stesso *Sancta Synoda*¹¹. Attualmente è il termine utilizzato per indicare principalmente il sinodo diocesano, cioè un'assemblea ecclesiale in cui si riuniscono delegati sinodali (laici e sacerdoti nominati dal vescovo) sotto la presidenza del vescovo diocesano e che ha una funzione puramente consultiva. Sempre Moroni, infatti, specifica che il Sinodo diocesano «impropriamente si chiama Concilio, poiché non vi è in esso chi, tranne il Vescovo o altro Ordinario, abbia veramente giurisdizione»¹².

Conciliabolo è invece il termine “tecnico” utilizzato per indicare l'illiceità – o anche la semplice degenerazione – della riunione: «Il falso sinodo o assemblea illecita, irregolare, tumultuosa, quella degli eretici e scismatici si chiama *Conciliabolo*»¹³.

Ecco perché, nel presentare il secondo sinodo di Pistoia (il primo, del 1308, si limitò a regolare la tonsura dei chierici e poco più), Moroni definisce il sinodo *conciliabolo* e ricorda che esso fu dovuto al vescovo Ricci «di infelice fama»¹⁴.

Gli atti del sinodo di Pistoia vennero pubblicati¹⁵, per cui è possibile ricostruire le vicende che ne portarono alla convocazione e l'intero svolgimento di esso.

¹⁰ GAETANO MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia 1851, vol. LXVI, p. 264.

¹¹ *Ibid.*

¹² G. MORONI, *Indice generale alfabetico delle materie del Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Tipografia Emiliana, Venezia 1879, VI, p. 134.

¹³ G. MORONI, *Dizionario...*, cit., p. 264.

¹⁴ *Ivi*, p. 292: « Pio VI nel 1780 fece vescovo Scipione Ricci nobile fiorentino, d'infelice fama per le tentate riforme dannate, in un «ab sinodo o conciliabolo, come lo chiamano alcuni».

Un Sinodo acquiescente

Innanzitutto va notato che la modalità di convocazione e regolamentazione del sinodo indicano una precisa volontà di indirizzarlo secondo i desideri del Ricci. Dalle pressioni esercitate assieme alla suprema autorità statale toscana alla continua *captatio benevolentiae* nei confronti dei parroci, posti al di sopra di canonici ed abati, nonché rivestiti di una rossa stola, fu messo in campo tutto ciò che poteva in qualche modo spingere a far accettare le deliberazioni del sinodo, diretto da un elemento esterno, il sacerdote bresciano Pietro Tamburini¹⁶:

¹⁵ *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoja dell'anno MDCCLXXXVI*, in Pistoja, per Atto Bracali stampatore vescovile. Con approvazione. D'ora in poi: *Atti*.

¹⁶ Pietro Tamburini (Brescia 1737 - Pavia 1827), considerato «capo e maestro del giansenismo italiano» (ETTORE ROTA, *Treccani*, sub voce) compì studi «di filosofia presso i filippini, di teologia presso i domenicani; suo maggior maestro fu il teatino bresciano G. B. Scarella, lettore di filosofia nel seminario della città nativa e avversario dell'aristotelismo, difeso dai gesuiti» (*ibid.*). All'elezione di Pio VI, contrario alle novità, Tamburini abbandonò Roma ed accettò l'offerta del conte Carlo Gottardo di conte di Firmian (1716-1782), ministro plenipotenziario austriaco a Milano «che, a nome di Maria Teresa (28 novembre 1778), lo invitò ad occupare la cattedra di teologia morale nell'ateneo pavese. La scelta fatta dal Firmian era un indice dei suoi propositi: dare un sostegno dottrinale alla politica anticurialista di Vienna. Il Tamburini si propose di giovare della sua scuola per allevare nel clero lombardo un forte nucleo di giovani teologi, che fossero la propria milizia fedele, operante in ogni stato della penisola e nei centri principali di cultura. Giuseppe II, impegnato nella lotta contro Roma e contro i privilegi ecclesiastici, accordò il proprio favore al Bresciano per una perfetta unità di azione e di pensiero non solo fra Vienna e la Lombardia, ma fra quest'ultima e la Toscana dove suo fratello, il granduca Leopoldo, era coadiuvato dal vescovo Scipione de' Ricci. E il Tamburini divenne il tratto di collegamento spirituale fra Pavia e Pistoia, Pavia e Vienna. Giuseppe II trasferì a Pavia il Collegio germanico-ungarico e vi nominò il Tamburini prefetto degli studi. E per assicurarsi uniformità di educazione nel clero, ispirata alle dottrine teologiche dell'università pavese, legò a questa, per gli studi e per gli esami, il seminario generale, che dal 1784 prese a sostituire il seminario diocesano: così il programma del Tamburini ebbe organi ufficiali di attuazione e mezzi possenti di cultura e di diffusione. Per 18 anni egli fu lettore nell'ateneo pavese» (*ibid.*).

Polemista vivace, amico di Scipione de' Ricci, fu promotore del sinodo di Pavia, e contribuì, con gli scritti e l'insegnamento, alla diffusione in Italia delle tesi giansenistiche. Sostenitore della politica "illuminata" soprattutto nella lotta contro i beni e i privilegi ecclesiastici, Tamburini venne sempre più accentuando le istanze filofrancesi e "giacobine". «Il Tamburini rimase in opinione di giacobino; e, realmente, fraternizzò con i Francesi e con i democratici del triennio cisalpino. Con lettera 1° glaciale dell'anno V, fu richiamato all'università a insegnare filosofia morale, diritto naturale e pubblico: cattedra che perdette e riebbe con varia vicenda. Fu poi consultore presso il Ministero del culto del regno d'Italia. Giubilato il 4 aprile 1818, rimase tuttavia professore emerito e stabilmente direttore della facoltà politico-legale. Egli appartiene a quella schiera di giansenisti che, in Italia, furono propugnatori di regimi democratici dopo di avere cooperato con i principi illuminati a fortificare lo stato mediante l'abolizione dei privilegi ecclesiastici. Innestò il liberalismo parlamentare sulla costituzione della Chiesa e condannò la

Il Ricci dunque, appoggiato alle massime, che aveva abbracciato, e che voleva ad ogni costo propagare, a' 19 Settembre di quest'anno 1786 tenne un Concilio Diocesano in Pistoja. Persuaso questo Prelato, che non avrebbe trovato nella sua Diocesi tutti i Preti disposti a favorire le sue intenzioni, fece venire da altri luoghi de' suoi confidenti, principalmente dall'Università di Pavia, dove Natali, Tamburini, Zola, ed altri, erano favorevoli alle sue operazioni. Fra questi v'era il Professore Tamburini, ch'egli fece Promotore del Sinodo, benché non avesse diritto alcuno di assistervi. [...] Dieci giorni furono impiegati in questa Assemblea di 234 Preti, a' quali il Vescovo Ricci aveva fatto assicurare, che lo *Spirito Santo sarebbe in mezzo a loro, e che i loro oracoli diverrebbero quelli di Dio medesimo*.¹⁷

Per meglio guadagnarli al suo proposito, ordinò, che i suoi Curati, nell'esercizio delle loro funzioni, porterebbero il rocchetto e mantelletta di color paonazzo, come i Prelati, e fuori di queste funzioni, il nastro dello stesso colore al Cappello; onde questa nuova condecorazione, e le altre carezze del Vescovo di Pistoia, servirono a mettere alcuni Curati ne' suoi interessi.¹⁸

Che non si dovesse trattare di un semplice sinodo volto a conoscere lo “stato delle anime” lo si evince dalle parole esplicitamente rivolte dal vescovo Scipione de' Ricci nella lettera con cui convocava «i venerabili fratelli consacerdoti e cooperatori suoi della Città e Diocesi di Pistoia»:

Se doveste ascoltare solamente le mie esortazioni, le istruzioni che vi soglio indirizzare, e doveste darmi conto del bene e del male delle vostre Parrocchie, come usate di fare annualmente, sarebbe inutile e niente necessaria l'Adunanza alla quale v'invito.¹⁹

Il vescovo chiama dunque i sacerdoti

a concorrere tutti insieme alla formazione delle Leggi generali per il miglior governo della Diocesi, fissarne la polizia, e coll'unanime consenso di tutti i Pastori pubblicarne i Decreti a gloria di Dio, a maggior stabilimento della Fede, e della sana Morale.²⁰

Quindi assicura di non voler imporre la propria volontà, ma di voler decidere nel più profondo spirito collegiale, spingendo tutti a esprimersi liberamente. Questo passaggio, però, fa comprendere che la materia della discussione andrà ben oltre la semplice “polizia” diocesana:

centralità teocratica di Roma e il potere temporale. Tentò di conciliare la repubblica col Vangelo e la filosofia con la religione; il suo giansenismo ebbe un contenuto non meno politico che morale» (*ibid.*). Fu autore anche di una polemica *Storia generale dell'inquisizione corredata da rarissimi documenti*, pubblicata postuma nel 1862, scritta contro la reintroduzione dell'Inquisizione da parte di Ferdinando VII di Spagna.

¹⁷ «Lo spirito vivificatore riempie quest'aere, questo augusto senato di Pastori, e i vostri oracoli diventano quelli di Dio. Voi siete come in un nuovo Sina[i], e il popolo ansioso e devoto aspetta di vedere i suoi Mosè, che a lui dispieghino la volontà del Signore». *Atti*, p. 35.

¹⁸ GIUSEPPE DE NOVAES, *Elementi della storia de' Sommi Pontefici*, cit., tomo XVI, parte I, p. 147-148.

¹⁹ *Atti*, p. 2-3.

²⁰ *Atti*, p. 3.

Venite pure con libertà e nel nome del Signore parlate con sicurezza. Ma nel tempo stesso guardiamoci, Fratelli diletteggianti, di non lasciarsi sedurre da certi spiriti torbidi che non sono tra noi, o vivono come se ne fossero affatto divisi. Odiano costoro ogni nome di riforma, e figurandosi falsamente contro quello che ci ha preannunciato il Divino Spirito, che la Chiesa non possa aver mai dei tempi di oscuramento e di vecchiezza, gridano insensatamente all'Eretico e al Novatore ogni volta che si voglia rimontare al Vangelo per ripurgare la Chiesa dalle sozzure che nella malignità dei tempi ha potuto contrarre. Costoro pieni delle storte idee, che in secoli tenebrosi l'ignoranza e l'ambizione sotto specie di pietà hanno sparse, tacciano di eretica novità ogni ravvivamento di antica disciplina più conforme al Vangelo; si oppongono con spirito di scisma ad ogni buono regolamento, e confondendo la idea del governo spirituale stabilito da Gesù Cristo colla dominazione propria dei Principi della Terra, sconvolgono e mettono in contrasto le due Potestà contro lo stabilimento della Eterna Sapienza. Dai consigli e dai suggerimenti di costoro guardiamoci, Fratelli diletteggianti, nelle nostre deliberazioni.²¹

Con sapiente uso lessicale, i “tradizionalisti” (mai definiti con questo nome encomiastico) vengono chiamati «spiriti torbidi», «falsi», «insensati», legati alle «sozzure» e alla «malignità», «pieni di storte idee», «scismatici». Interessante è anche l'accento all'alleanza tra il potere della Chiesa e quello della Corona, che rimanda alla subordinazione di quella a questa, nello spirito gallicano che sarà esplicitamente richiamato in uno dei decreti sinodali. La lettera si conclude con un richiamo alla necessità di una riforma, vista la corruzione in cui stava versando una Fede in cui si vedeva «unir la luce colle tenebre, l'amicizia di Dio coll'amicizia del Mondo, la religione con l'incredulità, infine Cristo con Belial»²². Addirittura!

Prima sessione, 18 settembre 1786

Alle otto di mattina inizia la registrazione degli intervenuti presso la chiesa di S. Leopoldo – già intitolata a S. Benedetto, sottratta quattro anni prima ai monaci olivetani e servilmente ribattezzata con il nome del Monarca²³ – seguita

²¹ *Atti*, p. 5.

²² *Atti*, p. 6.

²³ Monastero olivetano sorto a fine '300, San Benedetto vide i monaci cacciati dalle guardie armate del Bargello il 18 agosto 1782, inviate dal granduca Pietro Leopoldo su richiesta del vescovo Scipione de' Ricci. Questi, con l'appoggio del Granduca, soppresse molte istituzioni religiose e monasteri pistoiesi, i cui beni furono incorporati al patrimonio ecclesiastico con lo scopo di costruire nuove chiese parrocchiali e mantenere i sacerdoti. Nel caso del monastero di San Benedetto l'esecuzione dell'ordine del sovrano fu più brutale e sbrigativa in quanto il Ricci aveva già destinato lo stabile a sede dell'Accademia ecclesiastica. Questa nuova istituzione avrebbe dovuto costituire un centro di cultura teologica collegato con altri centri giansenisti come Port-Royal e Utrecht. Qui venne ospitato dal 18 al 28 settembre 1786 il Sinodo di Pistoia. Due anni dopo, nel settembre 1788, vi si trasferì il Vescovo, che aveva alienato il palazzo vescovile: vi abitò fino al 24 aprile 1790, quando lasciò la città durante un violento moto popola-

dalla processione verso la chiesa di S. Francesco al Prato, dove si celebra una Messa solenne. La processione si effettua «senza lumi, senza Croce e senza canto»²⁴, ma tutti i partecipanti – anche i semplici sacerdoti – sono forniti di cotta, rocchetto e stola rossa²⁵, quest’ultimo un mezzo per lusingare i partecipanti, tutti equiparati al vescovo.

Dopo la Messa, una nuova processione riconduce tutti a S. Leopoldo, dove si terranno i lavori sinodali. Presiede Monsignor Scipione de’ Ricci, Vescovo di Pistoia e Prato; Commissario per Sua Altezza Reale il Cav. Avv. Giuseppe Paribeni, Professore nella R. Università di Pisa; Giovan Guglielmo Bartoli, Priore dello Spirito Santo, è incaricato di leggere l’orazione di apertura e Pietro Tamburini, Professore nella R. Università di Pavia, è indicato come “promotore” del sinodo²⁶.

Vi sono quindi 4 segretari, 10 testimoni, 3 deputati a giudicare le cause degli assenti, 3 ministri all’altare, 2 ministri alla cattedra, un soprintendente alle cerimonie con 4 cerimonieri, 4 cantori, 2 prefetti degli ospizi, 2 notari, un custode degli atti e due ostiari²⁷.

La Messa è seguita dalla Professione di Fede e dal giuramento di attenersi alle precedenti statuizioni canoniche e dei passati concili, in particolare di quello di Trento²⁸, il regolamento, reso noto immediatamente, prevede che il promotore (ed ora si coglie l’importanza di questa figura) proclami a voce i punti da discutere, che questi vengano trascritti ed esposti; un Deputato, eletto dai Padri conciliari, raccoglierà «riflessioni e suggerimenti»²⁹, altrimenti tali suggerimenti verranno esposti a voce o per iscritto e consegnati al Promotore.

Le proposte saranno esaminate dalle Congregazioni intermedie nel giorno seguente, stabilendo il decreto definitivo, che sarà redatto dal Promotore e sottoposto al giudizio dei Congregati, Teologi e Canonisti del Sinodo. Nella sessione successiva sarà proclamato dal pulpito, approvato e sottoscritto dal Presidente, dagli assistenti, dai testimoni e dal primo notaio, seguiti da tutti i padri

re. Quindi, quasi per una maledizione, lo stabile fu trasformato in alloggio militare dagli invasori francesi e rimase caserma fino al 1827, quando il vescovo Toli ne unì la fabbrica con quella del seminario vescovile a suo tempo trasferito dal Ricci nel vicino monastero di S. Chiara. La chiesa ha riottenuto il titolo di San Benedetto nel 1957. Cfr. NATALE RAUTY, *Quattro secoli di vita del monastero olivetano di Pistoia (1380-1782)*, in ID., *Pistoia. Città e territorio nel Medioevo*, Società pistoiese di storia patria, Pistoia 2003 (già in *Il monastero olivetano di San Benedetto a Pistoia*, Casa di Risparmio, Pistoia 1985, p. 5-20).

²⁴ *Atti*, p. 9.

²⁵ Cfr. *ibid.*

²⁶ *Atti*, p. 10.

²⁷ *Atti*, p. 11-12.

²⁸ *Atti*, p. 17.

²⁹ *Atti*, p. 18.

sinodali. «Se poi alcuno dei Padri avesse difficoltà a sottoscrivere il Promotore del Sinodo gli ordinerà di porre in carta i Cuoi dubbj e di passargli nelle sue mani per valutarli nelle future sessioni, nelle quali saranno esposti»³⁰.

Dunque, dopo la sottoscrizione del vescovo, apporre la propria firma diventa per tutti i presenti quasi un obbligo morale, il cui diniego deve essere motivato per iscritto.

Per velocizzare i lavori, prevenendosi molta materia su cui discutere, vengono create due Congregazioni, formate ciascuna da 20 sacerdoti, 6 teologi, 2 canonisti e un notaio. Quattro laici (oltre ai due notai) sono presenti nelle commissioni. Quindi decideranno 60 persone sui circa 240 ecclesiastici presenti³¹, ai quali viene chiesta solo l'approvazione finale. Approvato il regolamento, si chiude la prima sessione, indicando come argomento di discussione per la seconda sessione: «quello che appartiene alla Fede, alla Chiesa, alle materie della Grazia e della Predestinazione, e ai Fondamenti della Morale»³². Niente male per un semplice sinodo diocesano!

Seconda sessione, 18 settembre 1786, pomeriggio

Anche le materie proposte all'inizio della seconda sono di alto livello teologico:

Si propone ai Venerabili Padri di dare un breve compendio di ciò che dee credersi riguardo alla Trinità Santissima e quindi alla Incarnazione del Divin Verbo, alla sua dignità, al culto che gli si dee, al carattere che Egli venne a vestire di Redentore e di Fondatore della Chiesa.

Il Santo Sinodo stabilirà quindi sopra quali fondamenti, e con quali privilegi Egli volesse fondare la sua Chiesa.

In ciò si esaminerà specialmente la sua [della Chiesa] infallibilità, e in che consista, e con quali condizioni ella goda di quello privilegio.

Si esaminerà se la Chiesa abbia diritto di stabilire nuovi Dommi, o di mutare nella Fede, e nella Morale.

Quindi se il Fedele debba temere giammai una tal variazione.

Quali caratteri debbono avere le decisioni dei Pastori, perché possano dirsi voci della Chiesa.

Se la Chiesa abbia diritto sopra le Potestà temporali, e quali strade debba mantenere nel proporre le sue Decisioni.

³⁰ Cfr. *Atti*, p. 18.

³¹ Il primo giorno furono 234, di cui 171 parroci, 14 cappellani curati, 14 canonici, 22 sacerdoti secolari e 13 regolari.

³² *Atti*, p. 21.

Finalmente si chiede al Sinodo se debbono accattarsi i quattro Articoli del 1682 fatti dal Clero Gallicano³³.

Si propone secondariamente ai Venerabili Padri la necessità di formare un Piano della Dottrina di S. Agostino massimamente sulla Grazia e sulla Predestinazione, per ottenere la uniformità delle massime nei punti principali della Religione, e specialmente nella Morale.

Il Santo Sinodo darà in seguito un ristretto di quelle verità le più importanti, e parlerà dello stato dell'uomo innocente, della sua caduta e dei vizj trasfusi nei posteri, cioè della ignoranza e della concupiscenza.

Si tratterà della necessità della Redenzione, e del Piano stabilito da Dio per la salute degli uomini.

Si esaminerà la natura della malattia spirituale dell'uomo, e l'indole della Grazia medicinale di Gesù Cristo.

Sulle suddette massime si pianteranno i principali fondamenti della morale, e si parlerà della ignoranza, della inavvertenza, e della probabilità: della necessità della Fede dei Misteri di Gesù Cristo, dei segni della conversione del cuore, e delle regole da osservarsi nel governo delle anime.

Si propone infine al S. Sinodo di confermare alcuni degli Articoli presentati dalla Università di Lovanio al S. Padre Innocenzo XI, e i dodici articoli presentati al S. Padre Benedetto XIII.³⁴

Una materia di altissima rilevanza – e del tutto eccedente i limiti di un sinodo diocesano – resa ancor più cogente dalla lettura di una circolare dell'Arciduca di Toscana con l'invito (o piuttosto l'ordine):

*Voi dovete, Venerabili Padri, corrispondere alle sante mire di un Principe così pio. Si farà la lettura di quella aurea Circolare, e voi l'avrete sempre in mira nelle diverse materie che dovranno trattarsi, e risolversi in quello S. Concilio.*³⁵

La lettera circolare di Pietro Leopoldo I

Nel testo Pietro Leopoldo I, anch'egli inclinante verso il giansenismo, indicava in 57 punti un ritorno alla «antica disciplina della Chiesa [...] dalla quale pur troppo nei tempi successivi è stato deviato con i varj abusi introdottivi, o per ambizione o per interesse o per altri secondi fini politici con danno spirituale della Chiesa medesima»³⁶. Nella lettera – che il monarca aveva inviato a tutti i vescovi della Toscana, si suggeriva di indire sinodi diocesani, privilegiando la presenza dei parroci, anche quelli di campagna, rispetto a quella «dei Ca-

³³ 1) Indipendenza assoluta del sovrano nelle questioni temporali; 2) superiorità del concilio sul Papa secondo i decreti di Costanza; 3) infallibilità del Papa condizionata all'assenso dell'episcopato; 4) inviolabilità delle antiche e venerande consuetudine della Chiesa gallicana.

³⁴ *Atti*, p. 42-43.

³⁵ *Atti*, p. 43. Corsivo mio.

³⁶ *Atti*, p. 46.

nonici e degli altri Benefiziati ed Ecclesiastici delle Diocesi»³⁷, salvo poi farli rappresentare da un deputato per non sottrarli agli obblighi pastorali. È evidente come tale *captatio benevolentiae* servisse a lusingarli e renderli più disposti a partecipare ad una riforma che avrebbe poi vincolato anche gli altri ecclesiastici. Era prevista la riforma dei breviari e dei messali, «togliendo le leggende false ed erronee»³⁸ ed «esamineranno, se fosse utile di amministrare i Sacramenti in lingua volgare per fare entrare anche le persone ignoranti del latino nello spirito delle Preghiere della Chiesa»³⁹.

La *captatio benevolentiae* si stendeva poi verso i vescovi, con la lusinga di deliberare la propria indipendenza dalla Chiesa di Roma, riprendendosi alcuni «diritti originarij loro [che sono] stati usurpati dalla Corte di Roma abusivamente»⁴⁰, quali varie dispense, le decisioni sulla proroga delle Abbadesse, la licenza «di secolarizzare i Regolari, previa la costituzione del Patrimonio Ecclesiastico»⁴¹, le dispense matrimoniali.

Si suggeriva di imporre nelle scuole ecclesiastiche la dottrina di Sant'Agostino «e chiunque non professasse la detta Dottrina in tutte le sue parti fosse per l'avvenire incapace del confessionario, e della cura di anime, né potesse essere ammesso ai concorsi»⁴².

Dopo varie indicazioni sulla carriera ecclesiastica, si stigmatizzava la presenza di cappelle private⁴³ e riteneva corretto avere una sola cattedrale ed abolire le altre collegiate con titoli connessi, trasformandole in parrocchie⁴⁴. Tra le varie, condivisibili, disposizioni per la decenza durante le funzioni, se ne trova una particolarmente innovativa (in senso protestante): «Si proibissero nelle Domeniche e Feste solenni le Feste in onore di Santi»⁴⁵.

La centralità della parrocchia (e della predica durante la messa parrocchiale) si evince dal passaggio in cui si prescrive che «specialmente in tempo della Messa Parrocchiale, e della spiegazione del Vangelo niuna altra Messa si celebri

³⁷ *Atti*, p. 49.

³⁸ *Atti*, p. 50.

³⁹ *Atti*, p. 50.

⁴⁰ *Atti*, p. 50.

⁴¹ *Atti*, p. 51.

⁴² *Atti*, p. 51.

⁴³ *Atti*, p. 57-58, n. XXIII: «Gli Oratorj, e Cappelle private nelle Case, e specialmente in Città vanno tutte abolite non ostante qualunque privilegio breve o licenza senza distinzione veruna, giacché le medesime non esistono, che nelle Città ed in Case di persone, che hanno tutto il comodo di andare in tutti i tempi e in tutte le stagioni alle Chiese, ed oltre alla loro indecenza non fervono, che a distogliere di andare alle funzioni Parrocchiali le famiglie e servitù loro».

⁴⁴ Cfr. *Atti*, p. 59.

⁴⁵ *Atti*, p. 59.

nell'istessa Chiesa»⁴⁶. Si propone di eliminare i quadri di santi dall'altar maggiore, dove dovrebbe esservi solo una Croce⁴⁷. Altra *captatio benevolentiae* riguarda il sostentamento del clero, da realizzare anche devolvendo alle parrocchie i benefici delle abbazie⁴⁸ per evitare celebrazioni private onde sostenersi, avvilendo il proprio ufficio⁴⁹.

Le successive disposizioni sulla Messa, volte alla purificazione in senso giansenistico e troppo minuziose per non essere state concordate con il vescovo de' Ricci, indicano, tra i testi da usare per il catechismo successivo alla Messa (obbligatorio e della durata di minimo mezzora) varie opere che erano già all'*Indice* nel 1758⁵⁰ – come il *Rituel romain du pape Paul V à l'usage du diocèse d'Alet*, il *Catechismo* di Colbert de Croissy, vescovo di Montpellier, *L'Année chrétienne ou les messes des dimanches* di Nicolas Le Tourneux, – o che vi sarebbero state poste successivamente⁵¹: le *Riflessioni morali sul Nuovo testamento* di Quesnel (l'autore era già all'*Indice* per altre opere), *Exposition de la doctrine chrétienne* di François-Philippe Mesenguy, la traduzione della Bibbia dell'arcivescovo di Firenze Antonio Martini⁵² (che sarebbe stata proibita da Pio VII), la *Teologia Morale* di Tam-

⁴⁶ *Atti*, p. 59-60.

⁴⁷ Cfr. *Atti*, p. 60.

⁴⁸ Cfr. *Atti*, p. 62, n. XXXVI.

⁴⁹ Cfr. *Atti*, p. 60-61, n. XXX.

⁵⁰ Cfr. *Atti*, p. 66-68, n. LIV.

⁵¹ Tutte le seguenti opere risultano nell'edizione dell'*Indice* del 1948.

⁵² Il pratese Antonio Martini (1720-1809), divenuto direttore del Collegio di Superga (Torino), iniziò una traduzione in italiano del Nuovo Testamento secondo la Vulgata sisto-clementina, ma presto si rese conto che questo lavoro era incompatibile con l'attività di direttore del collegio. Rassegnò quindi le dimissioni e accettò dal re Carlo Emanuele III di Savoia una nomina a consigliere di Stato. Martini pubblicò il Nuovo Testamento nel 1771. Quindi si dedicò all'Antico Testamento, la cui traduzione intraprese lavorando anche sul testo ebraico. Segnalò in appendice e nelle note le varianti del testo greco dei Settanta e di altre venerabili traduzioni e del testo ebraico. Si trattò della prima traduzione in italiano dai tempi del monaco Nicolò Malermi (1471). L'opera fu approvata nella sua interezza da Pio VI e rimase la traduzione in italiano più diffusa nella Chiesa cattolica italiana fino al XX secolo. Il papa lo volle premiare nominandolo vescovo di Bobbio. Mentre si recava a Roma per l'investitura, il Martini si fermò a Firenze e il granduca Pietro Leopoldo rimase colpito dalla cultura di questo uomo di chiesa toscano e gli propose di venire nominato arcivescovo di Firenze, essendo da poco spirato il precedente arcivescovo Francesco Gaetano Incontri. Il Martini chiese prima il beneplacito del pontefice e del Re di Sardegna, e una volta ottenuti accettò l'incarico, che avrebbe retto per quasi trent'anni (1781-1809). Pietro Leopoldo si trovò però poi a scontrarsi con l'arcivescovo, che con fierezza tenne fronte alla sua politica ecclesiastica di stampo giansenistico, opponendosi duramente alle riforme che secolarizzavano gli istituti religiosi, ridimensionavano il potere del clero, eccetera. Cfr. ALFREDO VITTI, voce *Antonio Martini*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XXII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1934.

burini, la *Storia ecclesiastica* di Bonaventure Racine e quella di Claude Fleury (autore già posto all'Indice per altri testi).

Il penultimo punto (LVI) propone l'abolizione degli altari laterali («Nelle loro [dei regolari] non vi potrà essere che l'Altare Maggiore») e l'ultimo tende a sovvertire i Conventi dei regolari, cercando di staccarli dalla loro Provincia ecclesiastica e sottoporli al governo di vescovi, trasformando i conventi in «tanti corpi staccati, senza relazione tra di loro»⁵³, praticamente trasformandoli in parrocchie.

Il fine sembra essere il ridimensionamento del potere centrale romano, raggiunto attraverso il lusingamento di vescovi e di parroci, di cui si accresce il potere ed il valore sociale (rispetto a canonici e frati).

Terza sessione, 20 settembre mercoledì: Grazia e Predestinazione

Il lavori della terza sessione, aperti alle ore 8 del 20 settembre alla presenza di 242 “Patrini”, di cui 173 parroci, dopo aver proposto per la sessione successiva l'argomento dei sacramenti in genere e in particolare Battesimo, Confermazione ed Eucarestia⁵⁴, videro l'approvazione dei decreti sulla Fede, sulla Chiesa, sulla grazia, sulla predestinazione e sui fondamenti della morale.

Il cerimoniale comportava la sottoscrizione dei decreti e, come detto, chi si rifiutava doveva motivare per iscritto le ragioni del proprio dissenso: un altro metodo per spingere ad accettare le proposte del vescovo, infatti solo cinque sacerdoti rifiutarono di sottoscriverli (ed uno firmò *iuxta modum*)⁵⁵.

In essi, dopo una sconcertante conferma dell'Unità e Trinità di Dio (a che ribadire un concetto che non aveva certo bisogno di una ratifica dal Sinodo pisano?) si iniziano ad inserire alcune frasi ambigue e destabilizzanti:

I Canoni di disciplina, che si spesse volte si fecero, non furono articoli, che facessero parte sostanziale della Religione; ma furono mezzi creduti, secondo le circostanze ed i paesi, necessari a bene osservarla. Dal suddetto principio scende come una dimostrazione quella massima così certa ed infallibile, che nella Dottrina e nella Morale solo è vero ciò che è antico, ed è certamente falso ciò che s'introdurre col tempo. Non crederà mai la Chiesa ciò che allora non credette, né mai lascerà di professare ciò che allora insegnò.⁵⁶

È palese l'intenzione di aspirare ad una “Chiesa delle origini”, sfrondata di tutte le sovrastrutture e gli orpelli che, «non vegliando i Pastori», vengono poste

⁵³ *Atti*, p. 69.

⁵⁴ Cfr. *Atti*, p. 45.

⁵⁵ Cfr. *Atti*, p. 100. *Iuxta modum* è la formula per indicare un'approvazione non incondizionata, nella fattispecie subordinata alla corrispondenza ai Canoni tridentini.

⁵⁶ *Atti*, p. 77.

da «persone o illuse o interessate o maligne» in «tempi di oscuramento e di tenebre»⁵⁷. Naturalmente esiste un «giudice vivo» cui rivolgersi: la Chiesa stessa, «rappresentata dal corpo dei pastori Vicarj di Gesù Cristo, uniti al Capo Ministeriale, [...] il Romano Pontefice primo fra essi»⁵⁸. Da queste parole, al tempo stesso superflue ed un po' ambigue, discende la prima concreta conseguenza:

Riconosciamo noi dunque come un articolo fondamentale di nostra credenza, che la Chiesa anche universale non ha alcun diritto di stabilire nuovi Dommi, ma solo di conservare gli antichi, e riconosciamo [sic] altresì, che nell'esercizio di quello diritto non può dipartirli dalle Scritture divine, e dalla venerabile Tradizione uniforme.⁵⁹

La conseguenza concreta non tarda a giungere:

Il Santo Sinodo dunque, riconoscendo la vera autorità della Chiesa, rigetta solennemente tuttocìo che vi aggiunsero le passioni nei secoli posteriori, persuaso che non appartiene alla Chiesa entrare nei temporali diritti della sovranità, stabilita immediatamente da Dio [...].⁶⁰

Di conseguenza vengono adottati «i quattro celebri articoli del Clero Gallicano»⁶¹.

Parimenti il secondo decreto, incentrato sullo spinoso tema della grazia, che affoga in un mare di pagine una serie di posizioni ereticali (tra cui quella che afferma: «senza di essa [la grazia] non solo non si può compiere, ma neppure cominciare un'opera buona»⁶²), termina addirittura con l'accettazione di ventiquattro articoli teologici di Lovanio⁶³ (1677) e dei dodici Articoli⁶⁴ presentati a Benedetto XIII dal cardinale di Noailles, falsamente presentati come «racco-

⁵⁷ *Atti*, p. 78.

⁵⁸ *Atti*, p. 78.

⁵⁹ *Atti*, p. 79.

⁶⁰ *Atti*, p. 80-81.

⁶¹ *Atti*, p. 81.

⁶² *Atti*, p. 89-90. Pio VI bolla questa affermazione come «falsa, pernicioso, induce nell'errore condannato dal tridentino come eretico, di nuovo condannato in Bajo, art. 40» (*Auctorem fidei*, XXIII). Dal teologo belga Michele Baio (Michel de Bay, 1513-1589) docente a Lovanio, derivò il baianismo, dottrina condannata da Pio V che sosteneva tesi molto vicine a quelle di Lutero e Calvino, considerata anticipatrice del giansenismo, affermando la corruzione totale dell'uomo dopo il peccato originale e l'impossibilità di resistere alla grazia. Vale la pena ricordare che la dottrina del giansenismo ritiene che l'uomo sia corrotto dalla concupiscenza e quindi destinato a fare il male. Questa corruzione viene trasmessa ereditariamente: l'uomo dunque non è libero, e senza la grazia divina, l'uomo non può far altro che peccare e disobbedire alla sua volontà. Dio, all'atto della creazione, aveva dotato l'uomo della "grazia sufficiente" ma questi l'aveva persa con il peccato originale. Allora Dio ha deciso di donare, attraverso la morte e resurrezione di Cristo, una "grazia efficace" agli uomini da lui predestinati, resi giusti dalla fede e dalle opere.

⁶³ Riportati alle p. 96-98.

⁶⁴ Riportati alle p. 99-100.

mandati» dai Papi⁶⁵ – che invece non si erano ancora espressi ufficialmente (lo faranno in seguito, condannandoli in buona parte) – secondo una prassi di falsificazione già attuata dai giansenisti⁶⁶

Quarta sessione, 22 settembre 1786: Battesimo, Confermazione ed Eucarestia

Perfettamente ortodosso riguardo al battesimo ed alla cresima (anzi, sottolinea l'importanza del primo tanto da imporre il battesimo entro 24 ore, anche contro il desiderio dei genitori di rimandarlo – a meno che essi siano israeliti o islamici)⁶⁷, nelle undici pagine dedicate all'Eucarestia si evitano problemi non parlando esplicitamente di transustanziazione e della presenza reale, ma dandola per certa e assodata⁶⁸. Ci si sofferma invece sulla forma del Sacrificio, affermando «esser cosa conveniente che in ciascun Tempio sia un solo Altare»⁶⁹, sul quale non devono essere posti fiori o reliquiari, possibilmente ripristinando l'uso del ciborio e prescrivendo quindi l'eliminazione degli altari laterali. Auspica – ma non lo impone – il «richiamare la Liturgia ad una maggiore semplicità di riti, coll'espolarla in lingua volgare, e con proferirla a voce elevata»⁷⁰ e si augura che i partecipanti al Sacrificio si comunichino «qualunque volta vi assistano»⁷¹. Precetto poco compatibile con le disposizioni in tema di confessione⁷² e con l'imposizione di una sola messa parrocchiale⁷³.

⁶⁵ *Atti*, p. 95-96: «essendo notissimo all'Europa tutta che quegli articoli furono in Roma assoggettati ad un severissimo esame, e ne uscirono non solamente immuni da qualunque censura, ma addirittura furono raccomandati dai sopra lodati Pontefici».

⁶⁶ «Una nuova malignità dalla setta [*dei giansenisti*] fu quella di far stampare i 12 articoli mandati dal Cardinal di Noailles al papa, come spiegazioni mandate dal papa sopra la bolla; di che si levò grande rumore in Francia, avanti che si scoprisse la nera calunnia. Il re fece lacerare tale stampa; ed i vescovi di Saintes, ed il rinomato Fleury vescovo di Frejus, che fu poscia cardinale e primo ministro di stato, senza averne il titolo la condannarono». JACQUES HARDION, *Storia universale sacra e profana*, Tasso, Venezia 1832-1835, vol. XVII (1834), p. 216.

⁶⁷ Cfr. *Atti*, p. 111, n. VII e p. 113, n. XI.

⁶⁸ Cfr. *Atti*, p. 124-125.

⁶⁹ *Atti*, p. 130.

⁷⁰ *Atti*, p. 131.

⁷¹ *Atti*, p. 131.

⁷² Prevista una sola volta nella vita: cfr. *ultra*, Sessione V.

⁷³ Cfr. *Atti*, p. 130, n. 1 che rimanda alla *Appendice al Sinodo diocesano di Pistoja*, n. IX: *Istruzione Pastorale di Monsignor Vescovo in congiuntura della erezione delle nuove Parrocchie di Prato*. L'anonimo autore della *Lettera di un ecclesiastico italiano diretta a monsignore Scipione de' Ricci vescovo di Pistoja, e Prato in Toscana concernente il sinodo diocesano* (s.l., s.d.) scrive a questo proposito: «Ma voi Monsignore, nel mentre richiamate ad alta voce, primitivi costumi, riti antichi, vetuste costumanze, tentate di allontanarvi affatto, e distruggere il vero genuino Spirito della Chiesa: giacché non solo coll'unica vostra Messa non promovete la frequenza de' Sacri Misterj, ma ne allontanate totalmente i fedeli, e rendete loro poco men che impossibile l'accostarsi ad essi qualche volta

La sottoscrizione fu posta da 238 sacerdoti (Vescovo compreso) sui 244 presenti, con tre “refrattari” e quattro che firmarono *iuxta modum*⁷⁴.

Quinta sessione, 25 settembre 1786: dalla penitenza al matrimonio.

Qualche dissenso si fece sentire, poiché, anche se in «pochissimi», alcuni intervenuti si lamentarono che le materie su cui deliberare erano troppo complesse per richiederne l’approvazione dopo una semplice loro lettura dal pulpito e, soprattutto, gli argomenti eccedevano di gran lunga i limiti di un Sinodo diocesano⁷⁵. La “lagnanza” venne respinta con l’argomentazione che l’uso dei sinodi prevedeva la semplice lettura pubblica e che procedere altrimenti avrebbe rallentato i lavori, che esisteva il tempo sufficiente per chiarire i dubbi prima di sottoscrivere ed infine – non senza palese sufficienza – si accusava di ignoranza chi non comprendeva le materie trattate⁷⁶. Riguardo all’accusa di eccedere i limiti, si distingue tra

gli usi che sono autorizzati dalla pratica costante invariabile de’ più antichi tempi della Chiesa, dagli usi introdotti dappoi nei tempi a noi più vicini, e che non hanno alcun fondamento nell’antichità. Riguardo ai primi il santo Sinodo non ha inteso d’introdurre la minima variazione. Riguardo agli altri esso ha creduto di richiamarli alla loro origine, e in alcuni Articoli ha solamente notato de’ rimedi pagliativi esprimenti il desiderio di un cambiamento, ma non già un cambiamento attuale.⁷⁷

Inoltre, di fronte all’opposizione del parroco di Luogomano, don Marco Vivarelli, che non aveva mai voluto firmare i decreti e che sosteneva che essi attaccassero «immediatamente le verità fondamentali della cristiana morale»⁷⁸, si propose scelta di «due persone probe ed illuminate, che gli facciano spiegar

fra l’anno. Per fermo, come mai in tanta molteplicità di persone, tutte diverse di stato, di condizione, in mezzo ad impieghi obbliganti, e necessarie occupazioni; fra una varietà di robustezza, di temperamenti, diverse età; indoli varie, inclinazioni, ed affetti ineguali, come dissi, potrà combinarsi un ora sola, in cui tutti senza riserva debbano convenire alla Messa, e comunicarli? Come poi in tanta scarsezza de’ Ministri, che cercate introdurre, potranno prima tutti disporsi alla Santa Confessione?» (p. 10-11).

⁷⁴ Cfr. *Atti*, p. 133.

⁷⁵ «Si chiede la minuta dei Decreti del Sinodo, accusando le materie che si propongono troppo complicate per non poter giudicare nell’atto di essere proposte, senza prima averle considerate con tutta la riflessione e maturità. Finalmente sembra loro che il Sinodo Diocesano ecceda i suoi confini con alcuni stabilimenti, che sembrano contrari agli usi universalmente ricevuti dalla Chiesa». *Atti*, p. 136.

⁷⁶ «A chi non basta tanto tempo per mettersi al fatto delle materie, non basterebbe neppure la copia dei Decreti, ma ci vorrebbe la scuola di più anni. Ora le Sessioni del Sinodo non sono una cattedra per istruire chi non sa le materie». *Atti*, p. 137.

⁷⁷ *Atti*, p. 137.

⁷⁸ *Atti*, p. 137.

meglio i suoi sentimenti, per essere assicurati della sua dottrina»⁷⁹. Sostanzialmente, invece di ammettere l'errore, si cerca di trovare l'interpretazione che permetta di farlo passare per corretto.

Quindi si affrontano gli argomenti del giorno: la penitenza, le indulgenze, la scomunica, l'estrema unzione, l'ordine sacro e il matrimonio.

Sulla penitenza il sinodo si mostra rigorista: «noi dichiariamo di credere non esservi alcun peccato di sua natura irremissibile, ma non possiamo a meno di non ammirare quella tanto venerabile disciplina dell'antichità, che alla penitenza non ammetteva così facilmente, e forse non mai chi dopo il primo peccato e la prima riconciliazione ricadeva nella colpa»⁸⁰. Inoltre stabilisce che la formula di assoluzione prevedesse l'imposizione delle mani e la recita del *Misereatur tui* sull'assolvendo.

Per le indulgenze, in attesa di un futuro sinodo *ad hoc*, si impone l'eliminazione delle «tabelle delle Indulgenze affisse alle porte delle chiese e singolarmente quelle che riguardano le Indulgenze dei morti e gli Altari privilegiati»⁸¹. Sulle scomuniche si ritengono invalide quelle comminate *ipso facto*, essendo necessario un procedimento *ad personam*. Simile criterio viene adottato per le sospensioni di ecclesiastici.

Dell'estrema unzione si ricorda che non sostituisce la penitenza e che deve essere impartita non solo in caso di vicinanza della morte, ma anche di infermità grave e, per evitare le insidie del Maligno, «raccomanda al Paroco [*sic*] di non abbandonare l'infermo anco dopo avergli amministrato il Sacramento della Penitenza, l'Estrema Unzione, ed il Viatico, finché non sia cessato il pericolo, o non sia passato all'altra vita»⁸².

In quanto all'Ordine sacro, il Sinodo «applaude» le decisioni del Granduca di «far rientrare secondo il primitivo costume in una massa comune del Patrimonio Ecclesiastico le rendite Beneficarie»⁸³, in maniera che esse siano ridistribuite al clero da parte dell'Arcivescovo. Le regole sembrano molto assennate, anche se appare inusuale che la regolamentazione sia quella imposta dal potere statale, anziché dalla Chiesa, come se questa volesse farsi scudo di un'autorità più forte.

Sul matrimonio vi sono alcune disposizioni ecclesiastiche (per contrastare il matrimonio di sorpresa, sottolineare ai nubendi il carattere sacramentale dell'unione, evitare lo sfarzo della cerimonia) frammiste ad altre di carattere del

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Atti*, p. 149.

⁸¹ *Atti*, p. 153.

⁸² *Atti*, p. 162.

⁸³ *Atti*, p. 170.

tutto estraneo alla materia religiosa (l'invito ad allattare al seno, a non disperdere il patrimonio per lasciarlo ai posteri, educare i figli perché prestino «un buon servizio ai loro simili ed allo Stato»⁸⁴, etc.).

Su 232 sacerdoti presenti, otto rifiutarono di sottoscrivere, sei lo fecero *iuxta modum*.

Sesta sessione, 26 settembre 1786: l'iconoclastia contro la devozione popolare.

L'argomento della sessione riguarda la preghiera: si rigettano come «nuove ed erronee»⁸⁵ la devozione al Sacro Cuore di Gesù ed altre simili⁸⁶, chiedendo di moderare quella nei confronti della Vergine Maria⁸⁷, di eliminare la maggior parte delle immagini, soprattutto quelle oggetto di venerazione:

Per questo medesimo fine vuole il santo Sinodo, che si tolga affatto il pernicioso costume di distinguere certe date immagini, specialmente della Vergine con titoli e nomi particolari, e per lo più vani e puerili [...] e che oltre a questo non si tengano per quanto si può raddoppiate nelle Chiese le Immagini della Beata Vergine, e degli altri Santi, ma sarà permesso piuttosto porre per ornamento pitture rappresentanti qualche edificante fatto d'istoria del vecchio o nuovo Testamento.⁸⁸

Se i santi e la Madonna erano, per quanto possibile, estromessi dalle pitture, veniva invece introdotto l'obbligo di ricordare durante la S. Messa la memoria, «aggiungendo al Canone dopo quelle parola *Pro Antistite nostro etc.* quest'altre *et pro Magno Duce nostro etc.*, come pure nelle altre pubbliche preghiere non si tralascino le orazioni per il Vescovo e per il Sovrano secondo gli ordini già stabiliti»⁸⁹. Commenda la preghiera pubblica, cui spinge ogni cittadino, ma depreca «le così dette Novene Ottavarj etc., la molteplicità delle Processioni, certe nuove feste straordinarie»⁹⁰, d'ora in poi vietate senza il permesso del Vescovo⁹¹.

Vengono chiusi gli oratori pubblici e vietata la celebrazione nelle cappelle private nei giorni festivi (negli altri giorni ci si rimetterà al «discreto arbitrio del Vescovo»⁹²). Quindi fa obbligo ai Monaci Regolari, nei giorni di festa, di chiu-

⁸⁴ *Atti*, p. 189.

⁸⁵ *Atti*, p. 199.

⁸⁶ Il vescovo aveva già inviato, il 3 giugno 1781, una circolare contro la devozione del Sacro Cuore di Gesù.

⁸⁷ Cfr. *Atti*, p. 200.

⁸⁸ *Atti*, p. 202-203.

⁸⁹ *Atti*, p. 204.

⁹⁰ *Atti*, p. 206.

⁹¹ Si permettono solo le processioni della Domenica delle Palme, del Santo Sepolcro e della Purificazione (in chiesa); del Corpus Domini e delle Rogazioni (all'esterno). Abolite tutte le altre «specialmente quelle destinate a portare in giro qualche Immagine o Reliquia» (p. 207).

⁹² *Atti*, p. 210.

dere le proprie chiese e di recarsi a servire come coadiutori nelle rispettive parrocchie⁹³. Curiosamente, per stabilire i limiti del territorio parrocchiale, ci si rivolge al Sovrano⁹⁴!

Quanto poi agli Ordini, si propone il mantenimento di uno solo, scelto per antichità, cioè quello di S. Benedetto, la cui regola si dovrebbe adattare al «metodo della vita dei Signori di Porto-Reale»⁹⁵, in maniera da eliminare le dispute tra i diversi Ordini. Essi non avranno chiese pubbliche, non faranno parte della gerarchia ecclesiastica e non saranno promossi agli ordini sacri. Ogni città dovrebbe avere un solo monastero, situato in un luogo solitario al di fuori di essa, circondato da una modesta tenuta ove far lavorare manualmente i monaci. Tra le varie innovazioni si propone l'abolizione dei voti di castità, povertà ed obbedienza permanenti: saranno annuali e rinnovabili, su consiglio e licenza del Vescovo, dal quale i monaci dipenderanno direttamente. Le monache dovrebbero emettere i voti perpetui non prima dei 40-45 anni e precedentemente occuparsi di lavori manuali e non di «carnale spiritualità»⁹⁶.

Infine si rivolge al Granduca un appello affinché convochi un Concilio nazionale della Chiesa toscana «per terminare nella Chiesa delle rispettive nazioni le differenze in materia di Religione»⁹⁷.

I decreti non furono firmati da otto sacerdoti; uno sottoscrisse (per sé e in nome di un confratello) *iuxta modum* e un altro sottoscrisse solo l'appello al Granduca⁹⁸.

Settima sezione, 28 settembre 1786: la chiusura.

Senza bisogno di mettere ai voti il decreto finale, che abrogava le decisioni dei sinodi precedenti⁹⁹, si legge anche una lettera del Granduca, che si compiace di sapere che l'unica voce esplicitamente contraria alle modalità del Sinodo, quella del canonico Fabbrizio Cellesi¹⁰⁰, si era “ravveduta”¹⁰¹. Quindi la Messa solenne ed il *Te Deum* suggellano l'incontro.

⁹³ Cfr. *Atti*, p. 211.

⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

⁹⁵ *Atti*, p. 238.

⁹⁶ *Atti*, p. 239.

⁹⁷ *Atti*, p. 240.

⁹⁸ Cfr. *Atti*, p. 243.

⁹⁹ Cfr. *Atti*, p. 249.

¹⁰⁰ Questi aveva osato tacciare «di mancanza di libertà il Sinodo, di una specie di violenza, di soggezione, e di estorsione nelle sottoscrizioni». *Atti*, p. 191.

¹⁰¹ Cfr. *Atti*, p. 246.

La ricezione del Sinodo

I decreti sinodali furono caldamente raccomandati dal Granduca al sinodo nazionale dei vescovi della Toscana, che si riunì a Firenze, presso Palazzo Pitti, il 23 aprile 1787. Tuttavia i vescovi, con la sola eccezione di tre prelati, respinsero l'invito, sollecitati dall'Arcivescovo di Firenze, il citato Antonio Martini, che seppe far valere le proprie posizioni a fronte della politica del Granduca: Pietro Leopoldo avrebbe voluto infatti una rottura con Roma nell'ottica di una maggiore indipendenza delle sue decisioni in materia di clero. Durante i lavori dell'assemblea il Martini ottenne l'appoggio di altri arcivescovi e vescovi toscani, tra cui Roberto Costaguti, vescovo di Sansepolcro, uomo di vasta cultura teologica e biblica e già rettore dell'Università di Malta¹⁰².

Nella propria diocesi, Scipione de' Ricci iniziò ad applicare con mano ferma alcuni passaggi apparentemente secondari dei decreti: in particolar modo attuò l'iconoclastia, vietò le processioni, il culto delle reliquie e chiuse numerose confraternite.

Ma la situazione ebbe un'improvvisa svolta nel 1790: la morte di Giuseppe II fece ascendere Pietro Leopoldo al trono imperiale, che avrebbe occupato fino alla scomparsa, nel 1792; venuto quindi a mancare l'appoggio del Granduca, de' Ricci fu fatto oggetto di minacce da parte di manifestanti, che lo accusavano di aver distrutto alcune reliquie e nel 1791 abbandonò il seggio vescovile fuggendo inizialmente a Firenze, e quindi visse come privato cittadino fino alla morte, avvenuta nel 1810.

Nel frattempo le sue idee furono condannate dalla bolla papale *Auctorem fidei* del 28 agosto 1794, promulgata da Pio VI (1775-1799). Nel 1799 dovette ritrattare pubblicamente le proprie idee con un primo atto di sottomissione. Sperò quindi nel sostegno di Napoleone per tornare alla ribalta, ma il generale francese, che in quel momento stava cercando di realizzare un concordato con il Papa, preferì tenersi lontano dal giansenismo e nel 1805 de' Ricci fu infine costretto da papa Pio VII (1800-1823) a firmare un definitivo atto di sottomissione.

Quando, nel 1790, il Granduca divenne Imperatore del Sacro Romano Impero facendo perdere al vescovo anche l'appoggio politico, scoppiarono alcuni tumulti che lo costrinsero alla fuga ed infine, nel 1791, rinunciò alla diocesi. Costretto a ritirarsi a vita privata nella sua villa di campagna di Rignano, frazione di Greve in Chianti, dove morì nel 1810.

¹⁰² Cfr. ALFREDO VITTI, voce *Antonio Martini*, in *Enciclopedia Italiana*, cit.

La bolla pontificia "Auctorem fidei"

Il 28 agosto 1794, quasi otto anni dopo il sinodo e sei dopo la pubblicazione dei suoi atti, Pio VI promulgò la bolla *Auctorem fidei*. In essa vengono esaminati e confutati 85 articoli del documento sinodale di Pistoia.

Delle «proposizioni» approvate dal sinodo sette furono condannate come eretiche e altre come «scismatiche, erronee, sovversive della gerarchia ecclesiastica, false, temerarie, capricciose, ingiuriose alla Chiesa e alla sua autorità, conducenti al disprezzo de' sacramenti e delle pratiche di santa Chiesa, offensive alla pietà dei fedeli, che turbavano l'ordine delle diverse chiese, il ministero ecclesiastico, la quiete delle anime; che si opponevano ai decreti Tridentini, offendevano la venerazione dovuta alla Madre di Dio, i diritti de' Concilii generali»¹⁰³.

Questo documento è servito come fonte dogmatica per combattere errori dottrinali emersi nel XIX e XX secolo. Essa è citata nella *Pascendi* a proposito della divisione tra Stato e Chiesa¹⁰⁴.

L'accettazione della bolla non fu scontata: essa non venne promulgata, ad esempio, nella diocesi di Noli, per opposizione dello stesso vescovo:

Potrà mai soffrire, che si tenga qualche conto nei Dominj della Serenissima Repubblica d'una Bolla, che contraddice alla di lei assoluta Sovranità? Qui il Vescovo di Noli rimette intiero ai periti di Gius pubblico l'esame della questione, se possa chi tiene nelle mani la suprema Podestà rinunziare arbitrariamente all'indipendenza del suo Stato, soggettarlo alla giurisdizione temporale del Papa, e rendersi di lui vassallo, come fece già a persuasione d'un Legato Pontificio Giovanni, detto *senza terra*, Re d'Inghilterra ed Irlanda. Basta allo scopo prefisso a quest'ultimo paragrafo, che la Costituzione *Auctorem fidei* importi colla sua accettazione in un Stato Sovrano una specie di rinuncia implicita alla stessa sovranità, per conchiudere a tenor dell'assunto che quella Bolla Pontificia ferisce il Serenissimo Governo ne' diritti del suo temporale Dominio, e deve pertanto riputar-

¹⁰³ GAETANO MORONI, *Dizionario storico-ecclesiastico*, cit., vol. LIII, p. 294.

¹⁰⁴ «Le teorie, o Venerabili Fratelli, onde promanano tutti questi errori, son quelle appunto che il Nostro Predecessore Pio VI già condannò solennemente nella Costituzione Apostolica *Auctorem Fidei* (Prop. 2). «La proposizione che stabilisce che la potestà è stata da Dio data alla Chiesa, perché fosse comunicata ai Pastori, che sono ministri di lei per la salute delle anime; così intesa, che la potestà del ministero e regime ecclesiastico si derivi nei Pastori dalla Comunità dei fedeli: eretica». Prop. 3. «Inoltre quella che stabilisce il Romano Pontefice esser capo ministeriale; così spiegata che il Romano Pontefice, non da Cristo nella persona del Beato Pietro, ma dalla Chiesa abbia avuta la potestà del ministero, di cui come successore di Pietro, vero Vicario di Cristo e capo di tutta la Chiesa, gode nella Chiesa universale: eretica». PIO X, *Pascendi Dominici gregis* (1907), parte II.

sene l'accettazione incompatibile colla indipendenza assoluta della Serenissima Repubblica¹⁰⁵.

I governi rivoluzionari sembrarono riaprire la speranza di una imposizione dei principi gallicani, come si evince anche dalla pubblicistica.

Qualche tempo dopo l'occupazione francese della Toscana riaccese nel Ricci la speranza di poter proporre, appoggiandosi ai nuovi governanti, il suo programma di rigenerazione della chiesa: il nuovo e moderno potere nato dalla rivoluzione dovette apparire all'ex vescovo come una riedizione ancor più radicale dell'assolutismo illuminato leopoldino.¹⁰⁶

Ma le sue speranze vennero frustrate: come accennato, Napoleone cercava un accordo con Pio VI e il vescovo giansenista era palesemente un intralcio: fu costretto a ritirarsi a vita privata nella villa di famiglia di Rignano, nel Chianti. «Qui, costretto a vita privata, scrisse un libro di *Memorie*, nel quale l'immagine che volle lasciare di sé era quella di un martire».¹⁰⁷

Solo più tardi accettò di sottomettersi: nel 1805 papa Pio VII a Firenze nel suo viaggio di ritorno dall'esilio francese ebbe modo di incontrare il vescovo de' Ricci che, pur tardivamente, si scusò personalmente.

In quell'occasione il vescovo firmò una ritrattazione delle proprie tesi, condizione questa che gli fu posta per poter incontrare il pontefice.

In questo gesto c'è chi ha visto solo l'espedito di un ipocrita che non si rassegnava alla uscita di scena. Altri vi hanno visto una totale e sincera sottomissione di un uomo che si sentiva sconfitto.¹⁰⁸

I moti popolari

Nei quattro anni successivi al sinodo vennero prese molte iniziative “riformatrici”. Già nel 1785¹⁰⁹ il Granduca, stimolato nella sua opera riformatrice da Scipione de' Ricci, aveva soppresso tutte le compagnie laicali, ad eccezione di alcune molto importanti che risiedevano nella dominante, arrecando loro un grande danno, sia al patrimonio immobiliare che mobiliare, costringendole ad alienare tutti i loro beni.

Ma la perdita più importante fu soprattutto quella arrecata al patrimonio artistico che queste compagnie in centinaia di anni avevano accumulato nelle loro chiese. Questo pa-

¹⁰⁵ *Motivi dell'opposizione del Vescovo di Noli alla pubblicazione d'un Decreto del S. Ufficio di Genova, relativo alla Costituzione Auctorem Fidei del N. S. Padre Pio VI, e della denunzia fattane al Serenissimo Senato di Genova con lettera del dì 8 Ottobre 1794*, p. 72-73.

¹⁰⁶ CLAUDIO GORI, *Scipione de' Ricci, Vescovo di Pistoia*, in «Il Covile», anno XV, n. 862 (22 luglio 2015), p. 15.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Legge del 21 marzo 1785.

trimonio venne affidato agli amministratori degli uffici diocesani dei Patrimoni Ecclesiastici, che dovevano assolvere alla gestione di questi beni fino a che non si fossero costituite in ogni parrocchia quelle «compagnie di Carità» che dovevano comunque sottostare al parroco del luogo.¹¹⁰

Con l'abbandono della scena toscana da parte dell'alto protettore Pietro Leopoldo, Scipione si dovette render subito conto di aver perso ogni protezione politica.

Era l'inizio della fine per i sogni di gloria del vescovo. La rivolta contro il Ricci si accese improvvisa e impreveduta di lì a poco a Pistoia quando, il 13 aprile 1790, si diffuse la notizia che, durante la notte, era stato abbattuto l'altare dell'Oratorio della (soppressa) compagnia della Misericordia: la responsabilità della demolizione fu immediatamente addossata al vescovo.

Come ci informa il *Diario* del medico pistoiese Bernardino Vitoni, il 24 aprile (giorno di sabato e quindi di mercato) il popolo della città e la folla di contadini presenti, richiamati dal suono a martello delle campane di S. Giovanni Fuorcivitas, penetrarono nell'oratorio e fu dato principio a ristabilire l'altare demolito, ciascheduno portando le pietre e il materiale e costringendo i muratori al lavoro.

Al vescovo non rimase che abbandonare la città, dove non avrebbe più fatto ritorno: parti fuggiasco, si portò a Firenze ad esporre il tutto a S. M. la regina e granduchessa di Toscana, da cui ebbe poca accoglienza. Riedificato l'altare, una vera marcia di popolo fece il giro delle chiese ed oratori di Pistoia per liberare le immagini sacre che, per disposizione del vescovo, erano state murate.

Viceversa le immagini che erano state, sotto l'episcopato ricciano, scoperte furono di nuovo velate (immaginiamo con velari e tendaggi) per rispettarne e salvaguardarne la sacralità e i poteri taumaturgici. Infine furono ricondotte nella collocazione originaria le numerose immagini che, con l'intenzione di combattere gli eccessi della devozione popolare, erano state negli ultimi anni trasferite e decontestualizzate, nonché i corpi di santi che erano stati nascosti alla venerazione popolare.¹¹¹

Ecco una cronaca ottocentesca da cui trapela l'intento di utilizzare la figura del vescovo in funzione antipapale (siamo al tempo della "questione romana"), ma a cui sfugge un accenno alla verità: «il Concilio di Pistoia [...] altro non era che la sanzione dei principii e delle riforme di Leopoldo».

Subitoché il vescovo Ricci partì per Firenze il popolo, aiutato dai suoi capi, rovesciò e abolì in pochi giorni, tutto ciò che il Ricci e il Granduca Leopoldo avevano fatto in molti anni per l'utilità della diocesi. Si cercava di disgustare i sovrani, e i vescovi col fine che essi in quella guisa più non ardissero d'ingerirsi negli interessi dei sacerdoti, senza avere l'approvazione e la cooperazione della corte di Roma; l'occasione pareva una delle più favorevoli, e si decisero di lasciare a tutti i futuri riformatori un esempio atto a spaventarli. A quest'uopo, il Concilio di Pistoia, che altro non era che la sanzione dei principii e delle riforme di Leopoldo, e tutte le sue decisioni furono formalmente distrutte, perché ciò esigeva la *volontà del popolo*; e la materialità del culto, le superstizioni popolari,

¹¹⁰ *Le Misericordie se ne ricordano*, in «Il Covile», n. 862, p. 23.

¹¹¹ CLAUDIO GORI, *Scipione de' Ricci*, cit., p. 14.

gli abusi e tutto ciò che poteva appagare i desideri di uomini ambiziosi, interessati, e fanatici furono riposti nei loro antichi onori. Gli altari demoliti furono ricostruiti; le immagini furono rimesse al posto, e velate di bel nuovo, le abolite cerimonie rimesse in onore, come pure quelle preghiere che erano state tolte, e tutto il lusso delle feste e delle funzioni religiose; i libri che erano stati stampati, per ordine del vescovo e distribuiti ai parroci, furono dati alle fiamme; gli studi ecclesiastici del seminario e d'altre scuole furono interrotti; le confraternite soppresse furono ristabilite; il calendario della diocesi fu annullato, e quello di Firenze riprese il suo posto; fino le istruzioni pastorali, e i catechismi furono sospesi, per odio che portavasi al vescovo al quale erasi debitori di tutte queste cose.¹¹²

In poco tempo, quindi, si ritornò al passato; ma fu necessario il coraggio del popolo e il venire meno del sostegno del sovrano riformatore, perché questo potesse accadere. Altrimenti, l'acquiescenza ai capricci iconoclasti del vescovo avrebbe finito per prevalere.

Conclusioni

Il giansenismo¹¹³ fu, per certi aspetti esteriori, il precursore della furia “iconoclasta” successiva al Vaticano II. Ma non si dovrebbe considerare lo “spirito del Concilio”, di chiaro stampo neo-modernista, come un discendente diretto dello spirito di Port-Royal. Il giansenismo, infatti, è una corrente cripto-calvinista che ha deciso di rimanere all'interno della Chiesa e di agire in essa come una metastasi. Anche il modernismo ha la caratteristica di voler portare la rivoluzione dall'interno, ma le sue radici ideologiche si rifanno piuttosto allo storicismo, al darwinismo (e, inconsciamente, al marxismo). In comune vi sono indubbiamente alcuni aspetti secondari, che portano ad un comportamento identico: la critica nei confronti della religiosità popolare, l'archeologismo liturgico, l'ipocrita “pompa della povertà”¹¹⁴. Profonda differenza ideologica, dunque, anche se talvolta alcuni obiettivi immediati possono combaciare¹¹⁵.

¹¹² A. G. DE POTTER, *Il vescovo Scipione de' Ricci e le riforme religiose in Toscana sotto il regno di Leopoldo sotto il regno di Leopoldo I*, Dario Martini, Firenze 1869, vol. II, p. 509-510. Corsivo nell'originale.

¹¹³ Vale la pena ricordare le date salienti relative a tale movimento ereticale: il Concilio di Trento si svolse dal 1545-1563, Giansenio visse successivamente (1585-1638), ma il suo *Augustinus* vide la luce postumo (1640); gli Articoli di Lovanio risalgono al 1677 e i Quattro articoli galliani al 1682. La bolla di condanna *Unigenitus* fu pubblicata nel 1713.

¹¹⁴ Definisco “pompa della povertà” non solo l'abbandono pretestuoso di paramenti liturgici o accessori (triregno, sedia gestatoria, camauro, etc.) o l'ostentazione di accessori “semplici” (scarpe nere, cartelle vecchie), ma anche la sistematica – e costosa – distruzione degli altari (laterali e non) avvenuta dopo il Vaticano II.

¹¹⁵ Del resto è ciò accade anche tra le istanze moderniste e neo-moderniste da un lato e quelle della teologia della liberazione e gli obiettivi dell'infiltrazione marxista nei seminari dall'altro. Su quest'ultimo argomento, cfr. il mio *Il seminarista rosso*, in «Confini. Idee ed oltre», anno XX, n. 51 (2017), p. 31-52.

Recensioni

LUCIANO PRANZETTI, *Dante. La Divina Commedia tra Sacra Scrittura, Patristica e Scolastica*, Centro Incontri Culturali, Civitavecchia 2016, vol. I, *Inferno*, p. 74; vol. II, *Purgatorio*, p. 120.

Dante, autore cattolico e perfettamente ortodosso, è di troppo vasta levatura perché la cultura progressista non cerchi di appropriarsene: nel corso degli ultimi due secoli sono fiorite interpretazioni fantasiose che lo vorrebbero templare (ovviamente!), eretico, cataro, sufi, cabalista, alchimista, massone, precursore della riforma protestante, anarco-socialista e via dicendo. A proposito delle supposte influenze esterne (in particolare quelle islamiche – ma basta leggere il *Libro della Scala*, supposta opera ispiratrice del viaggio dantesco, per rendersi conto della sua pochezza letteraria e dell'abisso che lo separa dalla impeccabile costruzione dello scrittore fiorentino), Giorgio Petrocchi, uno dei maggiori dantisti, cui si deve una fondamentale edizione della *Divina Commedia*, spazzò via le numerose dicerie facendo giustizia con una frase lapidaria: «Le fonti di Dante sono Virgilio e la Bibbia».

Un'affermazione sintetica, che ovviamente vuole riconoscere in “Virgilio”

non solo l'*Eneide*, ma tutta la cultura classica e nella “Bibbia” anche la Patristica e la Scolastica, vale a dire la cultura medioevale.

Per dimostrarlo, anziché andare alla ricerca delle chiavi nascoste tanto care ai “velamisti” – ossia coloro che partono dal presupposto che tutta l'opera dantesca debba essere interpretata a partire dal verso di *Inf.* IX 63, con l'invito a guardare «sotto l'elame de li versi strani», scritto per sottolineare la scena quale allegoria dell'impotenza della sola ragione (Virgilio) disgiunta dalla fede, ma interpretato come l'invito a cercare la presenza di messaggi ereticali nascosti sotto l'apparenza di un poema cristiano – basta notare la costata presenza di citazioni bibliche, patristiche e scolastiche presenti nel divino poema. Un lavoro, ovviamente, non semplicissimo, al quale si è applicato Luciano Pranzetti, docente di letteratura, che ha raccolto in due volumi (e un terzo, sul *Paradiso*, è in preparazione) appunto tutte le citazioni bibliche, patristiche e scolastiche di cui la *Divina Commedia* è disseminata. Lo studioso, che già aveva dedicato un simile studio all'altra “fonte” indicata da Petrocchi (*Dante-Virgilio. Corrispondenze stilistiche*, Centro Incontri Culturali, Ci-

vitavecchia 2012) indica per ogni canto i versi che sono stati direttamente ispirati da una fonte cristiana ed il testo della fonte stessa (in italiano, per rendere la lettura più accessibile).

Il risultato è «un Dante di limpida, inconcussa ortodossia cristiano-cattolica, gran conoscitore della Bibbia e, soprattutto, dei più autorevoli Santi padri e Dottori, in specie San Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae*) e, in misura minore, Sant'Agostino (*De Civitate Dei*). Talora [...] Dante allega brani e periodi di precisa corrispondenza ma talora anche citazioni e riferimenti di vasta trattazione» (vol. I, p. XII). La derivazione dal tomismo è evidente (e non a caso amplissimo è lo spazio – tre canti del *Paradiso*: X, XI e XII – ed il ruolo affidati dal Poeta al *Doctor Angelicus*) e fa quindi piazza pulita di tutte le pretese teorie di un Dante eterodosso. Pranzetti ironizza gustosamente sulla «fantasiosa, amena, ridicola, anti-storica e irricevibile ipotesi di intruppare il nostro Poeta» nell'esoterica schiera di iniziati di cui sopra e, recentemente, anche di consumatore di sostanze allucinogene o di templare in viaggio in Islanda: «dove, a parere di un ingegnere e di un “dantista”, il Poeta avrebbe, pochi mesi avanti la sua morte, nascosto il manoscritto della *Commedia* in una cavità ipogea le cui coordinate sarebbero cripticamente iscritte, naturalmente, come codice occulto: nei due monosillabi del verso “e aggi a mente quando *tu le scrivi*” [tu le = Tule, cioè Thule] (*Purg.* XXXIII, 55); ne *La primavera*, tempera su tavola del Botticelli; nella tempera grassa del *Cenacolo* leonardiano, su cui i due, con colpi di fosforescenti draghinasse e

durlindane ermeneutiche, almanaccano e strologano di date, latitudini, equinozi e viaggi; convinti, così pare, che la tratta Ravenna/Islanda/Ravenna sia stata, per quei tempi, una gita fuori porta facilmente sostenibile da un individuo, Dante, già malazzato ed avanti con gli anni» (vol. I, p. XIII).

Naturalmente, non tutte le ipotesi esoteriche ed anticattoliche dei “velamisti” sono astruse come queste ultime: altre (Schuré, Palacios, Pascoli, Rossetti, Evola, Righini, Aroux, Valli, etc.) sembrano avere maggior serietà di esposizione e quindi risultano più credibili – e credute.

Peraltro, il fascino di certe idee è entrato – assieme al fumo di Satana – non solo nelle aule universitarie o nei salotti in cui si studia Dante, ma anche nello stesso tempio del Signore, da cinquant'anni a questa parte: una società (e una Chiesa) “ribaltate” (per citare il titolo di un interessante saggio di Enrico Radaelli) attaccano Dante (e Manzoni) «che anni or sono figuravano, nella scuola nelle famiglie, quali pilastri della pedagogia morale, della didattica della lingua italiana e del pensiero universale» (vol. I, p. XVII), perché ambedue gli scrittori costringono i lettori a pensare alle “cose di lassù” e cozzano quindi con la mentalità dei “cristiani adulti” che desiderano invece una Chiesa ridotta a una qualsiasi Ong, interessata principalmente, se non unicamente, all'accoglienza dei migranti... Dante costringe a pensare all'aldilà e quindi infastidisce l'edonismo imperante ai nostri giorni. Inoltre, un malinteso senso di pietà – anzi, di misericordia – cozza con l'idea di una punizione (è più rassicurante immaginare

un inferno vuoto!) e quindi è bene mettere da parte la *Divina Commedia*... Poiché invece Dante non è né superfluo né eterodosso, nel secondo volume dello studio Pranzetti dedica la propria riflessione introduttiva ad un problema interpretativo: perché Catone, suicida e non credente, si trova nel Purgatorio? Errore teologico o giustificazione in base alla causa (il suicidio avvenne per un altissimo movente: l'amore irrinunciabile per la libertà)? Se si è salvato lo scomunicato Manfredi, potrà avvenire lo stesso per il pagano Catone? Non è avvenuto anche per Rifeo e Traiano, che Dante incontra in Paradiso? Discordi sono i commentatori antichi e moderni, riportati da Pranzetti: «La questione del suicidio [...] si ingarbuglia per via di un contrasto evidente tra ortodossia ed etica poetica entrambe professate dal Poeta» (vol. II, p. XV). Il Poeta si distacca dai suoi maestri teologi per via della cultura del tempo e della sua condizione personale: «Il Medioevo tentò di collegare personaggi e fatti financo mitologici quali prefigurazioni dell'era cristiana e vide in talune manifestazioni del pensiero pagano l'annuncio del futuro Messia. [...] Non poteva perciò sfuggire, a quella cultura, il personaggio Catone che rifiuta la vita, secondo lo stile dettato dall'etica stoica, il cui più noto esponente, Seneca, si suicidò “a comando” per non ridursi schiavo altrui. E così anche Catone divenne, per dirla con Vico, *tipo verissimo* di quella virtù che abita e ferve soltanto negli animi nobili, fieri e privilegiati per un alto sentire di altrettanto alta libertà» (vol. II, p. XVIII). A tale impostazione, comune nel Medioevo, va aggiunta la

situazione personale di Dante, esule e con una condanna a morte in contumacia, che si sentiva perseguitato come Catone e a lui simile nella sventura, nonché nel carattere fermo, nella profonda onestà e nell'amore per la libertà. «Ed ecco, allora, l'oltrepasso a Tommaso e ad Agostino, o meglio, l'aggiramento di queste due barriere mediante lo stesso pensiero scolastico per una urgenza, però, priva del necessario sigillo della legittimità e della fondatezza teologica» (vol. II, p. XX). Ma il suicidio rimane un peccato grave: per fare di Catone un esempio, a Dante è stato necessario un ulteriore sotterfugio poetico, descrivendo il quarantenne romano come un «*veglio solo | degno di tanta reverenza in vista | che più non dee a padre alcun figliuolo*» (*Purg.* I, 31-34), facendolo apparire come un patriarca biblico, quasi un'anticipazione dei “ventiquattro seniori” che il Poeta incontrerà al canto XXIX, nel Paradiso terrestre.

Gianandrea de Antonellis

ROBERTO DE MATTEI, *Plinio Corrêa de Oliveira. Apostolo di Fatima. Profeta del Regno di Maria*, Edizioni Fiducia, Roma 2017, p. 415, € 26

A vent'anni dall'uscita de *Il crociato del secolo XX* (Piemme, Cinisello Balsamo 1996), puntuale biografia del pensatore brasiliano Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), Roberto de Mattei ritorna con un ponderoso saggio sul suo Maestro, questa volta non per ripercorrerne le vicende biografiche, ma per analizzarne – ed attualizzarne – il pensiero (e nella parte più approfonditamente filosofica lo storico si avvale della con-

sulenza di Giovanni Turco, uno dei maggiori tomisti viventi). Attualizzarne il pensiero? Sì: infatti alla nota successione delle quattro “rivoluzioni” che hanno progressivamente minato la Cristianità medioevale (rivoluzione luterana, 1517; francese, 1789; bolscevica, 1917; dei costumi, 1968) de Mattei aggiunge l’attuale rivoluzione nichilista, quella della dissoluzione, sviluppata successivamente alla morte di Corrêa de Oliveira: quella in cui stiamo vivendo, caratterizzata (e coadiuvata) anche dalla mancanza di una guida sicura al vertice della Chiesa.

Uno dei mali del nostro tempo consiste in quella che Don Plinio definisce “l’eresia bianca”: una “terza via” tra la netta opposizione all’operato rivoluzionario e l’adesione ad essa. In altre parole, il *compromesso*, che si oppone in maniera diametrica allo spirito di Sant’Ignazio e delle Crociate: «Il crociato medioevale aveva spesso l’idea che la guerra era solo quella che aveva luogo sul campo di battaglia. Sant’Ignazio di Loyola amplificò la nozione, estendendola alla vita intera: tutto diventò lotta. Poi è arrivata l’eresia bianca, e ha dichiarato: tutto è non-lotta, eccetto la guerra» (p. 148). «Caratteristica dell’eresia bianca – commenta de Mattei – è l’estinzione delle passioni più nobili che possono guidare un cristiano: l’amore alla giustizia in quanto tale, l’odio al peccato, la volontà di sterminare il male. Nasce perciò un nuovo tipo di cattolici, privi di grandi idee e orizzonti dottrinali, ma anche privi di grandi passioni, alla capacità di odio, di indignazione e di collera» (p. 149). Vengono quindi meno gli ideali cavallereschi, la scissione tra santi-

tà ed eroismo (o si arriva alla negazione di tale binomio: un santo *non* può essere anche un eroe, e viceversa), il rifiuto del combattimento e la ricerca del “quieto vivere” come essenza della vita.

A tale modo di essere, tipicamente borghese, Plinio Corrêa de Oliveira contrappone lo spirito cavalleresco, lo spirito di sacrificio che distingueva il nobile dal borghese e dal plebeo: «La guerra era per il nobile un olocausto in pro della glorificazione della Chiesa, della libera diffusione della fede, dell’autentico bene comune temporale» (p. 153). Si tratta di uno spirito cavalleresco che si oppone alla mentalità moderna, ecumenica e pacifista, e che si impregna di spiritualità mariana.

L’insegnamento del filosofo della storia brasiliano, non limitato agli scritti (saggi in volume e articoli su giornali e riviste), ma espresso anche nelle numerosissime conversazioni che ebbe con i suoi più stretti collaboratori, non è rivolto solo all’analisi storica, politica e spirituale del passato, ma dimostra la sua validità nel prevedere gli scenari futuri ed adattarsi ad essi: «L’eredità che Plinio Corrêa de Oliveira trasmette alla scuola spirituale e culturale che a lui si richiama è una teologia della storia che dischiude l’orizzonte di una missione profetica» (p. 281), intendendo il termine profetico in senso non *comune* (vale a dire di previsione del futuro), bensì *teologico*, cioè di mandato divino.

Così de Mattei paragona l’opera di Don Plinio a testi fondamentali come il *Sillabo* o l’enciclica *Pascendi*: il paragone non sembri esagerato, tenendo conto che «il profetismo di Plinio Corrêa de Oliveira si manifestò nella

capacità di interpretare gli eventi del proprio tempo alla luce dei principi della Chiesa, prevedendone spesso gli sviluppi e le conseguenze» (p. 285), come accadde nel giudizio dato all'inaugurazione del nefasto Vaticano II. Per contro, egli vede nella Regalità sociale di Cristo e di Maria (cioè un ordine sociale fondato su un orizzonte trascendente e sul riconoscimento della Chiesa – *societas perfecta* – come modello di riferimento contrapposto a un sistema impostato sulla piena autonomia dell'uomo nell'organizzazione della vita collettiva), un obiettivo imprescindibile della società umana, poiché se è vero che «il Regno di Dio si realizza nella sua pienezza nell'altro mondo [...] per ciascuno di noi esso incomincia a realizzarsi in stato germinale già in questo mondo. [...] E la santa Chiesa Cattolica è già in questo mondo un'immagine e, più ancora di questo, un'autentica anticipazione del Cielo» (p. 306). Naturalmente, va aggiunto, egli scriveva ciò sotto il pontificato di Pio XII; comunque, anche non potendo ipotizzare l'attuale crollo verticale nello stile della Curia di Roma, Don Plinio aveva ben presente la drammatica profezia di Fatima, con le sue (inascoltate) richieste, i suoi moniti, le sue previsioni tragiche, ma anche la sua promessa finale, il trionfo del Suo Cuore Immacolato. Trionfo, non semplice vittoria, «in seguito al quale Ella diverrà completamente Signora della situazione. Avremo dunque, il Regno di Maria perché sarebbe incomprendibile che Ella vincesse senza essere Regina» (p. 327).

Una speranza – anzi, una promessa – che ci deve far attendere con gioia il

Suo Regno, nonostante le tribolazioni del momento presente.

Gianandrea de Antonellis

FRANCESCO LANARIO, *Il Principe bellicoso* (1624), a cura di Gianandrea de Antonellis, introduzione di Francisco Elías de Tejada, Collana «Napoli ispanica», 1, Club di Autori Indipendenti, Castellammare di Stabia 2017, p. 174, € 12

In occasione dei cento anni dalla nascita del filosofo del diritto e storico Francisco Elías de Tejada (1917-1978) e sulla scia della pubblicazione da parte della casa editrice Controcorrente di *Napoli spagnola*, traduzione del suo ponderoso saggio in cinque volumi *Nápoles hispánico*, opera imprescindibile per chi voglia avvicinarsi alla storia, tuttora non abbastanza ben studiata, della cosiddetta Napoli vicereale (ma forse sarebbe più corretto dire: *imperiale*), la casa editrice Club di Autori Indipendenti, che pubblica la presente rivista, ha deciso di creare una collana che affiancasse al saggio dello storico andaluso la riproposizione di alcuni lavori da lui citati e pressoché dimenticati, per metterli a disposizione del dibattito storiografico e filosofico-politico.

Il primo volume individuato è il *Trattato del Principe. Libro primo di consigli e documenti politici della civile e cristiana prudenza (editio princeps: 1624)* di Francesco Lanario, Duca di Carpignano (1588-1624), il cui maggior valore consiste nella redazione di un *Principe* antitetico a quello di Machiavelli, che ribalta gli assiomi principali – e sostanzialmente amorali – del Segretario fiorentino, a cominciare dal celeberrimo «è molto più sicuro essere temuto che amato»

(cap. XVII). Per il Duca di Carpignano, al contrario, «quel Principe è più buono, che procura d'essere dai suoi piuttosto amato che temuto» (*Consiglio* 51).

E ciò è assolutamente coerente con le altre caratteristiche che vengono individuate per il perfetto Principe dalla mentalità ispano-napoletana – perché studiando i vari autori che operarono nella Napoli imperiale emerge un pensiero che possiamo a ragione definire ispano-napoletano –; ad esempio, viene auspicato un Sovrano che non si ritenga *legibus solutus*, ma che si sottometta alla legge naturale: «Dionisio [...] disse a sua madre che egli poteva molto bene dispensare alle leggi e costumi di Siracusa, ma non alle leggi della natura» (*Cons.* 260); un Principe che voglia e debba dare il giusto esempio ai propri sudditi, poiché – al contrario di quanto si pensa usualmente – se può essere vero che “ogni popolo ha il governante che si merita”, è ancor più vero che i governanti influiscono sui governati ben più di quanto siano l'espressione dei loro sottoposti: «la benignità del Principe è una calamita che tira a sé i cuori di ferro e li costringe a mutar natura, e a divenire teneri e amorosi [...]. E con questa [benignità] signoreggia i suoi vassalli più che con la forza e con la potenza, e gli obbliga a pregare continuamente Iddio per l'accrescimento del suo Stato, per la felicità della sua persona e per la lunghezza della vita» (*Cons.* 84). Insomma, Francesco Lanario cerca con il suo *Trattato* di indirizzare il Sovrano, nella fattispecie Filippo IV, verso l'obiettivo di ricomporre la gravissima frattura tra etica e politica – di cui

era espressione (o causa?) il pensiero di Machiavelli – e che si poneva in linea con quella serie di successive fratture – religiosa, etica, politica, giuridica – che aveva portato dalla *Christianitas maior* alla *Christianitas minor* (intendendo con quest'ultima la Monarchia ispanica contrapposta all'Europa), come ha per primo evidenziato Francisco Elías de Tejada.

Nonostante la programmatica idealizzazione del Monarca, il testo di Lanario è più concreto di quanto non possa sembrare anche perché, a differenza dell'opera di Machiavelli, non si rivolgeva a un qualsiasi immaginario “Principe nuovo”, ma aveva come riferimento concreto il Re di Napoli, nonché Re delle Spagne, Filippo IV, il “Re Pianeta”, ed il suo *valido*, il Conte Duca di Olivares.

Tra gli elementi caratteristici del *Trattato* ci sono le fonti degli esempi utilizzate da Lanario per suffragare – anzi, da cui fa discendere – i propri consigli: la *Sacra Scrittura*, con i suoi oltre 450 esempi, sovrasta enormemente la Patristica e la Scolastica (una decina di esempi), la cultura classica (una ventina) e quella umanistica (una quindicina). Da un lato tale scelta è frutto di una mentalità che riteneva la *Bibbia* una fonte dottrina incomparabile (non era ancora sorto un qualche Generale dei Gesuiti a destituirlo di fondamento sostenendo la mancanza di registrazioni fonografiche...); d'altro canto rifarsi alla Parola di Dio, anziché a quella degli uomini, indica il desiderio di elevare il livello della questione trattata da un piano meramente umano ad uno teologico.

Il risultato è una politologia che basa i propri principi sulla roccia della reli-

gione (e quindi del buono e del giusto) e non sulle instabili sabbie dell'utile (sociale o individuale), variabili di volta in volta a seconda della mera convenienza. In altre parole, ciò che scaturisce dalle pagine di Lanario è la vera immagine del Principe cristiano, immagine forse idealizzata ma alla quale si deve comunque tendere, in contrapposizione alla scelta utilitaristica suggerita da Machiavelli.

Infine, studiare i testi originali del pensiero della Napoli ispanica permette anche di combattere il pregiudizio “antispagnolo”: uno stereotipo storiografico che vorrebbe Napoli (e Milano) “colonie” di Madrid e che individua nel periodo – anzi, nel “malgoverno” – *spagnolo* il momento più nefasto della storia moderna peninsulare.

Luigi Vinciguerra

VOLKER RAINHARDT, *Lutero l'eretico. La Riforma protestante vista da Roma*, Marsilio, Venezia 2017, p. 320, € 28

Lutero nutriva un odio feroce per il papa, che definiva “questo porco del diavolo”. I teologi romani, dal canto loro, non capivano cos'altro volesse quel monaco rozzo e immensamente presuntuoso, se non distruggere il Papato. E i “devoti” Principi tedeschi avevano le loro buone ragioni – di carattere tutt'altro che religioso, bensì politico – per sostenere il corpulento predicatore d'odio. Così, fin da subito, indipendentemente dalle sottili dispute teologiche sulla presenza reale nell'Eucarestia, si tracciò la strada verso lo scisma nella Chiesa. Lo studioso tedesco Volker Reinhardt, utilizzando documenti vaticani finora trascurati,

dimostra come le radici dello scisma non affondino nelle questioni religiose. L'autore ricostruisce per la prima volta i grandi scontri tra Lutero e il Papato, idealizzati e mitizzati dai protestanti, considerandoli – come finora non è stato praticamente mai fatto – dal punto di vista romano e rivela il motivo per cui spesso i Papi non presero sul serio le grida che arrivavano dalla lontana Germania.

Gli avversari non si sono mai incontrati: quando Lutero, su incarico dell'ordine degli eremiti di sant'Agostino, arrivò a Roma all'inizio del 1511, il Papa si trovava altrove. Giulio II infatti stava guidando le sue truppe nella guerra contro i Signori ribelli dello Stato pontificio, perseguendo nello stesso tempo l'obiettivo di cacciare i Francesi dall'Italia. Decenni più tardi, divenuto già “riformatore”, Lutero, nei suoi *Discorsi a tavola*, gli avrebbe rimproverato questa sanguinosa attività. Dietro la polemica c'era anche una profonda delusione personale: l'orgoglioso Lutero era stato a Roma e non aveva avuto un incontro con il Papa, del quale si sentiva sullo stesso piano. Anche molti anni dopo il viaggio di Lutero nella Città santa, quell'assenza condizionò i suoi attacchi a Roma: i monologhi pieni di odio che indirizzò al pontefice nella ristretta assemblea pubblica di Wittenberg avrebbero richiesto una replica per essere ulteriormente articolati e arricchiti. Ma la controparte romana non era presente e naturalmente non trovò alcun difensore in casa dello scismatico. Così, le conversazioni di Lutero con i suoi si tradussero in un implicito attacco a lunga distanza contro

l'antico nemico: il papa di Roma, che si chiamasse Leone X, Clemente VII o Paolo III.

D'altro canto, nemmeno la controparte e i suoi seguaci furono immuni da colpa. Agli occhi di Roma e del Papato, Lutero si presentava come il tipico tedesco odioso: un beone, irascibile, grossolano, arrogante, amante del parlare sconcio, che con i suoi folli attacchi al benefico magistero della Chiesa e dei Pontefici mirava semplicemente ad ingraziarsi la potente Germania, per acquisire fama e fortuna. «Dal momento che nessuna delle due parti ha mai abbandonato la convinzione che l'oppositore incarnasse il diavolo e dovesse essere distrutto, lo scambio di colpi tra Wittenberg e Roma si è svolto, a partire dal 31 ottobre 1517, come in un film in cui i rispettivi ruoli sono rimasti invariati» (p. 8).

È significativo che il primo oppositore letterato di Lutero, il domenicano piemontese Silvestro Mazzolini da Prierio (o Prierias) scrivesse la sua risposta all'eremita-agostiniano in appena tre giorni, quindi senza un approfondimento delle tematiche proposte dall'agostiniano spretato; oggettivamente, la sua lettura delle 95 tesi di Lutero appare abbastanza superficiale tanto da farci capire come il domenicano non avesse compreso né la portata teologica né quella storico-politica delle affermazioni ereticali.

Tra i gravi errori considerati da Rainhardt c'è quello di aver avuto poco tatto – errore segnalato anche dal nunzio papale presso l'Imperatore Girolamo Aleandro, futuro cardinale – nei confronti del Principe elettore di Sassonia, Federico “il Saggio”, che appoggiò Lu-

tero non certo per questioni teologiche: era tra l'altro un appassionato collezionista di reliquie, una mania superstitiosa, secondo il monaco spretato. Il Principe elettore aveva un “problema” nel “sistemare” con una commenda un figlio naturale e uno scontro con Albrecht di Brandeburgo per la città di Erfurt: in entrambi i casi la Chiesa non seppe comportarsi – sul terreno mondano – in maniera “diplomatica”. Inoltre si aggiungeva l'invidia verso la ricchezza dei prelati, talvolta eccessivamente ostentata: «L'ostentazione della ricchezza da parte dei dignitari della Chiesa tedeschi era, secondo Aleandro, responsabile della generale avversione nei confronti di Roma, ulteriormente esasperata da un'originaria ostilità, saldamente ancorata nella storia tedesca, verso il clero, così come dagli occasionali privilegi di cui godevano i chierici italiani in Germania nell'ambito della spartizione delle ricche prebende locali. Alcuni gruppi davano a questo sentimento ostile una configurazione perfino più stringente. Ad esempio, una lega di nobili tedeschi impoveriti, sotto la guida di Ulrich von Hutten, aveva congiurato contro i chierici e il Papato, per arricchirsi a loro spese» (p. 142-143).

Insomma, si ha l'impressione che – visto il dialogo tra sordi che si ebbe, soprattutto da parte dei protestanti, che rifiutarono, consci della propria inferiorità intellettuale, di confrontarsi con i teologi cattolici al Concilio di Trento – le cause dello scisma luterano vadano cercate al di fuori delle questioni meramente religiose. Indicative le parole di Thomas Mann con cui Rainhardt conclude il proprio lavoro.

L'intellettuale di Lubecca affermò nel saggio *La Germania e i tedeschi* del 1947 a proposito del "grande riformatore": «Non lo amo, e lo ammetto apertamente. Qualsiasi tedesco sostenitore della purezza culturale della Germania, separatista antiromano e antieuropeo, mi sconcerta e mi spaventa, anche quando si presenta come paladino della libertà evangelica e dell'autonomia intellettuale, e in particolare suscita la mia istintiva avversione il Lutero colterico e senza scrupoli, lo zotico irascibile che impreca, sputa e inveisce, l'uomo che accompagna a una grande profondità d'animo una rozza superstizione nei confronti di demoni, incubi e mostri. Non avrei mai potuto es-

sere ospite alla tavola di Lutero: probabilmente presso di lui mi sarei sentito come nella casa di un orco e sono convinto che sarei andato più d'accordo con Leone X, Giovanni de' Medici, l'umanista gentile che Lutero chiamava "la puttana del diavolo"» (p. 293-294). Era appena finita la seconda guerra mondiale e, agli occhi di Thomas Mann, molte dovevano essere le similitudini tra Lutero ed un altro "tedesco sostenitore della purezza culturale della Germania", anch'egli autore di un volume intitolato *Conversazioni a tavola*, a cui fa implicitamente riferimento Mann: Adolf Hitler.

Luigi Vinciguerra

Segnalazioni

ANNE BERNET, *Memorie di Ponzio Pilato*, Terra Santa, Milano 2017, p. 360, € 22

Associare Pilato all'acqua ed al fuoco significa ricollegare la figura del Procuratore della Giudea all'atto di lavarsi le mani (accusandolo così di aver permesso la morte di Gesù) ed alla leggenda che lo vuole precipitato, per la disperazione, in un vulcano. Anne Bernet ribalta la concezione negativa che da sempre aleggia su Caio Ponzio Pilato, ottimo amministratore, ma anche coraggioso legionario scampato alla disfatta di Teutoburgo, buon padre di famiglia nonostante gli impegni lavorativi e soprattutto integerrimo *civis romanus*. L'acqua di Pilato, che ricorre nel romanzo, non è quella del catino con cui "si lava le mani", bensì la sognata "Acqua Pontia", portata a Gerusalemme da un acquedotto di cui inizia la costruzione per trasformare la lercia capitale della Giudea in una città ricca di fontane, rendendola ospitale e debellando le malattie dovute alla sporcizia. La mentalità romana, volta al miglioramento delle condizioni generali, si scontra con la meschina mentalità giudaica, fatta di persone ricche ma grette, che pensano esclusivamente al proprio bene, ad arricchire la propria casa, ma senza alcuna idea urbanistica degna di questo nome.

Il fuoco presente nel romanzo, invece, si connette alla morte di Ponzio Pilato, ma in maniera completamente diversa da quella delle antiche leggende "negative" e tutta da scoprire attraverso la lettura delle pagine della Bernet, non la prima a soffermarsi sul procuratore della Giudea (pensiamo alle toccanti pagine a lui dedicate da *Maria e i fratelli* di Carlo Alianello o a *Il Vangelo secondo Pilato* di Éric-Emmanuel Schmitt) e, come tutti coloro che prestano attenzione alla sua figura, capace di cogliere la profonda spiritualità di un uomo troppo presto liquidato nell'immaginario comune come il prototipo del vigliacco. *Miles, pater, civis, homo religiosus*, non può non rimanere profondamente turbato dall'incontro con Cristo e saprà ripagare con la propria vita e la propria testimonianza, una volta tornato a Roma, quel momento di debolezza che gli impedì di scatenare i propri soldati per massacrare la plebaglia sinedrita che chiedeva a gran voce, invocandolo "su di sé e sui propri figli", il sangue del più giusto e del più innocente degli uomini. Un momento di debolezza, fondamentale però per la storia umana (perché permise la Redenzione) e che lo avrebbe portato, durante le prime persecuzioni, a una definitiva e fondamentale scelta che cancella le accuse di viltà connesse alla ingiustamente famigerata lavanda delle mani.

Dal punto di vista letterario, l'autrice, storica che esordì nel 1993 con il saggio *Les Grandes heures de la chouannerie*, rende gradevole la lettura intrecciando con molta precisione personaggi dell'entourage di Pilato (il centurione che chiede il miracolo per il figlio, Longino) con personaggi evangelici (la Maddalena, i figli di Zebedeo, Matteo): ne risulta una lettura gradevole ed emozionante, perché dimostra la presenza nell'uomo di un'anima *naturaliter christiana*; non solo chiunque si avvicina fisicamente a Cristo ne rimane folgorato, intimamente toccato (a meno che non abbia il cuore di pietra come i Giudei), ma anche chi viene da una cultura pagana oppure da una filosofia epicurea o stoica (cioè, di fatto, atea), prima ancora dell'incontro con il Salvatore rimane colpito dai racconti che vengono fatti delle Sue gesta e della Sua predicazione: sicuramente scandaloso per i Giudei, ma non necessariamente stoltezza per i pagani. Fatto difficilmente incomprensibile, sì, ma non certo folle, tanto da determinare la conversione di quasi tutti i Romani presenti a Gerusalemme al tempo della Passione. (*G.de A.*)

SARAH ROBERT, DIAT NICOLAS, *La forza del silenzio. Contro la dittatura del rumore*, Cantagalli, Siena 2017, p. 286, € 22

«Parlare del silenzio in un mondo dominato dal chiasso e dal frastuono è una vera sfida, una follia, perché le potenze mondane che cercano di plasmare l'uomo moderno escludono metodologicamente il silenzio. Indagare sul silenzio vuol dire avvicinarsi inevita-

bilmente al mistero di Dio e alla sua presenza silenziosa nella storia», scrive il Cardinal Robert Sarah, prefetto del Culto divino, nato in piccolo villaggio della Guinea e per più di vent'anni arcivescovo di Conakry, prima di essere chiamato a Roma da Giovanni Paolo II a ricoprire l'incarico di segretario della congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli. «Possiamo tentare di parlare di Dio – aggiunge – solo a partire dalla nostra propria esperienza di silenzio. Perché Dio è avvolto nel silenzio e si rivela nel silenzio interiore del nostro cuore». Scrive il porporato che «il nostro mondo non comprende più Dio perché parla continuamente, a un ritmo e a una velocità della luce, per non dire niente. La civiltà moderna non sa tacere, nega il passato e vede il presente come un vile oggetto di consumo. Guarda l'avvenire attraverso le ragioni di un progresso quasi ossessivo». «Abbiamo la sensazione che il silenzio sia divenuto un'oasi inattingibile. Senza rumore, l'uomo postmoderno cade in una inquietudine sorda e lancinante. È abituato a un rumore di fondo permanente, che lo rende malato e lo rassicura». Certo, il silenzio di Benedetto XVI, che firma la prefazione, sembra cozzare con il monito di "gridare la verità dai tetti" (Matteo 10,27), soprattutto nel momento in cui il vertice della Chiesa sembra oscurato dalle fosche nubi dell'eresia (o, se si preferisce, ottenebrato dal fumo di Satana entrato nel tempio) ed il silenzio, in attesa degli eventi, sembra più una scelta attendista nella speranza – difficile a realizzarsi – che la situazione si sistemi da sola.

Il testo è seguito da un eccezionale colloquio con Do Dymas de Lassus, Priore della Grande Chartreuse e Ministro generale dell'ordine dei Certosini. (L.V.)

DANILO QUINTO, *Verità & menzogne*, Solfanelli, Chieti 2017, p. 224, € 16

Siamo in un mondo alla rovescia: un'immagine che sintetizza questo stato di cose può essere la telefonata di Bergoglio alla Bonino o il suo elogio di Pannella. Ignoranza o volontà deliberata di superare (cioè distruggere) i tradizionali canoni della Chiesa? Bergoglio sa con chi ha a che fare? E se non lo sa, perché nessuno lo previene spiegandogli chi siano stati questi orrendi figurati? Questo caso è uno dei tanti che, travolti dalla cronaca quotidiana, conosciamo, ci indignano e dimentichiamo. Leggere d'un fiato, raccolto in volume, il racconto di tanti episodi ci permette di renderci meglio conto della gravità della situazione che stiamo attraversando.

Daniilo Quinto, spinto dalla forza della propria personale conversione alla Fede, ha raccontato varie storie su numerose testate; ora le ripropone in un volume, necessariamente composito: del resto, essi sono ordinati non cronologicamente o per argomento, ma alfabeticamente, quasi ci trovassimo di fronte ad un dizionario dei tempi ultimi. Così, a Bergoglio che telefona a chi proprio non dovrebbe, si affiancano considerazioni sullo strapotere della "cultura del gender", sui parlamentari cattolici firmatari di appelli a favore di Radio Radicale, sui Vescovi che parlano di Costituzione e non di Vangelo,

dalle spinte "europee" per la distruzione del matrimonio, della famiglia, della cultura della vita.

Si tratta di una testimonianza scomoda e scandalosa: Quinto riposta decine di episodi, che presi singolarmente possono anche "solamente" infastidire o sconcertare, ma che considerati nel loro complesso fanno comprendere la gravità della crisi di valori che il mondo attuale sta attraversando. (L.V.)

ATTILIO MORDINI, *L'Ordine Costantiniano di San Giorgio, la Regola di San Basilio e altri scritti di Simbologia e Cavalleria (1960-1964)*, Fondazione Thule Cultura, Palermo 2017, p. 80, € 15

La raccolta di scritti dello studioso fiorentino Attilio Mordini (1923-1966), curata da Tommaso Romano, comprende tre saggi apparsi su «L'alfiere. Rivista tradizionalista napoletana», fondata e diretta da Silvio Vitale: *L'Ordine Costantiniano, La regola Basiliana dell'Ordine Costantiniano* e l'approfondito studio simbolico *Il Giglio, antico fiore dei Re*. Ad essi si affianca l'articolo *Carità Equestre* (pubblicato inizialmente su «Ordo Pacis. Revue du Front équestre international») ed una aggiornata bibliografia delle monografie di Mordini e dei principali scritti sullo scrittore fiorentino.

Di particolare importanza il saggio sulla regola dell'Ordine, derivata da quella dettata per i propri monaci nel IV secolo da San Basilio (330-379). Essa venne stabilita nel 456 da papa S. Leone Magno, che confermò per l'istituzione cavalleresca la regola monacense, affratellando, anche nel mondo cristiano, «le istituzioni del monachesimo e

della cavalleria» (p. 27). Ciò sottolinea «la natura canonica della Sacra Milizia e quindi la sua vocazione prevalentemente religiosa» (come scrive Diego de Vargas Machuca nella prefazione).

Quello di San Basilio è un semplice decalogo, che viene brevemente commentato da Mordini: 1) meditare quotidianamente sulla passione di Nostro Signore e quindi digiunare il venerdì; 2) combattere per la Fede cristiana; 3) difendere la Chiesa e i suoi ministri; 4) portare le armi solo contro i nemici della Chiesa e dell'Impero; 5) sopportare le ingiurie e vivere con modestia; 6) portare su di sé il simbolo della Croce (e maneggiare solo spade a forma di croce e non sciabole); 7) vendicare (spiritualmente) la morte di Cristo; 8) soccorrere le vedove, gli orfani e i poveri; 9) obbedire ai superiori; 10) vivere castamente con la propria moglie. Per i Costantiniani è dunque previsto il matrimonio (a differenza dei Giovanniti e dei Templari): non c'è obbligo di castità assoluta, ma solo di castità matrimoniale. Ai nostri tempi, conclude l'autore, in cui non è pensabile una guerra santa, ma neppure un'obbedienza assoluta a un superiore (se non all'interno di un monastero), «se da un lato si può sostituire la spada con mitra, il cavaliere col motore, la catapulte col cannone, le castella con i *Bunker*; non si può sostituire – dall'altro – la carità con le previdenze sociali, l'unità del genere umano, sentita dalla naturale gerarchia del feudalesimo, con l'interesse comune e con la pianificazione collettiva; in una parola, non si può sostituire l'Impero nella sua gerarchia di persone vive, con l'ente anonimo e impersonale dello Stato che

tutti e tutto opprime per il suo innaturale meccanismo burocratico» (p. 40). Dunque, «la Regola Basiliana, letta, riletta e meditata, è per il cavaliere testo di autentica formazione interiore, igiene spirituale a tenerlo ben fuori del mondo moderno con tutta l'anima sua. “Ove è il tuo tesoro – dice Gesù – là è il tuo cuore” (Mt 6,21); e se il cuore del cavaliere costantiniano sarà *costantemente* sui precetti della Regola di San Basilio, su quei precetti formulati e scritti per uomini d'arme che vivevano in un mondo ancora degno di loro, sarà lontano dal mondo moderno e dalle moderne pompe di Satana (ben più insidiose di quelle antiche!), sarà lontano dal regno della *Bestia*, per vivere, nutrirsi e formarsi al Regno di Dio che ha dato il Suo Unigenito a redimerlo. Ed è appunto in *hoc Signo*, nel segno della Croce per la Redenzione universale, che...in questo decalogo consiste – ancora – *tutta la virtù del milite cristiano e la salute per il conseguimento della patria eterna*» (p. 40-41). (G.de A.).

TOMMASO ROMANO, *Elogio della distinzione. Aristocrazia, Cavalleria, Nobiltà, Stile in tempo di barbarie*, Fondazione Thule Cultura, Palermo 2016, p. 208

Cento pagine di sentenze su aristocrazia, cavalleria e nobiltà, tratte da opere di circa 200 autori, dai più antichi ai nostri contemporanei, selezionate da Tommaso Romano. Talvolta si tratta di riflessioni più lunghe ed approfondite, talaltra di semplici frasi che hanno il sapore dell'aforisma (viene segnalato l'autore, ma non l'opera e quindi non è immediatamente riscontrabile il contesto dal quale sono estratte). Non si

tratta di una mera esaltazione (ve ne sono alcune particolarmente amare: «La nobiltà e i poveracci hanno molto in comune, ma non lo sanno» o «Necessità abbassa nobiltà», quest'ultima di Giovanni Verga) e l'insieme delle considerazioni, tenendo conto dell'autorevolezza dei loro autori (filosofi, pensatori, scrittori di ogni epoca), fa riflettere sull'appiattimento dei costumi nella società attuale. Chiude il florilegio una gustosa pagina di Tommaso Romano, assiso ad un tavolino dell'immaginario "Café de Maistre", elegante "fortino intellettuale" in cui rinchiudersi per continuare a vivere nonostante la volgarità dilagante.

Completa il testo un saggio di Ama-deo-Martín Rey y Cabieses, *Tres conceptos de excelencia: Nobleza, Caballería, Aristocracia*, che fa chiarezza nell'uso dei termini *nobiltà* ed *aristocrazia*, spesso utilizzati come sinonimi. La nobiltà (divisa in militare o di spada, amministrativa o di toga, finanziaria o di borsa), titolata o non, ha come unica fonte il Sovrano. L'aristocrazia è invece un termine legato all'uso del potere politico (ed economico). Quanto alla cavalleria, essa è legata agli altri due mondi e, in ambiente cristiano medioevale «il cavaliere cercava di raggiungere una serie di virtù e lottava per mantenerle e accrescerle» (p. 162). Dopo aver lamentato la decadenza degli ideali cavallereschi e nel contempo l'aumento degli ordini equestri falsi, Rey y Cabieses conclude: «I tre concetti che abbiamo considerato sono le tre facce di una stessa ed ipotetica medaglia. Sono concetti di eccellenza nel comportamento umano, forme di impostare la vita nelle quali dovrebbe primeggiare il

rispetto alla parola data, la bontà e la generosità, il valore ed il coraggio, la sincerità ed il rispetto della verità... e tutto ciò unito alla modestia ed all'umiltà del cuore. Le élites devono esserlo più per quello che sono che per quello che appaiono o per la corporazione a cui appartengono. Solo un comportamento degno di essere definito nobile e cavalleresco può fare onore a tale corporazione. Questa è la migliore aristocrazia, quella del potere e della bontà» (p. 165). (G. de A.)

GIUSEPPE GARGANO, *Il Beato Gerardo Sasso di Scala e l'Ordine Militare Ospedaliero di San Giovanni di Gerusalemme*, Collana "Parva Melitensia" 11, Centro Studi Archeologici di Boscoreale Boscotrecase Trecase, Boscoreale (Napoli), 2017, p. 144

Le origini del Beato Gerardo Sasso, istitutore dell'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme, sono state oggetto di secolare disputa tra insigni e qualificati studiosi. Due sono state le tesi in proposito: l'origine francese o provenzale e l'origine amalfitana. Lo studio del prof. Giuseppe Gargano, attraverso una scrupolosa ricerca sostenuta da solide fonti documentarie, contrappone le due ipotesi, giungendo alla conclusione che il Beato dovesse avere origini amalfitane e nella fattispecie dalla città di Scala, coincidendo con fra' Gerardo della nobile stirpe scalese dei Sasso. In particolare l'autore sottolinea come l'ospedale di Gerusalemme era stato fondato da un amalfitano, per cui il reggente doveva presumibilmente essere un suo conazionale; la fondazione di ospedali retti da monaci benedettini era una prero-

gativa degli amalfitani e, inoltre, i monaci amalfitani dell'Atos praticavano l'esercizio delle armi, come prova la struttura difensiva turrata del loro cenobio; così proprio in quel contesto monastico mediterraneo poteva formarsi un ordine monastico-cavalleresco; la croce ottagonale era già presente sulle monete della repubblica di Amalfi nel 1080, prima della nascita dell'Ordine; il Beato Gerardo era priore dell'ospedale amalfitano già prima della crociata, quando i *militēs* francesi non erano ancora in azione in Terra Santa; una tradizione universalmente riconosciuta afferma che il Beato Gerardo e i suoi confratelli monaci-cavalieri aiutavano e assistevano individui di ogni nazionalità e credo religioso, seguendo la mentalità degli Amalfitani, capaci di convivere pacificamente nelle loro colonie d'oltremare anche con gli infedeli; la lista dei monaci-cavalieri di S. Giovanni di Gerusalemme, riportata nelle *Petitiones* di S. Scolastica a Subiaco, risalente al tempo del gran maestro Raymond de Puy (1120-1160), riporta nomi propri che per il 40% si riscontrano in area amalfitana. Lo studio in oggetto ripercorre anche la fondazione dell'ospedale amalfitano di Gerusalemme, nonché le vicissitudini relative ai primi passi dell'Ordine.

Il tutto è inquadrato nel più ampio argomento della storia marinara, economica e diplomatica della repubblica di Amalfi tra XI e XII secolo, nonché della città di Scala e della sua società. Si concentra, inoltre, sul culto dei santi guerrieri e militari venerati dagli amalfitani nel Medioevo, senza perdere di vista il collegamento con la storia dei cavalieri giovanniti ospitalieri. (*G. de A.*)

Consecuencias político-jurídicas del protestantismo a los 500 años de Lutero, a cura di Miguel Ayuso, Marcial Pons, Madrid-Barcelona-Buenos Aires-São Paulo 2016, p 240, s.i.p.

Il volume raccoglie le relazioni tenute durante gli incontri delle “V Jornadas Hispánicas de Derecho Natural”, una serie di riunioni promosse da Francisco Elías de Tejada: il primo incontro si tenne a Madrid nel 1972 e al termine di esso, che riunì assieme ad Elías de Tejada illustri studiosi del calibro di José Pedro Galvão de Sousa, Giovanni Ambrosetti e Juan Vallet de Goytisolo, nacque l'Associazione dei Giusnaturalisti Ispanici Filippo II. A quello madrileno, dopo la scomparsa del suo ideatore, sono seguiti altri quattro incontri (Cordova, 1988; Nueva España, 2009; Madrid, 2012; Messico, 2016), l'ultimo dei quali incentrato sui problemi filosofico-giuridici della “riforma” protestante, un argomento fondamentale per lo stesso Elías de Tejada, che vedeva appunto nella ribellione luterana la prima di una serie di “fratture” che avrebbero portato alla distruzione della Cristianità ed alla formazione dell'Europa moderna, sostanzialmente anticristiana.

Gli illustri cattedratici che hanno partecipato all'ultimo incontro – Juan Antonio Widow (Valparaiso, Cile), Danilo Castellano (Udine, Italia); John Rao (New York, Usa); Juan Fernando Segovia (Mendoza, Argentina); José Luis Widow (Viña del Mar, Cile); Alejandro Ordóñez (Bogotá, Colombia); Héctor Gómez (Guadalajara, Messico); Ricardo Dip (San Paolo, Brasile); Luis María de Ruschi (Buenos Aires, Argentina); Gilles Dumont (Nantes, Francia); José An-

tonio Ullate (Madrid); Brian M. McCall (Oklahoma, Usa); Miguel Ayuso (Madrid) – hanno dimostrato, analizzando il problema da diverse angolature, come la matrice protestante sia alla base della degenerazione del diritto e della politica moderni.

La posizione di Elías de Tejada, che vedeva nel periodo 1517-1648 il succedersi di cinque “fratture” (religiosa con Lutero, morale con Machiavelli, politica con Bodin, giuridica con Gro-

zio e Hobbes, per finire con la rottura definitiva del corpo mistico cristiano con i trattati di Westfalia) viene ribadita dai diversi autori e Lutero viene definito il “vero padre dell’Europa”, intendendo con questa espressione la struttura culturale, giuridica e politica che si è opposta ed ha soppiantato l’antica Cristianità (o *Christianitas major*, come la definiva lo studioso tradizionalista) in una direzione sostanzialmente anticristiana. (L.V.)

Riflessioni

GUIDO VIGNELLI

“Cristo sì, ma Cristianità no”.
Recenti studi sulle conseguenze politiche
della rivoluzione luterana

Vecchi luoghi comuni confutati da recenti studi

Quando si tratta di Protestantismo, soprattutto se paragonandolo con la Santa Chiesa, è facile constatare la sopravvivenza di vecchi luoghi comuni anticattolici che uno studioso serio non osa pubblicare nei testi scientifici, ma che si sente obbligato a ripetere in quelli divulgativi e soprattutto nei mass-media. Tali intellettuali sono simili a quei farisei che, come ammoniva il nostro Redentore, pur possedendo la chiave del sapere, non permettono ai profani di accedere a questo tesoro ed anzi lo sostituiscono con inutile o dannosa paccottiglia.

Facciamo un esempio ben noto. Si sente tuttora ripetere che le nazioni dell'Europa settentrionale sono civilmente molto più progredite di quelle dell'Europa meridionale, perché queste ultime non hanno avuto la fortuna di avere la Riforma protestante ma anzi hanno avuto la sventura di subire la Controriforma cattolica. Si tratta di una valutazione falsa e settaria, risalente alla letteratura illuministica, sulla quale oggi concordano liberali e socialisti, laicisti e radicali, e che abbiamo recentemente udito ripetuta a proposito delle “due Europe” che comporranno l'Unione Europea.

Le recenti celebrazioni del quinto centenario della rivoluzione luterana hanno spesso ripetuto questa falsità storica, alla quale hanno aggiunto un'altra: la pretesa che la sciagurata rottura ecclesiale del XVI secolo fu colpa non dei ribelli a Roma ma dei “fanatici” di entrambi gli schieramenti, anzi soprattutto di quello cattolico, mosso da intenti più politici che religiosi. E così, col solito pretesto di combattere gli “opposti estremismi”, si batte un altro immeritato *mea culpa* sul petto di Santa Madre Chiesa!

Pertanto, l'apologista cristiano deve impegnarsi a dissipare questi vecchi luoghi comuni tuttora diffusi presso il grande pubblico, tanto più che essi oggi

tendono ad essere accettati anche da molti ambienti cattolici, o perché preoccupati di favorire il processo di “convergenza ecumenica”, o perché malati di quel complesso d’inferiorità verso la *modernità* a suo tempo denunciato da studiosi come Augusto Del Noce.

Eppure, simili falsità o calunnie sono state già confutate da illustri storici, non solo cattolici ma anche protestanti, o convertiti dal Protestantesimo al Cattolicesimo come il grande inglese Christopher Dawson, ad esempio nel suo vecchio saggio *La divisione della Cristianità occidentale* (ristampato da D’Ettoris, Crotone 2009). Anche recentemente sono apparsi alcuni validi libri che demitizzano la figura di Lutero e denunciano le gravissime conseguenze religiose e culturali della sua ribellione. Alludo a saggi nuovi, come quello di Angela Pellicciari (*Martin Lutero: il lato oscuro di un rivoluzionario*, Cantagalli, Siena 2017) e quello del compianto Ivan Gobry (*Martin Luther*, La Table Ronde, Paris 2015), o a saggi recentemente ristampati, come quello di Roberto de Mattei (*A sinistra di Lutero*, Solfanelli, Chieti 2017), quello di mons. Léon Cristiani (*Lutero*, Amicizia Cristiana, Chieti 2017) e quello di Jacques Maritain (*Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2016).

Qui però desidero soffermarmi su un argomento poco considerato: ossia le conseguenze politiche della rivoluzione luterana. Al riguardo, è un peccato che non sia mai stato tradotto in italiano un vecchio libro del grande giurista spagnolo Francisco Elias de Tejada, intitolato *Consecuencias del Protestantismo* (Salamanca 1949). Tuttavia, sono stati recentemente pubblicati alcuni studi che trattano questo importante argomento. Ad esempio, è reperibile sul web il lungo articolo intitolato *Protestantesimo e modernità: soggettivismo religioso e soggettivismo politico* (in “Espíritu”, Barcelona 2011, n. 142, pp. 311-377), scritto dal prof. Giovanni Turco, giovane politologo napoletano; in libreria possiamo trovare il volumetto intitolato *Martin Lutero: il canto del gallo della Modernità* (Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017), scritto dal friulano prof. Danilo Castellano, già preside della Facoltà di Scienze Politiche dell’Università di Udine; più difficile è reperire il libro collettaneo, intitolato *Consecuencias político-jurídicas del Protestantismo* (Editore Marcial Pons, Madrid 2016), curato dal giurista spagnolo prof. Miguel Ayuso, presidente dell’Unione Internazionale dei Giuristi Cattolici.

Qui di seguito tenterò di riassumere l’articolata diagnosi svolta da questi noti studiosi, sostanzialmente concordi tra loro, i quali partono dall’analisi storica e filosofica per sfociare in quella politica e giuridica. Essi dimostrano che il Protestantesimo non fu un movimento solo religioso, ma ebbe gravissime conseguenze anche nella vita sociale; il che conferma la famosa tesi della tradizionale saggistica contro-rivoluzionaria, secondo la quale le eresie teologiche favori-

scono quelle politiche e gli errori religiosi spesso provocano orrori politici: «dietro i sofismi vengono le rivoluzioni e dopo i sofisti è il turno del boia»¹.

Conseguenze del “libero esame” luterano

Com'è noto, la rivolta protestante ebbe cause non solo pubbliche ma anche private: essa fu alimentata dalle passioni disordinate (soprattutto orgoglio e sensualità), che spinsero gli eresiarchi a identificare verità e leggi divine con opinioni e sentimenti personali. Lutero fu un *eretico* nel senso proprio del termine, perché pretese di *scegliere* ciò che dev'essere creduto e di *separare* ciò che dev'essere unito, isolando parti della dottrina cristiana e assolutizzandole fino a farne una sorta di idolo.

Un metodo tipico del luteranesimo fu quello del *separatismo*. Infatti, nel campo religioso, Lutero separò la Sacra Scrittura dalla divina Tradizione, il Vangelo dalla Legge, la grazia dalla natura, la fede dalle opere, l'anima dal corpo, la volontà dalla ragione; di conseguenza, nel campo civile, egli separò la libertà dall'autorità, la religione dalla politica, il popolo dal clero, l'individuo dalla società, la Chiesa dallo Stato, la Nazione dall'Impero.

Un altro metodo luterano fu quello del *riduzionismo*. Lutero ridusse la questione religiosa della salvezza a una questione psicologica e ridusse la relazione tra l'uomo e Dio a una consapevolezza interiore, a una proiezione della coscienza; in tale contesto, solo la interiorità soggettiva e privata del credente è buona e si salva; ogni esteriorità che le sia estranea è intrinsecamente malvagia e destinata alla rovina e alla dannazione.

In conseguenza di questi due metodi, il luteranesimo rifiutò ogni *mediazione* tra l'uomo e Dio condannandola come empia intromissione della esteriorità nella interiorità del credente. La famosa scala vista da Giacobbe, che dalla Terra saliva al Cielo, fu vista come un attrezzo superfluo e fu tolta al credente, nella pretesa che egli possa giungere a Dio col solo “salto” compiuto dalla propria fede. Ma in tal modo il credente rimase solo di fronte a un Creatore irraggiungibile e indifeso da un Satana quasi onnipotente.

Per Lutero, il mondo creato è “totus positus in Maligno”, è intrinsecamente e irrimediabilmente malvagio e disordinato. Pertanto, esso non manifesta un ordine materiale né spirituale derivante dalla sapienza del Creatore e conoscibile dall'umana ragione, esso non svela una Legge divina alla quale la libera volontà umana possa conformarsi. In tal modo, si nega la “verità delle cose”, la razionalità e normatività del reale.

La divina Rivelazione si riduce a un Libro (la Bibbia) che il fedele non può capire razionalmente ma solo interpretare secondo una inverificabile ispirazio-

¹ J. DONOSO CORTÈS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, lib. I, cap. I.

ne che ne autorizza il *libero esame*. Di conseguenza, l'opinione soggettiva sostituisce la verità oggettiva, la decisione della coscienza prevale sulla sua conformità al bene oggettivo, il punto di vista particolare assume valore universale, il nuovo metodo della "ermeneutica" sostituisce quello antico del commento. In tal modo, Lutero affermò il *primato della soggettività*, che stabilisce l'autonomia della coscienza, preparando la nascita del moderno spirito d'indipendenza e di rivolta contro tutto ciò che è estraneo alle opinioni e alle opzioni individuali o collettive. Il dogma supremo della *modernità* era così stabilito e da allora non è stato più rinnegato.

Tuttavia, il metodo del *libero esame* può essere applicato giudicando e scegliendo secondo due diversi criteri. Il primo consiste nell'obbedire a una ispirazione "mistica" che esclude la ragione; il secondo consiste nell'obbedire a una convinzione "razionale" che esclude il sentimento. Entrambi questi criteri – apparentemente opposti ma in realtà analoghi e complementari – presuppongono che sia la coscienza soggettiva a stabilire cosa è vero o falso, giusto o sbagliato, santo o empio, prevalendo su ogni regola oggettiva e universale di pensiero o di azione. Non meraviglia quindi che, nella lunga storia del Protestantesimo, l'iniziale fideismo spesso si sia rovesciato nel finale razionalismo.

Pur negando il libero arbitrio, Lutero non poté fare a meno di sottintendere una certa qual concezione della "libertà evangelica". Ma questa la concepì non come facoltà razionale di conoscere il vero e di compiere il bene, ma come capacità istintiva di pensare e di fare ciò che si "sente", liberandosi da ogni ostacolo che opprime la "sacra interiorità" del credente. La libertà sarebbe quindi indipendenza dell'uomo da qualunque norma od obbligazione estranea alla propria soggettività; non si tratta di libertà *dal* peccare, bensì libertà *di* peccare, purché lo si faccia "in buona fede" e "in coscienza" (è il famoso motto *pecca fortiter, sed crede fortius*, scritto da Lutero a Melantone). Tutto ciò che si fa sinceramente e volontariamente è retto, anche se oggettivamente disordinato, mentre tutto ciò che si fa ipocritamente e sotto coercizione è cattivo, anche se oggettivamente ordinato. Ecco così stabilito un altro dogma supremo della *modernità*, il quale ha gravemente influenzato la politica successiva.

Di conseguenza, il metodo del *libero esame* ha condotto a un agire privo di regole e la libera scelta diventa unico criterio dell'agire morale; il soggettivismo religioso e il primato dell'opinione hanno condotto al volontarismo etico e al "primato della prassi", ossia alla giustificazione dell'istinto e della forza, come poi fu sancito da noti e influenti protestanti come Hobbes, Rousseau, Hegel e Marx.

Questa impostazione ha favorito il settarismo protestante, che nella sua storia ha oscillato tra due eccessi opposti ma complementari: da una parte il *fanatismo*, che ha generato la corrente forte della "modernità", apparentemente co-

struttiva; dall'altra l'*indifferentismo*, che ha generato la corrente debole, apertamente dissolutiva (quello che oggi viene chiamato “pensiero debole” e “diritto mite”). Si noti che entrambe queste correnti possono avere impostazioni fideistiche o razionalistiche, a seconda delle tendenze sentimentali che le animano.

Dopo Lutero, il metodo del *libero esame* fu esteso dal campo religioso e individuale a quello culturale e sociale perché, come diceva Condorcet, «non è coerente porre limiti al diritto di esaminare». Col tempo, il Protestantesimo elaborò una *teologia liberale* che realizzò una progressiva “riforma della Riforma”, negando anche quelle verità teologiche e morali prima sottratte al libero esame e passando da un vago deismo allo scetticismo radicale. Quando il cardinale di Polignac gli domandò cosa caratterizzasse il Protestantesimo, il noto erudito Pierre Bayle gli rispose significativamente: «Io sono protestante nel senso pieno del termine, perché protesto contro ogni verità». Giunti a questo punto, il rifiuto della verità religiosa aveva già portato a quello della verità filosofica e stava per condurre al rifiuto della verità politica.

Protestantesimo e secolarizzazione della politica

Lutero aveva inaugurato un nuovo concetto di Chiesa, concepita come un “popolo di Dio” ridotto alla invisibile e ristretta comunità dei “veri credenti” composta cioè solo dagli eletti da Dio, tutti uguali fra loro, tutti liberi ed esenti dall'essere sottoposti a una qualche autorità o inseriti in una qualche istituzione. In tal modo, sovvertendo il concetto di comunità religiosa, il luteranesimo stava per sovvertire anche quello di comunità politica.

Per il Protestantesimo, la società umana, sia religiosa che politica, non è una realtà naturale, organica, ordinata e quindi gerarchica, ma è solo un agglomerato d'individui o di collettività che, a causa del dominante peccato originale, può essere tenuto unito e pacifico solo con la forza e con l'inganno. Di conseguenza, col tempo se ne dedurrà che la comunità politica non è voluta da Dio ma è una mera convenzione umana prodotta da un *contratto sociale*, stipulato tra soggetti liberi ed eguali, imposto dalla necessità di tutelare la libertà e la pace degli eletti e di dominare la irrimediabile empietà e turbolenza dei non-eletti, “massa dannata” priva di coscienza e di diritti. Pertanto, non solo l'ordinamento religioso, ma anche quello morale e quello politico, sono arbitrari e artificiali ed hanno fini meramente esteriori, pratici, di potere.

Per Lutero, l'autorità, il diritto, la legge e le istituzioni sono estranei alla sfera interiore e riguardano la pura exteriorità; essi quindi sono un male se opprimono la coscienza e la libertà evangelica dei “veri credenti”, ma diventano un bene se la difendono o la impongono. L'unica norma valida e ammissibile è quella

liberamente scelta e applicata dagli eletti a loro beneficio. Di conseguenza, la giustizia è ridotta al dominio della mera legalità formale, intesa come regolamentazione utilitaria basata solo sul potere effettivamente capace d'imporsi.

Lungo la storia moderna, l'influenza protestante ridusse il tradizionale *diritto cristiano* al mero *diritto naturale*, per giunta inteso come prodotto della ragionevolità collettiva, un diritto valido indipendentemente dal divino Legislatore (“etsi Deus non daretur”), dunque privo di fondamento religioso e quindi implicitamente ateo. Infine, nel XIX secolo, questo giusnaturalismo secolarizzato perse anche il fondamento metafisico e si ridusse al positivismo giuridico oggi dominante, ossia al “diritto nuovo” condannato da papa Leone XIII (ad esempio nella sua enciclica *Libertas*).

Secondo alcuni studiosi, questa progressiva secolarizzazione della politica deriva dalla originaria mentalità luterana: «Liberando gl'individui dall'autorità della Chiesa, Lutero li spingeva a sottomettersi a un'autorità tirannica: quella di un dio che pretendeva la completa sottomissione dell'uomo e l'annullamento della sua personalità individuale come condizioni essenziali per la sua salvezza. La “fede” di Lutero era la convinzione di essere amato a patto di arrendersi, una soluzione che ha molto in comune con il principio della completa sottomissione dell'individuo allo Stato e al “Capo”² – e che, aggiungo, assomiglia alla concezione maomettana della “sottomissione” (*islām*) a un dio irrazionale e arbitrario, dunque tirannico.

Paradossalmente, Lutero rifiutò l'autorità ma non il potere, o meglio ridusse l'autorità al potere capace d'imporsi. Al potere costituito non bisogna obbedire in coscienza, ma solo sottomettersi con un consenso esteriore, se esso assicura la libertà dei “veri credenti”. Per contro, se esso reprime questa libertà, il protestante deve ribellarglisi perché, come fece scrivere Cromwell sulla propria tomba, «il credente obbedisce non all'uomo ma solo a Dio» e quindi ha diritto di abolire ogni autorità o istituzione che s'intrometta come mediatrice tra il fedele e Dio.

Lungo la sua storia, infatti, la politica protestante oscillò tra due eccessi, opposti ma complementari: da una parte, si favorì la rivolta delle masse, al fine di liberare il popolo dal dovere di obbedire all'autorità legittima (ecclesiastica e imperiale); dall'altra, si favorì la tirannia del potere (nazionale o locale), al fine di liberare le élites dal dovere di conformarsi alle leggi religiose e morali.

Unica fonte del potere è la *volontà popolare* espressa dai “veri credenti”, i quali sono i soli titolari di ogni potestà, sebbene possano momentaneamente delegarla a rappresentanti scelti a loro arbitrio; sacerdoti e vescovi, capi e sovrani, sono quindi meri funzionari della comunità degli eletti. Ciò conduce

² E. FROMM, *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 71.

all'arbitrario despotismo di una minoranza "consapevole e illuminata", o meglio di una setta, che ha la pretesa d'incarnare la *volonté générale*. Lungo la storia, tale setta di eletti è stata di volta in volta identificata con la *nation*, la razza, la classe sociale, la burocrazia, il partito, il sindacato, gl'intellettuali, i tecnici, gli ecologisti.

Come si vede, col Protestantesimo la politica non è più scienza e arte del bene comune, ma ideologia e tecnica funzionali a giustificare e assicurare il potere al "popolo di Dio", ossia, in concreto, alla "minoranza illuminata" che s'impone come suo democratico portavoce. Ed ecco stabilitosi il gran dogma politico della *modernità*.

Nel campo economico, il predestinazionismo e l'ascetismo calvinista e puritano interpretarono il successo negli affari mondani come segno di benedizione divina per gli eletti, per cui la vita economica fu sottratta alle norme etiche e sociali che l'avevano regolata per secoli; così, dopo la politica, anche l'economia divenne una scienza "autonoma", ossia arbitraria. In tal modo, il neonato spirito capitalistico, sorto in ambiente cattolico, diventò una "religione laica" del profitto e del potere, col tempo alimentando un gretto e cinico utilitarismo funzionale alle imprese commerciali e coloniali della borghesia liberale e imperialistica.

Quanto alla vita civile, il rifiuto protestante di ogni esteriorità e mediazione portò a quello del simbolismo religioso e dell'arte sacra. Pertanto si abolirono devozioni, riti, feste e usanze della religiosità popolare, distruggendone il carattere liturgico che si esprimeva, ad esempio, nel suo ciclo annuale di periodi festivi e penitenziali. Così, alla liturgia subentrò il sermone, al culto la lettura della Bibbia, alla Messa l'"agàpe fraterna", al pellegrinaggio la manifestazione civile.

Col tempo, le Chiese protestanti finirono col secolarizzarsi completamente, riducendosi a mere associazioni culturali, senza dogmi né leggi né riti, finalizzate a fornire un "supplemento d'anima" e una giustificazione religiosa al potere politico dominante. Essendo priva di personalità giuridica propria, una Chiesa protestante poteva svolgere un qualche ruolo pubblico solo per concessione dell'autorità politica e nei limiti delle leggi statali. Ciò ha portato dapprima all'assorbimento della religione nella politica (Chiese di Stato regolate dalla "ragion di Stato"), poi alla separazione degli Stati dalla Chiesa e infine alla perdita del valore sociale del culto, favorendo l'indifferentismo religioso e l'ateismo nelle masse.

A partire dalla fine del XVII secolo, col fallimento delle guerre di religione, le classi dirigenti europee credettero che la questione della confessionalità statale fosse insolubile e dannosa alla pace e alla prosperità dei popoli; pertanto, esse ripiegarono nel promuovere solo i "valori comuni" a cattolici e protestanti,

ossia in un generico umanesimo e nelle convenienze civili. Questo fu il primo passo verso la graduale secolarizzazione della intera vita sociale.

Dal 1717, il Protestantismo radicale suscitò come suo braccio politico la Massoneria. Ufficialmente, questa setta aveva lo scopo di favorire il dominio di una nuova classe dirigente che assicurasse la pace religiosa diffondendo una cultura “ecumenica”, una morale filantropica e una politica “laica”. Udii personalmente questa giustificazione storica dalla bocca di Giordano Gamberini, allora “gran maestro” del Grande Oriente Italiano, mentre discuteva con il filomassone padre Rosario Esposito durante un convegno cattolico tenutosi a Roma. In realtà, la Massoneria mirava a organizzare la rivolta “contro ogni superstizione e tirannia”, come stabiliva il solenne giuramento iniziatico, ossia ad abbattere la Cristianità in quanto proiezione civile della santa Chiesa.

Secondo Hegel, il maggior successo politico dello spirito protestante fu il dramma della Rivoluzione Francese e delle altre rivoluzioni liberali nel XIX secolo, nelle quali un ruolo importante fu svolto proprio dalle sette religiose e politiche di origine protestante (calvinismo, giansenismo, illuminismo e Massoneria).

Lungo i secoli, le sette protestanti si radicalizzarono sempre più e favorirono quasi sempre quelle rivoluzionarie, dall’anabattismo tedesco al puritanesimo inglese, dal giacobinismo francese al socialismo italiano. Nelle nazioni a governo monarchico, i movimenti protestanti favorirono spesso il passaggio alla repubblica; ma poi, nelle nazioni a governo repubblicano, favorirono spesso il passaggio al radicalismo e talvolta all’anarchia. In ambiente protestante, come reazione eguale e contraria all’individualismo politico liberale, nacque il collettivismo politico socialista; anche il comunismo ebbe una radice luterana: secondo l’autorevole Gramsci, il marxismo come “filosofia della prassi” (rivoluzionaria) nacque dal connubio tra un fattore religioso (la Riforma protestante), uno politico (la Rivoluzione francese) e uno culturale (la filosofia idealistica).

In sintesi, la rivoluzione protestante favorì cinque gravi *rottture* successive: dopo quella religiosa (luteranesimo), anche quella etica (machievellismo), quella giuridica (giusnaturalismo ateo), quella politica (assolutismo prima, totalitarismo poi) e infine quella sociale (comunismo). Queste rottture contribuirono laicizzare e secolarizzare sempre più la vita civile europea: tale processo poté imporsi solo su un terreno preventivamente inquinato dalla spiritualità e mentalità protestanti. Estendendo il *principio d'immanenza* dalla coscienza religiosa alla vita sociale, il Protestantismo realizzò una «divinizzazione dell’umano e umanizzazione del divino» (come denunciò Rosmini) che favorì la secolarizzazione dell’intera civiltà occidentale.

Quella luterana, insomma, non fu una *riforma* ma una *rivoluzione* religiosa che pose le premesse spirituali e culturali delle successive rivoluzioni etiche, politi-

che e sociali. Dal 1517 in poi, in Occidente si scontrano due civiltà opposte e inconciliabili: da un lato quella tradizionale erede della fedeltà petrina al Redentore, dall'altro quella rivoluzionaria erede della rivolta luterana alla sacra Tradizione; dal risultato finale di questo scontro – che è il vero odierno “confronto di civiltà” – dipenderà il futuro del mondo.

La lunga guerra protestante alla Cristianità

Alcuni studiosi hanno obiettato che la pseudo-Riforma luterana, come non ha avuto una precisa e stabile dottrina religiosa, tantomeno ha avuto un'analogia dottrina politica. In un certo senso, ciò è vero perché, come abbiamo visto, il protestantesimo fu efficace solo nel negare, separare, distruggere l'eredità cristiana tradizionale.

Infatti, come la teologia protestante consiste nel rifiutare la vera Chiesa, così la sua politica consiste nel rifiutare la Cristianità. Com'è noto, Pio XII sintetizzò la rivolta luterana nel motto «Cristo sì ma Chiesa (cattolica) no»; si può aggiungere che questo motto religioso generò il seguente motto politico: “Cristo sì ma Cristianità no”. Difatti, il Protestantesimo divise la *Christiana Respublica*, dapprima nel campo religioso, poi in quello politico e infine in quello etico, preparando e favorendo la progressiva deriva scettica e relativistica della residua civiltà cristiana e quindi la dissoluzione della millenaria Cristianità occidentale.

Tale programma fu apertamente proclamato già nella metà del XVII secolo dal famoso protestante boemo Jan Amos Komenski (Comenio), quando scrisse che la Riforma mirava ad abbattere non solo il Papato ma anche l'Impero come baluardi della Cristianità. Egli infatti così profetizzò: «Dio distruggerà il mondo degli empi in un diluvio di sangue; scaglierà tutti i popoli gli uni contro gli altri per provocare un caos mai visto. L'esito di queste guerre sarà la fine del Papato e della Casa d'Austria. Provocati dallo loro tirannide, popoli provenienti dalle quattro parti del mondo si scaglieranno contro di loro; i primi saranno i popoli del Nord e dell'Oriente; (...) poi interverranno i Turchi e i Tartari per compiere questa impresa»³. Se ci riferiamo al passato, ciò spiega le frequenti intese storicamente sancite da alcuni capi protestanti con i potentati islamici, soprattutto in funzione anti-imperiale; ma se ci riferiamo al presente, non pare forse che ciò spieghi le invasioni immigratorie di massa nel nostro continente alimentate in funzione anticristiana?

Avendo rinnegato la sacra Tradizione come fonte della divina Rivelazione, a maggior ragione il Protestantesimo rifiutò progressivamente anche le tradizioni

³ COMENIUS, *Lux in tenebris*, Amsterdam 1657, Prefazione, §§ 4-8 e 12-14.

culturali della civiltà cattolica e l'esperienza politica della società cristiana, nella pretesa di ricominciare tutto da capo tornando a un mitico e illusorio "Cristianesimo delle origini" (o alla "Chiesa costantiniana", come si disse poi).

Soprattutto nei suoi movimenti radicali, come l'anabattismo e il sociniano, il Protestantismo alimentò un falso cristianesimo millenaristico e secolarizzato che pretendeva d'inaugurare la "terza era della storia": quella in cui una Chiesa "aperta" avrebbe sostituito la vecchia tirannia del Dogma, della Legge e dell'Autorità con la nuova libertà della Fede, dello Spirito e della Coscienza, in modo da poter finalmente porre le forze religiose al servizio dell'Umanità.

Lutero è quindi davvero padre e modello dello "spirito moderno", ossia della cosiddetta *modernità*. Come dirà poi il luterano Hegel, «con la Riforma è sorta una nuova era della storia»⁴ perché, come preciserà Comte, «il Protestantismo gettò i fondamenti della filosofia rivoluzionaria moderna, proclamando il diritto di ogni individuo al libero esame in tutti i campi»⁵ e quindi favorendo prima l'emancipazione del potere temporale dall'autorità spirituale, poi la sottomissione di questa a quello.

Gli apologisti cattolici sostenevano che quella protestante non è una *religione* nel senso proprio del termine, perché non *lega* l'uomo a Dio ma anzi lo separa da Lui e lo isola nella propria soggettività, sradicandolo non solo dalla tradizione culturale ma anche dalla comunità religiosa e politica. Pertanto, quelle protestanti non sono propriamente Chiese ma *sette* che spesso – come nel caso di quella valdese – hanno una connotazione sia antireligiosa che antisociale.

Il Protestantismo è da secoli soggetto a un lento declino; esso sopravvive penosamente solo grazie ai resti di quelle verità e di quelle pratiche cattoliche che non ha ancora (o non ha più) rifiutato e combattuto. Molti protestanti oggi continuano a professare e a difendere alcune verità e valori cristiani o almeno genuinamente religiosi; ma ciò avviene nonostante le premesse storiche, ideologiche e metodologiche ereditate dai loro eresiarchi; si tratta dunque di una felice incoerenza misericordiosamente voluta da Dio.

Le divergenze e resistenze che tuttora separano le sette protestanti dalla Chiesa cattolica sono ormai non tanto teologiche quanto culturali e psicologiche, consistenti in pregiudizi e vizi radicati nelle profondità dell'inconscio e assimilati dalla mentalità comune e dalla vita sociale. Pertanto, tali ostacoli possono essere superati da un'apologetica più culturale che teologica; la drammatica storia delle gravi conseguenze, anche politiche, provocate dal Protestantismo ne dimostra la falsità e dà ragione al Cattolicesimo, offrendo a tutti quello che

⁴ G. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. III, p. 416.

⁵ Cfr. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 101.

un noto convertito dal Protestantesimo al Cattolicesimo ha giustamente definito come «un panorama che ha valore di una inconfutabile lezione apologetica» (Chesterton).

Purtroppo, negli ultimi due secoli la mentalità protestante ha influenzato anche parte cospicua del mondo cattolico, specialmente quello intellettuale. Basti pensare quanto certi ambienti ecclesiali soffrano di un complesso d'inferiorità e di uno spirito d'imitazione verso la cultura protestante, anche in campo politico, come dimostrano le travagliate vicende ieri del cattolicesimo liberale e del modernismo sociale, oggi del cristianesimo progressista e della "teologia della liberazione". Di conseguenza, oggi si parla poco dei diritti di Dio e della Chiesa, ma molto dei "diritti umani", della "sovranità popolare" e della "solidarietà ecologica". A questa propaganda secolarista, che non attira ma anzi allontana i giovani a Dio, il mondo cattolico deve rispondere affermando non solo "Cristo sì e Chiesa sì", ma anche "Chiesa sì e Cristianità sì".

STEPHEN BEALE

La Chiesa africana è il nuovo paladino dell'ortodossia¹

«*L'Europa è la Fede*» scriveva Hilaire Belloc [1870-1953] nel 1920². Circa un secolo più tardi la fede arde luminosa come allora, ma è l'Africa, non l'Europa a portare alta la torcia dell'ortodossia.

Questa è la sicura lezione che portiamo a casa dal Sinodo sulla famiglia che si è chiuso nel mese di novembre 2015. Costretti in panchina insigni prelati di orientamento conservatore del mondo occidentale come il Cardinale Raymond Burke, sono stati i vescovi dell'Africa sub-sahariana a diventare le voci più rappresentative e schiette dell'ortodossia.

Il Cardinale Robert Sarah, nativo della Guinea e a capo della Sacra Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, è salito agli onori della cronaca con un intervento nel quale ha paragonato le teorie del *gender* e l'ISIS a bestie dell'Apocalisse³. Il cardinale sudafricano Wilfrid Fox Napier ha accusato i vescovi progressisti dell'Europa di stare tradendo l'«essenza della fede» che i loro avi missionari avevano portato con sé in Africa. Il vescovo della Tanzania Renatus Leonard Nkwande ha ammonito: il riconoscimento delle unioni fra persone dello stesso sesso pone le società su un piano inclinato che conduce verso l'accettazione della poligamia e della bestialità.

Globalmente, i 54 vescovi africani presenti al Sinodo si sono guadagnati – secondo quanto riporta il Religion News Service⁴ – la reputazione di blocco di voti conservatore, esercitando una notevole influenza in un Sinodo che contava circa 270 partecipanti. La loro inflessibilità aveva portato il Cardinale Walter

¹ Pubblicato il 10 novembre 2015 su «Crisis Magazine»; traduzione di Maurizio Brunetti.

² HILAIRE BELLOC, *L'Europa e la fede*, trad. it., Il Cerchio, Rimini, p. 15 (ndr).

³ Il testo dell'intervento sinodale tenuto in lingua inglese dal Card. Sarah il 10 ottobre si può leggere alla pagina web <http://ilregno-blog.blogspot.it/2015/10/lintervento-in-aula-del-card-sarah.html>.

⁴ <http://www.religionnews.com/2015/10/18/african-bishops-play-major-role-first-time-contentious-vatican-summit/>

Kasper a lagnarsi in un'intervista – che successivamente ha cercato di sconfessare – che gli africani «*non dovrebbero dirci troppo quello che dobbiamo fare*»⁵.

L'influenza degli africani avrebbe potuto essere ancora maggiore se Paesi più piccoli e – da un punto di vista ecclesiale – moribondi non fossero stati sovra rappresentati grazie alla lista di nomine papali.

Particolarmente impressionante è il contrasto fra il Belgio e la Nigeria. Entrambi i Paesi sono stati rappresentati dallo stesso numero di prelati (tre), sebbene la Nigeria conti un numero di cattolici più che doppio (18,9 milioni in Nigeria contro 8,5 in Belgio). Questi numeri da soli, tuttavia, non permettono di stimare il reale divario fra le due situazioni. I dati di un sondaggio del 2009 rivelavano che in Belgio solo il 5% dei cattolici va a Messa tutte le domeniche. In Nigeria la percentuale è del 92,2%.

Senza le speciali nomine papali, l'episcopato belga avrebbe avuto un solo rappresentante. Uno dei prelati prescelti è stato il vescovo di Anversa Johan Bonny, i cui appelli affinché la Chiesa accetti le unioni di fatto tra persone dello stesso sesso fanno apparire Kasper un ammuffito passatista. Un altro vescovo la cui presenza è stata fortemente voluta è il Cardinale Godfried Daneels, che ha esercitato il suo ruolo di Primate nel periodo in cui si è in gran parte realizzato il declino della Chiesa in Belgio. È stato il suo successore, l'Arcivescovo Andre-Joseph Leonard nominato da Papa Benedetto XVI nel 2010, a invertire il *trend*, fino ad allora negativo, delle vocazioni e a promuovere un *revival* della fede, ma per il Sinodo non è stato preso in considerazione.

Ma ecco la buona notizia: sono i cattolici africani come quelli della Nigeria che rappresentano il futuro della Chiesa, non quelli del Belgio (a parte i nuovi fedeli che Leonard è riuscito ad attirare!).

Qualunque sia il metro di valutazione che si voglia prendere in considerazione, il cattolicesimo in Africa sta vivendo una rinascenza spirituale straordinaria – l'esatto opposto di ciò che sta avvenendo nel continente che la sovrasta geograficamente.

I 171,9 milioni di fedeli presenti nell'Africa sub-sahariana costituiscono il 16% dei cattolici di tutto il mondo, un terzo dei cattolici in Europa europei e più del doppio di quelli che vivono negli Stati Uniti. La Repubblica Democratica del Congo, che nel 2010 contava 31,2 milioni di cattolici, ne ha quasi quanto la Francia (35 milioni) e la Polonia (37,9 milioni).

Il numero dei cattolici africani, inoltre, è in ascesa: costituivano appena l'1% della popolazione locale nel 1910. Adesso sono al 21%, facendo dell'Africa la regione con la più alta crescita di presenza cattolica nell'ultimo secolo. I cattoli-

⁵ <http://edwardpentin.co.uk/statement-on-cardinal-kasper-interview/>

ci del Nord-America, tanto per fare un paragone, nello stesso periodo sono aumentati, secondo i dati forniti dal Pew Research Center, dal 16 al 26%.

Fino al 2050 ci si aspetta che il numero dei cattolici africani continui a salire, aumentando del 145,8% e arrivando a 342 milioni. L’Africa, così, diventerà il continente con la più forte presenza cattolica dopo l’America Latina. Dal canto suo, il numero in Europa scenderà entro il 2050 dagli attuali 270 a 255 milioni, registrando un declino del 5,5%. Quell’anno la Repubblica Democratica del Congo diventerà il Paese con più cattolici al mondo: secondo il Population Research Bureau il numero di credenti congolesi sarà il doppio di quelli polacchi.

Tale crescita è apprezzabile anche mediante altri parametri di «salute» ecclesiale: dal 1980 il numero delle parrocchie è più che raddoppiato; la stessa cosa si può dire del numero dei sacerdoti; le iscrizioni a scuole cattoliche, dagli asili alle scuole secondarie, è più che triplicato, in base ai dati forniti dal Center for Applied Research in the Apostolate che opera presso la Georgetown University. Il seminario più popoloso del mondo si trova in Nigeria e vanta 1225 candidati al sacerdozio, circa un quarto del numero dei seminaristi presenti in tutti gli Stati Uniti.

Si sarebbe tentati – come pare abbia voluto fare Kasper – di collegare il tradizionalismo dei cattolici africani al conservatorismo culturale latente nelle loro società, ma a un’occhiata più circostanziata i fattori in gioco sono molti più.

Tra le righe delle varie dichiarazioni pubbliche di molti prelati africani si avverte l’inconfondibile veemenza delle convinzioni tipica dei neoconvertiti.

Questo vigore spirituale si sta ora armonizzando con il rigore intellettuale. Il cardinale Sarah ne è forse l’esempio più lampante. Astro in ascesa nella Chiesa, ha pubblicato il suo *Dio o niente* poco prima dell’apertura del Sinodo, quasi una salva di apertura per l’ortodossia⁶.

Dio o niente va inteso come un’esposizione articolata dei fondamentali della fede cristiana e come un saggio ragionato sui molti mali che affliggono il mondo moderno, quello occidentale in particolare, fra cui il secolarismo, il post-modernismo e l’individualismo.

Il tema potrebbe non essere chissà quanto originale e attraente, ma le intuizioni di Sarah lo sono. Peraltro, il Cardinale ha anche lo spessore intellettuale per ben argomentarle. Evoca Prometeo per spiegare come il secolarismo stia cercando di defraudare Dio a proprio vantaggio, proprio come il personaggio del mito che rubò il fuoco agli dei. Egli conversa su sant’Ireneo [130 ca.-202 ca.], sant’Agostino [354-430], Albert Camus [1913-1960] e Friedrich Nietzsche [1844-1900] con la stessa dimestichezza. Nella parte autobiografica del libro fa riferimento ai suoi studi di latino, greco, ebraico e aramaico.

⁶ Cfr. ROBERT SARAH, *Dio o niente*, Cantagalli, Siena 2015.

Ciò che sta accadendo non è nuovo come potrebbe sembrare. Nei primi secoli di storia della Chiesa, alcuni fra i più grandi difensori dell'ortodossia provenivano dall'altra sponda del Mediterraneo.

Nel secolo IV, quando l'intero mondo cattolico sembrava messo alle corde dall'arianesimo, fu un fuggitivo Atanasio [295 ca.-373] che tenne viva la fiamma dell'ortodossia nei deserti dell'Egitto.

Agostino d'Ippona si trovò a dover contrastare il manicheismo, il pelagianesimo e il donatismo e contribuì affinché la Chiesa acquisisse una migliore comprensione del ruolo della grazia. Nei primi anni del secolo V, san Cirillo di Alessandria [370-444] fu l'alfiere riconosciuto dell'ortodossia contro l'eresia nestoriana.

Ciò, naturalmente, avveniva nell'Africa settentrionale, che è un mondo intero distante – per così dire – dall'Africa sub-sahariana. Il punto che qui si vuole rimarcare è che la cristianità, intesa come civiltà spirituale di amore, può sopravvivere anche senza l'Europa.

Il paragone con la Chiesa dei primi secoli è fruttuoso anche per altri versi. Il martirio – fonte dalla quale sempre la Chiesa scaturisce rinnovata – sembra si sia rivelato particolarmente decisivo nel plasmare l'esperienza dei cattolici dell'Africa sub-sahariana.

L'opinione pubblica occidentale è al corrente delle uccisioni più eclatanti. Solo che l'identità cristiana delle vittime non viene mai messa chissà quanto in evidenza dai *media*. Era cristiana, per esempio, la maggior parte delle duecento studentesse rapite l'anno scorso e poi uccise o vendute come schiave dal gruppo terrorista islamico Boko Haram. I militanti somali che hanno fatto irruzione in un *campus* universitario in Kenya all'inizio del 2015, trucidando circa 150 persone, puntavano a eliminare i cristiani. La persecuzione è un fenomeno talmente diffuso che un vescovo nigeriano ha addirittura paragonato l'Africa all'antico Colosseo «*dove siamo dati in pasto alle bestie*»⁷.

C'è qualcosa nella morte che rende l'annuncio della verità particolarmente urgente. Quando c'è una lama o un'arma da fuoco che ti minaccia le cose sembrano un po' meno grigie. Il bianco-o-nero torna tendenzialmente di pari passo a frangenti in cui è in gioco la vita o la morte. A quel punto anche l'eternità acquista più importanza e, di conseguenza, anche la vita.

Resta perciò poca meraviglia che, in quell'Occidente dove la morte viene cacciata al riparo di tende d'ospedale e relegata in case di riposo, la verità sia diventata una proposta scabrosa. Contro le derive di Kasper, dovremmo ascoltare gli africani il più possibile. Forse riusciranno a salvarci da noi stessi.

⁷ Si tratta di Ignatius Kaigama, arcivescovo di Jos (<http://ncronline.org/news/global/service-draws-attention-persecution-killing-african-christians>) (ndr).

Gli Autori

Gaetano Antonio Currà

*Istituto Teologico Calabro di Catanzaro
(Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale)*

Gianandrea de Antonellis

Università degli Studi del Molise

Beniamino Di Martino

*Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali»
Istituto Teologico "Claretianum" (Pontificia Università Lateranense), Roma*

Filippo Ramondino

*Istituto Teologico Calabro di Catanzaro
(Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale)
Direttore Archivio Storico Diocesano di Mileto-Nicotera-Tropea*

Atanasio Schneider

Vescovo ausiliare di Maria Santissima in Astana

Guido Vignelli

*Centro Culturale Lepanto
Fondazione Il Giglio*