

INSTAURARE

OMNIA IN

CHRISTO

PERIODICO CATTOLICO CULTURALE RELIGIOSO CIVILE

Anno XLIV, n. 3

Poste Italiane spa - Sped. in abb. postale -70% NE/Udine

Settembre - Dicembre 2015

ANCORA SUL SINODO SULLA FAMIGLIA

di Daniele Mattiussi

Premessa. Dal 4 al 25 ottobre 2015 si è svolto a Roma il Sinodo ordinario sulla famiglia. Esso fece seguito a quello straordinario, tenutosi un anno prima (dal 5 al 19 ottobre 2014).

I Sinodi sulla famiglia, voluti da Papa Francesco, sia quello straordinario sia quello ordinario, suscitavano dibattiti (anche accesi), alimentarono polemiche, furono occasione per tentativi di pressione, indussero molti a credere che la Chiesa cattolica potesse (o dovesse) cambiare dottrina su talune questioni fondamentali.

Sia la stampa «cattolica» sia quella laicista condussero autentiche «campagne». Per lo più si schierarono a favore della tesi secondo la quale la Chiesa dovrebbe seguire l'evoluzione dei tempi. Non solo. La stampa sostiene, inoltre, generalmente la tesi secondo la quale la dottrina della Chiesa sarebbe il frutto dell'ermeneutica, non conoscenza approfondita della Rivelazione, non il prodotto dell'esegesi della Scrittura e della Tradizione. In altre parole, la dottrina della Chiesa sarebbe il risultato dell'interpretazione data dalla comunità cristiana di volta in volta, di tempo in tempo. Essa sarebbe, così, necessariamente «evolutiva», perché necessariamente storicistica. Nulla sarebbe immutabile. L'affermazione di Gesù Cristo, secondo il quale le sue parole non passeranno (Mc 13,31), sarebbe sbagliata. Essa non resisterebbe al processo del perenne cambiamento sia della dottrina sia della prassi: il Van-

gelo sarebbe la fonte viva delle novità. La prassi prevarrebbe sulla dottrina. Invocare quest'ultima significherebbe voler «ingessare» la storia; significherebbe essere nemici del progresso storicistico, il quale impone di dare un giudizio positivo sulle novità solo perché novità. Il criterio del vero e del falso, del bene e del male sarebbe, quindi, il tempo, non la sostanza delle cose.

C'è di più. Nei due Sinodi, quello straordinario e quello ordinario, è emersa un'altra tesi: quella secondo la quale non avrebbero (e non dovrebbero avere) alcun peso le idee, contando solamente l'uomo. È la tesi del personalismo contemporaneo (anch'esso dottrina, non lo dimentichi Papa Francesco!), che nel nome della promozione umana finisce per distruggere l'uomo, rendendolo creatura dominata dal «vitalismo», dalle pulsioni, dalle passioni. L'uomo, secondo questa dottrina, non dovrebbe valutare razionalmente ciò che vive e ciò che fa, «mediare» e meditare prima di agire. Dovrebbe abbandonarsi ed essere lasciato in balia di una libertà intesa come «istinto vitale», una libertà nichilistica, disumana. L'uomo dovrebbe lasciarsi trasportare. Dovrebbe andare dove lo porta l'istinto.

Insignificanza del Sinodo ordinario?

Queste teorie sono state sostenute da diversi autorevoli membri del Sinodo. Certamente corrispondono alla *Weltanschauung* di fondo della Relazione introduttiva, svolta dal cardinale Kasper al Concistoro del 2014, tenutosi in preparazione del Sinodo straordinario sulla famiglia dello stesso anno.

Sembrano, però, emergere anche nel Discorso di chiusura del Sinodo ordinario di Papa Francesco del 24 ottobre 2015. Queste teorie sono state accolte anche dalla *Relatio* finale del Sinodo straordinario (2014) e dallo *Instrumentum laboris* del 2015, cioè dallo strumento di lavoro predisposto in vista del Sinodo ordinario del 2015. Sono state, però, - queste medesime teorie - sostanzialmente «respinte» dalla *Relatio* finale del Sinodo ordinario del 2015, la quale, comunque, è un documento «offerto» al Papa, non atto di magistero della Chiesa (come non lo fu, anzi lo fu ancor meno, la *Relatio* finale del Sinodo straordinario del 2014 e tanto meno sono atti di magistero le opinioni di questo o di quel Cardinale, membro del Sinodo).

Forse anche a causa del mancato accoglimento delle tesi della dottrina storicistica, sul Sinodo ordinario è caduto un silenzio quasi tombale. Molte attese sono andate deluse: la Chiesa non ha cambiato dottrina nemmeno in un documento che è di aiuto al lavoro del Papa, richiesto dallo stesso Sinodo di valutare l'opportunità di offrire un «documento» magisteriale sulla famiglia «perché in essa, Chiesa domestica, risplenda sempre più Cristo, luce del mondo» (*Relatio*, n. 94).

Il silenzio che è precipitosamente sceso sul Sinodo ordinario sulla famiglia è dovuto alla sua insignificanza? Certamente no. Innanzitutto esso non è stato insignificante per quanto ha affermato o riaffermato relativamente alla missione della Chiesa, alla natura

(segue a pag. 2)

(segue da pag. 1)

e al fine del matrimonio, alla contraccezione, alla sterilizzazione, all'aborto procurato e/o prescritto, all'eutanasia, al suicidio assistito, alla misericordia che non è (e non va mai) contrapposta alla giustizia.

Il Sinodo ordinario non è insignificante nemmeno per talune tesi che accoglie nella *Relatio* finale e che richiedono approfondimenti, in qualche caso censure, e sulle quali torneremo fra poco.

Il Sinodo ordinario non è, poi, insignificante nemmeno per il linguaggio usato; linguaggio talvolta equivoco, talvolta latore di errori, qualche altra volta occasione di ermeneutiche sbagliate. Anche su questa questione torneremo fra breve.

Il Sinodo ordinario, inoltre, ha ritenuto – sia pure a maggioranza – di suggerire una prassi per risolvere alcune delicate questioni morali esattamente opposta a quella adottata dalla Chiesa in applicazione delle deliberazioni del Concilio di Trento e della «riforma ortodossa» voluta e realizzata da san Pio X. Intendiamoci: come vedremo, non si tratta a questo proposito di dottrina, ma di metodo che può essere diverso e che va valutato di volta in volta. Le esigenze che indussero il Concilio di Trento, prima, e san Pio X, poi, rispettivamente a prescrivere e a unificare norme disperse qua e là sono esigenze di una pastorale sicura e per una pastorale sicura.

Le quattro questioni. Quattro, pertanto, sono le questioni sulle quali è necessario, sia pure brevemente, soffermarsi. Sono quattro questioni poste dalla *Relatio* finale del Sinodo ordinario sulla famiglia. Sono questioni che, da una parte, manifestano l'appassionata fedeltà alla Chiesa, intesa come fondazione, non dunque quale semplice associazione; dall'altra sono questioni che rivelano incertezze, dipendenze dalla cultura egemone (soprattutto occidentale), errori metodologici strategici.

Incominciamo dalla prima questione, quella relativa alla Chiesa, alla sua missione e al suo ruolo per quel che attiene ai temi legati al diritto naturale.

La *Relatio* finale del Sinodo ordinario sulla famiglia afferma innanzitutto che «la Chiesa [...], unita al suo Signore e sorretta dall'azione dello Spirito, sa di avere una parola di verità e di speranza da rivolgere a tutti gli uomini» (*Relatio*, n. 1). Non si tratta semplicemente di un'autocoscienza, di un convincimento, ma di conoscenza della sua propria realtà. La Chiesa può avere parole di verità solamente in quanto «unita» al suo Signore, a Gesù Cristo, le cui parole non passeranno. Le «parole» non sono semplici enunciati, ma giudizi di verità. Per la qualcosa la dottrina della Chiesa è certamente «sua», cioè della Chiesa, ma non è dottrina di un «sistema», non è annuncio di verità solo per chi crede (fideismo); al contrario, è annuncio della verità per tutti gli uomini, anche per coloro che non credono. In tema di matrimonio, pertanto, il magistero della Chiesa non è riservato o destinato ai soli credenti. Questi, se tali, debbono riconoscere che la «pienezza del matrimonio» si dà solamente alla luce del *Vangelo*. Il matrimonio «sacramentale» non nega, però, quello «naturale», quello, cioè, basato sull'ordine della creazione (*Relatio*, n. 37). Esso è, per sua natura, eterosessuale (*Relatio*, nn. 3, 4) e indissolubile (*Relatio*, nn. 36, 40, 48, 50, 51). La *Relatio*, confermando la dottrina tradizionale della Chiesa, riconosce il matrimonio innanzitutto come istituto naturale, prima ancora che istituto di diritto positivo. Quest'ultimo, quindi, presuppone quello. È quanto il giurista romano Modestino aveva individuato prescindendo dalla fede cristiana (che, ovviamente, non poteva avere): il matrimonio è «coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio [il matrimonio è l'unione di un uomo e di una donna, un consorzio per tutta la vita, una comunione fra diritto divino e umano]». La *Relatio* fa propria questa definizione persino nelle paro-

le. È vero che essa richiama il canone 1055 § 1 del Codice di Diritto canonico in vigore, il quale la completa. È anche vero, però, che la definizione codicistica canonica non è arbitraria, come non era arbitraria la definizione di Modestino. Essa esprime l'ordine naturale. «Il matrimonio è la "comunità di tutta la vita", - scrive, infatti, la *Relatio* (n. 49) – per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla generazione e educazione della prole». È un male, pertanto, il divorzio in quanto ingiustizia (*Relatio*, n. 79). Male è anche la separazione sebbene, in taluni casi, essa può essere l'unico rimedio a una situazione difficile e tanto deteriorata da rendere impossibile la vita di coppia. La separazione non scioglie, comunque, il matrimonio e non libera i coniugi, pur separati, dal dovere di fedeltà. Essa è un rimedio estremo e un male di cui, comunque, spesso porta/portano la responsabilità il coniuge o i coniugi che lo ha/hanno provocato.

Per quel che attiene a questa questione il Sinodo ordinario sulla famiglia conferma quanto la Chiesa, quale maestra sicura e madre premurosa (*Relatio*, n. 51), ha sempre insegnato.

Seconda questione. La *Relatio* finale del Sinodo ordinario sulla famiglia offre suggerimenti per andare incontro al mondo nel tentativo di «ritrovare» le pecore smarrite. L'intento è certamente «missionario» e «pastorale» ad un tempo. Risponde alla natura della Chiesa, al suo essere «madre premurosa», che non può (né deve) dimenticare i figli che si sono da essa allontanati. Si tratta di «ritrovarli» per portarli all'ovile. Non sempre, però, questo è chiaramente insegnato. Innanzitutto molto equivoco è, a questo proposito, il Discorso di chiusura del Sinodo di Papa Francesco. Da una parte, infatti, Papa Francesco sostiene che il Sinodo ha condotto i suoi lavori cercando di illuminarli con la luce del *Vangelo*, della tradizione e della storia bimillennaria della Chiesa. Si è riferito, inoltre, alle (e, quindi, ha – almeno im-

plicitamente – richiamato le) definizioni dogmatiche del Magistero della Chiesa sulla questione oggetto di considerazione. Ha, però, dall'altra, affermato che «i veri difensori della dottrina non sono quelli che difendono la lettera ma lo spirito». A suo giudizio, quindi, ai lavori del Sinodo avrebbero partecipato anche diversi farisei. Non è consentita né la conferma né la smentita di questa affermazione a chi non conosce da vicino le cose. Papa Francesco che, a proposito di presunti diritti rivendicati dai gay, si è domandato: «chi sono io per giudicare?», giudica ora con sicurezza. Certamente lo fa sulla base di prove inconfutabili e dopo aver cambiato parere sulla sua identità, sul suo ruolo e sui suoi poteri.

Soprattutto, però, Papa Francesco ha fatto propria nel Discorso conclusivo citato l'erronea dottrina del personalismo contemporaneo per la quale la persona (umana) avrebbe diritto alla propria affermazione a prescindere da quello che rivendica e da quello che intende affermare. Non le idee – si dice -, ma l'uomo conta. Un uomo che usa la propria razionalità per realizzare qualsiasi progetto senza mai valutare il progetto. Non si tratta di «formule», di enunciati astratti. Si tratta di capire se la dottrina o le dottrine sono semplici enunciati nichilistici oppure se sono il risultato di una (sempre parziale) conoscenza della verità di cui la Chiesa è depositaria anche se perennemente impegnata ad approfondirne (ma *eodem sensu eademque sententia*, come insegnò san Vincenzo di Lerino) il contenuto. La verità non è insignificante. È condizione, fra l'altro, per la legittimità dell'azione. La Chiesa è tenuta ad insegnarla. Proclamare la misericordia non basta. Della misericordia – è vero – c'è sempre bisogno, perché l'uomo sbaglia continuamente: anche il giusto, infatti, pecca sette volte al giorno. Il peccato – è vero – non è identificabile con il solo errore oggettivo. L'oggettività (intesa come verità) è, però, condizione per la valutazione del peccato. Dunque, è vero che la Chiesa

non è chiamata solo a «distribuire condanne e anatemi». Essa è chiamata anzitutto a insegnare la verità (ricevuta, non creata): «andate dunque, istruite tutte le genti [...], insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt. 28, 19-20). La Chiesa - come riferisce l'evangelista Matteo - è stata (ed è) chiamata da Gesù Cristo ad ammaestrare, non solamente ad annunciare una misericordia concessa (e talvolta pretesa) sulla base della sola fede, senza pentimenti (per il male fatto) e senza bisogno di impegnarsi a fare il bene (le opere), come richiede un'autentica conversione. La Chiesa cattolica non è la Chiesa riformata luterana!

Un cenno al fariseismo si trova anche nella *Relatio* finale del Sinodo ordinario sulla famiglia (n. 51). Come, però, si può affermare che può essere più gradito a Dio un piccolo passo, vale a dire un tentativo (che resta tale) di uscire da una situazione oggettivamente e soggettivamente disordinata, rispetto a una vita «esteriormente corretta di chi trascorre i suoi giorni senza fronteggiare importanti difficoltà»? Va notato, innanzitutto, che vengono così (cioè con questa affermazione) richiamati i «meriti» che, chiudendo il Sinodo, si era affermato non essere rilevanti presso Dio, poiché egli «non ci tratta secondo i nostri meriti e nemmeno secondo le nostre opere». Va notato, poi, che è un merito (e, prima ancora, una grazia) l'uscita dal peccato ma che non è indispensabile peccare per avere meriti: l'amore di Dio, per esempio, dimostrato osservando i suoi Comandamenti, sarebbe un merito senza la necessità del peccato. Va notato, inoltre, che solo Dio è giudice della soggettività: l'uomo mai conosce fino in fondo nemmeno se stesso. Tanto meno «altri» possono conoscere (e obiettivamente giudicare) l'intimo della coscienza altrui e quindi giudicare circa la corrispondenza della correttezza della vita esteriore con quella della vita interiore.

Singolari, poi, sono le affermazioni sulla «imputabilità soggettiva» (*Relatio*,

n. 85), che, inserite in un paragrafo nel quale si parla di «divorziati risposati», si deve legittimamente presumere che siano funzionali a introdurre, sia pure velatamente, «aperture», in realtà «ferite» alla Chiesa di sempre, in particolare alla sua dottrina. Non c'è dubbio che ci si possa trovare dinnanzi a persone che non sono in grado di intendere e di volere. In questi casi non è, per queste, possibile il matrimonio (e, quindi, nemmeno il divorzio); tanto meno è possibile il cosiddetto «secondo matrimonio civile». Non c'è dubbio, inoltre, che ci possono essere attenuanti oppure aggravanti per le scelte e nelle scelte soggettive. Una cosa, comunque, è certa: nessuno viene a trovarsi in circostanze disordinate, vale a dire di peccato, nelle quali si «trovano grandi difficoltà ad agire in modo diverso» (*Relatio*, n. 85). Si badi bene: la *Relatio* non dice semplicemente e solamente che ci possono essere difficoltà ad abbandonare il peccato; dice che ci sono situazioni nelle quali è difficile «agire in modo diverso». In altre parole, sembra sostenere la tesi secondo la quale agire peccaminosamente in talune circostanze sarebbe necessario. Se questa è la tesi, essa è assolutamente inaccettabile. Concretamente e per essere chiari, nessun «divorziato risposato» può considerare di essere stato costretto ad agire nel modo in cui ha agito e considerarsi costretto ad agire nel modo in cui continua ad agire (cioè a mantenere in vita una convivenza adulterina). Non può pensare, cioè, di essere in grazia di Dio, continuando a vivere *more uxorio* o anche semplicemente a convivere, essendo valido il solo, il primo, matrimonio contratto.

I peccatori non sono tutti, in quanto tali, scomunicati. Quindi il Sinodo, mutando l'affermazione e il termine da un indirizzo che Papa Francesco ha rivolto ai presenti all'Udienza generale del 5 agosto 2015, scopre ... l'acqua calda, affermando che i «divorziati risposati» non sono scomunicati (*Relatio*, nn. 54, 84). Sono, però, peccatori e peccatori

(segue a pag. 4)

(segue da pag. 3)

pubblici. Il loro peccato è «grave», un tempo la Chiesa lo definiva giustamente ed appropriatamente «mortale».

I tentativi di regalare la misericordia anche a chi si ostina a vivere nel peccato non consentono alla Chiesa di svolgere la sua missione. Al contrario la portano a generare fraintendimenti che sono di danno alla salute delle anime. Non si evita, per esempio, lo scandalo causato dalla convivenza adulterina o concubina fingendo che essa sia cosa diversa e suggerendo di servirsi di altra parrocchia (o altra chiesa) rispetto a quella di appartenenza per commettere sacrilegio, comunicandosi in peccato grave, noto pubblicamente.

Terza questione: il linguaggio. Si dice che il linguaggio sia il «luogo» del pensiero. Esso, pertanto, non è il pensiero, ma via della manifestazione di questo. Se la manifestazione si rivela confusa, confuso resta inevitabilmente anche il pensiero. La *Relatio* finale del Sinodo ordinario usa spesso un linguaggio equivoco. Molte volte esso viene usato assumendo un particolare punto di vista. Osservare, però, le cose da una particolare prospettiva significa scambiare l'ideologia con la «visione teoretica». Di una verità parziale si fa, così, una verità assoluta. È, questo, un errore di fondo che bisognerebbe sempre evitare. Il linguaggio usato dalla *Relatio* è a tratti ideologico. Esso rischia, pertanto, di non comunicare o di comunicare il contrario di quello che vorrebbe dire. Al fine di intenderci rapidamente, è bene spiegarsi con alcuni esempi. La *Relatio* denuncia l'insufficiente impegno dei responsabili politici e religiosi per la diffusione e la protezione della cultura dei diritti umani (*Relatio*, n. 9). Parla di libertà di coscienza (*Relatio*, nn. 9, 64, 92) e di Chiesa locale (*Relatio*, nn. 60, 76). Indica la Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo del 1948 (*Relatio*, n. 92) come testo da considerare positivamente e da applicare integralmente.

A dir poco strana risulta la indica-

zione delle Chiese «particolari» con l'aggettivo «locali». La Chiesa è una e universale. Non è un'unione di Chiese locali. Non è un'associazione di secondo grado, vale a dire una somma di Chiese, intese come associazioni di battezzati; la Chiesa è una fondazione; *rectius* è un corpo mistico «istituito» dal Fondatore, cioè da Gesù Cristo. L'aggettivo «locali», ripetutamente adoperato, ingenera sicuramente confusione; potrebbe ingenerare addirittura errori nel modo di concepire la Chiesa.

L'espressione «libertà di coscienza» è pure equivoca. Non dice chiaramente e immediatamente se si parla della «libertà di coscienza», propria della dottrina liberale (la libertà di coscienza sarebbe il diritto all'affermazione della soggettiva coscienza «naturalistica») oppure se si parla della libertà di coscienza del pensiero classico e cristiano. In questo caso si sarebbe dovuto usare, per parlare propriamente, l'espressione «libertà della coscienza» (la libertà della coscienza è, propriamente, testimonianza di fedeltà alla legge inscritta nel cuore dell'uomo, non dipendente quindi da lui). Sulla questione nei decenni passati si è sviluppato un vivace dibattito. È intervenuto anche il supremo Magistero della Chiesa cattolica. Perché ignorare la questione? Perché lasciare nel vago il significato dell'espressione?

Quella dei diritti umani, poi, è una vecchia questione che ha travagliato la Chiesa e la cultura cattolica. Molti cattolici, avendo adottato il metodo «clericale» (cioè un approccio alle questioni inteso a «battezzare» anche ciò che «battezzabile» non è), hanno ritenuto di poter interpretare i «diritti umani», nati e sviluppati in un contesto lontano dalla e nemico della cultura cattolica (ovvero della cultura semplicemente), come loro creature. «I diritti umani sono quelli che diciamo noi», affermano. Essi non sono quelli storici, quelli codificati dagli ordinamenti giuridici del nostro tempo; non sono rivendicazioni di esercizio di sovranità, non sono pretese di instaurare l'ordine

che si ritiene preferibile (quindi ignorando l'ordine della creazione), non sono figli del soggettivismo (e, quindi, del relativismo e del nichilismo) moderno. La cultura dei «diritti umani» ha portato coerentemente al divorzio, all'aborto, all'eutanasia, al suicidio assistito, ai culti pubblici satanici, al «diritto» alla pornografia e all'incesto, e via dicendo. Tutte «conquiste» che la *Modernità* rivendica come proprie. Risulta difficile, però, considerare tutto ciò una «conquista». Nega che ciò rappresenti una «conquista» la stessa *Relatio* finale del Sinodo ordinario. Essa, tuttavia, invoca da una parte ciò che, dall'altra, afferma di combattere per dovere. È una contraddizione incomprensibile per il senso comune!

La quarta questione. Quella che la *Relatio* pone come questione di metodo è un problema molto delicato. È bene dire subito che si ha l'impressione che il metodo sia stato posto nella *Relatio* come cavallo di Troia per riuscire a realizzare una rivoluzione interna alla Chiesa. La via del «discernimento caso per caso» è, sotto un certo aspetto, una necessità, un'esigenza morale. Il discernimento, però, è possibile solamente se si hanno gli strumenti per esercitarlo. Esso, infatti, è possibile solo alla luce dei «principi». Se questi vengono a mancare (o, il che è lo stesso, si ignorano o non si applicano) il discernimento caso per caso è impossibile: in questa ipotesi il caso si fa principio. Per giudicare della validità del matrimonio, per esempio, è necessario conoscere la natura e il fine del matrimonio medesimo e le condizioni che lo rendono valido. Se mancassero queste «regole», non si potrebbe emettere alcun giudizio sul «caso» concreto.

Chi è chiamato a valutare il «caso» dev'essere aiutato nel difficile compito. È per questo che san Pio X ritenne opportuna una codificazione. Non che le «regole» mancassero prima di questa, cioè all'inizio del secolo scorso e nei decenni e nei secoli precedenti. Erano, però, disperse. La loro dispersione non

facilitava il lavoro di «discernimento». Chi è sul campo ha bisogno di conoscere, di conoscere chiaramente e di conoscere immediatamente secondo quali criteri deve operare. Certamente, a tal fine, è necessaria una preparazione «remota». Talvolta, però, questa risulta insufficiente. Per risolvere il caso (e risolverlo bene) si rende necessaria in questa ipotesi un'indagine. L'operatore pastorale o il confessore comune non sempre è nella condizione di condurla. Qualche volta difetta del tempo necessario per farla.

Soprattutto oggi è opportuno offrire «linee guida», poiché nel nostro tempo la preparazione dei confessori e degli operatori pastorali non è generalmente solida, approfondita, rigorosa. Talvolta è coerente con dottrine, definite morali, sbagliate. Chi guida la Chiesa ha certamente chiara la situazione in cui essa versa. Essa, com'è stato autorevolmente affermato, è attualmente un «ospedale da campo». L'«ospedale da campo» cura certamente, ma non con gli stessi criteri e con le stesse metodiche applicati negli «ospedali istituzionali». Già questo avrebbe dovuto indurre il Sinodo a valutare meglio e diversamente la questione del metodo. Non solo i «medici» dell'«ospedale da campo» che operano nella Chiesa hanno generalmente – come si è detto – una preparazione inadeguata alla situazione e ai problemi, ma sono qualche volta condizionati dalla cultura egemone, spesso sono «orientati» dalla stampa (ritenuta talvolta erroneamente «buona»). In questo contesto e in queste condizioni diventa rischioso il «decentramento» del «discernimento», lasciato a giudizi non sempre basati sulla sicura dottrina.

Non è, questa, una questione dottrinale. Come si è detto è questione di metodo, di opportunità. Si ha l'impressione, tuttavia, che attraverso il metodo si siano poste le premesse per l'interpretazione dei casi secondo criteri che rispondono al lassismo morale e alla luce di una dottrina tanto «generica» da non essere più propriamente tale.

Conclusioni. Alla luce della situazione in cui versa attualmente la cristianità, alla luce della preparazione della generalità degli uomini di Chiesa del nostro tempo, alla luce delle richieste e delle pressioni del «mondo», alla luce delle premesse, poste dalla cosiddetta «Relazione Kasper» e delle conclusioni del Sinodo straordinario del 2014, la *Relatio* finale del Sinodo ordinario è, sotto alcuni aspetti, un risultato inaspettato. Anche la questione del metodo, pur insidiosa, consente di affermare che nulla è sostanzialmente cambiato, almeno in linea di principio.

La *Relatio* finale del Sinodo ordinario non consente, però, di rimanere tranquilli. Essa, infatti, «recepisce» qua e là orientamenti oggi aporeticamente condivisi; orientamenti non sempre in armonia ovvero conformi, pur nell'approfondimento, con la dottrina sociale della Chiesa [per esempio la tesi secondo la quale lo Stato deve creare le condizioni legislative e di lavoro per garantire l'avvenire (*Relatio*, n. 13), la quale evidenzia che lo Stato è «pensato» come Stato provvidenza]. Oppure «recepisce» orientamenti derivanti dall'eguaglianza illuministica [per esempio la ritenuta opportuna soppressione dei «ruoli» all'interno della famiglia (*Relatio*, n. 28)]. Non sono condivisibili nemmeno i giudizi parzialmente positivi circa le «unioni civili», circa la valorizzazione dei matrimoni interreligiosi, circa alcune affermazioni sulle sanzioni penali, offerte senza i necessari «distinguo».

La *Relatio* è la fotografia della difficile situazione in cui versa oggi la Chiesa, *rectius* la cristianità. Essa evidenzia il suo anelito alla fedeltà, le sue buone aspirazioni, i suoi propositi, ma allo stesso tempo mette in luce le sue molte e gravi incertezze, taluni suoi orientamenti sbagliati, i difetti del metodo del «clericalismo» che non le consente di essere sempre guida sicura, coraggiosamente libera, luce per gli uomini che cercano la via della loro salvezza.

AI LETTORI

Con il presente numero si chiude il XLIV anno di vita di *Instaurare*. Non sono pochi, soprattutto se si considera che *Instaurare* non ha goduto di appoggi. Certamente Iddio ha voluto che continuassimo in un impegno, intrapreso e portato avanti per servire la verità, per opporci a inaccettabili mode di pensiero e di vita, per confutare e contrastare gli errori, soprattutto – come dice chiaramente la nostra testata – per «instaurare omnia in Christo».

Ringraziamo innanzitutto Dio per averci concesso questa possibilità, per averci difesi (spesso a nostra insaputa) dai «nemici» (alcuni dei quali particolarmente insidiosi), per averci sottratti, talvolta, alla tentazione di cedere, di «buttare la spugna», di rinunciare a un nobile impegno.

Ringraziamo, poi, quanti hanno pregato e continuano a pregare per noi. Sappiamo che qualche Amico ha offerto e continua ad offrire le proprie sofferenze (fisiche e morali) per il nostro lavoro. Ringraziamo quanti, in forme diverse, hanno collaborato – sempre generosamente, disinteressatamente – alle nostre attività. Ringraziamo, inoltre, quanti hanno fatto ciò che era nella loro possibilità per sostenere «materialmente» *Instaurare*.

Con l'aiuto di Dio continueremo, nonostante le molte, talvolta nuove, difficoltà.

Molti Lettori sono consapevoli della necessità dell'impegno. Ognuno sa quello che può fare per contribuire alla «buona battaglia».

Instaurare conferma, da parte sua, il proprio impegno per la regalità, anche sociale, di Cristo; conferma il suo rifiuto per ogni compromesso (anche quello teorizzato dalla dottrina del «male minore»); conferma il proprio convincimento secondo il quale il miglior modo di fare calcoli è quello di non farli (servendo, così, disinteressatamente la verità).

IL XLIII CONVEGNO ANNUALE DI "INSTAURARE"

Il 26 agosto scorso, come da tradizione, gli "Amici di *Instaurare*" si sono dati appuntamento presso il Santuario di Madonna di Strada a Fanna (Pordenone) per la XLIII giornata annuale di preghiera e di studio.

L'incontro è iniziato con la celebrazione della santa Messa votiva dello Spirito Santo in rito romano antico. Ha celebrato padre Leone Tagliaferro, o.f. m., già Rettore del Santuario. Padre Leone ha tenuto anche una breve ma appropriata e profonda omelia. La santa Messa è stata accompagnata con il canto dalla Nuova Confraternita dei santi Filippo e Giacomo di San Martino al Tagliamento (Pordenone), diretta da Tarcisio Zavagno. Per l'occasione ha cantato anche il baritono Paolo Cevolatti. Al termine della santa Messa è stata invocata l'assistenza dello Spirito Santo con il canto del "Veni Creator". L'uscita dalla chiesa è stata accompagnata dal canto del "Salve Regina".

I convenuti si sono trasferiti, quindi, nel salone delle conferenze.

I lavori sono stati aperti con un indirizzo di saluto del Direttore di *Instaurare*, il quale ha ringraziato tutti coloro che in varie forme hanno collaborato all'organizzazione del convegno. Il Direttore ha ringraziato in particolare il Rettore del Santuario per aver concesso l'ospitalità, i relatori, prof. John Rao dell'Università Saint John di New York e il prof. Miguel Ayuso dell'Università Comillas di Madrid, che hanno accettato l'invito, padre Leone Tagliaferro che ha accolto l'invito a celebrare la santa Messa, i Cantori che con il loro canto hanno reso edificante il rito.

Il Direttore ha, inoltre, introdotto i lavori, soffermandosi sulle ragioni della scelta del tema del convegno: "Religione e libertà".

Il prof. John Rao ha svolto, quindi, la prima relazione dal titolo: "Genesi, sviluppo e aporie della libertà religiosa", che pubblichiamo in questo stesso numero di *Instaurare*.

Al termine i partecipanti al convegno hanno avuto la possibilità di intervenire, ponendo domande, sollevando questioni, toccando problemi di scottante attualità.

Dopo la pausa conviviale, i lavori sono ripresi con la relazione del prof. Miguel Ayuso il quale ha trattato il tema: "L'impasse della libertà religiosa". Il testo dell'interessante relazione sarà pubblicato nel prossimo numero di *Instaurare*.

Anche al termine della seconda relazione ci sono stati diversi interventi. Il prof. Ayuso, come il prof. Rao nella mattinata, ha risposto alle diverse domande poste e ha considerato, brevemente, le questioni sollevate.

I lavori si sono chiusi con un intervento del Direttore che ha presieduto i lavori e con il canto del "Credo".

Del convegno hanno parlato diversi organi di informazione. Ne ha dato notizia l'agenzia spagnola "Faro"; "Telepordenone" nel corso del Telegiornale delle ore 20 di lunedì 24 agosto (cioè due giorni prima che si svolgesse il convegno), ha intervistato i due relatori; il periodico "Il Piave" ha segnalato l'iniziativa come fece diverse volte in passato.

RINGRAZIAMENTO

Siamo grati a coloro che hanno dimostrato interesse ed impegno per le iniziative di *Instaurare*. In particolare ringraziamo quanti si sono generosamente impegnati a sostenere il nostro periodico. E ciò in tempi difficili come il nostro. È, questo, un modo di esercitare la carità intellettuale, presupposto fondamentale per le quotidiane scelte pratiche.

Pubblichiamo qui di seguito l'elenco di coloro che, dopo l'uscita del precedente numero di *Instaurare*, ci hanno fatto pervenire la loro offerta. Indichiamo, nell'elenco riportato, le iniziali del loro nome e cognome, la Provincia di residenza e l'importo inviati.

Sig. P. F. (Ferrara) euro 10,00; prof. C.C. (Parma) euro 30,00; sig. ra A. Di F. (Mantova) euro 50,00; sig. ra M. T. R. (Rovigo) euro 30,00; prof. M. M. (Pordenone) euro 50,00; dott. A. V. (Catanzaro) euro 20,00; sig. A. R. (Vicenza) euro 50,00; dott. M. C. (Udine) euro 35,00; sig.ra S. A. (Vicenza) euro 50,00; sig. V. V. (Prato) euro 24,00; Parrocchia S. G. (Pordenone) euro 50,00; don R. G. (Pordenone) euro 70,00; prof. G. B. e m.a A. R. (Pordenone) euro 200,00; prof. B. M. (Buenos Aires) euro 300,00; prof. M. A. (Madrid) euro 400,00; sig. L. C. (Udine) euro 50,00; prof. M. F. (Padova) euro 100,00; m.a M. P. (Pordenone) euro 30,00; geom. E. F. (Udine) euro 50,00; sig. T. Z. (Pordenone) euro 50,00; cav. L. B. (Udine) euro 20,00; avv. C. A. (Torino) euro 20,00; prof.ssa G. De F. (Udine) euro 50,00; prof.ssa A. G. B. (Udine) euro 50,00; sig. R. C. (Udine) euro 30,00; dott. V. D. (Udine) euro 25,00; proff. F. e C. Z. (Padova) euro 50,00; sig. ra R. Di M. (Udine) euro 100,00; dott. G. S. (Vicenza) euro 20,00; sig.ra M. B. (Bologna) euro 30,00*; co. P. F. S. (Bologna) euro 100,00**.

TOTALE PRESENTE ELENCO
euro 2144,00.

*In memoria di Aldo Bordignon

**In occasione dell'ordinazione sacerdotale del dott. Samuele Cecotti.

UNA COSTITUZIONE NUOVA PER LA REPUBBLICA ITALIANA

di Pietro Giuseppe Grasso

Promossi dal Governo in carica, sono da tempo in corso di approvazione i procedimenti parlamentari prescritti per la revisione di norme della Costituzione e il mutamento della legge elettorale per la Camera dei deputati, in un senso radicalmente maggioritario. I deputati soli verrebbero a costituire, nel futuro assetto, l'unica assemblea parlamentare provvista della pienezza dei poteri legislativo e d'indirizzo politico. La seconda Camera, il Senato, sarebbe mantenuta con una diminuzione notevole delle attribuzioni e con minore forza di rappresentanza politica. Nell'insieme dei due procedimenti si affacciano linee per una trasformazione radicale nell'assetto, pur nell'intenzione palese di conservare i caratteri dei sistemi liberaldemocratici e dei governi parlamentari.

Già si rilevano i primi accenni di ricerche conseguenti dall'esegesi dei testi e dall'analisi di singoli istituti, previsti dai riformatori. In ogni modo, è da ritenere ammissibile anche accennare a considerazioni di altro genere, concernenti questioni di principio che paiono rilevanti al fine di comprendere il significato d'insieme delle novità che oggi si affacciano per il futuro. Sia pure in termini problematici pare dato di trarre qualche spunto dalle riflessioni suggerite a proposito della proclamazione della sovranità popolare compresa nell'art. 1 della Costituzione, talora intesa quasi premessa a tutte le regole di organizzazione dei pubblici poteri compresi nell'ordinamento. Una proclamazione siffatta non vale a fondare definizioni o soluzioni precise, quanto a offrire spunti di ragionamenti: problematica è la stessa affermazione secondo che la fonte originaria e la sede del potere supremo viene riconosciuta

nella collettività sociale ordinata nello Stato. Per insegnamenti alquanto seguiti, piuttosto che di un'enunciazione "descrittiva" della realtà, pare trattarsi di una dichiarazione di carattere "prescrittivo" come scelta circa i fini e le premesse ideologiche da seguire nella vita dell'ordinamento. In proposito è da ricordare un'opinione accolta da alcuni nostri insigni studiosi, secondo i quali la stessa dichiarazione importa una professione estrema di laicismo e "immanentismo", in quanto negazione assoluta della derivazione delle potestà umane dalla Divinità trascendente, sovrastante al corpo sociale.

Più controverso riesce invece desumere dall'espressione "sovranità del popolo" regole adeguate circa l'organizzazione specifica dei pubblici poteri. Come avvertito fin da epoca remota da Joseph De Maistre, e successivamente chiarito da studiosi di diverse concezioni, predomina la discrepanza reale tra la solenne affermazione della sovranità di tutti e il comando effettivo dei pochi. In forza delle regole accolte nei regimi liberaldemocratici, si è creduto di trovare la soluzione di una tale discrepanza nell'elezione di assemblee rappresentative. Ma trattasi di soluzione pervasa d'incertezze, forzature e pure di qualche arbitrio. In proposito sono note le discussioni e anche le polemiche concernenti le scelte dei sistemi elettorali, posto che risulta tanto controverso stabilire le procedure e i criteri di scrutinio adeguati a consentire l'effettiva espressione delle opinioni e istanze più diffuse nel corpo sociale.

Ad accrescere le difficoltà, è anche il fatto che una definizione reale di popolo riesce davvero incerta: se il popolo è definito come equivalente all'unione dei cittadini, com'era scritto in certe Costituzioni del periodo della Rivoluzione francese, se ne trae una

definizione relativa, in quanto lo stato di cittadinanza è determinato dalla legislazione dello Stato. È da ricordare che lo *status* di cittadino dipende dal legislatore ordinario, al quale solo è dato di scegliere quale sia da ritenere decisivo fra i diversi aspetti dell'essere umano, figlio di padre cittadino o territorio (suolo) di nascita.

* * *

Dai riferimenti che precedono è dato di desumere elementi utili al fine di comprendere le vicende costituzionali sopra accennate. Importante è chiarire le differenze tra l'assetto instaurato nel 1947 e la costruzione delineata nei disegni di riforma oggi in discussione al Parlamento. Per voci autorevoli, fine primario della Costituzione vigente era stato inteso come garantire la coesistenza tra partiti diversi e anche opposti. La società italiana del dopoguerra era segnata da raggruppamenti legati a storiche correnti di pensiero, stabilite nel tempo, secondo Augusto Del Noce, legati anche a orientamenti filosofici. Di nuovo erano venute ad aggiungersi le conseguenze della "guerra fredda", per l'adesione dei partiti italiani alle posizioni in conflitto, correlative alla grande divisione del mondo tra i "blocchi" di Stati liberaldemocratici e Stati socialcomunisti.

In siffatte condizioni storico-spirituali l'opera dell'Assemblea costituente fu risultato di compromessi, prevalsero propositi di pervenire a un assetto istituzionale tale da consentire la coesistenza del più forte partito comunista dell'Occidente nel quadro della legalità propria di un ordinamento liberaldemocratico. Nelle dichiarazioni di principio e nelle previsioni dei diritti fondamentali alle storiche gaurentigie di libertà ed eguaglianza vennero ad aggiun-

(segue a pag.8)

(segue da pag. 7)

gersi i riconoscimenti dei cosiddetti "diritti sociali", quasi a significare l'intenzione di consentire la legittimazione di nuove correnti politiche. Quanto alle disposizioni sull'organizzazione di governo, furono stabilite regole estese circa la ripartizione dei poteri di decisione politica e amministrativa, i limiti, i freni, i controlli.

Va notato, per altro, che non furono incluse nel testo disposizioni esplicite per la prescrizione di un sistema elettorale, e per opinione comune si ritiene che la materia sia del tutto rimessa alla legge ordinaria. Ad avviso di taluni studiosi, come poi confermato dall'esperienza storica, si era ritenuto che, pur in difetto di qualsiasi prescrizione, il sistema elettorale proporzionale fosse meglio adeguato al funzionamento dei poteri come stabiliti nel 1947. In altri termini si pensava che a ciascuno dei diversi partiti fosse preferibile attribuire un numero di seggi parlamentari proporzionato al numero dei voti validi ottenuti dai cittadini nelle elezioni. Era diffuso il convincimento che dal confronto fra portatori degli orientamenti più diffusi nel corpo sociale fosse dato di pervenire a soluzioni convenienti alla collettività.

* * *

A riprova delle considerazioni sopra svolte è da ricordare quanto avvenuto nel corso delle nostre vicende costituzionali. Dopo la promulgazione della carta repubblicana, alla fine del 1947, nei rapporti internazionali la contrapposizione della "guerra fredda" tra le maggiori Potenze venne condotta agli estremi. Ne seguì in Italia una radicale rottura tra i partiti che insieme avevano cooperato nella formulazione del testo costituzionale: i partiti filocci-

dentali, guidati dalla Democrazia cristiana, e i partiti comunista e socialista. Per l'attuazione delle organizzazioni statali e regionali, introdotte dall'Assemblea costituente, erano necessarie apposite leggi ordinarie, da votarsi in Parlamento. Ma, col sorgere di nuovi conflitti tra i partiti più numerosi, riusciva più problematico il formarsi di maggioranze parlamentari. Ne seguì che durante la prima legislatura repubblicana, dal 1948 al 1953, era rimasta sospesa in gran parte l'entrata in vigore di diverse disposizioni costituzionali concernenti l'organizzazione dei pubblici poteri. Dovettero rinviarsi la formazione e l'insediamento della Corte costituzionale, del Consiglio superiore della magistratura, delle Regioni di statuto ordinario. Del pari subirono rinvio le leggi necessarie a regolare l'esercizio dei poteri di referendum.

Solo in tempo successivo, con anni di ritardo, riuscì possibile portare a compimento tali attuazioni della carta repubblicana. Mutate erano le condizioni storico-spirituali nel mondo e in Italia. Nei rapporti internazionali erano venute ad attenuarsi le contrapposizioni più estreme tra Stati Uniti e Unione sovietica. In correlazione, all'interno, seguì anche un certo disgelo nei rapporti tra democristiani e socialcomunisti, tanto da rendere possibili intese nelle sedi parlamentari. Come la formazione della "legge fondamentale della Repubblica" era avvenuta in quanto risultato di compromessi, sempre fra i medesimi partiti, riuscì possibile mandar ad effetto il quadro normativo e istituzionale che i costituenti avevano escogitato.

* * *

Dal 1947 sino al presente tanti e grandiosi furono i mutamenti intervenuti in Europa e nella politica mondiale. Lontani sono trascorsi gli eventi della "guerra fredda". Nell'Unione sovietica si è registrata la caduta del regime comunista, con la

dissoluzione dello "Stato socialista" e il subentrare di ordinamenti informati ai principi liberaldemocratici. Nei Paesi dell'Europa occidentale sono venuti meno i partiti comunisti e sono cessati i conflitti intestini degli anni successivi alla fine della seconda guerra mondiale. Sono anche mutati gli interessi e le passioni dominanti nelle moltitudini.

Come per altre parti del Vecchio Continente domina in Italia la preoccupazione delle popolazioni di perdere il grado di benessere materiale conseguito negli ultimi decenni del secolo trascorso. Ai governanti si chiede di operare al fine di proteggere e favorire le imprese private operanti per la produzione di beni e servizi, oltretutto al fine di procurarne un'adeguata distribuzione. Il Governo coi suoi apparati viene riconosciuto come il massimo gestore degli indirizzi di politica economica. Chiaro in proposito riesce un remoto insegnamento di Giuseppe Capograssi: "Il Governo prende la struttura di un'azienda che ha fini determinati fuori di sé. L'organo centrale è il consiglio di gerenza, al quale si fa corrispondere 'il primato dell'esecutivo'". Il declino del Parlamento appare corrispondere alle evoluzioni delle assemblee commerciali, ridotte al ruolo secondario di registrare e convalidare decisioni prese da soggetti esterni.

È da ritenere giustificato il richiamo a un tale insegnamento al fine di trarne per una prima sommaria ricognizione circa la concezione costituzionale delineata nei suddetti disegni di riforma propugnati dal Governo Renzi. a) Decisiva appare la volontà di "fabbricare", con modificazioni del sistema elettorale, una maggioranza di voti parlamentari a favore di una frazione in un corpo elettorale quanto mai disperso, anche per le crescenti astensioni. b) Numerosi candidati risulterebbero designati dalle segreterie dei partiti politici. c) Almeno sulla carta, è dato di discernere un

disegno di Esecutivo alquanto simile alle indicazioni sopra menzionate di Giuseppe Capograssi.

Altro non è da aggiungere in quanto concerne le figure normative e istituzionali delineate nei suddetti disegni di legge del Governo in carica. Sia pure consentito rilevare che si tratta di una proposta di costruire una nuova organizzazione per il comando dei pochi esercitato in nome della sovranità di tutti. È una versione diversa per la medesima formula di reggimento politico tanto evocata per la Repubblica italiana, un tentativo nuovo di mandare ad effetto la nozione vecchia di “governo del popolo”, concepita senza alcun riferimento alla vecchia massima secondo che “l'autorità vien da Dio”.

Vergine Madre, Figlia del tuo Figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso di eterno consiglio

Tu se' Coeli che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo Fattore
non disdegnò di farsi sua fattura.

Nel ventre tuo si riaccese l'amore
per lo cui caldo nell'eterna pace
così è germinato questo fiore.

Qui se' a noi meridiana face
di carità, e, guiso, intra i mortali,
se' di speranza fontana vivace.

Donna, se' tanto grande e tanto vali,
che qual vuol grazia ed a Te non
ricorre,
sua disianza vuol volar senz'ali.

La Tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiato
liberalmente al dimandar precorre.

In Te misericordia, in Te pietate,
in Te magnificenza, in te s'aduna
quantunque in creatura è di bontà.

(DANTE, Paradiso, XXXIII, 1-21)

FATTI E QUESTIONI

Funerali «laici» con partecipazione del Patriarca di Venezia

Il 24 novembre 2015 si sono svolti a Venezia i funerali «laici» di Valeria Solesin, una delle vittime dell'atto di terrorismo che ha colpito la Francia nel mese di novembre c.a.

Perché ci interessano questi funerali «laici»? Non certamente per l'opzione della famiglia, preoccupata di evitare alla figlia assassinata a Parigi la sepoltura cristiana. Non certamente per il «rito civile» che, pur in apparenza – ma solo apparenza – assenza di polemica contro la Chiesa, sembrò rispolverare miti, riti e assurdità della Rivoluzione francese, il cui inno sanguinario – divenuto inno ufficiale della Repubblica della Francia – è stato intonato anche in occasione del funerale della vittima veneziana al Bataclan di Parigi. I funerali «laici» di Valeria Solesin ci interessano per la partecipazione di mons. Francesco Moraglia, patriarca di Venezia. Egli, infatti, ha ritenuto di partecipare portando la sua benedizione dopo un discutibile «discorso» in piazza san Marco. Si è «unito» ai rappresentanti di «altre religioni» e a chi di religione non vuol sentire parlare. Ha superato, così, la stessa (censurabile) interconfessionalità (come oggi generalmente viene intesa). Ha accettato che un «rito civile» fosse la formula riassuntiva di tutto e del contrario di tutto. Personalmente – intendiamoci – mons. Moraglia può fare le scelte che vuole. Non può rivendicare, però, questo presunto diritto da Vescovo-Patriarca. Gesù Cristo non può essere fatto entrare nel pantheon laicista; non può essere considerato uno dei tanti predicatori filantropici; non può aver portato un messaggio di disperazione riducendo tutto a «memoria storica»: l'anima, infatti, non so-

pravvive nel ricordo ma vive la vita ultraterrena perché ontologicamente immortale.

Non si comprende la scelta del Patriarca di Venezia. Avrebbe fatto meglio a raccogliersi in preghiera davanti al Santissimo e a celebrare una Messa in suffragio (anche senza la richiesta e senza l'offerta della famiglia) per una povera studentessa assassinata crudelmente e assurdamente solo perché desiderosa di ascoltare una censurabile musica, intonata, stando a quanto si è letto, in onore di Satana al Bataclan di Parigi.

Laicità e presepe

L'esistenza della questione è stata evidenziata dal divieto di costruire il presepe in qualche scuola pubblica italiana. Di fronte a questo divieto si è subito invocato il diritto all'identità; ci si è appellati alla Costituzione; si è affermato, seguendo una (discutibile) giurisprudenza che, volendo salvare un posto al Crocifisso negli uffici pubblici, il presepe (come il Crocifisso e altri simboli religiosi) ha valore «culturale», non religioso. Anche chi non è «praticante»; anche chi è a favore del divorzio, dell'aborto procurato, dell'eutanasia e via dicendo; anche chi ritiene che la morale debba essere rispettosa del relativismo (quindi, non debba avere alcun fondamento), è insorto contro il divieto imposto da alcuni dirigenti scolastici. Solo una certa stampa laicista (per esempio, «Il fatto quotidiano») ha sottolineato la contraddizione della reazione. In verità anche Marco Travaglio (cfr. «Il fatto quotidiano» del 2.12.2015) si rifà all'identità, all'identità sociologica, quando invoca la coerenza, la coerenza dell'identità, non la fonda-

(segue a pag.10)

(segue da pag. 9)

zione delle argomentazioni.

La questione non può essere trattata con una «nota», richiedendo ampia considerazione e soprattutto l'illustrazione delle argomentazioni.

Ci limiteremo, pertanto, ad osservare alcune «cose» che sembrano essere sfuggite ai più.

1) Innanzitutto va notato che l'identità in quanto tale non offre alcun argomento per la legittimazione dei suoi presunti diritti. In altre parole non basta dire poiché «noi qui facciamo così», abbiamo il diritto di continuare a fare così e, dunque, (altro passaggio arbitrario) chiunque venga qui «deve» fare così. È necessario dire «perché» si «deve» fare così.

2) Quella italiana è una Costituzione «laica», che nella sostanza significa laicista sia pure secondo il significato di laicità «includente» ovvero secondo la laicità all'americana. *Instaurare* ha insistito nel tempo sulla questione soprattutto con gli autorevoli e reiterati interventi del costituzionalista Pietro Giuseppe Grasso, il decano dei giuspubblicisti italiani. Va ricordato, però, soprattutto che la giurisprudenza della Corte costituzionale (decisamente a partire dagli anni '80 del secolo scorso, timidamente e con incertezze negli anni precedenti), ha sentenziato costantemente e chiaramente che due sono i principi cardine dell'ordinamento costituzionale italiano: quello di laicità e quello di assoluta autodeterminazione della persona umana. Il che significa che l'ordinamento giuridico positivo non può farsi portatore di alcuna dottrina o opzione, nemmeno di quella dell'identità maggioritaria. Non solo. Nessuna opzione potrebbe essere di fatto imposta alla persona umana. Quindi non la si dovrebbe educare, non la si dovrebbe battezzare, non la si dovrebbe impegnare in alcun modo (discutibili diventerebbero, in ultima

analisi, persino l'imposizione ai minori e ai non capaci di cure, di terapie, di interventi chirurgici). Siamo all'assurdità in nome della libertà negativa e della dottrina del personalismo contemporaneo!

3) Il relativismo che si dice deve essere rispettato è in sé una verità. La verità della non verità. Esso, pertanto, non è la messa nel nulla della verità ma la sua affermazione sia pure in negativo. Trattasi di una contraddizione della cultura occidentale egemone, già confutata da diversi pensatori medievali, di cui non si tiene conto. Segno dell'insipienza e della decadenza intellettuale e morale dell'uomo contemporaneo. Anche di molti che si dicono cristiani.

La questione del presepe interpellata, quindi, innanzitutto l'intelligenza. Bisogna affrontare i problemi di fondo. Non bastano le cosiddette argomentazioni sociologiche, le ermeneutiche avvocatesche, i ricorsi alle identità, i quali finiscono per ritorcersi contro coloro che li praticano (se fossero, per esempio, in maggioranza coloro che rifiutano e disprezzano il presepe, sarebbero da seguire e da rispettare?). Sono temi sui quali torneremo anche perché la confusione regna sovrana anche presso coloro che dovrebbero avere idee chiare per aiutare le persone a conseguire il loro intrinseco fine.

La libertà «americana»

È diffuso il convincimento che gli Stati Uniti d'America siano il Paese della libertà. Del resto a New York è stata eretta una gigantesca statua della Libertà (con la L maiuscola). Era diffuso anche il convincimento che negli Stati Uniti d'America ogni opinione, ogni opzione, ogni fede, ogni credenza potesse trovare accoglienza, protezione e garanzia. Non va dimenticato, infatti, che gli

Stati Uniti d'America sono «figli» di quei coloni che lasciarono l'Europa soprattutto perché aderenti a sette religiose che non trovavano spazio nel Vecchio Continente dopo la pace di Augusta del 1555.

La dottrina liberale, *lato sensu* considerata, è la loro «anima». Ci si dovrebbe aspettare una coerente applicazione del relativismo che essa comporta.

Invece, no. Il liberalismo americano evidenzia sempre più l'intolleranza sul quale esso – come necessariamente ogni dottrina – poggia: si può pensare e fare solo ciò che non lo mette in discussione. L'affermazione è provata da molti fatti. Il più recente riguarda un medico, il dottor Paul Church di Boston, che, non essendo per motivi di ragione e di coscienza favorevole all'ideologia del LGBT (Lesbiche, Gay, Bisessuali, Transgender), è stato licenziato dall'ospedale dove lavorava (il «Beth Israel Deaconness Medical Center»).

Il fatto è che è impossibile il relativismo come tale. La dottrina, però, per poter pretendere rispetto, deve essere fondata sulla verità, non sull'opinione.

AD MULTOS ANNOS

Il 7 dicembre c. a., vigilia dell'Immacolata Concezione, nella cattedrale di san Giusto martire in Trieste, è stato ordinato presbitero don Samuele Cecotti.

Ringraziamo il Signore.

Auguriamo a don Samuele Cecotti, nostro apprezzato collaboratore, *ad multos annos*.

Per intercessione di Maria santissima il Signore gli dia la grazia della costante fedeltà alla promessa solenne e alla chiamata, la forza di non cedere ad alcun compromesso, la capacità e l'efficacia della vera evangelizzazione.

LIBRI IN VETRINA: RECENSIONI

AA.VV., *La inteligencia de la política. Un primer homenaje hispánico a Danilo Castellano*, Madrid. Itinerarios, 2015.

Ne diamo notizia principalmente per due ragioni. Innanzitutto perché il volume, descrivendo il percorso intellettuale e l'impegno teoretico del nostro Direttore, il prof. Danilo Castellano, considera alcune questioni nodali del nostro tempo. Soprattutto talune rilevanti questioni morali, politiche e giusfilosofiche. L'analisi, infatti, è un'occasione per evidenziare come i problemi contemporanei derivino da opzioni contrarie all'intelligenza e al cattolicesimo. La seconda ragione è data dal fatto che nel volume si parla ampiamente di *Instaurare*, della sua storia, dei suoi convegni (soprattutto di quelli annuali di Madonna di Strada), del suo impegno religioso e civile.

Certamente siamo lieti che qualificati studiosi di diverse nazioni, noti a livello internazionale, abbiano deciso – tenendo assolutamente all'oscuro dell'iniziativa l'omaggiato – di offrire un omaggio al nostro Direttore in occasione del suo settantesimo compleanno. Siamo ancora più lieti nel constatare che essi sono personalità di spicco della cultura ispanica. A cominciare dal curatore dell'opera, il prof. Miguel Ayuso, ordinario nell'Università Comillas di Madrid, Presidente dell'Unione Internazionale Giuristi Cattolici, Direttore di riviste cattoliche, in particolare di «Verbo».

Non entriamo nel merito dei vari ed interessanti saggi che rendono organico il lavoro, cioè offrono un

volume che è un vero e proprio libro. Ci limitiamo a indicare i nomi degli studiosi collaboratori – ciò basterebbe a qualificare l'opera – e a trascrivere l'*Indice* del volume la cui lettura rende evidente l'interesse del lavoro e la sua attualità.

Hanno collaborato all'iniziativa il prof. Joaquín Almoguera Carreres, attualmente docente all'Università Autonoma di Madrid (Spagna); il prof. José Luís Widow dell'Università Adolfo Ibáñez di Viña del Mar (Cile); il prof.

Juan Fernando Segovia, ricercatore del CONICET di Buenos Aires e docente all'Università di Mendoza (Argentina); la prof.ssa Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda, attualmente Pro-Rettore dell'Università Complutense di Madrid (Spagna); il prof. Julio Alvear Téllez dell'Università del Desarrollo di Santiago del Cile, Direttore della rivista «Dere-

cho Público Iberoamericano»; il giudice del Tribunal de Justicia di San Paolo (Brasile), dott. Ricardo Dip; il magistrato militare generale Estandislo Cantero di Madrid (Spagna); il prof. José Miguel Gamba dell'Università Complutense di Madrid (Spagna); il prof. Dalmacio Negro Pavon, accademico della Real Academia de Ciencias Morales y Políticas del Regno di Spagna; il prof. Miguel Ayuso Torres, che è anche il curatore del volume.

L'*Indice* del volume è il seguente:

Presentación (del Curatore); *Los presupuestos teoreticos del pensamiento de Danilo Castellano* (Joaquín Almoguera Carreres); *La filosofía moral de Danilo Castellano* (José Luís Widow); *La filosofía política de Danilo Castellano e la inteligencia del bien*

común (Juan Fernando Segovia); *Acerca del problema del Derecho natural. La perspectiva de Danilo Castellano* (Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda); *El subiectivismo como principio del mal. La esencia de la modernidad en el pensamiento de Danilo Castellano* (Julio Alvear Téllez); *La Tradición contra el nihilismo. El buen combate de Danilo Castellano* (Ricardo Dip); *La crítica de Danilo Castellano al liberalismo* (Estandislo Cantero); *La crítica del personalismo en Danilo Castellano* (José Miguel Gamba); *Danilo Castellano y la desmitificación del constitucionalismo* (Dalmacio Negro Pavon); *Danilo Castellano en la Tradición católica* (Miguel Ayuso Torres).

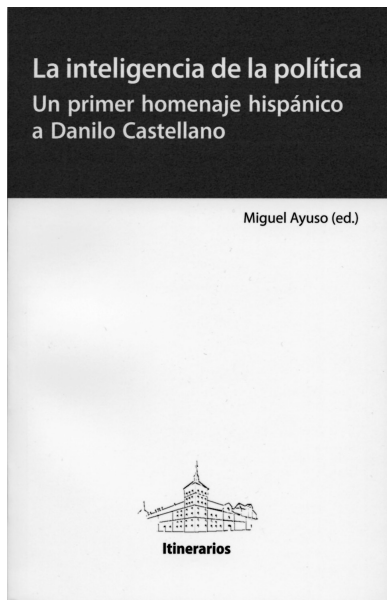
Come il lettore può notare, scorrendo anche solamente queste indicazioni, trattasi di un lavoro che, oltre ad essere – come recita il sottotitolo - «un primer homenaje hispánico a Danilo Castellano», affronta temi e problemi essenziali ed attuali. Lo fa ricostruendo e descrivendo un impegno che non ha ceduto alle mode e che, anzi, si è eretto a loro confutazione. È quanto ha fatto e continua a fare anche *Instaurare*, più volte citato nel libro che segnaliamo.

d. d. f.

S. CARUSI – A. LIVI – E. M. RADAELLI, *Dogma e pastorale*. L'ermeneutica del Magistero dal Vaticano II al Sinodo sulla famiglia, a cura di Antonio Livi, Roma, Casa editrice Leonardo da Vinci, 2015.

Si tratta di un volume scritto a più mani, il quale considera ed approfondisce diversi problemi teologici, ecclesiali ed ermeneutici di grande attualità. Essi sono stati evidenziati dal dibattito che ha preceduto il Sinodo (straordinario e ordinario) sulla famiglia. Essi, però, sono questioni «aperte» all'interno

(segue a pag.12)



(segue da pag. 11)

della Chiesa, riesplose dopo il Vaticano II a causa della disputa sull'interpretazione da dare allo stesso. Tanto che su questa questione ermeneutica ha ritenuto opportuno pronunciarsi qualche anno fa Papa Benedetto XVI, allorché indicò il «criterio della continuità» per la «lettura» corretta dell'ultimo Concilio. L'ermeneutica della continuità è esigenza vecchia, presente costantemente nella storia della Chiesa. Basterebbe considerare, per esempio, che san Vincenzo di Lerino, subito dopo il Concilio di Efeso (431), fu costretto a cercare una «regola» che aiutasse ad accogliere le «novità» evitando «rotture» con la dottrina e il magistero precedenti. San Vincenzo di Lerino arrivò alle stesse conclusioni cui, secoli dopo, giunse Benedetto XVI: l'approfondimento della co-

gnoscenza della verità rivelata è tale solamente se le «novità» possono essere «lette» *eodem sensu eademque sententia* e se consentono, come affermò il Concilio Vaticano I (citato dal contributo del Radaelli, p. 42), di affermare verità di fede credute *semper, ubique et ab omnibus*.

Il volume individua con sicurezza alcune cause della crisi della teologia contemporanea. Carusi, per esempio, scrive fondatamente che soprattutto la «Teologia della grazia» è «ammorbata dall'immanentismo, dall'abbandono della [...] metafisica di san Tommaso e più specificamente dalle influenze [...] protestantesimo» (p. 174). Il volume, inoltre, offre criteri per distinguere e comprendere «ciò che *deve essere creduto* – come scrive, per esempio Antonio Livi (p. 27) - perché legittimamente proposto dal Magistero come

applicazione del Vangelo, da ciò che invece può solo essere eventualmente condiviso perché proposto da un'autorità privata in forma ipotetica, come mera opinione». Il volume approfondisce, però, soprattutto con l'ampio contributo del Radaelli, una delicata questione relativa alla *infallibilità* del magistero pontificio, straordinario e ordinario, e alla *indefettibilità* della Chiesa. Il Radaelli esemplifica portando alcuni casi accaduti in passato (il Breviario di Quignomez, che rappresenta una dibattuta questione della prima metà del secolo XVI) o nel presente (il problema del *Novus Ordo Missae*, sollevato dai cardinali Bacci e Ottaviani nella seconda metà del secolo scorso).

Il volume, pur presentando (purtroppo) molti errori di stampa, è utile e di estremo interesse. Qualche suggerimento da esso proposto, tuttavia, non convince. Ba-

sterà un esempio. A proposito dell'accesso alla comunione dei «divorziati risposati», non è sufficiente, a nostro avviso, che i due adulteri si impegnino a vivere come fratello e sorella, come avrebbe suggerito un (ortodoso) Cardinale citato a pagina 19, per risolvere la questione. Lo scandalo resta anche in questo caso. Trattasi, infatti, di uno scandalo dovuto a una situazione disordinata oggettiva. La Chiesa ha sempre raccomandato di evitare di dare scandalo. Persino nel caso di Bartolo Longo (ora Beato), la Chiesa suggerì allo stesso Bartolo Longo (fondatore del Santuario di Pompei) e a Marianna Farnasaro De Fusco di celebrare il matrimonio. Matrimonio che fu celebrato nel 1885 in forma esclusivamente religiosa al fine di non offrire alcuna occasione di scandalo nemmeno per insinua-

zioni non rispondenti alla realtà o per dubbi che avrebbero potuto turbare le coscienze dei semplici. Ciò pur non essendo il Longo e la Farnasaro De Fusco né adulteri né concubini.

Danilo Castellano

IN MEMORIAM

Il 13 novembre 2015 Iddio ha chiamato a sé don Giorgio Maffei. Don Maffei è morto a Rimini. Era nato a Ferrara il 1° maggio 1921. Sacerdote dalla fedeltà esemplare a Cristo e dalla fede sicura, si impegnò fino in fondo e generosamente nell'apostolato. Condivise ed incoraggiò anche l'impegno di *Instaurare* e partecipò a diversi convegni organizzati dal periodico, particolarmente a quelli annuali di Madonna di Strada.

Lo affidiamo alla Misericordia divina e alle preghiere di suffragio dei lettori.

CONVEGNO SU PADRE FABRO

Il 7 novembre 2015, ricorrendo il ventennale della morte, l'Istituto del Verbo Incarnato e il Comitato per la pubblicazione della sua *Opera omnia*, hanno organizzato a Montefiascone un convegno sul pensiero di padre Cornelio Fabro, che fu membro del Comitato scientifico di *Instaurare* e suo apprezzato collaboratore. Il convegno ha avuto per tema: «La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro». Vi parteciparono circa centocinquanta convegnisti. I lavori del convegno sono risultati molto interessanti sia per le questioni trattate sia per il livello delle relazioni e degli interventi.

Quello che ci preme sottolineare è il costante interesse per il pensiero di uno dei maggiori filosofi del Novecento, che la cultura ufficiale, anche quella che si autodefinisce «cattolica», ignora.

GENESI, SVILUPPO, APORIE DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

di John Rao

Quando sentono parlare di “libertà religiosa”, per lo più i cattolici - come quasi tutti i contemporanei - credono che l'espressione significhi qualcosa di assolutamente chiaro, che non necessita di alcuna analisi che la approfondisca. Pensano che queste parole si riferiscano al diritto di tutti gli uomini di non essere costretti ad accettare dogmi e regole di un credo in cui non hanno fede; un diritto che è diventato sempre più necessario proteggere nel nostro mondo totalmente nuovo, dove la diversità multiculturale cresce di giorno in giorno e non può essere contrastata senza discordie sociali senza fine; un diritto - si dice - che in nessun modo può essere un problema per una Chiesa che crede nel libero arbitrio e promuove la pace e l'amore fra gli uomini, ma che (ottusamente) lo contrastò fino al Concilio Vaticano II e alla *Dignitatis humanae*.

In realtà, le parole “libertà religiosa” oggidi significano qualcosa di molto diverso. Sono convinto che il miglior modo per far capire il malinteso è di considerarlo nel contesto del movimento di rinnovamento cattolico che sbocciò all'inizio dell'Ottocento e i cui principii continuarono a fiorire fino al regno di Pio XII. Collocare la discussione in questo contesto è necessario per due motivi: *primo*, perché è proprio nel contesto di questo rinnovamento che i termini del dibattito odierno intorno alla libertà religiosa sono stati plasmati (una prima battaglia fu combattuta dalla Chiesa per definirla); e *secondo*, perché i vincitori di questa prima battaglia ci lasciarono una descrizione chiarissima delle conseguenze che sarebbero scaturite da una vittoria dei loro nemici; nemici che hanno preso il sopravvento ai nostri giorni e che vengono presentati come nuovi profeti, mai visti prima. Vedremo che queste conseguenze non concordano con la visione popolare della libertà religiosa: questa, infatti, viene totalmente stravolta alla luce della *Weltanschauung* dei novatori.

Si capirà alla fine perché è opportuno parlare ampiamente dell'emergenza

di questo rinnovamento cattolico ottocentesco, i cui centri - francesi, tedeschi e italiani per la maggior parte - erano circoli o di chierici e religiosi o di laici o composti da questi e da quelli. Tutti questi circoli, in un modo o nell'altro, cercavano di trovare una spiegazione al disastro provocato dalla Rivoluzione Francese e di trovare un modo per ricostruire una nuova cristianità sulle rovine di quella vecchia. Ma tutti dovevano affrontare due grandi delusioni: il fatto che le monarchie restaurate, che si vantavano del loro sostegno alla causa della religione violentemente perseguitata dalla Rivoluzione, continuavano, nella prassi, a mantenere restrizioni enormi all'azione evangelica della Chiesa Cattolica; e la difficoltà di convincere del problema un clero e un laicato cattolico quasi totalmente incapaci di pensare che la politica di monarchie che si chiamavano “sacre” forse non garantiva una realtà veramente sacra e benefica per la religione.

La ricerca del “perché” sia delle restrizioni imposte alla libertà della Chiesa da parte di monarchie “sacre” sia dell'incapacità dei cattolici di reagire contro una contraddizione evidente fra fatti e parole, portava i rinnovatori a uno studio approfondito del complesso di forze diverse che plasmano la società e gli individui, e, di conseguenza, alla necessità di una conoscenza della storia complessiva di una civiltà particolare per portare questo lavoro a buon fine. Questa ricerca è stata aiutata da quell'ala del movimento estetico-intellettuale “romantico” che vedeva nel razionalismo e meccanicismo dell'Illuminismo uno strumento sicuro per comprendere, sia pure malintendendolo, il carattere unitario di individuo e società. Romantici di questo stampo riscoprivano nel Medioevo quella conoscenza profonda dell'uomo che il razionalismo e il meccanicismo incartapecorivano, e s'interessavano tanto alla spiegazione della nascita della saggezza medioevale quanto al perché fosse andata perduta. Gli studi storici, di conseguenza, ne furono molto arricchiti.

Il tuffo profondo dei rinnovatori in

questa ricerca complicata del “perché”, poco a poco fece loro capire che la Rivoluzione Francese era solamente un episodio, particolarmente violento, di una storia lunghissima dello sviluppo della mentalità moderna naturalistica e rappresentava la sconfitta graduale di quella cattolica. Questa storia coinvolgeva problemi intellettuali, politici, economici, sociologici, psicologici e linguistici: tutti resi ancora più difficili da spiegare razionalmente essendo dovuti all'influenza sempre potentissima di passioni puramente irrazionali e peccaminose.

Per di più, i rinnovatori cominciarono a vedere che nel corso di questo sviluppo complicato e di lunga durata gli Stati che si definivano “cattolici” spesso usavano quell'aggettivo (in sé “buono”) per nascondere progetti tutt'altro che sacri. Capivano che prelati con ambizioni più politiche che religiose si prestavano ad aiutare i governanti a conservare questo equivoco, e che Papi e Vescovi spesso facevano lo stesso, trascurando la vera missione della Chiesa e issando la bandiera della sua sacralità per nascondere scopi secolari e dolorosamente banali. Intendevano anche che l'Illuminismo, in sé naturalistico, guadagnava un potere sempre maggiore tanto sulle monarchie cattoliche quanto sulla Chiesa e i suoi ministri nel Settecento, e che, a causa della confusione di sacro e di secolare, il risultato era l'associazione graduale di Illuminismo e Cattolicesimo. Questo sviluppo non solo era la premessa per sovvertire una cultura interamente cattolica, ma creava anche un'atmosfera ovvero un contesto culturale - uno *Zeitgeist*, per usare la parola resa popolare dagli storici romantici - in cui era difficilissimo per tutti - per i fedeli semplici come per gli stessi governanti della Chiesa e dello Stato - scoprire che cos'era la dottrina cattolica vera e come quella contraffatta, che scambiavano per cattolicesimo, era purtroppo una truffa.

Per venire a conoscenza della sostanza cattolica ci voleva - affermavano - la libertà religiosa; la libertà di fare un tuffo salutare nella tradizione totale

(segue a pag.14)

(segue da pag. 13)

della Chiesa, per capire che cosa veramente fosse. Questo tuffo rendeva ovvio quello che lo *Zeitgeist* naturalistico, proprio della Restaurazione ottocentesca, non solo non nascondeva ma evidenziava come elemento da necessariamente considerare e, cioè, l'importanza centrale per il cattolicesimo dell'Incarnazione del Logos e l'esistenza della Chiesa come continuazione nella storia di questo Logos Incarnato, in quanto Corpo Mistico di Cristo. Due esempi di fautori diversi di questa "riscoperta ovvia" erano il pensatore politico savoiardo, Joseph de Maistre (1753-1821), e il teologo tedesco, Johann Adam Möhler (1796-1838).

La riscoperta dell'importanza dell'Incarnazione del Logos e la Sua continuazione nel mondo per mezzo del Corpo Mistico di Cristo sottolineava tre punti importantissimi per i rinnovatori. Il primo era la conferma data dall'Incarnazione del valore e ruolo insuperabile di *tutti* gli elementi della Creazione in *tutta* la storia per realizzare lo scopo *intero* del grande dramma di verità presentato da Dio. Il secondo era la necessità da parte di tutti questi elementi della Creazione divina, feriti dal peccato originale, di un'accettazione umile dell'aiuto della rivelazione e della grazia divina per capire il loro valore e il loro vero ruolo al fine di potersi correggere e manifestarli, applicandoli correttamente; per dirla in breve, della necessità della regalità di Cristo; e, quindi, per dare a tutti gli elementi della Creazione, che accettano il Regno del Redentore, la possibilità di "trasformarsi in Cristo" e di ottenere la perfezione oltre il livello naturale impossibile senza Gesù Cristo e senza la Chiesa; tutto questo era da considerarsi utilissimo, anziché pericoloso o semplicemente indifferente, per la salvezza degli individui.

Per realizzare questi scopi, il Corpo Mistico aveva bisogno di piena libertà al fine di capire la sua missione e di usare tutta l'autorità sociale sugli individui, sulle istituzioni e sugli altri elementi della natura; autorità che spettava a Cristo Re e che doveva essere applicata e che era necessaria ai credenti per seguirlo in piena libertà. Sottolineiamo che il conseguimento di questa libertà era essenziale, non solamente per gli

scopi cattolici religiosi ma anche per quelli secolari. Era, per esempio, solamente con l'appoggio dato dal Logos Incarnato e dal suo Corpo Mistico al valore e ruolo glorioso della Ragione naturale che questa guadagnava una confidenza in se stessa e un'influenza popolare sufficiente a divenire un fattore veramente pratico nella vita degli uomini. Lo stesso si può dire per quel che riguarda il ruolo di tutte le autorità, di tutte le istituzioni sociali, necessarie per la perfezione individuale.

Senza l'azione di una Chiesa libera e il suo potere di correzione degli uomini, divenuti (almeno) dubbiosi a causa del peccato, non era possibile evitare il fraintendimento del loro ruolo specifico; essi si arrogavano posti impropri nella gerarchia dei valori; e quindi, a causa di quest'orgoglio disordinato, perdevano il vero senso dell'esistenza e la confidenza efficace in se stessi. Senza quest'aiuto, la Ragione non poteva sottrarsi al solito e antico ruolo di semplice "gioco da salotto", per "ragazzi", e lo Stato, da parte sua, non poteva sottrarsi al ruolo erroneo di un dio che opprimeva le altre autorità sociali. Senza questo aiuto, l'individuo non poteva capire razionalmente che cosa significasse la libertà e la dignità personale che gli spettavano e nemmeno come ottenerle e mantenerle.

La libertà di capire e di attuare la sua missione completa avrebbe offerto alla Chiesa e ai cattolici una via di scampo dalle limitazioni imposte dal naturalismo illuminista, il quale per mezzo del complesso delle abitudini, delle istituzioni, delle definizioni sovvertitrici del significato delle parole e che sono il frutto della chiusura mentale, forma qualsiasi *Zeitgeist*. Tutto ciò le avrebbe dato anche la possibilità di capire se le parole e le azioni di uno *Zeitgeist* avrebbero dovuto essere assecondate o corrette. E per questo, tutti i sostenitori dello *status quo*, dall'inizio della Storia cristiana - dal tempo, cioè, dell'Impero romano fino all'Illuminismo regnante - non volevano riconoscere alla Chiesa la sua giusta libertà. E il loro controllo dello *Zeitgeist* (cioè il loro dominio della cultura egemone) offriva le ragioni per comprendere le difficoltà, psicologica e sociologica, della Chiesa e dei cattolici di sfuggire alla loro influenza e trarre,

così, profitto dal messaggio completo di Cristo. Era essenziale imporre uno *Zeitgeist*, valido in ogni luogo e per ogni tempo, conforme alla regalità di Cristo, individuare gli e sfuggire ai sempre rinnovati attacchi dei sostenitori dello *status quo* e stare, poi, all'erta per difendersi contro di loro.

L'argomento trattato finora è stato considerato con due diverse tesi sostenute dai rinnovatori stessi che si trovavano alle prese con i problemi della Restaurazione. L'Abbé Félicité de la Mennais (1782-1854), uno dei capi più influenti e carismatici del movimento, era il sostenitore della prima di queste tesi. I suoi seguaci sono conosciuti con il nome di Mennaisiani. I rinnovatori che dopo le Rivoluzioni del 1848 cominciavano a chiamarsi liberali cattolici sostenevano l'altra tesi. Esaminiamole tutte e due.

Lamennais insisteva nel dire che la persecuzione della Rivoluzione era il risultato di pochissimi violenti e perversi; che tutta la tradizione, le istituzioni storiche e la generalità della popolazione francese come quella degli altri paesi cattolici, pulsavano di vitalismo cristiano. Come gli altri rinnovatori, però, Lamennais rimase deluso dalla subordinazione di questa "innata" energia cattolica agli scopi politici miopi delle monarchie della Restaurazione e dalla corruzione, viltà o letargia dei Vescovi locali che le assecondavano. Poco a poco si convinse che il solo modo di uscire da questo binario morto, per ridare al cattolicesimo la libertà di essere la forza vitale cristiana, era la rottura netta fra Chiesa e Stato sia in Francia sia nel resto del mondo. Una tale rottura avrebbe messo fine all'attività manipolatrice dello Stato e alla secolarizzazione del clero che l'appoggiava. Godendo finalmente della libertà di promuovere la vera missione della Chiesa sotto la direzione internazionale del Papa, il clero locale avrebbe potuto finalmente dedicarsi, cuore e anima, alla cristianizzazione della società in generale, con l'aiuto energico e sicuro dell'intero popolo cattolico. La rottura di questa catena pesante e la rianimazione che sarebbe necessariamente emersa di conseguenza era lo scopo del suo giornale, *L'Avenir*, fondato nel 1830 con il motto "Dio e Libertà".

Ma due fattori ostacolarono lo

scopo di Lamennais: la condanna del suo programma da parte del Papa Gregorio XVI con la *Mirari vos* (1832) e l'indifferenza degli stessi popoli cattolici. Come, però, si sarebbe potuta assicurare la causa di Dio e della Libertà in presenza di queste condizioni? Tutti gli elementi che Lamennais considerava infallibili e sicurissimi, quali effetti dell'energia trasformatrice di Cristo, lo delusero: la monarchia manipolatrice, i Vescovi codardi, il Papa miope e il popolo cattolico in letargo. A questo punto, Lamennais si convinse che quello che ci voleva era una liberazione del cattolicesimo, che si sarebbe ottenuta per mezzo di due altre forze: da una parte, il lavoro assiduo di un profeta assolutamente conscio della missione della religione cristiana capace di spezzare le catene dell'immobilità del popolo credente che gli impedivano di palpitare con energia; dall'altra, il riconoscimento che il cattolicesimo evolve ma evolve sotto la guida del profeta del Popolo, interprete della sua stessa evoluzione, la quale si identifica con la liberazione dovuta all'energia trasformatrice di Cristo per mezzo di una liberazione democratica.

La seconda tesi, quella del liberalismo cattolico, emergeva gradualmente dal pensiero di qualche ex-membro già appartenente al circolo di Lamennais e anche sotto l'influenza di idee anglo-americane sulla libertà religiosa, nonché in unione con molti altri rinnovatori che rigettavano le conclusioni profetiche condannate, ma continuavano a volere una liberazione dalle catene oppressive delle monarchie sacre per mezzo di una rianimazione energica dello spirito cattolico del clero e del laicato.

All'inizio, la loro idea si imperniava sulla necessità di una divisione di competenze per la trasformazione efficace di tutta la Creazione in Cristo, la politica dello Stato inclusa. Secondo loro, l'azione cattolica politica e sociale si sarebbe dovuta lasciare nelle mani di gruppi di pressione laici. Ciò avrebbe sottratto il clero alla tentazione di servire due padroni, lasciandolo libero per la guida dogmatica e spirituale che veramente gli spettava; una guida che sarebbe migliorata grazie agli sforzi per capire ed insegnare il cattolicesimo. E se i laici, conducendo la po-

litica, non avessero seguito la guida dogmatica e morale del clero, non avrebbero compromesso il Magistero della Chiesa, ingenerando così confusione nei credenti circa la sacralità delle loro azioni dubbiose e pericolose che, quindi, rimanevano esclusivamente laiche. Il proclama dell'impegno dei liberali cattolici non sarebbe stato, quindi, "separazione di Chiesa e Stato" o "Dio, Libertà e Popolo" ma semplicemente "libertà di associazione". La libertà di associazione avrebbe garantito, secondo questa teoria, la libertà religiosa necessaria per capire la missione della Chiesa, per insegnare accuratamente la sua dottrina e trasformare lo Stato, la società e gli individui in conformità all'insegnamento di Cristo e non secondo scopi secolari e banali.

Ma non era facile ottenere questa libertà di associazione perseguita sotto i governi della Restaurazione. La realtà del tempo sembrava richiedere un lavoro da farsi insieme con tutti gli altri gruppi che cercavano libertà di associazione per i loro scopi, che erano diversi: liberali, democratici, nazionalisti. È vero che Lamennais aveva già indicato la necessità di quest'alleanza con riferimento all'unione di cattolici e liberali belgi nella loro lotta comune per la libertà contro un monarca olandese loro nemico per motivi diversi. È anche vero che una certa separazione di Chiesa e Stato nel nuovo Regno del Belgio scaturiva da quest'alleanza dovuta a un compromesso pratico locale e non all'applicazione del principio intellettuale universale predicato dal Lamennais. E forse non è da escludere che questo lavoro pratico, effettuato con gli altri, offrisse la possibilità di un dialogo facendo scoprire a tutti che le loro divergenze erano malintesi anziché essere differenze inconciliabili. Questa ricerca di alleati fece molta strada, arrivando al culmine nella prima tappa vittoriosa delle Rivoluzioni del 1848 in Italia, Francia e Germania. Ma non passò molto tempo per la nascita di contrasti fra gli alleati, vittoriosi circa il significato da attribuire alla libertà ottenuta.

Un'ala dei rinnovatori cattolici - di cui l'esponente più famoso, il conte Charles de Montalembert (1810-1870), era un ex-seguace di Lamennais -

voleva continuare l'esperimento e il dialogo con i rivoluzionari più moderati (cioè con i liberali) e cominciava a chiamarsi liberalismo cattolico. I liberali cattolici non si occupavano tanto della questione della definizione intellettuale della libertà, o della validità intrinseca della separazione della Chiesa dallo Stato, ma si preoccupavano piuttosto di esigenze pratiche cui dare risposta alla luce del pensiero moderno, assegnando al liberalismo il ruolo di guida della vita pubblica.

I portavoce più autorevoli dell'ala opposta erano i redattori della rivista gesuita romana *La Civiltà Cattolica* e i loro amici: per esempio, Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), Matteo Liberatore (1810-1892) e i loro alleati sparsi ovunque in Europa. Questi appoggiarono vigorosamente un'opera realizzata insieme con i non-cattolici fino al termine della prima tappa del 1848. Non erano neanche contrari alla continuazione di un dialogo con i non-cattolici. Ma insistevano nell'affermazione che, per evitare gli stessi equivoci che tormentavano il mondo cattolico dell'epoca circa le parole "monarchie sacre", era necessario uno studio circa il significato e l'uso storico delle parole "libertà" e "libertà religiosa" da parte di tutti i partecipanti al dialogo e all'esperimento per poter continuare costruttivamente sia il dialogo sia l'esperimento. A causa dell'insistenza sulla necessità di questa chiarificazione, i liberali cattolici chiamavano i fautori dell'ala opposta "intransigenti".

Questa chiarificazione, comunque, venne perseguita dai redattori de *La Civiltà Cattolica* e dai loro alleati sistematicamente e per decenni dopo il 1848. Un esame degli argomenti portati dimostra due cose: *primo*, la loro convinzione che il problema centrale della concezione della libertà religiosa sia dei liberali cattolici sia dei Mennaisiani è rappresentato dal fatto che essa *distrugge* la libertà religiosa della Chiesa cattolica e dei suoi credenti; *secondo*, il fatto che questa distruzione viene mascherata per mezzo di un lavoro di chiusura mentale che usa ogni mezzo per formare lo *Zeitgeist*. Così essi si trasformano in intransigenti (nel senso negativo) e in traditori della fede cattolica. Il risultato è che una vittoria della

(segue a pag.16)

(segue da pag. 15)

libertà religiosa come da loro definita, lascerebbe i cattolici in quella stessa condizione di sottomissione e ignoranza del messaggio dell'Incarnazione contro il quale il rinnovamento aveva combattuto dall'inizio dell'Ottocento e senza il quale non era possibile la vera libertà e dignità umana.

Nell'offrire la chiarificazione necessaria, i redattori de *La Civiltà Cattolica* si rivelarono validi studiosi degli sviluppi storici, sociologico, e psicologico. Sapendo che la verità stava oltre la semplice parola "libertà religiosa" e oltre il *frisson* (brivido) di felicità superficiale, cui faceva ricorso la gente, illustrarono ai loro lettori il contesto storico che stava all'origine di queste parole e mostrarono tutte le conseguenze logiche e sociologiche che ne sarebbero derivate. Essendo convinti che bisognava influenzare lo *Zeitgeist*, ricorsero sia agli articoli teologici, filosofici, storici, linguistici, psicologici ed economici, sia alle novelle e alle poesie. E benché mancasse loro la conoscenza completa, propria degli storici futuri, dello sviluppo pratico del potere dell'Illuminismo, i redattori de *La Civiltà Cattolica* ebbero buon fiuto come dimostra l'analisi che seguirà.

Relativamente alla libertà religiosa come concepita dal liberalismo, *La Civiltà Cattolica* sapeva che questa nasceva, almeno in parte, dai problemi pratici posti dalla divisione confessionale dell'Inghilterra che, alla fine del Seicento, non sembrava averla superata nemmeno con l'aiuto di uno Stato che faceva riferimento ai dogmi della fede senza ingiustizie e senza violenze. Sapeva, inoltre, che questa nasceva dalla paura dei protestanti influenti, che si appellavano continuamente alla religione e invocavano l'aiuto delle autorità statali per evitare gli scandali di una società divisa; scandali tali che davano esca all'ateismo. Erano convinti che si doveva trovare il modo di proteggere la religione per evitare questo male maggiore. Ma il problema per questi credenti onesti e piuttosto conservatori era dato dal fatto che il liberalismo, che essi aiutavano a costruire, portava con sé un altro fattore destinato a distruggere la fede cristiana.

Innanzitutto va considerato l'ap-

prezzamento liberale della Ragione. I redattori de *La Civiltà Cattolica* erano convinti che, in presenza della mancanza seria di unità di fede, il problema della diversità delle religioni doveva essere affrontato facendo ricorso solamente alle armi naturali della ragione. Ma il problema è rappresentato dalla soluzione che il liberalismo dà al problema pratico dei contrasti religiosi: la libertà religiosa pubblica non consente alla ragione di indicare su basi veramente razionali in che cosa consiste questa libertà religiosa. Perché?

Perché i pensatori liberali definiscono la libertà in generale con riferimento a un guazzabuglio di tutti gli argomenti gnostici, nominalistici, protestanti e illuministi, che si sono sviluppati dal Basso Medioevo in poi. Invocando l'intoccabilità della natura, che è argomento *sottovalutato* o *sopravalutato*, rigettano l'insegnamento dell'Incarnazione circa la necessità di valorizzare e in molti casi di correggere e di trasformare in Cristo tutti gli aspetti della creazione. Le sue radici gnostiche, nominalistiche e protestanti spingevano il liberalismo ad abbandonare la ricerca socratica delle essenze che sta dietro all'apparenza delle cose, perché riteneva che la ragione facesse parte di un mondo corrotto e, quindi, fosse incapace di avvicinarsi a Dio; le sue radici illuministiche lo spingevano a ridicolizzare la ragione socratica, perché era stata tanto esaltata dalla fede cattolica da considerarla parte integrale della mistificazione teologica.

Tutte e quattro le radici del liberalismo intellettuale portavano a ridurre il significato della parola "ragione" alla descrizione del suo uso pratico, quello fatto dall'individuo secondo gli impulsi offertigli dai sensi e dalle passioni, utili solo per sopravvivere. Benché condannati dai pensatori protestanti, che *sottovalutavano* la natura come totalmente peccaminosa, questi impulsi nell'interpretazione dei pensatori illuministi, che *sopravalutavano* la natura, divenivano stimoli positivi per creare un mondo migliore. In altre parole, la Ragione per gli uni e per gli altri diveniva la schiava della natura ferita dal peccato originale e i giudizi razionali schiavi della volontà di individui che assecondavano tutti i loro impulsi naturali come buoni, invece di correggere

quelli cattivi, perché secondo i pensatori liberali tutti sarebbero armonizzati da una mano invisibile misteriosa, la quale rende buono anche ciò che nel passato era considerato male.

Un'altra questione da considerare era il fatto che il liberalismo definiva la libertà come qualcosa che doveva essere affermata a scapito dell'autorità dello Stato per mezzo di quella divisione dei poteri, assicurata in Inghilterra alla fine del Seicento e durante il Settecento ed ereditata dall'America. Certo, ciò fu ispirato dalla paura dell'autorità sociale e della dinastia filocattolica degli Stuart, avvertita sia dall'individualismo protestante pessimista sia da quello illuminista ottimista. Ma fu anche ispirato dalle paure della classe dei proprietari cui non piaceva né una Chiesa né uno Stato con il potere di interferire circa l'uso che essi facevano dei loro beni personali, o tramite prediche o per mezzo di regolamenti politici e tasse invasive. Ma chiunque abbia creato quest'indebolimento dell'autorità, dovuto alla dottrina liberale, lasciava lo Stato anglo-americano mezzo paralizzato come mezza paralizzato era la religione a causa della mancanza di una protezione piena. E questa situazione apriva di fatto la strada al controllo sempre maggiore della società da parte dei proprietari; questo controllo della società era favorito da uno Stato sempre più debole che consentiva loro di fare quello che volevano.

È necessario sottolineare, inoltre, il fatto che il liberalismo cresceva insieme con la costruzione graduale di una fede nuova, cui contribuirono tutti i fattori indicati sopra. I protestanti che volevano evitare lo scandalo delle divisioni, che avevano portato alla crescita dell'ateismo, inventarono il Pietismo, una dottrina che abbandonava i dibattiti dogmatici per sottolineare l'unione pacifica, pastorale e sicura di tutti i credenti nella stessa moralità cristiana, che considerava radicata nella civiltà, e il cui valore veniva dimostrato dai successi mondiali conferiti da Dio a chi la praticasse. Non capivano che l'essenza di questa moralità, che sembrava invulnerabile, veniva modificata sostanzialmente sotto la pressione della visione di quegli illuministi che pensavano che un mondo incredibilmente migliore sarebbe derivato dal

lavoro dell'individuo che avesse usato gli impulsi sensuali dati dal meccanicismo di una *natura* dichiarata intoccabile e mai necessitante di correzione (e, infatti, non poteva essere toccata da una religione resa impotente e da uno Stato indebolito). E questo specialmente dopo che la gente aveva constatato i "successi" economici e politici "ovviamente" benedetti da Dio, i quali accompagnavano chi sfruttava, senza porsi problemi, la macchina sempre meglio conosciuta della natura. Insomma, qualsiasi cosa che funzionasse bene avrebbe dovuto essere accettata come parte della moralità "cristiana".

Con questa riduzione della ragione alla volontà individuale, schiava dei sensi, persistendo l'indebolimento dello Stato e in presenza dello sviluppo graduale di questa nuova fede, che cosa veramente significava la libertà del liberalismo? La libertà significava la ricerca di eliminare il maggior numero possibile di ostacoli agli impulsi sensuali, affinché l'individuo potesse "ragionare" e agire secondo la sua insturbata volontà. Ma, dato che i conflitti delle volontà individuali erano innumerevoli, questa libertà non poteva che scatenare una guerra di tutti contro tutti; guerra che non poteva essere tollerata. Si sarebbe conclusa con l'affermazione della libertà dell'individuo più forte, cioè la libertà equivarrebbe al regno della forza bruta. I proprietari inglesi e americani erano i primi a sfruttare ciò, manovrando in una società dove la religione e lo Stato rimanevano mezzo paralizzati dalla mancanza di appoggio e di autorità, necessari per definire il significato e anche i limiti della libertà. E i proprietari europei in generale cercavano con l'appoggio al liberalismo di seguire il loro esempio. Era un vantaggio per loro essere i primi a manipolare la definizione della libertà ma non era per niente ovvio che potessero mantenerne il controllo. Infatti individui e gruppi di individui, mossi da impulsi sensuali *altri* rispetto a quelli dai quali erano stimolati i proprietari - impulsi economici diversi o impulsi nazionalistici, sessuali o semplicemente perversi - potevano invocare gli stessi argomenti e abusare dell'indebolimento dell'autorità, facendo ricorso a una volontà e a una forza ancora più brutale di quella dei proprietari al fine

di controllare il significato di libertà e, così, controllare la società intera per soddisfare le proprie ambizioni, i propri interessi, le proprie passioni, i propri impulsi.

E che cosa significava la libertà religiosa alla luce di questi orientamenti e di queste condizioni liberali? Ancora una volta, essa significò ciò che i più forti del tempo e del luogo volevano che significasse. Anche i cristiani furono oppressi dalla loro forza. Essi furono resi impotenti nella resistenza per tre motivi: perché non avevano l'aiuto dello Stato che li proteggesse; perché non erano in grado di influenzare la società a causa della divisione fra di loro, resa interminabile e dovuta al numero sempre più grande di confessioni religiose che la libertà religiosa favoriva e cui dava carta bianca per entrare nella lotta; e, infine, perché la nuova fede si presentava come elemento indispensabile per la costruzione di un mondo migliore, il quale sembrava a portata di mano visti i successi indiscutibili. I seguaci della nuova fede erano resi, così, più potenti e più ricchi. La nuova fede usava tutti i mezzi disponibili per la formazione dello *Zeitgeist*; questo lavoro era favorito dai pietisti che non volevano parlare di dogmi e di idee per evitare divisioni fra i cristiani. Si finiva, così, per accettare le azioni dei più forti come benedette da Dio, come moralmente buone.

Non accettarle acriticamente avrebbe significato, infatti, dire che la moralità, che è immutabile, è cambiata. E guai a quei cristiani che cercassero di sollevare una critica provocando conseguenze pubbliche! Venivano attaccati con una marea di accuse di ogni tipo: erano condannati come guerrafondai, amici dell'ateismo, disturbatori della pace sociale e del lavoro pacifico per un mondo migliore; "perdenti" che volevano contrastare quei fortunati e (ovviamente) benedetti da Dio per i loro successi nel mondo, nemici della libertà e della dignità dell'uomo, nonché della moralità e per di più della carità cristiana.

Per combattere efficacemente contro questa truffa, era necessario far ricorso a tutti gli argomenti dogmatici e razionali, rigettati da tutti quelli che contribuirono alla creazione del liberalismo, e a un controllo di tutte le

forze sociali e linguistiche che formavano lo *Zeitgeist*. Era, questo, ciò che cercava di ottenere il movimento di rinnovamento cattolico fin dall'inizio. Per questo chiedevano piena libertà religiosa: per garantire - dicevano - una Chiesa libera e per affermare che era il Corpo di Cristo la sola forza assolutamente capace di portare a buon fine un tale combattimento. Il liberalismo cattolico con il suo attacco satirico contro gli intransigenti voleva ostacolare la ricerca della verità. Non voleva che la gente capisse che la libertà religiosa del liberalismo era esattamente quella contro la quale il movimento di rinnovamento combatteva allorché criticava le monarchie della Restaurazione: cioè, la libertà di *mettere le catene* all'insegnamento dell'Incarnazione e del Corpo Mistico e di ostacolare la sua missione di correggere e modificare la natura corrotta; la *libertà di trarre la Chiesa dentro la corruzione incriticabile* per benedire la natura corrotta come se essa fosse il solo modo per il cattolicesimo di evitare mali peggiori; anzi, per dare carta bianca al peccato originale come se fosse parte integrale del cattolicesimo stesso.

I redattori de *La Civiltà Cattolica* non erano sorpresi che il risultato finale della libertà religiosa del liberalismo fosse il mantenimento dello stesso sistema che esisteva sotto le monarchie della Restaurazione, perché queste erano figlie di quelle monarchie pre-rivoluzionarie che, impressionate dal "successo" di aspetti del sistema inglese liberale del Settecento, avevano accettato molte sue lezioni e i cambiamenti che ne conseguivano. La sola differenza con il liberalismo inglese riguardava i metodi. I liberali in Inghilterra potevano contare sulle tante divisioni e battaglie infracristiane di tutte le confessioni per ridurle a un'impotenza generale; potevano contare anche sul cambiamento volontario della concezione cristiana provocato dalla dottrina dei Pietisti.

Ma quelle monarchie favorevoli ai cambiamenti liberali che dovevano affrontare meno divisioni confessionali o che possedevano una tradizione di sacralità statale, imponevano direttamente cambiamenti di fede e, facendolo, valorizzavano gli elementi, loro interni, contrari all'affermazione del messaggio

(segue da pag. 17)

integrale dell'Incarnazione; elementi – come, per esempio, il legalismo - già potenti dal tempo del Basso Medioevo e orientati ad incatenare la Chiesa per imporre la sovranità politica, e quel Giansenismo che, in tempi più recenti, esercitò un' influenza notevole e che detestava l'idea di un mondo naturale che osasse avvicinarsi a Dio. Questo impegno per la ridefinizione del cristianesimo era continuato – in modo più violento a partire dalla Rivoluzione e in modo più moderato con le monarchie della Restaurazione - e, triste a dirsi, spesso coll'aiuto dei Vescovi, dei chierici locali e persino dei Papi.

Il liberalismo in se stesso dava la possibilità a ogni individuo o a gruppi forti di individui di prendere il controllo di una società e di definire il significato della libertà e della libertà religiosa secondo la loro volontà. Il liberalismo cattolico, vittorioso in paesi cattolici con tradizioni sacre, era più incline ad usare l'autorità dello Stato e la società per ridefinire la fede apertamente anziché lasciarla evolvere gradualmente in modo favorevole come in Inghilterra. E questo ci riporta a Lamennais, che avrebbe fatto la stessa cosa se gli fosse riuscita in Francia.

Si vedono in Lamennais idee simili o addirittura prese direttamente da Jean Jaques Rousseau. Dietro a queste stava l'esaltazione, in pratica, della volontà individuale, predicata dal liberalismo. Lamennais era anche uno studioso della teoria della *palingenesi*, cioè della rinascita del cristianesimo in forme diverse nel tempo, promossa dai Saint-Simoniani e polacchi esuli in Francia. Che cosa significava tutto questo per la libertà religiosa? Significava che chiunque lo volesse, doveva avere assicurata la libertà di seguire la volontà di Dio, conosciuta attraverso la volontà di un "Popolo di Dio", allora purtroppo "addormentata" ma nella fase di essere "svegliata" dal profeta che parla in suo nome. Significava la libertà di evolvere sotto la guida del profeta che leggeva i "segni dei tempi". Questi indicavano la direzione del cambiamento obbligato e venivano letti in tutto quello che possedeva un'energia che dimostrava la presenza della mano dello Spirito Santo. Quest'energia stava

chiaramente solo in lui - il profeta - e gli diceva che lo Spirito Santo domandava la fine di una Chiesa diretta dai Papi, dai Vescovi e dagli Stati in unione con loro.

La separazione di Stato e Chiesa, necessaria per questa liberazione, era solamente momentanea, dovuta alla perversione della religione da parte delle monarchie sacre, da parte dei truffatori e dei prelati che sembravano caduti in letargo o codardi. Non ci sarebbe stata nessuna separazione, invece, - né con lo Stato, né con la società intera - quando la religione fosse stata sotto il controllo della Chiesa del Popolo, diretta dal suo profeta, perché non ci sarebbe stata, allora, alcuna possibilità di conflitto fra la sua volontà, la volontà del Popolo cattolico e la volontà di Dio: Chiesa, Stato e società sarebbero stati perfettamente uniti. Quest'unità avrebbe preso il controllo di tutti i mezzi, formando lo *Zeitgeist* per dimostrare la sua legittimità e la sua sacralità. Per capire la truffa erano necessarie, una volta di più, la libertà religiosa (concepita come il diritto di conoscere e mettere in pratica tutte le conseguenze dell'Incarnazione, riconoscendo Cristo Re dell'universo) e anche una conoscenza dello sviluppo storico di questa truffa enorme e delle modalità, inoltre, di cui i truffatori si servivano per manipolare lo *Zeitgeist* al fine di affermarla. E questa concezione di libertà religiosa è *impossibile* per Lamennais e per i Mennaisiani da accettare, perché contraddice la loro nuova fede.

I redattori de *La Civiltà Cattolica* capivano che spiegare tutto questo efficacemente ai cattolici, quando il potere di definire il significato delle più fondamentali parole riguardanti i temi più importanti della vita e tutti i mezzi messi in atto per formare lo *Zeitgeist* stavano nelle mani dei nemici, sarebbe stato un lavoro enorme. Facevano di tutto per convincere le autorità della Chiesa che dovevano impegnarsi seriamente in questo lavoro. Ciò era necessario al fine di mostrare ai credenti che o *Cristo* sarebbe stato Re dello *Zeitgeist* con la *libertà* o l'uomo, utilizzando gli effetti definiti benefici del peccato originale, sarebbe stato Re ma con la *forza*, chiamata pace, libertà e volontà dello Spirito Santo. Il Sillabo di Pio

IX, il lavoro parziale (sfortunatamente interrotto) del Concilio Vaticano I e lo sviluppo della dottrina sociale dei Papi da Leone XIII fino a Pio XII, erano riusciti nello sforzo chiarificatore, sottolineando il carattere della Chiesa come Corpo Mistico e la sua missione di correggere e di trasformare la parte della natura malata, riportandola a Cristo, nonché individuando il suo compito di indicare le conseguenze della vittoria della visione opposta.

Nondimeno, l'Illuminismo rimaneva dominante. I governi rimanevano sempre più sotto la sua influenza; lo *Zeitgeist* continuava a confondere e a tentare; il clero e i laici erano disponibili ad essere confusi, tentati e coinvolti in tutte le forme di naturalismo; il lavoro di riscoperta del significato dell'Incarnazione era insufficientemente sostenuto. Per di più, i fautori della visione liberale cattolica e mennaisiana ricevevano due nuovi aiuti: il pluralismo americano e il personalismo europeo, che sviluppando la loro essenza, dimostravano sempre più che, alla fine, erano due facce della stessa medaglia.

Un pluralista americano cattolico come John Courtney Murray, S.J. (1904-1967) si serve di tutti i punti essenziali del rinnovamento ottocentesco per favorire il liberalismo cattolico. Inoltre, egli mette in grande rilievo l'importanza di quella nuova fede che si era sviluppata perché "anima" del liberalismo e frutto dell'influenza dell'esperienza americana. Quindi, come i rinnovatori, attacca l'unione di Chiesa e Stato, perché essa incatena il cattolicesimo, ostacolando la sua missione di trasformare tutta la società in Cristo. Insiste che il sistema politico americano, con la sua divisione dei poteri come quello inglese, combinato con una separazione di Chiesa e Stato più aperta, limita la competenza del governo, lasciando il cattolicesimo liberissimo di evangelizzare tutto e tutti. Totalmente libera di essere se stessa e conoscendo sempre meglio la sua propria natura e la sua missione, la Chiesa, adottando questo sistema, avrebbe vinto. Adoperandolo dappertutto come il migliore per il lavoro *pratico* di evangelizzazione, la Chiesa sarebbe andata avanti di vittoria in vittoria. Non doveva avere paura di niente. I Padri Fondatori degli Stati Uniti, come buoni figli dell'Illumi-

nismo “moderato”, accettavano, infatti, la moralità cristiana come un “dato” incontestabile della vita. E in un mondo scottato da brutte esperienze di Stati ideologici e tirannici, e coscienti del fatto che un cattolicesimo “all’americana” non aveva niente a che fare con questi mostri, la Chiesa poteva predicare il suo messaggio con grande speranza di trovare ascolto.

I fautori cattolici del personalismo offrivano gli stessi argomenti dei Menaisiani, presentati, come sempre, quale nuova evoluzione provvidenziale della visione cattolica, mai vista prima nella storia, e piena di speranze stupende per attuare il Regno di Cristo. Personalisti come Emmanuel Mounier (1905-1950), redattore della rivista *Esprit*, promettevano questa vittoria cattolica gloriosa che si sarebbe raggiunta quando i credenti avessero realizzato la loro personalità. Questa, però, si sarebbe realizzata solamente se i cattolici avessero aiutato i gruppi e i movimenti contemporanei (la cui energia e il cui successo evidenziavano la presenza e la volontà dello Spirito Santo) nell’opera di perfezione. In unione con questi gruppi la perfezione individuale sarebbe proceduta efficacemente. Forse sembrava strano che questi gruppi e movimenti dicessero “cose” tradizionalmente considerate anti-cattoliche e che fossero in guerra fra loro, ma l’aiuto dei profeti-predicatori del Personalismo, che erano convinti che lo Spirito Santo stesse alla base di questo sviluppo, avrebbe risolto questi problemi, guidando tutti verso una nuova e più completa comprensione del significato della fede.

Il pluralismo americano affermava la sua influenza nella Chiesa americana, poiché questa era concentrata sui problemi pratici dei ghetti urbani. Ciò a causa della mancanza d’interesse per la dottrina ortodossa di molti teologi, a causa della pressione costante dell’insegnamento nelle scuole del pluralismo come essenza del patriottismo, a causa della fede cieca dei cattolici americani nel ruolo provvidenziale e pro-cattolico del loro sistema-religione. L’influenza di detto pluralismo guadagnava posizioni anche fra i cattolici europei, soprattutto in un momento e in un mondo distrutto da due grandi guerre. L’influenza era favorita dall’am-

mirazione per il successo economico pacifico di un’America vittoriosa, per giunta “adorata” dai cattolici americani. Il Personalismo alla Mounier esercitava il suo influsso per mezzo di missionari e giovani militanti dell’Azione Cattolica, impegnata in un lavoro di conversione e di trasformazione del mondo. E un pensatore complesso, ma influente, come Jacques Maritain, vedeva l’introduzione a livello mondiale della libertà del sistema americano pluralista come un aiuto alla vittoria della dottrina del personalismo. In America esso era più direttamente concentrato sull’individuo e sui diritti necessari per favorire la realizzazione completa delle persone. Questi pensatori presero il “controllo” del Concilio Vaticano II, della sua ecclesiologia, e influenzarono documenti come la Dichiarazione *Dignitatis humanae* e, prima ancora la Costituzione *Gaudium et Spes*.

Le conseguenze, purtroppo, si rivelarono esattamente conformi alle previsioni della “vecchia” *La Civiltà Cattolica*, perché niente era diverso rispetto all’Ottocento in questa seconda battaglia sulla definizione della libertà religiosa ad eccezione della nuova fede cieca e radicalmente diffusa, sviluppata dai pluralisti e dai personalisti. Dietro un programma di “libertà”, che i pluralisti dicevano che avrebbe avuto solamente un’applicazione “pratica” e “pastorale” e che avrebbe contribuito a superare la frattura fra Chiesa e società moderna, conducendo alla vittoria di Cristo, i documenti del Concilio Vaticano II accoglievano una realtà diversa. Essi, infatti, erano composti in modo da lasciare ai *profeti* del pluralismo e del personalismo la possibilità, nel Dopoconcilio, di imporre tirannicamente ai cattolici la nuova fede. Come diceva Murray, l’ecclesiologia del Concilio, concentrata sull’idea della Chiesa come “Popolo di Dio”, doveva “inevitabilmente mettere in movimento una grande discussione circa il significato teologico di libertà cristiana”¹; una discussione che gli intransigenti pensavano fosse stata chiusa col Sillabo di Pio IX e con lo sviluppo della dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII in poi.

Questa ecclesiologia, libertà e libertà religiosa che ne venivano fuori, operavano tirannicamente contro la libertà della Chiesa. La Chiesa

non poteva essere, alla luce di queste dottrine nuove, l’Incarnazione del Logos nel tempo; non poteva esercitare coscientemente la sua missione di perfezionamento degli individui, della società e dello *Zeitgeist* naturali, alla luce del quale gli individui sono in grande misura formati, mettendoli tutti sotto il dominio di Cristo Re. È per questo motivo che la festa stessa di Cristo Re è stata spostata alla fine dell’anno liturgico, nel tentativo di far capire che il Regno di Cristo non aveva niente a che fare con la vita temporale ma che esso aveva significato e rilievo solamente con e dalla fine del mondo. E il corollario di tutto questo era che i credenti, la società e lo *Zeitgeist* non potevano essere corretti e trasformati in Cristo.

La libertà che Chiesa, credenti, società e *Zeitgeist* avevano, secondo la dottrina liberale, era la libertà di *abbandonare* i dogmi nel nome della pace sociale e del mantenimento della moralità “ovvia”, accettata da tutti, e il dovere di evitare di suscitare divisioni utili solamente agli atei, dovute anche alle discussioni dogmatiche. Inoltre la dottrina liberale della libertà ha portato ad affidare allo Stato e alle altre autorità sociali il compito di “perfezionare” l’individuo. È, questa, la libertà di subire l’imposizione della soddisfazione degli impulsi materiali e delle passioni incontrollate dei contingentemente più forti – da quelli economici individuali a quelli legati alle perversioni sessuali oggi particolarmente diffuse -. È, questa, la libertà dei matti di tutti i tipi, per non parlare della libertà di subire le imposizioni dei più vecchi nemici del cristianesimo, attualmente secolarizzati, ma che sin dai tempi di Gesù operarono in nome della religione israelitica.; è la libertà di dire che una Chiesa senza dogma e custode di una moralità che cambia sotto l’influenza di queste nuove autorità, sarebbe la Chiesa di sempre; è la libertà di non lamentarsi, tenendo la bocca chiusa per paura di essere condannati come nemici della pace sociale, come guerrafondai, come atei, come comunisti, come nazisti, come anti-semiti, come nemici del buon lavoro e del successo dei capitalisti che danno lavoro e speranza agli incapaci di ogni iniziativa.

(segue a pag.20)

La sola libertà che la Chiesa, i credenti, la società avevano secondo i personalisti era la libertà di immergersi con tutte le energie in iniziative per guadagnarsi un appoggio e il successo in un mondo moderno corrotto più che mai dal peccato originale; iniziative che avrebbero potuto (e dovuto) essere corrette e trasformate in Cristo ma che i personalisti concepiscono, invece, come mezzi per correggere e trasformare la fede. E guai a coloro che offrono una critica, conforme alla tradizione integrale della Chiesa, a queste teorie e a questi orientamenti! Sono dichiarati nemici di Dio che ostacolano la vittoria di quello Spirito Santo di cui solo i personalisti conoscono la volontà.

Come *La Civiltà Cattolica* dell'Ottocento aveva previsto, la Chiesa sotto il regime della libertà religiosa liberale e mennaisiana è più strettamente legata e incatenata a uno Stato e a una società che stanno nelle mani di volontà corrotte, incontrollabili. Il motto dei liberali cattolici - "libera Chiesa in libero Stato" - si è dimostrato uno strumento per garantire "una Chiesa schiava in uno Stato e in una Società tirannicamente diretti dalla volontà nuda di alcuni individui e di alcuni gruppi". Il solo "segno di contraddizione" che la Chiesa incatenata di oggi rappresenta è un "segno di contraddizione" alla sua vera natura e alla sua vera missione divina. La Chiesa odierna sta, per di più, nelle mani di un clero che è il più inetto, miope e codardo, schiavo dello *Zeitgeist* della storia. L'unione stretta di Chiesa, Stato e Società nei nostri giorni dimostra niente altro che un'adorazione di "quella libidine di potere materiale che serve come impulso prometeico, comune a tutte le culture occidentali moderne".²

Insegnamenti innumerevoli del Vaticano durante i regni di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI cercavano di spiegare le dichiarazioni del Concilio Vaticano II con riferimento al vero senso di libertà religiosa tradizionale. Ma essi sono stati inascoltati. Hanno avuto lo stesso destino dei giudizi filosofici nell'antica Grecia e a Roma; un gioco da salotto per ragazzi. Lo *Zeitgeist* vuole e ritiene di avere sempre ragione, specialmente quando si ac-

cecano le sue conclusioni acriticamente.

La Chiesa Cattolica non è mai stata contraria alla libertà religiosa, alla libertà in generale e alla dignità della persona umana, anche se i cattolici, come tutti gli uomini, hanno fatto cose contrarie. È la ragione umana, però, che ha la possibilità di definire che cosa siano libertà e dignità. All'autorità sociale spetta difenderle. Alla Chiesa, che ha parole di vita eterna, spetta il diritto alla libertà più che a ogni altra istituzione. Il problema è che lungo i secoli la saggezza cattolica ha capito quanto sia facile considerare positivamente il peccato per truffare la gente sul significato della libertà mascherandola con parole magnifiche. Questo è un problema dal tempo dei sofisti. Esso non può essere risolto senza una conoscenza di tutta la storia della Chiesa e di tutti i valori naturali, illuminati dalla Rivelazione e usati dagli uomini per controllare lo *Zeitgeist*. Avremo sempre a che fare con la libertà religiosa dei liberali e dei mennaisiani, perché essi continueranno a costruire la loro libertà sulla considerazione positiva del peccato originale che il cattolicesimo non potrà mai accettare.

Purtroppo, i cattolici continuano ad accontentarsi dell'apparenza delle cose; si accontentano delle parole. Questo è lo sbaglio di molti conservatori cattolici che si concentrano sulle parole precise dei documenti del Concilio Vaticano II senza preoccuparsi del contesto storico e dell'uso attuale di queste parole in uno *Zeitgeist* controllato dai nemici della fede cattolica. Molti di loro rigettano lo studio del contesto vedendo in questo una resa allo storicismo; cioè l'attribuzione della verità solamente alle condizioni naturali e non alla Rivelazione soprannaturale.

Ma ripeto: è solamente tramite uno studio storico che si vede la verità, cioè che noi siamo caduti per la seconda volta nella sottomissione all'Illuminismo. E in questo secondo tempo, nel quale c'è un'unità di Chiesa, Stato e Società più stretta, tutta improntata al trionfo della volontà dei più forti, non solamente Vescovi, ma persino Papi collaborano con il nemico nel nome della libertà. La libertà di sco-

prire quello che veramente siamo ci è negata. Ma come Louis Veuillot, editore dell'*Univers*, uno degli alleati più fedeli de *La Civiltà Cattolica* del tempo passato, diceva: "La strategia corretta per noi è di essere apertamente e sempre quello che veramente siamo, niente di più e niente di meno. Noi difendiamo una cittadella che non può essere presa se non quando il presidio stesso invita il nemico ad entrare. Combattendo con le nostre armi noi soffriamo solamente ferite minori. Tutta l'armatura presa in prestito ci disturba e spesso ci strozza.." (L. Veuillot, *Mélanges, Oeuvres complètes*, III serie, 1933, v. 276).

1. J. Bryan Hehir, "Church-State and Church-World: The Ecclesiological Implications", *Proceedings of the 41st Annual Convention of the Catholic Theological Society of America* (1986), pp. 72-73, citing.

Murray in Walter Abbot, ed., *The Documents of Vatican II* (New York: Guild Press, 1966) 673.).

2. Gawthrop, R., *Pietism and the Making of Eighteenth Century Prussia* (Cambridge, 1993), p. 284.

INSTAURARE

omnia in Christo

periodico cattolico culturale religioso e civile
fondato nel 1972

Comitato scientifico

Miguel Ayuso, (+) Dario Composta,
(+) Cornelio Fabro
Pietro Giuseppe Grasso, Félix Adolfo Lamas,
(+) Francesco Saverio Pericoli
Ridolfini, Wolfgang Waldstein, (+) Paolo Zolli

Direttore: Danilo Castellano

Responsabile: Marco Attilio Calistri

Direzione, redazione, amministrazione
presso Editore

Recapito postale:

Casella postale n. 27 Udine Centro
I - 33100 Udine (Italia)

E-mail: instaurare@instaurare.org

C.C. Postale n. 11262334

intestato a:

Instaurare omnia in Christo - Periodico
Casella postale n. 27 Udine Centro
I-33100 Udine (Italia)

Editore:

Comitato Iniziative ed Edizioni Cattoliche
Via G. da Udine, 33 - 33100 Udine

Autorizzazione del Tribunale
di Udine n. 297 del 22/3/1972

Stampa: Lito Immagine - Rodeano Alto